

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG
Jahrbuch 2016

Anarchismus
in Vor- und Nachmärz

AISTHESIS VERLAG

Kuratorium:

Michael Ansel (Wuppertal), Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Norbert Otto Eke (Paderborn), Philipp Erbentraut (Frankfurt/M.), Jürgen Fohrmann (Bonn), Bernd Füllner (Düsseldorf), Katharina Gather (Paderborn), Katharina Grabbe (Münster), Detlev Kopp (Bielefeld), Hans-Martin Kruckis (Bielefeld), Sandra Markewitz (Vechta), Anne-Rose Meyer (Wuppertal), Maria Pormann (Köln), Florian Vaßen (Hannover)

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2016
22. Jahrgang

Anarchismus in Vor- und Nachmärz

herausgegeben
von
Detlev Kopp und Sandra Markewitz

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

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

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1
mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt.
Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht
mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

Print-Ausgabe: 2017, ISBN 978-3-8498-1205-8

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2020
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1629-2
www.aisthesis.de

Inhalt

I. Schwerpunktthema: Anarchismus in Vor- und Nachmärz

Zu diesem Band	11
<i>Maurice Schuhmann (Berlin)</i>	
Pierre-Joseph Proudhon in Deutschland	15
<i>Philippe Kellermann (Berlin)</i>	
Max Stirner und Michael Bakunin. Über Gemeinsamkeiten und Differenzen zweier anarchistischer Gründerväter	41
<i>Bernd A. Laska (Nürnberg)</i>	
Vade retro! Zur Repulsionsgeschichte von Stirners <i>Einzigem</i>	71
<i>Sandra Markewitz (Bielefeld/Vechta)</i>	
Grenzenlosigkeit. Anarchismus und Empfindung	101
<i>Rainer Barbey (Regensburg)</i>	
Anarchistische Denkfiguren bei Friedrich Schlegel	131
<i>Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal)</i>	
Realsatire, Kritik und neues Evangelium. Anarchistisches aus dem Kreis der Brüder Bauer	153
<i>Gerhard Bauer (Berlin)</i>	
Moses Hess, „Deutschlands Communist Nr. Eins“	179
<i>Detlev Kopp (Bielefeld/Osnabrück)</i>	
Christian Dietrich Grabbe: ein Anarchist? Einige Vorüberlegungen	193

<i>Thomas Gann (Hamburg)</i>	
Im Paradiesgärtlein.	
Anarchie und „Heimatlosigkeit“ in Gottfried Kellers <i>Romeo und Julia auf dem Dorfe</i>	205
<i>Kurt Jauslin (Altdorf)</i>	
Der Bürger als Anarchist.	
Friedrich Theodor Vischers „Auch Einer“ erklärt dem Zufall den Krieg	233
<i>Olaf Briese (Berlin)</i>	
Keine Macht für Niemand.	
Gegen die Ehe: Luise Mühlbach, Louise Dittmar, Louise Aston, Wilhelm Marr	257
<i>Susanne Gramatzki (Wuppertal)</i>	
„... si le geste est beau“	
Anarchie und Ästhetik bei Laurent Tailhade	273
<i>Wolfgang Asholt (Berlin/Osnabrück)</i>	
Die Anfänge einer anarchistischen Ästhetik.	
Ernest Cœurderoy und Joseph Déjacque	299
<i>Birgit Schmidt (Hamburg)</i>	
Pathos und Askese.	
Der Zorn der Louise Michel	313

II. Weitere Beiträge

<i>Ulrich Arnswald (Karlsruhe)</i>	
Der verhinderte Revolutionär Johannes Ignatz Weitzel (1771-1837).	
Anmerkungen zu einem politischen Schriftsteller des Vormärz	329
<i>Katharina Gather (Paderborn)</i>	
Staatsgründung als pädagogische Herausforderung.	
Die Politisierung des Pädagogischen im Vormärz	365

III. Rezensionen

- Anna Ananieva, Dorothea Böck, Hedwig Pompe: Auf der Schwelle zur Moderne: Szenarien von Unterhaltung zwischen 1780 und 1840. Vier Fallstudien (*von Patricia Czeziar*) 393
- „Ein Leben auf dem Papier.“ Fanny Lewald und Adolf Stahr. Der Briefwechsel 1846 bis 1852. Band 2: 1848/49 (*von Joseph A. Kruse*) 399
- Georg Herwegh: Werke und Briefe. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Hg. von Ingrid Pepperle in Verb. mit Volker Giel, Heinz Pepperle, Norbert Rothe und Hendrik Stein. Band 2: Gedichte 1849-1875. Nachlass (*von Bernd Füllner*) 405
- Franziska Fritz: Wir Unglaubensgenossen. Die Genese der säkularen Option von Jean Paul bis Malwida von Meysenbug (*von Hermann-Peter Eberlein*) 411
- Nina Bodenheimer: Heinrich Heine und der Saint-Simonismus (1830-1835) (*von Sandra Markewitz*) 413
- Katharina G. Schneider: „Wege in das gelobte Land“. Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/49 (*von Philipp Erbentraut*) 417
- Ulrich Meyer-Doeringhaus: Am Zauberfluss. Szenen aus der rheinischen Romantik (*von Hermann Rösch*) 421
- Holger Böning/Reinhart Siegert. Volksaufklärung. Biobibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850. Bd. 3: Reinhart Siegert: Aufklärung im 19. Jahrhundert – „Überwindung“ oder Diffusion? Mit einer kritischen Sichtung des Genres Dorfgeschichte aus dem Blickwinkel der Volksaufklärung von Holger Böning. Teilband 3.1: 1801-1820 (Napoleonik, Befreiungskriege, Karlsbader Beschlüsse); Teilband 3.2: 1821-1840 (Biedermeier); Teilband 3.3: 1841-1860 (Vor- und Nachmärz); Teilband 3.4: Fundstücke 1861ff., Undatierte Titel, Übersetzungen, Zeitschriften, Kalender (*von Olaf Briese*) 424

Michael Quante/David P. Schweikard (Hg.): Marx Handbuch.
Leben – Werk – Wirkung (*von Wilfried Sauter*) 428

Werner Greiling, Holger Böning, Uwe Schirmer (Hgg.): Luther
als Vorkämpfer? Reformation, Volksaufklärung und Erinnerungs-
kultur um 1800 (*von Frank Stückemann*) 430

IV. Mitteilungen

In memoriam Christina Ujma (1959-2016) 439

Personalien 440

Aufrufe zur Mitarbeit 442

I.

Schwerpunktthema:

Anarchismus in Vor- und Nachmärz

Zu diesem Band

Nicht darauf kommt es an, daß die Macht in dieser oder jener Hand sich befinde: die Macht selbst muß vernichtet werden, in welcher Hand sie sich auch befinde. [...] Freiheit geht nur aus Anarchie hervor – das ist unsere Meinung, so haben wir die Lehren der Geschichte verstanden.“

Ludwig Börne, 1825¹

Das Börne-Zitat ist ein frühes Zeugnis dafür, dass der Begriff *Anarchie* in einem affirmativen Sinn Verwendung findet. Noch viele Jahre wird es dauern, bis sich mit Pierre-Joseph Proudhon jemand selbst als *Anarchist* bezeichnet und die Anarchie als die anzustrebende bestmögliche Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens bewertet.² Bis dahin wurde Anarchie fast ausnahmslos negativ gewertet als ein chaotischer Zustand, in dem Willkür und Gesetzlosigkeit bestimmend sind. Anarchie galt (und gilt) als extremer Widerpart von (bürgerlicher) Ordnung. Für Proudhon hingegen ist „Anarchie Ordnung ohne Herrschaft“ (*Bekenntnisse eines Revolutionärs*, 1849). Dies ist der unbedingte Grundsatz aller Anarchisten, mögen sie sich in auch manch anderer Hinsicht erheblich voneinander unterscheiden³: Herrschaft und Machtausübung sind zu beseitigen, da sie nur dazu dienen, Unterdrückung und Ausbeutung der Mehrheit durch eine Minderheit sicher zu

1 Ludwig Börne. „Nouvelles lettres Provinciales [...]“ (1825). Zitiert nach: Hg. Inge Rippmann. *Ludwig Börne. Das große Lesebuch*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuchverlag, 2012. S. 216.

2 Vgl. dazu den Beitrag von Maurice Schumann in diesem Band.

3 *Den* Anarchismus gibt es nicht, sondern viele unterschiedliche, nebeneinander existierende Anarchismen, wie Rolf Raasch zutreffend festgestellt hat: „Anarchismus ist ein Sammelbegriff einer Reihe sozialer und politischer Auffassungen (individualistische, kollektivistische, kommunistische, syndikalistische, autonome, feministische, kommunalistische, regionalistische, revolutionäre, [...]), die ihren jeweiligen Anhängern und Anhängerinnen einen nach ihrem Verständnis von Herrschaftslosigkeit optimalen Rahmen für die größtmögliche individuelle Freiheit bei größtmöglicher Gleichheit und Gerechtigkeit bieten.“ R. R. „Historischer Anarchismus versus Gegenwart und Zukunft der Anarchie“. In: Hg. Ders./ Hans Jürgen Degen. *Die richtige Idee für eine falsche Welt? Perspektiven der Anarchie*. Berlin: OPPO, 2002. S. 9.

stellen, also soziale Ungerechtigkeit aufrecht zu erhalten und nach Möglichkeit sogar noch zu steigern. Damit unterscheiden sich die Anarchisten als sozialpolitische Bewegung von Beginn an von den auf autoritäre Übergangsformen setzenden Marxisten, die meinen, erst über eine Zwischenstufe der Diktatur des Proletariats den Idealzustand einer kommunistischen Gesellschaft erreichen zu können. Dass dies weltgeschichtlich noch nie gelungen ist, könnte für die Auffassung der Anarchisten sprechen, die dort, wo sie politisch gemeinsam mit den Marxisten agierten (u. a. Pariser Kommune, Spanischer Bürgerkrieg), von diesen als überaus ernst zu nehmende Konkurrenz um die hegemoniale Stellung im Kampf um die Überwindung des Kapitalismus sehr massiv attackiert wurden.⁴ In Orwells *Mein Katalonien. Bericht über den Spanischen Bürgerkrieg* (zuerst 1938) etwa ist nachzulesen, mit welch intriganten und brutalen Mitteln es die stalinistisch gelenkte KP Spaniens im spanischen Bürgerkrieg unternahm, die – zumindest in Katalonien – in der Organisation des Widerstands gegen die Franco-Faschisten erfolgreicheren Anarchisten und die unabhängigen Sozialisten der POUM (katalanisch: Partit Obrer d'Unificació Marxista = Arbeiterpartei der marxistischen Einheit) zu schwächen und auszuschalten.

Anders als in den romanischen Ländern und in Russland ist die anarchistische Bewegung in Deutschland nie eine wirkliche Massenbewegung der

4 Marx war anfangs von Proudhons *Qu'est ce que la propriété?* (1840) durchaus begeistert, um ihn (und den Anarchismus) dann ab 1847, nachzulesen in seinem polemischen ‚Anti-Proudhon‘ *Das Elend der Philosophie* (1847 in französischer, erst 1885 dann in deutscher Sprache), umso heftiger zu kritisieren. Ein, wenn nicht *der* zentrale Unterschied zwischen Anarchisten und Marxisten besteht in der Staatsfrage. Während für die Anarchisten die *Abschaffung* des Staates das vorrangige Ziel der sozialpolitischen Revolution ist, ist es für die Marxisten die *Eroberung* des Staates und seine Umfunktionierung im Sinne des Proletariats. Laut Engels ist Marx dem „anarchistischen Blödsinn“ seit dem Tag entgegengetreten, wo er von Bakunin vorgebracht wurde. (Engels am 18.4.1883 in einem Brief an Philipp von Platten, Sekretär der Central Labor Union, New York. Zitiert nach: Siegfried Schröder. *Bomben, Blut und Bitterkeit. Aus der Geschichte des Anarchismus*. Berlin (Ost): Militärverlag der Deutschen Demokratischen Republik, 1987. S. 257. Dieses Buch, das in völligem Absehen von der Wirklichkeit den RAF-Terrorismus als anarchistisch inspiriert darstellt, belegt eindrucksvoll, dass noch in der Spätphase der DDR der Anarchismus dort als ein „Irrweg, abseits des gesellschaftlichen Fortschritts“ (S. 244f.) und damit als entschieden zu bekämpfender politischer Konkurrent galt.)

Arbeiterklasse gewesen und im Vergleich zu kommunistischen, sozialistischen oder sozialdemokratischen Bewegungen vergleichsweise unbedeutend geblieben.⁵ Dies mag ein entscheidender Grund dafür sein, dass sich so etwas wie eine Anarchismus-Forschung in Deutschland – im Vergleich zu Frankreich, Italien und Spanien – nie entwickelt hat. Wenn in Deutschland über anarchistische Tendenzen geforscht wurde, so kamen in erster Linie anarchistisch-avantgardistische Bewegungen in den Künsten in den Blick, die erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, besonders aber in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts virulent waren.⁶ Für Deutschland gilt nach wie vor, wie Olaf Briese es jüngst formulierte, „dass anarchistische Theorieanalysen aus dem Feld derjenigen kommen, die sich selbst als Anarchisten verstehen.“⁷ Völlig zutreffend stellt er fest, dass „[u]niversitär-akademisches Milieu und anarchistisches Milieu sich nicht [...] aneinander beflecken [wollen].“⁸

Der vorliegende Band hat den Anspruch, diesem Muster nicht zu entsprechen. Er versammelt Beiträge aus beiden „Milieus“, wobei insbesondere darauf hinzuweisen ist, dass sich gerade die deutsche Literaturgeschichtsschreibung mit der Thematik Anarchismus in der Literatur bislang so gut wie gar nicht beschäftigt hat. Und sicher wird es auch überraschen, wenn in diesem Kontext neben den explizit philosophischen Bezügen von Autoren wie Friedrich Schlegel, Christian Dietrich Grabbe, Gottfried Keller oder Friedrich Theodor Vischer die Rede ist.

5 Am Höhepunkt ihrer Entwicklung hatte die anarchosyndikalistische „Freie Arbeiter-Union Deutschlands“ ca. 160.000 Mitglieder. Vgl.: Hans Jürgen Degen/Jochen Knoblauch. *Anarchismus. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling, 2008, S. 21.

6 Vgl. etwa Dieter Scholz. *Pinsel und Dolch. Anarchistische Ideen in Kunst und Kunsttheorie 1840-1920*. Berlin: Reimer, 1999 und Hg. Jaap Grave/Peter Sprenkel/Hans Vandevoorde. *Anarchismus und Utopie in der Literatur um 1900. Deutschland, Flandern und die Niederlande*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. Grundlegend zum Verhältnis von Anarchismus und Literatur in Deutschland um 1900: Walter Fähnders. *Anarchismus und Literatur. Ein vergessenes Kapitel deutscher Literaturgeschichte zwischen 1890 und 1910*. Stuttgart: Metzler, 1987.

7 Olaf Briese. Rezension von „Peter Seyferth (Hg.). Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse“. In: *Berliner Debatte Initial* 27 (2016) 2, S. 177.

8 Ebd.

Der Band ist so aufgebaut, dass der erste Teil den bekannten anarchistischen ‚Meisterdenkern‘ gewidmet ist: Proudhon, Bakunin, Stirner. Diese haben – bei allen Unterschieden – maßgeblich zur Entwicklung des Anarchismus bzw. seiner unterschiedlichen Ausprägungen beigetragen und entscheidenden Einfluss sowohl auf die Theoriediskurse (etwa bei vielen Junghegelianern oder, ex negativo, bei den den theoretischen Führungsanspruch für die Arbeiterbewegung beanspruchenden Marxisten) als auch auf die Anleitung zu anarchistisch orientierter sozialpolitisch-revolutionärer Praxis ausgeübt.

Der zweite Teil versammelt Beiträge zu anarchistischen (auch negativ-anarchistischen⁹) Motiven in Werken deutschsprachiger AutorInnen des Vor- und Nachmärz. Es sind dies exemplarischen Beiträge, die – wie wir hoffen – dazu anregen, auch andere Werke anderer AutorInnen unter der Fragestellung in den Blick zu nehmen, ob und wie in ihnen anarchistische Vorstellungen deutlich werden.

Die Beiträge des dritten Teils beschäftigen sich mit anarchistischen AutorInnen und KämpferInnen aus Frankreich, wo der praktische Anarchismus – im Vergleich zu Deutschland – eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt hat – man denke nur an die Pariser Kommune von 1871.

Natürlich kann der Themenschwerpunkt dieses Jahrbuchs nicht beanspruchen, auch nur annähernd Vollständigkeit zu erreichen. Wir sind uns der Desiderate durchaus bewusst. Aber es soll ein Anstoß gegeben werden, in der hier eingeschlagenen Richtung weiter zu forschen; denn lange genug ist das Feld des Anarchismus besonders in Deutschland von den Wissenschaften viel zu wenig beachtet und zu Unrecht und allzu schnell als völlig wirklichkeitsfremd und naiv diskreditiert worden.

Detlev Kopp / Sandra Markewitz
Bielefeld im März 2017

9 Unter „negativ-anarchistisch“ wird hier eine Wirkungsabsicht verstanden, die allein auf *Zerstörung* des Bestehenden zielt und auf utopische Entwürfe alternativer, besserer Formen des menschlichen Zusammenlebens verzichtet, da sie diese für gar nicht möglich hält (so z. B. Grabbe).

Maurice Schuhmann (Berlin)

Pierre-Joseph Proudhon in Deutschland

„[Das] hat Proudhon zuerst ausgesprochen, und die deutsche Philosophie [nachgewiesen]...“¹

Der französische Frühsozialist Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) gilt unumstritten als der „Vater der Anarchie“². Auf ihn geht die positive Umdeutung des Begriffs „Anarchismus“ zurück.³ Sein Einfluss und seine Bedeutung für die Entstehung des sog. wissenschaftlichen Sozialismus und auf die anarchistische Bewegung in Deutschland sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Er hat darüber hinaus, mehr noch als seine Vorläufer Claude-Henri Saint-Simon und Charles Fourier, größeren Einfluss auf den deutschen Diskurs über Sozialismus gehabt. Der Historiker Max Nettlau erklärte über seine deutsche Rezeption:

Proudhon wurde in *Deutschland* sehr beachtet, wo damals die radikale Philosophie um *Arnold Ruge* und *Ludwig Feuerbach* sich nach einer folgerichtigen Weiterentwicklung auf allen Gebieten sehnte, also dem die *Theologie* negierenden philosophischen Radikalismus, den den *Staat* negierenden politischen Radikalismus und die bestehenden Eigentumsverhältnisse negierenden ökonomischen Radikalismus zur Seite zu setzen bereit war.⁴

Als Zeitraum für die Untersuchung seiner Rezeption in Deutschland bietet sich das Vierteljahrhundert von 1840, dem Erscheinungsjahr von Proudhons Studie *Qu'est-ce que la propriété?*, bis zum Jahr 1865, in dem er starb, an.

Der Untersuchungszeitraum deckt die Zeit vor der Entstehung einer anarchistischen Bewegung in Deutschland ab, die sich ab den 1870er Jah-

1 G. Weber. „Negersclaven und freie Slaven“. „Vorwärts“ 1844. *Karl Marx und die deutschen Kommunisten in Paris*. Hg. Jacques Grandjonc. Berlin/Bonn – Bad Godesberg: J. H. W. Dietz, 1974, S. 179-184; hier: S. 184.

2 Diesen Ehrentitel scheint ihm der russische Anarchist Peter Kropotkin zugesprochen zu haben. (Vgl. Georgij V. Plechanov. *Anarchismus und Sozialismus*. Berlin: Vorwärts/Singer, 1911, S. 22).

3 Vgl. den satirischen Dialog in: Pierre-Joseph Proudhon. *Qu'est-ce que la propriété?*. Antony: Tops H. Trinqier, 2007, S. 241.

4 Max Nettlau. *Der Vorfrübling der Anarchie*. Vaduz: Topos, 1972, S. 154.

ren abzeichnete⁵ und mit dem Ausschluss der Fraktion der Jungen aus der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands (SAPD) beim Erfurter Parteitag im Jahre 1891 ihren ersten Höhepunkt fand.⁶ Auf die 1870er Jahre datierte Friedrich Engels auch eine Ausbreitung der Proudhon'schen Lehre in Deutschland. Zum Auftakt seiner Artikelreihe „Zur Wohnungsfrage“ schrieb er bezogen auf jene Zeit: „[Es ist] der erste Versuch [...], die Schule Proudhons nach Deutschland zu verpflanzen.“⁷

Christine Stangl führte Proudhon in ihrer Untersuchung *Sozialismus zwischen Partizipation und Führung* gemeinsam mit Auguste Blanqui in einem eigenständigen Unterkapitel auf. Ihr Fazit in diesem lautete: „Die anarchistischen Ansätze von Proudhon und Blanqui sind in der deutschen Arbeiterbewegung erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts vernehmbar aufgegriffen worden.“⁸

Die Verbreitung von Proudhons Werken im explizit anarchistischen Kontext erfolgte zuerst im ausgehenden 19. Jahrhundert – zeitgleich zur generellen Proudhon-Rezeption in der Arbeiterklasse. In diesem Kontext zählen John Henry Mackay⁹ und Gustav Landauer¹⁰ zu den wichtigsten Protagonisten.

-
- 5 Vgl. Andrew R. Carlson. *Anarchism in Germany*. Meluchen, J.J.: The Scarecrow Press, 1972, S. 106; Ulrich Linse. *Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich*. Berlin: Dunker und Humblot, 1969, S. 17.
 - 6 Vgl. D.H. Müller. „Idealismus und Revolution. Zur Opposition der Jungen gegen den sozialdemokratischen Parteivorstand 1890-1894“. *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Sonderheft 3 (1975).
 - 7 Friedrich Engels. „Zur Wohnungsfrage“. *Marx-Engels-Werke, Band 18*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin (Ost): Dietz, 1962, S. 209-287; hier: S. 213.
 - 8 Christine Stangl. *Sozialismus zwischen Partizipation und Führung. Herrschaftsverständnis und Herrscherbild der sozialistischen deutschen Arbeiterbewegung von den Anfängen bis 1875*. Berlin: Dunker & Humblot, 2002 (= Zugl. Univ.-Diss. Erlangen-Nürnberg, 2001), S. 40.
 - 9 In der von Mackay erstellten *Uebersicht über die Litteratur des individualistischen Anarchismus* (1902) listet er zehn Broschüren in deutscher Sprache, die gesammelten Werke in französischer Sprache, sowie eine englische Übersetzung von *Qu'est-ce la propriété?* auf. (Vgl. ebd, S. 12f.)
 - 10 Vgl. Siegbert Wolf. „Gustav Landauer“. *Lexikon der Anarchie*. Hg. Hans Jürgen Degen, Bösdorff: Schwarzer Nachtschatten, 1993ff. (Loseblattsammlung)

Die Proudhon-Rezeption ist vor diesem Hintergrund nicht in Bezug auf eine Proudhon-Schule oder eine anarchistische Bewegung zu untersuchen, sondern vorrangig auf einzelne Rezipienten, die sich größtenteils aus den Kreisen der Sozialisten und Junghegelianern rekrutierten.

Forschungsstand

Forschungen zur Rezeption Proudhons in Deutschland liegen bislang nur vereinzelt in Bezug auf jene zwei Kreise¹¹ sowie in Bezug auf einzelne Rezipienten wie Karl Marx¹², Max Stirner¹³ und Richard Wagner¹⁴ vor.

-
- 11 Vgl. z. B.: Henri Arvon. „Proudhon et le radicalisme allemand“. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 2 (1951), S. 194-201; Paulin Clochec. „Les jeunes hégéliens et l’anarchisme“. *Dissidences* 14 (2015): *Anarchismes, nouvelles approches, nouveaux débats*. S. 55-66; Max Nettlau. *Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864* (= Geschichte der Anarchie, Band 1). Glashütten in Taunus: Auvermann, 1972; Charles Rihs. *L'école des jeunes hégéliens et les penseurs socialistes français*. Paris: anthropos, 1978.
- 12 Vgl. u. a.: Edouard Dolléans. „La rencontre de Proudhon et de Marx“. *Revue d'histoire moderne*, Nr. 21 (1936), S. 5-30; Pierre Hauptmann. *Marx et Proudhon. Leurs rapports personnels 1844-1847*. Paris: Economie et Humanisme, 1947; Pierre Hauptmann. *Proudhon, Marx et la pensée allemande*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1981; Thierry Menuelle. *Marx, lecteur de Proudhon*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1993.
- 13 Vgl. u. a.: Maxime Leroy: Stirner contre Proudhon, in: *Le Contrat Social. Revue historique et critique des faits et des idées* 5 (1957), S. 282-286; Maurice Schumann: „Max Stirners Kritik an Pierre-Joseph Proudhon“. *Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2009: Die Kritik Stirners und die Kritik an Stirner*. Hg. Bernd Kast, Leipzig: Max Stirner Archiv/edition unica, 2009, S. 165-178.
- 14 Vgl. u. a.: Manfred Kreckel: *Richard Wagner und die französischen Frühsozialisten. Die Bedeutung der Kunst und des Künstlers für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 1986; Carol von der Verr Hamilton. „Wagner as Anarchist, Anarchists as Wagnerians“. *Oxford German Studies*. Hg. T. J. Reed/N. F. Palmer. (1993), S. 168-193; Rüdiger Jacobs. *Revolutionsidee und Staatskritik in Richard Wagners Schriften. Perspektiven metapolitischen Denkens*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2010; Olaf Brieske: „Ich will zerbrechen die Gewalt der Mächtigen, des Gesetzes und des Eigentums“. Richard Wagners frühe Anarchismen“. *Ne znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung* (2016), S. 78-100.

Die nach wie vor inhaltlich ausführlichste Darstellung der Proudhon-Rezeption hat der anarchistische Historiker Max Nettlau im Rahmen seiner mehrbändigen Monographie *Geschichte der Anarchie* vorgelegt. Im ersten Band – *Der Vorfrühling der Anarchie* – widmet er sich ausführlich der Proudhon-Rezeption.¹⁵ Einen weiteren wichtigen Beitrag zum Verständnis der Lektüre Proudhons in Deutschland legte der deutsch-jüdische Germanist Henri Arvon in seinem Zeitschriftenbeitrag *Proudhon et le radicalisme allemand* vor.¹⁶ Der dritte relevante Beitrag trägt den Titel *La réception de Proudhon dans les pays de langue allemande* und wurde von Richard Parisot für das französische Philosophiejournal *Corpus* verfasst und erschien in der Proudhon gewidmeten Schwerpunktausgabe.¹⁷

Unter den generellen Forschungen sind die Arbeit von Charles Rihs¹⁸, der der Auseinandersetzung zwischen Marx, Grün und Proudhon ein eigenständiges Kapitel gewidmet hat, sowie der sich auf die Junghegelianer konzentrierende Essay von Paulin Clochec¹⁹, der eine gute Zusammenfassung des Stands der Forschung liefert – ohne jedoch neue Erkenntnisse zu präsentieren, von Relevanz.

Entdeckung und Verbreitung von Proudhons Ideen in Deutschland

In Bezug auf die Rezeption Proudhons in Deutschland gilt es erst einmal zu rekapitulieren, wie seine Schriften in Deutschland bekannt bzw. seine Ideen aufgegriffen wurden.

Die erste Erwähnung Proudhons in einer deutschsprachigen Publikation findet sich in einem Beitrag in der *Rheinischen Zeitung* vom 16. Oktober 1842.²⁰ Darin wird Proudhons *Qu'est-ce que la propriété?* als „scharfsinniges

15 Nettlau. *Vorfrühling* (wie Anm. 4).

16 Arvon. Proudhon (wie Anm. 11).

17 Richard Parisot. „La réception de Proudhon dans les pays de langue allemande“. *Corpus. Revue de philosophie* 47 (2004): Proudhon, S. 55-70.

18 Charles Rihs. *L'école des jeunes hégéliens et les penseurs socialistes français*. Paris: anthropos, 1978.

19 Clochec. *Jeunes Hégéliens* (wie Anm. 11).

20 Karl Marx. „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung‘“. *Marx-Engels-Werke, Band 1*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost): Dietz, 1970, S. 105-108; hier: S. 108.

Werk²¹ bezeichnet. Nach Einschätzung von Gustav Meyer setzte die breite Proudhonlektüre in Deutschland im Sommer 1843 ein.²²

Der amerikanische Historiker Andrew R. Carlson bemerkte in seiner Studie *Anarchism in Germany*:

The influence Proudhon's writing exerted in Germany is difficult to judge. His formal introduction into Germany probably came by way of two short-lived radical publications which were semi-anarchist in nature. The *Allgemeine Literaturzeitung* edited by the Bauer brothers, appeared in Charlottenburg, a suburb of Berlin, between December 1843, and October 1844. [...] The other radical journal edited by Adolf Riesz was the *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung* (Berlin, July 1844-Mai 1845), which ran for 11 issues total.²³

Riesz' *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung*²⁴ wurden bislang in den einschlägigen Untersuchungen weitgehend ignoriert, obwohl diese ein wichtiges Publikationsorgan der Junghegelianer waren. In den Ausgaben 3 und 4 fand sich ein zweiteiliger Beitrag von Karl Friedrich Koeppen unter dem Titel „P.J. Proudhon. Der radikale Sozialist“.²⁵ In diesem stellte er sehr kenntnisreich die bis dato erschienenen vier Texte Proudhons vor – und sparte auch nicht mit Kritik an vermeintlichen Widersprüchen in dessen Werk. Mehr Beachtung wurde hingegen dem Beitrag Edgar Bauers – *Proudhon*²⁶ – geschenkt, da er Karl Marx als Anlass für ein Kapitel in seiner gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten Schrift *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik* diente.²⁷

21 Ebd.

22 Vgl. Gustav Mayer. *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969, S. 88.

23 Carlson. *Anarchism* (wie Anm. 6). S. 32f.

24 Vgl. auch den Eintrag zur Zeitschrift in der *Datenbank des deutschen Anarchismus*: <http://www.dada-p.org/index.php/uebersicht/details/10/1110> (zuletzt abgerufen am 20.09.2016).

25 Vgl. K. F. Koeppen. „P.J. Proudhon. Der radikale Sozialist“. *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung* 3 (1844). S. 14-68; Ders. „P.J. Proudhon. Der radikale Sozialist“. *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung* 4 (1844). S. 1-24.

26 Edgar Bauer. „Proudhon“. *Allgemeine Literatur-Zeitschrift*, 5 (1844), S. 37-52.

27 Vgl. Friedrich Engels/Karl Marx. „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten“. *Marx-Engels-Werke, Band 2*, Hg.

Edgar Bauer hatte sich in diesem Text z. T. polemisch mit der Schrift *Qu'est-ce que la propriété?* sowie den thematisch daran anschließenden Brief Proudhons an Blanqui auseinandergesetzt und Proudhons Thesen dargestellt, d. h., er fokussierte sich auf dessen Definition und Positionierung gegenüber dem Eigentum. Marx schickte sich an, die Fehler jener Darstellung aufzuzeigen. Süffisant sprach er in seinem Text jeweils vom „kritischen Proudhon“, um ihn vom „realen Proudhon“ zu unterscheiden.

Einen weiteren Einfluss auf die Proudhon-Rezeption in Deutschland dürfte das 1842 erstmalig erschienene Werk *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich* von Lorenz von Stein gehabt haben. In der zweiten, überarbeiteten Auflage des Werkes schrieb dieser über Proudhon: „Er ist gleichsam die lebendig gewordene Kritik des persönlichen Eigentums und alles desjenigen, was damit zusammenhängt.“²⁸

Exkurs: Deutsche Migranten

Von besonderer Bedeutung für die Verbreitung von Proudhons Ideen waren deutsche Migranten zu Mitte des 19. Jahrhunderts in Paris. Sie verbreiteten seine Ideen in Deutschland und integrierten seine Vorstellungen in ihre eigenen Schriften. Paris war zu jener Zeit ein Zentrum deutscher Migranten. Nach Helmut Koopmann lebten ca. 7 000 Deutsche um 1830 in Paris²⁹ – andere Quellen sprechen von 30 000 bis 85 000 Deutschen, die im Vormärz in Paris lebten.³⁰ Hier lernte er u. a. Karl Grün, Karl Marx, Alfred Meissner³¹, Richard Wagner und auch Heinrich Heine kennen. Edouard Dolléans

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin (Ost) 1958, S. 3-224; hier: S. 23-56.

28 Lorenz von Stein. *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich*. 2. Auflage, Leipzig: Otto Wigand, 1848, S. 397-421, hier: S. 405.

29 Vgl. Helmut Koopmann. „Chamisso, Börne, Heine: Exil in Deutschland, Exil in Frankreich“. *Vormärzliteratur in europäischer Perspektive I. Öffentlichkeit und nationale Identität*. Hg. Ders./Martina Lauster. Bielefeld: Aisthesis, 1996, S. 91-110; hier: S. 101.

30 Vgl. Joachim Höppner. „Einleitung“. *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Hg. Arnold Ruge/Karl Marx 1844, Leipzig: Philipp Reclam jun., 1973, S. 6.

31 Alfred Meissner erwähnt Proudhon mehrfach in seinen Erinnerungen. Vgl. Alfred Meissner. „Ich traf auf Heine in Paris.“ Berlin (DDR): *Der Morgen*, 1973.

verortet das Zusammentreffen von Proudhon und den deutschen Sozialisten im Jahr 1844, d. h. nach der Rückkehr Proudhons aus Lyon.³²

Exkurs: Heinrich Heine

Unter den Migranten ist es vor allem Heinrich Heine, der sich für eine nähere Betrachtung eignet. Er lebte seit 1831 in Paris, wo er in den Kreisen der französischen Sozialisten verkehrte. Er verfasste zwischen 1841 und 1842 sein politisches Gedicht *Atta Troll*, das er bis zu seiner endgültigen, überarbeiteten Publikation 1847 mehrfach redigierte. Heines Text erschien noch im Jahre 1847 in französischer Übersetzung als Journalabdruck in der *Revue des Deux Mondes*.³³ In diesem Gedicht findet sich eine Referenz auf Proudhon. Im 5.³⁴ bzw. 10. Caput³⁵ heißt es:

Eigentum! Recht des Besitzes! // O des Diebstahls! O der Lüge! // Solch
Gemisch von List und Unsinn // Konnte nur der Mensch erfinden.³⁶

Es handelt sich um eine parodistische Thematisierung des Proudhon'schen Postulats – „La propriété, c'est le vol.“ Dies belegt, dass Heine das Werk oder zumindest das Schlagwort von Proudhon – „Eigentum ist Diebstahl“ – um jene Zeit schon kannte. Wann er das erste Mal mit Proudhon in Kontakt kam, lässt sich nicht mehr feststellen.

Heines Biographen Jan-Christoph Hauschild und Michael Werner bemerken über die fehlende öffentliche Auseinandersetzung mit Proudhon:

Auffallend ist Heines Stillschweigen über Proudhon, sieht man einmal von der Parodie in *Atta Troll* ab, wo Heine den *Tendenzbären* proudhonistische Thesen vertreten ließ. Obwohl Heine nach Meissners Bericht Proudhon persönlich kannte, äußerte er sich nie direkt über ihn. Das sensationelle Schlagwort von Eigentum als Diebstahl scheint das einzige, was er von ihm rezipierte. Der

32 Vgl. Edouard Dolléans. *Proudhon*. Paris: Gallimard, 1948, S. 94.

33 Vgl. ebd., S. 82.

34 In der Erstauflage 1843.

35 In der überarbeiteten Fassung von 1847.

36 Heinrich Heine. „Atta Troll“. *Heines Werke in fünf Bänden*. Hg. nationaler Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, Berlin/Weimar: Aufbau, 1968, S. 5-88, 337-342; hier: S. 33.

Grund mag vielleicht darin zu suchen sein, dass Proudhon als eine Art ‚Einzelkämpfer‘ auftrat, außerhalb jeder politischen Organisation.³⁷

In seinem Tagebuch bemerkte Proudhon zu Heines Gedicht: „H. Heine et A. Weill soupçonnés véhémentement de faire le métier de mouchards contre leurs compatriotes socialistes.“³⁸

Wie Meissner erinnert, kam es 1847 zu einem Zusammentreffen mit Proudhon beim Banquet anlässlich des Todes von Charles Fourier. Bei dieser Gelegenheit soll Heine an jenem Abend über Proudhon gesagt haben:

Monsieur Proudhon nennt er sich unter Menschen. Eigentlich ist er ein Dämon. Ich bin innerlich erquickt, einmal wieder einen Solchen zu sehen. Ich werde lebensüberdrüssig, wen ich nichts als Geschäftsleute und Alltagsmenschen um mich sehe. Dies einzige Wort von ihm thut mir gut nach so viel schönen, aber flauen Tiraden. Er hat Recht! vollständig Recht!³⁹

Ein letzter Heine betreffender Eintrag findet sich im Jahr 1848 in Proudhons Tagebüchern. Proudhon polemisierte – in einen antisemitischen Gestus verfallend – gegen Heine mit den Worten:

Le juif est l'ennemi du genre humain. Il faut renvoyer cette race en Asie, ou l'exterminer. H. Heine, A. Weil, et autres ne sont que des espions secret; Rothschild, Crémieux, Marx, Fould, êtres méchants, bilieux, envieux, âcres, etc. etc. qui nous haïssent.⁴⁰

Heine selber soll aber noch Anteil an Proudhons Schicksal genommen haben. So berichtet Eduard von Fichte, dass sich Heine noch 1851 bei ihm nach Proudhon erkundigte.⁴¹

37 Jan-Christoph Hauschild/Michael Werner. „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst.“ *Heinrich Heine – Eine Biographie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1997, S. 239.

38 Pierre Joseph Proudhon. *Carnets de P.-J. Proudhon*. Hg. Pierre Hautmann, Paris: Marcel Rivière & Cie., Tome 2, 1961, S. 74.

39 Alfred Meissner. „Heine-Erinnerungen“, *Begegnungen mit Heine. Berichte der Zeitgenossen*. Hg. Michael Werner, Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 62-65; hier: S. 64.

40 Proudhon. *Carnets* (wie Anm. 38), S. 337.

41 Vgl. Eduard von Fichte: Artikel über Besuch bei Heine. *Begegnungen*. Hg. Michael Werner (wie Anm. 39), S. 277-286; hier: S. 281.

Exkurs: Richard Wagner

Neben Heine verdient auch Richard Wagner und dessen Bekanntschaft und Rezeption Proudhons eine nähere Betrachtung, da dessen Rezeption beispielhaft für die kunsttheoretische Auseinandersetzung mit Proudhon steht. Wagners kunsttheoretische Texte *Die Revolution* (1849), *Kunst und Revolution* (1849) und *Das Kunstwerk der Zukunft* (1850)⁴² atmen deutlich den Geist Proudhons, obwohl er ihn nicht namentlich in diesen Texten erwähnt. Gleichzeitig zeigen sich aber auch Bezüge zur Proudhon'schen Eigentumskritik in jenen Texten.⁴³ Nach Auffassung einzelner Wagner-Biographen lässt sich eine zeitweilige bis lebenslange Proudhon-Rezeption bei Wagner finden, die sich auf dessen Eigentumskritik bezieht. Als hiervon durchzogene Werke gelten sowohl sein vor dem Vaterländischen Verein gehaltener Vortrag *Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen dem Königtum gegenüber?* (1848), das unvollendet gebliebene Stück *Jesus von Nazareth* (ca. 1849)⁴⁴ als auch sein wichtigster Zyklus *Der Ring* (1848-1874).

Im Jahr 1849 findet sich erstmalig ein namentlicher Verweis auf Proudhon in Wagners Briefen.⁴⁵ In seinen posthum erschienen Memoiren *Mein Leben* erwähnte Richard Wagner Proudhon lediglich einmal als Nachmieter in der Pariser Rue Jacob: „Später erfuhr ich, dass kurze Zeit nach uns Proudhon dieselbe Wohnung innegehabt habe.“⁴⁶

Die direkte Rezeption Proudhons durch Wagner ist bislang nicht belegt. Gertrud Strobel und Werner Wolf mutmaßen im Vorwort zum zweiten Band den von ihnen herausgegebenen Ausgabe von Richard Wagners Briefen, dass er die Theorie Proudhons aus den Unterhaltungen mit Freunden kannte.⁴⁷ Ein direktes Zusammentreffen der beiden Männer scheint es nicht gegeben

42 Vgl. Josef Chytrý. *The aesthetic state. A quest in Modern German Thought*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1989, S. 282.

43 Vgl. Briese. „Ich will zerbrechen die Gewalt der Mächtigen“ (wie Anm. 14), S. 86f.

44 Vgl. Hans Mayer. *Richard Wagners geistige Entwicklung*. Düsseldorf/Hamburg: Progress, 1954, S. 19.

45 Vgl. L.J. Rather. *Reading Wagner. A study in the history of ideas*. Rouge/London: Louisiana State University Press Baton, 1990, S. 247.

46 Richard Wagner. *Mein Leben*, Leipzig: Dietrich, 1985, S. 238.

47 Richard Wagner. *Sämtliche Briefe, Band II: Briefe der Jahre 1842-1849*. Hg. im Auftrag des Richard-Wagner-Familien-Archivs Bayreuth von Gertrud Strobel/Werner Wolf, Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik, 1970, S. 29.

zu haben. Vereinzelt wird Wagners Proudhon-Rezeption der Freundschaft mit August Röckel, dem Herausgeber der *Völkblätter*, zugeschrieben. In dessen Bibliothek befanden sich sowohl die Werke Proudhons als auch die anderer Anarchisten. „In seiner (Röckels) Dresdner Bibliothek hatte Wagner Gelegenheit, Werke wie Proudhons ‚Was ist das Eigentum?‘ (1840), Stirners ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ (1845) und eben auch Schriften von Ludwig Feuerbach [...] kennenzulernen.“⁴⁸

Die Begegnung mit deutschen Migranten eröffnete Proudhon aber auch einen Blick auf die zeitgenössische deutsche Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie bildete einen Anknüpfungspunkt für diverse Kritiken an seinem Werk.

Vor allem August Hermann Ewerbeck und Karl Grün, der auch Proudhon ins Deutsche übersetzte, sind in diesem Kontext als Vermittler der deutschen Philosophie zu nennen. Marx, der sich zwar selber eine bedeutende Rolle zuschrieb⁴⁹, gilt in Bezug auf die Hegelrezeption Proudhon in der französischsprachigen Forschung als zweitrangig.

Der deutsche Kommunist Ewerbeck⁵⁰ steht im Schatten von Karl Marx. Er gehörte zu jener Gruppe von deutschen Exilanten, mit denen Proudhon im Herbst 1844 zusammentraf, obwohl er bereits seit 1841 in Paris lebte. Die Bedeutung Ewerbecks wurde von François Melis in seinem Beitrag bereits in Bezug auf die Vermittlung der Ideen der französischen Sozialisten dem deutschsprachigen Publikum gewürdigt. Darin heißt es: „Zweitens vermittelte dem deutschen Publikum in Übersetzungen und Interpretationen

48 Aldo Venturelli. „Goethe, Hölderlin, Feuerbach“. *Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch* Hg. Stefan Lorenz Sorgner/H. James Birx/Nikolaus Knoepffler. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2008, S. 344-354, hier: S. 351f.

49 Karl Marx. „Über P.-J. Proudhon“. *Marx-Engels-Werke, Band 16*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU. Berlin (Ost): Dietz, 1964, S. 125-132; hier: S. 127.

50 Michael Espagne. „Retour à Hermann Ewerbeck“, *Cahiers d'études germaniques* (2003): *Marx et autres exilés. Etudes en l'honneur de Jacques Grandjon*, réunies par Karl Heinz Götze, Cahier des Etudes Germanistiques (2002), S. 33-42; François Melis. „August Hermann Ewerbeck – Vermittler demokratischer, sozialistischer und kommunistischer Ideen zwischen Frankreich und Deutschland im Pariser Exil“. *Forum Vormärz Forschung Jahrbuch* (2005), S. 267-295.

– ungeachtet ihrer Schwächen – vor allem zwei französische Vertreter (= Cabet und Proudhon) sozialistischer und kommunistischen Theorien.⁵¹

Ewerbeck half u. a. auch bei der Finanzierung des Drucks von Wilhelm Weitlings *Garantie der Harmonie und Freiheit*, was deutliche Anleihen an Proudhon zeigt

Exkurs: Übersetzungen

Symptomatisch für den Enthusiasmus für die Proudhon'schen Ideen bei den linken und demokratischen deutschen Oppositionellen steht der Brief von Hans Jacoby an Arnold Ruge vom 25. November 1843 mit der Frage:

Sind Proudhons Schriften und Louis Blancs Organisation du travail schon ins Deutsche übersetzt? Wenn nicht, so sollte die Deutsch-französische Buchhandlung in Paris dafür sorgen.⁵²

Zu diesem Zeitpunkt lagen noch keine deutschen Übersetzungen seiner Werke vor. Die von Johannes Hillmer und Lutz Roemheld erstellte Proudhon-Bibliographie zählt für den Zeitraum von 1840 bis 1865 ca. 20 deutsche Übersetzungen auf.

Die erste deutsche Übersetzung eines Texts von Proudhon erschien 1844 und stammte von Gustav Meyer, der sich später als Teilnehmer an der 1848er Revolution einen Namen machte: – *Was ist das Eigentum, oder Untersuchungen über den letzten Grund des Rechts und des Staates*.

Die zweite Übersetzung – *Philosophie der Staatsökonomie, oder die Notwendigkeit des Elends* – erschien 1847 im Verlag C. W. Leske. Der Übersetzer war Karl Grün, der mit Proudhon in direktem Kontakt stand.⁵³ Zur selben Zeit entstand Karl Marx' Antwort *Das Elend der Philosophie*, die erstmalig 1885 von Karl Kautsky und Eduard Bernstein mit einem Vorwort von

51 Melis. Ebd., S. 269.

52 Jacoby an Arnold Ruge vom 25. November 1843. Johann Jacoby *Briefwechsel 1816-1849*. Hg. und erläutert von Edmund Silberner, Hannover: Fackelträger, 1974, S. 222-223, hier: S. 223.

53 Vgl. zum Verhältnis von Proudhon und Grün: Charles Augustin Sainte-Beure. *P.-J. Proudhon. Sa vie et sa correspondance, 1838-1848*. Paris: Sandre, 2010, S. 131-137.

Friedrich Engels publiziert wurde.⁵⁴ Über Grün lernten sich Proudhon und Marx auch kennen.

Im Jahr darauf erschien Grüns Übersetzung von *Die Französische Februarrevolution*. Proudhon erwähnt in seinen Tagebüchern, dass er im September 1846 Ewerbeck und Grün [sic!] kennengelernt hatte.⁵⁵

James Strassmeier schrieb in Bezug auf den Parisaufenthalt von Grün:

Einige Monate früher, am 6. November 1844, war Grün in Paris angekommen. Er war fest entschlossen, seinen Teil zur Verschmelzung von deutschen und französischen Ideen beizutragen. Nach wenigen Tagen hatte er jeden bedeutenden Sozialisten in Paris interviewt. Er beendete seine Untersuchungen mit einer Reihe von Unterredungen mit Proudhon, die zum Ausgangspunkt für die Entwicklung einer wahren und dauerhaften Freundschaft wurden. Über seine Pariser Erfahrungen berichtete Grün in seiner Studie, *Die Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, die 1845 gedruckt wurde und sofort ein großer Erfolg war.⁵⁶

Proudhon nahm regen Anteil an Grüns Schicksal. So notierte er in seinen Tagebüchern: „17 mars – Ordre donné à Grün [sic!], de quitter la France dans les 24 heures.“⁵⁷ Im Eintrag zum 7. April findet sich der folgende Verweis: „Grün enlevé par la police, et conduit immédiatement hors de France, après 3 semaines de sollicitations et promesses.“⁵⁸

Grün publizierte die deutsche Bearbeitung von *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* sowie die Broschüre *Die französische Februar-Revolution*, die als erstes Heft der Reihe *Die Revolution im Jahr 1848*.

Eine zweite Übersetzung – *Die Widersprüche der National-Ökonomie; oder, Die Philosophie der Noth* – erschien 1847 im Verlag von Otto Wiegand in der Reihe *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*. Neben

54 Vgl. Karl Marx. *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*. Stuttgart: J. H. W. Dietz, 1885. Vgl. auch: *Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. Michael Quante/David P. Schweikard. Stuttgart: J. B. Metzler, 2016, S. 60-63.

55 Pierre Joseph Proudhon. *Carnets de P.-J. Proudhon*. Hg. Pierre Hautmann. Paris: Marcel Rivière & Cie., Tome 1, 1960, S. 209.

56 James Strassmaier. *Karl Grün und die kommunistische Partei 1845-1848* (= Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier). Trier, 1973, S. 8.

57 Proudhon. *Carnets* (wie Anm. 40), S. 60.

58 Ebd., S. 74.

Proudhon erschienen hier Werke von Adam Smith und Jean Baptiste Say. Das Werk erlebte auch zeitnahe eine Zweitaufgabe, deren Erscheinungsjahr nicht mehr zu rekonstruieren ist.

Wilhelm Jordan, Übersetzer, arbeitete zeitweise in Paris, ob er Proudhon persönlich kennenlernte ist zweifelhaft. Weder in dessen Tagebüchern noch in seinen Briefwechseln erwähnt Proudhon seinen Namen.

Die Übersetzung erschien in der von Max Stirner editierten Reihe, was verwundert, da Stirner selber sich in seinem Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) wenig positiv dazu äußerte. Sein Biograph John Henry Mackay schrieb lapidar bezüglich der Veröffentlichung: „Mit dem Werk von Smith hörte die Herausgeberschaft Stirner’s an seiner Sammlung auf; wohl erschien noch die Wilhelm Jordan’sche Uebersetzung von P.-J. Proudhon Philosophie de la misère, aber Stirner ist an dem Gesamtunternehmen nicht mehr beteiligt.“⁵⁹

Im Jahr 1849 wurde anonym eine Übersetzung vom *Manifest* im Verlag Weller veröffentlicht.

Im gleichen Jahr gab es eine annotierte Übersetzung von Proudhons *Das Recht auf Arbeit und das Recht des Eigentums, Organisation des Kredits und der Circulation und Lösung der socialen Frage, Theoretischer und praktischer Beweis des Sozialismus, oder: Revolution durch Credit* sowie eine von Ludwig Bamberger verfasste Übersetzung von *Die Volksbank*. Sein Biograph Benedikt Koehler schrieb hierzu: „In diesem Jahr (1849) erschien im Frankfurter Verlag Rütten eine deutsche Ausgabe der *Banque du Peuple* von Pierre Joseph Proudhon. Das Titelblatt der deutschen Ausgabe *Die Volksbank* führt aus, das Buch sei ‚eingeleitet, Übersetzt und erläutert von Ludwig Bamberger.‘ Dabei erscheinen die Lettern für den Namen Ludwig Bamberger beinahe ebenso prominent wie diejenigen des eigentlichen Autors.“⁶⁰ Das Vorwort ist des vollen Lobes für Proudhon und sein Werk. Er lobt u. a. die Originalität des Volksbankkonzeptes.⁶¹ Später scheint er sich davon distanziert zu haben. In *Flitterwochen der Pressefreiheit* sprach er von einem Wandel seiner Position.⁶²

59 John Henry Mackay. *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*. Freiburg i. Breisgau: Mackay-Gesellschaft, 1977, S. 185.

60 Benedikt Koehler. *Ludwig Bamberger. Revolutionär und Bankier*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1999, S. 48.

61 Pierre Joseph Proudhon. *Die Volksbank*, Literarische Anstalt Frankfurt/M.: Literarische Anstalt, 1849, S. 1.

62 Ebd.

In Paris hatte Bamberger Proudhon kennengelernt und auch anonym in dessen Zeitschrift *Voix du peuple* einen Artikel publiziert.⁶³ In seinen Erinnerungen taucht der Name Proudhons nicht mehr auf. Er hat sich nach einer anfänglich radikalen Positionierung in jungen Jahren einer klassisch-liberalen Position genähert.

Ein Jahr später publizierte Arnold Ruge gemeinsam mit Alfred Darimon Proudhons *Bekenntnisse eines Revolutionärs*. Im Vorwort bemerkte Ruge: „Wir Deutsche finden in diesem Buche eine schöne Frucht unserer Philosophie, deren Methode der große französische Denker versteht und in Scene setzt.“⁶⁴

Er war im Jahr 1843 auf Proudhon gestoßen und schrieb in einem Brief vom 17. August an seine Gattin: „Die Franzosen wollen gern etwas über unsere Philosophie wissen, und ich bin durch ein neues Buch von Proudhon zu der Einsicht gekommen, dass sie wirklich nichts Richtiges davon wissen.“⁶⁵

Ruges anfänglicher Enthusiasmus für Proudhon ernüchterte später zeitweilig. In einem Brief vom 15. Oktober 1844 an Köchly titulierte er Proudhon als einen Schüler Fouriers, der mit seinem Kommunismus nicht aus dessen System herauskäme.⁶⁶ Ruge schrieb später dann wieder: „Ich lese jetzt fortdauernd französisch und zwar die Neueren, die Sand, Louis Blanc, Proudhon pp.“⁶⁷

1850 erschien in einer anonymen Übersetzung *Die Sonntagsfeier* im Verlag von Robert Jacobson sowie eine weitere im Verlag von Raabé und Comp., die gleich eine Reaktion von Herz Sternberg, einem sich selbst als konservativen Juden titulierenden Autoren, provozierte.

63 Ebd., S. 59.

64 Proudhon, Leipzig 1850.

65 Arnold Ruge. *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1847*. Hg. Paul Nerrlich, Aalen: Scientia, 1985, S. 322-327; hier: S. 322f.

66 Vgl. Ruge an Köchly, 15. Oktober 1844, (742), Arnold Ruge. *Nachgelassene Briefe 1832-1880*. Hg. Hans-Martin Sass, Amsterdam/Aalen: Scientia, 2013, S. 489-495; hier: S. 491.

67 Ruge an Fleischer, vom 18. Juni 1843, Ruge. *Briefwechsel* (wie Anm. 68), S. 310-313; hier: S. 313. Vgl. auch den nicht datierten Brief an Hermann Köchly (Nr. 736), Ruge. *Nachgelassene Briefe* (wie Anm. 69), S. 462-467.

(Exkurs: Herz Sternberg)

Herzberg Sternberg begann seine Schrift mit dem folgendem Lob: „Ihre Schrift ‚Die Sonntagsfeier‘ habe ich mit vielem Vergnügen gelesen, wegen der ächt religiösen und moralischen Gesinnungen, welche daraus hervorleuchten.“⁶⁸ Dennoch sah er sich genötigt eine Erwiderung zu schreiben, weil er die politischen Rückschlüsse Proudhons in Bezug auf die Institutionen ablehnt. Dabei stellte er sich selber als Monarchist vor und versucht die Notwendigkeit von einer Regierung und einer Ungleichheit in der Gesellschaft zu erklären.

Diese Erwiderung auf Proudhon ist ein Beleg dafür, dass er nicht nur in sozialistischen Kreisen gelesen wurde, sondern in Deutschland auch andere Kreise erreichte.

Im gleichen Jahr wie *Die Sonntagsfeier* erschien noch *Revolutionäre Ideen* anonym. Es folgten ebenfalls anonyme Übersetzungen von *Das Recht auf Arbeit und das Recht des Eigentums, Organisation des Kredits und der Circulation und Lösung der socialen Frage* (1851), *Die sociale Revolution durch den Staatsstreich am 2. Dezember erwiesen* (1852) und zwei von *Handbuch des Börsenspekulanten* (1857), einem Gemeinschaftswerk, an dem Proudhon als Hauptautor beteiligt war.

Zwischen 1858 und 1860 erschien eine Übersetzung Proudhons Textes *Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche*. Sie stammte von dem deutschen Revolutionär Ludwig Pfau, den eine Freundschaft und das Pariser Exil mit Bamberger verbanden und der auch selber mit Proudhon befreundet war. Wann sich Proudhon und Pfau kennenlernten, ist nicht mehr zu rekonstruieren⁶⁹, aber aus den Briefen lässt sich ein sehr freundschaftliches und kameradschaftliches Verhältnis der beiden Männer herauslesen.⁷⁰ Später verfasste Pfau auch einen Nachruf auf Proudhon in der *Allgemeinen Zeitung*.⁷¹

Im Jahr 1862 erschien eine wiederum anonyme Übersetzung von Proudhons Arbeiten unter dem Titel *Die literarischen Majorate. Prüfung des Plans*

68 Herz Sternberg. *Über Proudhons Sonntagsfeier von einem conservativen Juden*. Berlin: ohne Verlagsangabe, 1850, S. 5.

69 Vgl. Reinald Ullmann. *Ludwig Pfau. Monographie eines vergessenen Autors*. Frankfurt/M./Bern/New York: Peter Lang, 1987 (Zugl.: Univ.-Diss. Universität Göttingen, 1986), S. 152.

70 Vgl. ebd., S. 153.

71 Ebd., S. 294.

zu einem Gesetz, welches die Schöpfung eines ewigen Monopols zum Besten der Erfinder, Schriftsteller und Künstler bezweckt.

Auffällig sind bezüglich der Übersetzungen, dass viele seiner Übersetzer sich aus den Kreisen deutscher Exilanten rekrutierten, die ihre politische Heimat im Junghegelianismus bzw. Sozialismus hatten.

(Junghegelianer)

Die Bedeutung Proudhons für den junghegelianischen Diskurs erklärte Paulin Clochec mit drei grundlegenden Aspekten:

Trois aspects peuvent expliquer cette prédilection pour Proudhon. Premièrement, en posant la question sociale comme le problème fondamental auquel se soumettant les questions politiques, Proudhon offre une réponse à l'aporie politique des jeunes hégéliens. Deuxièmement, par ses descriptions sociales et ses raisonnements économiques. Proudhon donne à cette question une concrétude qui comble l'abstraction que déplorent les jeunes hégéliens et participe à leur prise de contact avec la réalité sociale. Troisièmement, la scientificité revendiquée par Proudhon et le caractère *critique* de sa démarche manifestent pour les jeunes hégéliens une proximité entre son écrit et leur définition de la science comme critique. [...] Si aucun jeune hégélien ne se proclame anarchiste, l'anarchisme, par le primat accordé à Proudhon dans la réception des socialistes français, constitue un aspect central dans les transformations des théories jeunes hégéliens.⁷²

Unter den Junghegelianern sind es neben Marx und Engels, die eine nähere Betrachtung verdienen, Arnold Ruge, Edgar Bauer und Max Stirner sowie das Projekt der *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, die von einer gewissen Relevanz sind.

(Max Stirner)

Die Auseinandersetzung Stirners mit Proudhon erfolgte auf Basis der Kritik an Proudhons Schriften *Qu'est-ce que la propriété?* und *De la Création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*. Seine Kritik verlief dabei auf zwei Ebenen. Einerseits präsentiert er Proudhon als einen

72 Clochec. *Jeunes-Hégéliens* (wie Anm. 11), S. 61f.; 63.

Prototypen des „Besessenen“ – im Gegensatz zu seinem Ideal des „Eigners“, andererseits findet sich hier eine Kritik an dessen Unterscheidung von Eigentum und Besitz, die für Proudhons Polemik gegen das aus moralischen Gründen verdammt Eigentum zentral ist. Anhand der Auseinandersetzung mit Proudhon schärfte Stirner seinen eigenwilligen Begriff von Eigentum.

Das Verhältnis von Stirner zu Proudhon bestimmte Maxime Leroy wie folgt: „Stirner fera à Proudhon le reproche de pas l'avoir assez détruite. [...] Stirner se sépare de Proudhon, ou mieux, il le dépasse, lorsqu'il considère la morale comme une transformation purement extérieure de la religion.“⁷³

(Exkurs: Deutsch-Französische Jahrbücher)

Die besondere Bedeutung Proudhons in diesem Kontext zeigte sich auch im Projekt der deutsch-französischen Jahrbücher⁷⁴, für die man ihn als Vertreter des französischen Sozialismus anfänglich zu gewinnen suchte. Einer der Initiatoren jenes Projektes war der bereits als Übersetzer genannte Arnold Ruge, der in einem Brief vom 24. Mai 1843 an Ludwig Feuerbach schrieb:

Das Journal wollen wir ganz frei im Auslande drucken und den mittelmäßigen und scholastischen und reservierten Kram der alten Jahrbücher ganz wegwerfen, zu dem Ende uns mit den bedeutendsten Franzosen: Leroux, Proudhon, Blanc Lamartine – (Lamenais und Vormenin sind wohl nicht zu haben oder zu brauchen) – zu dem Journale vereinen.⁷⁵

Von den Jahrbüchern erschienen lediglich zwei Ausgaben in einer Doppelnummer Ende Februar 1844. Der redaktionelle Kern zerstreute sich in jener Zeit. Proudhon steuerte bekanntlich nichts bei.

(Sozialisten und Anarchisten)

Eine wichtige Referenz bildete Proudhons Denken für die frühen Sozialisten und Kommunisten in Deutschland – vor allem für Karl Heinzen, Karl Voigt,

⁷³ Leroy. Proudhon (wie Anm. 11), S. 283.

⁷⁴ *Deutsch-Französische Jahrbücher* (wie Anm. 30).

⁷⁵ Arnold Ruge. *Nachgelassene Briefe 1832-1880*. Hg. Hans-Martin Sass Amsterdam/Aalen: Scientia, 2013, S. 315-317; hier: S. 316.

Wilhelm Weitling und Moses Heß – sowie Wilhelm Marr, der als Vertreter des aufkommenden Anarchismus zu lesen ist.

Moses Heß setzte sich ab 1843 intensiv mit Proudhon auseinander. In diesem Kontext sind vor allem die zwei Heß'schen Kritiken von Proudhons Werken von Relevanz – *Qu'est-ce que la propriété?* (1844) und *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1847). In Bezug auf die erstere schrieb Heß: „Proudhon's Verdienst besteht in der Kritik.“⁷⁶ Weiterhin würdigte er die Schrift als Epoche machend⁷⁷. Dennoch kommt er zu dem Schluss: „Proudhon aber, der die Freiheit im Gegensatz zur Gleichheit auffasst, kommt nicht nur nicht zur Lösung des Räthsels, sondern er wird auch, weil er vom falsch verstandenen conservative Elemente der Freiheit nicht abstrahieren kann, in seiner Kritik wesentlich gehemmt.“⁷⁸ Die zweite Kritik liegt nur fragmentarisch vor. Hierin kritisiert er das wissenschaftliche Vorgehen Proudhons. Weiterhin erwähnte er auch in einer Reihe von philosophischen und politischen Texten immer wieder Proudhon – u. a. *Propaganda der Tat* (1843), *Sozialismus und Kommunismus* (1843). Das anfängliche Wohlwollen wich einer kritischen Distanz und einer Übernahme der Marx'schen Kritik. Symptomatisch steht hierfür sein, undatierter Brief an Alexander Herzen von März/April 1850. Hierin schrieb er: „Wenn Sie das Verhältnis unserer Partei zu Proudhon näher kennenlernen wollen, so nehmen Sie nur die Marx'sche französische Schrift gegen Proudhon [...] zur Hand.“⁷⁹ Später wurde er ein erklärter Gegner von Proudhon, was Marx in einem Brief an Engels vom 16. September 1868 goutierte.⁸⁰

Den Niederschlag von der Proudhonlektüre bei Wilhelm Weitling verortete Nettlau in der Schrift *Garantien der Harmonie und Freiheit*, die 1842 im Eigenverlag erschien. Darin heißt es Proudhon paraphrasierend:

76 Moses Heß. „Qu'est-ce que la Propriété? Par P.J. Proudhon“. Moses Hess. *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl*, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Mönke, Vaduz: Topos 1980, S. 255-261; hier: S. 255.

77 Vgl. ebd. Jene Formulierung wurde später auch von Marx in seinem Nachruf auf Proudhon 1865 verwendet.

78 Ebd., S. 261.

79 Moses Heß an Alexander Herzen, Moses Heß. *Ausgewählte Schriften*. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher, Wiesbaden: Fourier, o.J., S. 397-399; hier: S. 398.

80 Marx an Engels, 16. Sept. 1868, in: *Marx Engels Werke, Band 32*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin (Ost): Dietz, 1965, S. 150-152, hier: S. 151.

Nein! Denn heute, wo es Millionen gibt, die gar kein Eigentum haben, ist der Besitz des Eigentums ein gegen die Gesellschaft verübtes Unrecht geworden, ein unverzeihlicher, schändlicher Diebstahl.⁸¹

Im Vorwort zur dritten Auflage nimmt er auch explizit Bezug auf Proudhons Schrift über das Eigentum. Er erklärt: „Dieses Buch (*Qu'est-ce que la propriété?*), für die beste Kritik des Eigentums gehalten, wird jedenfalls eine in der sozialen Bibliothek ewig leuchtende Perle bleiben.“⁸²

In seinem posthum erschienen Werk *Gerechtigkeit. Ein Studium in 500 Tage* erwähnte er einen Besuch von Karl Fröbel am 18. oder 19. September 1843 bei ihm im Gefängnis. Dieser versprach ihm, ihm ein neues – namentlich nicht genanntes – Werk Proudhons schicken. Am 6. Oktober desselben Jahres hat er es bei einem zweiten Besuch mitgebracht, ob es konfisziert oder ihm ausgehändigt wurde, geht aus der Passage nicht hervor.⁸³ Es ist zu vermuten, dass er dies nicht näher spezifizierte Buch erhielt, weil er sich im Anschluss daran mit den Ansichten Proudhons beschäftigt. Dabei kam Weitling zum Schluss: „Proudhon ist mit seinem System so im Unklaren, dass er eine Serie als richtig aufstellt, in der offenbar ein falscher Begriff eingeflickt ist. Ich brenne vor Begierde, ihm das vorzuhalten.“⁸⁴

Eine Sonderstellung im Diskurs nimmt Wilhelm Marr ein. Dieser griff in seiner Schrift *Anarchie und Autorität* (1852) den durch Proudhon positiv geprägten Anarchie-Begriff auf und bezieht sich auf ihn namentlich. Er zitiert eine Passage aus den *Confessions d'un révolutionnaire* (1851).⁸⁵ Bereits 1843 hatte Marr von Weitling Proudhons *Qu'est-ce que la propriété?* erhalten.⁸⁶ In späteren Schriften fehlt der Bezug auf Proudhon. Die Auseinandersetzung mit seinem Werk steht – ähnlich wie bei Bamberger – am Anfang seines schriftstellerischen Schaffens.

Neben Engels ist er dennoch einer der ersten, die Proudhon und den Begriff „Anarchie“ in Deutschland in jener Epoche zusammendenken.

81 Wilhelm Weitling. *Garantien der Harmonie und Freiheit*. Berlin (Ost): Akademie, 1955, S. 22.

82 Ebd., S. 295.

83 Vgl. ebd., S. 88.

84 Ebd., S. 90.

85 Wilhelm Marr. *Anarchie oder Autorität?*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1852, S. 25.

86 Vgl. Moshe Zimmermann. *Wilhelm Marr. The patriarch of Anti-Semitism*. New York/Oxford: University Press, 1986, S. 16.

(Marx' Polemik und die Folgen)

Eine besondere Stellung im deutschen Diskurs nahm zweifelsohne Karl Marx ein. Sowohl seine Rezeption von Proudhon als auch seine vernichtende Kritik an dessen Denken waren für den deutschsprachigen Diskurs prägend. Die Begegnung und der Verlauf der Auseinandersetzung sind bereits sehr intensiv erforscht worden.

Die persönliche Bekanntschaft zwischen den beiden Protagonisten des Sozialismus, die nach Worten von Marx sehr diskussionsreich waren, hat bei ihnen einen bleibenden Eindruck hinterlassen. Marx resümierte später:

Während meines Aufenthalts in Paris, 1844, trat zu Proudhon in persönliche Beziehung. Ich erwähne das hier, weil ich zu einem gewissen Grad mit schuldig bin an seiner ‚*Sophistication*‘, wie die Engländer die Fälschung eines Handelartikels nennen. Während langer, oft übernächtigter Debatten infizierte ich ihn zu seinem großen Schaden mit Hegelianismus, den er doch bei seiner Unkenntnis der deutschen Sprache nicht studieren konnte. Was ich begann, setzte nach meiner Ausweisung aus Paris Herr *Karl Grün* fort. Der hatte als Lehrer der deutschen Philosophie noch den Vorzug vor mir, dass er selbst nichts davon verstand.⁸⁷

Jacques Grandjon spekulierte:

Möglicherweise veranlasste die Bekanntschaft zwischen Marx und Proudhon auch die enorme Ausweitung der Proudhon-Abteilung in Kapitel 4 der *Heiligen Familie*.⁸⁸

Die Lektüre von Proudhons weiterführenden Studien veranlasste Marx zu seiner vernichtenden Kritik – *Das Elend der Philosophie*. Marx hat Ende Dezember 1846 Proudhons *Philosophie de la misère* gelesen und äußerte sich in einem Brief an Wassiljewitsch Annekow seinen ersten Eindruck wiedergebend bereits sehr negativ:

87 Marx. „Über Proudhon“ (wie Anm. 49), S. 127.

88 Jacques Grandjon. „Zu Marx' Aufenthalt in Paris: 12. Oktober 1843 – 1. Februar 1845“. *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus: Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutschen Ideologie*. Trier, 1990, S. 163-212; hier: S. 198.

Ich gestehe Ihnen offen, dass ich das Buch im allgemeinen schlecht, ja sehr schlecht finde. [...] Herr Proudhon liefert nicht deshalb falsche Kritik der politischen Ökonomie, weil er eine lächerliche Philosophie besitzt, sondern er liefert eine Lächerliche Philosophie, weil er die gegenwärtigen sozialen Zustände in ihrer Verkettung (engrènement) – um ein Wort zu gebrauchen, das Herr Proudhon wie viele andere Dinge Fourier entlehnt – nicht begriffen hat.⁸⁹

Karl Marx' Anti-Proudhon erschien erstmalig 1847 in französischer Sprache und in deutscher Sprache posthum als Übersetzung von Karl Kautsky und Eduard Bernstein 1884/85.

In einem Brief vom 8. April 1851 von Marx an Engels findet sich dennoch ein Lob über Proudhons *Idée générale de la Révolution du XIX^e siècle*. „Vorläufig: das Buch enthält gut geschriebene Ausfälle gegen Rousseau, Robespierre, Montagne usw.“⁹⁰

In seiner Antwort vom 21. August 1851 pflichtet ihm Engels bezüglich seiner Einschätzung des Werkes bei.⁹¹

In seiner 1859 erschienenen Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* stellt er im Vorwort eine Verbindung zur Polemik gegen Proudhon.⁹² Im Text selber tauchen wiederholt Sticheleien gegen Proudhon auf. Exemplarisch hierfür ist die folgende Passage „Herrn Proudhon aber und seiner Schule blieb es vorbehalten, die Degradation des Geldes und die Himmelfahrt der Ware ernsthaft als Kern des Sozialismus zu predigen und damit den Sozialismus in eine elementares Missverständnis über den notwendigen Zusammenhang zwischen Ware und Geld aufzulösen.“⁹³

Die wiederholte Auseinandersetzung mit Proudhon belegt, dass Marx ihn immer noch für einen einflussreichen Sozialisten hielt bzw. dass er mutmaßlich mit seiner Philosophie noch nicht ganz abgeschlossen hatte.

89 Karl Marx. „Die Misere der Philosophie“. *Marx-Engels-Werke, Band 4*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin (Ost): Dietz, 1971, S. 63-182; hier: S. 687.

90 Brief von Karl Marx an Friedrich Engels. *Marx-Engels-Werke, Band 27*. Berlin (Ost): Dietz, 1965, S. 296-304; hier: S. 297.

91 Vgl. Brief von Friedrich Engels an Karl Marx. Ebd., S. 317-319; hier: S. 317.

92 Vgl. Karl Marx. „Kritik der politischen Ökonomie“. *Marx-Engels-Werke, Band 13*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin (Ost): Dietz, 1971, S. 3-160, hier: S. 10.

93 Ebd., S. 68f.

Karl Marx schrieb 1865 an J. B. von Schweitzer bezüglich Proudhon:

Sein erstes Werk ‚Qu'est-ce que la propriété?‘ ist unbedingt sein bestes Werk. Es ist epochenmachend, wenn nicht durch neuen Inhalt, so doch durch die neue und kecke Art, Altes zu sagen. [...] Proudhon verhält sich in jener Schrift zu Saint-Simon und Fourier ungefähr ungefähr wie sich Feuerbach zu Hegel verhält. Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochenmachend *nach* Hegel, weil er den *Ton* legte auf gewisse, dem christlichen Bewusstsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur gelassen hatte. [...] In der ‚*Philosophie de la misère*‘ springen alle Mängel der Proudhonschen Darstellungsweise im Kontrast zu ‚Qu'est-ce que la propriété?‘ sehr ungünstig hervor. Der Stil ist oft, was die Franzosen *ampoulé* nennen.⁹⁴

Pauschalierend erklärt er über die weiteren Schriften Proudhons: „Was Proudhons politische und philosophische Schriften angeht, so zeigt sich in allen derselbe widerspruchsvolle, zwieschlächtige Charakter wie in den ökonomischen Arbeiten.“⁹⁵

Proudhon selber war auch nicht zimperlich mit der Kritik an Marx. In seinen Tagebüchern bezeichnete Proudhon ihn auch als „le *ténia* du socialisme“.⁹⁶

(Exkurs: Friedrich Engels)

Die erste eigenständige Auseinandersetzung Friedrich Engels mit Proudhon findet sich in einem Artikel über Proudhons Rede gegen Thiers, der 1848 in der von Karl Marx redigierten Rheinischen Zeitung erschien. Integraler Bestandteil seiner Berichterstattung ist die Kritik an Proudhon Volksbankkonzept sowie seiner zu Grunde liegenden Zinskritik. Wie auch andere Kritiker aus dem Max'schen Lager spricht er Proudhon die Wissenschaftlichkeit und ökonomische Kenntnisse ab. So kommt er zu dem Fazit: „Sein ganzes Banksystem, sein ganzer Produktionsaustausch ist weiter nichts als eine kleinbürgerliche Illusion.“⁹⁷

94 Marx. Proudhon (wie Anm. 91), S. 125, 126.

95 Ebd. S. 132.

96 Proudhon. Carnets (wie Anm. 40), S. 200.

97 „Proudhons Rede gegen Thiers“. *Marx-Engels-Werke, Band 4*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin (Ost): Dietz, 1959,

Zwei Jahre darauf brachte er erstmalig in einem für die *Neue Rheinische Zeitung* geplanten Beitrages unter dem Titel „Über die Losung der Abschaffung des Staates und die deutschen ‚Freunde der Anarchie‘“ Proudhons Denken mit dem Begriff der Anarchie in Verbindung.⁹⁸

Die Marx'sche Polemik hat auch weitgehend die sozialdemokratische Wahrnehmung in Deutschland geprägt. Ein deutliches Beispiel hierfür ist die 1897 erschienene *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* von Walter Mehring.⁹⁹

Ursprünglich soll – nach Nettlau – auch Ferdinand Lassalle ein Anhänger von Proudhons Lehre gewesen sein.

Der junge Ferdinand Lassalle, der im Herbst 1844 Proudhon in Paris kennenlernte, gilt nach Max Nettlau als ein Rezipient Proudhons.¹⁰⁰ In der privaten Bibliothek Lassalles befanden sich mindestens neun Buchtitel von Proudhon.¹⁰¹ Ein Gutachten von Carl Rodbertus über drei nicht mehr existente, ökonomische Manuskripte von Lassalle kommt auch zu dem Schluss, dass dieser seine Theorien von Proudhon entlehnte.¹⁰² Es ist nach Andréas davon auszugehen, dass Lassalle kurz vor dem Erscheinen von Marx' Polemik *Das Elend der Philosophie* diese Schrift erhalten hat.¹⁰³ In einem auf den 12. Mai 1851 datierten Brief schrieb Lassalle an Marx: „Auch ist Deine Broschüre kontra Proudhon ganz geeignet, einem die größte Spannung auf Deine positive Tat einflößen zu müssen.“¹⁰⁴ Aus den von Lassalle veröffentlichten

S. 305-308, hier: S. 308.

98 Vgl. Friedrich Engels. „Über die Losung der Abschaffung des Staates und die deutschen ‚Freunde der Anarchie‘“. *Marx-Engels-Werke. Band 7*. Berlin (Ost): Dietz, 1973, S. 417-420.

99 Franz Mehring. *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, 1. Band Bis zur Märzrevolution*. Stuttgart/Berlin: J. H. W. Dietz Nachfolger/Buchhandlung Vorwärts, 1921, S. 309-327.

100 Vgl. Nettlau, Vorfrühling (wie Anm. 4), S. 161.

101 Vgl. Notiz zu „Bibliothek Ferdinand Lassalles“, in: Bert Andréas (Hg.). *Ferdinand Lassalle, Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein. Bibliographie ihrer Schriften und der Literatur über sie 1849 bis 1975*. Bonn: Neue Gesellschaft, 1981, S. 189.

102 Vgl. ebd., S. 267.

103 Vgl. ebd., S. 67.

104 Lassalle an Marx. Ferdinand Lassalle. *Nachgelassene Briefe und Schriften, Band 3: Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx*. Hg. Gustav Meyer. Berlin: Deutsche Verlagsanstalt, 1922, S. 28- 30; hier: S. 28f.

Texten lässt sich hingegen keine Spur der Proudhon-Rezeption mehr ausmachen. Wahrscheinlich war auch seine Abkehr von Proudhon der Lektüre des Marx'schen Werkes mitverschuldet.

Philippe Régnier schrieb in seinem Aufsatz *Späte Wiederbelebung der intellektuellen Allianz zwischen Deutschland und Frankreich*:

Der berühmte Pariser Dialog zwischen Marx und Proudhon – der am Vorabend der Ereignisse von 1848 stattfand – stellte den politischen und philosophischen Austausch des Jungen Frankreichs und Jungen Deutschlands der 1830er Jahre lange in den Schatten, obgleich letztgenannter vielleicht von noch größerer Bedeutung ist. Überdies ist die Hassliebe, die unter diesen Umständen zwischen Marxismus und Proudhonismus entstand, verantwortlich für die bis heute lückenhafte Darstellung der französischen Philosophiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.¹⁰⁵

Die der Position von Marx beigemessene Gewichtung sorgte in Deutschland mit dafür, dass Proudhon nur eingeschränkt wahrgenommen und rezipiert wurde. Ähnliches lässt sich in Bezug auf andere Frühsozialisten feststellen, die in Deutschland nach 1848 keine größere Rolle mehr für das sozialistische Denken spielten – im Gegensatz zu anderen Ländern, wo es durchaus eine weiterhin anhaltende Rezeption Proudhons Werkes gab.

(Fazit und Ausblick)

Das Interesse an Proudhon, was sich einerseits an der Fülle von Übersetzungen als auch der Breite seiner Rezeption bemisst, erstaunt vor dem Hintergrund, dass sein Werk später kaum noch Beachtung fand. Die Verbreitung von Proudhons Ideen in Deutschland ist weitgehend deutschen Migranten zu danken, die im französischen Exil mit ihm und seinem Werk in Kontakt kamen.

Proudhons Debüt *Qu'est-ce que la propriété?* wurde breit und intensiv in Deutschland diskutiert – sowohl bei sozialistischen als auch bei radikaldemokratischen Oppositionellen. Die darin formulierte Kritik am Eigentum

105 Philippe Régnier. „Späte Wiederbelebung der intellektuellen Allianz zwischen Deutschland und Frankreich“. *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Hg. Hans-Christoph Schmidt am Busch/Ludwig Siep/Hans-Ulrich Thamer/Norbert Waszek. Paderborn: Mentis, 2007, S. 159-180.

war zwar nicht neu, aber seine hierfür gefundene Analogie zum Diebstahl traf den Nerv seiner Zeit. Seine darauffolgenden Schriften, in denen er versuchte, seine Positionen argumentativ zu untermauern, wurden hingegen nicht nur von Marx als schwach und fehlerhaft zurückgewiesen. Die von Marx daraufhin gegen ihn verfasste Polemik prägte den sozialistischen Diskurs im Untersuchungszeitraum.

Ihm wurde zeitweilig eine Scharnierfunktion zwischen der deutschen und französischen Philosophie bzw. eine Radikalisierung der in den zeitgenössischen deutschen Diskursen auftauchenden Themen zugeschrieben. Sein, von mehreren Kritikern als schwach wahrgenommenes Werk *Système des contradictions économiques*, tat dieser Einschätzung Abbruch.

Neben der Eigentumskritik, die im Zentrum des Interesses seiner deutschen Rezipienten lag, lassen sich vereinzelt Rezeptionsstränge erkennen, die sich mit den kunstsoziologischen und den religionskritischen Aspekten Proudhons sowie mit dessen ökonomischen Experiment der Volksbank beschäftigen. Letzteres fand kaum positive Resonanz in den Kreisen der Sozialisten in Deutschland.

Die Überlegungen zum Föderalismus und Mutualismus (nicht nur in Bezug auf die Idee der Volksbank bezogen), die heute als zentrale Facetten seines Werkes gesehen werden, wurden im Untersuchungszeitraum in Deutschland noch nicht weiter gewürdigt.

Das politische Konzept des Anarchismus, welches er maßgeblich prägte, spielte im untersuchten Zeitraum keine Rolle. Bezüge lassen sich lediglich bei Friedrich Engels, Wilhelm Marr und auch bei Herz Sternberg, der sich auch mit den Gesellschaftsvorstellungen Proudhons auseinandersetzt, finden. Dies verwundert allerdings auch nicht, da die Konstituierungsphase des Anarchismus sowieso erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ihren Ausgang fand und eine zweite Welle der Proudhonrezeption in Deutschland auslöste.

Philippe Kellermann (Berlin)

Max Stirner und Michael Bakunin

Über Gemeinsamkeiten und Differenzen zweier anarchistischer Gründerväter

„Aufgabe des Menschen: Sie ist unerschöpflich, sie ist unendlich und mag wohl ausreichen, um die ehrgeizigsten Gemüter zufriedenzustellen. Als unscheinbares, schnell vergängliches Wesen inmitten des uferlosen Ozeans der universellen Verwandlung, mit einer unerforschten Ewigkeit hinter sich und einer unbekanntenen Ewigkeit vor sich, bleibt der denkende Mensch, der tätige Mensch, der seiner Mission bewußte Mensch stolz und gelassen im Gefühl seiner Freiheit, die er sich selbst erwirbt, indem er die Welt um sich herum aufklärt, ihr beisteht, sie emanzipiert, sie wenn nötig in Aufruhr versetzt. Das ist sein Trost, sein Lohn und sein einziges Paradies.“ *Michael Bakunin* (1868)

„Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur *Meine* Sache soll niemals Meine Sache sein. ‚Pfui über den Egoisten, der nur an sich denkt!‘“ *Max Stirner* (1844)

I. Einleitendes

Was könnte Max Stirner, den Propheten des Individual-Anarchismus, mit der Urgestalt des kollektivistischen Anarchismus verbinden? Welche Gemeinsamkeit bestehen zwischen dem Stirner'schen „Mir geht nichts über Mich“ und seiner Lobpreisung des „Egoismus“ und Bakunins Kampf für die Befreiung der Menschheit? Steht nicht die Stirner'sche Kritik alles Religiösen diametral dem Bakunin'schen Setzen auf eine „neue Religion des Volkes“ gegenüber? Ist Bakunin nicht gerade einer jener Freiheitsschwärmer, die Stirner immer wieder polemisch attackiert und – anders herum –, Stirner aus Bakunins Perspektive einer jener Bourgeois-Egoisten, die nur an sich selbst denken und die Idee der Freiheit nicht verstanden haben?

Es liegt also mehr als nahe, beide Denker als miteinander unvereinbar zu erklären. Zeigen nicht alleine schon die endlosen Querelen zwischen

individualistischen und sozialistischen (kollektivistischen, kommunistischen) Anarchisten, dass hier keinerlei Verbindung möglich ist? Und so, wie wenn von letzteren den ersteren bisweilen abgesprochen wurde, überhaupt Anarchisten zu sein – lässt sich das dann nicht umso mehr in Bezug auf Stirner selbst geltend machen?

Es wird im Folgenden nicht eine Geschichte der erwähnten Querelen innerhalb der anarchistischen Bewegung erzählt werden können, noch wird es im Kern darum gehen, Stirner als Anarchisten auszuweisen. Was dagegen gezeigt werden soll, ist, dass sich das Denken bzw. die Intention Stirners und Bakunins keineswegs derart unvereinbar gegenüber stehen wie oftmals angenommen.

Der im Weiteren verfolgte Ansatz scheint sich dabei auf problematischen Pfaden zu bewegen, ist doch die Eingemeindung Stirners in den Anarchismus historisch zuallererst der Versuch von marxistisch/sozialdemokratischer Seite gewesen, den „feindlichen Bruder“ innerhalb der sozialistischen Bewegung mit dem als kleinbürgerlich stigmatisierten Stirner in Verbindung zu bringen. Am Anfang steht die Behauptung Friedrich Engels' von 1889:

Eine Wiedergeburt hat Stirner erlebt durch Bakunin, der übrigens zu jener Zeit auch in Berlin war und in Werders Kolleg über Logik mit noch vier bis fünf Russen auf der Bank vor mir saß (1841/42). Die harmlose, nur etymologische Anarchie (d.h. Abwesenheit einer Staatsgewalt) von Proudhon hätte nie zu den jetzigen anarchistischen Doktrinen geführt, hätte nicht Bakunin ein gut Teil Stirnerscher ‚Empörung‘ in sie hineingegossen. Infolgedessen sind die Anarchisten denn auch lauter ‚Einzig‘ geworden, so einzig, daß ihrer keine zwei sich vertragen können.¹

Hieran schlossen sich endlose Nachweise dafür an, dass Stirner der „konsequenteste“ Anarchist gewesen sei², der, der „die anarchistische Doktrin bis in ihre letzten Konsequenzen“ fortentwickelt habe.³ Auf diese Art funktionierte Stirner als „strategisches Element“ für den Marxismus, sich „mit allen Mitteln“ vom Anarchismus abzugrenzen: Und dies „ließ sich besser gegen

1 Zit. n. Arthur Lehning: *Unterhaltungen mit Bakunin*. Nördlingen: Greno, 1987, S. 53.

2 Eduard Bernstein: „Die soziale Doktrin des Anarchismus“ (II. Max Stirner und „Der Einzige“). In: *Die Neue Zeit*. Heft 14 (1892). S. 421-428, hier: S. 422.

3 Georg Adler: „Anarchismus“. In: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*. Jena: Gustav Fischer, 1898, S. 296-327, hier: S. 305.

einen Anarchismus bewerkstelligen, dem die verfemte Gestalt Stirners als Stammvater zugerechnet wurde, als gegen einen proletarischen und kollektivistischen Anarchismus.“⁴

Anarchisten wiederum hielten dem dann oftmals entgegen, dass Stirner mit dem Anarchismus nichts zu tun hätte: „In your articles“, so Tscherkessoff in einer Replik auf Angriffe von Wilhelm Liebknecht, „you speak of Stirner and his pupil [...]. I assure you, sir, that these persons and their works are strangers to our party.“⁵ Und 1924 erinnert man in *Der freie Arbeiter* daran, dass es „grundfalsch und verfehlt“ sei, Stirners *Einzigem und sein Eigentum* als „Theorie des Anarchismus aufzufassen“.⁶

Aber belassen wir es bei diesen Hinweisen...

* * *

Unumstritten dürfte sein, dass Bakunin und Stirner (wie auch Marx und Engels) einem gemeinsamen Diskurszusammenhang entstammen: dem der kritischen Hegelschüler der 1840er Jahre. Beide waren dabei zentrale Figuren, schrieb doch Bakunin mit seinem Aufsatz „Die Reaktion in Deutschland“ (1842) die „bedeutendste Darstellung des geistesgeschichtlichen Selbstverständnisses der Junghegelianer“⁷, während Stirner mit seinem *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) jene Schrift vorgelegt habe, in der „[a]lle wichtigen theoretischen Bezugspunkte der Gruppe [...] einem theoretischen Massaker ausgeliefert“ worden seien⁸.

Erstaunlich ist, dass weder Bakunin Stirner noch Stirner Bakunin diskutiert hat. Stirner hatte im *Einzigem* ja Marx und Proudhon kritisiert, auf Bakunins Aufsatz ging er jedoch nicht ein. Überliefert ist lediglich die Notiz eines Dritten, aus der hervorgeht, dass Bakunin „wahrscheinlich während

4 Wolfgang Eißbach: „Der Anteil des Einzigem am Verschwinden des subjektiven Faktors“. In: Wolf-Andreas Liebert/Werner Moskopp (Hg.): *Die Selbstermächtigung der Einzigem. Texte zur Aktualität Max Stirners*. Münster: Lit, 2014, S. 81-125, hier: S. 85.

5 W. Tscherkessoff: „Let us be just. (An Open Letter To Liebknecht)“. In: Liberty Press, London, 1896, S. 3.

6 Miquel Villafranca: „Georg, der Kritiker des Anarchismus [2.]“. In: *Der freie Arbeiter* (Berlin), 17. Jahrgang, Nummer 47, 1924.

7 Rainer Beer: „Einleitung“ zu: Michail Bakunin: *Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*. Köln: Hegner, 1968, S. 9-58, hier: S. 37.

8 Eißbach: Anteil (wie Anm. 4), S. 89.

seines dritten Aufenthalts in Berlin (Juli bis September 1848) mit Stirner bekanntgeworden“ war: „Nach der Aussage des Zeitgenossen Adolph Streckfuss hat er Stirner imponiert, ‚der an ihm die ‚slavische Urkraft‘, die kräftige, frische, gewaltige Natur bewunderte“.⁹ Auf der anderen Seite findet sich in Bakunins *Staatlichkeit und Anarchie* die etwas lapidare Bemerkung: „Zu diesem Kreis“ – gemeint sind die „Freien“ – „gehörten auch die Brüder Bruno und Edgar Bauer, Max Stirner und dann in Berlin der erste Kreis deutscher Nihilisten, die an zynischer Konsequenz selbst die eifrigsten Nihilisten Rußlands bei weitem übertrafen.“¹⁰ Woher auch immer James Joll weiß, dass Bakunin den Inhalt des *Einzigigen* kannte¹¹, feststeht, dass die Behauptung Avrons falsch ist, wonach Bakunin Stirner „an keiner Stelle“ seiner Schriften erwähnt hätte.¹² Nichtsdestotrotz lassen diese beiderseitigen Erwähnungen keine größeren Schlüsse zu – und so seien sie hier lediglich der Vollständigkeit halber genannt. Aber beschäftigen wir uns nun mit dem Denken der beiden.

II. Stirner und Bakunin im Vergleich

II.1. Egoismus und Altruismus

Ein Begriff ist mit Stirner unauslöschlich verknüpft: der Egoismus. Nehmen wir dies zum Anlass und beginnen den Vergleich mit der Frage, was Stirner und Bakunin zum Egoismus zu sagen haben: „Egoismus“ und „Altruismus“, verstanden zunächst einmal in dem Sinn, dass es auf der einen Seite um ein Handeln geht, das nur auf sich selbst bezogen ist, unabhängig davon, welche Konsequenzen dieses für den Anderen hat; und – auf der anderen Seite – um ein solches, für das der Andere im Vordergrund steht, dem zuliebe man im Zweifelsfall sogar sein eigenes Wohl hintenanstellt.

Zahlreiche Stellen lassen sich bei Stirner finden, an denen er den Egoismus preist und das mit einer Terminologie, die den denkbar schärfsten Gegensatz

9 Wolfgang Eckhardt: „Anmerkungen“ zu: Michael Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie* [1873]. Berlin: Karin Kramer, 2007, S. 455-542, hier: S. 501.

10 Michael Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie* (1873). Berlin: Karin Kramer, 2007, S. 289.

11 James Joll: *Die Anarchisten*. Berlin: Propyläen, 1966, S. 184.

12 Henri Avron: *Max Stirner – An den Quellen des Existenzialismus* (1954). Marburg: Basiliken-Presse, 2012, S. 196.

zum Altruismus markiert: „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. Wir haben zueinander nur *eine* Beziehung, die der *Brauchbarkeit*, der Nutzbarkeit, des Nutzens.“¹³ Bei näherer Betrachtung wird das Ganze jedoch etwas komplizierter.

Denn um was geht es Stirner zunächst einmal? – um eine Dekonstruktion gängiger Moralvorstellungen, die allesamt davon ausgehen würden, dass es die Möglichkeit eines nicht-egoistischen Verhaltens gibt und dieses als Idealverhalten den einzelnen Menschen aufzuzwingen versuchen. Stirner meint nun, dass egoistisches Verhalten keineswegs eine Charakterschrulle oder ein moralischer Defekt ist, sondern vielmehr die – von den meisten Menschen ignorierte – Grundbefindlichkeit eines jeden Menschen: So schreibt er in seiner Kritik an seinen Rezensenten:

Stirner erküht sich zu sagen, Feuerbach, Heß, Szeliga seien Egoisten. Er bescheidet sich freilich, hiermit nichts als ein identisches Urteil auszusprechen, indem er sagt, Feuerbach thue platterdings nichts als Feuerbachisches, Heß nichts als Hessisches, Szeliga nichts als Szeligasches; allein er hat ihnen doch einen gar zu anrühigen Titel gegeben. Lebt Feuerbach in einer andern als in *seiner* Welt? Lebt er etwa in Heß', in Szeligas, in Stirners Welt? Ist die Welt nicht dadurch, daß Feuerbach in ihr lebt, die *ihn* umgebende, die von ihm d.h. feuerbachisch empfundene, angeschaute, gedachte Welt? Er lebt nicht bloß mitten in ihr, sondern ist ihre Mitte selbst, ist der Mittelpunkt *seiner* Welt. Und wie Feuerbach, so lebt Niemand in einer andern als in seiner Welt, wie Feuerbach, so ist Jeder das Centrum seiner Welt.¹⁴

Ausgangsdiaagnose ist also, dass der Egoismus anthropologisch gesetzt ist – was jetzt nicht allzu skandalös wäre. Stirner aber bringt diesen Aspekt immer wieder mit einer Handlungsweise in Verbindung, die terminologisch ein spezifisch ausschließlich selbstsüchtiges Verhalten nahelegt: „*lohnsüchtig* ist der Mensch, und ‚umsonst‘ tut er nichts.“¹⁵

13 Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* [1844]. *Ausführlich kommentierte Studienausgabe*. Freiburg/München: Karl Alber, 2009, S. 300. [im Folgenden: EE]

14 Max Stirner: „Recensenten Stirners“ [1845]. In: ders.: *Recensenten Stirners. Kritik und Anti-Kritik*. Leipzig: Max-Stirner-Archiv, 2003, S. 71-106, hier: S. 78. [im Folgenden: RS]

15 EE. S. 172.

Es ist nun aber so, dass Stirner – und hier darf man sich nicht vom gängigen Bedeutungsgehalt seiner Terminologie verwirren lassen – mit diesem lohnsüchtigen und alles um ihn herum vernutzenden Verhalten *nicht* eine bestimmte Form des Handelns assoziiert. Dem naheliegenden Vorwurf, dass er seine Begriffe hätte besser wählen sollen, begegnet er, indem er dem Rezipierenden dessen Verhaftetsein in der gängigen Vorstellungswelt vorführt: Denn diese gehen nicht näher „auf den Egoismus, wie er von Stirner aufgefaßt wird“ ein, sondern würden „bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben“ stehenbleiben¹⁶ – „Was heißt denn *Meinetwegen*? Da denkt man gleich an ‚schnöden Gewinn‘.“¹⁷

Dem ist aber nicht so:

Soll Ich etwa an der Person des andern keine lebendige Teilnahme haben, soll *seine* Freude und *sein* Wohl Mir nicht am Herzen liegen, soll der Genuss, den Ich ihm bereite, Mir nicht über andere eigene Genüsse gehen? Im Gegenteil, unzählige Genüsse kann Ich ihm mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung *seiner* Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Teuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit. Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glück und seiner Lust zu laben.¹⁸

Egoismus bezeichnet daher nicht ein – im gängigen Wortsinn – selbstsüchtiges Verhalten auf Kosten des Anderen als vielmehr das Repertoire sämtlicher menschlicher Verhaltensformen (und tendiert daher im Grunde zu einer polemischen Leerformel¹⁹). Auf diese Weise erreicht Stirner dennoch,

16 RS. S. 76.

17 EE. S. 303.

18 EE. S. 293.

19 Von den andauernden Auseinandersetzungen innerhalb des Anarchismus genervt, erklärte daher Malatesta 1922 kurzerhand: „Dieser nunmehr jahrhundertalte Disput zwischen *Egoisten* und *Altruisten* ist im Grunde nichts als ein beklagenswerter Wortstreit. Es liegt auf der Hand und wird von allen zugestanden, daß wir alles, was wir freiwillig tun, deshalb tun, weil wir damit unsere Sinne oder Vorlieben befriedigen oder unserer Gesinnung folgen. Auch der reinste Märtyrer opfert sich deshalb auf, weil er beim Akt seiner Aufopferung eine tiefe Befriedigung empfindet, die ihn reichlich für das erlittene Leid entschädigt“ (zit. n. Luigi Fabbri: „Malatesta – Leben und Werk“. In: Errico Malatesta: *Gesammelte Schriften*. Band 1. Berlin: Karin Kramer, 1977, S. 7-101, hier: S. 54).

dass das gängige Klassifizierungsraster von gut (altruistisch) und böse (egoistisch) gesprengt wird – wie auch, dass er „den verborgenen, *egoistischen Grund* aller und jeder Kritik eines Heiligen, selbst der blindesten und besessensten“ dechiffrieren kann.²⁰

Bei Bakunin liegt die Sache anders. Das lässt sich zuallererst daran erkennen, dass er den Egoismus-Begriff fast durchgängig negativ verwendet. Den Hintergrund für diese Wertung ist, dass ihm zufolge die angestrebte Freiheit „ihrem Wesen nach den Egoismus“ ausschließe:

sie kann nicht *nur* individuell sein – eine solche Freiheit heißt Privileg –, die wahre, menschliche Freiheit eines Einzelnen setzt die Befreiung aller voraus; weil ich dank dieses Gesetzes der Solidarität, das die natürliche Grundlage jeder menschlichen Gesellschaft ist, nicht wirklich vollkommen frei sein oder mich so fühlen und begreifen kann, wenn ich nicht von Menschen umgeben bin, die ebenso frei sind wie ich, und weil die Versklavung eines Einzigen *meine* Versklavung ist.²¹

Nun benutzt Bakunin, wie man sieht, den Egoismus in diesen kritischen Äußerungen in einem gängigen Sinn, der nur *einen* möglichen Aspekt des Stirner'schen Egoismus abdeckt. Und wenn er sich gegen den Vorwurf, er sei egoistisch verteidigt²², liegt dem ebenfalls genau *dieses* Verständnis von

20 RS. 84.

21 Michael Bakunin: *Die Politische Theologie Mazzinis* [1871]. Lich: Edition AV (in Vorbereitung).

22 „Was wir Freiheit nennen, das nennt Mazzini Egoismus; was nach unserer Meinung die vollkommene Einwilligung in jede Form von Sklaverei ist – das Sichniederwerfen vor Gott und vor der Autorität dieses *kirchlichen Staates*, der, Mazzini zufolge, die ständige Offenbarung Gottes auf Erden ist – das nennt er höchste Tugend. Auch wir verdammen den Egoismus; doch besteht der Egoismus nach unserer Meinung nicht in der Revolte des menschlichen Individuums gegen Gott; diese Revolte ist, wie gesagt, die oberste Voraussetzung jeder Emanzipation und folglich jeder menschlichen Tugend, weil es dort, wo Sklaverei herrscht, keine Tugend geben kann. Der Egoismus besteht in der Revolte gegen jenes Gesetz der Solidarität, das die natürliche und wesentliche Grundlage jeder menschlichen Gesellschaft ist, in jener Tendenz von privilegierten Individuen oder Klassen, sich vor der Masse der Bevölkerung in eine religiöse, metaphysische oder politische und soziale Idealwelt zurückzuziehen. Ein Rückzug, der niemals ein anderes Ziel oder ein anderes wirkliches Resultat hat als die Beherrschung und Ausbeutung der Massen zugunsten jener Individuen und

Egoismus zugrunde. Nichtsdestotrotz rekurriert er – und dies verkompliziert die Sache zusätzlich – selbst positiv auf ein bestimmtes Verständnis von Egoismus. An der Figur des „sozialistischen Republikaners“ – man kann hier auch Anarchist lesen – macht Bakunin deutlich, dass sich dieser durch einen „*freimütigen, menschlichen Egoismus*“ auszeichne, da er „offen und ohne Umschweife für sich selbst lebt und daß er, durch die Gewißheit, dies *im Einklang mit der Gerechtigkeit* zu tun, der ganzen Gesellschaft dient und durch diesen Dienst an der Gesellschaft seine eigenen Angelegenheiten besorgt“.²³

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Schluss ziehen, dass auch Bakunin sagen könnte, dass die Menschen egoistisch handeln, aber eben auf unterschiedliche Weise. Im Unterschied zu Stirner besitzt der Egoismus-Begriff selbst aber eine stark normative Komponente. Nicht zufällig spricht Bakunin ja positiv vom „menschlichen“ Egoismus. In diesem „menschlich“ steckt nun sowohl das eigene Recht (sein Leben selbstbestimmt leben zu können), wie auch das des Anderen („der ganzen Gesellschaft dient“).²⁴ Den „Egoismus“-Begriff scheint Bakunin daher zu verwenden, um auf den materialistischen und den den konkreten Menschen einschließenden Aspekt seines Denkens hinzuweisen – so „liebt“ der Anarchist „das Leben, und er will es voll und ganz genießen.“²⁵

jener Klassen. Da das Gesetz der Solidarität ein Naturgesetz ist, kann sich kein Individuum, so stark es auch sein mag, ihm entziehen. Niemand kann außerhalb der menschlichen Gesellschaft *menschlich* leben: ob gut oder böse, schwachsinzig oder von größter Genialität, alles, was er hat, was er kann, was er ist, verdankt er der Gemeinschaft, und ihr allein. Es ist ihm also unmöglich, sich von ihr zu trennen; was er jedoch tun kann, wenn diese natürliche und unvermeidliche Gemeinschaft, die wir Gesellschaft nennen, schafsdumm genug ist, um es sich gefallen zu lassen, er kann sie zu seinem alleinigen Vorteil und zum Nachteil aller unterdrücken und ausbeuten; und das beste Mittel, um das zu bewerkstelligen, ist, dem Egoismus die Form eines religiösen Denkens und Strebens zu geben.“
Ebd.

23 Michael Bakunin: *Die revolutionäre Frage. Föderalismus-Sozialismus-Antitheologismus* [1868]. Münster: Unrast, 2000, S. 51.

24 Es ist dieser Doppelaspekt, der, weil er im Anarchismus am radikalsten gefasst ist, ihn auch immer wieder zu zerreißen droht – und nebenbei bemerkt auch Anlass zu spannenden wie bisweilen auch bizarr anmutenden Auseinandersetzungen und Diskussionen in der anarchistischen Bewegung bot.

25 Bakunin: Frage (wie Anm. 23), S. 50.

Wenngleich daher Bakunin – wie Stirner – für ein Leben eintritt, das das Individuum genießen kann, wendet er sich – und zwar gerade aus diesem Grund – gegen all jene, die nur an sich denken.²⁶ Es gibt daher nur eine Form des guten Egoismus und das ist der, der sich selbst wie auch *alle anderen* berücksichtigt: eben den *menschlichen* Egoismus, dem solcherart ein universalistischer Fokus eingeschrieben ist.

Gerade aber ein solcher Universalismus, der auch mit einem Rechtsanspruch („Recht der Menschen“) einhergeht, lässt sich bei Stirner nun (in dieser Form) nicht finden. Es ist vielmehr gerade die Menschenliebe, die ihm als Zumutung erscheint und im Begriff ist, eine neue Form der Herrschaft – auf Kosten der Freiheit des Einzelnen – nie gekannten Ausmaßes zu begründen.

II.2. Egoismus – Entfremdung – Knechtschaft

Bis hierher wurde zu zeigen versucht, dass sowohl für Stirner wie auch Bakunin der Begriff „Egoismus“ eine bestimmte analytische Rolle spielt. Bei Stirner, so behauptete ich, liegt ein in gewisser Weise „neutraler“ Egoismusbegriff vor, während es sich bei Bakunin um einen normativ aufgeladenen handelt, der deutlich erkennbar zwischen gutem („menschlichen“) und schlechtem Egoismus unterscheidet.

Wenn wir vor diesem Hintergrund nun noch einmal auf Stirner zurückkommen, so lässt sich aber zeigen, dass er es keineswegs beim Konstatieren eines „neutralen“ Egoismusbegriffs bewenden lässt. Denn Stirners *Einzig* erschöpft sich gerade nicht in der Mitteilung: „Jeder ist ein Egoist.“ Vielmehr führt er auf der Ebene des egoistischen Verhaltens ebenfalls Unterscheidungen ein, wenn es etwa heißt:

Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten (‘guten Menschen’) *berufen*. Schüttelt das ab! Sucht nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der ‚Selbstverleugnung‘, sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werde jeder von euch ein *allmächtiges Ich*. Oder deutlicher: Erkennt Euch nur wieder, erkennt nur, was Ihr wirklich seid, und lasst eure

26 Hier muss man allerdings unterscheiden: Gegenüber dem leidenden Proletariat nimmt Bakunin in dieser Hinsicht durchaus eine Haltung des Verständnisses ein, wenn aber Privilegierte solch einen Egoismus vertreten, ist Bakunin – gerade weil dieser auf der Unterwerfung anderer gründet – unerbittlich in seiner Kritik.

heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure törichte Sucht, etwas anderes zu sein, als Ihr seid. Heuchlerisch nenne Ich jene, weil Ihr doch alle diese Jahrtausende Egoisten geblieben seid, aber schlafende, sich selbst betrügende, verrückte Egoisten, Ihr Heautontimorumenen, Ihr Selbstpeiniger. Noch niemals hat eine Religion der Versprechungen und ‚Verheißungen‘ entraten können, mögen sie aufs Jenseits oder Diesseits verweisen („langes Leben“ usw.); denn *lohnstüchtig* ist der Mensch, und ‚umsonst‘ tut er nichts. Aber jenes ‚das Gute um des Guten willen tun‘ ohne Aussicht auf Belohnung? Als ob nicht auch hier in der Befriedigung, die es gewähren soll, der Lohn enthalten wäre. Also auch die Religion ist auf unseren Egoismus begründet, und sie – beutet ihn aus; berechnet auf unsere *Begierden*, erstickt sie viele andere um einer willen. Dies gibt denn die Erscheinung des *betrogenen* Egoismus, wo Ich nicht Mich befriedige, sondern eine meiner Begierden, z. B. den Glückseligkeitstrieb. Die Religion verspricht Mir das – ‚höchste Gut‘; dies zu gewinnen achte Ich auf keine andere meiner Begierden mehr und sättige sie nicht. – All euer Tun und Treiben ist *uneingestandener*, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus. Aber weil Egoismus, den Ihr Euch nicht gestehen wollt, den Ihr Euch selbst verheimlicht, also nicht offener und offenkundiger, mithin unbewusster Egoismus, darum ist er *nicht Egoismus*, sondern Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung, Ihr seid Egoisten und Ihr seid es nicht, indem Ihr den Egoismus verleugnet. Wo Ihr’s am meisten zu sein scheint, da habt Ihr dem Worte ‚Egoist‘ – Abscheu und Verachtung zugezogen.²⁷

Es gibt also doch unterschiedliche Formen von Egoismus, die Stirner zudem wertend unterscheidet. Worin aber besteht dieser Egoismus, der dennoch „*nicht Egoismus*, sondern Knechtschaft“ sei? An dieser Stelle sind zweierlei Aspekte hervorzuheben: zum einen das Problem des Selbstverhältnisses. Stirners Ziel ist nicht einfach eine Haltung oder Verhaltensweise, bei der man tut, was man will. Es handelt sich hier vielmehr um das Ausbilden eines Selbstverhältnisses der Autonomie und Selbstbestimmung, bei der man sich in der Fülle seines Selbst konstituiert – und hiervon ausgehend und in Übereinstimmung hiermit handelt – das „konsequente Autonomieprinzip“²⁸. Von daher seine konstant kritischen Hinweise auf Handlungsweisen, bei denen „Ich nicht Mich befriedige, sondern eine meiner Begierden“²⁹ sowie

27 EE. S. 172f.

28 Bernd Kast: *Max Stirners Destruktion der spekulativen Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber, 2016, S. 190.

29 EE. S. 172.

das Pochen darauf, dass Ich „nicht in meiner Eigenschaft“ aufgehe, sondern mehr als diese bin usw.³⁰

Auf die Etablierung dieses „Ich“ – das kaum fassbar ist: vielleicht noch am ehesten mit einer frühen Umschreibung Stirners als „Einheit [...] unseres Ichs“³¹ bestimmt werden kann, kommt es Stirner vor allem an. Begrifflich fixiert Stirners dieses mit dem Terminus „Eigner“, den man durchaus auch als „wahren Egoisten“ bezeichnen könnte.

Setzt man diese Figur des „Eigners“ voraus, dann wird leichter nachvollziehbarer, warum Stirner nicht dafür plädieren kann, sich – dies wäre die Verhaltensweise des Bakunin'schen Bourgeois-Egoisten – im Bestehenden einzurichten. Am Beispiel des Staates macht Stirner deutlich:

Es dauern die Staaten nur so lange, als es einen *herrschenden Willen* gibt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird. Des Herrn Wille ist – Gesetz. Was helfen Dir deine Gesetze, wenn sie keiner befolgt, was deine Befehle, wenn sich niemand befehlen lässt? Es kann der Staat des Anspruches sich nicht entschlagen, den Willen des Einzelnen zu bestimmen, darauf zu spekulieren und zu rechnen. Für ihn ist's unumgänglich nötig, dass niemand einen *eigenen Willen* habe; hätte ihn einer, so müsste der Staat diesen ausschließen (einsperren, verbannen usw.); hätten ihn alle, so schafften sie den Staat ab. Der Staat ist nicht denkbar ohne Herrschaft und Knechtschaft (Untertanenschaft); denn der Staat muss der Herr sein wollen aller, die er umfasst, und man nennt diesen Willen den ‚Staatswillen‘.³²

Solch eine Stelle zeigt, dass Stirner davon ausgeht, dass der Eigner-Egoist zwangsläufig mit der *Form* Staat – unter vielem anderen³³ – brechen *muss*,

30 EE. S. 249. Siehe z. B. auch ebd. S. 290. und 293f.

31 Max Stirner: „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus“ [1842], in: ders.: *Parerga, Kritiken, Repliken*. Nürnberg: LSR, 1986, S. 75-97, hier: S. 81.

32 EE. S. 200f.

33 Um noch ein anderes – (auch) für Bakunin eminent wichtiges – Beispiel anzuführen: die Eigentumsfrage. Stirner macht deutlich: „Soll der *Lebensgenuss* über die *Lebenssehnsucht* oder Lebenshoffnung triumphieren, so muss er sie in ihrer doppelten Bedeutung, die Schiller im ‚Ideal und das Leben‘ vorführt, bezwingen, die geistliche und weltliche Armut ekrasieren, das Ideal vertilgen und – die Not ums tägliche Brot. Wer sein Leben aufwenden muss, um das Leben zu fristen, der kann es nicht genießen, und wer sein Leben erst sucht, der hat es nicht und kann es eben sowenig genießen“ (EE: 325) Daher betont er, dass es „immer fördersam“,

wenn er sich als Eigner-Egoist überhaupt verwirklichen will. Und es ist bezeichnend, dass Stirner nicht einmal die Frage aufwirft, ob sich der Eigner-Egoist nicht auch dadurch verwirklichen kann, indem er sich selbst zum Haupt eines Staates macht. Dies spricht deutlich für eine allgemeinere emanzipatorische Stoßrichtung des *Einzigigen* – wie dieser ja auch nicht zufällig nahezu durchweg – hier unterscheidet sich Stirner wesentlich von Nietzsche – aus der Perspektive der Unterworfenen und mit Bezug auf deren Aufbegehren verfasst ist.³⁴ Letztlich lässt sich vielmehr eine Begründung finden, die dem „menschlichen Egoismus“ Bakunins durchaus ähnelt: „Wollen *Wir* die Welt aus mancherlei Unfreiheit erlösen, so wollen *Wir* das nicht ihretsondern Unsertwegen: denn da *Wir* keine Welterlöser von Profession und aus ‚Liebe‘ sind, so wollen *Wir* sie nur ändern abgewinnen. *Wir* wollen sie *Uns* zu eigen machen; nicht Gott (der Kirche), nicht dem Gesetze (Staate) soll sie länger *leibeigen* sein, sondern *unser* eigen.“³⁵

* * *

dass „*Wir* *Uns* über die *menschlichen* Arbeiten einigen, damit sie nicht, wie unter der Konkurrenz, alle unsere Zeit und Mühe in Anspruch nehmen. Insoweit wird der Kommunismus seine Früchte tragen“ (EE: 272) und schließt: „Was schließlich noch einmal die Konkurrenz betrifft, so hat sie gerade dadurch Bestand, dass nicht alle sich *ihrer Sache* annehmen und sich über sie miteinander *verständigen*. Brot ist z. B. das Bedürfnis aller Einwohner einer Stadt; deshalb könnten sie leicht übereinkommen, eine öffentliche Bäckerei einzurichten. Stattdessen überlassen sie die Lieferung des Bedarfs den konkurrierenden Bäckern. Ebenso Fleisch den Fleischern, Wein den Weinhändlern usw. Die Konkurrenz aufheben heißt nicht soviel als die Zunft begünstigen. Der Unterschied ist dieser: In der *Zunft* ist das Backen usw. Sache der Zünftigen; in der *Konkurrenz* Sache der beliebig Wettfeindenden; im *Verein* Derer, welche Gebackenes brauchen, also meine, deine Sache, weder Sache des zünftigen noch des konzessionierten Bäckers, sondern Sache der *Vereinten*. [...] Was jeder braucht, an dessen Herbeischaffung und Hervorbringung sollte sich auch jeder beteiligen; es ist *seine* Sache, sein Eigentum, nicht Eigentum des zünftigen oder konzessionierten Meisters.“ (EE. S. 278f.)

34 Bei Nietzsche hingegen setzt die Kaste der „Übermenschen“ die Existenz eines Sklavenstandes voraus (vgl. Hendrik Wallat: *Das Bewusstsein der Krise*. Bielefeld: Transcript, 2009, S. 504). Und in diametralem Gegensatz zu Stirner erklärt er: „Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht“ (zit. n. ebd., S. 505).

35 EE. S. 309.

Schlagen wir nun wieder den Bogen zu Bakunin. Wie zu sehen war, kritisiert Stirner bestimmte Verhaltensweisen als „uneingestandenem Egoismus“. Es sind nun ganz ähnliche Verhaltensweisen, die – anhand mitunter sogar derselben Beispiele – auch Bakunin problematisiert:

Gott ist der idealisierte Egoismus, ist das zu grenzenloser Macht erhobene menschliche Ich. Dieser subtile Egoismus, diese Selbstverehrung in einem beliebigen Ideal, kurzum, die Gottesverehrung, hat umso schädlichere und grausamere Folgen, als sie sich bei wahrhaft religiösen Menschen ihrer selbst nicht bewusst ist: Letztere glauben, Gott zu dienen, indem sie ihren eigenen Leidenschaften frönen und indem sie alle, einschließlich sich selbst, den lieb gewonnenen Phantasien, den lebhaften Halluzinationen ihres eigenen Geistes opfern.³⁶

Wie für Stirner, befinden sich solche Menschen für Bakunin in einem Zustand der Entfremdung und dienen darüber hinaus als Aufrechterhalter weltlicher Knechtschaft:

[Es gibt] in langen geschichtlichen Abständen, politische Gaukler einer unendlich viel höheren, unvergleichlich viel edleren und reineren Art: das sind die wahrhaft gläubigen unter den Staatsmännern, wie Mazzini. Sie betrügen ihre Völker, indem sie sich selbst betrügen; vulgäre Regungen des Eigennutzes, der Eitelkeit und des persönlichen Ehrgeizes liegen ihnen fern, und wenn sie die Massen verführen und missbrauchen, dann geschieht das nie um ihres eigenen Ruhmes willen, sondern um ihrem geliebten Ideal, ihrem Gott, zum Sieg zu verhelfen. Diese beiden Kategorien von Politikern, die ansonsten in allen Belangen so verschieden und sogar vollkommen gegensätzlich sind, haben gemeinsam, dass die einen wie die anderen, wengleich aus entgegengesetzten Motiven, die Volksmassen täuschen und sie unterdrücken, wenn sie die Macht haben, indem sie ihnen Gesinnungen aufzwingen, die mit ihren spontanen Bestrebungen und ihren wirklichen Bedürfnissen nichts zu tun haben.³⁷

Und ebenfalls wie bei Stirner taucht bei Bakunin der Staat als Einrichtung auf, in der ein selbstbestimmtes Leben nicht geführt werden könne:

[Der Staat] ist die Opferung der natürlichen Freiheit und der Interessen eines jeden, der Einzelnen ebenso wie vergleichsweise kleiner Gemeinschaften: Verbände, Gemeinden und Provinzen, zugunsten der Interessen und der Freiheit

³⁶ Bakunin: *Theologie* (wie Anm. 21).

³⁷ Ebd.

von allen, der Wohlfahrt des großen Ganzen. Was ist aber dieses große Ganze in Wirklichkeit? Es ist die Gesamtheit aller Individuen und aller kleineren Gemeinschaften, aus denen es besteht. Aber wenn alle individuellen und lokalen Interessen geopfert werden müssen, um das Ganze, das sie vertreten soll, zu bilden und zu strukturieren, was ist dieses Ganze dann in Wirklichkeit? Es ist keineswegs die lebendige Gemeinschaft, die jeden Einzelnen nach seiner Weise leben lässt und die um so fruchtbarer, mächtiger und freier wird, je ungehinderter sie in ihrem Schoße die volle Freiheit und Wohlfahrt jedes Einzelnen sich entwickeln lässt; sie ist keineswegs die natürliche menschliche Gesellschaft, welche das Leben jedes Einzelnen durch das Leben aller bestätigt und erhöht; es ist im Gegenteil die Opferung jedes Individuums und aller lokalen Gemeinschaften, eine die lebendige Gesellschaft zerstörende Abstraktion, die Beschränkung, oder besser gesagt, die vollständige Verneinung des Lebens und des Rechts aller Teile des Ganzen zum sogenannten Wohle des Ganzen. Es ist der Staat, der Altar der politischen Religion, auf dem die natürliche Gesellschaft immer geopfert wird, eine verzehrende Universalität, die von menschlichen Opfern lebt wie die Kirche.³⁸

Und wie Stirner mit der Figur des „Eigners“ schwebt auch Bakunin das Ziel eines Lebens *für alle* vor Augen, in dem der „Einzelne[...] nach seiner Weise leben“ kann – was er als gesellschaftspolitischen Umriss wie folgt umreißt:

Die Freiheit jedes mündigen Individuums, Mann oder Frau, muß absolut und vollständig sein; Freiheit, zu gehen und zu kommen, laut jede Meinung auszusprechen, faul oder fleißig, unmoralisch oder moralisch zu sein, mit einem Wort: über die eigene Person und den eigenen Besitz nach Belieben zu verfügen, ohne jemand Rechenschaft abzulegen: Freiheit, ehrlich zu leben durch eigene Arbeit oder durch schimpfliche Ausbeutung der Wohltätigkeit oder des privaten Vertrauens, sobald beide freiwillig sind und nur von Erwachsenen gespendet werden. [...] Unbegrenzte Freiheit jeder Art von Propaganda durch Reden, die Presse, in öffentlichen und privaten Versammlungen, ohne einen anderen Zügel für diese Freiheit als die heilbringende natürliche Macht der öffentlichen Meinung. Absolute Freiheit für Vereinigungen, ohne solche auszunehmen, die nach ihrem Ziel unmoralisch sein oder zu sein scheinen werden, und selbst solche, deren Ziel die Korruption und die Zerstörung der individuellen und öffentlichen Freiheit sein würde. [...] Die Freiheit kann und soll sich nur durch die Freiheit verteidigen, und es ist ein gefährlicher

38 Michael Bakunin: „An die Genossen der Internationalen Arbeiter-Assoziation von Le Locle und La Chaux-de-Fonds“ [1869]. In: ders.: *Staat, Erziehung, Revolution*. Lich: Edition AV, 2015, S. 261-302, hier: S. 275f.

Widersinn, sie zu beeinträchtigen unter dem durch den Schein blendenden Vorwand, sie zu beschützen, und da die Moral keine andere Quelle, keinen anderen Ansporn, keine andere Ursache und kein anderes Ziel hat, als die Freiheit, und da sie selbst nichts ist als die Freiheit, so wendeten sich alle der Freiheit zum Schutz der Moral auferlegten Einschränkungen immer zum Schaden der Moral. Die Psychologie, die Statistik und die ganze Geschichte beweisen uns, daß die individuelle und soziale Immoralität immer die Folge schlechter öffentlicher und privater Erziehung war und des Fehlens und der Entartung der öffentlichen Meinung, die nur durch die Freiheit allein existiert, sich entwickelt und sich moralisiert und vor allem die Folge einer fehlerhaften Organisation der Gesellschaft.³⁹

II.3. Der Weg zur Befreiung

Aus dem Vorhergehenden folgt, dass es sowohl Stirner als auch Bakunin um eine Veränderung des Bestehenden geht.

Im Fall von Bakunin ist die Sache klar: Es gilt – auch wenn es sich letztlich um „die Befreiung nicht einer Klasse, sondern der gesamten Menschheit“ handelt⁴⁰ – darum, die unzufriedenste bzw. am meisten leidende Gruppe von Menschen anzusprechen, damit diese die Befriedigung ihrer Bedürfnisse einfordert bzw. erkämpft. Adressat ist daher das „Proletariat“, wobei dieser Begriff von Bakunin recht weit gefasst wird, weshalb er auch oft vom „Volk“ oder der „Masse“ spricht.⁴¹ Diesem Proletariat gilt es Wissen um den Grund seiner Misere zu vermitteln bzw. ihm die Erfahrungen zu ermöglichen, die ihm seine Lage vor Augen führen: Propaganda, Organisation, Streiks und Aufstand.

Wenn man sich hingegen Stirner mit Blick auf diese Frage zuwendet, ist das Ganze wesentlich unklarer. So scheint es mir nämlich, dass es hier einen

39 Michael Bakunin: „Prinzipien und Organisation der internationalen revolutionären Gesellschaft“ [1866]. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Band 3. Berlin: Karin Kramer, 1975. S. 7-66, hier: S. 11.

40 Michael Bakunin: An die Genossen der Föderation internationaler Sektionen des Jura (Auszug) [1872], in: ders.: *Konflikt mit Marx*. Teil 2: Texte und Briefe ab 1871. Berlin: Karin Kramer, 2011, S.728-738, hier: S. 734.

41 Siehe z. B. Michael Bakunin: An die Redaktion der „Liberté“, in: ders.: *Konflikt mit Marx*. Teil 2: Texte und Briefe ab 1871. Berlin: Karin Kramer, 2011, S. 879-913, hier: S. 901.

grundsätzlichen Widerspruch im Stirner'schen Denken gibt. Dieser besteht m. E. in Folgendem: Zum einen nämlich ist ein ganz zentraler Aspekt der Stirner'schen Kritik, dass man (oder jeder „Einzelne“) jede Bestimmung zu einer Aufgabe in seinem Dasein – als „religiöse“, d. h. unzumutbare Anforderung und Fremdbestimmung zurückweist; zum anderen aber formuliert er dieses Ablehnen selbst in Form einer Aufforderung („werde jeder von euch ein *allmächtiges Ich*“), und – was wichtiger ist –, ist das ganze Projekt Stirners – die Figur des „Eigners“ zur Geltung zu bringen –, doch darauf angewiesen, dass man sich dieser Aufgabe widmet bzw. eine Gesellschaftlichkeit anvisiert, die dieses überhaupt vollständig möglich macht.

Zur Illustrierung: Einerseits heißt es, dass das Religiöse „in der Unzufriedenheit mit dem *gegenwärtigen Menschen*“ bestehe,

d. h. in der Aufstellung einer zu erstrebenden ‚*Vollkommenheit*‘, in dem ‚nach seiner Vollendung ringenden Menschen‘. [...]: es besteht in der Fixierung eines *Ideals*, eines Absoluten. Die Vollkommenheit ist das ‚höchste Gut‘, der *finis bonorum*; das Ideal eines jeden ist der vollkommene Mensch, der wahre, der freie Mensch usw. Die Bestrebungen der Neuzeit zielen dahin, das Ideal des ‚freien Menschen‘ aufzustellen. Könnte man's finden, gäb's eine neue – Religion, weil ein neues Ideal, gäbe ein neues Sehnen, ein neues Abquälen, eine neue Andacht, eine neue Gottheit, eine neue Zerknirschung.⁴²

Solche Anforderungen zeigen sich nun in folgendem Selbstverhältnis:

Ich bin Mir zuwider oder widerwärtig; Mir graut und ekelt vor Mir, Ich bin Mir ein Gräuel, oder Ich bin Mir nie genug und tue Mir nie genug. Aus solchen Gefühlen entspringt die Selbstauflösung oder Selbstkritik. Mit der Selbstverleugnung beginnt, mit der vollendeten Kritik schließt die Religiosität.⁴³

Auf der anderen Seite aber erläutert er sein Konzept der „Empörung“ wie folgt:

ihr Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werde. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur

42 EE: 247f.

43 EE: 190.

unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entspringen. Die Revolution zielt auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ‚Institutionen‘ keine glänzende Hoffnung. 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.⁴⁴

Diese Unklarheit spiegelt sich auch noch in den Stellen, wo er auf den Akt des Sich-Befreiens zu sprechen kommt:

Ich sage: Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das Deinige getan; denn nicht jedem ist es gegeben, alle Schranken zu durchbrechen, oder sprechender: Nicht jedem ist das eine Schranke, was für den andern eine ist. Folglich mühe Dich nicht an den Schranken anderer ab; genug, wenn Du die deini-gen niederreißt. Wem ist es jemals gelungen, auch nur eine Schranke *für alle Menschen* niederzureißen? [...] Wer eine seiner Schranken umwirft, der kann Andern Weg und Mittel gezeigt haben; das Umwerfen *ibrer* Schranken bleibt ihre Sache.⁴⁵

Hier erscheint nämlich der Akt des Kampfes als individueller – ohne Zusammenhang mit den Anderen (dessen Kampf „bleibt ihre Sache“). Andererseits ist Stirner durchaus klar, dass die notwendige Veränderung eine eminent kollektive Dimension besitzen muss. So, wenn er – bezeichnenderweise – mit Bezug auf das Proletariat festhält:

Aber die Klasse der Arbeiter bleibt, weil in dem, was sie wesentlich sind, ungeschützt (denn nicht als Arbeiter genießen sie den Staatsschutz, sondern als seine Untertanen haben sie einen Mitgenuss von der Polizei, einen sogenannten Rechtsschutz), eine diesem Staat, diesem Staat der Besitzenden, diesem ‚Bürgerkönigtum‘, feindliche Macht. Ihr Prinzip, die Arbeit, ist nicht seinem *Wert* nach anerkannt: es wird ausgebeutet, eine *Kriegsbeute* der Besitzenden, der Feinde. Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in den Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände

44 EE. S. 319f. Unterstreichung von mir.

45 EE. S. 149.

ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen. Dies ist der Sinn der hie und da auftauchenden Arbeiterunruhen. Der Staat beruht auf der – *Sklaverei der Arbeit*. Wird die *Arbeit frei*, so ist der Staat verloren.⁴⁶

Wie mir scheint, findet sich bei Stirner keine Vermittlung dieser beiden Aspekte. Es hat sogar den Anschein, dass er sich explizit gegen das Konzept „Revolution“ wendet. Wie gesehen unterscheidet er ja deutlich zwischen „Revolution“ und „Empörung“. Aber vielleicht täuscht diese Gegenüberstellung auch und man sollte eher an jene Zeile im *Einzigen* denken, wo er schreibt, dass eine Revolution „gewiss das Ende nicht herbei“ führe, „wenn nicht vorher eine Empörung vollbracht ist!“⁴⁷ Von hier aus nämlich ließe sich sagen, dass Stirner das Hauptaugenmerk auf das Herausbilden jener selbstbewussten und sich selbstbestimmenden Egoisten legt, da, nur wenn diese sich herausgebildet haben, es eine lohnende Revolution (und nicht nur wieder in ihrer Form nach revolutionäre Reform⁴⁸) geben kann. In diesem Sinne spricht er auch davon, „dass eine Gesellschaft nicht neu werden kann, solange diejenigen, welche sie ausmachen und konstituieren, die alten bleiben“.⁴⁹

II.4. Die Revolution des Proletariats

Sowohl Stirner als auch Bakunin wenden sich also an das Proletariat als bewegende Kraft einer gesellschaftlichen Veränderung. Beiden gemeinsam

46 EE. S. 140. An solche Ausführungen schlossen bisweilen sogar revolutionäre Syndikalisten an: Siegfried Nacht (alias Arnold Roller) zählte z. B. daher Stirner in seiner Schrift *Der soziale Generalstreik* [1905] zu den Vorläufern der Generalstreikidee (Arnold Roller: „Der soziale Generalstreik“ [1905], in: Helge Döhring (Hg.): *Abwehrstreik, Proteststreik, Massenstreik? Generalstreik!* Lich: Edition AV, S.79-118, S. 104).

47 EE. S. 321.

48 „Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen *dieses* und *jenes* Bestehende anzukämpfen, d.h. *reformatorisch* zu sein. So viel auch *verbessert*, so stark auch der ‚besonnene Fortschritt‘ eingehalten werden mag: immer wird nur ein *neuer Herr* an die Stelle des alten gesetzt, und der Umsturz ist ein – Aufbau.“ (EE. S. 119).

49 EE. S. 215.

ist dabei, dass sie hierbei auf eine revolutionäre, im Sinne von einer gewalttätigen, Vorgehensweise setzen und darauf, dass das Proletariat eine solche Umwälzung selbst in Angriff nehmen muss („direkte Aktion“).

Stirner formuliert diese Perspektive in seiner Terminologie, in Form eines Aufrufs zum Egoismus:

Alle Pöbelbeglückungs-Versuche und Schwanenverbrüderungen müssen scheitern, die aus dem Prinzip der Liebe entspringen. Nur aus dem Egoismus kann dem Pöbel Hilfe werden, und diese Hilfe muss er sich selbst leisten und – wird sie sich leisten. Lässt er sich nicht zur Furcht zwingen, so ist er eine Macht.⁵⁰

Bedenkt man die Stirner'sche Sensibilität im Hinblick auf das Problem der vorhergehenden Eigner-Werdung, erstaunt, dass er an diesen Stellen vollkommen unbekümmert ist a.) um das Ergebnis, das aus einem solchen kollektiven Aufbegehren resultiert:

Genug, die Eigentumsfrage lässt sich nicht so gütlich lösen, als die Sozialisten, ja selbst die Kommunisten träumen. Sie wird nur gelöst durch den Krieg aller gegen alle. Die Armen werden nur frei und Eigentümer, wenn sie sich – empören, emporbringen, erheben. Schenkt ihnen noch so viel, sie werden doch immer mehr haben wollen; denn sie wollen nichts Geringeres, als dass endlich – nichts mehr geschenkt werde. Man wird fragen: Wie wird's denn aber werden, wenn die Besitzlosen sich ermannen? Welcher Art soll denn die Ausgleichung werden? [...] Was ein Sklave tun wird, sobald er die Fesseln zerbrochen, das muss man – erwarten.⁵¹

Andererseits aber scheint er b.) durchaus eine gewisse Erwartung zu besitzen, die sich mit seinen Vorstellungen einer Gesellschaftlichkeit decken, wie sie für den Eigner-Egoisten gewinnbringend ist – wobei diese aber recht ad hoc das Licht der Welt erblickt:

Gelangen die Menschen dahin, dass sie den Respekt vor dem Eigentum verlieren, so wird jeder Eigentum haben, wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. *Vereine* werden dann auch

50 EE. S. 263.

51 EE. S. 264.

in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multiplizieren und sein angefochtenes Eigentum sicherstellen.⁵²

Bevor die sich damit stellende Frage nach der Vermittlung von gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaftlichkeit verhandelt wird, noch kurz zu Bakunins Position gegenüber dem Proletariat. Sein Ausgangspunkt sind dessen Leiden und der „Instinkt“, welcher sich aus der gesellschaftlichen Stellung des Proletariats ergebe:

Wir sprechen von der großen Masse der Arbeiter, die von der täglichen Arbeit erschöpft, unwissend und elend ist. Sie ist trotz der politischen und religiösen Vorurteile, die man ihr, teilweise sogar mit Erfolg, einzuimpfen versucht, *sozialistisch, ohne es zu wissen*; sie ist aufgrund ihres Instinktes und schon bedingt durch ihre Lage, in einem ernsthafteren und wirklicheren Sinne sozialistisch als alle wissenschaftlichen und bürgerlichen Sozialisten zusammengenommen. Denn sie ist aufgrund aller Umstände ihrer materiellen Existenz, aller Bedürfnisse ihres Wesens sozialistisch, während Letztere es nur durch die Bedürfnisse ihres Denkens sind. Und im wirklichen Leben üben immer die Bedürfnisse des ganzen Wesens eine viel größere Macht aus als die des Denkens, da der Gedanke hier, wie stets und überall, der Ausdruck des Wesens, der Spiegel seiner aufeinander folgenden Entwicklungsphasen, aber niemals seine Grundlage ist. Was den Arbeitern fehlt, ist nicht die Wirklichkeit, die wirkliche Notwendigkeit der sozialistischen Bestrebungen, sondern nur der sozialistische Gedanke. Was jeder Arbeiter von ganzem Herzen verlangt: eine menschliche Existenz im umfassenden Sinne, was materielles Wohlbefinden und geistige Entwicklung betrifft, gegründet auf Gerechtigkeit, das heißt auf die Gleichheit und Freiheit eines jeden und aller in der Arbeit – ist offenkundig in der heutigen politischen und sozialen Welt, die auf Ungerechtigkeit und der zynischen Ausbeutung der Arbeit der Arbeitermassen beruht, nicht zu verwirklichen.⁵³

Anders als bei Stirner, der sich damit begnügt, das Proletariat auf seinen Egoismus hinzuweisen – der hier gemäß der anfangs ausgeführten Bestimmung einen „neutralen“ Inhalt besitzt, schreibt Bakunin dem Proletariat eine normative Dimension ein: (unbewusster) Träger des Sozialismus. Bei Stirner steht die Vorstellung des egoistischen Kampfes mit der Vorstellung einer

52 EE: S. 263.

53 Michael Bakunin: „Politik der Internationale“ [1869]. In: ders.: *Die Politik der Internationale*. Münster: Unrast, 2015, S. 35-67, hier: S. 46.

Eigner-gerechten Gesellschaftlichkeit unvermittelt nebeneinander, weshalb er sich nicht die Frage stellen muss, ob dieser egoistische Kampf auch von dem gewünschten Ziel abweichen wird – und ob Stirner in diesem Prozess Teil ist und – im Hinblick auf die angestrebte Verwirklichung seiner Eigenheit – eingreift (eingreifen muss). Gerade dieses Problem aber stellt sich Bakunin mit ganzer Wucht. Denn auch wenn er dem Proletariat einen sozialistischen Instinkt zuschreibt, so ist es doch keineswegs ausgemacht, dass es auch die von Bakunin erstrebte Gesellschaft erkämpfen wird. Daher kann er nicht abwarten, was beim Kampf des Proletariats herauskommt, sondern es gilt, dieses aktiv zu beeinflussen. Und in diesem Prozess spielt das Bewusstsein über den Zusammenhang der eigenen Bedürfnisse mit dem Wohl der Anderen eine zentrale Rolle.

Der Instinkt ist aber keine genügende Waffe, um das Proletariat gegen die reaktionären Machenschaften der bevorrechteten Klassen zu schützen. Solange der Instinkt sich selbst überlassen und noch nicht in überlegtes Bewusstsein, in einen klar bestimmten Gedanken übergegangen ist, läßt er sich leicht irreleiten, fälschen und täuschen. Es ist ihm aber unmöglich, sich von selbst zu diesem Bewußtsein zu erheben, ohne die Hilfe der Bildung, der Wissenschaft; und die Wissenschaft, die Kenntnis der Geschäfte und der Menschen, die politische Erfahrung fehlen dem Proletariat vollständig. Die Schlußfolgerung ist leicht zu ziehen. Das Proletariat will etwas; geschickte Menschen, die aus seiner Unwissenheit Vorteil ziehen, lassen es etwas anderes wollen, ohne daß es ahnt, daß es das Gegenteil tut von dem was es will; wenn es dies endlich bemerkt, ist es gewöhnlich zu spät, um das Uebel wieder gut zu machen, das es getan hat und dessen erstes und hauptsächliches Opfer es notwendig und immer selbst ist.⁵⁴

54 Michael Bakunin: „Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution“ [1870]. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Band 1. Berlin: Karin Kramer, 1975, S. 5-72, hier: S. 18. An dieser Stelle müsste nun eine Diskussion der Frage einsetzen, auf welche Weise hier die Avantgarde, an die Bakunin denkt, agiert und was sie charakterisiert. Aus Platzmangel nur ein Zitat: „Alles, was Einzelne tun könnten, wäre, die den Regungen des Volks entsprechenden Ideen herauszuarbeiten, zu klären und zu verbreiten, und durch ihr unablässiges Bemühen zur revolutionären Organisation der natürlichen Macht der Massen beizutragen – aber nicht mehr; alles Übrige solle und könne nur durch das Volk selbst geschehen. Sonst gelange man zur politischen Diktatur, d.h. zur Wiedereinführung des Staates, der Privilegien, Ungleichheiten und aller anderen staatlichen Unterdrückungsformen sowie, auf einem Umweg, aber folgerichtig, zur Wiederherstellung

II.5. Bakunins „neue Religion“ und der Stirner'sche „Verein“

In diesem Zusammenhang spricht Bakunin nun auch von der „neue[n] Religion des Volks“⁵⁵, einer „neue[n] und einzigartige[n] Religion“⁵⁶, die es dem Proletariat zu vermitteln gelte, so dass der „Sozialismus“ im Geist des Arbeiters „die Stelle der Religion“ einnehme“.⁵⁷

Das sind für Stirner entlarvende, seine Kritik an der Religiosität des neuen Denkens bestätigende Worte – die „*menschliche Religion* ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion“⁵⁸ –, und er könnte sofort anmerken, dass auch Bakunin also nur wieder eine neue Zumutung an den Einzelnen (Proletarier) formuliert, was dazu führe, diesen einer neuen Herrschaft zu unterwerfen.

Bakunin selbst nun hätte sich womöglich gegen eine solche Unterstellung gewehrt und darauf verwiesen, was er in *Staatlichkeit und Anarchie* geschrieben hatte:

Idealisten aller Art, Metaphysiker, Positivisten, Verfechter einer Vorherrschaft der Wissenschaft über das Leben, doktrinäre Revolutionäre, sie alle zusammen verteidigen mit dem gleichen Feuer, wenn auch mit verschiedenen Argumenten, die Idee des Staates und der staatlichen Macht, weil sie darin, *vollkommen logisch*, das ihrer Ansicht nach einzige Heil der Gesellschaft sehen. *Vollkommen logisch* deshalb, weil sie dann, wenn sie einmal von der unserer Ansicht nach völlig falschen These ausgehen, daß das Denken dem Leben und die abstrakte Theorie der gesellschaftlichen Praxis vorausgeht und daß deshalb die Wissenschaft der Soziologie Ausgangspunkt für gesellschaftliche Umwälzungen und Umstrukturierungen sein muß – notwendigerweise zu dem Schluß kommen, daß deshalb, weil Denken, Theorie und Wissenschaft wenigstens heute der Besitz nur einiger weniger sind, eben diese wenigen die Anführer des gesellschaftlichen Lebens sein müssen und nicht nur die Initiatoren, sondern auch die Leiter aller

der politischen, sozialen und ökonomischen Knechtschaft der Volksmassen.“ (Michel Bakunin: „Die Commune von Paris und der Staatsbegriff“ [1871]. In: ders.: *Staat, Erziehung, Revolution*. Lich: Edition AV, 2015, S. 402-425, hier: S. 413f.)

55 Bakunin: Frage (wie Anm. 23), S. 57.

56 Michael Bakunin: „An Netschajew“ [1870]. In: ders.: *Gewalt für den Körper. Verrat für die Seele? Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Necajev*. Berlin: Karin Kramer, 1980, S. 53-96, hier: S. 73.

57 Bakunin: Internationale (wie Anm.53), S. 49.

58 EE. S. 182.

Volksbewegungen und daß am Tag nach der Revolution die neue gesellschaftliche Organisation nicht durch die freie Vereinigung von Volksassoziationen, Kommunen, Bezirken und Gebieten von unten nach oben entsprechend den Bedürfnissen und Instinkten des Volkes geschaffen wird, sondern allein durch die diktatorische Gewalt dieser gelehrten Minderheit, die angeblich dem Willen des ganzen Volkes Ausdruck verleiht. Auf dieser Fiktion einer Pseudovolksvertretung und auf dem wirklichen Faktum, daß die Volksmassen von einer kleinen Handvoll Privilegierter regiert werden, Gewählter oder sogar nicht Gewählter durch die Menge des Volkes, das man zu den Wahlen zusammengetrieben hat und das nie weiß, wozu und wen es wählt; auf diesem vermeintlichen und abstrakten Ausdruck dessen, was angeblich das ganze Volk denkt und will, wovon aber das lebendige, reale Volk auch nicht die geringste Vorstellung hat, darauf basiert in gleicher Weise die Theorie der Staatlichkeit und die Theorie der sogenannten revolutionären Diktatur. Der ganze Unterschied zwischen revolutionärer Diktatur und Staatlichkeit besteht nur in den äußeren Umständen. Faktisch bedeuten sie beide das Gleiche: die Verwaltung einer Mehrheit durch eine Minderheit im Namen der angeblichen Dummheit ersterer und der angeblichen Weisheit letzterer. Deshalb sind sie auch gleich reaktionär und haben, die eine wie die andere, als unmittelbares und notwendiges Ergebnis die Sicherung politischer und ökonomischer Privilegien für die herrschende Minderheit und die politische und wirtschaftliche Versklavung der Volksmassen.⁵⁹

Wenn sich nun aber herausstellt, dass der sozialistische Instinkt, den Bakunin diagnostiziert – und der eine wesentliche Grundlage seines Denkens ist –, auch nur „abstrakte[r] Ausdruck“ dessen ist, „was angeblich das ganze Volk denkt und will, wovon aber das lebendige, reale Volk auch nicht die geringste Vorstellung hat“?

An dieser Stelle ist die *anarchistische* Antwort von elementarer Bedeutung. Unter keinen Umständen ist man berechtigt, sich als eine „Herrschaft der Guten“⁶⁰ über den Massen zu inthronisieren. Bakunin weiß nämlich um das von Stirner so vehement aufgeworfene Problem der abstrakten Menschenliebe, deren Vertreter „für *den* Menschen“ schwärmen dabei aber gerade „die Personen außer Acht“ lassen, denn „[d]er Mensch ist ja keine Person,

59 Bakunin: Staatlichkeit (wie Anm. 10), S. 282f.

60 RS. S. 87. Wenngleich also Bakunin, der späteren Kautsky-Lenin-Linie insoweit nahesteht, dass auch er meint, dass (zumindest historisch betrachtet anfangs) das Wirken von Personen außerhalb des Proletariats absolut zentral für die Bewusstseinsbildung der „Masse“ ist, so hat er daraus *gerade nicht* irgendeine Art von Vorrecht für diese Personen in Anspruch reklamiert – eher das Gegenteil.

sondern ein Ideal, ein Spuk⁶¹, wobei folglich solcherart „revolutionäre[] Pfaffen oder Schulmeister“, weil sie „dem Menschen dienen, darum [...] den Menschen die Hälse“ abschnitten.⁶²

So schrieb Bakunin über einen alten Bekannten:

Je länger ich in der Welt lebe, um so mehr überzeuge ich mich, daß es nichts Schmutzigeres gibt, als einen Idealisten. Auch Granowski war Idealist, doch kein schmutziger; er war zu edel und zu sehr der Freund von Nikolai Stankiewitsch, als daß der Schmutz ihn hätte berühren können. Aber es floß kein Tropfen realen Diderotschen, Dantonschen real-humanen Blutes in ihm. Er lebte und starb in der Doktrin und in der sentimental-humanistischen Fiktion. Er liebt die Humanität, aber nicht die lebendigen Menschen. Wie alle Doktrinäre und Idealisten verachtete er, ohne sich dessen bewußt zu sein, und im Namen der Nation und schönen Humanität die dumme, ungelehrte und unschöne Masse des Volkes, das gemeine Volk.⁶³

Daher bleibt im Grunde nur der Rückzug und – unter Fortführung der Propaganda, sprich: der Überzeugungsarbeit⁶⁴ – der Kampf über die nun eintretende, notwendigerweise wieder herrschaftsförmige Situation.⁶⁵

61 EE. S 87.

62 EE. S. 89.

63 Michael Bakunin: *Sozial-Politischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen und Ogarjow*. Berlin: Karin Kramer, 1977, S. 183.

64 Es ist bei Bakunin eben nicht so, dass er nur auf Seiten des Proletariats steht, weil es instinktiv sozialistisch sei – und daher „fallenlässt“, wenn es diesem Wunsch nicht entspricht (wie bei so vielen überdrehten Proletkult-Freunden des vergangenen Jahrhunderts). Hilfe und Beistand des Proletariats bleibt Programm, weil es für Bakunin eine ethische Pflicht ist, dem Leidenden zur Seite zu stehen. Als daher Bakunin am Ende seines Lebens gerade diese Enttäuschung erlebte – „weil ich zu meiner großen Verzweiflung konstatiert habe [...], daß der revolutionäre Gedanke, die revolutionäre Hoffnung und Leidenschaft in den Massen sich absolut nicht vorfinden“ –, hielt er dennoch fest, dass er die „heroische Geduld und Ausdauer“ seiner jüngeren Kampfgefährten bewundere, die „trotz aller Schwierigkeiten, Widerwärtigkeiten und Hindernisse inmitten allgemeiner Gleichgültigkeit ihre hartnäckige Stirn dem durchaus entgegengesetzten Lauf der Dinge entgegenstellen“ (Michael Bakunin: „An Elisé Reclus“ (Fragment) [1875]. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Band 3. Berlin: Karin Kramer, 1975, S. 271-274, hier: S. 272).

65 Siehe hierzu: Errico Malatesta: „Gradualismus“ [1925]. In: ders.: *Anarchistische Interventionen*. Münster: Unrast, 2014, S. 177-184, wo diese Vorstellung ausformuliert ist.

Es ist die Zentralität, die der Begriff der (auch individuellen-konkreten) Freiheit bei Bakunin einnimmt, auf die man sich jederzeit gegen all jene Anforderungen und Zumutungen von außen berufen kann, um das Recht auf sein Leben zu begründen (und dessen Anerkennung von Anderen erwarten kann):

Ich bin ein leidenschaftlicher Liebhaber der *Freiheit*, die ich für das einzige Milieu halte, in welchem die Intelligenz, die Würde und das Glück der Menschen sich entwickeln und wachsen können; nicht jener rein formalen, vom Staat gewährten, gemäßigten und reglementierten Freiheit, dieser ewigen Lüge, die in Wirklichkeit nie etwas anderes verkörpert als das Privileg einiger weniger auf Grundlage der Versklavung aller; nicht jener individualistischen, egoistischen, kleinlichen und fiktiven Freiheit, welche die Schule J.J. Rousseaus und alle anderen Schulen des bürgerlichen Liberalismus befürworten und die das sogenannte Allgemeinrecht [*droit de tout le monde*], das der Staat vertritt, als Grenze des Individualrechts betrachten, was notwendigerweise immer das Recht des Einzelnen auf null reduziert. Nein, ich meine die einzige Freiheit, die diesen Namen wirklich verdient, die Freiheit, die in der vollen Entwicklung aller materiellen, geistigen und moralischen Kräfte besteht, die als latent vorhandene Fähigkeiten in jedem schlummern; die Freiheit, die keine anderen Beschränkungen kennt als diejenigen, die uns von den Gesetzen unserer eigenen Natur vorgeschrieben sind, so dass es, genau genommen, keine Beschränkungen gibt, da diese Gesetze uns nicht von einem äußeren Gesetzgeber aufgelegt sind, der neben oder über uns existieren würde; sie sind uns eingeschrieben, uns inhärent, sie bilden die eigentliche Grundlage unseres ganzen Wesens, des materiellen wie des intellektuellen und moralischen; statt also in ihnen eine Grenze zu sehen, müssen wir sie als die wahren Bedingungen und die tatsächliche Ursache unserer Freiheit betrachten.⁶⁶

Daher heißt es:

Indem wir den Gotteskult durch *die Achtung und Liebe der Menschheit ersetzen*, erklären wir: die *menschliche Vernunft* als einziges Prüfungsmittel der Wahrheit, das *menschliche Gewissen* als Grundlage der Gerechtigkeit, die *individuelle und kollektive Freiheit* als einzige Schöpferin der Ordnung in der Menschheit.⁶⁷

66 Bakunin: Commune (wie Anm. 54), S. 403.

67 Bakunin: Prinzipien (wie Anm. 39), S. 9.

Und dieses (individuelle) Gewissen ist allen anderen (kollektiven) Instanzen vorgelagert:

Die *Freiheit* ist das absolute Recht aller erwachsenen Männer und Frauen, für ihre Handlungen keine andere Bewilligung zu suchen, als die ihres eigenen Gewissens und ihrer eigenen Vernunft, nur durch ihren eigenen Willen zu ihren Handlungen bestimmt zu werden, und folglich nur verantwortlich zu sein zunächst ihnen selbst gegenüber, dann gegenüber der Gesellschaft, der sie angehören, aber nur insoweit, als sie ihre freie Zustimmung dazu geben, ihr anzugehören.⁶⁸

Aus diesem Grund spielt dann auch das Recht auf Abspaltung eine elementare Rolle: „Das Recht auf freie Vereinigung und ebenso freie Abspaltung ist das erste, das wichtigste aller politischen Rechte, ohne das der Bund niemals etwas anderes wäre als eine verschleierte Zentralisation.“⁶⁹

Und nun betrachten wir Stirners gesellschaftspolitisches Konzept, den schon erwähnten „Verein“:

Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*. Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, dass aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet. Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist – *tot* als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d. h. er ist – Gesellschaft, Gemeinschaft. [...] Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine *Vereinigung*, ein Übereinkommen, ein Verein; droht aber der Eigenheit Untergang, so ist sie eine *Macht für sich*, eine Macht *über Mir*, ein von Mir Unerreichbares, das Ich zwar anstaunen, anbeten, verehren, respektieren, aber nicht bewältigen und verzehren kann, und zwar deshalb nicht kann, weil Ich *resigniere*. Sie besteht durch meine *Resignation*, meine *Selbstverleugnung*, meine Mutlosigkeit, genannt – *Demut*. Meine Demut macht ihr Mut, meine Unterwürfigkeit gibt ihr die Herrschaft. In Bezug aber auf die *Freiheit* unterliegen Staat und Verein keiner wesentlichen Verschiedenheit. Der Letztere

68 Ebd.

69 Bakunin: Frage (wie Anm. 23), S. 34.

kann ebenso wenig entstehen oder bestehen, ohne dass die Freiheit auf allerlei Art beschränkt werde, als der Staat mit ungemessener Freiheit sich verträgt. Beschränkung der Freiheit ist überall unabwendbar, denn man kann nicht alles *los* werden; man kann nicht gleich einem Vogel fliegen, bloß weil man so fliegen möchte, denn man wird von der eigenen Schwere nicht frei; man kann nicht eine beliebige Zeit unter dem Wasser leben, wie ein Fisch, weil man der Luft nicht entraten und von diesem notwendigen Bedürfnis nicht frei werden kann u. dgl. [...] Allerdings wird der Verein sowohl ein größeres Maß von Freiheit darbieten, als auch namentlich darum für ‚eine neue Freiheit‘ gehalten werden dürfen, weil man durch ihn allem dem Staats- und Gesellschaftsleben eigenen Zwang entgeht; aber der Unfreiheit und Unfreiwilligkeit wird er gleichwohl noch genug enthalten. Denn sein Zweck ist eben nicht – die Freiheit, die er im Gegenteil der Eigenheit opfert, aber auch nur der *Eigenheit*. Auf diese bezogen ist der Unterschied zwischen Staat und Verein groß genug. Jener ist ein Feind und Mörder der *Eigenheit*, dieser ein Sohn und Mitarbeiter derselben, jener ein Geist, der im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will, dieser mein Werk, mein *Erzeugnis*; der Staat ist der Herr meines Geistes, der Glauben fordert und Mir Glaubensartikel vorschreibt, die Glaubensartikel der Gesetzlichkeit; er übt moralischen Einfluss, beherrscht meinen Geist, vertreibt mein Ich, um sich als ‚mein wahres Ich‘ an dessen Stelle zu setzen, kurz der Staat ist *heilig* und gegen Mich, den einzelnen Menschen, ist er der wahre Mensch, der Geist, das Gespenst; der Verein aber ist meine eigene Schöpfung, mein Geschöpf, nicht heilig, nicht eine geistige Macht über meinen Geist, so wenig als irgend eine Assoziation, welcher Art sie auch sei. Wie Ich nicht ein Sklave meiner Maximen sein mag, sondern sie ohne *alle Garantie* meiner steten Kritik bloßstelle und gar keine Bürgschaft für ihren Bestand zulasse, so und noch weniger verpflichte Ich Mich für meine Zukunft dem Verein und verschwöre ihm meine Seele, wie es beim Teufel heißt und beim Staate und aller geistigen Autorität wirklich der Fall ist, sondern Ich bin und bleibe Mir *mehr* als Staat, Kirche, Gott u. dgl., folglich auch unendlich mehr als der Verein.⁷⁰

Sicherlich sind die Vorstellungen von Bakunin und von Stirner über die angestrebte Ordnung nicht ohne Weiteres deckungsgleich. Aber in ihrem Kern, Sicherung des Rechts und der Fähigkeit des Einzelnen, sich als freier, d. h. autonomer Mensch zu ihr zu entscheiden (oder auch zu verlassen), wie auch im Aspekt, sich in dieser als freier bzw. Eigner anerkannt zu sein, stehen sie sich sehr nahe.

70 EE. S. 310ff.

Und der Verein dient nicht nur dem Einzelnen, sondern allen Beteiligten, wie Stirner in der Zurückweisung einer Kritik von Moses Heß geltend macht:

[Heß] fährt aber fort und beweist, daß ‚unsere ganze bisherige Geschichte nichts war, als die Geschichte von egoistischen Vereinen, deren Früchte – die antike Sklaverei, die romantische Leibeigenschaft und die moderne, principielle, universelle Leibeigenschaft – uns Allen bekannt sind‘ [...] Ist aber ein Verein, in welchem sich die Meisten um ihre natürlichsten und offenbarsten Interessen prellen lassen, ein Verein von Egoisten? Haben sich da ‚Egoisten‘ vereint, wo Einer des Andern Sklave oder Leibeigener ist? Es sind zwar Egoisten in einer solchen Gesellschaft, und insofern könnte sie mit einigem Anschein ein ‚egoistischer Verein‘ genannt werden; aber die Sklaven haben wahrlich nicht aus Egoismus diese Gesellschaft aufgesucht und sind vielmehr in ihrem egoistischen Herzen gegen diese schönen ‚Vereine‘, wie sie Heß nennt. – Gesellschaften, in welchen die Bedürfnisse der Einen auf Kosten der Andern befriedigt werden, in denen z. B. die Einen das Bedürfnis der Ruhe dadurch befriedigen können, daß die Andern bis zur Erschlaffung arbeiten müssen, oder ein Wohlleben dadurch führen, daß Andere kümmerlich leben, ja wohl gar verhungern; oder prassen, weil Andere so thöricht sind zu darben u. s. w. – die nennt Heß egoistische Vereine.⁷¹

Als Bakunin die Spezifik der Organisationsform der Internationalen Arbeiter-Assoziation beschrieb, taucht dann auch eine bezeichnende Terminologie auf:

Zwischen der Macht des Staates und der der Internationale besteht der gleiche Unterschied wie zwischen dem offiziellen Handeln des Staates und dem natürlichen Handeln eines Vereins. Die Internationale kann und wird immer nur eine große Meinungsmacht haben und nie etwas anderes sein als die organisierte natürliche Einflussnahme von Einzelnen auf die Massen, während der Staat und alle staatlichen Institutionen: Kirche, Universität, Justiz, Bürokratie, Finanzwesen, Polizei und Armee, von ihnen passiven Gehorsam verlangen, natürlich in den vom Gesetz anerkannten und festgelegten, stets sehr dehnbaren Grenzen, und nicht ohne zu versuchen, die Meinung und den Willen der Staatsbürger, unabhängig von deren Meinung und deren Willen, und meist gegen deren Widerstand, so weit wie möglich zu manipulieren. Der Staat ist die Autorität, die organisierte Macht und Herrschaft der besitzenden und

71 RS. S. 104f.

vermeintlich aufgeklärten Klassen über die Massen; die Internationale ist die Befreiung der Massen. Der Staat, der nie etwas anderes erstrebt oder erstreben kann als die Unterdrückung der Massen, ruft sie zur Unterwerfung auf. Die Internationale, die nichts anderes erstrebt als ihre vollständige Befreiung, ruft sie zur Revolte auf.⁷²

Beiden jedenfalls war klar, dass es letztlich das Problem der „freiwilligen Knechtschaft“ ist, das am Grunde jeder Herrschaft liegt, dass es zu einfach ist, „die Schuld andern zu[zu]schieben, als beraubten sie Uns, da Wir doch selbst die Schuld tragen, indem Wir die andern unberaubt lassen“⁷³, dass „die Dummheit, Unwissenheit, träge Gleichgültigkeit und Unterwürfigkeit der Massen“ das eigentliche Problem bilden, „sodass man mit gutem Recht sagen kann, dass die Massen selbst diese Ausbeuter, Unterdrücker, Despoten und Henker der Menschheit hervorbringen, deren Opfer sie sind“.⁷⁴ Diese Verfasstheit aufzubrechen – darum schrieb der eine, während der andere nicht nur schrieb, sondern auch kämpfte...

III. Schluss

Dieser Aufsatz hat keinen Schluss, sondern nur ein Abbrechen. Sämtliche hier von mir aufgestellte Behauptungen bedürften einer näheren Begründung und Nuancierung. Unendlich vieles konnte gar nicht erst zur Sprache kommen...

72 Michael Bakunin: „Protest der Allianz“ [1871]. In: ders.: *Die Politik der Internationale*. Münster: Unrast, 2015, 85-162, hier: S. 151f.

73 EE. S. 318f.

74 Bakunin: Protest (vgl. Anm. 71), S. 87f.

Bernd A. Laska (Nürnberg)

Vade retro!

Zur Repulsionsgeschichte von Stirners *Einzigem*

I

Mit „Stirners *Einzigem*“ ist das Buch *Der Einzige und sein Eigentum* von Max Stirner gemeint, das gegen Ende des Vormärz erschien. Das Buch war ein Skandalon, ein paradoxes Skandalon allerdings, weil es ideengeschichtlich dort am eingreifendsten wirksam wurde, wo die Reaktion verborgen und indirekt blieb, bei Marx und Nietzsche. Ich habe den diffusen Status des *Einzigem*, der sich daraus ergab und den er, obwohl kein Mangel an Sekundärliteratur herrscht, im Grunde bis heute behielt, in einer Wirkungsgeschichte dargestellt und diese mit einem sprechenden Neologismus eine Re(pulsions- und De)zeptionsgeschichte genannt.¹

Auf die Repulsionsgeschichte des *Einzigem* gemünzt ist das „Vade retro!“ im Titel, denn eine Reihe durchaus bedeutender Denker sahen in Stirners Ideen tatsächlich den Inbegriff des Bösen, Teuflischen bzw. „aufgeklärterweise“ den Einbruch des Tierischen, Unmenschlichen, Barbarischen, Zerstörerischen in die kulturelle Welt. Einige waren dabei so entschieden, dass sie ihre philosophische Position wesentlich – wenngleich undeklariert – in Abwehr von Stirners Ideen entwickelten.

Ich werde – nach einer biografischen Skizze zu Leben und Werk Stirners – diese Repulsionsgeschichte in ihren markanteren Stationen wie in einem Parcours durchlaufen, um zu zeigen, dass diese Bezeichnung adäquat ist. Die mit ihr verwobene Dezeptionsgeschichte, also die das Inhaltliche betreffenden Täuschungen, Selbsttäuschungen und Verdrängungen der Abwehrenden, können hier nur beiläufig zur Sprache kommen. Dabei werde ich auf die Reaktionen von vier Philosophen genauer eingehen, deren formative Jahre in den Vor- sowie den – etwas ausgedehnten – Nachmärz fallen: Karl Marx (1818-1883), Eduard von Hartmann (1842-1906), Friedrich Nietzsche (1844-1900) und Rudolf Steiner (1861-1925). – Eingedenk

1 Bernd A. Laska: *Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einzigem“*. Eine kurze Wirkungsgeschichte. LSR-Verlag, Nürnberg 1996, S. 7-9, hier S. 9.

eines Diktums von Habermas, Adorno und anderen, wonach wir Heutigen – trotz Marx und Nietzsche – „Zeitgenossen der Junghegelianer geblieben sind“², erscheint es mir erlaubt und zu heuristischen Zwecken sogar geboten, den Zeitrahmen Vor-/Nachmärz bis in die Jetztzeit zu strecken, um weitere Stationen der Repulsion des Einzigen vorzustellen – bis zur vorerst letzten: Peter Sloterdijks säkularisierte Verteufelung der Stirner'schen Figur des „Eigners“, indem er diese/n zu der singulären „Reflexionsgestalt“ des von ihm so genannten „schrecklichen Kindes der Neuzeit“ erklärt, des heutigen Massentyps der westlichen Zivilisation, des „Endverbrauchers“.³

II

Max Stirner (1806-1856), bürgerlich Johann Caspar Schmidt, stammte aus Bayreuth. Er studierte in Berlin, hörte Philosophie bei Hegel und Theologie bei Schleiermacher, unterbrach aber nach vier Semestern, „häuslicher Verhältnisse halber“. In den nächsten Jahren ging er „Privatstudien“ nach und unternahm „eine längere Reise durch Deutschland“. Zwischendurch immatrikulierte er sich in Erlangen und Königsberg, zuletzt wieder in Berlin, um schließlich eine Lehrerlaubnis zu erhalten. Nach diesem fragmentierten und insgesamt kurzen Studium trat er im Alter von 33 Jahren seine erste bezahlte Stelle an, als Lehrer an einer privaten Berliner Töchterschule. Er hatte, anders als seine Altersgenossen Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer, anders auch als der gut ein Jahrzehnt jüngere Karl Marx, eine akademische Karriere erst gar nicht angestrebt.

Neben seinem Brotberuf wirkte Stirner als Publizist, schrieb Zeitungskorrespondenzen und einige philosophische Artikel im Vorfeld seines Buches *Der Einzige und sein Eigentum*. Das Buch, eine Kritik der Hegelkritiker Feuerbach und Bauer und Darstellung seiner eigenen Position, erschien Ende Oktober 1844. Es war von der Zensur bedroht und betroffen, fand dennoch Verbreitung und erregte im späten Vormärz einiges Aufsehen. Es gab

2 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, S. 67; s. a. Theodor W. Adorno in: ders. u. a. (Hg.): *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie* [1961]. Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1972, S. 151.

3 Peter Sloterdijk: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2014, S. 452-470, hier S. 468.

Rezensionen und eine Replik Stirners auf drei seiner Rezensenten, darunter Feuerbach. Die Debatte um den *Einzigsten* war noch vor dem März 1848 beendet, u. a., weil dessen schärfste Kritik, von Marx, nicht veröffentlicht wurde. Stirner schrieb noch einige Artikel, übersetzte den französischen Ökonomen Say und kompilierte einen Textband *Geschichte der Reaction*.

Stirner war zweimal verheiratet. Die erste Ehe endete 1838 durch Tod der Ehefrau im Kindbett, die zweite, 1843 geschlossen, wurde 1846 geschieden. Stirner hatte kurz vor Erscheinen seines Buchs die Lehrerstelle gekündigt. Die folgenden Jahre lebte er in wachsender Armut, war zweimal im Schuldgefängnis. Schließlich starb er mit 50 Jahren infolge „allgemeiner Geschwulst.“⁴

III

Im späten Vormärz, ab ca. 1840, verkehrte Stirner bei den Berliner „Freien“, einer informellen Gruppe von Oppositionellen: „eine philosophische Schule, eine politische Partei, eine journalistische Bohème und eine atheistische Sekte.“⁵ Deren philosophischer Kopf war der relegierte Privatdozent Bruno Bauer, der damals eine Position bezog bzw. eine Methode anwandte, die er „reine Kritik“ nannte. Rivalisierend vertrat Ludwig Feuerbach, ebenfalls ein relegierter Privatdozent, der fernab in der fränkischen Provinz lebte, die „wahre Kritik“. Beide waren sowohl Schüler als auch scharfe Kritiker Hegels und gingen als Jung- oder Linkshegelianer in die Geschichte ein. Mit diesen beiden Denkern hatte die deutsche Aufklärungsphilosophie einen – selten gewürdigten – Höhepunkt erreicht. Erstmals im deutschen Kulturraum vertraten beide eine klar atheistische Position – was denn auch der Grund für das Ende ihrer akademischen Karrieren war.

Ausgerechnet diese aufklärerische Pioniertat der beiden Philosophen, die von der Theologie herkamen, denunzierte der Mädchenschullehrer Stirner mit sarkastischer Schärfe: „Unsere Atheisten sind fromme Leute.“ (EE, 203) Das war nicht bloß ironisch gemeint, sondern die aphoristische Essenz seiner

4 Die Darstellung folgte den Angaben der einzigen Biografie Stirners: John Henry Mackay: *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*. 3., völlig durchgearbeitete und vermehrte, mit einem Namen- und Sachregister versehene Auflage. Selbstverlag, Berlin-Charlottenburg 1914.

5 Wolfgang Essbach: *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. Wilhelm Fink, München 1988, S. 20.

fundamentalen Kritik. Stirner forderte darüber hinaus, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben: „Das Jenseits außer Uns ist allerdings weggefegt, und das große Unternehmen der Aufklärer vollbracht; allein das Jenseits in Uns ist ein neuer Himmel geworden und ruft Uns zu erneutem Himmelsstürmen auf.“ (EE, [170]) Das war das Projekt, das er verfolgte.

Stirners Buch *Der Einzige und sein Eigentum* erschien ohne Vorankündigung Ende Oktober 1844, vordatiert auf 1845. Es unterlag wegen seines Umfangs von mehr als zwanzig Bögen zwar nicht der Vorzensur, erfuhr dann aber eine Reihe behördlicher Repressionen. Dank des geschickt agierenden Buchhändlers und Verlegers Otto Wigand, der schon Werke Feuerbachs, Bauers und anderer Oppositioneller auf den Weg gebracht hatte, erreichte es aber die meisten seiner potentiellen Adressaten.

Deren Reaktionen bezeugen den enormen Eindruck, den der *Einzig*e auf sie machte. Für Feuerbach, neben Bauer der am heftigsten darin Attackierte, war Stirner trotzdem zunächst einmal „der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennengelernt.“ Arnold Ruge, auch er ein relegierter Privatdozent, nannte Stirners Werk ein „sehr geistreiches Buch“, durch das sogar die neuesten junghegelianischen Publikationen, also die Bauers und Feuerbachs, „surpassiert“ seien. (DD, 23f.) Friedrich Engels schrieb einen begeisterten, wenn auch teilweise ambivalenten Lektürebericht an Karl Marx, den er kurz zuvor persönlich kennen gelernt hatte.

Dies waren spontane Äußerungen in privaten Briefen. Die publizierten Reaktionen dieser und weiterer Leser des *Einzig*en sahen freilich anders aus. Zwar wurde dort auch immer wieder einmal die Kühnheit einiger Gedankenführungen Stirners konstatiert, sogar bewundert, aber schließlich das Werk in seiner Intention abgelehnt.⁶ Die Gründe für die Ablehnung wurden kaum je deutlich genannt, vielleicht, weil man sie für zu evident hielt, um sie auszuschreiben, vielleicht auch, weil man nicht in heikle Bereiche vorstoßen wollte. Um welche Bereiche es sich hier handeln mag, umschrieb Karl Rosenkranz, Hegelianer, aber kein Jung- bzw. Linkshegelianer, in einem Tagebuch-Eintrag. Stirner habe, notierte er 1846, den Atheismus Bauers und Feuerbachs bis zur letzten Konsequenz gesteigert. Er sei „beim Naturzustande, bei der brutalen Gewaltherrschaft, bei der rücksichtslosen Lizenz für alle Begierde und Leidenschaft, bei der Apotheose des Egoismus und des

⁶ Kurt W. Fleming (Hg.): *Max Stirner's Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik. Eine Textauswahl (1844-1856)*, Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2001, Nachwort: S. 150-154.

Nichts angelangt“, kurz: beim „Nihilismus alles ethischen Pathos.“ (DD, 106) Der damals noch wenig gebräuchliche Begriff des Nihilismus – den Stirner übrigens nie verwandte – wird in der Repulsionsgeschichte des *Einzigigen* noch häufig zum Einsatz kommen.

Der substanzielle Kern der öffentlich geführten Debatte um den *Einzigigen* bestand aus drei Kritiken – eine von Feuerbach (anonym), eine von Szeliga (pseudonym), einem Anhänger Bauers, und eine von Moses Hess, der damals Marx nahe stand – sowie einer Replik Stirners auf diese: *Recensenten Stirners* (PKR, 147-205). Marx enthielt sich einer öffentlichen Stellungnahme. Er vermied es sogar, in seiner Polemik *Die heilige Familie gegen Bruno Bauer und Consorten*, die im März 1845 erschien, Stirner oder den *Einzigigen* zu erwähnen. Stirner hatte mit seiner Entgegnung auf jene drei Kritiker vom September 1845 das letzte Wort in der Debatte. Auf eine spätere (anonyme) Wortmeldung Bauers antwortete er nicht mehr⁷, ebenso nicht auf eine Kritik, die Kuno Fischer, damals noch Student, auf Anregung Arnold Ruges verfasste. (PKR, 207-222, 225)

Die Diskussion um den *Einzigigen* verebbte noch vor dem März 1848, scheinbar ohne greifbares Resultat. Die Repliken auf Stirners Kritik an Bauer und Feuerbach tragen jedoch deutliche Merkmale von Rückzugsgefechten. Am sprechendsten ist, dass Bruno Bauer seine „reine Kritik“ stillschweigend aufgab und das Gebiet der Philosophie zugunsten historischer Studien verließ; und dass Ludwig Feuerbach, wie mehrere Biografen konstatierten, infolge der Kritik des *Einzigigen* Abstand von seinem Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* nahm und seine philosophische Position erheblich modifizierte, ebenfalls stillschweigend.⁸

IV

Die intensivste der zeitgenössischen Reaktionen auf Stirners *Einzigigen* war jedoch die Polemik *Sankt Max* von Karl Marx, an der auch Friedrich Engels mitgewirkt hatte. Sie war von aggressiver Weitschweifigkeit, übertraf das

⁷ Bauers Replik *Feuerbach und der Einzige* erschien im gleichen Band von Wigand's Vierteljahrsschrift, Sept.1845 wie *Stirners Recensenten*. Nachdruck in Fleming (wie Anm. 6), S. 35-45.

⁸ Zuletzt Francesco Tomasoni: *Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks*. Waxmann, Münster und New York 2015, S. 319f.

kritisierte, ohnehin überlange Werk an Länge und war die engagierteste Streitschrift, die Marx jemals gegen einen einzelnen Autor verfasst hat. Zwei Punkte verdienen dabei besonderes Interesse: 1) Marx' Polemik blieb damals unveröffentlicht (zu den Gründen später); 2) sie wurde 1932, nachdem Marx der epocheprägende Denker geworden war, zwar vollständig veröffentlicht (im Rahmen der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe), aber von Marxforschern aller ideologischen Richtungen in der Regel übergangen, beschwiegen, vereinzelt am Rande erwähnt, belustigt, kopfschüttelnd, ratlos (auch dazu später mehr).

In der neuesten umfassenden Marx-Biografie steht der Autor Jonathan Sperber verwundert vor dem „obsessiven Interesse“ seines Protagonisten an Stirner, vor der „zwanghaft anmutenden Aufmerksamkeit für einen eindeutig zweitrangigen Autor“. Sperber findet die plausibelste Erklärung auf privatem Gebiet. Zum einen habe es kurz zuvor Verstimmungen zwischen Marx und Engels gegeben, weil Engels eine Freundin aus dem Arbeitermilieu hatte. Außerdem habe Marx seinen Kölner Freunden gegenüber geäußert, Engels verfüge nicht über die geistige Kapazität, um die Theorie und die philosophische Kritik vorwärts zu bringen. Sperber deutet demnach die gemeinsame Arbeit an dem monströsen *Sankt Max*, der „alle Proportionen sprengt“, als ein „Zusammenraufen“, als „Mittel zur Wiederherstellung der Freundschaft“ der beiden.⁹

Ich möchte hier eine andere Sicht der Vorgänge vorstellen, die zu der überstürzten, fast ein halbes Jahr andauernden Arbeit am *Sankt Max* geführt haben, deren Motor zweifelsohne Marx war. Dabei werde ich keine neuen Belege präsentieren, sondern die seit langem bekannten¹⁰ so auswerten, dass das damals noch nicht etablierte geistige Gefälle zwischen dem Epochen Denker und dem Mädchenschullehrer vorderhand nicht ins Gewicht fällt. Das Geschehen lässt sich zweckmäßig in zwei Etappen darstellen: 1) vom ersten persönlichen Treffen von Marx und Engels bis zum Entschluss von Marx, seine Kritik am *Einzigsten* auszuarbeiten; 2) vom Beginn der Abfassung des *Sankt Max* bis zum Scheitern der Publikationsbemühungen im Rahmen des Konvoluts *Die deutsche Ideologie*. Die tabellarische Form soll der Orientierung an der hier besonders zu beachtenden chronologischen Abfolge dienen.

9 Jonathan Sperber: *Karl Marx – sein Leben und sein Jahrhundert*, C.H. Beck, München 2013, S. 176, 188.

10 HF und NDDI.

Erste Etappe:

- * August 1844: Engels besucht Marx, den er bisher nicht persönlich kannte, in seinem Pariser Exil. Beide vereinbarten, ihre Abkehr von der Lehre der „reinen Kritik“ Bruno Bauers mit einer kurzen gemeinsamen Schrift zu besiegeln: *Kritik der kritischen Kritik*. Engels schreibt seinen Anteil, der nur gut einen Bogen füllte, noch in Paris.
- * Anfang Oktober 1844, Engels an Marx (MEW 27, 5-8): „Schreib mir doch, ... was die Broschüre macht, sie wird jetzt doch wohl fertig sein.“
- * 7. Oktober 1844, Marx an den Verlag Hoffmann & Campe (HF, 158): Anfrage über den Verlag einer „Broschüre von ungefähr 10 Bogen gegen Bruno Bauer und seinen Anhang.“
- * Ende Oktober 1844: Stirners *Einzigiger* erscheint bei Otto Wigand in Leipzig.
- * 19. November 1844, Engels an Marx (MEW 27, 9-13): enthält einen längeren Bericht über seine Lektüre von Stirners *Einzigem*. Engels zeigt sich von dem Werk beeindruckt und meint, was an dem „Prinzip des edlen Stirner“, an seinem „Verstandesegoismus“, wahr sei, „müssen wir auch aufnehmen.“ Dessen „Einseitigkeit“ sei freilich zu ergänzen, durch den „Egoismus des Herzens – Ausgangspunkt für unsere Menschenliebe“. – Allerdings: „... langweilt mich all dies theoretische Geträtsch alle Tage mehr, und jedes Wort, das man noch über ‚den Menschen‘ verlieren, jede Zeile, die man gegen die Theologie und Abstraktion wie gegen den krasen Materialismus schreiben oder lesen muss, ärgert mich.“
- * Dezember 1844, Marx an Heinrich Börnstein, den Herausgeber des *Pariser Vorwärts* (MEW 27, 432): „Es ist mir unmöglich, vor der nächsten Woche Ihnen die Kritik Stirners zu liefern. Lassen Sie also das Probeexemplar ohne meinen Beitrag abgeben, Bürgers wird Ihnen dagegen einen Aufsatz liefern.“
- * Ende Dezember 1844, Marx an Engels: ist nicht überliefert, sein Inhalt aber aus Engels' Brief vom 20. Januar 1845 zu erschließen.
- * 20. Januar 1845, Engels an Marx (MEW 27, 14-18): „Was den Stirner betrifft, so bin ich durchaus mit Dir einverstanden. Als ich Dir schrieb, war ich noch zu sehr unter dem unmittelbaren Eindruck des Buchs befangen, seitdem ich es hab liegen lassen und mehr durchdenken können, find ich dasselbe, was Du findest“. Was Marx über den *Einzigigen* dachte, deckte sich, so Engels, mit dem Urteil ihres gemeinsamen Freundes Moses Hess. Dieser habe ihm aus einem Manuskript für eine Broschüre über Bruno Bauer und Max Stirner vorgelesen (sie erschien im Juni 1845: *Die letzten*

Philosophen) – Engels ist verwundert über den Eifer, mit dem Marx das Projekt betreibt: „Dass Du die Kritische Kritik bis auf zwanzig Bogen ausgedehnt, ist mir allerdings verwunderlich genug gewesen. [...] Wenn Du aber meinen Namen auf dem Titel hast stehen lassen, so wird das sich kurios ausnehmen, wo ich kaum anderthalb Bogen geschrieben habe.“

- * 1. Februar 1845 (MEW 27, 669): Marx schließt einen Vertrag mit dem Verlag Leske über die Herausgabe eines Werks *Kritik der Politik und Nationalökonomie* (2 Bände, je 20 Bogen) für ein Honorar von 3000 Francs ab.
- * 7. März 1845, Engels an Marx (MEW 27, 22): „Die Kritische Kritik ist noch immer nicht hier! Der neue Titel: *Die heilige Familie* wird mich wohl in Familienhäkeleien mit meinem frommen, ohnehin jetzt höchst gereizten Alten bringen, das konntest Du natürlich nicht wissen. Wie aus der Ankündigung hervorgeht, hast Du meinen Namen zuerst gesetzt, warum? Ich hab ja fast nichts daran gemacht...“
- * 14. März 1845: *Die heilige Familie* ist lt. Börsenblatt erschienen. Die Vorrede hat Marx auf den September 1844 datiert, also vor das Erscheinen von Stirners *Einzigem*, und mit „Engels Marx“ gezeichnet. Engels ist auch auf dem Titelblatt der erstgenannte Verfasser, obwohl er lt. Inhaltsverzeichnis weniger als 10% des Textes beitrug. Marx erweiterte und korrigierte seinen Anteil vermutlich bis Mitte Februar 1845 (Mitte Januar 1845 bat der Verleger Löwenthal darum, keine weiteren Korrekturen vorzunehmen, da dann das Buch Anfang Februar erscheinen könne; HF, 165).
- * 17. März 1845, Engels an Marx (MEW 27, 24-28): „Die Kritische Kritik ... ist ganz famos. Deine Auseinandersetzungen ... sind prächtig... Aber bei alledem ist das Ding zu groß. Die souveräne Verachtung, mit der wir beide gegen [Bauers] Literaturzeitung auftreten, bilden einen argen Gegensatz gegen die 22 Bogen, die wir ihr dedizieren.“ Diese dezente Kritik an Marx' Eifer versucht er anschließend zu neutralisieren, wenn er anregt, ein bestimmter Rezensent möge „den Grund erwähnen, aus welchem ich nur wenig und nur das, was ohne tieferes Eingehen auf die Sache geschrieben werden konnte, bearbeitet habe – meine zehntägige, kurze Anwesenheit in Paris. Es sieht ohnehin komisch aus, dass ich vielleicht 1-1/2 Bogen und Du über 20 drinhast.“

In diesem Buch bekennt sich Marx klar zu Feuerbach, schon im ersten Satz: „Der reale Humanismus [Feuerbachs] hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als ... die Bauersche Kritik.“ Es sind keinerlei Anzeichen dafür erkennbar, dass Marx wenig später seine kritischen *Thesen über Feuerbach* notieren wird.

Bemerkenswert: Marx bringt seine Kritik an Stirner, die er bereits im Dezember 1844 publizieren wollte, hier nicht ein, erwähnt ihn nicht einmal. Auch Engels schweigt jetzt zu Stirner.

- * „Frühjahr 1845“ (undatiert, nicht vor Mitte April): Marx schreibt in ein Notizbuch unter dem Titel *I. ad Feuerbach* die später so genannten Thesen über Feuerbach. Sie wurden erstmals postum, 1888, von Engels veröffentlicht und von ihm als „genialer Keim der neuen Weltanschauung“ apostrophiert.
- * 10. Mai 1845, Artikel von Engels in: *The New Moral World, Rascher Fortschritt des Kommunismus in Deutschland III* (MEW 2, 515-520, hier 519): „Die Herren Marx und Engels haben eine ausführliche Widerlegung der von B[runo] Bauer verteidigten Prinzipien veröffentlicht; und die Herren Hess und Bürgers sind dabei, die Theorie von M[ax] Stirner zu widerlegen. Bauer und Stirner sind die Vertreter der letzten Schlussfolgerungen der abstrakten deutschen Philosophie und deshalb die einzigen bedeutenden philosophischen Gegner des Sozialismus – oder vielmehr des Kommunismus...“ – „Im Druck sind auch Dr. Marx' Kritik der Politik und Nationalökonomie...“ (hier irrt Engels; wahrscheinlich hatte Marx noch nicht einmal ein Manuskript)
- * Mitte Juni 1845: Moses Hess, *Die letzten Philosophen*, erscheint im Verlag Carl Leske, Darmstadt.
- * Mitte Juli bis Ende August 1845: Marx und Engels bereisen England, dem damals fortgeschrittensten kapitalistischen Land, um Studien vor Ort zu betreiben, Materialien zu sammeln, Kontakte zu pflegen.

Die Hauptfrage, die sich am Ende dieser Etappe eigentlich aufdrängt, lautet: Warum hat Marx seine im Dezember 1844 angekündigte Stirner-Kritik nicht ausgeführt, weder als Rezension des *Einzigigen* noch im Rahmen seiner mehr als 20 Bogen füllenden Kritik an „Bruno Bauer und Consorten“? Sie wurde erstaunlicherweise bisher nicht mit Nachdruck gestellt. Dabei gibt es zwei klare Belege von Marx, die sie – ungewollt – beantworten. Der erste ist das Vorwort der im März 1845 erschienenen *Heiligen Familie*. Marx datierte es auf den September 1844, also auf einen Zeitpunkt, zu dem Stirners *Einzigiger* noch nicht erschienen war. Das war kein Lapsus, sondern eine gezielte Suggestion: Auch im Buch fehlt jede Andeutung eines Bezugs zum Buch oder zu früheren Artikeln Stirners. Der zweite Beleg steht in der *Deutschen Ideologie*, und zwar als Replik auf einen Satz Bauers in einem Artikel vom September 1845: „Was Engels und Marx noch nicht konnten, das vollendet

M. Hess: „Darauf Marx triumphierend: „Und was ist das Was, das Engels und Marx noch nicht konnten? Nun, nichts mehr und nichts weniger, als – Stirner kritisieren. Und warum... Aus dem zureichenden Grunde, weil – Stirners Buch *noch nicht erschienen war*, als sie die *Heilige Familie* schrieben.“ (MEW 3, 98) Ob es sich bei diesen Fehldarstellungen um bewusste Lügen oder Folgen der Verdrängung irritierender Fakten handelt, muss freilich dahingestellt bleiben.

Zweite Etappe:

September 1845: Band 3 von *Wigand's Vierteljahrsschrift* erscheint, darin der Artikel *Recensenten Stirners* von M[ax] St[irner]. Der Rezensierte antwortet darin auf drei Kritiker seines Ende Oktober 1844 erschienenen *Einzigens*: Szeliga (März 1845, als Vertreter Bauers) Feuerbach (Juli 1845, anonym in eigener Sache) und Hess (Juni 1845, als Vertreter Marx' – lt. Engels; s. o. Bf. v. 20. Januar 1845).

Marx ist elektrisiert. Im Dezember 1844 hatte er sein Vorhaben, eine Kritik des *Einzigens* zu schreiben, zurückgenommen und dies seinem Mitstreiter Moses Hess überlassen. Jetzt sieht er, wie souverän Stirner in seiner Replik die Hess'sche Kritik des *Einzigens* pariert, und auch, wie kraftlos sich Feuerbach gegen Stirner zur Wehr zu setzen versucht. Marx beschließt, selbst gegen Stirner zur Feder zu greifen, und wie schon bei der Polemik gegen Bauer et al., zieht er Engels in das sich ihm plötzlich aufdrängende Buchprojekt hinein, trotz dessen Abneigung gegen das „theoretische Geträtsch“ (s. o. Bf. v. 19. Nov. 1844).

Marx reagiert sofort und setzt neue Prioritäten für seine Arbeit. An erster Stelle steht jetzt eine Erwiderung auf Stirner, nachfolgend Texte über Bauer, Feuerbach und andere, die später unter dem Titel *Die deutsche Ideologie* zusammengefasst werden. Die Arbeit an dem von seinen Freunden dringend erwarteten Buch *Kritik der Politik und Nationalökonomie* (s. o.: 1. Februar 1845), dessen Honorar von 3000 Francs ihn zudem aus seiner finanziellen Dauerkrise gerettet hätte, lässt er liegen, so lange, bis der Verleger Leske, nach einer Fristverlängerung, am 2. Februar 1847 den Vertrag wegen Nichterfüllung kündigt. (NDDI, 90)

Marx gibt seiner Kritik an Stirner den Titel *Sankt Max*. Er arbeitet an dem Text, der rund 35 Bogen füllt, zwei Drittel des späteren Konvoluts der *Deutschen Ideologie*, von September 1845 bis April 1846. Fast acht Monate befasst er sich also mit den Ideen eines Mannes, den er den „hohlsten und dürftigsten Schädel unter den Philosophen“ (MEW 3, 435) nennt. Er steigert sich

dabei in eine stark repetitive, manisch ausufernde Polemik, natürlich voller bissiger Ironie und Sarkasmus, in der die Worte „Sankt“ und „heilig“ dominieren, insgesamt an sage und schreibe 436 bzw. 597 Stellen. Der Eindruck von Exerzitien, von Übungen einer auto-exorzistischen Aktion, stellt sich bei der Lektüre unweigerlich ein. Man meint, immer wieder das Vade retro! des sich verzweifelt wehrenden Geistes zu hören.

An den Bemühungen, einen Verlag für das voluminöse Werk zu finden, waren eine Reihe von Personen beteiligt, die die Arbeiten von Marx sehr schätzten, wenngleich die meisten sein exzessives Eingehen auf das „theoretische Geträtsch“ (Engels) der Junghegelianer, insbesondere auf Stirner, für weitgehend überflüssig gehalten haben dürften. Die Suche nach einem Verleger war vor allem durch den gewaltigen Umfang des Manuskripts erschwert. Marx schien aber nicht bereit, den monströsen Stirner-Teil zu kürzen.

Die überlieferten Dokumente zu den Publikationsbemühungen für die *Deutsche Ideologie* sind einerseits sehr umfangreich, andererseits dennoch sehr lückenhaft. Eingedenk der hier in ihren wichtigsten Stationen skizzierten Vorgeschichte und in Kenntnis des weiteren Umgangs mit diesem Schlüsselwerk einer epocheprägenden Theorie liegt nahe, dass Marx selbst, anders übrigens als Engels und sonstige Parteigänger, Zweifel bekam, ob es klug sei, das enragierte Werk zu veröffentlichen. Das größte Hindernis hatte er im Grunde selbst errichtet, indem er seinem Stirner-Furor freien Lauf gelassen und 35 Bogen (in MEW 3: 336 Seiten) Polemik produziert hatte. Dennoch schien ein Verleger nahe daran, die *Deutsche Ideologie* drucken zu lassen. Doch Marx zögerte, wohl nicht zum ersten Mal, wie der fast flehentliche Brief des besorgten Engels vom 9. März 1847 vermuten lässt: „... wie dringend es nötig ist, dass entweder Dein Buch [*Kritik der Politik und Nationalökonomie*] oder unsere Manuskripte [*Die deutsche Ideologie*] so rasch wie möglich erscheinen. [...] Lass den Bremer [Verleger] also nicht fahren. [...] Akzeptiere das möglichst Geringe, im Notfall. [...] Bei einer solchen Gelegenheitsschrift [sic!] kommt man allmählich auf einen Punkt, wo hohes Honorar als Forderung des schriftstellerischen *point d'honneur* ganz beiseite gesetzt werden muss.“ (NDDI, 103) Ein Vertrag kam wiederum nicht zustande. Engels war offenkundig von Marx nicht darüber informiert worden, dass sein Buchprojekt zur *Nationalökonomie* bereits gescheitert war, und dies vor allem deshalb, weil Marx es wegen *Sankt Max* und einigen kleineren zur *Deutschen Ideologie* gebündelten Arbeiten zurückgestellt hatte, dabei den erheblichen finanziellen Verlust in Kauf nehmend.

Marx und Engels hatten damals an sich kein Problem, einen Verlag zu finden: *Die heilige Familie* (1845), *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*

(1845), *Das Elend der Philosophie* (*Misère de la philosophie*, 1847), *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848). Wenn die Manuskripte der *Deutschen Ideologie* (1845/46) keinen Verleger fanden, so lag das wahrscheinlich an der subtilen Selbstsabotage von Marx, die er durch die masslose Aufblähung des *Sankt Max* und unrealistische Honorarforderungen kaschierte. Ein Jahrzehnt später umschrieb Marx die damalige Situation anders: Es sei ihm, wie auch Engels, darum gegangen, mit seinem „ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen.“ Hauptzweck der Schrift sei „Selbstverständigung“ gewesen. Deshalb sei es ihnen leicht gefallen, sie – mit einer oft zitierten Wendung – „der nagenden Kritik der Mäuse“ zu überlassen.¹¹

Jedenfalls schien Ende 1847 für beide Autoren das Thema Stirner bzw. *Einzigiger* erledigt, für den thematisch desinteressierten Engels („Gelegenheitsschrift“) ohnehin, für Marx nach einem Kraftakt an Verdrängung. Eine „Kontroverse“ zwischen Stirner und Marx, von der später gelegentlich die Rede war, fand nicht statt, weil Marx seine Kritik nicht öffentlich machte.

V

Nach der Zäsur des März 1848 war der *Einzigige*, wie der Junghegelianismus der nun „Vormärz“ genannten Zeit überhaupt, kein umstrittenes Thema mehr. Die einstigen Akteure, Feuerbach, Bauer, Marx u. a., wandten sich anderen Problemen zu; Stirner verstummte. Der *Einzigige* blieb für etwa vier Jahrzehnte quasi verschollen. In dieser Zeit des (gestreckten) „Nachmärz“ wirkte er dennoch klandestin weiter, wie eine Reihe von Zeugnissen belegen. Wo diese nicht nur in Andeutungen bestanden, waren sie eine eindeutige philosophische Abwehr, bei der das „Vade retro!“ deutlich oder verklausuliert zum Ausdruck kam.

Georg Friedrich Daumer (1800-1875, Theologe, Philosoph, Privatgelehrter, Erzieher Kaspar Hausers) war in den 1840er Jahren ein persönlicher Freund und Mitstreiter Feuerbachs. Karl Marx lobte ihn einmal als Religionskritiker, weil er in seinem 1847 erschienenen Werk *Geheimnisse des christlichen Altertums* nachgewiesen habe, „dass die Christen wirklich Menschen geschlachtet und im Abendmahl Menschenfleisch gegessen und Menschenblut getrunken haben.“ Durch diesen Nachweis, so Marx, „bekommt

11 Karl Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: *MEW* 13, S. 615-642, hier S. 618.

das Christentum den letzten Stoß.¹² Obwohl Daumer fast gleichzeitig mit Stirner ein Buch erscheinen ließ, in dem er sich, wie Stirner, kritisch mit Feuerbach und Bauer auseinandersetzt, äußerte er sich vorerst zu Stirner nicht. Erst zwei Jahrzehnte später, 1864, nachdem er über einige Zwischenstationen Katholik geworden war, gibt er einen Rückblick auf die „deutsche Philosophie nach Hegel als altadamischer Selbstbejahungs- und Selbstenthüllungsprozess“ – und auf dessen „monströses Resultat“, Stirners *Einzigem*. Er zeigt sich ambivalent zwischen äußerster Verachtung des Stirner'schen Ich, das „unmenschlicher und verabscheuungswürdiger als die wildeste, grausamste Bestie“ sei, und höchster Anerkennung für die „vollendete Ehrlichkeit und Offenheit“, mit der Stirner es bloßgestellt habe: „Der Teufel verdient unseren Dank, wenn er uns sagt, dass er der Teufel ist.“¹³ Als Katholik scheut Daumer sich nicht, das „Vade retro!“ unverhüllt und unverblümt zu Tage treten zu lassen.

Solche Direktheit wird man von dem Neukantianer Friedrich Albert Lange (1828-1875) in seiner 1866 erschienenen *Geschichte des Materialismus* nicht erwarten. Er war aber immerhin einer der wenigen Autoren, die in den vier Jahrzehnten nach 1848 das „berüchtigte“ Werk überhaupt erwähnten, mit wenigen Sätzen als Appendix zu Feuerbach. Diesem kreidet er an, dass er „in seinem Kampf gegen die Religion ... in den theoretischen Egoismus zurück fiel.“ Abrupt springt Lange zu Stirner als dem „Mann, welcher in der deutschen Literatur am rücksichtslosesten und konsequentesten den Egoismus gepredigt hat“ und/aber „gegen Feuerbach in entschiedener Opposition“ stehe. Der kurze Abschnitt über Stirners Buch, „das extremste, das wir überhaupt kennen“, dessen Autor „so weit [geht], jede sittliche Idee zu verwerfen“, gerät Lange konfus und bleibt stichwortartig. Stirner stünde, befindet er kurzerhand, dem Materialismus zu fern und habe außerdem zu wenig Einfluss gehabt, „als dass wir länger bei ihm verweilen dürften.“ Kurz: ein überstürzter Rückzug, eine flauere Ausrede statt eines standhaften „Vade retro!“¹⁴

12 Karl Marx/Friedrich Engels: (Erste) *Gesamtausgabe* (MEGA1, 1927-1935), Abt. I, Band 6, S. 639f.

13 Georg Friedrich Daumer: „Zugabe“. In: ders.: *Das Christentum und sein Urheber*. Kirchheim, Mainz 1864, S. 118-136.

14 Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974, S. 528f.

Eine nicht derartig ausweichende Position gegenüber Stirner vertrat Eduard von Hartmann (1842-1906), ein Privatgelehrter, der mit seinem Erstling, der *Philosophie des Unbewussten* (1869ff., 12 Auflagen), schlagartig berühmt wurde, eine akademische Laufbahn (angebotene Professuren in Göttingen, Leipzig, Berlin) aber ablehnte. Hartmann wurde gleichwohl ein einflussreicher Philosoph im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Hier hervorzuheben ist, dass er berichtet, als junger Mann dem nihilistischen „Stirner’schen Standpunkt ... einmal ganz angehört“ zu haben. Im Gang durch diese Schule sieht er die Voraussetzung dafür, dass er diesen „exklusiven Egoismus“ in seiner Wurzel brechen und endgültig überwinden konnte. Er empfiehlt deshalb mit Nachdruck den *Einzigsten* als „Buch, das Niemand, der sich für practische Philosophie interessirt, ungelesen lassen sollte.“¹⁵

Hartmanns Aussagen zu Stirner, die dennoch auf nur 3 von 700 Seiten – n. b. gegen Ende – des Hauptwerks und teils verstreut in späteren Aufsätzen und Ergänzungen bei Neuauflagen vorliegen¹⁶, schwanken zwischen Faszination – die sich auch noch in seinen späten Schriften zeigt – und entschiedenster Verdammung. Angesichts der überraschend einsetzenden Popularität, die Nietzsches Schriften in den 1890er Jahren erfuhren, fügte er deutliche Zusätze „letzter Hand“ hinzu:

„Das Ideal aber, welches Stirner an die Stelle des Feuerbach’schen setzte, war eine menschenwidrige Ungeheuerlichkeit, eine inhumane Monstrosität, und es wurde dadurch um nichts besser, dass Nietzsche ihm die Bezeichnung des ‚Übermenschen‘ beilegte.“

Und später im gleichen Buch:

Nietzsche hat die Stellungnahme Stirners erneuert [...] So erhebt sich nach allen Anstrengungen, die wir gemacht haben, eine autonome Sittlichkeit zu begründen, zum letzten Male der Widersacher: der Böse in eigenster Person, d. h. der souveräne Eigenwille. [...] Diese Auflehnung des Eigenwillens gegen die Zumutung des formellen Verzichtes auf seine Souveränität ist aber nicht etwa ein ungewöhnliches, absonderliches Phänomen, sondern es ist das

15 Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten* (1869), 12. Auflage, Alfred Kröner, Leipzig 1923, Band 2, S. XIII, 370-373.

16 Vgl. den Versuch, das Chaos zu durchdringen: Wolfert von Rahden: „Eduard von Hartmann ‚und‘ Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), S. 481-502.

radikal Böse selbst, jene tiefinnerste Wurzel des Bösen, die in jedem Herzen wuchert.¹⁷

Vade retro!

Friedrich Nietzsche (1844-1900) ist in Hinblick auf die Repulsionsgeschichte des *Einzigigen* selbstverständlich ein ebenso herausragender Fall wie Karl Marx. Als Philosoph ebenfalls erst postum zu voller, aber dann dominanter Wirkungsmacht gekommen, hinterließ er jedoch keinen *Sankt Max*. Im Gegenteil: Nietzsche nennt nirgendwo in seinen Schriften, Briefen, Notizen und sonstigen Papieren den Namen Stirner. Dennoch gab es seit den 1890er Jahren, seit dem Einsetzen seines Ruhms, zahlreiche und auch gewichtige Stimmen, die die starke Vermutung aussprachen, dass Nietzsche Stirners *Einzigigen* gekannt haben muss.

Am authentischsten – gleichwohl fast diplomatisch – ist die Einschätzung von Nietzsches langjährigem engen Freund Franz Overbeck:

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Nietzsche sich bei Stirner eigentümlich verhalten hat. Wenn er aber seine große habituelle Mitteilsamkeit bei ihm nicht ungehemmt hat walten lassen, so ist freilich das ganz gewiss nicht geschehen, um irgendeinen Einfluss auf ihn zu sekretieren (der im genauen Sinne gar nicht vorhanden ist), sondern weil er von Stirner einen Eindruck empfangen hat, mit dem er im allgemeinen für sich allein fertig zu werden vorziehen mochte.¹⁸

Eduard von Hartmann, der oben genannte, früh zu Ruhm gekommene Altersgenosse des noch unbekanntenen Nietzsche, war sich sicher, dass dieser den *Einzigigen* gekannt hat. Er schloss dies aus der Art und Weise, wie Nietzsche in seiner *Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung* (1874) ihn und sein Werk *Philosophie des Unbewussten* verspottet.¹⁹ Denn Nietzsche konzentriert sich dabei auf ein Unterkapitel des Buchs, auf ca. 20 Seiten von 700. Während er sich wiederholt über Hartmanns „Erstling“ und die Phrase von der „vollen Hingabe an den Weltprozess“ lustig macht, unterlässt er es, auf die in diesem

17 Eduard von Hartmann: *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 3. Aufl. (mit den Zusätzen letzter Hand, hg. v. Alma von Hartmann), Wegweiser-Verlag, Berlin 1922, S. 137, 609.

18 Zit. n. Carl Albrecht Bernoulli: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*. 2 Bände, Eugen Diederich, Jena 1908, S. I/136.

19 Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874). In: ders.: *Kritische Studienausgabe*, Band 1, S. 245-334 (311-324).

kurzen Unterkapitel untergebrachte dreiseitige Beurteilung Stirners (Hartmann: „ein ihm so kongenialer Denker“) einzugehen. Hartmann sah keinen Grund, auf Nietzsches Schmähchrift zu reagieren. Er meldete sich erst zu Wort, als um 1890 unerwartet Nietzsches Ruhm einsetzte, und stellte Nietzsche als Plagiator Stirners hin, zudem als einen, der das Niveau des Originals bei weitem nicht erreicht.²⁰

Zum Verhältnis Nietzsche/Stirner äußerten sich damals viele Autoren. Den Gegenpol zu Hartmann besetzte der Neukantianer Alois Riehl, der den Namen Stirner nicht einmal aussprechen mochte:

Und noch größeren Mangel an der Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, verrät es, wenn man ihn [Nietzsche] ... mit dem Autor des Buches *Der Einzige und sein Eigentum* zusammenstellt – dies aber heißt nichts anderes, als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer literarischen Kuriosität zusammenstellen.²¹

Die Debatte über einen möglichen Einfluss Stirners auf Nietzsche hatte zwar ihren Höhepunkt in den Jahren um 1900, blieb aber marginal und verebte bald, Riehls Diktum mehr oder weniger akzeptierend, ohne klares Ergebnis.

In jüngerer Zeit hat Rüdiger Safranski in einem längeren Kapitel seines Nietzsche-Buchs eine Summe gezogen: „Die Stirnersche Philosophie war ein grandioser Befreiungsschlag. [...] Als einen solchen Befreiungsschlag wird Nietzsche sie wohl erlebt haben zu dem Zeitpunkt, als er sich Raum für das eigene Denken verschaffen musste.“ Am Ende besinnt sich Safranski jedoch und schreitet abrupt von der Würdigung Stirners zur Herabwürdigung: „Allerdings wird Nietzsche bei Stirner etwas gänzlich Fremdes und sicherlich auch für ihn Abstoßendes wahrgenommen haben“: ... den „Kleinbürger, dem das Eigentum alles bedeutet, auch wenn es nur das Eigentum an sich selbst ist“.²²

Safranski, der sich in seiner Darstellung über Strecken an einem Artikel orientierte, den ich zum Nietzsche-Jahr 2000 schrieb, hätte aus ihm auch

20 Eduard von Hartmann: „Nietzsches ‚neue Moral‘“. In: *Preußische Jahrbücher*, 67 (1891), S. 504-521; erweitert in: ders.: *Ethische Studien*, Haacke, Leipzig 1898, S. 34-69.

21 Alois Riehl: *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker*. Frommann, Stuttgart 1897, S. 81.

22 Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Hanser, München 2000, S. 122-129, hier S. 128f.

etwas über den Zeitpunkt der Konfrontation Nietzsches mit Stirner, den er auf 1874 verlegt, erfahren haben können: „Im Oktober 1865 hatte Nietzsche eine längere, intensive Begegnung mit Eduard Mushacke [dem Vater seines Freundes Hermann Mushacke], der damals [im Vormärz] zum Kreis um Bruno Bauer gehört hatte und mit Stirner befreundet gewesen war. Die unmittelbare Folge [für den jungen Nietzsche] war eine tiefe geistige Krise und ein panikartiger ‚Entschluss zur Philologie und zu Schopenhauer‘.“²³

Auch Safranski beschreibt, wie viele Biografen Nietzsches, dessen „Schopenhauer-Erlebnis“ mit Worten wie „Rausch“, „Ergriffenheit“, „Bekehrung“. Aber er übernimmt, ebenfalls unkritisch, Nietzsches eigene Legende vom Zufall etc., eruiert nicht den möglichen oder wahrscheinlichen Grund dieses Erlebens, das ich als Nietzsches initiale Krise bezeichne und als unmittelbare Reaktion auf die Konfrontation mit Stirners *Einzigem* während seines zweiwöchigen Aufenthalts bei Eduard Mushacke interpretiert habe.²⁴ Das „bemerkenswerte Verschweigen“ Stirners durch Nietzsche, das Safranski und andere konstatierten, gewinnt damit an Plausibilität. Nietzsches klandestines Vade retro!, als Anstoß und Antrieb für sein philosophisches Werk, war ideengeschichtlich, neben dem Marx'schen, zweifellos das folgenschwerste.

VI

Das Jahr 1888 markiert den Übergang von der vierzigjährigen Verscholtheit des *Einzigem* zur sog. Stirner-Renaissance. 1888 erschien Friedrich Engels' Schrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, die Ersatz für die unveröffentlichte *Deutsche Ideologie* sein sollte. 1888 begann John Henry Mackay mit Nachforschungen zur Biografie Stirners und der Sammlung von Stirners verstreuten Artikeln und Zeitungskorrespondenzen. 1888 war schließlich für Nietzsche zwar ein Jahr höchster literarischer Produktivität, an dessen Ende aber, medizinisch bis heute ungeklärt, sein dauerhaftes Verstummen stand, so dass leider keine Möglichkeit

23 Bernd A. Laska: „Dissident geblieben. Wie Marx und Nietzsche ihren Kollegen verdrängten und warum er sie geistig überlebt hat“. In: *Die Zeit*, 27. Januar 2000 (<http://www.lsr-projekt.de/msinnuce.html>).

24 Bernd A. Laska: „Nietzsches initiale Krise. Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht“. In: *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, n. 2, fall/Herbst 2002, S. 109-133 (<http://www.lsr-projekt.de/nietzsche.html>).

mehr bestand, ihn zu seinem Verhältnis zu Stirner, das sich als Thema bereits ankündigte, zu befragen.

Engels ging in seiner etwa 50 Seiten umfassenden Schrift, fünf Jahre nach dem Tod seines Partners Marx, im Gegensatz zu diesem einst in der *Deutschen Ideologie*, auf Stirner nur am Rande ein. Am Anfang des „Zersetzungsprozesses der Hegelschen Schule“ habe David Friedrich Strauss gestanden, dann sei Bruno Bauer aufgetreten, „und schließlich kam Stirner, der Prophet des heutigen Anarchismus – Bakunin hat sehr viel aus ihm genommen – und übergipfelte das ‚soveräne Selbstbewusstsein [Bauers] durch seinen souveränen ‚Einzig‘“. Für den „Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ habe aber Feuerbach gestanden.

Da kam Feuerbachs *Wesen des Christentums*. Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. [...] Man muss die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben. [...] Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte [...], kann man in der *Heiligen Familie* lesen.

Engels vollzog hier, vielleicht unbewusst, eine folgenschwere Verfälschung der Chronologie, denn Feuerbachs Buch erschien 1841, in zweiter Auflage 1843, Stirners Buch 1844/45. Er bekräftigt sie einige Seiten später:

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, das waren die Ausläufer der Hegelschen Philosophie. [...] Strauss hat [...]. Bauer hat [...]. Stirner blieb ein Kuriosum, selbst nachdem Bakunin ihn mit Proudhon verquickt und diese Verquickung ‚Anarchismus‘ getauft hatte: Feuerbach allein war bedeutend als Philosoph. (MEW 21, 259-307, hier: 271f., 291)

Der gravierende Fehler in der zeitlichen Abfolge wurde von der Forschung aller Richtungen nicht erkannt oder als belanglos übergangen. der Forschung bekam sie beiläufig kanonischen Status und wurde nur ausnahmsweise problematisiert – so von dem deutsch-französischen Ideenhistoriker Henri Arvon auf einem Feuerbach-Kongress. Sein Kollege Hans-Martin Sass erwiderte ihm:

Engels hat Prinzipien, Argumentationsmethoden und Gewichtungen hereingebracht, die durch noch so subtile philosophie-historische Forschung, wie Sie, Herr Arvon, sie treiben, leider nur durch Jahrzehnte langsam in Bewegung

gebracht werden können, wenn überhaupt. Es gibt nur ganz wenige Schriften in der abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte, die so schlagende Wirkung gehabt haben wie die von Engels.²⁵

Engels' betont beiläufige Kategorisierung Stirners als Anarchist hatte nachhaltige Wirkung. Maßgebliche marxistische Theoretiker wie Eduard Bernstein, Georgi Plechanow, Franz Mehring und andere amplifizierten Engels' Hinweis in Artikeln und Büchern. Die Absicht dahinter ist leicht zu erraten: Sie wollten den Anarchismus, die ideologische Konkurrenz um die Gunst der Arbeiterschaft, diskreditieren, indem sie ihm als „Schwarzen Peter“ den „Nihilisten“ oder auch den „Kleinbürger“ Stirner untersoben. Dadurch geriet Stirner auch in die Monografien zum Anarchismus, die um 1900 aus aktuellen Anlässen (Attentaten) Konjunktur hatten. Die meisten Anarchisten hielten sich demgegenüber bedeckt. Schon Proudhon (1809-1865), der noch von Stirner kritisiert worden war (EE, 50), und Bakunin (1814-1876), der in engem Kontakt zu den Berliner Junghegelianern gestanden hatte, erwähnten Stirner nie. Kropotkin (1842-1921) sah in Stirner einen Vorläufer des von ihm verachteten Nietzsche.

Max Nettlau, der anarchistische Historiker des Anarchismus, wollte eine Lanze für Stirner brechen, als er schrieb: „Max Stirner [...] wurde meist missverstanden, zu seiner Zeit und seitdem; [...] er begründete jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist, die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht.“²⁶

Diese wohlmeinende Interpretation der Ideen Stirners erinnert an die des Stirner-Biografen John Henry Mackay. Dieser war, zusammen mit dem Amerikaner Benjamin R. Tucker, Begründer des individualistischen Anarchismus – als Gegenstück des populären kollektivistischen. Beide engagierten sich für die Verbreitung Stirner'scher Schriften – Tucker gab die englische Version des *Einzigigen* heraus –, hatten als Ultra-Liberale bzw. Libertäre aber kein Verständnis für die radikale Quintessenz der Stirner'schen Ideen,

25 *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*. Hg. v. Hermann Lübke und Hans-Martin Sass. Chr. Kaiser, München/Matthias Grünewald, Mainz 1975, S. 145f (<http://www.lsr-projekt.de/Henri-Arvon.html>).

26 Max Nettlau: *Der Vorfrühling der Anarchie* (Geschichte der Anarchie, Band 1), Verlag „Der Syndikalist“, Fritz Kater, Berlin 1925, S. 179.

die der Grund der heftigen Repulsion des *Einzigen* auch bei den meisten Anarchisten war.

Rudolf Steiner (1861-1925) scheint hier unerwartet auf, denn er ist allgemein nur bekannt als Begründer der esoterischen Lehre der „Anthroposophie“, deren lebenspraktische Zweige sich auf verschiedenen Gebieten wie Pädagogik („Waldorf“-Schulen), Pharmazie („Weleda“), Landwirtschaft („Demeter“) etabliert haben. Kaum bekannt ist dagegen, dass Steiner in der gesamten ersten Hälfte seiner Schaffenszeit, in seinen „besten Jahren“, ein radikal aufklärerischer Philosoph war, der engagiert gegen jegliche Esoterik, gegen Spiritismus, Okkultismus, Theosophie u. ä. auftrat.

Als Ende 1893 Steiners Hauptwerk *Die Philosophie der Freiheit* erschien, ließ der Autor ein Exemplar an John Henry Mackay schicken. Er erklärte dazu, das Werk enthalte im ersten Teil „den philosophischen Unterbau für die Stirnersche Lebensauffassung“ und im zweiten Teil die „ethische Konsequenz“ daraus, die „in vollkommener Übereinstimmung mit den Ausführungen des Buches *Der Einzige und sein Eigentum*“ stehe. Er habe dennoch keinen Grund gesehen, in diesem Werk auf Stirner einzugehen, werde dies aber in einer Neuauflage nachholen.²⁷ Steiner tat dies schon eher: in seiner 1895 erschienenen Monografie über Friedrich Nietzsche. Darin nennt er zwar Stirner „den freiesten Denker, den die neuzeitliche Menschheit hervorgebracht hat“²⁸, bleibt aber ambivalent. Da er zu dieser Zeit als Herausgeber von Nietzsches Werken im Gespräch war, kommt in dem Buch nicht zum Ausdruck, was er in Wirklichkeit meinte:

Ich finde bei Stirner eine Energie des Lebens, [...] eine Artisten-Heiterkeit und Artisten-Freiheit, die mir bei Nietzsche doch nicht vorhanden zu sein scheinen. Bei Stirner atmet man in noch reinerer Luft als bei Nietzsche. [...] Es ist die Optik des Lebens, nach der Nietzsche strebt, bei Stirner verwirklicht.²⁹

Steiner engagierte sich in der Folge publizistisch weiter für Stirner und bekannte sich öffentlich zum „individualistischen Anarchismus“. Das war durchaus riskant, weil in jener Zeit einige Attentate im Namen des Anarchismus begangen wurden und die öffentliche Meinung nicht differenzierte.

27 Brief Steiner an Mackay vom 5. Dezember 1893. In: *RSGA* 39, 193.

28 Rudolf Steiner: „Friedrich Nietzsche – ein Kämpfer gegen seine Zeit“. (1895). In: *RSGA* 5, 96-99.

29 Brief Steiner an Rosa Mayreder vom 20. August 1895. In: *RSGA* 39, 253ff.

Im Jahre 1900 wandte sich Steiner jäh von Stirner ab – und schloss sich der einst von ihm bekämpften Theosophie an. Warum es dazu kam, muss aus den knappen Angaben erschlossen werden, die er fünfundzwanzig Jahre später als etablierter Begründer und Führer der anthroposophischen Bewegung in seiner Autobiografie gab. Er kommt dort allerdings nur in wenigen Zeilen auf jene radikale innere Zäsur zu sprechen, die ihn vom Aufklärer zum Esoteriker werden ließ: von seinem „Erlebnis mit J. H. Mackay und mit Stirner“, von einer „geistigen Prüfung“ und davon, dass damals seine „Seele mit dem rein ethischen Individualismus in eine Art Abgrund gerissen“ werden sollte. Seine Schriften *Die Mystik im Aufgange* (1901) und *Das Christentum als mystische Tatsache* (1902) würden bezeugen, wie er jenem Sturz in den Abgrund entkam und seine tiefe Lebenskrise bewältigte.³⁰ Stirner war für den Anthroposophen „ein furchtbar deutlich sprechendes Symbolum der untergehenden Weltanschauung.“³¹

Nach Friedrich Engels, John Henry Mackay und Eduard von Hartmann war es in den 1890er Jahren ein kaum bekannter Akteur, der den Aufstieg Stirners aus der Verschollenheit am effektivsten beförderte: Paul Lauterbach (1860-1895), einer jener genialischen jungen Literaten, wie sie für das *fin de siècle* zeittypisch waren. Ihm gelang es, während der Verlag Otto Wigand noch 1892 keine Chance für eine Neuauflage des *Einzigigen* sah, 1893 das Buch im Verlag Reclam herauszubringen, noch dazu als preisgünstiges Taschenbuch. Lauterbach war allerdings keineswegs auf Stirners Seite, sondern begeisterter Nietzscheaner, dem Nietzsche-Archiv verbunden und Freund des Nietzsche-Vertrauten Heinrich Köselitz, alias Peter Gast. Lauterbachs Engagement für die Publikation des *Einzigigen* ging auch aus selbst erfahrener Gedankenpein hervor, wie er an Gast schrieb: „Sechs Wochen hat mich St[irner] letzten Sommer [so] gequält, dass ich ihn zu drei Vierteln abgeschrieben habe. Welches Ferment!“ Bei Stirner, dem „Anti-Geist“, sei „die tiefinnerste Wurzel des Bösen“ freigelegt. Die längere Einleitung, die Lauterbach für die Reclam-Ausgabe schrieb, habe „den einzigen Zweck, Unschuldige vor ihm zu schützen und Böswillige zu mystifizieren, lahmzulegen, wesentlich mit Nietzsches Hilfe.“ (21. Februar 1893) Vade retro! Und: „Die Einleitung ist erkämpft. [...] Hauptsache: Nietzsche ist in der ‚Univ-Bibl‘, so knapp er immer sein mag.“ (18. September 1892) (HH, 21-23) Lauterbachs Sorge um die Propagierung Nietzsches erwies sich bald als unbegründet. In kurzer Zeit

30 Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang“ (1925). In: *RS GA* 28, 372, 370.

31 Vortrag in Stuttgart am 1. Mai 1919. In: *RS GA* 192, 79.

überholte Nietzsche Stirner bei weitem, gemessen sowohl an Popularität als auch an Wertschätzung.

Während dieser Stirner-Renaissance, die noch vor Beginn des Weltkrieges auslief, erreichte der *Einzig*e eine Gesamtauflage von mehr als 100 000 Exemplaren, davon 84 000 bei Reclam. Der verschollene Autor des 19. Jahrhunderts wurde eine Zeit lang populär, fand jedoch kaum ernsthafte Anhänger oder gar Fortsetzer. Die meisten Anarchisten hielten Distanz zu ihm und schwiegen. Der akademischen Welt galt er indes als Anarchist oder/und als Nihilist und geistiger Paria.

VII

Ähnlich wie beim Erscheinen des *Einzig*en im Vormärz, wo das Interesse am Werk auch aufgrund eines historischen Epochenbruchs erlosch und für Jahrzehnte verschwand, folgten der Renaissance des *Einzig*en infolge des Beginns des Weltkrieges 1914 Jahrzehnte der Vergessenheit. Aber wie einst gab es auch in dieser Zeit vereinzelte Stimmen, die die Repulsionsgeschichte des Buchs bis in die 1960er Jahre fortschrieben, bis zum Einsetzen einer zweiten Renaissance des *Einzig*en.

Karl Joël (1864-1934), seit 1897 Ordinarius für Philosophie in Basel und als früher Nietzsche-Verehrer schon in den 1890er Jahren auch mit Stirner befasst, bedauerte 1934 in seinem *opus magnum*, seinerzeit die Gefährlichkeit des *Einzig*en unterschätzt zu haben. Jetzt warnte er eindringlich vor Stirner, dem „Fanatiker des Egoismus“, denn dieser habe mit dem „wildesten Ketzerbuch, das je eine Menschenhand geschrieben“, eine veritable „Teufelsreligion“ gestiftet.³²

Ludwig Klages (1872-1956) hat sich zu Zeiten der Stirner-Renaissance um 1900 nicht, sondern erstmals in seinem sechsten Lebensjahrzehnt zu Stirner geäußert, zwar marginal in seinem Nietzsche-Buch, aber apodiktisch, düster, prophetisch: „Der Tag, an dem Stirners Programm auch nur die Willensüberzeugung aller würde, [...] wäre der ‚jüngste Tag‘ der Menschheit – und wird es vielleicht auch sein.“ Bei einem derart starken Urteil über den ausgeprägtesten „Lebensfeind“ ist verwunderlich, dass Klages in seinem

32 Karl Joël: *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*. 2 Bände. J. C. B. Mohr, Tübingen 1928/1934, S. II/634-651, hier S. 636, 648f.

gleichzeitig entstandenen dreibändigen Hauptwerk *Der Geist als Widersacher der Seele* auf den „schier dämonischen Dialektiker“ nicht näher eingeht.³³

Edmund Husserl (1859-1938), der Begründer der Phänomenologie, dürfte Stirners *Einzigigen* schon in seiner Studienzeit kennengelernt haben, denn Thomas Garrigue Masaryk (1850-1937), Professor für Philosophie und expliziter Gegner Stirners, war damals sein Freund und Mentor. Die einzige Spur bei Husserl: ein hinterlassenes Manuskript einer Vorlesung aus dem Jahr 1920. Darin präsentiert er den trivialen Gedanken, dass jeder Altruismus im Grunde auch Egoismus sei, als Stirners „leitenden Hauptgedanken“. Dieser sei „in seiner Verkehrtheit leicht bloßzustellen“ – was Husserl in wenigen Sätzen auch tut. Er muss aber damit etwas sehr Ernstes verdeckt haben, weil er die Kraft des Stirner'schen Gedankens ausgerechnet „versucherisch“ nennt.³⁴ Husserl erwähnt Stirner, den „Versucher“, in seinem kolossalen Werk nicht.

Hermann Schmitz (1923-....), der Begründer der Neuen Phänomenologie, diskutiert, anders als Husserl, Stirner an mehreren Stellen seines ebenfalls kolossalen Werks. Wie oft in der Geschichte der Stirner-Repulsion, gibt auch Schmitz eher beiläufig Auskunft über die zentrale Bedeutung, die Stirners *Einzigiger* für die Ausbildung seiner Lehre hatte und hat. Stirner stelle

Subjektivität als ehrliche Herausforderung hin, [...] die das Nachdenken dazu treiben kann, den von ihm leer gelassenen Platz des namenlosen Einzigigen [...] durch genaues Erforschen der Phänomene zu füllen, mit dem schließlichen Erfolg der Entdeckung der subjektiven Tatsachen am affektiven Betroffensein.³⁵

Die epochale Bedeutung seiner Entdeckung betont Schmitz in einer Summa seiner Lehre. Durch sie werde „dem immer gefährlicher um sich greifenden ironistischen Zeitalter [...] der theoretische Boden entzogen.“ Sie eröffne allerdings noch nicht „einen gangbaren Weg, dessen Fortschreiten zu

33 Ludwig Klages: *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (1926), 3. Aufl., Bouvier, Bonn 1958, S. 58, 61.

34 Edmund Husserl: *Manuskript FI 28* (1920), S. 118. Husserl Archiv te Leuven. Erstmals publiziert in: ders.: *Einleitung in die Ethik*, hg. v. Henning Peucker, Springer Science + Business Media, Dordrecht 2004, S. 87-92 (Husserliana, Band XXXVII).

35 Hermann Schmitz: *Selbstdarstellung als Philosophie: Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität*. Bouvier, Bonn 1995, S. 83.

vollendeter Frivolität in den Spuren Max Stirners aufzuhalten.“³⁶ Schmitz schätzt – darin erinnert er an Daumer – Stirners „schonungs- und schamlose Anmaßung“, seine „Ehrlichkeit“ u. ä., sieht in seiner „Autonomie“ aber „die des moralisch genialen Bösen im Sinne von Hegel.“³⁷

Carl Schmitt (1888-1985) hatte als Student den *Einzig* als „wahre Erquickung“ empfunden, was er damals freilich für sich behielt, das Diktum eines seiner Professoren im Ohr, es handele sich um ein „fluchwürdiges Buch.“ Er scheint seine jugendliche Begeisterung jedoch bald erstickt, verdrängt zu haben. Erst vier Jahrzehnte später, am Tiefpunkt seines Lebens, von den Alliierten inhaftiert, trat Stirner wieder in Schmitts Bewusstsein. Der „arme Max“, berichtete er, sei „der Einzige, der mich in meiner Zelle besucht.“ Was Schmitt 1947 unter dem Titel *Weisheit der Zelle* in dem schmalen, 1950 erschienenen Band *Ex captivitate salus* niederschrieb, bezeugt, zusammen mit den Einträgen in seinem postum veröffentlichten *Glossarium*, wie Schmitt den einst erfolgreich verdrängten und nun wieder aufgetauchten Stirner erneut in die Verdrängung bannte. (KA, 13-39, passim)

Jürgen Habermas (1929-....), eingangs mit einem „Wir sind alle noch Junghegelianer“-Zitat erwähnt, hat sich offenbar als Student ebenfalls intensiv mit Stirner befasst. Naheliegender ist, dass der politisch Interessierte die Schrift *Weisheit der Zelle* (1950) von Schmitt kannte und durch dessen Ringen mit dem Dämon angeregt worden ist. Denn das erste, thematisch abgesetzte Kapitel seiner Dissertation, die Schellings Denken zum Thema hat, mutet an wie der befreiende Bannfluch eines einst von Stirner Verführten, ein geradezu panisches Vade retro! Das demonstrieren die Stellen, an denen Habermas mit Klartext aus dem philosophischen Jargon ausbricht. Zunächst stellt er sich unter den Schutz zweier Titanen, die Stirner schon bewältigt hatten. Marx habe den *Einzig* bereits „als Kompensationsprodukt eines verunglückten Schulmeisters“ abgewertet. Und beim Vergleich mit Nietzsche sehe man, „dass das aus der Armut und Enge hervorgetriebene Mittelmaß durch einen Abgrund von der Radikalität des Genies geschieden ist.“ Dann interpretiert er eine Stelle des *Einzig*, um sogleich zu triumphieren, hier werde „die Absurdität der Stirnerschen Raserei offenbar.“ Nicht genug damit, habe dies Stirner auch dazu gebracht, „mit der Rigorosität des Monomanen die stereotype Figur des auf seine Eigenheit versessenen Einzigen“

36 Hermann Schmitz: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Alber, Freiburg/Br. 2009, S. 130f.

37 Schmitz (wie Anm. 35), S. 89.

zu schaffen, die Figur, an der Habermas die „zentrale Schwierigkeit seiner Konstruktion“ erkennt und erledigt, indem er rhetorisch fragt: „Wie soll sich aber aus einer Mehrzahl solch tollwütiger Wölfe so etwas wie ein Verein bilden?“³⁸ Damit war Stirner dauerhaft gebannt; sein Name erschien bei Habermas nie wieder.

Nach dem Höhepunkt der sog. Stirner-Renaissance zu Stirners 100. Geburtstag im Jahre 1906 war die Zahl der Veröffentlichungen zum *Einzigem* rapide gesunken. Sogar die erstmalig vollständige Publikation des Marx'schen *Sankt Max* im Jahre 1932 hatte kein neues Interesse am *Einzigem* hervorgerufen. Er war seit Jahren vergriffen und blieb dies auf Jahrzehnte.

Eine ideenhistorische Sensation hätten die Arbeiten des bereits genannten Henri Arvon (1914-1992) Anfang der 1950er Jahre geworden sein können. Arvon legte dar, dass Stirners *Einzigiger*, entgegen der durch Engels etablierten Legende (s. o.), eine entscheidende Rolle in Marx' intellektueller Biografie gespielt hat: Er habe bewirkt, dass Marx sich 1845 von Feuerbach löste und – nach einer radikalen *rupture* bzw. *coupure épistémologique* – seine eigene theoretische Grundposition, den (erst 1892 von Engels so genannten) Historischen Materialismus konzipierte. Der junge Iring Fetscher (1922-2014), später ein renommierter Marx-Forscher, war der einzige, der 1952 über die von Arvon aufgedeckte „unerklärliche Lücke in der Marx-Forschung“ engagiert berichtete; er kam, obwohl die Lücke bestehen blieb, nie mehr darauf zurück. (siehe DD, 143f.)

Eindeutig anathematisch war die Reaktion des marxistischen Philosophen Louis Althusser (1918-1990), der damals auf dem gleichen Gebiet forschte wie Arvon, auf die Enthüllung seines Kollegen. Er übernahm in seiner Schrift *Pour Marx* (1965) stillschweigend Arvons These der *rupture* in der theoretischen Entwicklung von Marx – und begründete damit seinen Ruhm. Der plagiatorische Aspekt interessiert hier jedoch nur sekundär. Fast unglaublich ist, dass Althusser das Werk, das im Zentrum der *rupture* im Werk von Marx steht, dessen monumentalen *Sankt Max*, vollständig übergeht und, selbstredend, den Namen Stirner nicht einmal erwähnt: ein Paradebeispiel für das Wort vom „Elefanten im Raum“, den niemand sieht bzw. sehen will, in diesem Fall nicht nur Althusser, sondern auch seine zahlreichen Schüler und Kommentatoren. (DD, 83f., 146ff.)

38 Jürgen Habermas: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit im Denken Schellings*. Diss. Univ. Bonn, 1954, S. 23, 31-33.

VIII

Erst 1966 sorgte Hans G. Helms (1932-2012) mit einer 600-seitigen Wirkungsgeschichte des *Einzigigen* unter dem Titel *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft* für den Beginn einer zweiten Stirner-Renaissance.³⁹ Wie die erste unter der Ägide des dominierenden Nietzscheanismus stattfand, so die zweite, dem gewandelten Zeitgeist gemäß, unter der des Marxismus.

Helms identifiziert sich mit Marx' Anti-Stirner-Furor von 1846 („Sankt Max“) und phantasiert sich, nach dem von der Marx'schen Prognose offenkundig abweichenden Verlauf der seitherigen Geschichte, in die Rolle eines Erneuerers des Marx'schen Projekts, der die ideologische Wurzel des Übels freilegt. Er stellt zwar fest: „Hier und heute scheint Stirner über Marx obsiegt zu haben.“ Aber dem könne jetzt begegnet werden, denn Marxisten (wie er) hätten „den Eiterherd wahrgenommen.“ (S. 495) Zu dessen Bekämpfung habe er die „oft Heiterkeit, häufiger Ekel erregende, immer beängstigende Arbeit“ (S. 501) an seinem Buch auf sich genommen. Wie keiner vor ihm bringt er die später so genannte Faschismuskeule zum Einsatz. Die von Stirner begründete Ideologie sei „Faschismus in seiner reinen Gestalt“ (S. 500) und, vor allem, nach wie vor in der Bundesrepublik virulent. Plakativ assoziiert er Stirner schon auf der Titelseite des Umschlags mit Goebbels und Mussolini, dann im Vorwort (S. 5) mit Hitler, in dessen Buch *Mein Kampf*es zahlreiche „Parallelstellen“ zu Stirners *Einzigem* gäbe. Trotz des hanebüchernen Konzepts und der auf bloße Insinuationen und Askriptionen bauenden, haarsträubenden Hauptthesen des Buches beauftragte der Hanser-Verlag Helms mit der Herausgabe und Kommentierung einer Textauswahl aus Stirners Schriften, die 1968-70 in drei Auflagen erschien.⁴⁰

Der Reclam-Verlag, in dessen „Universalbibliothek“ der *Einzige* von 1893 bis 1928 erschienen war, nahm das Werk 1972 wieder in sein Programm. Der neue Herausgeber, Ahlrich Meyer (* 1941), schrieb ein ausführliches Nachwort, dem er eine eigentümliche Notiz voranstellte:

39 Hans G. Helms: *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*. DuMont-Schauberg, Köln 1966.

40 Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*. Ausgewählt und mit einem Nachwort herausgegeben von Hans G. Helms. Carl Hanser, München 1968 (2. Aufl. 1969; 3. Aufl. 1970); vgl. dazu: HH, 29-39.

Die Notwendigkeit eines neuerlichen Nachdrucks des *Einzigsten und sein Eigentum* zeigt, dass wir mit Stirner noch nicht am Ende sind. [...] Die Renaissance des anti-marxistischen Denkens und verschiedener existentialistischer Ghetto-Ideologien hat hierzulande ... seine Erfolgsgeschichte um ein weiteres Kapitel bereichert, ohne dass das geistige Elend seines Ursprungs zur Kenntnis genommen worden wäre.⁴¹

Helms' Darstellung der Rezeptionsgeschichte des *Einzigsten* als Auftakt der zweiten Stirner-Renaissance war ungezügelt manipulativ. Sie wurde dennoch kaum kritisiert, vielmehr wegen ihrer „antifaschistischen“ Stoßrichtung von zeitgeistkonformen Autoren gelobt: als „erschöpfende Analyse“ (Hans Heinz Holz, 1927-2011), „ausgezeichnetes Buch“ (Ulrich Sonnemann, 1912-1993), „verdienstvolles Unternehmen“ (Wolfgang Fritz Haug, *1936). ZEIT und SPIEGEL brachten wohlmeinende Rezensionen.⁴² Der marxistische Philosoph Hans Heinz Holz verklausulierte sein *Vade retro!* wie folgt: „Der Stirnersche Egoismus [führte], würde er praktisch, in die Selbstvernichtung des Menschengeschlechts.“⁴³ In ähnlicher Diktion äußerte sich, ebenfalls nach Helms schreibend, der dissidente polnische Marxist Leszek Kołakowski (1927-2009): „Die [von Stirner angestrebte] Destruktion der Entfremdung, also die Rückkehr zur Authentizität, wäre nichts anderes als die Zerstörung der Kultur, die Rückkehr zum Tiersein, [...] die Rückkehr zum vormenschlichen Status.“⁴⁴

Aber nicht nur Autoren, die die damalige intellektuelle Hegemonie des Marxismus stützten, begrüßten Helms' Arbeit, sondern auch Skeptiker wie z. B. der italienische Kulturphilosoph und Verleger (Adelphi Edizioni) Roberto Calasso (*1941). Helms habe, so Calasso, wenn auch „vom Hass mitgerissen“, dennoch „eine verdienstvolle Arbeit geleistet, indem er die zahlreichen und pittoresken Degenerationsformen, die sich von Stirner her schreiben, gesammelt hat.“ Diese seien, genau genommen, sekundäre Degeneration, denn schon „Stirner ist Degeneration.“⁴⁵ Für Calasso ist Stirner

41 EE (ab Auflage 1981), S. 461f.

42 Siehe DD, Kap. „Der Protofaschist“, S. 84-87.

43 Hans Heinz Holz: *Die abenteuerliche Rebellion*. Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1976, S. 22.

44 Leszek Kołakowski: *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 1, Piper, München 1977, S. 189.

45 Roberto Calasso: „Zur Stirner-Lektüre“. In: ders.: *Die neunundvierzig Stufen*. Carl Hanser, München/Wien 2005, S. 257-306, hier S. 286f.

eine singuläre Erscheinung, „der künstliche Barbar“. Er allein sei es, der am Ursprung der Entartung unserer Zeit steht: „Die Welt von heute stammt, ohne es zu wissen, in höherem Maße von Stirner ab als von Marx, Freud und Nietzsche.“⁴⁶

Diese evident kontrafaktische These liegt *mutatis mutandis* nicht nur Helms' und Calassos Sicht zugrunde, sondern auch dem bis dato umfangreichsten Werk zu Stirners *Einzigem*: Alexander Stulpes im Jahre 2010 erschienener, 1000 Großoktavseiten füllender Studie *Die Gesichter des Einzigigen*, dem dritten kolossalen Anti-Stirner nach denen von Marx und Helms. Stulpe arbeitet, wie Helms, vorwiegend mit der Methode der „Askription“, um die Ubiquität des Stirnertums zu belegen. Er endet jedoch, anders als noch der zukunftsfrohe Marxist Helms, in Resignation. Unsere moderne Gesellschaft habe sich den Einzigigen „in seiner Vielgestaltigkeit so gründlich einverleibt, dass sein philosophischer Schöpfer längst vergessen, er aber überall ist. [...] Dieser Einzige wird so bald wohl nicht verschwinden.“⁴⁷

Das interessanteste Echo auf Stulpes Werk kam von Peter Sloterdijk (1947-...). Der hatte 1983 in seinem berühmten philosophischen Erstling geschrieben: „Stirners Idee ist es, aus seinem Kopf alle fremden Programmierungen einfach hinauszuerwerfen. [...] Man kann auf vielen hundert Seiten nachlesen, wie sich Marx und Engels über diesen im Grunde schlichten Gedanken aufgeregt haben.“⁴⁸ Das Thema Stirner schien damit für ihn erledigt. Drei Jahrzehnte später fand er „Stirners Idee“ nicht mehr schlicht. Im Gegenteil: in seinem bislang prätentiosesten kulturphilosophischen Werk *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* (2014) rückt Sloterdijk Stirner ins Zentrum seiner Betrachtungen: „In Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* erreicht das schreckliche Kind der Neuzeit seine Reflexionsgestalt.“⁴⁹

46 Roberto Calasso: „Der künstliche Barbar“. In: ders.: *Der Untergang von Kasch*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997, S. 312-347, hier S. 318.

47 Alexander Stulpe: *Gesichter des Einzigigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität*. Duncker & Humblot, Berlin 2010, S. 935; vgl. dazu Bernd A. Laska: „Der Stachel Stirner. Rezensionessay“. In: *Aufklärung und Kritik*, 17. Jg., 2010, Heft 4, S. 272-279 (<http://www.lsr-projekt.de/stachel.pdf>).

48 Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Zwei Bände. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, S. I/191f.

49 Peter Sloterdijk: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Suhrkamp, Berlin 2014, S. 452-470 (468); vgl. dazu Bernd A. Laska: Beitrag vom 15. Aug. 2014. In: *Literaturkritik.de* (<http://literaturkritik.de/public/emails/rezbriefe.php?rid=19612#2834>).

Jetzt sei ihm begreiflich, warum Marx und Engels sich „in den polemischen Exerzitien der *Deutschen Ideologie* (1845) besonders an den Thesen Stirners abarbeiteten.“⁵⁰ Begreiflich wurde ihm dies durch die Dissertation von Stulpe, deren Quintessenz er zustimmend zitiert: „In dem breit angelegten Werk entfaltet der Verfasser seine These: ‚Stirner ist heute vergessen, weil der Einzige selbstverständlich geworden ist.‘“

IX

Stirner schrieb in seiner Replik auf die Rezensionen des *Einzigen* durch Feuerbach, Szeliga und Hess: „Statt auf den Egoismus, wie er von Stirner aufgefasst wird, näher einzugehen, bleiben sie bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben stehen und rollen sein allem Volke so wohlbekanntes Sündenregister auf.“ (PKR, 156) Es sei doch verwunderlich, so Stirner, dass er angesichts dessen, „wie einfältig, wie gemein und wie raubmörderisch der Egoismus sei, [sich nicht] bestimmen ließ, dem hässlichen Ungetüm abzusagen.“ (PKR, 158)

In diesem Text versuchte Stirner, seinen *Einzigen* ergänzend und erklärend, den von ihm gemeinten „Egoismus“ mit dem damals verfügbaren begrifflichen Inventar und eigenen Neubildungen zu vermitteln. Der Psychoanalytiker Bernd Nitzschke bescheinigte ihm erstaunliche psychologische Einsicht. Er schreibe, „als hätte er ein modernes psychoanalytisches Lehrbuch über Symbiose, Trennung und Individuation gelesen.“⁵¹ Der Freudianer brach jedoch, nach kurzer Faszination, die Beschäftigung mit Stirner ab. Er mag gehaut haben, dass Stirner bereits ein halbes Jahrhundert vor Freud dessen „kulturalistischen“ Rahmen überschritten hatte. Gegen Freuds bekanntes therapeutisches Diktum „Wo Es war, soll Ich [samt Über-Ich] werden“, hat bzw. hätte Stirner gesetzt: „Wo Über-Ich war, soll Ich werden“. Stichworte müssen hier genügen. Den zentralen anthropologischen Gehalt des Stirner'schen Werks habe ich andernorts dargestellt.⁵²

50 Ebd., S. 461.

51 Bernd Nitzschke: *Die Liebe als Duell*, Rowohlt, Reinbek 1991, S. 18.

52 Bernd A. Laska: „Individuelle Selbstermächtigung und rationales Über-Ich, Max Stirner als psychologischer Denker“. In: Wolf-Andreas Liebert/Werner Moskopp (Hg.): *Die Selbstermächtigung der Einzigen*. LIT-Verlag, Berlin 2014, S. 127-163 (<http://www.lsr-projekt.de/Max-Stirner-Psychologe.pdf>).

Auch fast alle Autoren jüngerer Abhandlungen über Stirners Ideen ignorieren, wie 1845, „den Egoismus, wie er von Stirner aufgefasst wird“, vielleicht, weil sie sich ihn nicht einmal als Denkmöglichkeit vorstellen können oder mögen, vielleicht aber auch – und das liegt nach Kenntnis der „Repulsionsgeschichte“ des *Einzigsten* näher – als Abwehr, nach wie vor. Vade retro!

Abkürzungen

- DD Bernd A. Laska. *Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einzigster“.* Eine kurze Wirkungsgeschichte. Nürnberg: LSR-Verlag 1996.
- EE Max Stirner. *Der Einzige und sein Eigentum* [1845]. Stuttgart: Reclam 1972.
- HH Bernd A. Laska. *Ein heimlicher Hit. 150 Jahre Stirners „Einzigster“.* Eine kurze Editions-geschichte. Nürnberg: LSR-Verlag 1994.
- HF Wolfgang Mönke. *Die heilige Familie. Zur ersten Gemeinschaftsarbeit von Karl Marx und Friedrich Engels.* Berlin (Ost): Akademie-Verlag 1972.
- KA Bernd A. Laska. „Katechon“ und „Anarch“. *Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner.* Nürnberg: LSR-Verlag 1997.
- MEW Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke.* Berlin (Ost): Dietz 1956ff.
- NDDI Bert Andréas/Wolfgang Mönke. *Neue Daten zur „Deutschen Ideologie“.* *Archiv für Sozialgeschichte*, Band VIII (1968).
- PKR Max Stirner. *Parerga, Kritiken, Repliken.* Hg. Bernd A. Laska. Nürnberg: LSR-Verlag 1986.
- RSGA Rudolf Steiner. *Gesamtausgabe*, Dornach CH 1955ff.

Sandra Markewitz (Bielefeld/Vechta)

Grenzenlosigkeit. Anarchismus und Empfindung¹

„...where eldest Night
And Chaos, ancestors of Nature, hold
Eternal anarchy...“

Milton, *Paradise Lost*

Der Anarchismus stellt eine Form des Gefühls der Grenzenlosigkeit dar. Ob der politische Anarchismus auf dieser affektiven Basis entsteht oder einen anderen Ursprung hat, sei zunächst dahingestellt. Wie ist es aber möglich, dass sich dieses Gefühl immer wieder entwickelt, ohne sein Ziel – die Grenzenlosigkeit – je erreichen zu können? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich an der Wurzel dieses Gefühls ansetzen. Oft gründet das Gefühl überbordender Freiheit im Gefühl des Behütetseins bzw. des Schutzes, in dem man nur allmählich zum Wunsch der Überschreitung kommt, weil die Grenzen nicht fühlbar waren, innerhalb derer sich das Kind in seiner familiären Tätigkeitssphäre noch unbewusst bewegte. Gerade die Abwesenheit eines Kanons von Verhaltensregeln ermöglichte es dem Kind, den Fallen und Inklinationen transgenerationaler Verhaltensanweisungen gegenüber noch frei zu bleiben. In dieser Grenzferne des Kindes – sowie auch im Zustand der Resignation mancher Erwachsenen, die ihr Ziel nicht erreichen konnten und aufgeben mussten – kann das gedeihen, was jene „Lehre von der Freiheit als Grundlage der menschlichen Gesellschaft“ erahnen lässt, die Erich Mühsams sozialistischer Prägung als sittlicher Zustand und geistige Welt gegolten hatte.² Gesetzesferne bedeutet aber noch keine intendierte Gesetzlosigkeit. Aus der Gesetzesferne trifft das Kind vielmehr allmählich auf die Regularien, die diese Gesetzesferne durch soziale Entitäten ablösen wollen. Die Grenzferne des Kindes hatte aber bereits tiefgreifend seine Handlungsauffassung geprägt. Im Folgenden möchte ich die These entwickeln, nach der ein Element des Anarchismus eine schon früh ansetzende Gefühlsform ist. Daraus

1 Dank an Jean-Christophe Merle, Anna Szyrwińska, Marcel Warmt und Diogo Campos Sasdelli für Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Textes.

2 Vgl. Erich Mühsam. *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat*. Berlin: Fanal, 1973, S. 9. Der Aufsatz von Erich Mühsam erschien erstmals in: *Die Internationale*, V. Jahrgang, Heft 6, Juni 1932.

dürfte sich Näheres über den in der Forschung nicht fremden, jedoch nicht erforschten Zusammenhang zwischen Anarchismus und Kindheit erkennen lassen.³ Nicht nur der Ausschluss des Kindes von der Welt der Erwachsenen und seine Nähe zum Narrentum⁴, dem Spiel, dem Als-Ob, sondern auch der genannte Prozess würde zur Konstruktion des neutralen Status des Kindes beitragen, bis dieser Status durch den Eintritt in jene soziale Welt aufgehoben wird, die von der Konstruktion zweiwertiger Geschlechterlogik und weiterer Konzepte lebt, die dem Neutralen nicht günstig sind.

In Anlehnung an Max Stirners Anarchismus und an Charles Fouriers Befreiungsmodell in *Aus der neuen Liebeswelt* werde ich im Folgenden die Ansicht vertreten, dass sich eine anarchistische Lebenshaltung durch eine bestimmte Weise auszeichnet, mit affektiven Zuständen freier umzugehen, als die Normen der Epoche es verlangen. Diesen Punkt verpassen sowohl die Konzentration auf das Ich bei Stirner als auch die Fokussierung auf den Genuss allein bei Fourier. Fourier und Stirner planen nämlich jeweils eine Ordnung, deren Umsetzung sie vorsehen. Ich möchte zeigen, dass sowohl Stirners Ich-Vorstellung als auch Fouriers genusszentrierte Theorie der jeweiligen Ordnung verhaftet bleiben, wobei sie den Blick auf diese Ordnung als Ordnung jedoch ausblenden. Zunächst werde ich die Grundlage dieser Ordnung bezogen auf die philosophische Basis anarchistischer Bestrebungen untersuchen und Argumente dafür darstellen, diese Grundlage in einer besonderen Erfahrung der Neutralität in der Kindheit anzusiedeln. Diese Spur wurde bisher deswegen nicht verfolgt, weil die vorherrschenden phylogenetisch-kulturellen Interpretationen übersehen, dass die revolutionäre Handlung aus einer früheren persönlichen Entwicklung resultieren kann, was nicht Biographismus ist, sondern Erinnerung an die Kontinuität im Bruch, an das Leben zu unzeitigen Bedingungen. Wenn dies so ist, lässt sich die Kohärenz des anarchistischen Lebenslaufs nicht nur auf Elemente einer politischen Theorie wie das Selbsteigentum, sondern auch auf eine affektive Entwicklung des „Einzigsten“ als Voraussetzung für die Entstehung der genannten Theorie zurückführen, obgleich die Klassiker der Anarchie dies nicht thematisieren.

3 So wurde der Zusammenhang von Anarchismus und Kindesalter etwa gesehen in: Egon Meusel. *Die Sehnsucht nach Anarchie. Der Anarchismus in der Literatur und Philosophie der Neuzeit*. Rheinfelden/Berlin: Schäuble, 1993, S. 67ff.

4 Vgl. Johannes Steizinger. *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins „Metaphysik der Jugend“*. Berlin: Kadmos, 2013.

Die Erfahrung einer grenzenlosen Welt

Schon wegen der Vielfalt der anarchistischen Traditionen muss hier der Gegenstand meiner These eingeschränkt werden. Entscheidend ist die Erfahrung der Ungerechtigkeit, in der das Verlangen nach der Herstellung eines Gleichgewichts gründet, das sich eo ipso als neutral den einzelnen Gruppen gegenüber zeigen würde. In diesem Sinne schreibt Proudhon rückblickend:

Ich habe gezeigt, [...] wie die Gesellschaft von Formel zu Formel, von Institution zu Institution jenes Gleichgewicht sucht, das ihr entschlüpft, und bei jedem Versuche stets in gleichem Verhältniss ihren Luxus und ihre Noth wachsen lässt. Da das Gleichgewicht nicht hat erreicht werden können, so bleibt nur von einer vollständigen Lösung Etwas zu hoffen, welche die Theorien synthetisch verbindet und der Arbeit ihre Wirksamkeit und jedem ihrer Organe seine Macht wiedergibt.⁵

Bei der Frage nach dem affektiven Terrain anarchistischen Engagements geht es um die Suche nach Erklärungen für das Widerstreben gegen den üblichen Sozialisationsprozess, die den Zugang zum Verständnis alternativer, anarchistischer Wege erschließen können. Dabei ist anzumerken, dass der Widerstand nicht gegen die eigene Familie, die dem Kind unbeabsichtigt unüblichen Spielraum lässt, sondern gegen die vorherrschende Gesellschaftsordnung geleistet wird. Die o. g., von Proudhon angestrebte „vollständige Lösung“ verrät den fortbestehenden Glauben an die Möglichkeit einer Vollständigkeit, der sich mittels Francis Bacons Begriff der *idola fori* (Trugbilder des Marktes) als totalisierende Tendenz entlarven lässt. Diese „vollständige Lösung“ kombiniert – bei Proudhon wie auch bei Fourier – zwei Elemente, die gewöhnlich getrennt werden. Das erste Element ist die von Proudhon erhoffte Synthese der einzelnen anarchistischen Theorien. Das zweite Element besteht im in diesen Theorien angesprochenen und angestrebten Gleichgewicht zwischen den einzelnen Gesellschaftsgruppen. Thematisch gleich, im Ergebnis aber entgegengesetzt sah Bernard Mandevilles Auffassung des gesellschaftlichen Gleichgewichts aus, nämlich mit einer unteren Schicht, die die Lasten der Sicherung der Genüsse der Oberschicht trägt.⁶

5 Pierre-Joseph Proudhon. „Contradictions“. Zitiert in: E. V. Zenker. *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*. Jena: G. Fischer, 1895, S. 31.

6 Vgl. Bernard Mandeville. *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* [zuerst 1714]. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye. Reprint, Oxford: Oxford University Press, 1924.

Schon früh kann das Kind das fehlende gesellschaftliche Gleichgewicht wahrnehmen, indem es sich an die antagonistisch strukturierte Gesellschaft nicht anzupassen lernt. Die Einbindung in die herrschende Gesellschaftsordnung kann im üblichen Sinne im Nachhinein nicht mehr erfolgen.

Nach Fourier sollte ein ähnliches Gleichgewicht durch ein Netz freier Liebesbeziehungen – im Sinne etwa Emma Goldmanns mit der Implikation eines notwendig anderen Erziehungssystems – hergestellt werden, und die persönliche Entwicklung auf eine ähnliche Weise verlaufen, wie in der – in der heutigen Debatte kontrovers angesehenen – libertären Pädagogik der Tolstoïschen Schule von Jasnaja Polana und der *Escuela Moderna* von Francisco Ferrer in Barcelona. Dabei geht es aber auch darum, die Außenwelt und den Blick des Anderen (etwa mit Sartre als wechselseitige Objektifizierung) nicht als Zeichen unveränderbarer bloß gegebener Ordnung und Grenze meiner Handlung, sondern als Raum für die Entstehung neuer Möglichkeiten anzusehen. In diesem Raum drückt sich die affektive Grundlage der anarchistischen Auffassung symbolisch aus.

Die erste Entwicklungsphase des Kindes führt allmählich von einer Lage, in der sich das Kind noch nicht als von den Eltern verschieden wahrnimmt, zu einem Zustand, in dem es sich als seine Verbindungen zu anderen frei Wählendes versteht. Dabei findet das Kind nicht immer solche Verbindungen innerhalb der Familie, die seinen Bezug zur Welt vorstrukturieren würden, sodass ihm die Welt als ein freier und grenzenloser Horizont erscheint. Gleichzeitig sieht sich das Kind wie in einem Winkel⁷, von dem aus es das Leben noch als geheimnisvoll sieht und zum ersten Mal ein Selbstgefühl hat. Das Kind befindet sich in einem Zustand unbestimmter Erwartung, der ihm alles wie ein Wunder erscheinen lässt. Diese Erwartung richtet sich nicht so sehr auf Andere, sondern vielmehr auf eine noch ungefähre – und daher auch nicht politische – Möglichkeitswelt.

Dieser verbindungslose Horizont eignet sich schlecht für die Entwicklung von Herrschaftsstrukturen. Ebenso wenig eignet sich dieser Horizont für die Strukturierung der sogenannten Persönlichkeit durch eine Rollenübernahme in der Gesellschaft sowie durch die damit verbundene Fähigkeit, sich von den eigenen Gefühlen zu distanzieren. Darum kann dieses Kind im Kontext einer konformistischen Gesellschaft auf seine besonderen Gefühle bauen und bei Anderen die Gefühle spüren, von denen sie selbst

7 Im Sinne der Einteilungen Bachelards in: Gaston Bachelard. *Poetik des Raumes*. Übersetzt von Kurt Leonhard. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

nichts wissen. Weil dem Gefühl mehr Freiraum gelassen wird, kann sich das Lebensempfinden des auf diese Weise anarchistisch veranlagten Menschen freier entfalten. Aus demselben Grund lebt dieser Mensch mehr gegenwartsorientiert, denn der Lebensgenuss ist wie eine Kerze, die verbrennt, indem sie leuchtet.⁸ Der Genuss wird in der Gegenwart empfunden, erschöpft sich darin und lässt sich nicht in die Gesellschaftsordnung einbinden. Dieser Lebensgenuss prägt aber die frühe Persönlichkeit auf eine Weise, die dem üblichen philosophischen Begriff der Person nicht entspricht, der auf möglichst umfassende Identitätsdarstellung und -verbürgung abzielt. Ein solcher Begriff ruft zwar ein Gefühl der Sicherheit und der scheinbaren Behütung hervor, stellt aber eine Einschränkung möglicher Entwicklung dar und richtet sich allzu oft nach konformistischen Rollen bzw. Masken. Die Erfahrung der Grenzenlosigkeit verdankt sich dagegen, wie oben gesagt, dem ungewöhnlichen Spielraum, den die Eltern dem Kind unabsichtlich lassen, sodass sich das Gefühl der Grenzenlosigkeit mit dem Gefühl der familiären Geborgenheit paradoxerweise verbindet. In der Familie fehlt weitgehend die Formierung des Selbstaushdrucks durch soziale Normen bzw. Gebote und durch überlieferte Traditionen, sodass die Wahrnehmung der Außenwelt – abgesehen von der Wahrnehmung der physischen Naturgesetze – und ihrer Grenzen erst später im Aufeinandertreffen mit anderen Menschen und ihren regulierenden Normen erfolgt.⁹

Insoweit drängt sich die Frage auf, wo diese Grenzenlosigkeit Anschluss an das Politische finden kann. Da die Grenzenlosigkeit u. a. eine affektive Dimension hat, hat sie mit dem Bereich des Politischen etwas gemeinsam: Zur Politik gehören auch immer Affekte. Wenn es sich zeigen ließe, dass zu den politischen Affekten auch der anarchische Affekt der Grenzenlosigkeit zählt, so wäre der Übergang vom Affekt der Grenzenlosigkeit im Kind zum politischen Affekt in der Politik nichts Ungewöhnliches und Künstliches, sondern dieser Übergang würde zu etwas führen, was zwar kein unmittelbar politisches, die nationalen Grenzen sprengendes Ziel, jedoch eine vertraute Orientierung darstellt. Genauer liegt der Zeitraum des Affekts des

8 Vgl. Hector Zoccoli. *Die Anarchie*. Übersetzt von Siegfried Nacht. Berlin: Kramer, 1980 (2. Aufl.), S. 65.

9 Vgl. Thomas Bedorf. *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Bielefeld: transcript, 2011. Zum „Ursprung des Hasses auf das Fremde und Andere in der Religion und im Vernunftbegriff der Moderne“ vgl. Meusel. *Die Sehnsucht nach Anarchie* (wie Anm. 3). S. 112ff.

Anarchischen in dem Moment der „Sehnsucht nach Anarchie“ (Meusel)¹⁰, d. h. vor der Erreichung des Ziels der politischen Handlung. Der Moment des Affekts des Anarchischen entspricht in diesem Sinne dem Stadium der Entstehung und der Reifung der politischen Ziele und stellt daher ein Provisorium auf dem Weg zu dem dar, was später als „Anarchismus“ im engeren Sinne historisierbar (propositionalisierbar) und kategorisierbar wird. Das Scharnier zwischen der Erfahrung der Grenzenlosigkeit beim Kind und dem Anarchismus als politischer Theorie und Praxis lässt sich politisch-theoretisch in Hannah Arendts Begriff der *Natalität* wiederfinden, wie weiter unten ausgeführt werden wird.

Die neue Arche der Revolution oder Kollektivität und Natalität

ließ sich im Deutschen Idealismus die Revolutionsmöglichkeit aus der angenommenen Verletzung des Kategorischen Imperativs ableiten, verlangen moderne Betrachtungen über die Vorstellung, dass das Sittengesetz und seine bindende Kraft durch Nichtherrschaft ersetzt werde, eine Öffnung des Aufstands für seine nichtidentischen, nicht vernunftaffinen Momente (dabei hilft die These der Affektqualität des Anarchischen):

Es ist sicher, daß zunächst die Dinge nicht unbedingt friedlich verlaufen werden; es wird Kämpfe geben; die öffentliche Ordnung, diese heilige Arche der Bourgeois, wird gestört werden und die ersten Tatsachen, die aus einem Zustand solcher Dinge hervorgehen werden, können das ausmachen, was man übereingekommen ist, einen Bürgerkrieg zu nennen.¹¹

Anders als bei Kant, der ernüchternd betonte, dass Wirkungen des revolutionären Wandels sich nur auf ausübende, nicht auf gesetzgebende Gewalt beziehen könnten, steht bei Kropotkin die Revolution außerhalb des Staates. Die neue bergende Arche ist nicht die Schutzzone des in der Leistungsideologie festgestellten Bürgers, sondern der Aufstand, das Nichteinverständnis, der Einspruch gegen die realisierte Gewaltenteilung, wo sie die trifft, die von Erziehungs- und Aufstiegsversprechen abgekoppelt sind:

10 Meusel. Sehnsucht nach Anarchie (wie Anm. 3).

11 Michail Bakunin. *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*. Hg. u. eingel. von Horst Stuke. Frankfurt/M.: Ullstein, 1972, S. 249.

Die Erziehung bleibt das Privilegium einer verschwindenden Minorität. Denn kann man von Erziehung sprechen, wenn das Kind des Arbeiters gezwungen ist, mit 10 Jahren, oft schon früher, in der Industrie tätig zu sein, oder dem Vater bei schwerer landwirtschaftlicher Arbeit zu helfen? Darf man dem Arbeiter, der abends mit zerschlagenen Gliedern von einer langen, aufgezungenen und stets abstumpfenden Arbeit heimkehrt, von Studien sprechen?! [...] Ein großer Apparat von Gerichtshöfen, Richtern, Henkersknechten, Gendarmen und Kerkermeistern ist zur Stütze der Privilegien notwendig; und dieser Apparat wird selbst wieder der Ursprung für ein ganzes System von Angebereien, Täuschungen, Drohungen und Korruption.¹²

Die Sprache der Aufdeckung – die Klarheit dessen, der mündig wird vor den Versprechen der Selbsterhebung – verschönert nicht das Auftreten der Figuren, die Unterwerfung sicherstellen. Die Denkfigur von Anarchismus und Empfindung geschieht vor diesem Hintergrund der Facta, die das Unrecht der versagten Chance ebenso bedeuten wie den Anspruch auf die „hohen Genüsse []“¹³ von Wissenschaft und Kunst. Diese Idee, Revolution nicht an den Zweck der Wenigen zu binden, die den Zweck der Vielen behaupten, ist die differenzierte Form der Übertragung des anarchischen Selbstausdrucks in den Raum von Kollektivität und Gemeinsinn. War Walter Benjamins Kindheit und Jugend der geheimnisvolle Raum der halbverstandenen Worte und erahnten Genüsse, die auch darin lagen, das Geheimnis nie ganz zu lösen und die Aura zu bewahren, ist der anarchische Zugang bei hart realistischer, naturalistischer Evidenz einer, der sich in einem Punkt mit der kontinuierlichen Vorstellung der Revolution trifft:

Für die Modernität der Revolution ist vielleicht nichts so charakteristisch, als dass sie von vornherein beanspruchte, die Sache der Menschheit zu vertreten, und zwar gerade weil die Menschheit im achtzehnten Jahrhundert nicht mehr als eine ‚Idee‘ war. Es handelte sich nicht nur um Freiheit, sondern um Freiheit *für alle*, und dies mag der Grund sein, warum die Revolution selbst, im Unterschied zu den revolutionären Ideologien, um so moderner und zeitgemäßer geworden ist, je mehr die ‚Idee‘ der Menschheit sich durch die moderne Technik zu einer handgreiflichen Realität entwickelt hat.¹⁴

12 Peter Kropotkin. *Eroberung des Brotes. Über den anarchischen Kommunismus*. Berlin: Kramer, 1972, S. 11.

13 Ebd., S. 94.

14 Hannah Arendt. *Über die Revolution*. München: Piper, 2014, S. 10.

Was in weiteren Ausführungen Arendts die technische Entwicklung der *Gewaltmittel* betrifft¹⁵, die im 20. Jahrhundert mit der Gegenwart des Gewalthaften einhergingen, kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Auffällig ist, dass das von Arendt genannte Modernitätsmerkmal von den revolutionären Bestrebungen des 19. Jahrhunderts getroffen wird: eine Revolution für *alle* (damit einhergehend die Entlarvung des falschen Bildungsversprechens, das nicht einmal für alle galt). Ist Aufstieg bis zum heutigen Tag die klingende Münze in der Schatulle derer, die ihre Privilegien behalten möchten und nur mindere Bewegungen auf der Landkarte sozialer Aufwärtsbewegung zulassen, bedeutet die Universalisierung des revolutionären Versprechens als Modernitätsindikator eine bestimmte Bewertung der Situation der Heranwachsenden. Anarchisch, damit in einem Raum der Veränderung bergend, ist nicht nur der Wunsch, Menschen, die keine *citoyens* mehr sind, von der Last des Staates zu befreien. Das Versprechen des Anarchischen beginnt früher. Hatte das Bürgerversprechen stets nur für ausgewählte Teile je gegenwärtiger Populationen gegolten, scheint die anfängliche Situation, in der sich *alle* Menschen wiederfinden, ein anderes Verständnis des Anarchischen zu begründen. Menschheit zu sein, auf der Höhe des Modernitätszwecks im Anarchischen zu sein, heißt, geboren zu sein: „For Arendt, humanity’s guarantee lies not in any notion of a proper end, but in its beginning. [...] the event of natality is the arché in the double etymological sense of origin and rule.“¹⁶ Jenseits der Teleologie der Geschichte (der blinde Fleck des Marxismus, der Hoffnungspunkt des ungegerichteten anarchischen Entwurfs) setzt die Natalität die gemeinsame Situation der geteilten Evidenz eines Anfangs, dessen Entwicklungen nicht abschbar sind. Ob die Arche tragen wird, ist ebenso ungewiss wie die ungleiche Bewältigung der Anfangssituation verlässlich. D. h., aus dem gemeinsamen Faktum der Natalität ergibt sich Ungleichheit im Politischen. Das Bergende des Geborens ist, auf längere Sicht, nicht für jeden. Die Arche birgt und trägt in der Unwahrscheinlichkeit des Entwurfs, der über sich noch nichts weiß, der das Ende nicht kennt. Das Kind ist angesichts des Komplexes von

15 Hannah Arendt. *Macht und Gewalt*. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. München: Piper, 2015, S. 7.

16 Peg Birmingham. „The An-archic Event of Natality and the *Right to have Rights*“. In: Hannah Arendt. *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* Hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 16, Berlin: de Gruyter, 2007, S. 269-278, hier S. 271.

Revolution, *passage à l'acte* und einer Situation, in der die Menschheit ihre Freiheit erst zurückerhalten muss¹⁷, das noch nicht zur Totalität gebrachte Entwicklungsmoment. Hierin, dass die Totalität der Gesellschaft in der Kindheit noch nicht erreicht wurde, kann eine Vorbereitung auf anarchische Gedanken liegen, was weiter unten in Bezug auf den Begriff der Neutralität ausgeführt werden wird. In der Arche kann der kollektive Traum, der als Selbstverwirklichung und Entstaatlichung greifbar wird¹⁸, gebildet werden. So ist Natalität (im Unterschied zur Philosophie als Einübung in das Sterbenlernen) Konstituente jedes Staatsentwurfs, der den Staat als Herrschaft nicht will; im anarchischen, von der Arche eigentlich zehrenden Revolutionsmoment aktualisiert sich die Entwicklungsmöglichkeit des Kindes, das noch kein Individuum ist, auf kollektiver Ebene. Anarchismus, in diesem Sinne verstanden, wäre die Aktualisierung von Natalität. Sie ist auszufüllen und auszuzeichnen: durch Wandlungen, Wechsel, usurpierte herkömmliche Vorstellungen von Geltung im Sozialen, z. B. der Liebe als Ehe, als Gütergemeinschaft etc. Dabei ist „das Soziale“ nicht jene unbestimmte kriterienlose Größe, die Hanna Fenichel Pitkin an Hannah Arendts Theorie kritisierte.¹⁹ Welche Semantik ist denn durchgängig auf der Höhe ihrer selbstgesetzten Kriterien? Arendt hat daran erinnert, dass im 19. Jahrhundert, noch vor der Modernität im engeren Sinne des 20. Jahrhunderts, Aspekte aufleuchteten, die sich, wie die Räte, trotz offensichtlicher Anschlussstellen, etwa den Schweizer Kantonen, traditionslos darboten.

Diese Traditionslosigkeit ist den Ordnungsformen inhärent, die dem Formlosen Form und der Herrschaftslosigkeit ein Gesetz geben wollten, das

17 Vgl. Bakunin, Staatlichkeit und Anarchie (wie Anm. 11). S. 307.

18 Vgl. Gustav Landauer. *Entstaatlichung. Für eine herrschaftslose Gesellschaft*. Hg. Heinz-Jürgen Valeske. Wetzlar: Büchse der Pandora, 1978. Die Entstaatlichung wird vorgestellt als einem Wahnsystem abgerungen; zugleich enthält Landauers Kritik den Vergleich der Staatsbildung mit dem „Wachsen geologischer Schichten und ähnlichen Naturprozessen“ als „Häufung vieler kleiner Unbewußtheiten“ (ebd., S. 25). Die Natalität des Lebewesens spiegelt die naturhafte Anlage der staatlichen Verfasstheit und Ausbreitung, deren Legitimität als Natur der Menschen nicht entsprechend aufgefasst wird, sodass die Naturmetapher durch die gleichsam mechanistisch einrückende Aktion gebrochen wird.

19 Vgl. Hanna F. Pitkin. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1998.

keinem Gesetz mehr ähnelt und den „unermeßliche[n] Friedhof“²⁰ des Staates ruhen lässt, um ihm keine Toten hinzuzufügen.

Wenn individuelle Natalität kollektive Gebilde konfiguriert, ist das Ereignis des Natalen zum einen der Beginn der Existenz, die unter bestimmten Bedingungen eine bürgerliche werden konnte. Zum anderen aber besagt Arendts Betonung dieser Kategorie im Rückgriff auf Augustinus:

Here Arendt points approvingly to the Augustinian insight that the event of natality is *also* about that which is *given* – indeed, mysteriously given – and which cannot be changed. While she argues that this sphere is usually articulated only in the private sphere, Arendt does not dismiss givenness from the concerns of the public space; instead she argues that it must remain „unqualified, mere existence in all matters of all public concern.“²¹

Die Natalitätssphäre verbindet Individuum und Kollektiv. Sie lässt den in die Gesellschaft kommen, der ohne Vorleistung in die Gesellschaft *eintritt* und dabei das Gegebene (nicht seinen Mythos (Sellars)) als Hintergrund hat. Dieses wird nicht in Anspruch genommen oder gesucht, sondern als begleitende Bedingung des Geborens empfangen. Die passivische Note dieser Initiation in ein Weltverhältnis weist auf religiöse Semantik von Hingabe, Schau, Vertrauen auf das höhere Prinzip (auch das Gegebene kann über sein Hinnehmen zum Höheren werden). Nennt Arendt in *The Origins of Totalitarianism* Freundschaft und Sympathie als Arten, mit dem Gegebenen umzugehen²², koppeln die Verkehrsformen von Nähe die Reaktion auf das Gegebene mit anerkannten und in anerkannter Form geäußerten Affekten. (Die Affektqualität des Anarchischen ist der nicht anerkannte Affekt.) Die Frage ist, ob im Umkreis der Natalität auch solche Affekte gedeihen, die der Tatsache entsprechen, dass das Gegebene *mysteriously given* ist. Dies könnte bedeuten, dass hier Entwicklungen möglich sind, die ungeplant sind – das Ungeplante, etwa die Erfahrung von Grenzenlosigkeit, die ein affektives Ziel des Anarchischen ist, kann hier stattfinden. Es entspricht dem Moment des Überraschenden der Natalität, die gegeben ist und einen Ursprung nicht ablesen lässt.

20 Bakunin, zit. in Daniel Guérin. *Anarchismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969 (3. überarb. u. erg. Aufl.), S. 18.

21 Birmingham. *The An-archic Event of Natality* (wie Anm. 16). S. 274.

22 Vgl. ebd.

Betrachtet man das Prinzip der Natalität im Blick auf den kollektiven Bereich und die staatliche Ordnung, lässt sich die Doppelstruktur des Natalen auf die Situation von Anarchismus und Empfindung anwenden: Natalität ist die Bedingung, die sich in der öffentlichen Sphäre hält und diese prägt. Das Unbestimmte der Existenz (*unqualified mere existence*) erlaubt die Ausdeutung dieser Sphäre, in der die Geburt mit dem Gegebenen bekannt macht und die Aufgabe stellt, die bloße Existenz auszufüllen. Dieses geschieht durch Deutungsleistungen, die Konstanten des Sozialen bilden, verändern und voraussetzen. Dabei ist die Unbestimmtheit der Existenz des Gegebenen, auf die der Geborene trifft, als Bindeglied zu der scheinbaren Unbestimmtheit des Ausdrucks „das Soziale“ zu sehen, die Hanna F. Pitkin kritisiert hatte. Wenn auch Reifikationen und schillernde Substantive zu vermeiden sind, zeigt sich doch, dass die Unschärfe des Sozialen nicht Verlegenheitsform eines Begriffs, sondern Konstitutionsbedingung ist. Mehr noch geht mit ihr – analog zu der Diagnose Gerhard Gamm's einer „Flucht aus der Kategorie“ im 20. Jahrhundert²³ – eine zunehmende Öffnung der Vorstellung von Messbarkeit theoretischer Werte einher. Die Sozialität des Sozialen, d. h. der Einsatz der Kategorie im kollektiven Denkspiel von Macht, Gewalt und Geltung, bedarf deshalb zweierlei: zum einen des Bewusstseins, dass die Norm der Messbarkeit, des Maßes, der rechten Gewichtung unsicher geworden ist und zum anderen des Erkennens, dass dieses Unsicherwerden der Natalität der Protagonisten entspricht und mit dieser (wieder) zusammenfällt. Dabei ist die kollektive Ebene der Staatsorganisation der Prüfstein, an dem die ursprüngliche Natalität eine andere Form bekommt: Sie ist nun auf jenes Gegebene verwiesen, mit dem die Geburt geheimnisvoll bekannt machte und aktualisiert diesen zunächst individuellen Tatbestand durch politische Teilnahme und eine Meinung über den Staat. Der Bereich der *doxa* hat dabei nicht nur das Verführungspotential des Ungefährten, sondern jene Unschärfe, die bedeutungskonstituierend wird im Sinne der verschwommenen Ränder der Begriffe, an die Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* erinnert hat.²⁴ Aus der Sphäre des Geheimnisses tritt das Kind in den öffentlichen Bereich. Der Wunsch, am Staat teilzunehmen, situiert die Geborenen in der Sphäre der Rechtsdurchsetzung; sie verhalten

23 Vgl. Gerhard Gamm. *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.

24 Vgl. Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen u. a. Werkausgabe* (Band 1). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, PU 71, S. 280.

sich nicht nur zu Wünschen und Präferenzen, sondern zu den Mitteln, diese zu erreichen, was den ursprünglichen Wünschen den Bezug auf die Öffentlichkeit addiert.

Mit der anarchischen Empfindung steht zudem eine „affirmation of the donation of unqualified singularity“²⁵ auf dem Spiel. Die Natalität, die auf individueller Ebene in die Welt einführt, indem sie mit dem Gegebenen als Gegebenes konfrontiert, wird von Arendt als Bejahung dieser Weltverhältnisse gelesen, obwohl die Singularität, die zu Lebensbeginn empfunden wird, eine geschenkte ist. Die Qualität des Seins als Gabe besitzt eine anfängliche, nicht zu vergessende Bezogenheit auf etwas, das noch nicht näher ausgemacht ist. *Unqualified*, d. h. nicht mit näheren Eigenschaften besetzt, ist die Existenz, die ihre Grenzen noch nicht kennen gelernt hat, die höchstens die Tatsache des Geschenks von Singularität als Grenze erfahren kann. Denn wenn die Herkunft des Geschenks nicht auszumachen ist und Unqualifiziertheit Bedingung von Singularität, ist für Dominanzbehauptungen wie die staatlicher Souveränität zunächst gerade nicht der Boden bereitet. Der Rückbezug aufs biologische Geborenssein macht die Ansprüche, in denen sich Singularität im kulturellen Prozess darbietet, fast redundant, da biologisch diese Singularität immer schon gegeben ist. Das Geschenk des eigenen Anfangs ist so groß, dass Präentionen auf Macht (die diese oft mit Gewalt gleichsetzten²⁶ und damit davon ausgingen, dass der Staat, in früherer Terminologie, Sache der herrschenden Klasse sei) es ausblendeten, bzw. die Natur der Natalität als Gabe nur so zu verstehen wussten, dass man sich, im beruhigenden, sichernden, Vorurteile weitertragenden Sozialisationsprozess möglichst bald von ihr entfernte. Ihr Mysteriöses wird in der gewöhnlichen Sozialisation habituell ausgelöscht. Wenn aber die Empfindungen eines zunächst nicht umgrenzten Bereichs, die als anarchisch gelten können, auf der Individual-ebene einmal zusammenkommen (und sei es durch die Situation der *Verwöhnung* in einem Schon- und Schutzraum), ist dies die Erinnerung an das ursprüngliche Geschenk. Kann aus dem unterdrückten Geschenk der Natalität der Terror entstehen, bzw. die Disposition, jemandem aufzudrängen,

25 Vgl. Birmingham. *The An-archic Event of Natality* (wie Anm. 16). S. 275.

26 Vgl. Arendt. *Macht und Gewalt* (wie Anm. 15). S. 36. Arendt beruft sich auf Georges Sorel und dessen Bemerkung, dass die Probleme der Gewalt immer noch sehr dunkel seien; diese Dunkelheit ist nicht nur, wissenschaftsgeschichtlich, Produkt der noch nicht gefundenen Methode, sondern Konstitutionsbedingung: Wie man Macht erhält, indem ihre Thematisierung vermieden wird.

was nicht empfangen wurde? (Das Geschenk der Natalität verlangt, dass es leben kann.) Gleichzeitig spielt in dieser frühen Zeit, in der das Geheimnis der Natalität erfahren wird, das Element der Kritik oft keine Rolle. Aus der Negierung der Kritik zu einem frühen Zeitpunkt entsteht aber die Kapazität zur Freiheit, d. h. die Fähigkeit, Kritik zu einem späteren Zeitpunkt gerade nichtkonform anzuwenden (unerbittlich, da unideologisiert auf den gewöhnlichen Darstellungszweck), da sie im Bewusstsein dessen, der die Grenzenlosigkeit erfuhr, mit seiner Natalität und Singularität verbunden ist (frei applizierbar auf Themen), nicht aber im Erlernen an bestimmte Werte gebunden war. Anders gesagt: Das Kind, dem die Grenze nicht nahegelegt wurde, hat etwas kennen gelernt, über dessen Besonderheit es sich nicht im Klaren war. Aus dem Verlust – und das Geschenk der Natalität, dem hier ganz entsprochen wurde, ist mitgedacht – entsteht die Fähigkeit zur Kritik. Diese geht über erwünschtes „Selbstdenken“, „Querdenken“, „Hinterfragen“ hinaus. Sie entspringt einer Erinnerung an das Fehlen der Grenze, die zum Anarchischen befähigt, weil sie einmal absichtslos Lebensbedingung war.

„Das Bedürfnis nach Wahrheit ist ebenso wenig konstant wie das Bedürfnis nach Harmonie.“²⁷ Es ist die Bedürfnisnatur des Menschen, die ihn seine Fallen umgehen lässt, wenn er sie sieht; die ihn ausweichen lässt, wo die Konfrontation Erkennen bringen könnte (man kann sich in die Erfahrung des Grenzenlosen fügen). Nicht, weil das Leiden immer erkenntnisaffin und nur die schlechte Wahrheit die letzte wäre, sondern weil im Moment des Ausweichens im Geborgenen verloren geht, was zur Teilnahme am Kulturellen erst befähigt: Eine von keinen Moden des Gefallenwollens getrübt Urteils-kraft herrscht hier, in der Situation der Grenzenlosigkeit, die nicht mit der Geborgenheit zusammenfällt, eine, die sich Vernunft nicht als Auszeichnung anheftet. Die Natur der Vernunft in der Nähe des Anarchischen ist vielmehr eine, die ihren Weg nicht kennt (was der unbestimmten Erwartung des weiter oben erwähnten Kindes im Winkel entspricht), die nicht als abgeleitet begreift, was ihr zufällt, und die den Modus des Denkens nicht lernt wie etwas Dazukommendes, sondern in einem eigentümlichen Ineinander von Intuition und Objektivität weiß, ohne gelernt zu haben. Dabei geht es nicht um Schau in einem religiösen Sinne oder mystische Einheit mit dem Gewussten. Eher um eine Fähigkeit zu synthetisieren, im Sinne der Synthetisierung

27 Susan Sontag, „Anmerkung zu Simone Weil“. In: Susan Sontag, *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*. Frankfurt/M.: S. Fischer, 2015. S. 102ff., hier S. 103.

der Theorien, die Proudhon erwähnte, was ist, was zu sehen und zu denken ist, ohne abzubilden und zu wiederholen. Es wird etwas hinzugefügt, das auf der Ebene der Politik jenem Gedanken entsprechen mag, nun, in der Revolutionszeit des 18. Jahrhunderts, sollten Menschen Gehorsam nur noch Gesetzen schulden²⁸, nicht mehr Menschen. Auch wenn dies umgehbar ist – der Mensch führt die Gesetze aus, die andere (in abgesehenen Prozeduren) erlassen –, ist die synthetisierende Fähigkeit letztlich formal und damit auf verschiedene Fälle anwendbar. Darum ist sie auch nützlich für das Verständnis des Anarchischen. Sie geht von einem Anfang aus, an dem die Beschränkung fehlte. Will man dies im Zusammenhang von Anarchismus und Kollektiv, gleichsam von Anarchie als *Öffentlichkeitsform*, beleuchten, ist an eine mögliche Quelle von Herrschaft zu erinnern, die die Ausnahme zulässt, um im Licht falscher Anpassung zu behaupten, Unterdrückung sei nicht da. Seht, wir beschränken doch nicht! Die Ausnahme ist in der individuellen Affektlage des Kindes in der Familie nicht das, was der Ausnahmezustand im staatlichen Gefüge ist. Letzterer wird eingesetzt, in das Staatswesen für bestimmte, stets bedachte Dauer instituiert. Der Mensch, der als Ausnahme *angesehen* wird, da er anders behandelt wurde als die Mehrzahl und an einer positiven Gruppenidentität nicht ohne Anstrengung teilhaben kann, behält diesen Status. Zu unterscheiden ist dabei, ob jemand *de facto* eine Ausnahme ist oder ob er zu Zwecken der Ordnungssicherung auf diese Weise angesehen wird, um eine bestehende Rechtsordnung nicht zu gefährden oder an ihre unrechten Anteile zu erinnern. Wie das verlangte, prämierte Selbstdenken keines mehr ist, würde die anarchische Dimension staatlicher Ordnung nicht mehr vom Kriterium der Ordnungssicherung her betrachtet werden, sondern als eine Freiheitssicherung (Kriterienwechsel, der von der anarchischen Erfahrung des Kindes herrührt), die die Ausnahme nicht nur erlaubt, sondern Bedingungen herstellt, unter denen eine Ausnahme nicht als solche gelten würde. Sie wäre vielmehr hilfreiche Spielart des Gewohnten, Akzeptierten und Akzeptablen.

28 Vgl. Arendt. Macht und Gewalt (wie Anm. 15). S. 42. Zur (Vor-)geschichte des Anarchismus in der Aufklärung vgl. Olaf Briese. „Aufklärerischer Anarchismus. Die verdrängte Tradition des 18. Jahrhunderts“. In: *IASL* 2016. 41(1), S. 41-91.

Ungewusste Neutralität: Kindheit und Empfindung. Stirner und Fourier als Modelle

Worin besteht nun genauer die erfahrene Grenzenlosigkeit, nachdem der Aspekt der Natalität in dem Sinne betrachtet wurde, dass er sich in der anarchistischen Haltung aktualisieren kann? Walter Benjamin schrieb im Kontext der modernen Großstadt, dem Asozialen werde die Abwehr der Kontrolle zur zweiten Natur.²⁹ Auch wenn Anarchismus und Asozialität keine austauschbaren Begriffe sind, da Ersterer in unterschiedlichem Umfang an einer (dann allerdings anders-, d.h. neuartigen) Ordnungsbestrebung festhält (Fourier u. a.), besitzt das grenzsprenkende Moment des Anarchischen jene Asozialität, die ausblendet, was den Weg zur Freiheit behindern könnte. Ist der Asoziale der Großstadt jener, der in der Menge gerade alle Bezüge flieht und sich als unerkannt erlebt, besitzt die gesetzlose Erfahrung eines Privatraums ein anderes Gepräge: Aus der Geschlossenheit einer Situation, die im familialen Verband ganz auf eine bekannte Entwicklung hingedacht ist (und anderes traditional ausschließt), besitzt die Kindheit den Status der Übergangszeit im Dienste eines bestimmten und bestimmbaren Zwecks. Die Bestimmbarkeit geht der Bestimmung voraus, doch – wie oben erwähnt – können Ereignisse, wie etwa die transgenerationale Weitergabe von Schuld, ein Grund für die Entstehung des Neutralen als Lebenselement des Kindes sein. Die gewöhnliche Gerichtetheit des Kindheitsabschnitts wird aufgehoben. Sie ist nicht immer auf Eingliederung im herkömmlichen Sinne gerichtet. Dann kommt in den Aufbau der *Person* (den schon erwähnten legitimen Kulminationspunkt philosophischen Interesses, verwandt mit dem „Bewusstsein“ als kulturprägendem Singularbegriff) etwas hinein, das diesen erschwert. Mögen die Teile sich nicht anlagern wie gewünscht, um Festigkeit zu erlangen, mag das Zentrum der Anlagerung (der „Kern“ der Person) selbst zentrumsflüchtig sein, da ein historischer Augenblick Verluste brachte, die nie wieder heil wurden, – wo der Personbegriff oder die Fähigkeit, diesen kohärent zu präntendieren, nicht ganz gelingt, geschieht Freiheit. Freiheit als Prozess, nicht als Endzustand, Freiheit auch jenseits der Behauptung des Individuellen. Nie Person sein *dürfen*? Stirner wusste, warum er seine Einzigkeit philosophisch behauptete (in einem Diskurs, der

29 Vgl. Walter Benjamin. *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, S. 45.

ihn aufnehmen sollte), das Echo des Paradoxes des Skeptizisten, der gehört werden will³⁰, lebt hier fort.

Im engeren Kontext der Anarchie-Debatte ist bezogen auf den Zusammenhang von Anarchismus und individuellem Affekt zunächst immer noch Stirner (1806-1856) zu nennen. Die Referenzen des Einzigigen (der Einzigkeit) und des Eigentums sollen im Blick auf einen Zusammenhang mit früherer Erfahrung von Ungebundenheit als Grenzenlosigkeit, die etwas anderes ist als Asozialität, untersucht werden. Anschließend an die Überlegung, ob die weiter oben genannte Natalität jedes Menschen bereits als onto- und phylogenetische Keimzelle des Anarchischen gelten kann, wird zurückgeblickt auf eine weitere theoretische Konzeption, die insofern antagonistisch ist, als, obwohl anarchisch, Gemeinschaft in ihrer geplanten, geordneten und *zugleich* genießenden Form betont ist. Gemeint ist das Werk von Charles Fourier (1772-1837), der gut dreißig Jahre Stirners Zeitgenosse war. Fouriers Entwurf scheint dem Individuum, das sich bei Stirner zu sich selbst befreit, den Utopismus der Vielen entgegenzusetzen. Sinnliche Welterfahrung lässt das eigene Leben – idealiter – begreifen; was eine psychoanalytisch orientierte Lehre Triebchicksal nannte, ist hier, philosophisch, so sehr Objekt der Planung (wenn auch nicht mit Aussicht auf Verwirklichung), dass von Schicksal kaum mehr geredet werden kann, zumal das Wort in eine metaphysische Begriffsform retardiert.

Nachdem Stirner und Fourier als Pole (Individualität vs. Gruppenidentität) des Umgangs mit den Sinnen angesichts von Grenzen befragt sind – wie weit können die Sinne sich ausbreiten, bis sie an die Grenze stoßen, und ist Grenzerkenntnis immer Teil des Erkenntnisakts? –, werden Anarchismus und Empfindung im Lichte des Gesagten zusammengedacht, sodass eine bestimmte Vorstellung von Grenzenlosigkeit entsteht, die weder den Erkenntnisakt in ein Unbestimmbares verfließen lässt, noch die Idee der Grenze ganz aufgibt (wie der Ex-Zentriker bei aller Abweichung auf das Zentrum definitorisch bezogen bleibt). Die Natur dieser Bezogenheit ist nicht konstitutiv in der Weise, dass die Grenze von denen, die Grenzenlosigkeit als Erkenntnisgrund erfahren, praktisch gesucht würde. Vielmehr ist auf den Unterschied von Gesetz- versus Herrschaftslosigkeit zurückzukommen:

30 Vgl. etwa Thomas Wallgren. „Philosophy without End: Wittgenstein and Pyrrhonian Scepticism“. In: Ilse Somavilla, James M. Thompson (eds.). *Wittgenstein und die Antike/Wittgenstein and Ancient Thought*. Berlin: Parerga, 2012, S. 163-213.

Anarchismus geht es um die Abwesenheit jener Herrschaftsformen, die in der Geschichte bewiesen haben, die Umformung zu Unterdrückungsinstrumenten nur allzu gut zu vertragen. „Zerstörung ist Aufbau“³¹ – diese Beschreibung anarchischen Tuns scheint den Destruktionsimpuls über Gebühr, d. h. über eine imaginierte Zerstörung unterdrückender Institutionen hinaus, auszuweiten. Es geht aber, wie gezeigt werden soll, nicht um die Umdeutung des Zerstörerischen in eine Aufbauqualität, die den Anarchismus prägt und zu Vorurteilen ihm gegenüber geführt hat, als sei jeder anarchische Ausdruck gewaltförmig, sondern um eine affektive Erfahrung, vor Deutungen und Umdeutungen zunächst – in der Phase der frühen Bildung des Ich – geschützt zu sein. Wie Wittgenstein sagte, dass wir Urteile erben, an denen wir dann lernen teilzuhaben, bevor wir überhaupt in der Lage sind, sie zu diskutieren³², da wir in den Raum der triftigen Gründe, der Diskutierbarkeit von Sachverhalten erst eingeführt und zugelassen werden müssen. Das Kriterium des Anarchismus ist indes nicht die Gewalt – nicht die äußerliche, sondern eine innere Struktur, die der Gleichgültigkeit nahekommt, indem sich hier affektiv ankündigt, was als Wunsch nach Gleichberechtigung von Personen seine soziale Ausformung finden kann. Dabei ist es wichtig, „Gleichberechtigung“ nicht nur als standpunktgebundenes Ideal zu betrachten, sondern es als eines im Kreuzungspunkt sozialer und politischer Determinanten aufzufassen, die ein Spannungsfeld bilden, das den Akteuren in ihren sinnstiftenden Verfahren nicht immer bewusst ist. Im Kontext des Anarchismus ist damit gemeint, dass es nicht darum geht, Diskurse, die der sogenannten Abweichung zugeschrieben werden, zu hierarchisieren und jene auszuzeichnen, die der eigenen Form und dem eigenen Erbe am ähnlichsten sind (Identitätsargument).

Die Rolle weiblicher Emanzipationsbestrebung etwa überlagert nicht das utopische Potenzial und die utopische Gerichtetheit der gegebenen Entwürfe. Wie Mary Wollstonecraft auf der Seite des *revolutionary feminism*³³ steht, damit subsumierbar ist, aber auch Vorbildfunktion haben kann, können William Godwins Untersuchungen deutlich dem philosophischen

31 Vgl. nur Rudolf Krämer-Badoni. *Anarchismus: Geschichte und Gegenwart einer Utopie*. Wien: Molden, 1970, S. 63ff.

32 Vgl. Ludwig Wittgenstein. *Über Gewißheit. Werkausgabe* (Band 8). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

33 Vgl. Gary Kelly, *Revolutionary Feminism. The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*. New York: St. Martin's Press, 1996.

Diskurs zugerechnet werden, und überschneiden sich die verschriftlichten Ausdrucksweisen erfolgreicher Subjektivierung. Wie die Erkenntnis einer Unrechtsform die Erkenntnis einer anderen lange verdecken kann, bis die Bewusstwerdung einsetzt.³⁴

Auf die Frage nach dem Anarchismus übertragen trifft die Forcierung von Herrschaftslosigkeit im Individualitäts- (Stirner) wie im Genussmodell (Fourier) sich mit der Behauptung der Legitimität der jeweiligen Beobachterposition. Täuscht bei Fourier die Lustorientierung im ersten Moment über den strengen Ordnungsanspruch hinweg, der die „Harmonie“, d. h. die ideal gedachte Gemeinschaft, durchzieht und die Lust typisiert, aktualisiert Stirner die Kategorie des Individuums als Residuum traditioneller philosophisch gedachter Ich-Stärke. Die deutliche Betonung der politischen Seite des Anarchismus-Diskurses ist der persönlichen jedoch stets übergeordnet gewesen. Auch Stirner zielt auf den Diskurs, der vom Eigentum handelt. Beide Bereiche sind aber nicht deshalb nicht zu trennen, da im Privaten wie in einem Brennglas politisch Behauptetes sich beweist oder widerlegt (das Private ist politisch), sondern weil die Entscheidung für den Anarchismus als scheinbar individuelle Lebensform mit der politischen Ausdrucksform (in Taten oder politischer Publizistik) fast immer zusammenfiel. Dabei ist die Möglichkeit, anarchische Orientierung zu behaupten (ähnlich dem Reden von Homosexualität und nicht nur über sie), abhängig von der Position im sozialen Gefüge, die es ermöglicht, sich zu dem Konzept zu bekennen, in dem man, in den Worten Errico Malatestas in *Ein anarchistisches Programm* (1920), glaubt,

daß die meisten der Übel, die die Menschheit quälen, von einer schlechten gesellschaftlichen Organisation herrühren; und daß der Mensch sie beseitigen könnte, wenn er nur wollte, und wenn er wüßte wie.³⁵

34 Vgl. z. B. Didier Eribons Erkennen der stärkeren Scham angesichts seiner Arbeiterherkunft aus den sogenannten *classes populaires* als der Homosexualität, die sich als ressourceneröffnende Querverbindung zu Schichten erwies, die sonst unerreichbar gewesen wären: Didier Eribon. *Rückkehr nach Reims*. Aus dem Französischen von Tobias Haberkorn. Berlin: Suhrkamp, 2016.

35 Errico Malatesta. „Ein anarchistisches Programm“ [zuerst 1920]. In: *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*. Hgg. Achim v. Borries, Ingeborg Brandies, Frankfurt/M.: Melzer, 1970, S. 251-272, hier: S. 251.

Malatestas Perspektivierung spricht von schlechter Organisation und einem Informationsdefizit, nicht von der Unmöglichkeit der Ordnung. Es ist nur die gegebene Ordnung, in die jemand sich nicht finden kann. Er präzisiert die Fähigkeit des Menschen zum Anarchismus als Fähigkeit, die schlechte Ordnung zu erkennen, um eine neue einzusetzen. Damit ist zweierlei gesagt, das gegen die Vereinfachung des *common sense* spricht, Anarchie und Unordnung zusammenzubringen: Es ist eine zeitweilige Lockerung einer als falsch erkannten Ordnung, die angestrebt wird, nicht der Ruf nach Ordnungslosigkeit. Grenzenlosigkeit ist offenbar zweierlei: Geborgenheit und Grenzferne. Dies spiegelt noch nicht den Konkretismus der Kritik (wie er etwa in Augustin Souchys Ausführungen zur Kollektivierung in Katalonien³⁶ oder Gaston Levals Gedanken zu Kollektiven in Spanien³⁷ zu finden ist), bereitet ihn aber vor.

Max Stirner indes ist die Zäsur der Diskussion des Anarchismus, die den Individualismus, der bei der Emanzipation des Bürgertums in der Form des Besitzindividualismus eine wichtige Rolle gespielt hatte, an seine anarchischen Implikate erinnerte. Stirner hat, mit Goethe, seine „Sach auf Nichts gestellt“ und damit jeglicher Frage nach rettender Fundierung – rettend in Bezug auf eine Sinnkategorie, die sich im Laufe der Rezeption Stirners und mit Blick auf die Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer mehr verflüchtigte – abgesagt.³⁸ Die Bewandnis der Eigentumsfrage in anarchistischem Kontext liegt darin, dass das Eigentum gerade nicht nur eine Freiheit sein kann, die das, was gewünscht und begehrt wird, wirklich *einbringt*. Hierzu zunächst Stirner in der Zweiten Abteilung seines Hauptwerks (dessen Aufbau nach Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* angelegt ist):

Du willst, wenn Du es recht bedenkst, nicht die Freiheit, alle diese schönen Sachen zu haben (Speisen und Betten im Gegensatz zu Kommissbrot und Strohlager, S. M.), denn mit der Freiheit dazu hast Du sie noch nicht; Du willst sie wirklich haben, willst sie *dein* nennen und als *dein Eigentum* besitzen. Was

36 Vgl. Augustin Souchy. „Die Kollektivierung in Katalonien“. In: v. Borries/Brandies. Anarchismus (wie Anm. 35). S. 305-318.

37 Vgl. Gaston Leval. „Kollektive in Spanien“. In: v. Borries, Brandies. Anarchismus (wie Anm. 35). S. 319-333.

38 Vgl. Max Stirner. *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*. Ausgew. und mit einem Nachwort versehen von Hans G Helms. München: Hanser, 1970 (3. Auflage). S. 35ff.

nützt Dir auch eine Freiheit, wenn sie nichts einbringt? Und würdest Du von allem frei, so hättest Du eben nichts mehr; denn die Freiheit ist inhaltsleer. Wer sie nicht zu benutzen weiß, für den hat sie keinen Wert, diese unnütze Erlaubnis; wie Ich sie aber benutze, das hängt von meiner Eigenheit ab.³⁹

Im ökonomistischen Missverständnis auf den Spuren Hegels versichert das – objektivierbare – Eigentum das großgeschriebene Ich seiner selbst. Es ist weniger psychologisch zu denken als egoistisch, in einer Umdeutung, die dem Egoismus als Prinzip geben will (entgegen Stirners erklärter Absicht)⁴⁰, was ihm versagt wurde, nämlich, Prinzip werden zu können. Dass in der Verallgemeinerung zum Prinzip gerade keine Freiheitsform artikuliert wird⁴¹, sondern der Anfang – principium – festgeschrieben auf eine Kategorie, verwundert nicht. Stirners Werk steht nicht allein, auch wenn der „Einzig“ das Zentralmotiv bildet. Das Erbe Hegels (und Kants) in Bezug auf die Eigentumsfrage bremst hier Stirners Furor. Er musste gebremst werden, um als Konzept in ein größeres Konzept – die anarchistische Bewegung – integrierbar zu sein. Stirners *Einzig* behauptet Einzigkeit in einem mit anderen geteilten Diskurs, das ist *conditio sine qua non*. Aber Freiheit ist eben, wie Stirner sieht, ein Begriff, der sprachliche Aneignung verlangt. Die materielle Seite des Eigentumsbegriffs reicht nicht aus. Man, in unbefragter Verallgemeinerung, wolle die schönen Sachen wirklich *sein nennen*. Vor dem expliziten *linguistic turn* im 20. Jahrhundert – zuvor gab es den scheinbar impliziten im 19. Jahrhundert – verweist Stirner auf die Kraft des sprachlichen Symbolsystems, Objektivierung, die eben nicht nur im Gegenstand statthat, zu beglaubigen. Das Ontische genügt nicht, es muss partizipieren an dem, was als Symbolsystem die Werte der Menschen immateriell trägt. Damit gibt es den Widerspruch bei Stirner, im obigen Zitat, dass es nicht nur das Eingebachte, also individuell objektiviert und besessene Eigentum ist, in dem Freiheit besteht. Die Partizipation am Symbolsystem der Sprache (Dinge mein *nennen*) zeigt gerade in die entgegengesetzte Richtung: Die Konventionalität der sprachlichen Übereinkunft ermöglicht es Stirner,

39 Ebd., S. 106.

40 Vgl. Max Stirner. „Recensenten Stirners“. In: Max Stirner. *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“*. Faksimile-Neudruck der 2. Auflage Berlin 1914. Hg. John Henry Mackay. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1976, S. 343-396, hier S. 346.

41 Vgl. Marcus George Singer. *Verallgemeinerung in der Ethik: zur Logik moralischen Argumentierens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.

sich als Individuum zu denken – der Einzige ist nichts ohne die Möglichkeit, es zu sagen. Was bringt Freiheit „außer sich“ ein? Ist sie nicht genug? Ist sie nicht Element, statt Ergebnis, Ermöglichungsraum? Und: Ist die nach Stirner „inhaltsleere“ Freiheit in dieser Ungebundenheit nicht Regulativ- und Prozessbegriff? Ist Freiheit solange „unnütze Erlaubnis“, bis sie benutzt wird? Diese Frage ist im Blick auf die Verbindung von Anarchismus und Empfindung besonders wichtig, wo sie – sozialphilosophisch gesprochen – den Anderen einbezieht. Stirner hatte in dem Text *Recensenten Stirners* diesen Punkt erläutert:

Um Dich dreht sich alles, Du bist die Mitte der Aussenwelt und die Mitte der Gedankenwelt. Deine Welt reicht so weit, als Dein Fassungsvermögen reicht, und was Du umfassest, das ist durch das bloße Fassen Dein eigen. Du Einziger bist „Einziger“ nur *zusammen mit* „*Deinem Eigentum*“.⁴²

Der Einzige ist einzig nur mit seinem Eigentum, d. h. mit der Welt, die er als Eigentum betrachtet. Damit umfasst er sie zwar, aber – darin besteht die Hybris, die zur Freiheit führen soll – nur in Bezug auf die Funktion, seine Einzigkeit zu bestätigen. Freiheit als Erlaubnis, die man annehmen muss, der man genügen muss, hat einen eigenen Zwang. Es ist der Zwangscharakter des erlaubten Glücks, das geschieht, wie auf einen Befehl, wenn man sich dafür entscheidet. Die Unfreiheit dieser Stirner'schen, stark konzentrierten Freiheitsform besteht in der äußeren Lenkung des Freiheitswunsches hin zur Erfüllung. Für die Frage des Zusammenhangs von Anarchismus und Empfindung mit dem Punkt einer kindlichen Instituierung, In-Geltung-Setzung anarchischer Gefühlslagen ist bedeutsam, dass Stirners Ich sich von einer Grenzenlosigkeit nährt, insofern er denkt, mehr zu sein als er ist, dies aber als Konzentration versteht, nicht als Ausdehnungswunsch. Kann eine Freiheitsvorstellung als eine Reduktion verstanden werden, die dann noch ökonomisch perspektiviert ist? Dass, wer kein Recht fordert, auch keines anzuerkennen braucht⁴³, geht nur so lange auf, wie der Verkehr mit den Anderen sich gegen die heiligen Bande positioniert, die ihn lange Zeit prägten: „*Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel*“.⁴⁴

42 Stirner. *Recensenten* (wie Anm. 40). S. 354 (Hervorh. i. Orig.).

43 Vgl. Stirner. *Der Einzige* (wie Anm. 38). S. 136.

44 Ebd., S. 137 (Hervorh. i. Orig.).

Säkularisiert sich die Umgebung des Anarchischen, fallen die Fesseln des Heiligen, die kontrastiv Sinn gaben, weg. Die Empfindung der Grenzenlosigkeit, die dem Anarchisten wenigstens temporär denkbar und wünschbar wird, ist begünstigt; allerdings auch, trotz Säkularisierung, ein Wunderbares, das das Kind (mit Arendt als Natalität) erfahren kann, da es nicht zugeordnet, sondern geliebt wird. Es ist ein Affekt, der anerkennt, was das Kind ist, ohne damit nahezulegen, eine Erlaubnis müsse ausgekostet werden. Es reicht, dass kein Verbot gefühlt wird, der Zustand ist schwebend, unentschieden, damit neutral.

Wird Anarchismus als Befreiungsbewegung nicht nur im Geistigen, sondern auch auf der Ebene der Empfindungen verstanden, kann sie zurückgehen in eine Zeit, als das Verbot nicht gebrochen werden musste, um Freiheit zu fühlen. Die Anerkennung war umfassend und ging mit einer Gleichgültigkeit einher, die eine Regung des Kindes nicht vor einer anderen auszeichnete. Damit verliert sich die Vorbedingung der Hierarchisierung, Unterscheidungen zu treffen, die die Hierarchisierung ermöglichen. Anarchismus und Empfindung sind nicht deshalb im Wort Grenzenlosigkeit verbunden, weil die anarchistische Aktion diese herbeiführte. Vielmehr kann es eine Affektlage geben, die jenseits des Verbots wie der Erlaubnis steht und die normative Sphäre aufgrund eines Schmerzes vermeidet, der nicht verwunden wurde. Es zeigt sich, dass das Aufbegehren, die revolutionäre Geste (die etwa in der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit die Frauen ausschloss) Elemente bewahren, die zur Ordnung gehören und sogar, wenn sie gelingen, zu einer Ordnung zurückführen, die dann in einer neuen Welle der Entwicklung die gleichen Abstoßungsreaktionen ausbildet (das Neue wieder wünschen lässt). Wenn jedoch Anarchismus nicht nur im Sinne von Positionen, als Ismus, als lehrbares Konzept aufgefasst wird, wenn man fragt, was unwiederholbar daran ist und individuell (im Gegensatz zum konzeptuellen „Einzigem“, der von Hegel zehrt und weitere Filiationszeichen zeigt), gerät die Zone in den Blick, in der sich das Ich bildet, ohne es zu wissen, ohne eine Einzigkeit zu behaupten. Sie geschieht ihm wie das Geborensein. Stirners sozialphilosophische Hybris (was der Einzige umgreift, wird sein Eigentum, indem es diesen bestätigt) ist gesellschaftlich anschließbar. Der Rückgang auf eine mögliche Freiheitsform der Kindheit ist darum ungewohnt, weil die Entwicklungslehren (von der Moralentwicklung (Kohlberg) bis zur Stufenfolge, die das Kind in eine Sozialität einsetzt (Varro, Rousseau, v. Hentig)), vom Ziel her argumentieren und oft eine Invarianz annehmen, die dem Leben entgegengesetzt ist. Orientierungsmarke sein zu wollen ist das Ziel dieser Konzepte, aber Orientierung

gibt auch der Einzige und will gehört werden (wenn auch nicht unbedingt, um solche zu finden, die folgen). Stirner sieht die Kinder als solche, die allem ihre Schwächen ablauschen, die hinter die Dinge kommen wollen und die, wenn sie dies getan haben, Strafe nicht mehr fürchten müssen.⁴⁵ Kindheit ist hier jedoch der zu überwindende Zustand. Der Sinn für das Wunderbare steht im Dienste der Entlarvung. Damit bleibt die Reduktion auf die Einzigkeit, die nicht ein Was sein will, das diskursiv erklärt würde, jener Ordnung definatorisch verbunden, vor der sie sich zurückzieht. Nicht räumlich, aber in der geistigen Konstruktion eines Ich, das gegen das Kollektiv steht und es in der Ablehnung bejaht. Der Unterschied zum Wunderbaren der Kindheit, das Benjamin kannte – nicht in Funktion, märchenhaft, langsam (die Zeit spielt kaum eine Rolle) – ist, dass Kindheit als Freiheitsform nicht gesucht werden kann, wie der Zustand der Grenzenlosigkeit dem Kind zufällt. Die teleologischen Antriebe sind zu schwach, der überlieferte Schmerz, der über der Familie liegt, verdoppelt die Neutralität des Kindes, das keine „Geschlechtsidentität“ kennt und nicht kennen soll. Der Anarchismus der Empfindung besteht nicht darin, auf neue, ungewohnte, normfremde Weise mit anderen zusammenzuleben, sondern darin, nur der Regung zu gehorchen, die sich wirklich zeigt (wenn die Zeit kommt) und allen ideologischen Anteilen der Herzenserziehung dadurch zu entkommen, dass der Schmerz diese Erziehung verdeckt, wenn nicht unmöglich macht.

Man sagt, Stirner habe auf Turgenjew gewirkt.⁴⁶ Die Wirkung des Anarchischen ist in dessen *Erste Liebe* (1860) vielleicht noch eindringlicher zu sehen als in dem Bezug auf Dostojewski, da die Liebe hier anarchisch im Schmerz sich erfüllt und diesen duldet (nicht sucht). Die züchtigende Geste des Geliebten gegen Sinaida erschreckt den verliebten Knaben, er ahnt das Fehlen des Ökonomismus, das Unmaß des Leidens, des Ertragens, dem das Glück vorausging (das auf den Schmerz hinführte). Sinaida stirbt am Ende der Novelle, der Erzähler fühlt Gleichmut. Der Vater wird ihr nichts mehr tun, sie wird, wie Wladimir, der Erzähler, nicht mehr fühlen.⁴⁷ Das Beispiel zeigt, dass ein ungeordneter Affekt, der dem traditionellen Liebesausdruck entgegensteht, diesen umso mehr charakterisieren kann. Am Ende

45 Vgl. Stirner. Der Einzige (wie Anm. 38). S. 38.

46 Bernd Lutz. *Philosophen-Lexikon*. Stuttgart: Metzler, 1989. Darin: Norbert Waszek. „Stirner“. S. 754-757, hier: S. 754.

47 Vgl. Iwan Turgenjew. *Erste Liebe und andere Novellen*. Aus dem Russischen von Ena v. Baer u. a. München: Insel, 1977.

der Liebesverwirrungen steht das Neutrale, das Nicht-mehr-Fühlen. Wenn es heißt, dass der Anarchismus, der in Russland reiche Tradition hat⁴⁸, auf Turgenjew gewirkt habe, kann dieser Autor deshalb als Beispiel gelten, weil er den Zusammenhang von Anarchismus und Empfindung (und Gewalt) im Blick auf ein kommendes Neutrales verdeutlicht: Zwar ist der Affekt (Sinaida wird mit der Peitsche geschlagen und erträgt es) in ein Konzept von „Liebe“ integriert, das seit jeher gewaltförmige Elemente hatte und der Aufrechterhaltung staatlicher Herrschaft diene. Zum anderen jedoch kann ihr Aushalten des Schmerzes als Bejahung desjenigen gesehen werden, den sie liebt. Der Affekt wird gewaltförmig (die Beziehung besitzt keine Legitimität, das ist ihr „Neutrales“), der Leser versteht nicht, die Fabel ist nicht gebrochen.

Die Geschichte, in der die hilflose Verliebtheit des jungen Mannes ihn lange nicht sehen ließ, dass sein Vater, wie man im patriarchalen Idiom gesagt hätte, den Sieg davongetragen hatte, kann neben der Illustration der Affektqualität des Anarchischen (zu der man eben nicht nur das literarische Zeugnis aufsuchen muss) als Brücke zum – neben Stirner – zweiten Beispiel Fourier gelten.

Charles Fourier, Utopiker und Frühsozialist, betont, anders als Stirner, die kollektive Seite der Ausschweifung gegen die Konzentration auf den Einzelnen als Einzigen. Bei Fourier ist auffällig, dass seine neue Liebeswelt⁴⁹ neu ist im Sinne einer neuen Ordnung. Es ist ein Beispiel für die utopischen Valeurs des Anarchischen, aber in der Rezeption Fouriers als Utopiker liegt bereits ein befriedendes Moment. Er wird direkt an den Diskurs angeschlossen, der, entfernt von der Frage nach Verwirklichung, als Wissensvermittlung gelehrt wird. Das ist im Falle des Verständnisses des Anarchischen als Affektqualität schwieriger: Kann man Anarchie lehren? Nur, wenn sie auf das Lehrbare beschränkt ist. Dies ist in der Geschichte und den Geschichten der Anarchie, von Nettlau über Zoccoli bis zu Irving Horowitz, James Joll oder Stowasser u. a. insofern der Fall, als die Geschichte des Anarchischen, neben der notwendigen und nicht zu kritisierenden Auswahl, die jede Darstellung treffen muss, als Propositionalisierung erscheint. Damit ist gemeint, dass anarchisches Tun und anarchische Konzeption zu propositionalen Inhalten

48 Vgl. nur Paul Avrich. *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

49 Vgl. Charles Fourier. *Aus der neuen Liebeswelt. Über die Freiheit in der Liebe*. Ausgew. und eingel. von Daniel Guérin. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Berlin: Wagenbach, 1977.

werden, die man wissend in Dass-Sätzen ausdrücken kann. In den genannten und anderen Darstellungen des Anarchismus dominiert die Sicht auf den Traum von Herrschaftslosigkeit in propositionalen Finitismen. Als könnten Wörter, die Sachverhalte beschreiben, die dass-förmig sind, die „Sehnsucht nach Anarchie“ (Meusel) wiedergeben, die die Bewegung affektiv trug und trägt, wenn nicht zusammenhält.

Fourier verdient in diesem Sinne nicht nur Beachtung wegen eines inhaltlichen Konzepts. Der Grund, warum er als letztes Beispiel genannt wird, ist, dass er zwei Dinge verbindet, die für die Frage nach Grenzenlosigkeit, in deren Empfindung Anarchie sich vorbereite, wichtig sind: zum einen die Betonung des Motivs der Lust als „Beweggrund der ganzen Fourierschen Konstruktion“⁵⁰, der eine Freiheitsform der Liebe zu entsprechen scheint:

Every incoherent society feels to some extent in need of the characteristics of the next period, and none more keenly than Civilisation, which is overtly critical of its own characteristics, for example of the duplicity which governs matters of love: plays, novels and salons resound with mockery of it, as the same jokes, worn-out by frequent repetition, reappear day after day, as if they were new. These are principally aimed at women, inappropriately so, as each sex strives to outdo the other in the self-deception with which they conduct their affairs. If men seem less deceitful it is because the law allows them greater latitude and regards as gallantry in them what in the weaker sex it deems a crime.⁵¹

Lust ist eine Freiheitsform, unter der sich jeder etwas vorstellen kann; demokratisch durch den imaginativen Anteil, mehr als der Kunstgenuss.

Der doppelte Blick auf die Liebe, der den Frauen die Schuld, den Männern die Galanterie gibt, ist nicht der Hauptaspekt des kritisch-utopischen Sozialisten Fourier. Es ist aber ein Aspekt, der insofern zur Erinnerung an die Affekte als Träger des Anarchischen werden kann, als er die Unterschiede, die in Liebesdingen zwischen Frauen und Männern lange gemacht wurden und noch gemacht werden, aufheben will, was zur Neutralität als Erfahrung

50 Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loyola*. Übersetzt von Maren Sell und Jürgen Hoch, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, S. 95.

51 Charles Fourier. *The Theory of the Four Movements*. Ed. by Gareth Stedman Jones and Ian Patterson. Translated by Ian Patterson, Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (third printing), S. 91.

des Kindes hinführt, die zunächst ungewusst ist, und nicht immer bewusst ist, selbst wenn sie in der anarchischen Handlung sich äußert:

A [...] way of leading men and women alike to complete freedom and openness in affairs of love, and of bringing the whole social body to sexual freedom, is by an indirect and purely economic operation: The *progressive household* or *nine-group-tribe*, which is the domestic order of the seventh social period [...]⁵²

Trotz der befreienden Absicht ist Fouriers Lösung, zum anderen, eine ökonomische Operation. Diese spiegelt auf Gruppenebene den Ökonomismus der Eigentumszentriertheit Stirners. Es ist die Frage, ob ökonomische Lösungen (wenn man von der Verbindung des Wortes Kommerz zu seiner ursprünglichen Bedeutung der Liebesvereinigung absieht, die es hatte, bevor von *doux commerce* die Rede war) die Freiheit geben können, die der Anarchismus – als sein verbindendes Kriterium – sucht. Die Lust ist bei Fourier ein Kalkül, und sie ist zu ordnen, um sie zu sichern. Damit ist in der Sicherung der Lust die Ordnung zu einem Gesetz gemacht, dem zu folgen ist. Letztlich: Ein Entwurf als Antwort auf das *Hobbesian problem of order*, nicht Freiheitsform. Fourier ist kontextbezogen wichtig, weil er die Illusion der Reinheit des Marktes, vor dem jeder mit dem richtigen Produkt ungeachtet seiner Umstände und Herkunft bestehen könne, in der ökonomischen Lösung fortführt. Diese ist jedoch zu kritisieren, weil der Markt nie nur sanft war und der Verkehr der Waren ebenso viel Unfrieden wie Genuss und Befriedung brachte, da er die Bedürfnislagen der Menschen einer unabwendbaren Änderung unterzog und sie zu Marktteilnehmern machte, die sich mit Aufkommen des Marktes zu ihm verhalten mussten.

Das positive Element der ökonomischen Reduzierung des Menschen auf den Marktteilnehmer in Bezug auf die anfängliche Frage nach einer vorbereitenden Affektqualität des Anarchischen ist dagegen, dass die angemäße Reinheit und Unschuld des Marktes im noch nicht zur Gesellschaft hin entwickelten Kind eine Entsprechung finden kann. Fourier betont die Lust, das ist ein Unterschied zu jenen, die in der Gesellschaft den öffentlichen Bereich sehen, der dem Privatum entgegensteht. Zudem aber hat seine Lösung des Liebesproblems (der doppelten Moral, der Dichotomisierung der Frauen als Typisierung in Gut und Böse) den Realismus des Marktes, der zu seiner Ordnung diszipliniert, damit der Tausch gelingen kann. Ohne auf Fouriers

52 Ebd.

Gesamtentwurf hier näher eingehen zu können (nach Barthes besteht die eigentliche Tabuverletzung Fouriers in der Hochschätzung des sonst verachteten Geldes)⁵³, gibt er einen Hinweis, der für die Beantwortung der anfänglichen Frage wichtig ist, wie es zu denken sei, dass in der Kindheit eine Bereitschaft zum Anarchischen sich ausbilden kann, die nicht nur den Affekt der Sehnsucht nach Anarchie zulässt, sondern die Anarchie selbst als affektgebunden, als Ausdruck einer frühen Vorbereitung zu ihr auf der Gefühlsebene (als Erfahrung von Grenzenlosigkeit) versteht. Worin nun besteht diese Grenzenlosigkeit, und worin besteht der Hinweis Fouriers?

Vor der Propositionalisierung, die in der Wissensvermittlung die Geschichte des Anarchischen handhabbar machte, steht das Kind. Die ökonomische Lösung des Liebesproblems bei Fourier, also die Einhegung der Liebe in ein entschärfendes Kalkül der Lust und ihre penible Ordnung (bei Hochschätzung des Geldes, das die Lust umzusetzen erlaubt), verwies das eigentliche Freiheitsverlangen der Liebe an einen sekundären Ort. In der Affektqualität des Anarchischen aber lebt sie weiter. Wenn es aber nicht nur um die Liebe geht, also um das, was sie jenseits des Kalküls verheißt, sondern um ihre Ökonomisierung unter dem Label der politischen Utopie im Gefolge der Ideen Saint-Simons, ist die eigentliche Pointe nicht die Lust, sondern die Orientierung an der gesellschaftlichen Organisation. Dann ist es angemessen, hinter die Entwicklung des Menschen zu dem, der seine Sinne ganz nutzt, in die Kindheit zurückzugehen und in einer Hinsicht auf Fourier Bezug zu nehmen, die nicht auf den ersten Blick ins Auge fällt.

Fourier hatte das Gleichgewicht betont, das sich angesichts der ökonomischen Lösung für das Liebesleben der Frauen und Männer ergebe. Er scheint etwas geradezurücken, das zutiefst hierarchisch geordnet war, und in ein Gleichgewicht zu bringen, das die Hierarchie auflöst und eine einheitliche Ebene verträgt (um den Preis des Ökonomismus). Nicht nur die sozial regulierende Annahme der Reinheit des kapitalistischen Marktes aber ist die *Denkfigur des Gleichgewichts*, an die Fourier anschließt. Vielmehr liefert sie eine Vorlage dafür, wie die mögliche affektive Vorbereitung des Anarchismus in einem frühen Stadium der Entwicklung des Menschen zu denken ist: Das Kind – wir hatten von Gleichgültigkeit gesprochen, die es vom üblichen Belohnungssystem abkoppelt, und der Vorstellung der Erziehung als Investition, die zunächst nichts einbringt – kann unter bestimmten Umständen als vorherrschenden Eindruck der familialen Struktur Neutralismus erfahren.

53 Vgl. Barthes. Sade, Fourier, Loyola (wie Anm. 50). S. 99-101.

Da es nicht begrifflich reflektiert, nur in den Gefühlsäußerungen auf die dargebotene Rahmenqualität seiner Ereignisse antwortet, ist die Reaktion auf den Neutralismus unmittelbar. Wie die weiter oben erwähnte Natalität, das unabwendbare Faktum der Geburt, ist der Neutralismus nichts, was das Kind wählt, sondern etwas, das es vorfindet. Es ist kein Motiv seines Seins, sondern ein Modus. Das Besondere ist, dass die Neutralität ungewusst ist, also etwas, das sich meist nicht in der Konstanz des Gefühls erschließen kann, sondern eine mit positiver Gewichtung versehene Äußerungsform braucht. Diese ist nicht festgelegt, wohl aber die nicht an ein bestimmtes Ziel gebundene spätere Gerichtetheit des im Neutralen befangenen Kindes.

Anarchismus als Erfahrung von Grenzenlosigkeit hat also die Form des Neutralen. Es ist nicht nur jene theoretisch gesehene Figur, die etwa Blanchot bekannt gemacht hat, auch wenn poststrukturelle Tendenzen, die den Sinn in der Schwebelage halten oder zerstreuen, dem Neutralen auf den ersten Blick nahe sind.⁵⁴ Der Neutralismus, den das Kind als *Element* erfährt, da Ordnungsmechanismen zuvor versagten, ist darauf gerichtet, sich, als Ausnahme der Erziehung der Geschlechter im Sinne zweiwertiger Logik, in den Gesellschaftszusammenhang wieder anzugleichen. Dies aber wäre der Entzug des Elements, das das Kind leben ließ und das es kannte. Wie jede Neutralisierung zugleich Sinn schafft (den der Neutralisierung selbst, der eine ontische Gegenwart zukommt) und Sinn verneint (hier den der Dichotomisierung des gewöhnlichen Erziehungsvorgangs, der noch die Handhabung von Entwicklungslogiken wie der Kohlbergs prägte), ist der Neutralismus ein Element, das das Kind leben lässt, obwohl es dies nicht weiß, verhindert zugleich aber die Übernahme jener basalen Vorurteilsstrukturen, die das Leben in der Gesellschaft (im soziologischen wie im affektiven Sinne) gewöhnlich ermöglichen. Der erwartbare Lebensentwurf (Ökonomismus, Reziprozität, Gehorsam mit Belohnung) ist gestört. Im Anarchismus kehrt das Kind, dessen Artikel sächlich ist, in den Zusammenhang zurück, den es in einer Schonform der Geborgenheit kennenlernte. Sich gegen die Gesellschaft zu wenden, sie in Frage zu stellen und diese Frage auf neue Weise zu beantworten, ist der Ausweg aus der ungewussten Neutralität. Diese ist mehr als eine psychologische Lage, ist eine Weise, sich inmitten der Anderen zu begreifen. Sozialphilosophisch

54 Vgl. nur Alice Lagaay, „Ein Schweigen, das nichts sagt? Zur Figur des ‚Neutrums‘ bei Maurice Blanchot und Roland Barthes“. In: Hg. Sandra Markewitz. *Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*. Bielefeld: Aisthesis, 2013, S. 247-265.

beschrieb Stirner die Anderen als Resonanz der Einzigkeit; Fourier ordnet die Liebe als regulierte Freiheitsform im Gesellschaftlichen. Hier aber geht es um die individuelle Vorbereitung anarchischer Ausdrucksformen im Rahmen einer Vorurteilslosigkeit, die sich nicht der sogenannten rationalen Einsicht, sondern dem Bruch verdankt, wie kollektive Leidereignisse und Katastrophen ihn erkenntnistiftend bringen können.

„Weder Denken noch Tun gibt es ohne eine Art von Gefühl.“⁵⁵ Das Kind unter der Bedingung ungewusster Neutralität, das in den Diskurs nicht eingeübt ist, der Ja und Nein trennt, um zu verstehen, aktualisiert diese Bedingung des Gefühls. Damit ist es nicht in Gefahr, ein Anhänger einer Bewegung zu werden, auch nicht jener, die die Abwesenheit des Ja und des Nein preist. Da die Zustände, die familial zum Neutralismus führten, auf Leid basieren, nicht reflexiver Einsicht, also nicht epistemischer Art sind, ist der Neutralismus Reaktion, passiv Hingenommenes, insofern Konstitutives. Es ist ein Element der *passio*, des Erleidens, das säkular das Neutrale hervorbrachte. Damit ermöglicht ein verweltlichter Diskurs, das Höhere unter denen zu suchen, die Affekte teilen und leidensfähig sind. Wie der Neutralismus nicht dauern kann, strebt das Kind, ihn zu wandeln und so die Gesellschaft zu erinnern – auch an das, was sie vergessen hatte. Dem Anarchismus zu folgen ist eine Möglichkeit, ungewusste Neutralität aufzulösen und (etwa in Konzepten, die Liebe und Gleichheit zusammendenken) dennoch zu bewahren. Eine affektive Grundlage des Wunsches nach Herrschaftslosigkeit, die wir im biografischen Beispiel etwa im Schutz und der Geborgenheit finden können, die Bakunin kannte, die ihn die russische Wirklichkeit nicht fühlen ließen.⁵⁶

Geborgenheit ist der Erfahrung von Neutralität insofern verwandt, als sie vor jenen Berührungen mit der Wirklichkeit schützt, die sie als Entscheidungsanordnung präsentieren, in der, um mittun zu können, Partei ergriffen werden muss. Geborgenheit neutralisiert die Einflüsse der Welt, begrenzt, damit etwas gedeiht. Es kann die Grenzenlosigkeit selbst sein. Gelegentlich, wenn die physischen Normen die sozialen übertrafen oder unkenntlich

55 So Agnes Heller im Kontext der Diskussion von Utopie und Dystopie: Agnes Heller. *Von der Utopie zur Dystopie. Was können wir uns wünschen?* Wien: Edition Konturen, 2016, S. 7.

56 Vgl. Zoccoli. Die Anarchie (wie Anm. 8). S. 106: „Bakunin wurde nach westeuropäischer Art erzogen und lebte die ersten Jahre außerhalb der russischen Wirklichkeit ‚in einer Welt des Gefühls und der Phantasie, der alle Wirklichkeit fehlte.“

machten, richtet sich das Neutrale auf eine Entscheidung, um den Anschluss an die in Wertunterscheidungen verfahrenende Umgebung doch zu haben, die in einer Sphäre geschehen kann, die Unerfahrenheit und Organisation verbindet und von den Liebesformen, die Fourier ordnet, noch gar nicht weiß. Das Andere der Vernunft, als dessen Variante der ungewusste Neutralismus des Kindes gesehen werden kann, erhält sich in der Grenzenlosigkeit, die den Anarchismus vor seiner Umsetzung und Durchsetzung zum Ideal machte, da er die Handlungsform ist, die dem Bergenden der Arche wie ihrer Ungerichtetheit entspricht. In der Umsetzung der Affektlage des Anarchischen wird die Darstellbarkeit der Propositionalisierung gesichert; gleichzeitig weist die Propaganda der Tat auf den Gefühlszustand des Neutralen, der ebenso wenig gedacht, nur erfahren werden kann.

Rainer Barbey (Regensburg)

Anarchistische Denkfiguren bei Friedrich Schlegel

„Im Grunde ist der ästhetische Anarchismus viel gefährlicher als der politische“¹, warnte Hans Sedlmayr, österreichischer Kunsthistoriker mit NS-Vergangenheit und höchst umstrittener Kritiker der modernen Kunst, in einem Beitrag für die Zeitschrift *Scheidewege* von 1978. Während die Aktionen der politischen Anarchisten historisch weitgehend folgenlos geblieben seien, habe die anarchische Ästhetik der künstlerischen Avantgarden in einer viel umfassenderen, permanenten Revolution alle Bereiche des menschlichen Lebens im 20. Jahrhundert erfasst.

Die Absage an die Kunst, die Logik, die Ethik, die Scham; an die Kirche, den Staat, die Familie; an die klassische Tradition Europas wie an jede Religion – ist in die Tages- und Bildzeitungen, in Film- und Fernsehen, auf das Theater und in die Happenings, in die Praxis des Lebens eingedrungen.

Die Ursprünge dieser Entwicklung verortet Sedlmayr in der Frühromantik, genauer: den Texten von Friedrich Schlegel und Novalis – „ohne sie ist das anarchische 20. Jahrhundert in der Tiefe nicht zu begreifen.“²

In Schlegels frühem, Ende 1795 fertiggestelltem Aufsatz *Über das Studium der griechischen Poesie* allerdings, der noch weitgehend den Maßstäben einer klassizistischen Ästhetik verpflichtet ist und vom Verfasser des *Verlusts der Mitte* bei seinen Überlegungen daher zustimmend angeführt wird, erscheint das Wort ‚Anarchie‘ überwiegend negativ konnotiert. Es fungiert hier als Metapher für Charakter-, Gesetz- und Formlosigkeit, für moralischen Verfall und ästhetische Desorientierung auf dem Gebiet der modernen Dichtkunst. In diametralem Gegensatz zum später proklamierten Synthese- und Reflexionsideal der romantischen Universalpoesie kennzeichnet Friedrich Schlegel den Zustand der zeitgenössischen Literatur folgendermaßen:

1 Dieses und das folgende Zitat aus Hans Sedlmayr. „Ästhetischer Anarchismus in Romantik und Moderne“. *Scheidewege* 8 (1978): S. 195.

2 Ebd. S. 175.

Die Philosophie poetisiert und die Poesie philosophiert: die Geschichte wird als Dichtung, diese aber als Geschichte behandelt. Selbst die Dichtarten verwechseln gegenseitig ihre Bestimmung; eine lyrische Stimmung wird der Gegenstand eines Drama, und ein dramatischer Stoff wird in lyrische Form gezwängt. Diese *Anarchie* bleibt nicht an den äußern Grenzen stehn, sondern erstreckt sich über das ganze Gebiet des Geschmacks und der Kunst.³

Diesem anarchischen Zustand der Gegenwartskunst gewinnt der Autor jedoch auch positive Seiten ab, da er in ihm die mögliche Keimzelle einer umfassenden ästhetischen Revolution erblickt, die zur Rückkehr von allgemeingültigen und objektiven, an der griechischen Antike geschulten Schönheits-Maßstäben führen soll. Die Restitution der verlorenen Ganzheit, die Schlegels Vision propagiert, überführt die disparaten, für sich betrachtet durchaus gefälligen Einzelelemente der modernen Poesie, das „*Chaos* alles Erhabnen, Schönen und Reizenden“ (I/224) in eine neue, harmonische Ordnung.

Es ist indes wichtig zu betonen, dass diese konservative Revolution der Kunst nicht unter autoritärem Zwang zu geschehen hat. „*Auch die Fülle ist heilig*“, räumt Schlegel ein, „und darf in der Vereinigung aller Bestandteile dem Gesetz der Ordnung nicht anders als *frei* gehorchen“ (I/290); der einsichtige Künstler wird, so lautet eine an Kant und Schiller erinnernde dialektische Formulierung, „mit geschickter Fügung in das Notwendige, seine völlige Freiheit behaupten“ (I/299). Schönheit bedarf zu ihrer Vervollkommnung der ästhetischen, aber auch politischen Freiheit; bereits die Blüte der griechischen Kunst sei ohne die unbehinderte, öffentliche Bildung im „Republikanismus“ (I/286) der attischen Demokratie nicht denkbar gewesen. In diesem Sinne hat selbst das gegenwärtige „System der ästhetischen Anarchie“ sein Positives, denn es „diente wenigstens dazu, den Despotismus der einseitigen Theorie zu desorganisieren“ (I/264), wie Schlegel, vermutlich mit Blick auf die normative Poetik der Aufklärung, schreibt – Wertungen, die allesamt deutlich machen, dass der anarchische, chaotische Zustand der modernen Literatur durchaus ambivalent gesehen wird.⁴

3 *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* Bd. 1, Abt. 1: *Studien des klassischen Altertums*. Hg. Ernst Behler. München/Paderborn/Wien: Schöningh, 1979. S. 219. Alle weiteren Zitate aus dieser Edition werden im fortlaufenden Text nachgewiesen, dabei erfolgt die Angabe des jeweiligen Bandes durch lateinische Buchstaben, eine arabische Ziffer verweist auf die entsprechende Seitenzahl.

4 Dass schon im Studium-Aufsatz implizit der „romantische‘ positive Chaos-Begriff“ aufscheint, betonte zu Recht bereits Franz Norbert Mennemeier. *Friedrich*

Der hohe Stellenwert, der der inneren und äußeren Freiheit der Kunst im Studium-Aufsatz zugemessen wird, erweist sich als eine Konstante im Frühwerk Friedrich Schlegels. Diese ist schon in der Jugendschrift *Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie* des Zweiundzwanzigjährigen von 1794 zu erkennen. Unveräußerliches Recht der schönen Künste, steht dort zu lesen, ist die „Freiheit, sich ihrer Natur gemäß nach ihrem eignen Gesetz zu bewegen und zu entfalten“, und „niemand zu gehorchen als sich selbst“ (I/24). Politische Voraussetzung für eine gelungene Komödie ist „gränzenlose Freiheit“; diese ist gleichzeitig ihr Gegenstand und wird „durch das Hinwegnehmen aller Schranken dargestellt“ (I/23).⁵ In Analogie hierzu sind Äußerungen aus den späteren, genuin „romantischen“ Fragmenten des *Lyceum* und *Athenäum* zu sehen: „Die Poesie ist eine republikanische Rede“ (II/155), die Literatur ein freies und demokratisches Reich, die dem Dichter angemessenste Philosophie ist die „schaffende, die von der Freiheit, und dem Glauben an sie ausgeht“ (II/192). Bekenntnisse wie diese mögen an vergleichbare Autonomiepostulate der Aufklärung, des Sturm und Drang und der Klassik erinnern, in ihrem emphatischen Freiheitspathos und der – gemessen an den Zeitverhältnissen – politischen Radikalität etablieren sie bereits die ersten Ansätze eines ästhetischen Anarchismus, der dann vor allem in Friedrich Schlegels frühromantischer Poetik virulent wird. So

Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften. Die romantische Konzeption einer objektiven Poesie. München: Fink, 1971. S. 36. Vgl. zu den Kontinuitäten von „klassischer“ Frühphase und den unmittelbar nachfolgenden ästhetischen Schriften unter anderem auch Raimund Belgardt. „Romantische Poesie“ in Friedrich Schlegels Aufsatz *Über das Studium der griechischen Poesie*. *The German Quarterly* 40 (1967): S. 165-185.

- 5 Obwohl Friedrich seinem Bruder in einem Brief vom Februar 1796 als „Konterrevolutionär“ (XXIII/284) den freiheitlichen Geist zum adäquaten Verständnis antiker Politik abspricht, sieht auch August Wilhelm Schlegel einige Jahre später, in seinen 1808 gehaltenen Vorlesungen zur Dramenpoetik, die Form der alten Komödie durch eine „scheinbare Zwecklosigkeit und Willkür“ gekennzeichnet. Im Unterschied zur Tragödie, in der „die monarchische Verfassung“ gelte, sei die Komödie „demokratische Poesie; es ist Grundsatz darin, sich lieber die Verwirrung der Anarchie gefallen zu lassen als die allgemeine Ungebundenheit aller geistigen Kräfte, aller Absichten, ja auch der einzelnen Gedanken, Einfälle und Anspielungen zu beschränken.“ (*Sämmtliche Werke*. Hg. Eduard Böcking. Bd. V: *Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur*. Leipzig: Weidmann, 1846. S. 182).

fordert das berühmte Athenäums-Fragment 116 als „erstes Gesetz“ der progressiven Universalpoesie, „daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide“ (II/183). In einem der darauffolgenden Fragmente lobt Schlegel die „Willkürlichkeit“ (II/426) Jean Pauls⁶ und rühmt in seiner Meister-Rezension wiederholt „das Göttliche der gebildeten Willkür“ (II/134) in der Komposition von Goethes *Lehrjahren*.⁷ Immer wieder insistiert der Autor auf einer Ästhetik der Regellosigkeit, der Unordnung und des Durcheinanders. Jede Dichtkunst, heißt es im *Gespräch über die Poesie*, beginnt damit, „den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen“ (II/319). Gegen die Normen der instrumentell verfahrenen ratio den freien, unregulierten Naturzustand der Menschheit wiederherzustellen – dies kennzeichnet insbesondere das romantische Dichten, denn es gilt die Gleichung: „Alle romantische Poesie = Chaos“ (XVI/316) bzw. „Alle romantische Poesie im engeren Sinn chaotisch“ (XVI/318). Dem entspricht zum einen die „absichtliche Formlosigkeit“ (III/84) der Schlegel'schen Fragmentästhetik, die im Dialog von scheinbar disparaten *Aperçus* – „ein bunter Haufen von Einfällen“ – die literarische Kommunikationsutopie zwangloser, herrschaftsfreier Geselligkeit, nämlich „jenes freie und gleiche Beisammensein“ gespiegelt sieht, „worin sich auch die Bürger des vollkommenen Staats, nach der Versicherung der Weisen, dereinst befinden werden“ (II/159).⁸ Der Roman, die romantische

6 In § 2 seiner *Vorschule der Ästhetik* über die „Poetischen Nihilisten“ (zu denen beispielsweise Novalis gezählt wird) wendet sich Jean Paul freilich implizit gegen die künstlerische Position Schlegels, erkennbar in der polemischen Rede von der „gesetzlosen Willkür des jetzigen Zeitgeistes – der lieber ichsüchtig die Welt und das All vernichtet, um sich nur freien *Spiel*-Raum im Nichts auszuleeren“ (*Werke* Bd. 5. Hg. Norbert Miller. München: Hanser, 1963. S. 31).

7 In unveröffentlichten Notizen distanziert sich Friedrich Schlegel jedoch gleichzeitig von Goethes Roman, unter anderem mit dem Argument, dieser sei nicht „liberal“ und „gesellschaftlich“ genug (vgl. XVI/108).

8 Friedrich Strack. *„Fermenta cognitionis“: Zur romantischen Fragmentkonzeption von Friedrich Schlegel und Novalis*. *Subversive Romantik*. Hg. Volker Kapp u. a. Berlin: Duncker & Humblot, 2004. S. 353. Strack hat zutreffend bemerkt, dass „Schlegels Idee von einer musterhaften Fragmentsammlung auch ein Beitrag zur zeitgeschichtlichen Diskussion um eine moderne Staatsverfassung“ vor dem Hintergrund der im *Versuch über den Begriff des Republikanismus* dargelegten demokratischen Ideale des Autors ist. Als interessante Parallele zum herrschaftsfreien

Gattung schlechthin, wird ebenfalls als eine „chaotische Form“ (XVI/276), „ein gebildetes künstliches Chaos“ (XVI/207) bestimmt. Ganz ähnlich wie Schlegels Fragmente, die Novalis in einem Brief an ihren Verfasser vom 26. Dezember 1796 „ächte revolutionäre Affichen“ (XXIV/69) nennt, erhebt dieses Genre in der Theorie des *Athenäum* einen egalitären politischen Anspruch: Seine „Verfassung sei republikanisch“ (II/183)⁹, d. h. der Autor stelle seine Figuren gleichberechtigt nebeneinander und vermeide die privilegierte Behandlung eines Einzelhelden. Diese anti-normative, freiheitliche Struktur des Romans setzt sich auf der Inhaltsebene durch ungezügelter Nonkonformismus fort. In seinen Vorlesungen zur *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812 betrachtet Schlegel, dann aber bereits in kritischer Absicht, gerade die romantischen Plot-Elemente des Genres mit ihren vagabundierenden Künstlern, Abenteuern, Duellen und Räubergeschichten als den Inbegriff des „Polizeiwidrigen“ (VI, 275).¹⁰

Diskurs der Fragmentästhetik wäre darüber hinaus die Tatsache anzuführen, dass Schlegel die Existenz eines freiheitlichen Staates dezidiert in Form einer politischen Sprechakttheorie, d. h. aus der Kommunikationsfähigkeit des Individuums heraus, begründet. Der diesbezügliche Fundamentalsatz lautet: „*Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden*“ (VII/15).

- 9 „Republicanische Verfassung des Romans“ – diese Formulierung gebraucht auch Novalis in seinen Fragmenten (*Schriften* Bd. 2: *Das philosophische Werk I*. Hg. Richard Samuel/Hans-Joachim Mähl/Gerhard Schulz. 3. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. S. 633). In diesem Kontext von Interesse sind überdies Hardenbergs Überlegungen zur „ächten Naturanarchie“ im Märchen: „Nichts ist mehr gegen den Geist des Märchens – als ein moralisches Fatum – ein gesetzlicher Zusammenhang“. An anderer Stelle des *Allgemeinen Brouillon* wird der anarchische Charakter des Märchens in der zusammenhanglosen Darstellung eines vorstaatlichen Naturzustandes gesehen: „In einem ächten Märchen muß alles wunderbar – geheimnißvoll und unzusammenhängend seyn – alles belebt. Jedes auf eine andre Art. Die ganze Natur muß auf eine wunderliche Art mit der ganzen Geisterwelt vermischt seyn. Die Zeit der allgemeinen Anarchie – Gesetzlosigkeit – Freyheit – der *Naturstand* der *Natur* – die Zeit vor der *Welt* (Staat.)“ (*Schriften* Bd. 3: *Das philosophische Werk II*. 3. Aufl. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1983. S. 438, 280).
- 10 Um seine These zu belegen, lässt Schlegel Fichte in einer verfälschenden Paraphrase aus dessen *Grundlage des Naturrechts* (1796) argumentieren, in einem totalen Überwachungsstaat könne der Stoff zu einem Roman gar nicht erst entstehen: „Ich erinnere mich hiebei der Äußerung eines berühmten Denkers, welcher der Meinung war, daß bei einer durchaus vollkommenen Polizei, (wenn

Zentrales Element dieser Poetik der Gesetzlosigkeit ist neben dem Witz, der ebenfalls aus der unbedingten Freiheit lebt und „alle Schranken durchbricht“ (I/32), die Ironie. Als „Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos“ (II/263) und „freieste aller Lizenzen“ (II/160) ist sie eine anarchische Kategorie; vor allem dann, möchte man mit einer Wendung aus Schlegels Essay *Über die Unverständlichkeit* hinzufügen, „wenn die Ironie wild wird, und sich gar nicht mehr regieren läßt“ (II/369). Als Trägerin eines ästhetischen Anarchismus kann die Ironie in ihrer frühromantischen Ausprägung¹¹ vor allem aber insofern gelten, als sie in ihrem „steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“ (II/172) eine elementare Denkfigur des späteren politischen Anarchismus vorwegnimmt, die der kreativen Destruktion. „Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust“¹², lautet ein berühmter, dreizehn Jahre nach Schlegels Tod publizierter Satz aus den Frühschriften Michail Bakunins, eines der bedeutendsten Anarchisten des 19. Jahrhunderts.

Die schöpferische Komponente der romantischen Ironie wurde allerdings häufig übersehen. Als großer Kritiker der destruktiven Willkür und unbeschränkten individuellen Freiheit des ironischen Subjekts beschrieb sie Hegel in seinen Vorlesungen über die Ästhetik einseitig als unproduktive und

der Handelstaat völlig geschlossen, und selbst der Paß der Reisenden mit einer ausführlichen Biographie und einem treuen Portraitgemälde versehen sein wird) ein Roman schlechtweg unmöglich sein würde, weil alsdann gar nichts im wirklichen Leben vorkommen könnte, was dazu irgend Veranlassung, oder einen wahrscheinlichen Stoff darbieten würde“ (VI/275). Fichte war es – ohne jede poetologische Reflexion – lediglich um die Aufnahme bestimmter personenbezogener Daten in Ausweisdokumenten gegangen, um die erkenntnisdienstliche Identifikation zu vereindeutigen.

- 11 Zu Schlegels Ironie-Konzeption nach wie vor einschlägig ist die Monografie von Ingrid Strohschneider-Kohrs. *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter, 2002. Vgl. ferner Ernst Behler. *Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, besonders S. 65-98.
- 12 Jules Elysard [Pseudonym]. „Die Reaction in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen“. *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* 5 (1842), zit. n. Michail Bakunin. *Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*. Hg. Rainer Beer. Köln: Hegner, 1968. S. 96.

haltungslose „absolute Negativität“, als „allseitige Vernichtungskunst“.¹³ Und ebenso wie der politische Anarchismus polemisch auf Desorganisation und soziales Chaos reduziert wurde, ohne seine konstruktiven gesellschaftlichen oder ökonomischen Vorstellungen nach dem Organisationsprinzip der freien Assoziation zu berücksichtigen, ist der ästhetische Anarchismus der Romantik (oder den Avantgarden der klassischen Moderne) von Gegnern wie Hans Sedlmayr als rein zerstörerisch wahrgenommen worden. Romantische Dichtung „selbstvernichtet sich wohl oft, aber sie selbstschafft sich auch gleich wieder“ (XVI/97), schreibt Friedrich Schlegel, und in den *Ideen* versucht er das Durcheinander zu definieren, indem er es unter Anspielung auf den biblischen Schöpfungsbericht mit kreativen Neuanfängen in Verbindung bringt: „Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann“ (II/263). Das sprachliche Kunstwerk der Frühromantik changiert demnach zwischen phantastischem Wirrwarr und rationaler Systematik, es ist „chaotisch aber in sich organisiert“ (XVI/318). In der Lyrik etwa muss der Reim „so chaotisch und doch mit Symmetrie chaotisch sein als möglich“, so dass sich in „der lyrischen Stanze vielleicht esoterische Revolutionsgesinnung“ versteckt (XVI/286), aber auch romantische Prosa ist nach dem Prinzip „*Symmetrie* und *Chaos*“ (XVI/298) zu gestalten. In Analogie zum transzendentalen Gang der Metaphysik, wie ihn Schlegel in einem Fragment aus den Philosophischen Lehrjahren skizziert, ließe sich das Fortschreiten der progressiven Universalpoesie also mit einer sich stetig vergrößernden, unendlichen zyklischen Bewegung umschreiben, „wechselnd zwischen Chaos und System, Chaos zu System bereitend und dann neues Chaos“ (XVIII/283). Notate wie „Je organischer, je systematischer. – System ist nicht sowohl eine *Art* der Form, als das *Wesen* des Werks selbst“ (XVI/164) belegen dabei, dass dieser Ästhetik kein mechanisch-normativer, sondern ein organischer Systembegriff ohne strengen Form-Inhalt-Dualismus zugrunde liegt. Daher ist es in Schlegels unübersichtlichem poetologischen Universum kein Widerspruch, wenn ausdrücklich davor gewarnt wird, dass schrankenlose künstlerische Freiheit ohne ihre dialektischen Gegenstücke der

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke* 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. S. 211. Hegels Einstellung zu Friedrich Schlegel und dessen Liebes- und Eheauffassung beleuchtet Otto Pöggeler. *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn: Bouvier, 1956, besonders S. 196-202. Über Hegels Opposition gegen die romantische Ironie zuletzt Jeffrey Reid. *The Anti-Romantic. Hegel Against Ironic Romanticism*. London u. a.: Bloomsbury, 2014. S. 9-49.

ästhetischen Vernunft und individuellen Beschränkung zum Selbstzweck, zur reinen Idiosynkrasie gerinnt; durchaus auch in Kontinuität zu den klassizistischen Anfängen des Autors heben die Lyceums-Fragmente „Wert und die Würde der Selbstbeschränkung, die doch für den Künstler wie für den Menschen das Erste und das Letzte, das Notwendigste und das Höchste ist“, hervor und mahnen explizit an, dass „unbedingte Willkür“, die unbegründet und irrational erscheine, zum bloßen „Eigensinn“ werde (II/151).

Das untrennbare Ineinander von Destruktion und Konstruktion, von Verwirrung und Ordnung, das der anarchischen Ästhetik der Frühromantik inhärent ist, zeigt sich in der literarischen Praxis von Friedrich Schlegel besonders ausgeprägt in seinem Romanfragment *Lucinde* aus dem Jahre 1799. Einem „wundersamen Gewächs von Willkür und Liebe“ (V/26) gleich verbindet dieser Text die Anarchie der Form mit einer anarchischen Konzeption des Eros. Die praktisch handlungslose Kombination verschiedenster Gattungen, von Briefen, lyrischen und dramatischen Elementen, einer „Allegorie der Frechheit“, der „Idylle über den Müßiggang“ und „Tändeleien der Fantasie“ sah Friedrich Schiller in einem Brief an Goethe vom 19. Juli 1799 als den „Gipfel moderner Unform“¹⁴ an. Noch die ältere literaturwissenschaftliche Forschung glaubte in der „Opposition gegen Form und Ordnung“¹⁵ das Wesen des Schlegel'schen Erstlingswerkes zu erkennen oder betrachtete es als eine „in ganz willkürlicher Unordnung“¹⁶ zusammengehaltene Ansammlung romantischer Leitmotive. Spätere Studien gelangten hingegen zu einer ausgewogeneren Analyse der Stärken und Schwächen der sorgfältigen Romankonzeption.¹⁷ Bei näherem Hinsehen changiert die *Lucinde* zwischen völliger Regellosigkeit und systematischem Aufbau, erweist sich die chaotische Anlage als wohlkalkulierte Struktur, die heterogenen Einzelteile zeigen sich durch ein gemeinsames Grundthema,

14 *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 30: *Briefwechsel. Schillers Briefe 1.11.1798 – 31.12.1800*. Hg. Lieselotte Blumenthal. Weimar: Böhlau, 1961. S. 73.

15 Rudolf Haym. *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. 4. Aufl. Berlin: Weidmann, 1920. S. 573.

16 Isaac-Julien Rouge. *Erläuterungen zu Friedrich Schlegels „Lucinde“*. Halle: Niemeyer, 1905. S. 19.

17 So bereits Wolfgang Paulsen. „Friedrich Schlegels *Lucinde* als Roman“. *Germanic Review* 21 (1946): S. 173-190; vgl. für die folgende Beschreibung der formalen Struktur auch Ernst Behler. „Friedrich Schlegel: *Lucinde* (1799)“. *Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Neue Interpretationen*. Hg. Paul Michael Lützeler. Stuttgart: Reclam, 1981. S. 116.

die Gestaltung romantischer Liebe, inhaltlich zusammengebunden und die dreizehn Abschnitte des Romans in einer symmetrischen Struktur aufeinander bezogen. „Vernichten und Schaffen“ (V/19) lautet der Imperativ der allegorischen Fantasie im Roman, in dem „die schaffende Willkür ihr Zauberspiel“ (V/59) treibt und Julius, die männliche Hauptfigur, bereits auf den ersten Seiten folgendes Credo als Liebesbriefschreiber formuliert: „Für mich und für diese Schrift, für meine Liebe zu ihr und für ihre Bildung in sich, ist [...] kein Zweck zweckmäßiger, als der, daß ich gleich anfangs das was wir Ordnung nennen vernichte, weit von ihr entferne und mir das Recht einer reizenden Verwirrung deutlich zueigne“ (V/9).

Dieser Gestaltungsformel gemäß folgt die Darstellung von Freundschaft und Sexualität ebenfalls paradoxen, sowohl destruktiven wie konstruktiven Mustern. In seinen Beziehungen verabscheute Julius zunächst „die entfernteste Erinnerung an bürgerliche Verhältnisse, wie jede Art von Zwang“ (V/37), auch Lucinde „hatte mit kühner Entschlossenheit alle Rücksichten und alle Bande zerrissen und lebte völlig frei und unabhängig“ (V/53). In ihrer allumfassenden Liebe zu Julius möchte sie keinen Teil von ihm „dem Staate“ (V/11) überlassen, während Julius seiner Geliebten die Kleider vom Leib reißt und diese „in schöner Anarchie“ (V/15) auf dem Boden verstreut. Mit ihren androgynen, geschlechtliche Unterschiede einebnenden Rollen spielen stellt das Verhältnis der beiden eine „Manifestation herrschaftsfreier Intersubjektivität“ dar¹⁸, angestrebt wird ein natürlicher Zustand der Part-

18 Jochen Hörisch. *Die fröhliche Wissenschaft der Poesie. Der Universalitätsanspruch von Dichtung in der frühromantischen Poetologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976. S. 111; vgl. auch Simonetta Sanna. „Schlegels *Lucinde* oder der ästhetische Roman“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61 (1987): S. 464: „Jedwede Hierarchie unter den Kommunikationspartnern wird aufgehoben.“ Demgegenüber hat die feministische Literaturwissenschaft wiederholt und nicht zu Unrecht darauf hingewiesen, dass der Roman von einer narzisstischen und „männlichen Perspektive her konzipiert“ und Lucinde „als Individuum kaum fassbar, als Frau ganz in den traditionellen Rollen von Geliebter, Frau und Mutter dargestellt“ wurde (Baerbel Becker-Cantarino. „Schlegels *Lucinde*. Zum Frauenbild der Frühromantik“. *Colloquia Germanica* 10 (1976/77): S. 135). Die von Schlegel gezeichneten Geschlechterrollen allerdings wie Sigrid Weigel („Wider die romantische Mode. Zur ästhetischen Funktion des Weiblichen in Friedrich Schlegels *Lucinde*“. *Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft*. Hg. Inge Stephan/Sigrid Weigel. Hamburg: Argument, 1988 (= Literatur im historischen

nerschaft, der in einer Art Sittenanarchismus jede moralische Konvention oder gesellschaftliche Eingrenzung der Liebe überwinden will. Am Schluss des Romans wird diese anarchische Liebesutopie, die genuin romantische Verbindung von „Chaos und Eros“, (XVI/272) wieder zurückgenommen, doch nicht ganz. Zwar heiraten die Protagonisten und ziehen sich aufs Land zurück, Julius freut sich, „nicht mehr im leeren Raum einer allgemeinen Begeisterung“, sondern „in der freundlichen Beschränkung“ zu existieren (V/62), und die Schwangerschaft Lucindes begründet eine „neue Ordnung der Dinge“ (V/66). Dennoch wird das „Heiligtum der Ehe“ von Julius explizit – und von der Forschung, die das Textende etwas zu einseitig als biedermeierliches Idyll *avant la lettre* interpretiert hat, bislang unbeachtet¹⁹ – als „Bürgerrecht im Stande der Natur“ gesehen, d. h. als Synthese aus zivilrechtlicher Ordnung und natürlicher Anarchie. In eingeschränkter, weil staatlich sanktionierter Form bleibt bei diesem Idealtypus „einer echten Ehe“ mithin die Vision spielerischer, befreiter Sexualität vom Beginn des Textes erhalten (V/62). Zu diesem offenen Schlusstableau passt, dass für die künftige Bildung des Kindes eine antiautoritäre Pädagogik entworfen wird, die „vor aller Erziehung sorgfältig bewahren“ (V/67) soll, die werdenden Eltern ihren anarchischen Lebensentwurf also an die nächste Generation weiterzugeben versuchen.

* * *

Analogien zu anarchistischen Denkfiguren sind nicht nur in Friedrich Schlegels poetischen und ästhetischen Schriften zu finden, wo die Parallelen zu libertären Ideen zwangsläufig nur *metaphorischer* Natur sein können, proto-anarchistische Argumentationen sind auch und gerade in den frühen politischen Texten des Autors enthalten, die in mehr als einer Hinsicht auf die Gedanken der späteren „klassischen“ Anarchisten im Verlauf

Prozeß. Neue Folge 6/Argument Sonderband 96). S. 80) als restaurativ zu charakterisieren, blendet alle subversiven und utopischen Gehalte des Textes komplett aus und wird diesem daher nicht gerecht.

- 19 So erkennt etwa Paulsen (Schlegels *Lucinde* als Roman (wie Anm. 17). S. 185) zum Ende des Textes hin „eine unverkennbare Ideenverengung ins Bürgerliche und Wohlstandige“ und nach Ursula Naumann („Nachwort“. *Friedrich Schlegel. „Lucinde. Ein Roman.“ Mit Friedrich Schleiermachers „Vertrauten Briefen über Friedrich Schlegels ‚Lucinde‘*“. München: Goldmann, 1985. S. 163) ist der Autor dort „der christlichen Ehelehre wieder ganz nahe gerückt“.

des 19. Jahrhunderts vorausweisen. Dies gilt in Ansätzen bereits für einen der allerersten Aufsätze zu Politik und Staatsrecht, den *Versuch über den Begriff des Republikanismus*. In diesem Essay, der „glücklich durch die Censur geschlüpft“ (XXIII/328) ist, wie Friedrich in einem Brief an Caroline Schlegel vom 2. August 1796 schreibt, setzt sich der junge Autor kritisch mit Kants im Vorjahr erschienener Schrift *Zum ewigen Frieden* auseinander.²⁰ Schlegel wendet sich vor allem gegen eine Kernthese des ersten Definitivartikels „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“. Darin plädiert Kant unter anderem für eine repräsentativ demokratische Republik, betont aber gleichzeitig, dass ein republikanisch verfasstes Gemeinwesen nicht automatisch demokratisch sein müsse, weil das Prinzip des Republikanismus eine Regierungsform darstelle, die durch die Trennung von Exekutive und Legislative die Kontrolle der politischen Machtausübung garantiere, während Demokratie eine andere begriffliche Kategorie, nämlich eine Staatsform beschreibe. Verstanden als direkte Volksherrschaft käme diese darüber hinaus einer Diktatur der Mehrheit ohne ausreichende Gewaltenteilung gleich, „da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.“²¹

Dieser Argumentation hält Schlegel entgegen, dass der Allgemeinwille als ein staatsphilosophisches Konstrukt angesehen werden muss, das „nur in der Welt der reinen Gedanken existiert“ (VII/16), in der Empirie des politischen Alltags aber nicht vorkommt geschweige denn exakt messbar ist. Die Konsequenz: „Der *Wille der Mehrheit* soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten. *Der Republikanismus ist also notwendig demokratisch*, und das unerwiesene Paradoxon, daß der Demokratismus notwendig despotisch sei, kann nicht richtig sein“ (VII/17). Die aus freien und gleichen Wahlen hervorgegangene Mehrheitsentscheidung kann als Richtwert und asymptotische

20 Eine nach wie vor valide Überblicksdarstellung zur Verortung des Republikanismus-Aufsatzes in die politische Ideengeschichte der Zeit bietet Jakob Baxa. *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*. 2. Aufl. Jena: Fischer, 1931. S. 28-37. Diese Studie besitzt auch für Schlegels späte Schriften noch weitgehende Gültigkeit.

21 *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1923. S. 352.

Annäherung an die theoretische Größe des Allgemeinwillens gelten. Vor diesem Hintergrund ist es nur folgerichtig, dass Friedrich Schlegel – auch hier radikaler als Kant, der nur ökonomisch selbstständigen Personen staatsbürgerliche Mitwirkungsrechte zugestehen wollte – einer möglichst großen Zahl an Menschen das Wahlrecht erteilen und Frauen oder Arme nicht a priori von der Stimmabgabe ausschließen möchte.

Trotz der sakralen Würde, die der Autor Freiheit und Gleichheit in seiner Idee der „*Volksheiligkeit*“ verleiht – die Quintessenz des Essays „Der Staat soll sein, und soll republikanisch sein“ mutet in seiner Bejahung des Staates auf den ersten Blick gänzlich unanarchistisch an und wäre in heutiger Terminologie eher als radikaldemokratischer Liberalismus zu klassifizieren (VII/21). Man muss sich jedoch bewusst machen, dass Schlegel einen Staat ohne Hierarchien zumindest theoretisch für denkbar hält und diesen daher nicht von vorneherein als Unterdrückungsinstrument ansieht; „nicht ein *jeder* Staat“, führt er, in erneutem Widerspruch zu Kants Friedensschrift, aus, „enthält das Verhältnis eines Oberen zu einem Unteren, sondern nur der durch jenes faktische Datum [dem Nichtübereinstimmen des allgemeinen mit dem Willen einzelner Staatsbürger] empirisch bedingte“ (VII/13). Aus der Prämisse, dass die Frage nach der staatlichen Organisation unabhängig von der stets problematischen Unterordnung individueller Freiheit unter das Majoritätsprinzip gedacht werden kann, leitet Schlegel sodann die Utopie einer herrschaftsfreien Weltrepublik ab. Kants zweiter Definitivartikel „Das Völkerrecht soll auf einen *Föderalismus* freier Staaten gegründet sein“ ist ihm notwendige, aber keine hinreichende Bedingung, lediglich „*Präliminarartikel*“ (VII/22), der nicht weit genug geht; erst wenn sich der Republikanismus in allen Ländern der Erde durchgesetzt hat, kann ein globaler Verbund sämtlicher Staaten in Freiheit und Gleichheit zum ewigen Frieden führen.

Konzediert wird außerdem, dass jedwede politische Willensbildung zunächst auf einem Gewaltverhältnis beruhen und von einem partikularen „Privatwillen – von Despotismus – ihren Anfang nehmen, und also *jede provisorische Regierung notwendig despotisch sein muß*“ (VII/15), ebenso wie jeder Staat, „der einen besondern Zweck hat“ (VII/16). Schlegel stimmt damit wenigstens in Teilen mit dem anarchistischen Axiom überein, nach dem alle Herrschaftsformen notwendigerweise Unterdrückung oder Ungleichheit generieren. Hinzu kommt, dass er Anarchie dem Despotismus, „ein ungleich größeres politisches Übel“, vorzieht – auch wenn der politische Essayist in diesem Zusammenhang mit einer unscharfen, wenn nicht gar falschen Begrifflichkeit operiert, denn für ihn ist Anarchie hier „entweder

ein *fließender Despotismus*, in dem sowohl das Personale der herrschenden Macht, als die Grenzen der beherrschten Masse stets wechseln; oder eine unechte und *permanente Insurrektion*“ (VII/25). Im Vergleich dazu hatte wiederum Kant in der annähernd zeitgleich niedergeschriebenen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* klar und gemessen an der ursprünglichen Wortbedeutung im Sinne von herrschaftsfreier Ordnung präziser zwischen den Verfassungsformen „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie)“ und „Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotism)“ unterschieden.²² Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang aber auch, dass sich bei der spezifischen Semantik des *Versuchs über den Republikanismus*, die Anarchie mit unaufhörlicher Subversion gleichsetzt, bemerkenswerte Interferenzen zu Schlegels späterer Umschreibung der romantischen Ironie als „permanente Parekbase“ (XVIII/85) und seiner idealistischen Definition des universellen Geistes als „ununterbrochne Kette innerer Revolutionen“ (II/255) ergeben, die das Konzept einer progressiven Universalpoesie als literarische Revolution in anarchischer Permanenz erscheinen lassen.

Offen zur Anarchie als gesellschaftspolitischem Idealzustand bekennt sich Friedrich Schlegel gut vier Jahre später in seinen Jenaer Vorlesungen zur *Transcendentalphilosophie* im Wintersemester 1800/01. Erneut begreift er in diesen, unglücklicherweise nur in einer schlechten Mitschrift erhaltenen, Ausführungen die Republik als die freieste und daher beste Staatsform, auf die sich alle Gesellschaften notwendigerweise teleologisch zubewegen. Deutlich wird aber, dass der hier entworfene Republikanismus nun weitaus utopischere Züge trägt, wenn Schlegel in ihm die „Bestimmung des Menschen in seiner Vollendung“ (XII/44) erkennen will und betont, dass sein Verständnis von Republik aus den überkommenen Begriffen der Rechtsphilosophie gar nicht ableitbar und nur unter gänzlicher Abstraktion von der bisherigen politischen Empirie der Menschheitsgeschichte zu gewinnen sei. Um seine geschichtsphilosophische Vision zu begründen, führt Schlegel alle menschlichen Gemeinschaftsformen auf die drei Grundelemente „*Familie, Hierarchie und Republik*“ (XII/44) zurück. Die Definition von Hierarchie in der *Transcendentalphilosophie* ließe sich dabei am ehesten mit dem Wort Zivilgesellschaft in die heutige politikwissenschaftliche Begrifflichkeit übersetzen, also ein jenseits von staatlichen Institutionen und rein privaten Familienverhältnissen angesiedeltes Beziehungsgeflecht von am politischen

22 *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. 7: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin: Reimer, 1917. S. 330.

Leben teilnehmenden Personen. Sie bezeichnet ein immaterielles, durch Religion und Liebe zusammengehaltenes Band zwischen Menschen, bei der es keine aristokratischen Privilegien und säkulare Machtausübung geben darf, sonst wäre „sie dem wahren Begriff gradezu entgegengesetzt“ (XII/47). Mit Hierarchie meint Schlegel, der in seiner, gemessen an der heutigen Konnotation, etwas eigenwilligen Terminologie vermutlich der kirchlichen Ausprägung des Wortes in der metaphysischen Kombination von hieros (heilig) und archē (Ordnung, Herrschaft) durch den Neuplatoniker Pseudo-Dionysios Areopagita Ende des 5. Jahrhunderts folgt²³, mithin eine spirituelle Ordnung im horizontalen, nicht vertikalen Sinn. Zwischen Anarchie und Hierarchie wird also anscheinend kaum unterschieden; als geistige

23 In den Philosophischen Lehrjahren wird das Corpus Dionysiacum als ein möglicherweise „wichtiges Buch für die POESIE des Mittelalters“ erwähnt, der Areopagite selbst erscheint im Kontext der „großen Riesengeister des Mittelalters und der katholischen Litteratur“ (XIX/111, 143). Eine semantische Überschneidung mit den Jenaer Vorlesungen, die Schlegels Hierarchiebegriff zusätzlich erhellt, findet sich in *Wachstum der Historie* (1807) von Joseph Görres, der das Wort vermutlich ebenfalls im Anschluss an die bei Dionysios beschriebene Kirchenorganisation nach dem Vorbild der von Gott harmonisch eingerichteten Ordnung des Kosmos verwendet. Görres schildert in seiner Abhandlung, wie man in die kirchliche Hierarchie „das Princip der geistlichen Freyheit übertrug, und diesen Republicanism repräsentiren ließ durch Kirchenväter in den Concilien, – die, obgleich selbst als einzelne Glieder der Hierarchie jeder insbesondere dem Oberhaupte untergeordnet, in gemeinsamer Vereinigung eine freye Genossenschaft bildeten“ (*Gesammelte Schriften* Bd. 3: *Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I (1803-1808)*). Hg. Günther Müller. Köln: Gilde, 1926. S. 393). Siehe auch Heinz Rausch. Art. „Hierarchie“. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hg. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck. Bd. 3: *H-Me*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. S. 103-129 (der die *Transcendentalphilosophie* als frühen Beleg für die Säkularisierung des Hierarchiebegriffs im deutschsprachigen Sprachraum um 1800 allerdings nicht nennt) sowie Gerard O’Daly. Art. „Hierarchie“. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hg. Ernst Dassmann u. a. Bd. 15: *Hibernia-Hoffnung*. Stuttgart: Hiersemann, 1991. Sp. 41-73. Eine Anregung für Friedrich Schlegels freie, geistige und universelle Gemeinschaft durch Lessings Freimaureridee in *Ernst und Falk* von 1778 vermutet aufgrund einer entsprechenden Anmerkung in der Vorlesungsmitschrift (vgl. XII/47) Cornelia Hotz-Steinmeyer. *Friedrich Schlegels „Lucinde“ als „Neue Mythologie“*. *Geschichtsphilosophischer Versuch einer Rückgewinnung gesellschaftlicher Totalität durch das Individuum*. Frankfurt/M.: Lang, 1985. S. 141.

Gemeinschaft ist letztere keine ständisch-rangmäßig gegliederte Abstufung und „keiner festen Gesetze und Konstitutionen fähig. Sie beruht auf absoluter Freyheit, und ist ins Unendliche progressiv“ (XII/46).

Auch in diesem Fall liegen die Analogien zur frühromantischen Universalpoesie auf der Hand. Schlegel räumt zwar ein, dass absolute Freiheit als höchstes Gut und Ziel des Menschen nur approximativ erreicht werden kann und nach den Grundsätzen des Vernunftrechts durch das Prinzip der Gleichheit vermittelt sein soll; fast fühlt man sich jedoch an die Forderungen anarchistischer Künstlergruppierungen, beispielsweise der Situationistischen Internationale, im Umfeld des Pariser Mai 1968 erinnert, die radikalen Avantgardismus mit libertärer Politik zu verbinden suchten, wenn man in den Jenaer Vorlesungen die Sätze liest: „*es ist Freyheit die erste Bedingung der Phantasie und der letzte Zweck des reinen Verstandes. [...] Eine Gesellschaft nach diesem Begriff der Freyheit wird Anarchie seyn – man mag sie nun nennen das Reich Gottes, oder das goldne Zeitalter. Das Wesentliche wird allemahl Anarchie seyn*“ (XII/84).

So emphatisch die Anarchie als mythische aetas aurea oder chiliastisches Friedensreich auch beschworen werden mag – die *Transcendentalphilosophie* des Winters 1800/01 stellt Höhe- und Endpunkt des Schlegelschen Freiheitsstrebens zugleich dar. Nur wenig später kündigen sich, hauptsächlich in den Vorlesungen an der damaligen École Centrale in Köln, die ersten intellektuellen Vorböten von Friedrich Schlegels Konversion zum Katholizismus im Jahre 1808 und die politische Restauration der folgenden Wiener Zeit an. So wendet sich der Autor in den staatstheoretischen Ausführungen seiner *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (1804/05) gegen die „wilde Gleichheit und Freiheit“ (XIII/125) des unregulierten Naturzustands, obschon er an der vernunftrechtlichen Herleitung dieser Prinzipien für alle Menschen formal nach wie vor festhält, und begründet dementsprechend die „Heiligkeit der Staatsgewalt“ (XIII/126) mit der Überwindung des *bellum omnium contra omnes*. Darüber hinaus besitze der Staat die Funktion, Eigentum und Rechtssicherheit zu garantieren, habe aber auch die wirtschaftspolitische Aufgabe, „den Handel in seinen schädlichen Folgen zu hindern“ (XIII/120), d. h., die einseitige Konzentration des gesellschaftlichen Reichtums durch Umverteilung zu beschränken. Trotzdem streicht Schlegel aufgrund moralischer Erwägungen und der Vorteile der Arbeitsteilung „die Notwendigkeit der Einteilung in Stände“ (XIII/147) heraus, deren Grenzen indes nach dem Vorbild des Mittelalters für die Einzelperson durchlässig gehalten werden sollen. Insgesamt verwirft er sowohl die Republik ohne

monarchische Kontrolle als auch die Idee der Gewaltenteilung, denen Parteigezänk, Sittenverfall, „Pöbelherrschaft“ (XIII/124), Gesetzlosigkeit und Bürgerkrieg notwendigerweise inhärent seien. Schlegel vertritt nun die Position, „daß nur die Monarchie, wo alle Elemente und Kräfte des Staates zur Einheit der Oberherrschaft verbunden sind, dem ewigen Kriege aller gegen alle steuern, einen dauernden Zustand des allgemeinen Friedens, der öffentlichen Ordnung und Sicherheit gründen und durch eine größere und innigere Vereinigung aller Einzelheiten in einem gemeinsamen Mittelpunkte die Menschheit einer höheren Bestimmung näher führen kann“ (XIII/125).

In diesem Bekenntnis zum „Kaisertum mit durchgehender ständischer Verfassung“ (XIII/168) behält allein die Hierarchie, die „nicht wesentlich an ein weltliches Fürstentum gebunden“ (XIII/171) sein dürfe und nun noch deutlicher die Züge eines transnationalen Kirchenstaates bzw. einer geistlichen Gelehrtenrepublik trägt, einen gewissen progressiven Charakter. Doch unaufhaltsam ist der Weg Schlegels von der Anarchie zur Monarchie, als österreichischer Staatsbeamter in Diensten der Habsburger wird er in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens gegen die „*unbeschränkte* neue Preß-, Druck-, Denk- und Lesefreiheit“ (VII/97) anschreiben, das Gottesgnadentum propagieren sowie der patriarchalen und priesterlichen Autorität sakrale Legitimation verleihen. In der *Philosophie des Lebens* (1827), dem Kulminationspunkt von Schlegels Konservatismus²⁴, verschwimmt Anarchie als abwertende Bezeichnung jeglicher „Opposition gegen das Bestehende von außen, und das göttlich Gegebene von oben“ (X/158) bzw. aller demokratisch-republikanischen Strukturen im weitesten Sinn zum reaktionären Passetout-Kampfbegriff. Geprägt durch das zeitgenössische Beispiel Napoleons, dessen expansive Alleinherrschaft die Französische Revolution abgelöst hatte, macht Schlegel im stetigen Wechsel von revolutionärer „Volks-Anarchie“ und Despotie ein die gesamte Weltgeschichte kennzeichnendes Entwicklungsprinzip aus; beständig lasse sich beobachten, wie „an die Stelle der sich selbst aus ihrer Asche immer wieder erneuernden Revolution, oder der Anarchie von unten, nur eine andre Form derselben, nämlich eine unruhe und nichts ehrende, alles störende und zerstörende Eroberungssucht, bloße Militär-Herrschaft, als die Anarchie von oben“ trete (X/261).

24 Vgl. Bärbel Frischmann. „Friedrich Schlegel und die Revolution“. *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*. Hg. Klaus Ries. Heidelberg: Winter, 2012. S. 153.

Die Parallelsetzung von Anarchie und Despotismus ist aus den Anfängen des politischen Essayisten, dem *Versuch über den Begriff des Republikanismus* vertraut. Sieht man genauer hin, lassen sich noch mehr solcher Kontinuitäten zwischen Früh- und Spätwerk erkennen. Bereits die Republikanismus-Schrift beinhaltet keineswegs nur progressive Thesen, hielt ihr Verfasser doch die unter geistesaristokratischen Gesichtspunkten vorgenommene, intellektuelle Gewichtung der Einzelstimmen „nach dem Grade der Approximation jedes Individuums zur absoluten Allgemeinheit des Willens“ (VII/17) mit dem Gleichheitsgrundsatz und die „transitorische Diktatur“, deren „treffliche Brauchbarkeit“ aus der altgriechischen Geschichte deduziert wird, mit der republikanischen Demokratie für durchaus vereinbar (VII/14). In den Athenäums-Fragmenten behauptete Schlegel in ganz ähnlichem Geiste, die „vollkommene Republik müßte nicht bloß demokratisch, sondern zugleich auch aristokratisch und monarchisch sein“ (II/198). Damit projizierte er gleichzeitig exakt jene Mischform aus absoluter und konstitutioneller Monarchie, wie sie dann die Kölner Vorlesungen ebenfalls zur Diskussion bringen sollten. Da sich dergestalt also auch in der vermeintlich fortschrittlichen ersten Werkhälfte konservative Positionen finden lassen, stellt sich der Bruch in der an Metamorphosen reichen intellektuellen Biografie Friedrich Schlegels auf den zweiten Blick gar nicht so groß dar. Umgekehrt gilt, dass freiheitliche Elemente nie ganz aus dem Denken des Autors verschwinden. Der Einschätzung Karl Varnhagens von Enses ist durchaus zuzustimmen, der schon 1836 in einem kleinen Porträt über den sieben Jahre zuvor verstorbenen Romantiker verwundert konstatierte, dass „in dieser aus Widersprüchen, Verwicklungen, Seltsamkeiten, Verstecknissen und Unregelmäßigkeiten aller Art zusammengesetzten Natur [...] Revolution und Hierarchie, in größter Abwechslung sich begegnen, und, was das Merkwürdigste ist, sich gegenseitig bestehen lassen!“²⁵ In der Tat trägt beispielsweise selbst ein so rückwärtsgewandtes

25 *Galerie von Bildnissen aus Rahel's Umgang und Briefwechsel. Erster Theil.* Hg. Karl August Varnhagen von Ense. Leipzig: Reichenbach, 1836. S. 225f. Seine innere Zerrissenheit hat Friedrich Schlegel selbst klar gesehen. In einem Brief an Schleiermacher vom 8. Februar 1802 schließt er Überlegungen über den „Dualismus in meiner Kunst und meinem Wissen“ mit dem Satz: „Ich kann nur zwei entgegengesetzte Leben leben oder gar keines“ (XXV/329). Angesichts der sich stetig wandelnden Vereinigung von einander ausschließenden Positionen in seinem Denken könnte auch das Blütenstaub-Fragment Nr. 26 als Selbstporträt des Autors angesehen werden: „Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer

Wunschbild, wie es in der *Philosophie des Lebens* mit der Vision einer mittelalterlichen Theokratie gezeichnet wird, einige liberale Züge, so dass man die dort propagierte Verfassungsform als aufgeklärten Absolutismus oder *laissez faire*-Diktatur klassifizieren könnte; denn die „christliche Staats- und Welt-sicht“, heißt es in Schlegels letztem philosophischen Entwurf explizit, ist „gegen keine Form des politischen Daseins schlechthin exklusiv oder wegwerfend gerichtet, sondern erkennt alles und läßt alles, was irgend historisch begründet und veranlaßt ist, an seiner Stelle, und in seinem ursprünglichen und wahren Sinn und Recht, gelten und bestehen“ (X/260).²⁶

Ferner sind auch beim späten Friedrich Schlegel weiterhin vereinzelte anachronistische Schnittmengen mit dem politischen Anarchismus auszu-machen, der sich nach seinem Tod in der zweiten Jahrhunderthälfte her-ausbilden wird. Diese Überschneidungen betreffen im Wesentlichen das zwiespältige Verhältnis zur staatlichen Ordnung in den Alterswerken. In der *Philosophie des Lebens* geht Schlegel nicht mehr von einer vertragsrechtli-chen Staatskonstitution zur Beendigung des kriegerischen Naturzustands aus, sondern begreift die christliche Erbsünde, die Ursache sich fortzeugen-der Gewaltverhältnisse unter den Menschen, als christlichen Gründungs-mythos des Staates, dessen Befriedungsaufgaben aus dem biblischen Sün-denfall, „diesem ersten Unrecht und dem ältesten Brudermord“ (X/265), sowie der daraus folgenden negativen Anthropologie abzuleiten sind. Von diesem christlichen Staatsmodell mit seiner von Gott verliehenen Autorität werden „der bloße Natur-Staat oder auch der unheilige und falsche, wenn-gleich künstlich geordnete Vernunft-Staat“ (X/246) als negative Formen etatistischer Ordnungsmacht abgegrenzt. Die Ablehnung des neuzeitli-chen, säkularen, d. h. seelenlos-mechanischen Verwaltungsstaates, der über Gebühr regulierend in das Privatleben der Menschen eingreift, zieht sich

zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehen, und man hat nur die Wahl, ob man sich dabei leidend verhalten will, oder ob man die Notwendigkeit durch Anerkennung zur freien Handlung adeln will“ (II/163).

26 In der aktuellen Forschung wurde Schlegels spätromantische Staatsphilosophie mit dem demokratisch-emanzipatorischen Ideal der Inklusion in Verbindung gebracht. Vgl. Alexandra Aidler. *Demokratie und das Göttliche. Das Phänomen der Politischen Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. S. 197; George S. Williamson. „Varieties of Conservatism in the Restoration Era: Friedrich Schlegel and August von Kotzebue“. *Romantik und Revolution* (wie Anm. 24). S. 205.

durch alle nach der Konversion entstandenen, größeren politischen Schriften Schlegels.²⁷ Das wiederholte Verdikt über „eine alles dirigierende und alles regierende Gesetzesmaschine“ (VII/546) ergänzt er in *Die Signatur des Zeitalters* (1820-23) um den Gegenentwurf eines organischen, dem Prinzip der gegenseitigen Hilfe verpflichteten und hierarchisch gegliederten Ständestaats, der das „eigentümlich Lokale in Sitten und Provinzialeinrichtungen“ (VII/536) bewahren und der individuellen Zersplitterung einer modernen Massengesellschaft entgegenwirken soll. Zu der Idealvorstellung, „so wenig als möglich zu regieren, dieses wenige aber recht stark“ (VII/546), die dem von ihm eigentlich abgelehnten Konzept des liberalen Nachtwächterstaats näher kommt, als Schlegel lieb gewesen sein dürfte, passen auch die lobenden Worte auf die Verfassung des germanischen Stammeskriegertums in der Vorlesung *Über die neuere Geschichte* von 1810:

Das Wesen dieser Verfassung bestand in der höchsten Freiheit der Einzelnen, bei der festesten Vereinigung Aller. Jeder freie Mann war ganz frei und selbständig, in gewissem Sinne sein eigener Herr; hatte tätigen Anteil an der Kraft des Ganzen, an der Gewalt des Bundes. Er hatte das Recht, gewaffnet in der allgemeinen Versammlung zu erscheinen, wo über die Gegenstände des

27 In den Fragmenten zu Geschichte und Politik der zweiten Werkhälfte gestaltet sich Schlegels Anti-Etatismus noch ungleich radikaler als in den publizierten Schriften aus dieser Zeit. „Antichristlicher Staat“ (XXI/23) lautet ein Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang, denn der Staatshass der unveröffentlichten Notizen speist sich vornehmlich aus der Haltung eines religiösen Fundamentalismus und nimmt dabei stellenweise geradezu apokalyptische Dimensionen an: „In dem großen Tode des Zeitalters wird der Staat ganz untergehen, und nur die Kirche neu und wiedergebohren daraus hervorgehen“, verkündet ein entsprechendes Fragment und weiter heißt es: „*Der Staat ist jetzt schon auf dem Wege, sich völlig aufzulösen und sich selbst zu zerstören.* Das eben ist die *Revolution*, die insofern eher gut oder doch ein Vorbote des Guten ist – als herannahender Untergang – letzter Todeskrampf des Bösen“ (XXI/182). Schlegel lehnt jedoch auch hier nicht das Staatsprinzip als solches ab, sondern nur dessen säkulare Varianten, seien sie nun absolutistisch oder aufgeklärt laizistisch ausgerichtet. Nach deren Absterben ist das eschatologische Ziel eine christliche Monarchie mit dem Papst als sichtbarem und Jesus Christus als unsichtbarem Oberhaupt. Diese ist dann wiederum äußerst freiheitlichen, beinahe anarchistischen Grundsätzen verpflichtet, denn der „ganze administrative Theil der Staatsgeschäfte fällt dem Privatleben, und freyen Associationen in demselben, oder den *Corporationen* in wahrhaft *republikanischen* Formen anheim“ (XXII/233).

Bundes beratschlagt und entschieden ward, wo aus den adligen Geschlechtern die Grafen oder Richter über einen Gau gewählt wurden; damals noch kein erblicher Vorzug, sondern eine persönliche Würde (VII/153).

Der Gedanke ist keinesfalls abwegig, dass solche Sätze über die größtmögliche Autarkie für das Individuum in einer natürlich entstandenen Solidargemeinschaft genauso gut in der Abhandlung *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (1902), einem der theoretischen Hauptwerke von Pjotr Kropotkin, stehen könnten. Darin kontrastierte der russische Anarchist unter anderem organisch gewachsene, regional begrenzte Sozialverbände wie die Stammesgesellschaft, die Dorfgemeinde oder die Gilden der freien Städte des Mittelalters mit der zentralisierten Sozialbürokratie des Staates, die den Einzelnen der Beistandspflicht für seine Mitmenschen enthebe und damit die „Entwicklung eines ungezügelten, geistig beschränkten Individualismus“ fördere.²⁸

Nicht allzu fern liegt an dieser Stelle die Schlussfolgerung, dass bestimmte Denkmuster der Romantiker in verschiedenen anarchistischen Strömungen fortleben. Zwar darf man nicht unerwähnt lassen, dass ein Michail Bakunin gegen Schlegel, Novalis, Tieck oder Schelling polemisierte und sich in aller Heftigkeit gegen den esoterischen Irrationalismus, die wirklichkeitsferne Spiritualität der romantischen Schule in Deutschland und Frankreich wandte, doch arbeitete er mit einem undifferenzierten Zerrbild, als er in *Gott und der Staat* (1871) über die Romantik schrieb:

Sie verachtete und verabscheute die Politik, die Tagesfragen; wenn sie aber zufällig von ihnen sprach, zeigte sie sich offen reaktionär, und nahm die Partei der Kirche gegen die Unverschämtheit der Freidenker, die Partei der Könige gegen die Völker und die Partei aller Aristokratien gegen das elende Straßengesindel.²⁹

Trotz aller ideologischen Unterschiede gerade zur Spätromantik, die hauptsächlich die unterschiedliche Bewertung des Autoritätsprinzips betreffen, lassen sich vor allem angesichts der politischen Heterogenität beider Bewegungen einige Parallelen zwischen den vielfältigen Spielarten romantischer und anarchistischer Ideen sicher nicht leugnen. Kropotkin wies, wie nach

28 Peter Kropotkin. *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Autorisierte deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer*. Leipzig: Thomas, 1908. S. 209.

29 Michael Bakunin. *Gesammelte Werke* Bd. 1. Berlin: Der Syndikalist, 1921. S. 144.

ihm Lew Tolstoj, auf die verbindenden Elemente von Anarchismus und Christentum hin, während die religiösen Utopien der Romantiker am mittelalterlichen Zunftwesen orientierte Korporationsformen propagierten, die durch ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl gekennzeichnet sein und auf kollektiv geltenden, nicht-staatlichen Überlieferungen und Regeln beruhen sollten. Der Individualanarchismus Max Stirners ist ohne den Begriff des absoluten Ichs in Fichtes Wissenschaftslehre oder die Emanzipationsbestrebungen menschlicher Individualität um und vor 1800 – „Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus“ (II/262), schreibt Friedrich Schlegel – schwer vorbestellbar.³⁰ Eine weitere Gemeinsamkeit ist in der auch am Ende der *Lucinde* artikulierten „Vorliebe fürs Landleben“ (V/62), der Sehnsucht nach einem unentfremdeten, vorindustriellen Dasein im Einklang mit der Natur zu suchen, ein Ideal, das man vornehmlich bei den russischen Anarchisten im 19. Jahrhundert, insbesondere bei Tolstoj, antrifft. Hugo Ball, der in seinen dadaistischen Anfängen anarchische Sympathien zeigte und mit der späteren Hinwendung zu einem mystisch getönten Katholizismus einen ganz ähnlichen Weg wie Friedrich Schlegel beschrift, betonte in dieser Hinsicht einmal nicht ganz zu Unrecht, dass „die Wortführer des Anarchismus (von Proudhon weiß ich es nicht, aber von Krapotkin [!] und Bakunin ist es gewiß) getaufte Katholiken und im Falle der Russen Gutsbesitzer, das heißt ländliche, der Gesellschaft abholdere Naturen gewesen [sind]. Auch ihre Theorie noch nährt sich vom Taufsakrament und vom Ackerbau“.³¹

Aber ist der ästhetische Anarchismus nun tatsächlich wirkungsmächtiger als der politische? Gegen diese eingangs referierte Hypothese ließe sich einwenden, dass Hans Sedlmayr in seiner Argumentation die Vermittlung individualistischer Werte und den moralischen Liberalismus in der Populärkultur

30 Zu Recht wurde die von Friedrich Schlegel und anderen Autoren nach ihm propagierte „Revolutionierung des Individuums gegen gesellschaftliche Heteronomie“ mit der „Freiheitsphilosophie des Anarchismus“ im allgemeinen in Verbindung gebracht (Gert Mattenklott. „Der Sehnsucht eine Form. Zum Ursprung des modernen Romans bei Friedrich Schlegel; erläutert an der *Lucinde*“. *Zur Modernität der Romantik*. Hg. Dieter Bänisch. Stuttgart: Metzler, 1977 (= Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 8). S. 155f.).

31 Hugo Ball. *Die Flucht aus der Zeit*. Luzern: Stocker, 1946. S. 26.

der westlichen Industrienationen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts mit genuin anarchistischen Positionen verwechselt. Erstere mögen zwar die Auflösung konservativer Sittlichkeitsvorstellungen befördert haben, ließen aber die realen Machtstrukturen in Politik und Ökonomie weitgehend unangestastet. Die Polemik Sedlmayrs belegt also nicht nur fälschlicherweise den Freiheitszuwachs innerhalb der bürgerlichen Lebenswelt mit der Vokabel „Anarchismus“ als sinnentleertem, ideologischem Schreckgespenst, sie übersieht auch, dass der in die Unterhaltungsindustrie abgesunkene Dadaismus im Zweifelsfall sogar eher herrschaftsstabilisierend wirkt. Denn von einer Welt ohne Hierarchien sind wir auch heute noch weit entfernt.

Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal)

Realsatire, Kritik und neues Evangelium

Anarchistisches aus dem Kreis der Brüder Bauer

Die „erste anarchistische Sammlung in deutscher Sprache“ hat der vielleicht bedeutendste Historiker des Anarchismus, Max Nettlau, die von Ludwig Buhl 1844 herausgegebene *Berliner Monatsschrift*¹ genannt und im gleichen Atemzuge Edgar Bauers ein Jahr zuvor entstandenes, dann beschlagnahmtes und 1844 neuedrucktes Buch *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*² als anarchistische Schrift gewürdigt.³ Beide Texte entstammen dem lockeren Kreis der Berliner *Freien*, der aus dem *Doktorclub* der 1830er Jahre hervorgegangen ist und zu dem neben Edgar Bauer und Ludwig Buhl etwa Max Stirner, Arnold Ruge, Moses Hess oder Eduard Meyen gehörten und in dem Edgars Bruder Bruno die führende Rolle spielte.

Im Folgenden möchte ich den anarchistischen Motiven in den beiden von Nettlau genannten Texten nachgehen. Das bedeutet: Ich beschränke mich auf diese beiden Quellen und wage gar nicht erst den Versuch, anarchistischen Gedankengängen in anderen Schriften der Gruppe nachzuspüren oder gar eine Geschichte der Kritik im Bauer'schen Freundeskreis zu schreiben. Indem ich von einem *Kreis* spreche, halte ich die Abgrenzung bewusst offen und lasse die bekannten terminologischen und historischen Unterscheidungen zwischen Links- und Rechts-, Jung- und Althegeelianern dahingestellt sein.⁴ Ich enthalte mich – so interessant sie wäre – der Auseinandersetzung

1 Ludwig Buhl (Hg.). *Berliner Monatsschrift. Erstes und einziges Heft*. Mannheim: L. Buhl, 1844. Im Folgenden zitiert: BM.

2 Edgar Bauer. *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*. Bern: Jenni, 1844. Im Folgenden zitiert: SK.

3 Max Nettlau. „Der Anarchismus in Deutschland“. Beilage zu: *Die Soziale Revolution. Frontzeitung*. Hg. von den Deutschen Anarchosyndikalisten und dem Nationalkomitee Spanien der CNT – FAL, Nr. 7/8 (März 1937).

4 Vgl. Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. 8. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1981; Ingrid Pepperle. *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin: Akademie, 1978; Heinz und Ingrid Pepperle (Hg.). *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Frankfurt/M.: Röderberg, 1986 – hier auch

mit den beiden bekanntesten Polemiken gegen „Bruno Bauer und Consorten“, der *Deutschen Ideologie*⁵ und der *Heiligen Familie*⁶. Ich verzichte schließlich auf eine Definition von *anarchistisch* und verwende den Begriff in einem sehr weiten, der griechischen Wortbedeutung entsprechenden Sinne. Allein darum soll es gehen, Buhls Sammelband und Bauers Monografie kennenzulernen und am Ende womöglich Netlaus Qualifizierung beider Texte als anarchisch zu verifizieren, zu präzisieren oder zu verwerfen. Vorangestellt sei ein kurzer Blick auf die historischen Hintergründe.⁷

Im März 1842 wird dem Bonner Privatdozenten der Theologie Bruno Bauer aufgrund der in seiner *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*⁸ vorgetragenen Thesen die Lehrerlaubnis (licentia docendi) entzogen. Vorausgegangen war die Einholung von Gutachten sämtlicher evangelisch-theologischen Fakultäten Preußens (Königsberg, Greifswald, Breslau, Berlin, Halle, Bonn)⁹ durch den Kultusminister Friedrich Eichhorn zu der Frage, ob Bauer weiterhin „nach der Bestimmung unserer Universitäten, besonders aber der theologischen Fakultäten auf denselben, die licentia docendi

ein erheblich gekürzter Neuabdruck der untersuchten Schrift von Edgar Bauer (S. 579-712); Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer*, München: Fink, 1988; Paulin Clohec. „Die junghegelischen Veränderungen der philosophischen Kritik im Vormärz“. *Jahrbuch Forum Vormärz Forschung* 2014, S. 277-295; Josef Rattner, Gerhard Danzer. *Die Junghegelianer. Porträt einer progressiven Intellektuellengruppe*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005; Helmut Reinalter (Hg.). *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Brüssel, New York, Oxford, Wien: Lang, 2010.

- 5 Karl Marx, Friedrich Engels. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. MEW 3, S. 5-530.
- 6 Friedrich Engels, Karl Marx. *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*. MEW 2, S. 1-224.
- 7 Die Literatur ist Legion. Ich weise – auch für das Biografische – hin auf die Bibliografien bei Heinz und Ingrid Pepperle (wie Anm. 4); Hans Martin Sass (Hg.). *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968; Hermann-Peter Eberlein. *Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten*. Berlin: Karl Dietz 2009.
- 8 2 Bde., Leipzig: Wigand, 1841.
- 9 *Gutachten der Evangelisch-Theologischen Facultäten der Königlich Preussischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Berlin: F. Dümmler, 1842.

verstattet werden“ könne¹⁰. Noch im selben Jahr kam es zu einer publizistischen Auseinandersetzung über Bauers Entlassung¹¹, an der Brunos jüngerer Bruder Edgar mit seinem Buch *Bruno Bauer und seine Gegner* maßgeblich beteiligt war.¹² Seinen *Streit der Kritik* versteht er nun „nur als einen Versuch, auf der Grundlage jener Schrift die verschiedenen Fragen, zu welchen die Kritik und ihr Widerpart Anlaß giebt, etwas genauer und weitläufiger zu besprechen.“¹³ Insofern machen die Evangelienkritik des Bruders, die den Anlaß zu seiner Entlassung geliefert hat, die Fakultätsgutachten und die literarischen Angriffe auf Bruno Bauer einen gewichtigen Teil der Darstellung in diesem neuen Werk aus. Von hier aus erweitert Edgar Bauer die Perspektiven und gelangt zu einer grundsätzlichen Selbstverständigung über die Rolle der Kritik auf dem Felde von Religion und Staat und zu einer konsequenten Beurteilung der zeitgenössischen politischen und theologischen Richtungen.

Der *Streit der Kritik* erschien Anfang August 1843 im Verlag von Egbert Bauer, dem Bruder von Bruno und Edgar, in Charlottenburg, und wurde sofort beschlagnahmt.¹⁴ Der Verfasser wurde wegen Majestätsbeleidigung und Beleidigung der Religionsgesellschaften¹⁵ angeklagt und schließlich im

-
- 10 Zitiert nach: Joachim Mehlhausen. „Bruno Bauer 1809-1883“. *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Evangelische Theologie*. Bonn: H. Bouvier, Ludwig Röhrscheid, 1968, S. 42-66; 56.
- 11 An selbständig erschienenen Schriften seien genannt: Otto Friedrich Gruppe. *Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit*. Berlin: Nauck, 1842; Julius Rupp. *Der Symbolzwang und die Protestantische Lehr- und Gewissens-Freiheit*. Königsberg: Voigt 1843; Julius Rübiger. *Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Principien Bruno Bauers. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Dr. Gruppe*. Breslau: Gosohorsky, 1843.
- 12 Berlin: Jonas, 1842. Im selben Jahr erschien seine gemeinsam mit Friedrich Engels verfasste Satire *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhaftige und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldendgedicht in vier Gesängen*. Neumünster bei Zürich: Heß o. J.
- 13 SK, S. 11.
- 14 Die Zensur war von Friedrich Wilhelm IV. 1842 zunächst gelockert, im Frühjahr 1843 dann wieder verschärft worden. Vgl. Edgar Bauer. *Die Censur-Instruction vom 31. Januar 1841*. Leipzig: Wigand 1843.
- 15 Dazu: *Preßprozeß Edgar Bauers über das von ihm verfaßte Werk: Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Bern 1844; Edgar Bauer. „Die Reise auf öffentliche Kosten“. *Die Epigonen*. Band V, 1847, S. 9-112.

Mai 1845 zu vier Jahren Festungshaft in Magdeburg verurteilt; das Buch erschien 1844 in der Schweiz.

Auch die *Berliner Monatsschrift* – als Zeitschrift geplant – wurde zunächst von der Zensur verboten; als Sammelband sind die Beiträge schließlich erschienen. Auch Ludwig Buhl saß freilich wegen Pressevergehens im Gefängnis.¹⁶ In seinem Sammelband dokumentiert er nicht nur den Verlagsprospekt mit der Ankündigung der Zeitschrift durch den Verleger Wilhelm Hermes vom 14. Juli 1843, sondern auch die Urteile des Ober-Zensurgerichts dazu vom 13. September und vom 24. September 1843. Diese vorangestellte Dokumentation sowie zwei dokumentarische Beiträge im eigentlichen Textkorpus sind Realsatiren, durch die sich staatliche Herrschaftsausübung selbst desavouiert – Kritik wird hier, eine Stelle ausgenommen, nicht explizit geübt, geschweige denn thematisiert. Ich beginne mit ihnen, bevor ich mich den Grundzügen der reflexiven Kritik in beiden untersuchten Bänden zuwende und mit dem Ausblick auf eine herrschaftslose Gesellschaft schliesse.

Realsatire

Auf seiner Sitzung vom 13. September 1843 hatte sich das *Königlich Preussische Ober-Censurgericht* mit der von Ludwig Buhl am 28. Juli d. J. eingereichten Beschwerde „über die Seitens des Censors versagte Erlaubniß zum Druck eines Prospekts der zu eröffnenden neuen ‚*Berliner Monatsschrift*‘ und deren für dieselbe bestimmten Aufsätze“¹⁷ auseinanderzusetzen. Buhl war in Presse- und Zensurfragen ein bewandeter Mann: Im Jahr 1841 war er Mitarbeiter der Berliner Zeitschrift *Athenäum* gewesen, die nach weniger als einem Jahr verboten wurde, und im Jahr darauf war er mit der kleinen Broschüre *Der Beruf der Preussischen Presse*¹⁸ an die Öffentlichkeit getreten. Neben dem Staatsanwalt waren an dieser Sitzung des Oberzensurgerichts der Wirkliche Geheime Oberjustizrat und Staatssekretär Dr. Bornemann als Gerichtspräsident beteiligt, ferner zwei Geheime Oberjustizräte, zwei Geheime Ober-Tribunalsräte, ein Professor, ein Geheimer Regierungsrat,

16 Vgl. Alfred Estermann: „... sich bei den geistigen Kämpfen der Gegenwart beteiligen“. Die ‚*Berliner Monatsschrift*‘ 1843/44 und ihr Herausgeber Ludwig Buhl. Ein Beitrag zur Zensur-Geschichte des Vormärz“. *Archiv für die Geschichte des Buchwesens* 24. (1983), S. 538-579.

17 BM, S. 15.

18 Berlin: Klemann, 1842.

ein Geheimer Finanzrat und ein Wirklicher Legationsrat. Sie weisen die Beschwerde zurück und begründen ihre Entscheidung auf fünf Druckseiten, indem sie sowohl auf die formalen Voraussetzungen wie auch auf den Inhalt eines jeden der monierten Aufsätze eingehen. In ungefähr derselben Besetzung tagt das Gericht acht Tage später erneut, um sich mit einer Beschwerde Buhls vom 14. August zu befassen, und weist unter Bezugnahme auf die abgelehnte Beschwerde vom 28. Juli auch diese Beschwerde, die sich auf weitere drei Aufsätze bezieht, zurück; wieder umfasst die Begründung etwa fünf Druckseiten. Mit der Ankündigung einer Zeitschrift durch den Verlag und der vorgesehenen Publikation von sieben Aufsätzen sind also neben dem Zensor neun hohe und höchste Staatsbeamte beschäftigt – und das gleich zweimal. Die Gerichtsverfahren erweisen sich so als gleichermaßen aufwendig und korrekt wie zuletzt wirkungslos, da die Beiträge nun als Sammelband erscheinen.

Der Abdruck der beiden Urteile erfolgt innerhalb dieses Bandes an prominenter Stelle: unmittelbar nach der Einleitung, die sich auf diese Urteile und die Rolle des Gerichts bezieht und die die Absicht der Sammlung in einem *Offenen Bekenntniß* pointiert zusammenfasst:

Unsere Absicht bestand darin, jede Tradition zu ächten, jede Autorität abzuwerfen, und es konnte uns daher nicht einfallen, uns selbst zur Tradition verknöchern oder uns als Autorität aufwerfen zu wollen; wir wollten freie, wahre, absolute Selbstbestimmung, und es konnte uns daher nicht in den Sinn kommen, Andere bestimmen zu wollen; höchstens konnten wir sie auffordern, die Kraft der Selbstbestimmung in sich selber zu suchen und zu entwickeln.¹⁹

Zu diesem Zweck wollten und wollen Herausgeber und Autoren nun allerdings „das Recht der freien Untersuchung und der Kritik“ geltend machen, „das Recht der absoluten Kritik, einer Kritik ohne Voraussetzungen und Rücksichten“²⁰. Diese Kritik macht sich zur Aufgabe, „die Stützen und die beschönigenden Vorwände der Gewalt: Staat, Gesetz, Recht, gesetzliche Ordnung, gesetzlichen Fortschritt, Religion, Nationalität, Patriotismus, und wie die Werke sonst heißen mögen, zu analysiren“²¹; sie ist „rein negativ und destruktiv“ und dient dem „Kampf allem Bestehenden“²².

19 BM, S. 9f.

20 BM, S. 5.

21 BM, S. 5f.

22 BM, S. 6.

Auf diese Weise werden die Urteile des Ober-Zensurgerichts, wird das ganze Zensurverfahren nun selbst Gegenstand der Kritik. Sie führt zu der Erkenntnis, dass die vorübergehende Lockerung der Zensur in Bezug auf die *Rheinische Zeitung* und die *Hallischen Jahrbücher* 1842 eine vorübergehende „Anomalie“²³ gewesen sei und dass die Zensur kritischer Schriften die Sachlage ehrlicher abbilde: „Das Ober-Censurgericht hat also nur von seinem Standpunkte ausgesprochen, was auch wir von dem unserigen aus behaupten: die Unverträglichkeit der Kritik und der Vernunft mit den bestehenden Zuständen.“²⁴

Die Dokumentation steht also im Dienste der Kritik, Realsatire ist Kritik. Sie hat allerdings den großen Vorteil, dass sich die Kritik am Bestehenden durch sie ohne weitere Erklärung und ohne methodische Reflexion von selbst erschließt. Dies gilt besonders für zwei weitere Beiträge der *Monatsschrift*.

Der Herausgeber Ludwig Buhl beschreibt unter dem Titel *Eine Eigentums- und Rechtsfrage* minutiös die verschiedenen Etappen eines Rechtsstreits, an dem er selbst beteiligt ist. Ihm ist ein Konvolut von Texten zu Fragen des preußischen Postwesens zur Veröffentlichung übergeben worden, das er zu diesem Zweck dem Zensor vorgelegt hat. Dieser hat die Manuskripte auf Anforderung an den Generalpostmeister weitergegeben, wovon man Buhl in Kenntnis setzt. Dagegen verwahrt sich Buhl, bestreitet die Rechtmäßigkeit sowohl der Einschaltung des Generalpostmeisters als auch der Überlassung der ausschließlich zu Zensurzwecken überlassenen Manuskripte und verlangt ihre Rückgabe, indem er zugleich seinen Antrag auf Publikation zurückzieht. In seinem Antwortschreiben begründet der Zensor die Einschaltung des Generalpostmeisters damit, dass der größte Teil der Manuskripte „mit Benutzung von Akten des General-Post-Amtes verfertigt“²⁵ sei; daher sei es seine Pflicht gewesen, nachzufragen, ob dies mit Erlaubnis des Generalpostmeisters geschehen sei. „Hierdurch hat derselbe Notiz von der Schrift bekommen, und zugleich Veranlassung genommen, mir dieselbe, unter der Versicherung, daß er niemals und Niemandem eine Erlaubniß zur Benutzung der [...] amtlichen Quellen erteilt habe, zu ‚weiterer Maßnahme‘ abzufordern.“²⁶ Aus der Zensursache ist mithin eine Disziplinarsache bzw. eine Geheimhaltungsaffäre geworden. Der Beitrag dokumentiert nun

23 BM, S. 4.

24 BM, S. 13f.

25 BM, S. 245.

26 BM, S. 245f.

den weiteren Schriftwechsel in dieser Sache zwischen Buhl und dem Zensor, Kammergerichtsrat Baron v. Lauer, sowie dem Geheimen Staatsminister und Generalpostmeister Nagler. Schließlich klagt Buhl gegen Lauer vor dem Kammergericht und wird abgewiesen, worauf er sich mit einer Eingabe an den Justizminister wendet, der ihn an den Zensor zurückverweist. Während Buhl sich daraufhin anschickt, die Sache dem König vorzutragen, eröffnet ihm der Generalpostmeister, dass er die Manuskripte dem Zensor zurückgegeben habe und er sie dort zurückerhalten könne. Buhl resümiert:

Nun habe ich allerdings das Manuskript wieder bekommen; aber habe ich auch mein Recht erhalten? Ich glaube nicht. Wenn die Vorenthaltung des Manuskripts eine durch die Gesetze nicht autorisierte Willkürlichkeit, eine Rechtsverletzung war, so ist dieselbe auch durch die simple Zurückgabe des Manuskripts nicht aufgehoben worden. Zur Herstellung des Rechtes bedurfte es der Erklärung, daß das angeordnete Verfahren ungesetzlich gewesen.²⁷

Abgesehen von dieser Schlussfolgerung wird jedem unbefangenen Leser klar, dass der ganze im Thron gipfelnde Instanzenweg dem Anspruch eines Vernunftstaates auf klare Strukturen, Effizienz und Rationalität nicht entspricht.

Noch grotesker ist der folgende Artikel von G. Senft über „Portofreiheiten und Portofreipässe“. Hier geht es um die Portofreiheit von Dienstsachen und die Missbräuche, die mit solchen Freipässen getrieben werden – immerhin also um ein Thema, das in dieser Zeit zu den zentralen Aufgaben des Staates gehört. Wieder werden die verschiedenen Instanzen benannt, die mit dieser Frage betraut waren: eine königliche Haushaltskommission, das Generalpostamt, der König selbst per Kabinettsordre, wieder werden die Verordnungen, Instruktionen und Regulative zitiert, wieder bleibt eine gewisse Ratlosigkeit: „Behalten wir nun aber diese erfolgreichen Bestrebungen der verschiedenen Verwaltungsbehörden, die gemessenen Befehle des Königs in den verschiedenen Kabinetts-Ordres im Auge, so weiß man nicht, was man davon denken soll“²⁸ – davon nämlich, dass sich in der Praxis eine allem Hohn sprechende Porto-Anarchie breitgemacht hat, die den Fiskus um beträchtliche Summen bringt. Ganz unabhängig von der kritischen Frage nach der Steuergerechtigkeit bleibt der Eindruck von Instanzenchaos, Behördenwillkür und Regierungsunfähigkeit. Dies alles ist zu sehen auf

27 BM, S. 267.

28 BM, S. 285.

dem Hintergrund der Hegel'schen Geschichts- und Staatsauffassung: dass nämlich die Geschichte ein auf die Verwirklichung der Freiheit gerichteter notwendiger Prozess sei, der im preußischen Vernunftstaat kulminiere. Der dokumentarisch erbrachte Nachweis, dass der Staat im Konkreten versagt, entzieht ihm in dieser Perspektive die Grundlage.

Einen dritten Beitrag in Buhls Sammelband könnte ich den beiden zuletzt genannten an die Seite stellen: die zu diesem Zeitpunkt bereits zwanzig Jahre alte, jedoch bislang ungedruckte *Denkschrift über die Organisation der preußischen Verwaltung und deren Mängel* von Maximilian Carl Friedrich Wilhelm Grävell, seit 1816 Regierungsjustiziar in Merseburg, zwei Jahre später wegen Pressvergehens und Beleidigung zu Haft und Geldstrafe verurteilt, später kurzzeitig wieder im Staatsdienst tätig und 1848 Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung sowie 1849 für kurze Zeit Reichsministerpräsident. Ich versage mir die Aufzählung der Gravamina und der Vorschläge – die Publikation der Denkschrift zu einem Zeitpunkt, da sie nur noch historisches Interesse heischt, unter der Maßgabe, dass „sie immer Gelegenheit zu interessanten Vergleichen gibt und dadurch eine Beziehung zur Gegenwart gewinnt“²⁹, führt zu demselben Vertrauensverlust in staatliche Strukturen, wie wir sie oben beobachten konnten, und stützt meine These: Der dokumentarischen Realsatire, durch die die bestehende Staatsordnung in ihrer Dysfunktionalität bloßgestellt und der Lächerlichkeit preisgegeben wird, eignet per se ein starkes anarchistisches Moment.

Kritik

Besser noch als an den einzelnen Beiträgen der *Berliner Monatsschrift* lassen sich Zielsetzung, Methode und Ergebnisse der Kritik an Edgar Bauers Buch darstellen.³⁰ Ich skizziere kurz Aufriss und Inhalt, um dabei charakteristische Aspekte der Kritik herauszuarbeiten.³¹

29 BM, S. 175.

30 Unmittelbarer Vorgänger dieses Buches in Bezug auf die Staatskritik ist Bruno Bauers „Der christliche Staat und unsere Zeit“ aus den *Halleschen Jahrbüchern* 1841, neu abgedruckt bei Sass (wie Anm. 7), S. 7–43.

31 Es würde zu weit führen, die Methode von Edgar Bauers Kritik im Vergleich mit der Veränderung des Konzepts von Kritik bei Bruno Bauer zu untersuchen. Vgl. dazu die Arbeiten von Sass (wie Anm. 7) und Clochec (wie Anm. 4), ferner

In einer Einleitung und drei Teilen geht Bauer sein Vorhaben an. Grundlage ist Hegels Philosophie des Geistes, der mit geschichtlicher Notwendigkeit zur Freiheit dränge. Ursache der derzeitigen Unfreiheit des Volkes ist ein unfreies Bewusstsein: „Die Tyrannei, der physische und moralische Druck, den ihr erleidet, hat auch nur in eurem schwachen Gemüthe Sitz und Entstehung. Seid selber frei und ihr werdet gewiß die Freiheit erkämpfen können.“³² Die Veränderung des sich selbst als schwach empfindenden, spießbürgerlichen Bewusstseins wird also eine Veränderung der Verhältnisse hervorbringen. „Das Mittel, uns frei zu machen, ist die Kritik: sie vertreibt Schwäche und Glauben und spießbürgerliche Demuth. Sie zeigt, daß der Mensch die Verhältnisse, nicht die Verhältnisse den Menschen zu schaffen und zu beherrschen haben.“³³ Ihren Wert trägt die Kritik in sich selbst: „Die Schärfe der Kritik liegt darin, daß sie Kritik ist, schon ihr bloßes Auftreten, das klare Aussprechen ihrer Resultate ist der halbe Sieg.“³⁴ Konsequenterweise hat die Kritik ihren Anfang als Religionskritik genommen, denn „in der Religion ist gleichsam die Theorie der menschlichen Schwäche und Abhängigkeit enthalten: das religiöse Bewußtsein begreift überhaupt alle Anlagen des Menschen, Unterthan, demüthig, ängstlich zu sein, in sich.“³⁵ Allerdings darf sie nicht dabei stehen bleiben, sondern muss die gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse auf den Prüfstand stellen; vor allem muss sie den Begriff der Freiheit radikal fassen und alle Versuche, ihn zu relativieren, aufdecken. „Die Kritik wird also fortan eigens dazu da sein, um die inconsequenten Freiheitsbestrebungen in ihrer Halbheit nachzuweisen: die Kritik wird sich fortan mit immer lebendigerer Kraft entwickeln, damit sie endlich den vollen Begriff der Freiheit erfasse und uns zur Erringung derselben reif mache.“³⁶ Im Gegensatz zu faulen Vermittlungsversuchen lässt sich die Kritik auf ihre Gegenstände ein, nimmt sie ernst und interpretiert sie auf das menschliche Selbstbewusstsein hin, das sie erschaffen hat. Nur so kann sie

Hermann-Peter Eberlein. „Wahrheit – Literatur – Freiheit. Bruno Bauers Weg von der *spekulativen* zur *historischen* und zur *reinen* Kritik“. *Jahrbuch Forum Vormärz Forschung* 2014, S. 135-153.

32 SK, S. 7.

33 SK, S. 7.

34 SK, S. 11.

35 SK, S. 9.

36 SK, S. 11.

die Spaltung zwischen Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits aufheben und den Menschen wieder ganz machen.

Im ersten Teil, „Die Kritik“, stellt Bauer zunächst die philosophischen Grundbegriffe und anthropologischen Voraussetzungen seines Unternehmens vor: Der Mensch ist ein freies Wesen, der Mensch ist ein denkendes Wesen – beides koinzidiert.

Denken ist keine That der Selbstsucht, keine Handlung der Beschränktheit: Denken ist vielmehr ein Feuer, in welchem unsere Selbstsucht und jede Schranke der Vernunft draufgeht. Aber das Denken ist nicht bloß dies zerstörende Element; es ist auch die Erde, welche das Saamenkorn der Vernunft und der Freiheit aufnimmt; es ist das Wasser, welches jenes Saamenkorn anfeuchtet; es ist die Luft in welcher aus dem Saamenkorn der Vernunft und Freiheit der Baum der Erkenntniß und des Lebens herrlich emporblüht. [...] Der Mensch ist ein freies Wesen. *Mensch und frei, Freiheit und Menschheit ist für uns eins und dasselbe.* Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Mensch und vernünftig, Vernunft und Menschheit ist für uns eins und dasselbe.³⁷

In drei kurzen Abschnitten wird die Kritik noch einmal auf das religiöse und das theologische Bewusstsein fokussiert, wobei der Autor Religion auf Erlösungsreligion reduziert, die von der Schwäche des Einzelnen und der Vertröstung auf ein Jenseits lebt – eine Religion, die auf den Offenbarungsbegriff verzichtet und sich als Ausfluss menschlichen Selbstbewusstseins begreift, ist für ihn nicht mehr Religion. Ist nach Bauer das *religiöse* Bewusstsein naiv, so versucht das *theologische* Bewusstsein zwischen dem Religiösen und dem Denken zu vermitteln und macht dadurch alles schlimmer: Die Gegenstände der Religion werden nicht ernst genommen (Wunder, Widersprüche in der Bibel) und zugleich wird das Denken nicht konsequent zu Ende geführt. Dagegen erkennt die Kritik „das echte, ursprüngliche Christenthum, wie es in dem Bewußtsein der Gemeinde entstand. Die Kritik ist es daher auch hier, welche das Christenthum aus den Händen der Theologie rettet, welche es wiederherstellt“³⁸ – freilich, indem sie es historisiert und ad acta legt.³⁹

37 SK, S. 17 und 19.

38 SK, S. 37.

39 Hier besteht eine direkte Linie zu der eine Generation später formulierten Theologiekritik von Franz Overbeck, die den Verfasser seinerzeit innerhalb der theologischen Fachwelt völlig isoliert hat.

Den Unterschied zwischen Religionskritik und Theologiekritik gilt es festzuhalten. Theologiekritik braucht einen Religionsbegriff, der Reflexion ausschließt oder mindestens nur in einem selbstgenügsamen System zulässt. Daher rührt die Affinität der Theologiekritik zu orthodoxen oder fundamentalistischen Religionstypen. Auf diese Weise stützen sich Kritik und Orthodoxie wechselseitig: Die Kritik muss die Religion orthodox denken, die Orthodoxie lässt die Kritik eigentlich erst frei, weil sie sie nicht zu integrieren willens oder imstande ist. Reaktion und Revolution bedingen einander.

Den eigentlichen, weit über die Kritik des Bruders hinausgehenden Hauptteil des Buches stellt der zweite Abschnitt dar: „Das religiöse und spießbürgerliche Bewusstsein“. Hier gelingt dem Verfasser, ausgehend und sich immer wieder zurückbesinnend auf die Vorgänge um die Entlassung des Bruders, in der Tat eine stringente und konsequente Analyse einer unfreien Gesellschaft – ausgehend von der bekannten Prämisse, dass Gesellschaftskritik Bewusstseinskritik sei.

Ich verzichte auf ein Referat der genau zweihundert Druckseiten und konzentriere mich auf Bauers Kernbegriff eines spießbürgerlichen Bewusstseins. Der Spießbürger „repräsentirt die Majorität, die faule Masse, welche von einer Art moralischer Empörung ergriffen wird, wenn ihr das sanfte Ruhekippen der Vorurtheile unter dem Kopfe weggenommen werden soll.“⁴⁰ Der Spießbürger ist in seiner „*Gemüthlichkeit und Demuth*“⁴¹ der Untertan par excellence: Er ist beschäftigt mit seinem privaten Leben, mit Beruf und Familie, mit der Mehrung und Sicherung seines Besitzes; er braucht dazu den Staat als Garanten der öffentlichen Ordnung und er erwartet von ihm, dass er „durch seine *feste Form* ihm die Gewähr seiner individuellen Sicherheit gebe“⁴². Neben dem Staat und an seiner Seite braucht der Spießbürger die Religion, die dem Staate überhaupt erst das transzendente Fundament, den Nimbus der Heiligkeit verleiht, ohne die er nicht bestehen kann: „Die Heiligkeit der Religion gestürzt, und die Heiligkeit des Polizeistaates sinkt in Nichts zusammen.“⁴³

Der Spießbürger ist Egoist: Er stellt sein individuelles Recht dem Recht anderer gegenüber. Er ist nicht bereit, von seinem individuellen Interesse

40 SK, S. 100.

41 SK, S. 189.

42 SK, S. 204.

43 SK, S. 9f.

zu abstrahieren und sich als Gattungswesen zu begreifen. Er beharrt auf seinem ausschließlichen Verfügungsrecht über seinen Besitz und über seinen Ehepartner. Auf diesem Beharren, auf dieser auf das eigene Individuum beschränkten Denkungsart beruht mithin jede Form von Herrschaft.

Mit der Kirche gibt sich Bauer nun nicht lange ab – hier hat die Religionskritik ihr Werk ja bereits getan. Woran er seine kritische Potenz erprobt, ist der christliche Staat. Wobei damit nicht etwa ein Staat mit christlicher Gesinnung gemeint ist oder einer, in dem das Christentum dominiert. Nein, christlicher Staat meint einen Staat, der selbst religiöse und religiös begründete Autorität heischt. „Der christliche Staat ist eine Uebersetzung der Kirche in die weltlichen Verhältnisse, er ist die zum Staate umgearbeitete Kirche, er ist, mit einem Worte, selbst eine Art Kirche.“⁴⁴ – Das gilt im Grunde für jeden Staat.⁴⁵ Die kritische Analyse des Staates, abgeleitet aus dem beschränkten und egoistischen Bewusstsein des Spießbürgers, wird so zu einer Phänomenologie des beschränkten Geistes im Medium von Herrschaftskritik: „Die Kritik soll uns den Menschen auf demjenigen Standpunkte zeigen, wo das Leben im christlichen Staate ihm angemessen ist und wo er sich daher diese Form des Daseins schafft, um in ihr sich wohl zu fühlen. Sie, die Kritik, soll uns zugleich über den christlichen Staat hinaushehlen.“⁴⁶

Dabei gelingen Bauer luzide Einsichten etwa zu den Universitäten, die als Pflanzschulen für Staats- und Kirchendiener ihr Wissenschaftsverständnis durch diese Bestimmung begrenzen lassen – deutlich spiegeln sich hier die Erfahrungen, die die Brüder Bauer nach dem Tode des liberalen Kultusministers Karl Freiherr zu Altenstein mit seinem Nachfolger Eichhorn gemacht haben. So stehen „auf der einen Seite die Universitäten, die Abrichtungsanstalten für den Staat und die Kirche, auf der andern Seite die unabhängigen Männer der freien Forschung“⁴⁷. Gegenwärtige Tendenzen, wissenschaftliche Bildung vornehmlich oder gar ausschließlich unter dem Maßstab ökonomischer Nützlichkeit zu betrachten, ließen sich unter Abänderung nur weniger Vokabeln unter dasselbe Verdikt stellen.

Ich nehme das Beispiel der Wissenschaft und der Lehrfreiheit, die ja den Anlass zu dieser Untersuchung gebildet haben, um deutlich zu machen, wie die Kritik einer Einzelheit immer wieder in eine Kritik des Ganzen mündet:

44 SK, S. 168.

45 Vgl. SK, S. 179.

46 SK, S. 169f.

47 SK, S. 155.

„Aber gerade, weil wir die Unfähigkeit des Polizeistaates Wissenschaft zu ertragen, kennen, darum glauben wir ein Recht zu haben, seine ganze Existenz zu kritisieren und als eine unvollkommene, der Auflösung werthe darzustellen.“⁴⁸ Zugleich schimmert durch die Kritik auch immer die Vision einer neuen, freien Gesellschaft durch: „Man frage doch niemals nach der Schule, wo ein Mensch etwas gelernt hat: man prüfe nur, ob er es weiß; man lasse jeden das lehren, was er sich, zu lehren, für fähig hält, wo er will [...] Wie jeder das Recht hat zu lernen, so soll auch jeder das Recht haben zu lehren.“⁴⁹

Die Konsequenz der kritischen Untersuchung ist eindeutig:

Der Staat mit seinem sogenannten Organismus, mit seinen Abstufungen und Rangordnungen, mit seiner Regierung und seinen Gesetzen wird nie eine Gesellschaft bilden können, in welcher sich die Vortheile der Bildung gleichmäßig vertheilen, die Anforderungen des Geistes so wie die Nothwendigkeit eines unverkümmerten Daseins gleichmäßig befriedigen lassen.⁵⁰

Damit sind all diejenigen widerlegt, die innerhalb politischer Strukturen auf eine Verbesserung des Staates sinnen: Liberale, ja sogar die republikanischen Radikalen. Sie bleiben entweder in ihrem beschränkten spießbürgerlichen Bewusstsein befangen, oder aber man täuscht sich über den Herrschafts- und Gewaltcharakter, der jedem Staat eignet, und löst damit den Staat auf, ohne es zuzugeben – hier findet sich dieselbe wechselseitige Bedingtheit, wie wir sie bei der Theologiekritik haben beobachten können: Einen gewaltlosen Staat kann es per definitionem des Kritikers nicht geben. Kritik muss über das politische Paradigma hinausgehen, ja es komplett aufgeben. „Die Politik, wenn sie klar werden soll, muß über sich selbst hinausgehen, muß sich selber kritisieren. Die Kritik muß auch jene Abstraktionen, zu denen sich der Politiker *rein gläubig und theologisch* verhält, aus dem ‚ahndungsvollen Halbdunkel‘ ihrer Heiligkeit hervorziehen und bei dem Lichte des Tages betrachten.“⁵¹

Der Kampf gegen den Staat, der Kampf für den freien Menschen, muss also radikal sein und den Kampf gegen Recht und Gesetz, gegen Besitz und Ehe einschließen – sind es doch Besitz und Gesetze, in deren Namen Herrschaft ausgeübt und Menschen bevormundet werden. Denn das „Gesetz

48 SK, S. 128.

49 SK, S. 156f.

50 SK, S. 177.

51 SK, S. 175.

soll das *Recht des Einzelnen* schützen: was ist aber das Recht des Einzelnen? immer ein *Vorrecht*. Es giebt, ja es giebt allgemeine Rechte, welche nicht Vorrechte sind: aber das sind die Rechte der Gattung und nicht des Individuums [...] Das Vorrecht ist der größte Feind des Rechtes.“⁵² Das Recht dient also letztlich immer dem Besitz. Jedoch: „Es geziemt dem freien Manne nicht, Privatbesitz zu haben. Denn der freie Mann darf sich durch nichts vom Menschen absondern, darf nichts an sich haben, was die Freiheit des Anderen beeinträchtigt.“⁵³

Kurz und gut: bei bestehendem Privatbesitz ist an keine Freiheit zu denken, weil der Besitz in directem Widerspruch gegen sie steht. Er widerspricht der Freiheit des Einzelnen: denn ich bin nicht frei, wenn ich durch das, was ich habe, die Freiheit des Anderen beeinträchtige: er widerspricht der Freiheit der Gesellschaft, weil diese nur auf Gemeinsamkeit gegründet sein darf. Ich bin noch kein echter Gesellschaftsmensch, ich fühle die Gattung noch nicht vollständig in mir, wenn ich noch etwas für mich habe, und durch das, was ich für mich habe, eines Vortheils genießen will. Wo alles gemeinsam sein soll, wo die Güter des Geistes sich gleich vertheilen sollen, da muß auch der Besitz gemeinsam sein.⁵⁴

Aus dem Privatbesitz folgt das Verbrechen: „Diebstahl und Mord sind eine Folge des Privatbesitzes, weil dieser Besitz selber eine Art Diebstahl ist.“⁵⁵ So befindet sich der Egoist in einem dauernden Kriegszustand: „Das Recht des Einzelnen thut den Rechten Aller Anderen Abbruch. Insofern ist ein staatlicher Zustand mit Privatbesitz, Ehe, Standesunterschied, u. s. w. ein fortwährender Krieg, den nur die Autorität des Staates in einen fortwährenden Waffenstillstand verwandelt.“⁵⁶

Wie zwei Generationen vor Bauer für Charles Fourier Kapitalismuskritik Hand in Hand ging mit einer Kritik der Ehe, gesellschaftliche Freiheit nicht denkbar war ohne sexuelle Freiheit, so verwirft auch Bauer „die Ehe, die philiströse Ausschließlichkeit, die religiöse Herrschaft der Form, die gegenseitige Gebundenheit, die Herrschaft, welche ein Geschlecht über das andere übt, de[n] aristokratische[n] Gebrauch, den eins vom anderen machen

52 SK, S. 206f.

53 SK, S. 252.

54 SK, S. 255.

55 SK, S. 266.

56 SK, S. 209.

will⁵⁷, ohne dass er – wie Fourier mit seiner Vision eines *Phalanstère*⁵⁸ – ein Modell einer libertären Gesellschaft entwickelte: „Keinen Privatbesitz, kein Vorrecht, keinen Unterschied des Standes, keine usurpatorische Regierung“: so lautet unser Pronunciamento, es ist negativ, die Geschichte wird die Bejahung dazu schreiben.“⁵⁹ Trotzdem schwebt auch Bauer das Bild einer freien, selbstbestimmten, polyamoren Sexualität vor, wenn er im Gegenzug konstatiert: „Die sogenannte Immoralität ist nichts als eine Reaction, welche die natürliche Freiheit gegen die künstlichen und supranaturalistischen Anforderungen christlicher Sittlichkeit anhebt. Die Prostitution ist eine Folge der Ehe“⁶⁰.

Werfen wir an dieser Stelle einen Blick auf die Beiträge in Buhls *Monatschrift* – unterziehen sie doch Einzelaspekte von Kirche, Staat und Gesellschaft der Kritik, so wie Edgar Bauer es mit Besitz und Ehe tut. Edgar Bauer selbst rückt in seinem glänzenden Beitrag der Sentimentalität zu Leibe, jenem für die Deutschen so typischen Gefühl, das den Reichen daran hindert, dem Armen zu geben, auf dass er die Würde der Armut nicht antaste.

Dieser reiche Mann war sentimental, sehr sentimental. Die Sentimentalität fühlt sich unbehaglich, wenn sie einen kräftigen Gegensatz im Leben anerkennen soll, bestimmte Schranken bringen sie auf: und so kommt sie denn am Ende dahin, durch ein seichtes Raisonement entweder die Unterschiede zu läugnen, oder vor den Kämpfen des Lebens sich dumpf und faul in sich zurückzuziehen.⁶¹

Der Sentimentale ist unzufrieden mit den Verhältnissen, aber er „will einen Fortschritt ohne Rechts- und Gesetzverletzung, einen Fortschritt auf der

57 SK, S. 265f.

58 Die Frage nach der Rezeption Fouriers durch Bauer wäre eine eigene Untersuchung wert. Phantasiepläne nach Fouriers Ideen wurden in den letzten Jahren des Vormärz durch die *librairie phalanstérienne* einem breiteren Publikum zugänglich. – Pepperle, *Die Hegelsche Linke* (wie Anm. 4) weisen auf die Rezeption der Theorien der französischen Frühsozialisten, insbesondere Proudhons, durch Edgar Bauer ausdrücklich hin (S. 913, Anm. 148).

59 SK, S. 264.

60 SK, S. 266.

61 BM, S. 197.

Grundlage des Bestehenden⁶² – so lässt er schließlich alles beim Alten und macht sich dazu eine das Gewissen beruhigende, *gemüthliche* Weltsicht zurecht. So sind die Sentimentalen

die größten Hindernisse des Fortschrittes. Denn wie der Fortschritt, der vollständige Fortschritt nur möglich ist, wenn eine eben so vollständige Aufhebung des Alten vor sich gegangen, so kommt das sentimentale Bewußtsein immer, um seine rührende Anhänglichkeit an das Alte auszusprechen, um eine Versöhnung zwischen ihm und dem Neuen zu versuchen.⁶³

In ein ähnliches psychosoziales Feld stößt Max Stirners⁶⁴ Kritik an Eugen Sues just in Fortsetzungen im *Journal des Débats* erschienenem Sozialroman *Les Mystères de Paris*.⁶⁵ Stirner nimmt die sozialromantisch-gesellschaftskritische Perspektive des Romans aufs Korn, indem er jede Wertung verwirft: „Ihr, die ihr die Sünder bekehren und bessern wollt, ihr seid ja selbst unbekehrbar und unverbesserlich. Ihr laßt den Zweifel gar nicht an euch kommen, ob das Gute nicht eben ein – leerer Wahn sei“⁶⁶. Sozialreformen sind eine Illusion. „Ihr Freunde, eure Zeit ist nicht krank, sie ist abgelebt; darum quält sie nicht mit Heilversuchen, sondern erleichtert ihr letztes Stündlein durch Beschleunigung und laßt sie – genesen, kann sie nicht mehr – laßt sie sterben.“⁶⁷

Ausgehend von der Stein'schen Denkschrift von 1808⁶⁸ untersucht Stirner – nun unter seinem geläufigeren Pseudonym – in seinem Aufsatz *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat* das Verhältnis von Liberalismus und Reaktion. Konnte man sich den Umschlag von der Reform- in die Restaurationsära

62 BM, S. 210.

63 BM, S. 207f.

64 Hier unter dem anderen Pseudonym Max Schmidt; der Text wurde 1907 von John Henry Mackay in Max Stirners *Kleineren Schriften und Entgegnungen* noch einmal herausgegeben.

65 Die derzeit gängigste deutsche Übersetzung ist die von Bernhard Jolles, München: Hanser, 1970. Vgl. das VIII. Kapitel der *Heiligen Familie* (wie Anm. 6): Weltgang und Verklärung der „kritischen Kritik“ oder „die kritische Kritik“ als Rudolph, Fürst von Geroldstein (MEW 2, S. 172-221).

66 BM, S. 305.

67 BM, S. 331.

68 Gemeint ist die bereits 1807 verfasste *Nassauer Denkschrift* von Heinrich vom Stein.

nach 1815 bislang schwer erklären, so liegen beide für Stirner auf einer Linie. Die Ideen von Freiheit und Gleichheit bleiben auch im reaktionären Staat grundlegend, so wie sie Stein schon in seinem Sendschreiben gedacht hat: Gleichheit bedeutet nun, „Alle auf das *gleiche* Niveau der Unterthänigkeit zu bringen“⁶⁹; Freiheit bedeutet mitnichten politische Freiheit, sondern „die Freiheit in der Pflichterfüllung, die *moralische Freiheit*“⁷⁰. Deren Mittelpunkt bildet die Pflicht zur Liebe, denn wer „nichts als Liebe ist, der hat das Höchste erreicht, der ist wahrhaft frei!“⁷¹ So ist zwar der reaktionäre Staat ein Liebesstaat, doch gerade darum kann man in ihm nicht frei sein. Liebe nämlich nimmt dem Menschen zwar die Selbstsucht, aber sie kostet ihn die Freiheit:

Denn was den Menschen erst zum Menschen macht, der freie Wille, das schmettert die Liebe, ihr Reich für das alleinseligmachende erklärend, von ihrem souverainen Throne aus, donnernd nieder, und auf Sklaven-Schultern hoch emporgehoben, proclamirt sie die Alleinherrschaft der – *Willenlosigkeit*.⁷²

„Der freie Mensch dagegen bestimmt sich weder durch noch für einen Andern, sondern rein aus sich.“⁷³ Stirners Freiheitsbegriff ist solipsistisch – trotzdem gilt seine Analyse, dass das Prinzip eines einträchtigen Liebesstaates Friedhofsruhe erzeugt, in der alle Unzufriedenen ausgemerzt sind.

Eduard Meyens *Blick auf den Anstoß und die Richtung der deutschen Bewegung* nach dem Tode Friedrich Wilhelms III. von Preußen eröffnet eine Fülle von Perspektiven zu Preußen, Deutschland und Europa, zu Zensur und Parteiwesen, zu Reaktion und Liberalismus, denen ich nicht einzeln nachgehen kann. Ich beschränke mich auf zwei für unser Thema symptomatische Feststellungen zum Zusammenhang von Radikalismus und Wahrheit, Individuum und Wahrheit:

In der Natur der Principienkämpfe liegt es, daß sie zum Extrem, d. h. zur vollen Wahrheit, und damit auch zum Radikalismus führen. Der Radikalismus ist der Vertreter der vollen, unumwundenen, freien, von keiner Rücksicht gehemnten, Wahrheit. Es giebt keine absolute Wahrheit. Jede Zeit, jede

69 BM, S. 37.

70 BM, S.40.

71 BM, S. 42.

72 BM, S. 48.

73 BM, S. 45.

Epoche der Geschichte hat ihre Wahrheit und diese kommt durch die Denkkraft der Individuen an das Licht. Der Einzelne denkt für die Gattung, und was diese fördert, was dem Wesen der Menschheit und der Idee ihrer Freiheit entspricht, nimmt diese auch in sich auf, und proklamiert es als Wahrheit.⁷⁴

Meyen, der nach der Revolution der Fortschrittspartei nahestand, bestimmt damit deutlicher als Bauer die Rolle des Individuums und bezieht sie auf die Gattung, statt sie ihr nur entgegenzustellen. „Es gibt keine größere Anschauung des Wesens der Menschheit, als die erfüllte Individualität [...] Die concrete Individualität ist die Erzeugerin des Allgemeinen.“⁷⁵

Das Verhältnis von Macht und Recht untersucht Ludwig Buhl in seinem Artikel über „Die wahre Bedeutung der reichsständischen Verfassung“. Das von Friedrich Wilhelm III. gegebene und nicht eingelöste Verfassungsversprechen hat sich tatsächlich damit erledigt, dass ihm kein wahres Interesse des Volkes mehr entspricht. „*Jedes Volk hat die Verfassung die ihm angemessen ist; oder ist es über dieselbe hinaus, so mag es dies durch die That beweisen.*“⁷⁶ Ja, eine ständische Verfassung wäre für das Volk schädlich, da sie den Staat den Interessen der in den Parlamenten vertretenen Gruppen – Industrie, Grundbesitzer – ausliefern würde, ihn also privatisierte. Ungehemmte Partikularinteressen aber, noch dazu durch eine ständische Verfassung legitimiert, sind „*gemein, selbstüchtig, habgierig*“⁷⁷: „Wenn also gefragt würde, für wen würden die Reichsstände sein, so kann die Antwort nur sein: für die Privilegirten.“⁷⁸

Als einziger Autor der *Monatschrift* beschäftigt sich Wilhelm Jordan in „Die unbewußte Heuchelei und Dr. Rupp“ explizit mit Theologie und Lehrfreiheit. Wie Edgar Bauer im entsprechenden Abschnitt seines Buches kritisiert Jordan vor allem die Vermittlungsversuche zwischen Wissenschaft und Religion, die beiden Größen nicht gerecht werden. Wer etwa die unbedingte Geltung der Symbole – der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, auf die Pfarrer noch heute verpflichtet werden – in der evangelischen Kirche relativiert, muss sich vorhalten lassen, dass „ein ganzes Jahrhundert, das ihnen diesen Werth zuerkannte geradezu verrückt gewesen sei“⁷⁹; die Ablehnung

74 BM, S. 226f.

75 BM, S. 225.

76 BM, S. 107.

77 BM, S. 115.

78 BM, S. 122.

79 BM, S. 61.

des theologischen Liberalismus ist zugleich eine Respektbezeugung vor der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts: „Daher handelten die ‚orthodoxen Eiferer‘ in ihrem Sinne durchaus vernünftig.“⁸⁰ Versucht man sich hingegen in Toleranz, weckt man nur Indifferentismus, der unweigerlich zum Erlöschen des Alten und zur Erweckung von etwas Neuem führt. Damit wendet sich Jordan nicht nur gegen Herder und Schleiermacher, sondern auch gegen David Friedrich Strauß, der mit seiner Evangelienkritik zunächst den wahren, geistigen Kern des Christentums freilegen wollte. Doch es „ist stets eine arge Täuschung gewesen, wenn man glaubte, den Buchstaben wegwerfen und doch den Geist behalten zu können.“⁸¹ Wieder finden wir hier die bereits bei Edgar Bauer beobachtete Nähe der Kritik zur Orthodoxie. Das Ende des strengen Symbolzwanges kam aber von ganz woanders her als vom theologischen Liberalismus: von der 1817 in Preußen verfügten Union zwischen Lutheranern und Reformierten. „In ihr haben die beiden sich bisher ausschließenden Lehrbestimmungen durchaus sich selbst aufgegeben; denn anders konnten sie keine Einheit werden.“⁸² So ist in der Union „die Kirche selbst untergegangen, oder vielmehr, sie ist die offene Erklärung dieses Untergangs.“⁸³ Gegenüber kirchlichen Lehrnormen hat die Wissenschaft den Sieg davongetragen, denn „man bedarf keiner Bekenntnisse mehr, sobald man zur Erkenntniß gekommen ist.“⁸⁴ Moderne Theologie ist ein Widerspruch in sich.

An dieser Stelle schlägt bei Edgar Bauer, zu dessen Buch wir nun wieder zurückkehren, trotz des immer wieder betonten rein negativen Charakters der Kritik ein Gegenbild durch. Das hängt auch damit zusammen, dass selbst in Kirche und Staat Ansatzpunkte zu einer freien und gleichen Gesellschaft zu finden sind – freilich korrumpiert. Das Christentum hat den Gedanken der Gleichheit in die Welt gebracht, ihn freilich sofort unschädlich gemacht, indem sie die Freiheit erst in einem Jenseits ansiedelte: „Das Christentum war zwar demokratisch, ja communistisch: aber es schuf einen

80 BM, S. 68.

81 BM, S. 69.

82 BM, S. 71.

83 BM, S. 71 unter Hinweis auf Bruno Bauer. Vgl. dazu Hermann-Peter Eberlein. „Bruno Bauer und die Union“. *MEKGR* 59 (2010), S. 117-138.

84 BM, S. 74.

Communismus des Himmels und nicht der Erden.“⁸⁵ Umgekehrt liegt die Größe des Staates darin, dass er dem irdischen Leben, der Immanenz Wert verleiht – allerdings beruht er auf Ungleichheit.

Bevor wir solchen Spiegelungen des Neuen Evangeliums nachgehen, sei die Intention der Kritik noch einmal festgehalten:

Kritisieren kann nur der freie Geist, der freie Mensch, dem die Menschheit Eins und Alles ist. Aber der Kritiker will nicht bloß selber frei sein: er will auch frei machen: er will dem Menschen beweisen, wie sein starkes, stolzes Ich erhaben ist über alle Schranken, über alle Einrichtungen, die ihn fesseln wollen. Es ist recht eigentlich die Aufgabe der Kritik, von Allem, was unantastbar, was heilig, was göttlich sein will – d. h. von Allem, was seinen geschichtlichen, menschlichen Ursprung verläugnet, – diesen Schein der Göttlichkeit, der Heiligkeit herabzureißen, und es als eine Schöpfung des menschlichen Bewußtseins zu charakterisieren. Dadurch gibt die Kritik dem freien Ich das Recht, ja die Pflicht, über all diese überkommenen Einrichtungen sich hinwegzusetzen [...] Das Ich soll seine eigene Freiheit als die höchste und einzig respectable Macht hinstellen.

Fürchterlich revolutionäre Kraft, die in der Kritik liegt! Sie verleiht dem menschlichen Bewußtsein alle Gewalt, alle Macht zu binden und zu lösen, alle Schlüssel zum Himmelreich der Freiheit, alle Freiheit, die es nur aus sich herausbilden kann; ja sie macht es ihm zur Pflicht, diese Freiheit zu seinem Eigenthum zu machen. Wer kann absehen, welchen Lauf die Kritik noch nehmen wird? Noch steht sie im Anfange ihrer Bahn! Noch hat sie nur die erste Schranke, welche das religiöse Bewußtsein dem freien Menschen entgegenstellt, niedergerissen! Wird sie nicht durch ihr eigen Princip weitergeführt werden? Wehe dem, der sie aufhalten will!⁸⁶

Neues Evangelium

Das neue Prinzip, wie Edgar Bauer die neue Gesellschaft nennt, bestimmt sich zunächst negativ: keine Bindung, keine Autorität, keine Regeln.

Es will, daß die Menschheit in sich selber ihre Regel finde. Es will, daß die Menschheit rein aus sich selbst und mit dem stolzen Bewußtsein der eigenen

85 SK, S. 54.

86 SK, S. 56f.

Kraft den Neubau beginne: einen Bau, der großartiger sein wird als Alles, was die Menschheit bisher vollbrachte; denn die Vernunft selbst wird ihn leiten.⁸⁷

Die Philosophie darf keine Utopie entwerfen, ihre Aufgabe ist allein die Befreiung. Es macht gerade die Freiheit einer Gesellschaft aus, dass sie keine gültigen Wahrheiten kennt:

Wir meinen, daß die Menschheit erst dann freie Menschheit ist, wenn sie Alle in einen gleichen Bund aufgenommen, und wenn sie den geschichtlichen Kampf zu einem Kampf unter Gleichen gemacht hat. Wer übrigens eine *sichere* Wahrheit haben will, der gehe doch zur Religion: sie predigt ewige Wahrheiten: der freie Mensch aber befriedigt sich mit dem Bewußtsein, sein Lebelang gedacht und gestritten zu haben.⁸⁸

Ein positiv definiertes Bild einer neuen Gesellschaft wäre allein darum schon ein Unding, weil es eben gar kein echtes, festes Sein gibt; „es giebt nur ein Werden, ein historisches *Sichentwickeln* – nur das Fortschreiten und Vergehen ist vernünftig berechtigt.“⁸⁹ Und da der Mensch eben nicht vorrangig „als anatomisches, als käuendes und kinderzeugendes Individuum“⁹⁰ Naturwesen ist, sondern Geistwesen, besteht seine Menschlichkeit in der Koinzidenz seiner Vernunft mit dem Fortschreiten des Geistes, Freiheit ist mithin nichts anderes „als die Fähigkeit des Fortschrittes und das Recht, Alles Stabile aufzuheben.“⁹¹ Ludwig Buhl drückt das so aus:

Jeder sei Souverain, Jeder sei Staat, Jeder sei sein Gesetz, das ist die absolute Forderung. Mag die Erfüllung derselben möglich oder unmöglich sein, nahe oder fern liegen, das zu entscheiden ist nicht unsere Sache, da wir keine Wahrscheinlichkeitsrechnungen anstellen und nur zu fragen haben, was vernünftig ist.⁹²

87 SK, S. 85.

88 SK, S. 274f.

89 SK, S. 184.

90 SK, S. 249f.

91 SK, S. 203. Vgl. S. 187: „Der Mensch hat von Natur kein Recht; nur dasjenige Recht kommt ihm zu, welches er als das seinige *erkennt* hat. *Sich selbst zu etwas machen*, das ist die Bestimmung des Menschen. *Naturstaat* ist ebenso ein Unsinn, wie Naturrecht.“

92 BM, S. 10.

Mit der grundlegenden anthropologischen Bestimmung des Menschen als Geistwesen und der damit einhergehenden Verpflichtung des Einzelnen zur Übereinstimmung im Geiste ist zugleich die Voraussetzung jeder freien, herrschaftslosen Gesellschaft benannt: die nicht allein objektive, sondern subjektiv bejahte Gleichheit:

Ich bin nur Mensch unter Menschen und zwar nur unter gleichen Menschen. Wenn ich auch Tausend Slaven habe, unter ihnen kann ich mich nicht Mensch fühlen, denn ich halte es meiner Autorität schädlich, ihnen dieselbe Geistesanlage, d. h. dasselbe Recht wie mir zuzuschreiben. Ich fühle mich also nur wohl, ich bin gleichsam erst im Genuß meines Geistes, wenn ich eine Gesellschaft Gleicher um mich sehe, eine Gesellschaft, in der Alles gemeinsam ist und in der ich nicht durch die ängstliche Sorge um das, was ich *ausschließlich* bin und habe, abgehalten werde, mich *ganz* der Gesellschaft zu weihen.⁹³

Die neue anarchistische Lebensform ist also eine, „in welcher zwar auch das Individuum in seinem Recht anerkannt ist, aber nicht als Individuum, sondern als Mitglied der Menschheit, als Gleicher unter Gleichen.“⁹⁴ „Es ist wahr, das Individuum hat ein Recht auf Glück, auf Selbstständigkeit, Behaglichkeit, freie Bildung; aber es ist ein großer Unterschied, ob ich dieses Rechtes abgeschlossen für mich oder in gleicher Gemeinschaft mit den Menschen genießen will.“⁹⁵ Schärfer ausgedrückt: Die neue Gesellschaft kennt nur „gemeinsames Glück, gemeinsamen Genuß, gemeinsames Denken.“⁹⁶

Darum kann es keine Ausgeschlossenen geben – der Begriff der Menschheit lässt es nicht zu. So richtet sich der Blick auf die, die bisher von jeder Gesellschaft als Ausgeschlossene behandelt wurden: auf die Besitzlosen, auf das Lumpenproletariat. Auch die durch schwere körperliche Arbeit Gedeemütigten haben Hirn und Kopf, auch sie sind Teil der Menschheit und die Menschheit ist nicht wahrhaft frei, solange der *Pöbel* ausgeschlossen ist. Sie sind die wahren Hoffnungsträger: „Ja, diese Verstoßenen sind unsere Streiter, sie sind die Geschlagenen und Preßhaften, denen das neue Evangelium verkündigt wird. Sie bringen das Schwert und nicht den Frieden, denn das neue Evangelium ist ein irdisches.“⁹⁷ Man könnte ergänzen: „Die Proletarier

93 SK, S. 208.

94 SK, S. 276.

95 SK, S. 277.

96 SK, S. 283.

97 SK, S. 279.

haben nichts zu verlieren als ihre Ketten.“ – Bauers Sätze erreichen nicht die Wucht der Schlussätze des *Kommunistischen Manifests*, hinter ihnen steht eine andere Bestimmung des Menschen, es fehlt jede ökonomische Analyse: trotzdem marschieren Bauer und Engels an dieser Stelle auf demselben Weg. Es geht nicht darum, „*dem Armen* zu helfen [...] sondern *die Armuth* überhaupt ist aufzuheben, und zwar durch eine Radicalcur, welche sich auf alle jetzt bestehenden Lebensformen erstreckt.“⁹⁸

Das geschieht durch Kampf – wie jeder Fortschritt in der Weltgeschichte eben „nie auf versöhnlichem, ruhigem Wege, sondern durch Kampf“ zustande kommt.⁹⁹ Damit entspricht das Tun dem Denken: Erkennen, Begreifen, wenn es an die Wurzeln, an den Ursprung geht, wenn es also radikal, wenn es prinzipiell wird, ist „wesentlich zerstörender Natur“¹⁰⁰ – weil es relativiert, historisiert und entheiligt: „So handelt ein Princip: es vernichtet, aber es vermittelt nicht. Ja, das Princip beweist um so mehr Energie, es verkündet um so mehr seine innerste Kraft, je totaler die Vernichtung ist, die von ihm ausgeht.“¹⁰¹ Zumindest ansatzweise verwirklicht sieht Bauer diese Vernichtung in der *Terreur* der Französischen Revolution. Nur durch die Inkonsequenz Robespierres ist die „Anarchie, welche aller guten Dinge Anfang ist“¹⁰², 1794 nicht vollendet worden; nur durch Inkonsequenz sind „die verzweiflungsvollen und großartigen Anstrengun[gen] der Terroristen, die Gleichheit durch die Guillotine aufrecht zu erhalten“¹⁰³, gescheitert. Die Guillotine wird geradezu zur Metapher nicht nur der Gleichheit, sondern auch der Vergeistigung, sprich: der Entleiblichung in der Bauer'schen Anthropologie.

Vernichtung des Alten ist also die Bedingung des Neuen.

Wir wissen schon, daß kein echter Fortschritt ohne vorgängige Vernichtung möglich ist. Wie soll nun das Staatsleben, wie soll Privatbesitz, exclusives Recht, wie sollen alle die Institutionen des Egoismus vernichtet werden? Eine vollständige Herrschaftslosigkeit muß eintreten, ein totales Untergraben aller bisherigen Stützen des Staates. Die Grundwurzeln, aus denen der ganze Bau, alle Unterschiede des Staates hervorwachsen, müssen herausgezogen werden.

98 SK, S. 252f.

99 SK, S. 185.

100 SK, S. 183.

101 SK, S. 83.

102 SK, S. 259.

103 SK, S. 260.

Die Achtung für das sogenannte Recht muß aufhören, die Autorität des Gesetzes verschwinden, Haß gegen alles Vorrecht, alles Private an ihre Stelle treten. Und welches wird die Folge von dem Allen sein? Liebe zur Menschheit, freies gemeinschaftliches Leben, echte Gleichheit, Unmöglichkeit jedes tyrannischen Druckes, Anerkennung des freien Geistes, da die Gattung und ihr Recht anerkannt sind.¹⁰⁴

Diese Sätze sind quasi ein anarchistisches Manifest. Ganz anders, sehr viel leiser entwickelt Friedrich Adolf Märcker, seit 1842 Privatdozent für Philosophie, Rhetorik und Pädagogik an der Berliner Universität, sein Bild eines freien Menschen in seinem Beitrag zur *Berliner Monatsschrift*: „Andeutungen zur wissenschaftlichen Begründung der Gymnastik, als freie Kunst“ – dem einzigen Aufsatz, der das Imprimatur durch die Zensur erhalten hatte.

Der Mensch, wie er steht und geht, der Mensch in allen seinen Bewegungen soll ein Freier sein, und als realer Geist soll er es nicht bei dem bloßen Willen und bei der Gesinnung, und wäre sie die beste, bewenden lassen, sondern er soll sie vollbringen [...] als Mensch aber fällt sein ganzes Handeln, seine ganze Thätigkeit unter den Begriff der Kunst, und die alle Bewegungen der erscheinenden That regelnde Kunst ist die der Gymnastik, welche [...] im wesentlichsten Einklange mit der Musik steht, und mit ihr vereint, die gesammte Erziehung in sich begreift.¹⁰⁵

In dieser Absicht entwickelt Märcker nun ein hochinteressantes Erziehungskonzept, das nichts zu tun hat mit Jahns vaterländischem Turnerideal, sondern sich an Platon, Aristoteles, Schiller und Fichte orientiert und geradezu einen Gegenentwurf darstellt zur Geistphilosophie Bauers: „Dieses Sublimiren des Menschen zu reinem Geist hat die verderblichsten Früchte getragen.“¹⁰⁶ Märcker betreibt keine Kritik im Sinne Stirners und Bauers; er redet unbefangen davon, dass der Mensch nur im Bewusstsein des Göttlichen wirklich Mensch sei, redet vom Genuss des täglichen Brotes und der Gesundheit des Leibes. Das anarchische Potenzial von Märckers Aufsatz liegt in der plötzlichen Schlusswendung, in der er Hegels Begriff des absolut Bösen aufnimmt und für die Gymnastik positiv bestimmt: der Gymnast

104 SK, S. 211.

105 BM, S. 127f.

106 BM, S. 140.

macht den Uebergang zu denen, welche die Subjectivität darstellen bis zu der Stufe derselben, welche als eine absolut böse zu bezeichnen ist, nämlich zu der des harmonischen Eigenwillens, welcher nichts Objektes nachgiebt, sondern der alle festen und göttlichen Bestimmungen auflöst in seiner subjektiven Willkühr.¹⁰⁷

Die Aufgabe, den Gymnasten „unter der Herrschaft des Allgemeinen, des Guten“¹⁰⁸ zu bestimmen, wird nicht mehr angegangen – so bleibt die Subjektivität seltsam sperrig zu jeder objektiven gesellschaftlichen Größe stehen.

Kommen wir zur Ausgangsfrage zurück, ob und inwiefern die beiden untersuchten Schriften anarchistisch sind. Ja, sie sind es, aber sie sind es in unterschiedlicher Weise. Jeder einzelne der in der *Berliner Monatschrift* versammelten Beiträge mit Ausnahme dessen von Märcker übernimmt pars pro toto die Funktion, das Bestehende als solches und mithin alles Bestehende durch Kritik – alternativ: durch satirische Dokumentation – zu vernichten. Dabei verzichten Buhl und seine Mitstreiter bewusst auf jede positive Perspektive, ja sie verweigern sogar jede Handlungsanweisung, jede Tat. Die Kritik bleibt rein negativ: jede Autorität gilt es abzuwerfen. Die Kraft zur freien Selbstbestimmung kann der Mensch nur in sich selbst suchen und finden; keine Handlungsanweisung darf der Freiheit des Menschen irgendeine Vorgabe machen. Freiheit gilt absolut. *L'anarchisme est un humanisme.*¹⁰⁹

Edgar Bauer bleibt an diesem Punkt nicht stehen. Er entwirft in seinem *Streit der Kritik* ein in seiner Konsequenz einzigartiges Konzept der Abschaffung von Staat und Kirche: Freiheit gibt es nur bei völliger Gleichheit zunächst des Bewusstseins, dann des Besitzes. Letztere verwirklicht sich in der Revolution als dem Akt, durch den geschichtliches Handeln seiner selbst eigentlich bewusst wird¹¹⁰, in der Zerstörung aller staatlichen und kirchlichen Formen, letztlich erst im Tode. Konsequenter Anarchismus ist Totalitarismus des Begriffs, ist Terrorismus des Geistes um den Preis des Lebens.

107 BM, S. 174.

108 BM, S. 174.

109 Vielleicht ist es kein Zufall, dass Ludwig Buhls umfangreichste Veröffentlichung seine achtzehnbändige Übersetzung von Casanovas Memoiren werden sollte (Berlin: Gustav Hempel, 1850-1851), die erste vollständige Übersetzung dieses großartigen Zeugnisses von Humanität ins Deutsche überhaupt.

110 SK, S. 268.

„Die Bauers waren sehr klug, aber wenig angenehm“, hat Theodor Fontane Jahrzehnte später in seiner Autobiografie *Von Zwanzig bis Dreißig* resümiert: „Es ist ein Segen und großer Kulturfortschritt, daß diese ganze Menschenklasse weg ist.“¹¹¹

111 Berlin: F. Fontane, 1913, S. 331.

Gerhard Bauer (Berlin)

Moses Hess, „Deutschlands Communist Nr. Eins“

Dort, wo der Weg der Geschichte sich gegabelt hat zwischen der Hinnahme des Gewohnten und dem Ausstieg aus ihm, so sanft wie tunlich oder so revolutionär wie nötig, da stoßen wir auf eine Reihe von Neuerern: Kritiker der gesellschaftlichen Verhältnisse oder der überkommenen Denkbahnen, z. T. auch Sprachkritiker, Sprachneuerer. Die „Linkshegelianer“ bilden den Grundstock: Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, Hess, in ihren Anfängen müssen wir auch Marx und Engels dazu zählen. Sie haben an schon etablierten politischen Lehren weitergearbeitet, aber sie haben, vor allem, neue Lehren und eine Kritik an allem Überkommenen in die Welt gesetzt. Zu einem beträchtlichen Teil haben sie sie nicht selbst erdacht. Bei französischen Revolutionären (oder auch Reformern) von Babeuf und Fourier bis zu Proudhon sind sie in die Lehre gegangen, Marx auch bei Ricardo und den Größen der britischen Nationalökonomie. Auf die Nachzeichnung jener Lehren soll es hier ankommen. Dazu greife ich einen heraus, der interessant ist, weil er von den Anfängen seiner Reflexion *an*, erst mit der Verarbeitung seines Judentums beschäftigt, sich zu einem Mitkämpfer der führenden kommunistischen Führerpersönlichkeiten entwickelt hat, aber auf anarchistische Weise; danach ist er auch noch bei den frühen Sozialdemokraten gelandet, eben Moses Hess. Dazu erst mal ein paar Takte zu seiner Zeit:

Wir kennen das „lange“ 19. Jh., und gerade seine Mitte, als eine „ruhige“, gleichbleibende Zeit. Bei näherem Zusehen aber waren diese Jahre wild bewegt, gärend, angetrieben von Neuerungen und Verlangen nach immer neuen Neuerungen. Wichtige Bestrebungen der Politik und der Wirtschaft, z. T. bis heute in Kraft oder wenigstens anhängig, wurden damals auf Trab gebracht: der Nationalismus, eine spezifische Frucht des 19. Jh. / der Darwinismus / Hygiene / und viel gesundheitsdienliche Chemie / weitere avancierte Naturwissenschaften – aber die Wissenschaften konnten kaum Schritt halten mit den technischen Verwertungsmöglichkeiten. Dazu Erfindungen von der Eisenbahn bis zur Gasbeleuchtung. Geschichtswissenschaft in einer geradezu gravitätischen Form, von Ranke bis Droysen, dazu eine eigenständige Hermeneutik. Der Anarchismus regte sich als Folge und in Konkurrenz zum „wissenschaftlichen Sozialismus“, seinerseits in einer sozialen Form wie

bei Bakunin, später Kropotkin, und in einer strikt egoistischen Form bei Stirner.

Dazu müssen wir uns noch Paris vorstellen, wo aus Deutschland vertriebene oder geflüchtete Handwerker und nicht wenige der führenden deutschen Intellektuellen saßen wie in einem hot pot: ein revolutionärer Boden. Hier hatten die Pariser *die* Revolution gemacht, die mustergültige von 1789. Sie hatten in der sachteren Juli-Revolution von 1830 eine verhasste reaktionäre Herrschaft gestürzt und merkten nun, unter dem „Juste milieu“, dass sie nur die eine Linie der führenden Dynastie gegen eine andere eingetauscht hatten. Es grummelte die ganzen 40er Jahre lang – das waren die fruchtbaren Jahre für die verschiedenen Revolutionskonzepte. Allerdings ist Paris in diesen Jahren nicht nur von revolutionären Ideen bewegt. Das Volk wollte auch sein Vergnügen haben. Die feine Gesellschaft tummelte sich zum Gewieher und Gestampfe des Cancan – „eine bacchantische Zügellosigkeit“, wie ein deutscher Besucher indigniert feststellte. Oder zu den leichtfüßigeren Walzerklängen, ebenfalls sehr populär. Die Dandys dieser Gesellschaft waren alles andere als politische Verschwörer – Allenfalls waren sie „respektlos“. Nicht zu vergessen der düstere Hintergrund: die fatale Situation der zusammengepferchten Arbeitermassen und die Pest von 1832, sie fand allein in Paris 20.000 Opfer. Da mussten auch die feineren Dandys etwas schnaufen.¹ Einzig Heine, der Spötter, fuhr fort in seinen grazil-verruchten Reimen, etwa „Teetisch“ auf „ästhetisch“.

Die meisten emigrierten Revolutionsintellektuellen stammten ihrerseits aus Familien von Intellektuellen; Engels aus einer Industriellenfamilie. Moses Hess hingegen hatte als familiären Hintergrund ein ausgesprochen kümmerliches Milieu:

Im Bonner Ghetto geboren; sein Vater war ein „erfolgreicher Kaufmann“, der aber für seine Söhne nicht viel ausgab. Moses wurde von seinem liebevollen Großvater erzogen, aber „über der Thora schwarz und blau geschlagen“ (also offenbar von Zeremonialbeamten der Gemeinde). Er war „ein sehr frommes Judenkind“, schrieb er später, aber der Talmud war ihm „zuwider“. Mit 16 Jahren löste er sich vom orthodoxen Judentum, studierte auf eigene Faust, ohne Schulbildung, klassische deutsche Philosophie, besonders Feuerbach – dessen philosophisches System bot sich an für allerlei Aussteiger aus angestammten Religionsgehäusen. Ohne Abitur studierte er immerhin

¹ Ebenso lustweckend wie eingängig ist die Beschreibung von Siegfried Kraucner, *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, 1962.

1 ½ Jahre (sporadisch) an der Uni Bonn, da war er schon 25. Mit besonderer Vorliebe las er übrigens Jean Paul und bemühte sich später, mitunter, Jeanpaulisch zu schreiben. Heine dagegen las er nur mit einer Mischung von Aufmerksamkeit und Aversion: „genial“, sagte er, aber „ein Blender“. Gleich zu Anfang seiner Studien, 1837, veröffentlichte er *Die Heilige Geschichte der Menschheit*: seine Abrechnung mit seiner Herkunftsreligion, in der er aber selbst noch völlig um religiöse Fragen kreiste. Er widmete sie satirisch „Allen gottesfürchtigen Regierungen“. „Religion ist die himmlische Politik“, formulierte er sechs Jahre später.² Die ganze Geschichte der Menschheit bis in die Zukunft hinein entwickelte er, hoch spekulativ, aus den Daten der jüdischen Geschichte, des Christentums, des Luthertums und wichtiger religiös gedeuteter weltlicher Ereignisse. Ein Kapitel nennt er: „Von Spinoza bis zur französischen Revolution“ (er selbst bekannte sich als „Jünger Spinozas“; die französische Revolution ist ihm der größte bisherige Sieg der Menschheit). Den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies lässt er aus, der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts aber gibt er eine positive Deutung: Durch sie wurde „die Erkenntnis Gottes“ immer klarer. Er hebt hervor, dass das Exil der Päpste in Avignon genauso 70 Jahre gedauert hat wie das Exil der Kinder Israel in Babel. Seine Spekulation über die Zukunft, mehr als 100 Seiten, führt er bis zum „Umschlag“ der vollendeten „Not“ in „herrliche Zeiten“; man sieht nicht recht, wodurch. Dieser „Umschlag“ ist seine Art von Dialektik, aber eben eine schematische. Er verfügt es, und also wird es, hoffentlich, so werden. Über Juden übrigens spricht er in den folgenden Jahren geradezu denunziatorisch: bloße „Figurationen des Geldes“, „Krämerwelt“ usw. Das richtete sich aber nicht gegen ihre Religion, nur gegen ihre bedrückte soziale Lage mit dem einzigen Ausweg in das (lange als „unehrlich“ geltende) Finanzgewerbe. In den folgenden Jahren wendet er sich, wie die meisten Jünger Feuerbachs, von jedem religiösen Bekenntnis ab – nur nicht so ganz. Als Metaphern bleiben die Figuren aus der Glaubenswelt präsent. „Der Gläubige“ kann noch so viel Brot und Wein zu sich nehmen, er nimmt damit „den theoretischen Gott“ nicht auf, und „der Gläubiger“ sucht „den praktischen Gott“ in der Gestalt von Geld zu sich zu nehmen, aber dieser praktische Gott mag so nicht einkehren (1845).

Hess arbeitete dann – von irgendwas muss der Mensch ja leben – an verschiedenen der neuartigen verdeckt politischen Zeitungen mit, die gerade so viel von ihrer politischen Stoßrichtung verrieten, dass sie beim Zensor nicht

2 In einem seiner drei Beiträge zu Herweghs *21 Bogen aus der Schweiz*.

aneckten. Besonders wirkungsvoll waren seine Beiträge zur *Rheinischen Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*, Chefredakteur Karl Marx. In der Folgezeit lieferte er für ein Dutzend Zeitungen (fast nur deutsche) annähernd 1000 Beiträge, allerdings meist über Tagesereignisse; seine Grundsatzartikel sparte er für politische, durchweg sozialistisch orientierte Zeitungen auf. Durch energische, eindringliche Analysen besonders des „Geldwesens“ (1845), qualifizierte sich Hess zum „Communisten-Rabbi“. Jindřich Želěný nennt ihn den – neben Marx und Engels – „wichtigsten kommunistischen Theoretiker der 40er Jahre“. Engels hat er wohl „für den Kommunismus angeworben“; ob auch Marx, ist umstritten. Für die *Deutsche Ideologie* verfasste er noch kurze Abschnitte; dadurch entging er dem Spott, dass er darin als der „heilige Moses“ figuriert hätte. Bruno Frei fasst die vorbehaltsvolle Mitarbeit in eine passende Formulierung: Hess sei dabei (bei der *Deutschen Ideologie*) den Verfassern „zugleich Kamerad und Gegner, Mitarbeiter und Objekt der Kritik“ gewesen. Von Marx' „Partei“ sagte er sich los, wollte dem sehr herrisch auftretenden Parteiführer nicht folgen, mochte sich aber auch Marx' Kontrahenten Weitling nicht anschließen. Hess war ein sehr beweglicher Geist: mal begeistert von Marx' Theorien, dann wieder ein schroffer Kritiker. Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* (1859) hat er so kongenial (verstanden und) referiert, dass Metzlers *Philosophenlexikon* ihm bescheinigt, das habe damals kein Zeitgenosse zuwege gebracht. Von Marx' Fundamentalwerk *Das Kapital* hat er noch den ersten Band erlebt (1867) und war „vorbehaltslos“ begeistert. Hier nennt er den Kommunismus eine berechnigte, „ja die einzig berechnigte Tendenz unseres Jahrhunderts“. In der Frage: Wohin mit den Juden? hat er sich noch³ zu einem frühen Zionisten entwickelt, aber mit strikter Betonung der fälligen „Emanzipationsbewegung“ für alle Menschen. Er betonte sehr, dass „der Geist des Judentums ein socialdemokratischer“ sei, ja, er wollte eine „Synthese“ von Sozialismus und Zionismus behaupten oder bewirken. Er suchte sich von „mosaischen, d. h. socialistischen Grundsätzen“ leiten zu lassen. Nach der Absage an Marx' Partei (nicht an Marx selber) hat er sich parteilich neu orientiert: erst in Lassalles „Allgemeinem deutschem Arbeiterverein“ (ADAV), kurz vor seinem Tod (1875) noch in der „Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands“. Gegen eine „Diktatur des Proletariats“ hat er sich emphatisch ausgesprochen; er fand sie gar nicht möglich. Die dankbaren Genossen setzten ihm auf den Grabstein: „Vater der Sozialdemokratie“. Was die Kölner „Sozialisten“ am Grab anbrachten („Kämpfer

3 In seinem *Rom und Jerusalem* (1862).

für Menschenrechte“), wurde später wieder entfernt. Ein Jahrhundert später hat der Staat Israel das, was von seinen Gebeinen noch vorhanden war, nach Israel überführen lassen und an einem schönen See neu bestattet: Sichtlich wollten sie auch seinen Resten noch eine schöne Aussicht bieten.

Immerhin scheint Moses Hess über einigen Humor verfügt zu haben. Den jungen deutschen Kommunisten in Paris (er gehörte auch dazu) bescheinigte er einen „katzenjämmerlichen Eindruck wie leere Champagnerflaschen post festum“: Die Aufgaben, vor die sie sich gestellt sahen, waren zu gewaltig für die Adepten, die schließlich aus ihrem jungen Leben noch etwas anderes machen wollten als nur Kärnerarbeit im Dienst einer Revolution, die nicht kommen wollte. Die in Deutschland mühsam, nur in Ansätzen erkämpfte „Gewissensfreiheit“ müsse als eine „theologische Gewerbefreiheit“ gelten. Von der Gasbeleuchtung einer teuren britischen Firma sei „unseren Stadtverordneten ein Licht aufgegangen“⁴. Den Pfarrer, egal welcher Couleur, nannte er inzwischen, sechs Jahre nach seiner *Heiligen Geschichte der Menschheit*: die „Hyäne der sozialen Tierwelt“. Den „Gelddurst der Krämerwelt“ setzte er gleich mit dem „Blutdurst des Raubtiers“ – wenn dadurch Religion und Kommerz dicht aneinandergerückt werden, war ihm das recht: Sie sind eng verschwistert.

Das Schema, das Hess sich für die historische Entwicklung zurechtlegte, sah in der Tat schematisch aus: Aller Fortschritt, ja der „Socialismus“ selbst sei eine Frucht der deutschen Philosophie (sie rangiert immer an der ersten Stelle) und der französischen Praxis.⁵ Dabei waren die politischen Verhältnisse in Deutschland viel kümmerlicher; von „Klassenkampf“ war da nichts zu merken. Wenn eine durch Heirat geadelte Schriftstellerin ihrem König eine Sozialreportage schickte, wie es in seiner Hauptstadt jenseits seines Spazierritts aussah, und als Titel und zugleich Widmung auf diese gepfefferte Gabe schrieb: *Dies Buch gehört dem König*⁶, wurde darin schon ein nicht bloß mutiger, sondern geradezu revolutionärer Schritt gesehen. Die tapferen „Göttinger Sieben“ sollen nicht vergessen werden, die (1837) gegen die Aufhebung der Verfassung durch den König von Hannover protestiert hatten: Sie wurden alle entlassen. In Berlin taten sich (1841) ebenfalls

4 *Rechte der Arbeit* (1843).

5 In seiner Schrift *Die europäische Triarchie* (1841) hält er daneben noch die „englische Sozialpraxis“ hoch, aber das ließ er bald wieder fallen; die großen Briten wollten sich nicht so entwickeln, wie er es ihnen zgedacht hatte.

6 1843; die Dame hieß Bettina von Arnim.

sieben beherzte Freiheitsfreunde zusammen: Bruno Bauer mit vier Zeitungsleuten sowie einem Literaten, vormalig Schauspieler, einem Pädagogen. Sie huldigten einem Ankömmling aus Wien mit einer abendlichen Kundgebung und ließen dazu Aubers „Stumme von Portici“ intonieren, die schon einmal (in Brüssel) eine Revolution ausgelöst haben soll. Bauer wurde ebenfalls entlassen, zwei wurden ausgewiesen, die anderen versetzt, gerüffelt oder unter Polizeiaufsicht gestellt. Also: Im Deutschen Reich (das 70 Jahre lang, 1802-1871, kein „Reich“ sein durfte) wurde jeglicher Aufruhr auf kleinerer Flamme gekocht als in Frankreich. Aufläufe, „Zusammenrottungen“ gab es hie und da – sie liefen wieder auseinander. Beim „Hambacher Fest“ (1832) waren es immerhin 30.000 gewesen, aber die vielen Redner dort erschöpften sich alle in Proklamationen. Dafür aber bot das Reich der Geister reichlich Platz für revolutionäre Gedanken. So war es doch nicht so dumm von Hess, dass er auf der Seite Deutschlands immer die Philosophie, d. h. die von Hegel über Feuerbach bis zu Marx und ihm selbst, verbuchte.

Freilich handelte er sich damit ein, dass seine beliebte Zweiteilung und die darauf gegründeten Zukunftsprognosen durchweg wolkig und schon theoretisch schwer fassbar blieben. Von ihrem praktischen Nährwert ganz zu schweigen, aber die Seite der „Praxis“ hatte er nun mal für die Franzosen reserviert. Von Babeuf über Fourier, St. Simon, Cabet bis Proudhon versammelte er eine ganze Reihe Befürworter einer revolutionären Praxis, denen der eine Deutsche: Weitling, nicht die Stange halten konnte. Marx hat ja auch von ihnen gezehrt, hat sich aber auch schroff mit ihnen auseinandergesetzt, vor allem mit Proudhon. Das mochte Hess nicht mitmachen. Er behandelte historische und politische Entwicklungen, vor allem für die Zukunft erhoffte, mit Vorliebe als intellektuelle Operationen. Der Hess-Forscher Złocisti schreibt dazu: „Die Philosophie lehrt begreifen und erleichtert das Verkennen“. Ein paar markante Äußerungen dazu:

Das „Ich“ ist eine „Geistestat“.

„Der Geist ist mit sich selbst gleich durch das Denken des Denkens“.⁷

„Gott und Welt verhalten sich wie Theorie und Praxis“.

Das Geld ist „der entfremdete Mensch“.

⁷ Das klingt noch nach Hegel pur.

Der Wert der Negation fürs Denken sei in Deutschland erkannt, nur fürs Handeln noch nicht. Das liegt schon dicht bei Brecht: „Freilich ist Denken ein Kampf mit Gedanken“...

Dass in Frankreich eine revolutionäre Naherwartung anwuchs, las er ab an der Zunahme der Journale, anscheinend aller Couleur. Das war historisch nicht ganz falsch, aber in dieser einseitigen Kausalität doch ein wunschge rechter Kurzschluss.

Laut Bruno Frei forderte Hess selbst, die Philosophie beiseite zu lassen, zum „wirklichen Leben“ überzugehen, aber diese Übung (eine „Übung“ also?) sei ihm nicht gelungen.

Hess kann sich höhnisch gegen die „Papiermühlen der Dialektik“ wenden, in denen die armseligen „Lumpen“ der Vergangenheit wieder aufbereitet werden sollen.⁸ Das brachte ihn aber nicht aus seinem Gedankenrecycling heraus.

Dabei war er stolz auf das, was er zu Papier brachte: Die Massen sollen die gesellschaftliche Welt „durch meine Theorie erfassen“.

Wie die meisten Intellektuellen suchte er seine Rede, d. h. seine Schreibprodukte, eindringlich zu machen. Er wählte pathetische Formulierungen, oft Sperrdruck, viele Ausrufungszeichen usw. Er geriet aber auch in Gefahr, sie schwer verständlich zu machen, z. B. durch lateinische Zitate ohne Übersetzung. Er kann sich auch ganz schön vornehm ausdrücken, etwa: „den Volkswünschen Eingang verschaffen“. Manchmal konnte er geradezu kalauern: ein Wort oder eine Konzeption so lange durchhecheln, bis den Lesern Sehen und Hören vergeht. „Die Revolution ist der Durchbruch aus der Gefangenschaft, Gefangenheit und Befangenheit, in welcher sich der Geist befindet, bevor er selbstbewusst“ (usw.).⁹ Selbst im Meinungskampf greift er noch zu feierlichen Formeln. „O ihr Theoretiker!“, schreibt er und spielt damit an auf

8 Damals waren zur Papierherstellung noch Lumpen aller Art unentbehrlich.

9 *Philosophie der Tat* (1843).

die berühmte Invektive des Apostels Paulus gegen eine seiner widerspenstigen griechischen Gemeinden: „O ihr Toren!“¹⁰

Hess hatte dabei ein lebhaftes Verständnis für die historische Bewegung und die Beweglichkeit der engagierten Arbeiter. Er schrieb mit großer Zustimmung vom Kampf und von einzelnen Kämpfen. Auch in der Kritik sah er einen Kampf, eine Art von Nahkampf: Sie rückt einem verhassten Zustand auf den Leib. Auf „das Wirken“ kommt es ihm an, nicht auf „das Werk“. Die „Fackel der Aufklärung“ sollte nicht nur leuchten, sondern: „zünden“. Einen wichtigen, mehrteiligen Artikel von 1847¹¹ lässt er in die Verheißung münden: „Überlassen wir die deutsche Bourgeoisie und die deutsche Misere ihrem Schicksal, und richten wir unseren Blick auf jenen herannahenden Sturm und seine Folgen“. In der von Feuerbach geerbten religiösen Terminologie begrüßt er das Proletariat als „Erlöser“, den arbeitenden Menschen (durchweg im Singular) als „Weltschöpfer“. Sogar auf Goethe kann er sich berufen: „Ich bin tätig, also bin ich“. Dieses Prinzip führt er jedoch, eigentlich, auf Spinoza zurück – er blieb auch nach seinem Erstlingswerk ein „Jünger Spinozas“. Was das Volk von der politischen Aktion abhält, nennt er: „Opium, Religion und Branntwein“. Damit führt er Marx' berühmte Formulierung: Religion als „Opium des Volkes“¹², zu einem ebenso ketzerischen Nebengipfel weiter. Den aktiven, sich selbst bestimmenden Menschen bestimmt Hess als „das Subjekt der Geschichte“. Marx trägt dazu die entscheidende Erweiterung nach: der Mensch, der „sich selbst gestaltet und verändert“. Hier erreicht Hess trotz seines Ausgangspunkts bei einem obstinaten Subjektivismus und Idealismus den Boden des dialektischen Materialismus: eine Auffassung von der Arbeit, die sie in Einheit mit dem Schaffen versteht. Nur so lässt sich, wie Karel Kosik es fasst, die Arbeit, ja die Ökonomie insgesamt als Basis begreifen, die ihren „Überbau“ bestimmt. Für Marx dagegen fiel das immer noch in den Sumpf des „Wahren Sozialismus“,

10 Bakunin ging etwas anders mit dem Ausstreuen von Gedanken und dem Vertrauen auf ihre selbsttätige Wirkung um. Er wandte sich schroff gegen den „theoretischen Wahnsinn“ von Marx, der die Arbeiter partout zu „Räsonneuren“ machen wollte. Allerdings fand auch er selbst, z. B. bei politisierten italienischen Arbeitern, durchaus eigene „Methoden der Abstraktion und Analyse“.

11 *Die Folgen der Revolution des Proletariats.*

12 Die bis heute gängigere Formulierung „Opium für das Volk“ hat wohl erst die KPD in ihrem rigorosen Kampf „gegen“ die Religion in Marx' Formulierung eingetragen. (Die Korrektur an meiner ungenauen Zitierweise verdanke ich Heinz Pepperle, den Verweis auf die historische Weiterentwicklung Peter Jehle).

den er im *Kommunistischen Manifest* en passant hingerichtet hat – u. a. mit Formulierungen, in denen Hess sich erkennen konnte, ohne freilich den Urheber der Formulierungen namentlich zu nennen.¹³ Offensichtlich hat da Engels gegen Hess intrigiert: Er wollte unbedingt seine Stellung als Zweite Geige unter oder neben Marx behaupten und mochte keinen dritten Partner dulden.

So weit so schön, aber das Jahrbuch, dem ich mich hier anvertraue, macht die Frage dringlich: Was hat er denn vom Anarchismus verstanden, dieser Hess, und was war er selbst für ein Anarchist? Mitte des 19. Jh. waren die beiden Konzepte Anarchismus und Kommunismus noch nicht so scharf getrennt, trotz der ernsthaften Kabbeleien zwischen Marx und Bakunin. Das dürfte die nachträgliche Unterscheidung schwerer, den Zugang aber auch leichter machen.

Für Hess ist „Communismus“ nichts als eine wolkige Formulierung für den wohligen Zustand, den Proudhon präziser, wie Hess findet, ausgearbeitet hat: „die Anarchie“. Ein Hauptzug des „Communismus“, also eigentlich der „Anarchie“, besteht darin, dass der Gegensatz von Genuss und Arbeit „schwindet“, deutlicher: Wenn der Sozialismus herbeigeführt ist, dann liegt der Genuss in der Arbeit selbst. Hier fehlt allerdings die Anwendung des „Genusses“ auf die Arbeit des Theoretikers. Noch ein Jh. später rügt der Genießer Brecht, dass der deutsche „Geist“ zu wenig mit Rinderbraten zu tun hat (und zwar wieder aus der Perspektive von Frankreich aus gegen die vergeistigten Deutschen). „Ein Materialismus mit sechs fleischlosen Tagen“, das wäre nichts für ihn (für Brecht, oder auch sein alter ego im Text). Oder die Liebe: „bei den Deutschen eine Gemütsbewegung“. Die Liebe muss da harmlos sein. Dass die Franzosen das aussprechen wie „armlos“, das gibt die Haltlosigkeit eines solchen Konzepts jedem Gelächter preis. Die legerste, kurzweiligste Anweisung, wie die Gesellschaft sich selbst organisiert, gibt Hess in der volkstümlich klingenden Anweisung: „Jeder thut, was er nicht lassen kann, und unterläßt, was er nicht thun kann“.¹⁴ Auf den einzelnen soll es ankommen. Er wird nur Subjekt (und Subjekt der Geschichte), wenn und soweit er sich als Individuum begreift. Der Wert der Anarchie soll darin bestehen, dass das Individuum „wieder auf sich angewiesen ist, von sich ausgehen

13 Für solche Entzifferungen ist das Grundbuch zu Moses Hess gut: die überaus minutiöse Biographie von Edmund Silberner (1966).

14 *Socialismus und Communismus* (1843).

muß“.¹⁵ Der so verstandene Anarchismus soll den Menschen in seiner Totalität umfassen, im Singular wie im Plural: „Alle Bedürfnisse des Menschen und die Bedürfnisse aller Menschen“ sollen befriedigt werden. Wir dürfen nicht vergessen, dass Frankreich, in dem Hess damals saß, ein überwiegend agrarisches Land war. So schreibt er: Die Produktion soll „nach den verschiedenen Fähigkeiten des Menschen und des Bodens“ betrieben werden.¹⁶

Indem Hess das Prinzip der zielbewussten Selbsttätigkeit stark macht, kann er auch die berühmten Parolen der französischen Revolution entscheidend präzisieren. „Freiheit“ und „Gleichheit“ sind, was sie sind. Sie lassen sich zwar in der Folgezeit von den Liberalen wie von den Levellers verschiedener Epochen hin- oder herziehen, aber sie behalten je für sich den Sinn des anfänglichen Kampfrufs. „Brüderlichkeit“ dagegen ist abgeblasst zu einer bloßen untätigen Gesinnung. Hier hilft Hess nach und übersetzt: „Menschenverbrüderung“ – das geht gar nicht ohne Aktion, und die muss bis ins energetische Innere dieser „Brüder“ eindringen. Es ist ein kräftiger Beleg für den Materialismus, den er von Proudhon übernommen hat und der den anarchistischen Kommunismus von dem „wissenschaftlich“ deduzierten, mit historischen Notwendigkeiten operierenden Kommunismus unterscheidet. Hess erwartet wesentliche Verbesserungen von Genossenschaften, später auch von Gewerkschaften. In seinem eigenen Wortgebrauch (Begriffsgebrauch) erliegt er aber auch mancherlei Äquivokationen. Statt revolutionärer Bewegung speist er sich und seine Hörer oder Leser mit Tautologien ab. Der von der energisch angegangenen Zukunft erhoffte Vorgang, die Beseitigung der herrschenden Klasse, „ergibt sich von selbst“, weil sie durch eine Klasse bewirkt wird, die schon „Ausdruck der Auflösung aller Klassen“ ist. Eine Wahrheit ist „zeitgemäß, sobald sie erkannt ist“ – schön wär’s, für die Idee wie für die Zeit.

Den Ansatz beim Individuum brauchte Hess, um die benötigte Tätigkeit: das Sich-Aufraffen, die Selbständigkeit und das Selbstbewusstsein der Menschen zu unterstreichen, die sich auf den Sozialismus als die selbstgewählte Organisationsform ihrer Gesellschaft hinbewegen. Es versteht sich aber, dass nie ein Individuum allein etwas von Bedeutung bewegen kann. Es war auf den Verbund mit seinesgleichen angewiesen, mit den nächsten Kollegen, im Großen mit Hunderten und Tausenden. Der „Communismus“ umfasst „das ganze sociale Leben“. Die entscheidende Rolle spielen überhaupt, darin war

15 *Philosophie der Tat* (1843).

16 *Die Folgen der Revolution des Proletariats* (1847).

Hess mit Marx völlig einig, nicht politische, sondern soziale Probleme. Es ist wie in Goethes Märchen: „ein einzelner hilft nicht, sondern wer sich mit vielen zur rechten Stunde [wann immer das sein mag] vereinigt“. Nur dass es bei Hess keine Märchenlogik sein soll, sondern eine Maxime für die Wirklichkeit. Bei Hegel und den Junghegelianern ist die Philosophie beim „An- und Fürsich“ stehen geblieben. Sie muss aber fortschreiten bis zum „Füreinander“. Hier reicht Hess dicht an Bakunins und Kropotkins „gegenseitige Hilfe“ heran. Die „Umwandlung“, damit ist die sozialistische Revolution gemeint, „geht nicht von bestimmten Personen oder gar von einem einzigen philosophischen Genie¹⁷, sondern von Völkern, und zwar näher vom Genius des deutschen und des französischen Volkes aus. Dieser „Genius“ soll kein individuelles Genie sein, sondern ein Konzentrat der Wesensart, hier vor allem der politischen Bestrebungen der einen oder anderen Nation. Später, z. B. in einem Vortrag vor dem ADAV in Köln und Düsseldorf (1862), setzt er statt des Volkes, das einzig die Rechte eines jeden durchsetzen kann, den „Staat“ ein. Da muss man überlegen, ob er in seiner Theorie regrediert ist – war das etwa schon sozialdemokratisch gedacht? – oder ob es ihm nicht so sehr drauf ankam oder ob er einfach, trotz merklicher linguistischer Sorgfalt, unsauber formuliert. Hess kann den Anarchismus auch direkt mit „Menschlichkeit und Ehrlichkeit“ gleichsetzen – wiederum dicht bei den russischen Anarchisten, vor allem Bakunin. Trotz aller Kampfbereitschaft soll die Idee des (anarchistischen) Kommunismus, die jedem einleuchten muss, das „Lebensgesetz der Liebe“ sein, „angewandt auf das Sociale“.¹⁸ Bezogen darauf und gemessen am „wirklichen Leben“ ist er und sind seine Mit-Denker „doch lieblose, gottlose, elende, unselige, getrennte, vereinzelt Egoisten oder Unmenschen“.¹⁹ Er kann sich gar nicht genug tun mit Selbstverdammungsvokabeln. Hier war Marx einmal schneller. Er hatte die Seinsweise, die für Menschen unerträglich ist, als „erniedrigt“ / „geknechtet“ / „verlassen“ / „verächtlich“ definiert. Aber Marx fügte gleich hinzu, dass diese Charakteristika nicht irgendein Sein des Menschen umschreiben, sondern dass der Mensch alle Verhältnisse „umwerfen“ müsse und wolle, in denen er existiert. Das wurde der von ihm neugefasste „kategorische Imperativ“. Um es noch drastischer zu verdeutlichen, fügte er hinzu: „Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer

17 Ob er hier sich selbst gemeint hat?

18 Das hörte sich damals wahrscheinlich weniger schwärmerisch an als heute.

19 *Die letzten Philosophen* (1845).

projektierten Hundesteuer: „Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!“²⁰

Was Marx strikt ablehnt, sein Kommunismus soll schließlich keine Utopie werden, das geht Hess beherzt an, weil die Proletarier wissen müssen nicht nur wie es losgehen, sondern auch wie es weitergehen soll: *Die Folgen der Revolution des Proletariats* (1847). Es geht nur mit Gewalt, darin ist er mit Marx einig. Im Eifer des Gefechts ist auch er für eine „Zentralverwaltung“, der Arbeiter, versteht sich. Wie später Mühsam machte es Hess nichts aus, Parteaufgaben oder sogar Mitgliedschaft in Organisationen zu übernehmen, von denen er nicht überzeugt ist. Er hat anscheinend keine eigenen: Anarchisten organisieren sich ja nicht gerade gern. So war er jahrelang in der „Internationale“ und zweimal Deputierter auf ihren Kongressen.

Zu allerlei Sonderformen des Anarchismus verhielt er sich interessiert, aber leger; wenn es weit genug weg war, auch amüsiert. Mit dem Attentat des Einzelgängers Tschsch²¹ mochte sich keiner der ernsthaften Anarchisten identifizieren. Aus dem Bänkellied darüber aber machte die halbe Nation einen Gassenhauer, und flugs wurde die mahnende, ehrfürchtige Ehrerbietungsstrophe: „War wohl je ein Mensch so frech wie der Bürgermeister Tschsch“, umgedichtet zu: „Hatte je ein Mensch so'n Pech wie der Bürgermeister Tschsch, dass er diesen dicken Mann auf drei Schritt nicht treffen kann?“ Zusatz: „... und der wackren Landesmutter durch den Rock ins Unterfutter!“²² Mit dem „Lumpenproletariat“ hatten die vornehmen deutschen Philosophen alle nichts am Hut. Es gab immerhin solche Schichten schon in der Mitte des 19. Jh.; Bakunin nannte sie „die Blume des Proletariats“. Eine anarchistische Ästhetik spielte ebenfalls keine Rolle – sie entwickelte sich erst, als der Anarchismus auch dichtende Anhänger fand, Landauer z. B., Mühsam gerade nicht. Hess hatte sich zwar durch sein theoretisch-deduktives Verfahren von den intellektuellen Genossen isoliert, konnte sich aber doch als Teil der politischen Bewegung fühlen und wurde von nicht wenigen Mitkämpfern anerkannt. Eine gewisse Distanz zur Arbeit

20 Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, 1843, in MEW Bd. 1, S. 385.

21 1844: Mordversuch an Friedrich Wilhelm IV. und seiner Gemahlin; der Große Meyer von 1905 schreibt: „aus Privatrache“.

22 Engels zählte das Bänkellied zu den zwei besten Volksliedern seit dem 16. Jh. / Der Leutnant Vogelsang in Fontanes *Frau Jenny Treibel* nennt es einen „erbärmlichen Gassenhauer“.

(nicht zu den Arbeitern) hielt er als der arrivierte Journalist. Aber nicht die Distanz des Zuschauers, eher übernimmt er, theoretisch, die Einstellung, die die Arbeiter ihm praktisch vormachten: Einer muss die Arbeit ja machen.* Das Endziel der Entwicklung drückt ein Jahrhundert später Brecht ebenfalls ziemlich wolkig aus: aus der Erde einen „bewohnbaren Stern“ machen! Dagegen kann man nur Brecht selber halten, wo eine ordentliche Materialistin derlei Zukunftsvertröstungen bündig entgegnet: „Ich glaub nicht, dass wir schon so verloren sind.“²³

Mit einzelnen Wendungen unterstreicht Hess auch die biologische Grundlage seiner Argumentation: Es muss ja kommen, wie es kommen muss. Er kam als erfahrener Autor im Winter 1853-54 in Paris noch dazu, eine ganze Reihe von Naturwissenschaften zu hören, und er publizierte auch mindestens eine naturwissenschaftliche Schrift: *Dynamische Stofflehre*.²⁴ Über die Wirkung der wirtschaftlichen Krise schreibt er illusionslos, dass die Arbeiter dann „feiern“ müssen, weil sie keine Arbeit haben, und dass sie sterben, weil sie nichts mehr verdienen. Nicht wenige aber, nüchtern gerechnet sogar die Mehrheit, überleben, denn: „Der Mensch hat ein zähes Leben.“²⁵ Wie ein umgestülpter Darwin prognostiziert er²⁶: „Die Tierwelt geht unter, der Mensch erscheint.“

Summa: Moses Hess war in den 25 Jahren seiner philosophischen und politischen Aktivität so unstedt, so bereitwillig, seine politische Orientierung zu korrigieren²⁷, dass er nicht gerade als mustergültiger Anarchist durchgehen kann. Andererseits: So arg viele Größen hat der Anarchismus auf deutschem Boden ja nicht gehabt.

Die Beweglichkeit in der Zugehörigkeit zu Parteien und Gruppen, die Selbständigkeit des Denkens; die Überzeugung, dass er wie jeder andere durch Konzentration auf das, was er selbst erkannt hat, das Wahre findet und nur so finden kann; das Vertrauen auf die Eigenbewegung der Massen (die damals noch „Volk“ oder einfach „Arbeiter“ hießen); das positive Verhältnis

23 *Mutter Courage*, 3. Bild.

24 Erschienen postum, 1877. Mindestens der Titel klingt an an Ludwig Büchners *Kraft und Stoff* (20 Jahre früher).

25 *Die Folgen der Revolution des Proletariats* (1847).

26 Für welche Zeitstufe aber, doch nicht die Vergangenheit?

27 Bruno Frei spricht von „Kehrwendungen“ in der politischen Karriere unseres Helden; er hat deren sieben gezählt.

zur Arbeit, die als „befreite Arbeit“ eins werden soll mit dem „Genuss“; das alles kann der Anarchismus, das können heutige Anhänger des Anarchismus dankbar von ihm lernen.

Bibliographie

- Engels, Friedrich und Karl Marx: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, 1844-45, in MEW 2.
- Engels, Friedrich und Karl Marx: Das Kommunistische Manifest, 1848, in MEW 4.
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums (1841) = Werke Bd. 5, 1976.
- Frei, Bruno, Die sieben Kehrtwendungen des Moses Hess, Tel Aviv 1978.
- Hess, Moses: Die heilige Geschichte der Menschheit, 1837.
- Hess, Moses: Die europäische Triarchie, 1841.
- Hess, Moses: Socialismus und Communismus, in: 21 Bogen aus der Schweiz, hg. Georg Herwegh, 1843.
- Hess, Moses: Die Eine und ganze Freiheit, ebd.
- Hess, Moses: Philosophie der Tat, ebd.
- Hess, Moses: Über das Geldwesen, 1845.
- Hess, Moses: Die Folgen der Revolution des Proletariats, 1847.
- Hess, Moses: Rom und Jerusalem, 1862.
- Kracauer, Siegfried: Jacques Offenbach und seine Zeit, 1962.
- Marx, Karl: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843), in: MEW 1.
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1859), Dietz 1953, EVA 1970.
- Marx, Karl: Das Kapital, Bd. I (1867) = MEW 23.
- Ratcliffe, Susan: Ludwig Feuerbach, Oxford 2/2014.
- Rosen, Zvi: Bruno Bauer and Karl Marx, Den Haag 1977.
- Silberner, Edmund: Moses Hess: Geschichte seines Lebens, Leiden 1966.
- Stein, Peter/Vaßen, Florian/Kopp, Detlev (Red.): 1848 und der deutsche Vormärz, Bielefeld 1998.
- Zlocisty, Theodor: Moses Hess: der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus; eine Biographie, 1921.

Detlev Kopp (Bielefeld/Osnabrück)

Christian Dietrich Grabbe: ein Anarchist?

Einige Vorüberlegungen¹

0.

Wenn man als Anarchisten jemanden versteht, der davon überzeugt ist, dass es den Menschen möglich ist, ihr Zusammenleben so zu organisieren, dass Herrschaft in jeglicher Form verzichtbar ist, dann war Grabbe ganz sicher keiner. Auch gibt es in allem, was schriftlich von ihm überliefert ist, keinen einzigen Hinweis darauf, dass er sich jemals zustimmend zum Ideal der Herrschaftslosigkeit geäußert hätte. Wenn Grabbe m. E. dennoch zum Kontext des Themas *Anarchismus im Vormärz* gehört, so hat das andere Gründe.

1. Negativer Anarchismus

Das Programm, mit dem sich der noch ganz junge, 1801 geborene literarische Debütant mit seiner Tragödie *Herzog Theodor von Gothland* (entstanden zwischen 1819 und 1822) von dem das literarische Feld seiner Zeit bestimmenden klassisch-idealistischen Diskurs in radikalster Weise abgrenzen will, ist das eines Frontalangriffs auf alle ihm zugrunde liegenden Wertvorstellungen und Deutungsmuster. Die hehren Ideale des klassisch-humanistischen Projekts (das Wahre, Gute und Schöne als zugleich Mittel und Ziel der menschlichen Veredelung durch einen umfassenden Bildungsprozess) werden im *Gothland* ebenso rigoros als nicht mit der Wirklichkeit kompatibel zurückgewiesen wie die aufklärerische Grundannahme der Perfektibilität des Menschen und die christliche Überzeugung von einem guten Gott, der die Geschicke im Sinne der an ihn Glaubenden und ihm Vertrauenden lenkt. Nach Grabbe ist so gut wie in jeder Hinsicht das Gegenteil der Fall. Ihm gelten diese Annahmen als über die Unveränderlichkeit des schlechten

¹ Dieser Beitrag stellt einen ersten Versuch dar, den Komplex Grabbe/Anarchismus heuristisch anzureißen. Eine gründliche Untersuchung dieser Thematik kann er allenfalls anregen; einen größeren Anspruch erhebt er nicht.

Bestehenden hinwegtäuschende, ideologische Täuschungskonstruktionen, die alle außer Acht lassen, dass es sich beim Menschen um ein ganz und gar mangelhaft ausgestattetes Wesen handelt, das vor allem auch nicht verbesserungsfähig ist. Alles andere, so Grabbes Fazit aus seiner vermeintlich vorurteils- und verblendungsfreien Betrachtung von Weltgeschichte und gesellschaftlicher Realität, ist pure Illusion: „Der Mensch erklärt das Gute sich hinein / Wenn er die Weltgeschichte liest, weil er / Zu feig ist, ihre grause Wahrheit kühn / Sich selber zu gestehn!“² oder „Was / Ist toller als das Leben? Was / Ist toller als als die Welt? / Allmächtiger Wahnsinn ists, / Der sie erschaffen hat!“³ bis zu „Ja, Gott / Ist boshaft, und Verzweiflung ist / Der wahre Gottesdienst!“⁴ sind Kernsätze der Grabbeschen Negativteleologie: „Weil es verderben soll / Ist das Erschaffene erschaffen!“⁵

Davon, dass der Mensch Herr seiner Geschicke ist, kann in Grabbes *Gothland* keine Rede sein. Völlig ohnmächtig, ist er im Gegenteil Spielball eines omnipotenten Bösen, das ihn mitleidlos ins Verderben reißt. Und was für den Einzelnen gilt, gilt so auch für die ganze Gattung. Dieses unausweichliche Schicksal anzuerkennen und auszuhalten scheint die einzig angemessene Haltung dem unabwendbaren Grauen gegenüber. Nimmt man Grabbes im *Gothland* formulierte Position ernst (die natürlich auch karrieretechnisch dazu dienen soll, durch ihre radikale Alleinstellung auf ihn als Originaldenker aufmerksam zu machen, der mit dem Erwartungshorizont seiner Epoche extremistisch bricht⁶), dann ist sie als ein Programm der kompromisslosen

2 Christian Dietrich Grabbe. *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe in sechs Bänden*. Hg. von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Bearb. von Alfred Bergmann. Emsdetten: Lechte 1960-1973. Band 1, S. 80f. Der Nachweis der Grabbe-Zitate erfolgt mit GWB mit römischer Band- und arabischer Seitenangabe.

3 GWB I, 81.

4 GWB I, 83.

5 Ebd.

6 Vgl. Detlev Kopp. „Toll will ich eintreten und vernünftig enden.“ Grabbe forciert Eintritt in die Literatur“. In: Detlev Kopp/Michael Vogt (Hgg.). *Grabbes Welttheater. Christian Dietrich Grabbe zum 200. Geburtstag*. Bielefeld: Aisthesis, 2001, S. 205ff. Dass diese Kalkulation auf den Eklat und damit auf Beachtung für die Faktur des „Gothland“ maßgeblich war, hat Grabbe wenige Jahre später gegenüber seinem Freund Petri offen dargelegt: „Ärgere Dich über den Gothland nicht: er ist wenigstens (selbst nach Tieck) der berechnete[!] und verwegenste oder doch tollste dramatische Unsinn, den es gibt. Ich verfall nicht wieder darein.“

Illusionszertrümmerung zu bewerten, das ganz maßgeblich zur Destabilisierung bestehender Gewissheiten und Werte (und damit der gesellschaftlichen Ordnung insgesamt) beitragen soll. In diesem Sinn ist es durchaus angemessen, Grabbe einen anarchistischen Grundimpuls zu attestieren, der sich jedoch in einem reinen Zerstörungskonzept erschöpft und – mit Olaf Briese⁷ – somit als Negativ-Anarchismus bezeichnet werden kann, dem es ausschließlich um Destruktion geht, da er jede Möglichkeit einer Entwicklung zum Besseren ausschließt.

2. Ästhetischer Anarchismus I

In seinem zweiten Stück, dem Lustspiel *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung* (1822), von dem Grabbe selbst behauptet, auch ihm läge – wie dem *Gotthland* – „eine entschiedene Weltansicht zu Grunde“⁸, verzichtet er völlig auf den überanstrengten und damit oft unfreiwillig komisch wirkenden und sich selbst dementierenden Furor des Wertezetrümmerers, sondern setzt auf überzeugendere Mittel. Trat der Autor des *Gotthland* noch als einer auf, der allein sich im Besitz sicherer Erkenntnisse über die Unveränderlichkeit der defizitären Beschaffenheit des Menschen und der Welt wähnte, so verzichtet er im Lustspiel nicht nur auf diesen spätpubertären Größenwahn, sondern relativiert seine eigene Bedeutung massiv, indem er das Stück mit einem bis dahin beispiellosen Selbstauftritt beendet, in dem er sich wie folgt ankündigen lässt:

GWB V, 140 (Brief an Moritz Leopold Petri vom 18.11.1826). Radikale Missachtung der Konvention, Tabubrüche und durch sie hervorgerufene Ekklats und Skandale gehören zum Grundrepertoire moderner Kunst, wenn es darum geht, die massive Ablehnung der Etablierten zu provozieren und so Kontroversen und dadurch Aufmerksamkeit zu generieren.

7 Vgl. Olaf Briese. Rezension von „Peter Seyfarth (Hg.). Den Staat zerschlagen? Anarchistische Staatsverständnisse“. In: *Berliner Debatte Initial* 27 (2016) 2, S. 177. Briese unterscheidet hier zwischen Negativ-Anarchismus, der sich in Zerstörung, z. B. in radikaler Staats- und Herrschaftsverneinung, erschöpft, und Positiv-Anarchismus, der – utopisch aufgeladen – durch den Kampf gegen jede Form der Herrschaft die Voraussetzung für die Realisierung der herrschaftsfreien, der idealen Gesellschaft schaffen will.

8 GWB I, 214.

O schlage der Donner darein! Kommt mir der Kerl mit seiner Laterne noch spät in der Nacht durch den Wald, um uns den Punsch aussaufen zu helfen! Das ist der vermaledeite Grabbe, oder wie man ihn eigentlich nennen sollte, die zwergigte Krabbe, der Verfasser dieses Stücks! Er ist so dumm wie'n Kuhfuß, schimpft auf alle Schriftsteller und taugt selber nichts, hat verrenkte Beine, schielende Augen und ein fades Affengesicht!⁹

Es ist vor allem dieses Lustspiel, in dem spätere Protagonisten der künstlerischen Avantgarde, die dem Anarchismus nahestanden¹⁰, eigene Denkmuster und Wirkungsabsichten wiedererkannten. Zuerst war es Alfred Jarry (1873-1907), der Begründer der anarchistisch inspirierten 'Pataphysik, der das frappante Subversionspotenzial von *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung* erkannte und das Stück deshalb 1898 unter dem Titel *Les Silènes* ins Französische übersetzte. Danach ging das Übersetzungsmanuscript durch die Hände einiger maßgeblicher Avantgardisten wie Guillaume Apollinaire, Filippo Tommaso Marinetti und Tristan Tzara, um dann gänzlich zu verschwinden und erst im Frühjahr 2001 wiedergefunden zu werden. Eine schon 1898 geplante Aufführung des Stücks als Marionettenspiel war nicht zustande gekommen, und so dauerte es bis zum 11.12.2001, Grabbes 200. Geburtstag, bis es auf Initiative des Collège de 'Pataphysique in Paris zur Aufführung kommen konnte.¹¹

9 GWB I, 273.

10 Überzeugende Einwände gegen die Behauptung einer homologische[n] Verwandtschaft zwischen Anarchismus und Avantgarde hat Hubert van den Berg vorgebracht, der darauf hinweist, dass die Avantgarde sich zwar oft in engem Kontext mit der anarchistischen Bewegung gesehen hat, diese selbst aber von der künstlerischeren Avantgarde nur wenig wissen wollte und in einer traditionellen, bürgerlich-idealistischen Ästhetik befangen blieb. Vgl. Hubert van den Berg, „Anarchismus, Ästhetik und Avantgarde. Der Fall der deutschen proletarischen anarchistischen Bewegung im frühen 20. Jahrhundert“. In: Hgg. Jaap Grave, Peter Sprengel, Hans Vandevoorde. *Anarchismus und Utopie in der Literatur um 1900. Deutschland, Flandern und die Niederlande*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. S. 22-45, hier S. 22f.

11 Vgl. Klaus Ferentschik. „Die Silenen. Die Uraufführung von „Scherz, Satire, Ironie tiefere Bedeutung“ in der Übersetzung von Alfred Jarry am 11.12.2001 in Paris.“ In: Kurt Roessler/Peter Schütze (Hgg.). *Grabbe-Jahrbuch 2003*. Bielefeld: Aisthesis, 2003. S. 107ff. Vgl. auch „Céphalorgie“. In: *Carnets trimestriels du Collège de 'Pataphysik* (No. 6, 15.12.2001), S. 25ff.

Ein weiterer wichtiger Zeuge für die Faszination, die Grabbes Lustspiel auf Protagonisten eines ästhetischen Anarchismus ausübte, ist Hugo Ball. Der notierte am 5. Mai 1915, nachdem er eine Inszenierung des Stücks in einem Berliner Theater gesehen hatte:

Meine Damen und Herrn! Grabbe: Das heißt: sich maßlos besaufen. Weil man's nicht ändern kann. Weil nichts zu machen ist. Weil alles umsonst ist. Grabbe: Das heißt: „Vorschriften gibt es nicht. Regeln gibt es nicht. Gesetze gibt es nicht. Schule gib es nicht. Wenn es sie aber doch gibt, dann ist das so was gottsjämmerliches, daß man sich in eine Ecke legen muß und besapfen, restlos besapfen.“ Er kollidierte mit einem Jahrzehnt von Macherleins. Alle „machen“ Literatur. Jahraus, jahrein. Und jemand, der in seinem Stück eine Hauptrolle spielt, wickelte seine Heringe darein und las bei der Gelegenheit jene „Literatur“. Was soll man da machen? Man legt sich hin und saupft. Es ist alles umsonst.

Herr Dietrich Christian Grabbe gehört zu unserer Armee der lokomobilien Exzessionisten. Hätte er heute gelebt, so würde er sich beteiligen an Expressionistenabenden und würde trillernd auf dem Podium erscheinen, all wo er den Vogel abschösse. Herr Christian Grabbe hat das Lachen aus käsiger Verzweiflung. Das ist gut. Das ist sehr gut. Viel besser wie Ibsen, oder Hebbel (hoppla), als welcher keine Größe, sondern eine Bürgerschule ist.

Eine methodologische Bemerkung: Es ist (heute) nicht wichtig, „Kunstkritik“ zu schreiben, kerriologisch, sondern Leute zu suchen. Mit der Laterne. Lacher. Beweger. Aufrufer. Lustigmacher. Je skurriler, desto besser. Für andere Zeiten mag was anderes gelten. Was sollen wir heute mit unserer Tante machen? Wir lassen sie Cancan tanzen. Wir wollen Fahnen, Bünde, Kerle (spitzwinklig), die sich den Kopf einrennen. Lasset uns einen (neuen) Journalismus gründen. Der Tag hat das Recht. Nicht die „Ewigkeit“. Die Ewigkeit – was geht sie uns an? Sie geht uns gar nichts an. Journalist ist Grabbe in diesem Scherzspiel. Journalist ist (damals) Heinrich Heine. Man beschäftige sich mit dem, was auf die Nägel brennt. Intensivest. Man mische sich ein.

Und ist zu sagen: Daß er (dieser Grabbe) kein Relativsatz gewesen ist. Noch ein Konditionalsatz. Sondern ein Imperativ. Und ein Superlativ. Sein eigener Herr. Daß er keine Zeit hatte, für die „Ewigkeit“ zu schreiben. Sondern in Unterhosen den Segen erteilte. In Glanzpantoffeln den Fahneneid abnahm.¹²

12 Hugo Ball. „Grabbe“. (09.05.1915). <http://www.textlog.de/hugo-ball-grabbe.html> (zuletzt aufgerufen am 24.01.2017).

Und schließlich war es der Meisterdenker des Surrealismus, André Breton, der Szenen aus Grabbes Lustspiel in seine zuerst 1940 erschienene und im besetzten Frankreich sogleich verbotene *Anthologie des schwarzen Humors*¹³ aufnahm, eine Art Who's Who der literarischen Auseinandersetzung mit der abgründig-absurden Komik der Weltbeschaffenheit, auf die man, wie Grabbe es für sein Lustspiel reklamierte, nur mit einem „Lachen der Verzweiflung“¹⁴ reagieren kann.

Was die eben angesprochenen Grabbe-Bewunderer, allesamt Exponenten der radikalen Moderne in der Kunst, mit dem von ihnen Bewunderten gemeinsam haben, sind die dezidierte Dissidenz, der extrem antibürgerliche Affront, die Verweigerung jedes Einverständnisses mit dem, was ist, und der Spaß am Schock. ‚Épater le bourgeois!‘ ist der Leitspruch, der für sie alle gilt. Sie vereint ihr Widerwille, Erfolg primär an materiellem Wohlstand zu messen, die Verachtung mediokrer Selbstgenügsamkeit und fehlenden Urteilsvermögens sowie die entschiedene Zurückweisung jeglicher Form von Konvention, die zu Gleichförmigkeit und unerträglicher Langeweile führt. All dies sahen Jarry, Ball, Breton u. a. Avantgardisten bei Grabbe vorgelebt und überzeugend in Literatur überführt. Sie faszinierte an Grabbe die konsequente Haltung – in seiner Kunst wie in seinem Leben. Er war für sie ein Vorbild par excellence, ein maßgeblicher Vorläufer. Kurt Jauslin hat dies einmal unübertrefflich präzise auf den Punkt gebracht:

Naturalismus, Expressionismus, Surrealismus, Artauds Théâtre de la Cruauté, Jarry und das Absurde Theater, wo immer die Pioniere der modernen Literatur zu neuen Ufern vorstießen, fanden sie im Sand die Fußspur schon vor, deren leicht schwankendes Schrittmaß ihnen signalisierte: Grabbe was here.¹⁵

13 André Breton (Hg.). *Anthologie des schwarzen Humors*. München: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins 1979. (Erstausgabe: Paris. Les Editions Jean-Jacques Faucheux, 1940).

14 GWB V, 193. Dies schreibt Grabbe im Dezember 1827 im Entwurf einer Selbstrezension. Im größeren Zusammenhang heißt es dort: „Scherz, Satire pp – –, ein Lustspiel, wird bei Jedem lautes Lachen erregen, doch im Grunde nur ein Lachen der Verzweiflung. Um alles zu verspotten bemüht der Verfasser den Teufel, seine Großmutter, ja, sich selbst in dieses Stück hinein; nichts in Literatur und Leben bleibt unversehrt, –“.

15 Kurt Jauslin. „Nackt in der Kälte des Raumes. Emblem und Emblematik in Grabbes historischer Maschine“. In: *Grabbe-Jahrbuch* 1990. [„Sie wünschen

Auch in der scheinbar so unschuldigen Idylle des Dorfes, in dem *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung* angesiedelt ist, verhält es sich nicht anders als im Rest der Welt. Was die Handelnden antreibt, sind (fast ausschließlich) egoistische Motive wie Geldgier, Eitelkeit, Geilheit, und jedes Mittel scheint ihnen recht, ihre immer sehr profanen Ziele zu erreichen. Das alles ist entsetzlich banal, zudem leicht durchschau- und vorhersehbar und gibt dem Beobachter insofern allenfalls Anlass, die sich so sinnlos und vergeblich abstrampelnden Akteure zu verlachen. Selbst der Teufel ist längst weit davon entfernt, Furcht und Schrecken zu verbreiten, der Inbegriff des Bösen zu sein. Er ist ein nur mittelmäßig begabter Intrigant, der einfältig genug ist, in die erste ihm gestellte Falle zu gehen. Sein Fänger, der versoffene Schulmeister des Dorfes, hat jedem pädagogischen Ethos längst abgeschworen und nutzt die Beschränktheit der bäuerlichen Eltern seiner unbegabten Schüler ganz egoistisch zu seinem Vorteil, am allerliebsten in Form möglichst großer Zuwendungen an starkalkoholischen Getränken. Nur zwei der Akteure sind von moralischen Defekten frei: der von einer Bildungsreise nach Rom zurückkehrende Mollfels (sein wichtigstes Mitbringsel von dort sind Kondome) und Liddy, die Tochter des Barons, zu dessen Herrschaftsbereich das Dorf gehört. Der abgründig hässliche – so seine Selbstbeschreibung – Mollfels, dessen Name schon Gegensätze vereint, steht dafür, dass gut und hässlich sich hier nicht ausschließen, und Liddy dafür, dass auch ein Mitglied des angeblich schwachen Geschlechts hier durchaus stark sein und Initiative übernehmen kann, wozu schwache und korrupte Männer wie insbesondere der miserable Dichter und notorische Feigling Rattengift nicht imstande sind. Die Annahme aber, dies könnte Wirklichkeit zutreffend wiedergeben, wird wieder ganz entschieden dadurch dementiert, dass das Happy End (Mollfels und Liddy werden natürlich jeder Wahrscheinlichkeit zum Trotz ein Paar), das nun einmal zu einem Lustspiel gehört, die Gattungskonvention in solchem Maß übererfüllt, dass es sich wiederum selbst parodiert und schon deshalb nicht wirklich ernst genommen werden sollte. Ernst genommen kann in diesem turbulenten Lustspiel, das Elemente des Absurden Theaters vorwegnimmt, ohnehin gar nichts, denn es präsentiert einen Weltzustand, der so aberwitzig ist, dass er nur noch als absurde Komödie wahrgenommen werden kann. Über die kann und muss man zwar lachen, aber eben nur in dem verzweifeltsten Bewusstsein, an der defizitären

mich populärer. Mit Recht.“] Hg. Werner Broer, Detlev Kopp, Michael Vogt. Bielefeld: Aisthesis, 1990, S. 46-70, hier S. 47.

Wirklichkeit nichts ändern zu können, weil – um noch einmal Hugo Ball, den Spiritus Rector des Dadaismus, zu zitieren, „nichts zu machen ist. Weil alles umsonst ist.“ Die auf der Hand liegende Konsequenz ist, „daß man sich in eine Ecke legen muß und besapfen, restlos besapfen“.¹⁶

3. Jouve, Negativ-Anarchist der Tat

Eine der unvergesslichen Figuren in Grabbes fulminantem Geschichts- und Revolutionsdrama *Napoleon oder die hundert Tage* (1831) ist Jouve, der „Kopfabhacker von Versailles und Avignon“¹⁷. Es ist eigentlich überraschend, dass er – so weit ich sehe – noch nicht als Anarchist in den Blick genommen worden ist. Jouve, das sei gleich vorausgeschickt, ist kein Anarchist in dem Sinn, dass es ihm um die sozialutopisch aufgeladene Durchsetzung von Herrschaftslosigkeit, also um die Verwirklichung einer Idealform gesellschaftlichen Zusammenlebens freier Individuen ginge. Eher ist das Gegenteil der Fall. Für ihn, der überzeugt ist, dass allein egoistische Ziele für die Menschen handlungsbestimmend sind, hat noch jeder es verdient, dass er zugrunde geht. Da macht er keine Unterschiede. Sein universaler Hass gilt jedem. Sein politisches Ziel ist zwar immer auch der gewaltsame Sturz des jeweils Herrschenden, egal ob Ludwig XVIII. oder Napoleon oder sonst wer. Aber übergeordnet geht es ihm immer nur um das Herbeiführen eines allgemeinen Chaos, in dem dann unterschiedslos alle untergehen. Jouvés handlungsleitendes Motiv ist es, jegliche Form von Ordnung zu zerstören und durch eine auf Dauer gestellte Anarchie zu ersetzen. Anarchie wird von ihm aber ganz im negativen Sinn gedacht als ein Zustand der Willkür und Gesetzlosigkeit, als ein entfesselter Kampf eines jeden gegen jeden, als ein permanenter Kriegszustand, in dem einzig das Recht des Stärkeren zählt: als Hölle auf Erden. Dahinter steckt die Überzeugung, dass die Herstellung dieses Zustands der Anarchie das eigentliche Ziel ist, auf das alles hinausläuft: die Selbstzerstörung der Gattung Mensch. Um diese Entwicklung zu beschleunigen, ist Jouve jedes Mittel recht. Das Morden gehört unverzichtbar dazu. Es ist nicht nur legitim, sondern es verschafft zudem noch Lustgewinn in Form sadistischer Triebbefriedigung. Deutlich wird dies in einer Szene, in der Jouve einem nur auf seinen materiellen Vorteil kalkulierenden

¹⁶ Ball (wie Anm. 11).

¹⁷ GWB II, 380.

Krämer, der Hassfigur schlechthin – übrigens auch für Grabbe selbst¹⁸ –, eine überaus eindringliche und finale ‚Farblehre‘ erteilt:

JOUVE. Hund, du wagst die Farben der Nation zu verkaufen? – Du kommst meiner Laune gelegen!

Zu seinen Leuten

Nehmt ihm die Kokarden!

Wieder zu dem Krämer

Dir schaff ich dafür das Trikolor umsonst: sieh, diese Faust ballt sich unter deiner Nase, und du wirst weiß, – jetzt erwürgt sie dich und du wirst blau wie der heitere Himmel, – nunmehr zerstampf ich deinen Kopf, und du wirst rot vor Blut.

FRAU DES KRÄMERS. Gott, o Gott!

JOUVE. Die Gans fällt in Ohnmacht – notzüchtigt sie, wenn sie soviel wert ist, aber im Namen des Kaisers!

ALLE. Jouve hoch und abermals hoch!¹⁹

Jouve ist bei alledem nicht nur ein mordendes Monster, sondern auch ein äußerst kluger Analyst der Macht, der sich auch durch die plebiszitären Inszenierungen selbst eines so geschickten Machttechnikers wie Napoleon nicht täuschen lässt. Er weiß um die unabwendbare Endlichkeit jeder personalen Herrschaft: „Der Imperator zurück, und in Mode, solange es dauert.“²⁰ Alles wird vergehen, und am Ende wird die unabwendbare Apokalypse stehen, die Jouve in seinem letzten Auftritt wortgewaltig imaginiert:

Ob nicht im unerforschten Innern der Erde schwarze Höllelegionen [!] lauern und endlich einmal an das Licht brechen, um all den Schandfitter der Oberfläche zu vernichten? Oder ob nicht einmal Kometen mit feuerroten, zu Berge stehenden Haaren – Doch was sollte ein elendes, der Verwesung

18 Der „Krämer“ gilt Grabbe als Inbegriff eines verachtenswerten Menschen, für den ausschließlich egoistische Profitinteressen handlungsbestimmend sind. Dass die Herrschaft der Krämer/Kaufleute in letzter Instanz nur zum Untergang einer Gesellschaft führen kann, hat er in seinem Drama *Hannibal* (1835) eindrucksvoll gestaltet. Der Schlüsselsatz: „Der Satan fechte, wo Kaufleute rechnen.“ (GWB III, 17)

19 GWB II, S. 385.

20 GWB II, S. 384.

entgegenaumlndes Gewimmel, wie dieser Haufen, Erdentiefen und Sternhöhen empören?²¹

Für Jouve steht zweifelsfrei fest: Die Menschheit, diese völlig fehlkonstruierte Gattung, hat nichts anderes verdient als ihren Untergang. In dieser Hinsicht steht seine Haltung für einen negativen Anarchismus in seiner radikalsten möglichen Form. (Das alles klingt heutzutage leider erschreckend aktuell.)

4. Ästhetischer Anarchismus 2

Das in Hinsicht seines anarchi(sti)schen Potenzials wohl kompromissloseste Stück, das Grabbe hinterlassen hat und das erst sehr spät Aufmerksamkeit und verdiente Anerkennung gefunden hat, ist sein Opernlibretto *Der Cid* (1835). Geschrieben für den Komponisten und Freund Norbert Burgmüller (1810-1836), der die Musik dazu aber nicht mehr komponieren konnte, weil ihn schon 1836 ein plötzlicher Tod ereilte, ist es weitgehend unbeachtet und vor allem völlig fehl- und unterbewertet geblieben.²² M. E. aber ist es ein frühes und überaus konsequentes Beispiel eines ästhetischen Anarchismus, weil es alle Konventionen, Normen, (Handlungs-)Logik und Sinnansprüche auf das Rigoroseste sabotiert und die Welt als ein komplett absurdes Theater präsentiert, in dem nichts und niemand mehr ernst genommen werden kann. Kein anderer Autor war bis dahin so weit gegangen. Hätten die oben genannten Protagonisten der anarchi(sti)sch bewegten Moderne diesen lange verschollenen Text gekannt, hätte er vermutlich zu einem vielzitierten Paradebeispiel des ästhetischen Anarchismus werden können. Dass *Der Cid* von der bürgerlichen Literaturwissenschaft bis ans Ende des 20. Jahrhunderts als nicht weiter interessantes, ja misslungenes Nebenwerk Grabbes hat abgetan werden können (und selbst Alfred Bergmann, der Grabbe-Enthusiast schlechthin, ihn als ein „Werk der Nebenstunden“²³ herabgewürdigt

21 GWB II, S. 399.

22 Vgl. die Beiträge von Kurt Jauslin, Maria Pormann und des Verf. in Christian Dietrich Grabbe. *Der Cid. Große Oper in 2 bis 5 Akten*. Text – Materialien – Analysen. In Verb. mit Kurt Jauslin und Maria Pormann hg. von Detlev Kopp. Bielefeld: Aisthesis, 2009.

23 *Christian Dietrich Grabbe. Chronik seines Lebens 1801-1836*. Im Auftrag der Grabbe-Gesellschaft zusammengestellt von Alfred Bergmann. Detmold: Eigenverl. der Grabbe-Ges., 1954. S. 54.

hat), belegt nachdrücklich, dass sich *Der Cid* den herrschenden Wahrnehmungs- und Erwartungsmustern nicht nur seiner Zeit so kompromisslos widersetzt und somit subversive Effekte freigesetzt hat, dass er nur durch massive Abwertung und in der Folge konsequente Dethematisierung hat neutralisiert werden können. Denen, die daran interessiert sind, ein immer noch so gut wie unbekanntes Meisterwerk der anarchistischen Ästhetik kennenzulernen, rate ich: Lest den *Cid!*²⁴

5. Fazit

Mir ist bewusst, dass noch sehr viel genauere Analysen nötig sind, um meine These, dass Grabbes Texte anarch(ist)isches Potenzial enthalten, zu untermauern. Grundsätzlich zu betonen ist, dass Grabbes Texte jeder utopischen Qualität entbehren und somit nichts mit einem Verständnis von Anarchie gemein haben, das ein herrschaftsfreies soziales Zusammenleben für das erstrebenswerte und auch realisierbare Ziel menschlichen Handelns betrachtet. Über diese Vorstellung hätte er sich in der Tat wahrscheinlich nur amüsieren können. Zu sehr war er davon überzeugt, dass das Mängelwesen Mensch vor allem und unabwendbar von solch überdeterminierenden destruktiven Eigenschaften und nicht unterdrückbaren Trieben beherrscht wird, dass eine soziale Harmonie auf Dauer unmöglich ist. Aber viele seiner Texte sind Zeugnisse einer fundamentalen Einverständnisverweigerung mit dem, was ist. Dies gilt in jeder Hinsicht: nicht nur weltanschaulich, sondern eben auch ästhetisch.²⁵ Das Vorgefundene, das, was allgemeine Zustimmung findet, gilt Grabbe per se als suspekt, weil es die schlechte Realität stabilisiert. Es ist ihm ein Bedürfnis und bereitet ihm zudem große Genugtuung, dagegen zu revoltieren, sein Anderssein und seine Überlegenheit in der Beurteilung der Beschaffenheit dessen, was ist, wirkungsvoll zu demonstrieren – auch wenn er davon ausgeht, dass er doch nichts ändern kann. Aber es ist ihm

24 Man kann sich natürlich auch die der Aisthesis-Edition (wie Anm. 21) aufDVD beiliegende Aufzeichnung der ersten und bislang einzigen Inszenierung des *Cid* ansehen, die 2002 über die Bühne der Hofkunst Loipfing ging. Sie ist absolut textgetreu und wirkt dennoch verblüffend aktuell.

25 Sein Anspruch mit dem Drama *Napoleon oder die hundert Tage* war kein geringerer, als „eine dramatisch-epische Revolution“ zu machen. GWB V, 323 (Brief an Georg Friedrich Kettebeil, 25.2.1831).

überaus wichtig – und das zeigen Stücke wie *Herzog von Gothland*, *Scherz*, *Satire*, *Ironie und tiefere Bedeutung* und ganz besonders *Der Cid* mit aller Deutlichkeit –, zu demonstrieren, dass er sich nicht vereinnahmen, nicht täuschen lässt, dass er durchschaut, dass das, was ist, alles andere als gut ist. Seine Kunst ist subversiv in dem Sinn, dass sie jedes Einverständnis mit dem, was ist, rigoros verweigert. Diese Haltung allein ist sicher noch nicht als anarchistisch zu qualifizieren, denn dafür erschöpft sie sich zu sehr im rein Negativen, und es fehlt ihr jedes utopische Moment. Aber sie trägt im Sinne radikaler Einverständnisverweigerung und subversiver Wirkungsabsicht zur Destabilisierung bei und kann zumindest als anarchi(sti)sch inspiriert gesehen werden. Vielleicht trifft auf Grabbe in besonderem Maße zu, was ein maßgeblicher Protagonist des Anarchismus 1842 so formuliert hat: „Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust.“²⁶

26 Michael Bakunin. *Die Reaktion in Deutschland*. Hamburg: Edition Nautilus, 1984. S. 63. Grabbe war schon recht früh bewusst, dass seine ersten Stücke so gut wie ausschließlich auf Destruktion setzten und ihnen jede darüber hinausweisende Qualität abging, und er gelobte seinem Verleger „Besserung“: „[...] ich habe genug zertrümmert und verdaut, ich muß wieder aufbauen“ (GWB V, S. 162, Brief an Georg Friedrich Kettebeil, 25.6.1827). Wirklich gelingen wollte (und konnte) ihm das aber zu keiner Zeit.

Thomas Gann (Hamburg)

Im Paradiesgärtlein

Anarchie und „Heimatlosigkeit“ in Gottfried Kellers *Romeo und Julia auf dem Dorfe*

Examinierung auf Schiff vor Landung. Sehr gut! ‚Nichts zu verzollen?‘ – ‚Nichts.‘ Sehr gut! Dann politische Fragen. Er fragt: ‚Sie sind Anarchist?‘ Ich antworte [...] ‚Erstens, was wir verstehen unter Anarchismus? Praktisch, metaphysisch, theoretisch, mystisch, abstraktisch, individuell, sozialisch Anarchismus? Als ich jung war,‘ sage ich, ‚alles das für mich war wichtig.‘ So wir hatten sehr interessante Diskussion, und war ich dann ganze zwei Wochen auf Ellis Island – [...].¹

Dies eine Episode, die Professor Pnin in gebrochenem Englisch in Vladimir Nabokovs gleichnamigen Roman erzählt.

Gibt es ein anarchistisches Moment auch in Gottfried Kellers Prosa? Und falls ja: Wo und in welcher Weise wäre ein solches auszumachen? Im Hinblick auf die Novelle *Romeo und Julia auf dem Dorfe* fragt der Beitrag nach Resonanzen zwischen Kellers Novellen der 1850er Jahre und dem historischen Kontext anarchistischer Positionen des 19. Jahrhunderts.² Hierbei wird auch die Frage zu erörtern sein, inwiefern den Erzähl- und Darstellungsverfahren Kellers eine als anarchistisch beschreibbare Logik innewohnt.

1 Vladimir Nabokov. *Pnin. Roman*. Ders. *Gesammelte Werke*. Bd. 21. Hg. u. übers. Dieter E. Zimmer. Reinbek 1994. S. 12.

2 Eine trennscharfe Definition des Anarchismus-Begriffs kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Ins Auge gefasst wird mit ihm im Folgenden ein notwendigerweise unscharf bleibendes Corpus von Aussagen, Schriften und politischen Theorien, das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch Autoren wie Pierre-J. Proudhon und Michail Bakunin an Prominenz gewinnt. Insbesondere die Grenze zwischen Anarchismus und Frühsozialismus wird hierbei nicht immer eindeutig gezogen werden können.

1. Zur Gattung „Dorfgeschichte“. Anarchie und Territorium

Der Titel der erstmals im Jahr 1856 im Novellenband *Die Leute von Seldwyla* erschienenen Erzählung mutet nicht wie die Überschrift einer politischen Streitschrift an. Vielmehr weist der Zusatz „auf dem Dorfe“ auf die um 1850 in bürgerlichen Leserschichten populär gewordene Gattung der Dorfgeschichte hin; einem seit seinem Hervortreten in den 1840er Jahren rasch zum literarischen Modephänomen avancierten Erzählgenre, das im deutschsprachigen Bereich maßgebliche Prägungen unter anderem durch das Erzählwerk Jeremias Gotthelfs und die *Schwarzwälder Dorfgeschichten* Berthold Auerbachs erfahren hatte.³ Die Dorfgeschichtenprosa um 1850 vereinigt uneinheitliche Gattungsbezüge und Vermittlungsintentionen. Zum Teil gibt sie ‚realistische‘ Milieuzenen, die in ihrer proto-soziologischen Ausrichtung als erzählerische Vor- und Nebenformen des sozialen Romans charakterisiert worden sind.⁴ Andererseits ist dem Genre angesichts der in vielen Erzählungen entfalteten ‚Gemälden des Volkslebens‘⁵ eine Tendenz zur idyllisch-idealisierenden Verklärung bereits von prominenten Zeitgenossen wie Friedrich Hebbel vorgeworfen worden. Trotz der zum Teil ‚realistisch‘-sozialkritischen Milieuzeichnungen wurde das Gros der Texte von ihren bürgerlich-städtischen Leserschichten mutmaßlich als vormodern-pittoreskes Bild des Landlebens rezipiert. Hierauf deutet auch die in den 1850er Jahren publizierte *Ästhetik* des seit 1855 in Zürich

3 Der Versuch einer Bestimmung von Gattungsmerkmalen der Dorfgeschichte ist in verschiedenen Monografien der 1970er Jahre (exemplarisch: Jürgen Hein. *Dorfgeschichte*. Stuttgart 1976) und in jüngerer Zeit insbesondere in Forschungsarbeiten zu Berthold Auerbach unternommen worden (unter anderem: Bettina Wild. *Topologie des ländlichen Raums: Berthold Auerbachs Schwarzwälder Dorfgeschichten und ihre Bedeutung für die Literatur des Realismus*. Würzburg 2011; Michael Neumann/Marcus Twellmann. „Dorfgeschichten. Anthropologie und Weltliteratur“. *DVjs* 88 (2014). S. 22-45).

4 Zur Charakterisierung der Dorfgeschichte als deutschsprachigem Pendant zum europäischen sozialen Roman (Sue, Balzac, Dickens u. a.) vgl. Uwe Baur. *Dorfgeschichte. Zur Entstehung und gesellschaftlichen Funktion einer literarischen Gattung im Vormärz*. München 1978. S. 221.

5 Holger Böning. Art. „Volkerzählungen und Dorfgeschichten“. *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Bd. 5: *Zwischen Restauration und Revolution 1815-1848*. Hg. Gert Sautermeister/Ulrich Schmid. München/Wien 1998. S. 281-312, hier S. 302.

lehrenden Kunsttheoretikers Friedrich Theodor Vischer hin, wenn sie die Dorfgeschichte als Rettung „d[er] Einfalt, d[er] Schönheit des Heimlichen und Beschränkten“⁶ charakterisiert.

Kellers Niederschrift des Texts fand vermutlich im letzten Jahr seines Berlin-Aufenthalts, d. h. im Jahr 1855, statt. Ein wichtiger Aspekt der Entstehungsgeschichte ist die an Keller seitens seines Verlegers Vieweg gerichtete Nachfrage, einen „Cyclus von Schweizernovellen“⁷ zu schreiben. So reiht sich die Erzählung nicht nur durch den signalisierenden Titelzusatz, sondern etwa auch durch den in vielen Dorfgeschichten wiederkehrenden Stoff „Untergang des Hofes (durch Laster oder Bodenspekulation [...])“⁸, in entsprechende Genrekonventionen ein.

Auffallend häufig thematisieren viele Texte des Dorfgeschichtengenres, trotz ihrer Tendenz zu Moralisierung und Idyllik, sozialräumliche Problemstellungen. Letztere reichen von Themen wie Landflucht und Auswanderung (insbesondere nach ‚Amerika‘), Verrückung von Grenzsteinen, Kritik an Pachtzins und Bodenspekulation, bis hin zu Debatten über die juristische Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu sozialen Gemeindeformen und dem im Zusammenhang hiermit geschilderten Auftreten von – zumeist als bedrohlich gezeichneten – Figuren des außerdörflichen Fremden. Viele dieser Stoffaspekte finden sich auch in *Romeo und Julia auf dem Dorfe*. Wenn Kellers Novelle in einer prominenten Lesart jedoch auch als „Umkehrung der biedermeierlichen Dorfgeschichte“⁹ charakterisiert worden ist, spiegelt sich ein potentiell ‚umkehrendes‘ Moment auch in Kellers Um- und Neuformulierung von in der Dorfgeschichtentradition angelegten Problemkonstellationen wider.¹⁰ Die folgenden Lektüren möchten nachzeichnen, wie

6 Friedrich Theodor Vischer. *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*. Bd. 3,2,5. Stuttgart 1857. S. 1313.

7 Vgl. Gottfried Keller. *Die Leute von Seldwyla. Apparat zu Band 4 und 5*. Ders. *Historisch-Kritische Gottfried Keller-Ausgabe* (= HKKA). Bd. 21. Hg. Peter Villwock et al. Basel u. a. 2000. S. 20.

8 Hein. Dorfgeschichte (wie Anm. 3). S. 39.

9 Friedrich Sengle. *Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815-1848*, Bd. I. Stuttgart 1971. S. 274.

10 Zu konkreten sozialhistorischen Aspekten der Novelle vgl. diesbezüglich unter anderem: Gert Sautermeister. „Gottfried Keller – Kritik und Apologie des Privateigentums. Möglichkeiten und Schranken liberaler Intelligenz“. *Positionen der literarischen Intelligenz zwischen Bürgerlicher Reaktion und Imperialismus*.

Kellers Text aus dem erzählerischen Artefakt eines zunächst konkreten ökonomischen Tauschwert- und Eigentumsverhältnissen entzogenen, als „verwildert“ und „herrenlos“ bezeichneten Ackers eine subtile Erzählung über die Beschaffenheit sozialer Räume in Szene setzt; damit aber auch einen Resonanzraum libertär-anarchistischer Kritik- und Utopiefiguren der Zeit um 1850 zur Sprache kommen lässt.

Einführendes Moment der Novellenhandlung ist eine Landschaftsschilderung. In ihrer Anspielung auf Topoi des Idyllischen¹¹ ruft sie vordergründige Parallelen zum Bildprogramm der biedermeierlichen Bauern- und Genremalerei auf. Geschildert wird ein weiträumiges Panorama mit dem Zentrum einer ‚sanften Anhöhe‘, auf der zwei Bauern mit dem Pflügen ihrer Äcker beschäftigt sind. Stimmungswerte der Ruhe und Harmonie werden akzentuiert. Lediglich der Ton eines ‚ferne[n] Geräusch[s]‘¹² unterbricht zu-

-
- Hg. Gert Mattenklott/Klaus R. Scherpe. Kronberg/Ts. 1973. S. 39-102; Moormann. Subjektivismus (wie Anm. 2). S. 18-39 und S. 155-159; Michael Titzmann. „Natur‘ vs. ‚Kultur‘: Kellers Romeo und Julia auf dem Dorfe im Kontext der Konstituierung des frühen Realismus“. *Zwischen Goethezeit und Realismus. Wandel und Spezifik in der Phase des Biedermeier*. Hg. Michael Titzmann. Tübingen 2002. S. 440-480; Alexander Honold. „Vermittlung und Verwilderung. Gottfried Kellers ‚Romeo und Julia auf dem Dorfe““. *DVjs* 78 (2004). S. 459-481; Herbert Uerlings. „Diesen sind wir entflohen, aber wie entflohen wir uns selbst? ‚Zigeuner‘, Heimat und Heimatlosigkeit in Kellers Romeo und Julia auf dem Dorfe“. *Poetische Ordnungen. Zur Erzählprosa des deutschen Realismus*. Hg. Ulrich Kittstein/Stefani Kugler. Würzburg 2007. S. 157-185; Eva Geulen. „Habe und Bleibe in Kellers *Romeo und Julia auf dem Dorfe*“. *Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur (Zeitschrift für deutsche Philologie. Sonderheft zum Band 129)*. Hg. Eva Geulen/Stephan Kraft. Berlin 2010. S. 253-263.
- 11 Hierzu Gerhard Kaiser. „Sündenfall, Paradies und himmlisches Jerusalem in Kellers ‚Romeo und Julia auf dem Dorfe““. *Euphorion* 65 (1971). S. 21-48, hier S. 24ff.
- 12 Gottfried Keller. „Romeo und Julia auf dem Dorfe“. Ders. *Historisch-Kritische Gottfried Keller-Ausgabe* (= HKKA). Bd. 4. Hg. Peter Villwock et al. Basel u. a. 2000. S. 74-159, hier S. 3. Zitatbelege dieser Ausgabe im Folgenden im laufenden Text unter Angabe der Seitenzahl. Weitere Texte der *Historisch-Kritischen Gottfried Keller-Ausgabe* werden im Folgenden mit der Sigle HKKA zitiert. Auf eine Diskussion der Unterschiede zwischen der in der HKKA privilegierten Fassung von 1889 und der Textfassung der Erstausgabe von 1856 wird an dieser Stelle verzichtet (vgl. hierzu HKKA 21. S. 171-195).

weilen die „Stille des Landes“ (S. 75). Die arbeitenden Bauern treten zunächst nur als Staffagefiguren eines landschaftlichen Bildentwurfs in Erscheinung. Die symmetrische Regelmäßigkeit der von ihnen gezogenen Pflugbahnen und der Vergleich ihrer Bewegungen mit „Gestirnen“ hat wiederkehrend das Interpretament einer mit dem Naturkosmos in Einklang stehenden Gesetzmäßigkeit hervorgerufen.¹³ Ein in göttlicher Ordnung und epischer Ruhe gelenkter Raum, wie ihn die Erzähltexte Jeremias Gotthelfs an vielen Stellen konzipieren, scheint auch am Anfang der Erzählung Kellers zu stehen.

Wie in der Keller-Forschung bereits des Öfteren angemerkt, ist diesem Erzählansatz jedoch zugleich ein „Stein des Anstoßes“¹⁴ eingefügt. Kellers Eingangsidyll erweist sich als ein gleichsam ‚vergifteter Anfang‘¹⁵, insofern sich in der ländlichen Pittoreske zugleich konfliktträchtige Binnengrenzen abzeichnen. Dargestellt werden nicht nur die beiden Äcker der Bauern, sondern ein kontrastreiches Acker-Tryptichon. Die Felder der ‚wohlbeauten‘ äußeren Äcker mit ihrem symmetrischen Furchensystem werden vom Naturraum eines zwischen diesen ‚brach und wüst‘ (S. 74) liegenden, dritten Ackers begrenzt und durchschnitten. Als potentiell Objekt zukünftiger Aneignung wird sich dieser zunächst ‚wilde Acker‘ im weiteren Verlauf der Erzählung zum Epizentrum des Novellengeschehens verdichten. Als Streitobjekt erweist sich die unkultivierte Ackerfläche als auslösendes Moment eines juristischen Prozesses, der den ökonomischen Ruin und die soziale Marginalisierung der beiden Bauern zur Folge haben wird.

Deutet das sich an die Eingangsszene anschließende gemeinsame Mahl der Pflügenden in einer Deutung Gerhard Kaisers „Formen gesicherten Zusammenlebens“¹⁶ an, so exponiert das von den Bauern geführte Gespräch zugleich zentrale sozio-ökonomische Problemkonstellationen der Novelle. Angesichts des von der Gemeinde zur Verpachtung ausgeschriebenen mittleren Ackers wird von den Bauern über Erträge, Pachtzahlungen, Pachtzinse, den städtischen Bezirksrat, das „Heimatsrecht in unserer Gemeinde“ (S. 78)

13 Hierzu Kaiser. Sündenfall, Paradies (wie Anm. 11). S. 24f.

14 Ebd., S. 25.

15 Siehe hierzu Gerhard Neumann, der angesichts der Dramen Grillparzers von „vergifteten Anfängen, [die] von Urbeginn den Keim des Sündenfalls und der Zersetzung in sich tragen“ gesprochen hat (Gerhard Neumann. „Der Tag hat einen Riß“. Geschichtlichkeit und erotischer Augenblick in Grillparzers ‚Jüdin von Toledo‘“. *Franz Grillparzer. Historie und Gegenwärtigkeit*. Hg. Gerhard Neumann/Günter Schnitzler. Freiburg 1994. S. 143-177, hier S. 176).

16 Kaiser. Sündenfall, Paradies (wie Anm. 11). S. 25.

sowie die Klasse der von diesem Recht ausgeschlossenen „Heimatlosen“ (ebd.) gesprochen. Der sich hieran anschließende Akt der beiderseitigen Aneignung von Teilen des ‚herrenlosen‘ Ackers durch das Ziehen von neuen Pflugfurchen – vom Erzähler als „Frevel“ (S. 83) eingestuft und in aggressiv getönten Bildern beschrieben – wird den Ausgangspunkt der im weiteren Verlauf erzählten Niedergangsgeschichte darstellen.

Der Acker ist ein literarisch intensiv aufgeladenes Motiv. Als emblematischer Gegenstand territorialer Grenzziehung gefasst, eröffnet sich mit ihm eine Vielzahl intertextueller Bezüge, die auch in Kellers Text potentiell aufgerufen werden. Bibelpassagen wie Jesaja 5,8¹⁷ lassen sich als Anklage von sündhaftem Besitzstreben interpretieren. Im Umkreis der biblischen Paradiesgeschichte, Gen 2,3ff., wird ein Acker zum Schauplatz des ersten Mordes des Menschengeschlechts; hier verübt vom Ackermann Kain am Hirten Abel. Auch in diversen Mythen der Landnahme spielen Furchungen, wie die in Kellers Erzählung erwähnte „tüchtige Furche“ (S. 82), die die beiden Bauern am Ende ihrer Feldarbeit jeweils in den herrenlosen Acker ziehen, eine prominente Rolle. So im römischen Gründungsmythos von Romulus und Remus, in dem Romulus seinen Bruder Remus erschlägt, nachdem dieser die von Romulus gezogene „heilige Furche“ (sulcus primigenius) übertreten hatte.¹⁸ Der Acker als erstes Objekt einer sozial angeeigneten und als territorialer Besitz reklamierten Raumsphäre wird jedoch auch in einem

17 „Weh denen, die ein Haus an das andere ziehen und einen Acker zum andern bringen, bis daß kein Raum mehr da sei, daß sie allein das Land besitzen!“ (Zitiert nach der Ausgabe: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text (1912)*)

18 Zu Variationen des Mythos vgl. Hans Joachim Krämer. „Die Sage von Romulus und Remus in der lateinischen Literatur“. *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schade-waldt*. Hg. Helmut Flashar/Konrad Gaiser. Pfullingen 1965. S. 355-402. Auch Keller verortet das Ziehen der neuen, landaneignenden Furchen durch die beiden Bauern in einem Bildraum der Aggression: „[S]ie kehrten um und rissen eine tüchtige Furche in den mittleren herrenlosen Acker hinein, daß Kraut und Steine flogen“ (S. 82); kurz darauf: „daß die Schollen nur so zu Seite flogen“ (S. 83). Eine Interpretation der Novelle im Rahmen eines Konzepts der römischen Rechtsgeschichte der *res* bzw. *terra nullius* gibt Eva Geulen (Geulen. *Habe und Bleibe* (wie Anm. 10)).

Gründungstext der neuzeitlichen Eigentums- und Zivilisationskritik, in J.J. Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (dt. *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*), an prominenter Stelle in Szene gesetzt. Zu Beginn des zweiten Teils des im Jahr 1755 publizierten Texts heißt es:

Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen: „Dies ist mein“ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: „Hütet euch davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und daß die Erde niemandem gehört!“¹⁹

Rousseau setzt die Gründung der Gesellschaft, die in seiner Abhandlung auch mit dem Übergang von einem ursprünglichen Natur- in einen späteren Gesellschaftszustand („état civil“) einhergeht, kausal mit einem erstmaligen Akt der Landnahme und Landumzäunung in Beziehung. Demnach manifestiert sich im eingezäunten Acker eine erste Form gesellschaftlich zu sichernden Eigentums.²⁰ Die Zivilisationsstufe des Ackerbaus, dies die Überlegung hinter Rousseaus geschichtsphilosophischem Bild, setzt die Gültigkeit von Grenzen voraus, dies in Form von Zäunen bzw. Territorialmarkierungen sowie von Gesetzen, die diese sichern. Die Eigentumsform Acker wird so zum Ausgangspunkt einer fortschreitenden Installation von Besitz- und Rechtsverhältnissen, die, gemäß der Thesen des zweiten *Discours*, auch mit einer immer stärkeren Ausbildung sozialer Ungleichheit einhergehen. Hierbei wird in Rousseaus Geschichtsfiktion mit dem Konzept eines mit der „Bebauung des Bodens“²¹ einhergehenden „Eigentumsrechts“²² auch auf konkrete staatsphilosophische und eigentumstheoretische Diskurse des 17. und 18. Jahrhunderts – der *Discours* selbst nennt unter anderem die Namen Hobbes, Locke und Pufendorf – Bezug genommen.

19 Jean-Jacques Rousseau. *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* [orig. frz. 1755]. Hg. Philipp Rippel. Stuttgart 1998. S. 74.

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. ebd., S. 86.

22 Vgl. ebd., S. 87.

Vergleicht man die Abhandlung von 1755 mit der Novelle von 1856, so scheint sich die Acker-(Ur-)Szene des *Discours sur l'inégalité* am Ort von Kellers fiktiver Schweizergemeinde beinahe modellhaft zu wiederholen.²³ Hier wie dort erwachsen aus der juristischen Festlegung der Territorialrechte eines ‚strittigen‘, zunächst ‚herrenlosen‘ Ackers Antagonismen und Konflikte. Ähnlich wie bei Rousseau wird der Streitfall potentieller Eigentumsrechte zum Ausgangspunkt einer Spirale der Feindschaft und entfesselten Aggression. In den Worten des Erzählers erweist sich der stückweise angeeignete Acker als ein „Unglücksfeld[]“ (S. 86).

Im Hinblick auf die Geschichte des politischen Anarchismus ist an dieser Stelle jedoch nicht nur auf das Rousseausche Landumzäunungsnarrativ hinzuweisen, sondern ebenso auf die Eigentumstheorien in anarchistischen Theorieansätzen des frühen 19. Jahrhunderts. Auch in P.-J. Proudhons prominenter Streitschrift *Qu'est ce que la propriété?* (dt.: *Was ist das Eigentum?*) heißt es: „Das Eigentumsrecht war der Anfang alles Übels auf Erden, der erste Ring zu jener langen Kette von Verbrechen und Elend [...]“.²⁴ Der Ackerbau, als „Grundlage des Grundbesitzes“²⁵ wird in der frühsozialistisch-anarchistischen Theorie zu einer immer wieder thematisierten geschichtsphilosophischen Figur. In Proudhons *Qu'est ce que la propriété?* wird die Frage des Ackerbesitzes in einer Rousseaus „Theorie der ersten Occupation“²⁶ noch einmal radikalierenden Weise diskutiert.²⁷ Ein Recht auf (Land-)Eigentum lässt sich, so Proudhon, in keinerlei Weise schlüssig begründen.

Das Feld, welches ich umgerodet habe, das ich bestelle, worauf ich mein Haus gebaut habe, das mich, meine Familie und men [sic! = mein] Vieh ernährt, kann ich besitzen: 1. auf den Titel des ersten Occupanten, 2. auf den Titel des Arbeiters hin, 3. kraft des Gesellschaftsvertrages, der es mir zum Anteil

23 Ausführlich geht auf diese Konstellation Gregor Reichelt ein: ders. *Fantastik im Realismus. Literarische und gesellschaftliche Einbildungskraft bei Keller, Storm und Fontane*. Stuttgart/Weimar 2001. S. 97-124.

24 Pierre-J. Proudhon. *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift. Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft. Aus dem Französischen zum ersten Male vollständig übersetzt und mit einem Vorwort von Alfons Fedor Cohn*. Berlin 1896. S. 73.

25 Ebd., S. 57.

26 Ebd., S. 64.

27 Vgl. ebd., S. 52ff.

zuweist. Aber keiner dieser Titel gibt mir ein Eigentumsrecht; denn, wenn ich das Recht der Occupation anrufe, so kann mir die Gesellschaft erwidern: Ich occupiere vor Dir; wenn ich meine Arbeit geltend mache, so sagt sie: Nur auf Grund dieser Bedingung besitzest Du; wenn ich von Verträgen spreche, wird sie entgegen: Gerade diese Verträge geben Dir die Eigenschaft eines Nutznießers. Und doch sind dies die einzigen Titel, welche die Eigentümer vorschützen; sie haben niemals andere entdecken können.²⁸

Liest man Kellers Text vor dem Hintergrund dieser Motivbezüge, so zeichnet sich eine thematische Perspektive der Erzählung ab, die – das Gros konservativer Dorfgeschichten gleichsam ‚umkehrend‘ (s. o.) – nicht lediglich auf ein moralisches Fehlverhalten einzelner Individuen verweist, sondern auf eine „Kriege“ (Rousseau) bzw. „Elend“ (Proudhon) generierende Logik des Eigentums selbst. Nicht nur ein individueller ‚Grenzfrevl‘, beliebtes Motiv im literarischen Traditionsraum der Bauernepik²⁹, formiert sich in der Novelle zum Problem, sondern die Tatsache einer in territorialen Eigentumsformen verfassten Welt.³⁰

Gerade an diesem Punkt manifestiert sich auch die Verschiedenheit der Novelle gegenüber ihrer späteren Rezeption in Kreisen der sogenannten Heimatliteratur bzw. Heimatkunst.³¹ Im anti-städtisch, anti-modern und anti-kapitalistisch ausgerichteten Bauernroman der ‚Heimatkunst‘ des späten 19. Jahrhunderts formieren sich Narrative des Untergangs von Bauern durch Berührung mit den Instanzen der städtischen Ökonomie und Jurisdiktion

28 Ebd., S. 54.

29 Vgl. hierzu exemplarisch das ‚Grenzfrevl‘-Narrativ in Johann Heinrich Pestalozzis Roman *Lienhard und Gertrud* (1781-1787). Karlheinz Rossbachers *Heimatroman*-Studie nennt den ‚Grenzsteinsünder‘ die „wahrscheinlich verbreitetste[] Verbildlichung von Schuld, die die bäuerliche Welt im alpinen Raum und anderswo kennt“ (ders. *Heimatkunstabewegung und Heimatroman. Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende*. Stuttgart 1975. S. 155).

30 Dieser Befund wurde berechtigterweise bereits in der Keller-Forschung der 1970er Jahre formuliert. Unter anderem bei Sautermeister. Kritik und Apologie (wie Anm. 10). S. 82, der in Kellers Novelle das Privateigentum als „ruinierende Macht“ gefasst sieht; ähnlich bei Moormann. Subjektivismus (wie Anm. 2). S. 19: „Eigentum und Recht werden zum Stein des Anstoßes, an der das feste Gefüge der bäuerlich-bürgerlichen Ordnung zerbricht.“

31 Hinweise hierzu bei Rossbacher. *Heimatkunstabewegung* (wie Anm. 29). S. 134f.

zu einem wiederkehrenden Stereotyp.³² Auch Kellers Erzähler scheint vordergründig ähnliche Kritikfiguren zu formulieren, wenn er den moralischen „Frevel“ (S. 83) und die „verdorbene[n] Phantasie[n]“ (S. 89) der Akteure breit kommentiert und hierbei auch auf die „Spekulanten aus der Stadt Seldwyla“ (S. 89) hinweist. Zugleich positioniert Kellers Text die Handlungen der beiden Bauern jedoch in einem Raum gesellschaftlicher Strukturen und Dispositive, der nicht mehr in den Koordinaten einer Individualethik richtigen und falschen Verhaltens erschlossen werden kann. Die erzählte Welt von *Romeo und Julia auf dem Dorfe* gibt sich vielmehr als ein sozialer Ordnungsraum zu erkennen, dem sich keine der Novellenfiguren grundlegend zu entziehen vermag.³³

Welche Stellung kommt vor diesem Hintergrund der Gruppe der sozial marginalisierten „Heimatlosen“ zu? Deutlich erkennbar tragen diese Züge eines libertär-anarchistischen Kollektivs, wie es sich unter anderem im Bild des nächtlichen, vom Geiger angeführten „Hochzeitgeleit[s]“ (S. 154) des Liebespaars in die Berge vermittelt. Zudem werden die „Heimatlosen“ den Leser/innen als Sprachrohr einer bereits aus Rousseaus *Discours* bekannten Eigentums- und Zivilisationskritik vorgeführt. In den Blick tritt hierbei insbesondere die Figur des schwarzen Geigers, der Sali und Vrenchen, den Kindern der pflügenden Bauern, eine Lebensform anrät, die die bestehenden, bäuerlich-bürgerlichen Lebensformen radikal negiert.

Ich rate Euch, nehmt Euch, wie Ihr seid, und säumet nicht. Kommt mit mir und meinen guten Freunden in die Berge, da brauchet Ihr keinen Pfarrer, kein Geld, keine Schriften, keine Ehre, kein Bett, nichts als Euren guten Willen! (S. 151)

Was mit diesem Rat zur Debatte steht, ist nichts Geringeres als der Gesellschaftszustand des Menschen in seiner politisch-institutionellen („keine Schriften“), ökonomischen („kein Geld“), religiösen („keinen Pfarrer“) und häuslichen („kein Bett“) Ordnung. In radikaler Weise setzt die Rede des

32 Zu diesem Befund Peter Zimmermann. *Der Bauernroman. Antifeudalismus – Konservatismus – Faschismus*. Stuttgart 1975. S. 69.

33 Thematisch wird dies nicht nur im finalen Doppelselbstmord der Bauernkinder, sondern auch in Nebenepisoden. So in der Erzählung davon, dass auf den „[b]lödsinnig[]“ (S. 121) bzw. zum Narren gewordenen Vater Vrenchens nur mehr der Einschließungsraum des städtischen Irrenhospitals wartet.

schwarzen Geigers die Möglichkeit eines freien Lebens in einen Gegensatz zu den bestehenden staatlichen Institutionen.³⁴ Sie stellt zugleich den „guten Willen“, eine Art natürliche Moralempfindung, als einzige Existenznotwendigkeit heraus.

Sicherlich griffe es zu kurz, *Romeo und Julia auf dem Dorfe* als eine literarische Umsetzung der zivilisationskritischen Thesen Rousseaus aufzufassen. Noch problematischer wäre es, die Novelle als Manifest des an Rousseaus *Discours* anschließenden anarchistischen Diktums Pierre Joseph Proudhons, „Das Eigentum ist Diebstahl!“ (s. o.), zu lesen. Wenn allerdings die These richtig ist, dass jede Liebestragödie seit Shakespeare zugleich literarische Sozialkritik formuliert, so gilt dies für Kellers ‚realistische‘ Novelle in besonderer Weise.

Unter Formeln wie „Schließung des Horizonts“³⁵ und „Annullierung der Ferne“³⁶ hat Albrecht Koschorke ein literarisches Epochenphänomen gefasst, das viele Texte des Biedermeier und Frührealismus in ihrer Zuwendung zu den eng-domestizierten Raumgrenzen und Ordnungsräumen des politischen Bürgertums des 19. Jahrhunderts auszeichnet: eine sich in der Literatur um 1850 abzeichnende Einübung in eine Kultur der Häuslichkeit, die zugleich mit einer „Destruktion[] des romantischen Fernstrebens“³⁷ einhergeht. In Kellers Text wird ein potentielles Ferneversprechen durchaus noch angedeutet, stehen der bürgerlich-bäuerlichen Sphäre doch nicht nur die Fluchtbewegungen des Liebespaars, sondern auch das potentiell unlokalisierbare Milieu der „Heimatlosen“ gegenüber. In seiner Untersuchung zu *Heimat und Heimatlosigkeit in Kellers Romeo und Julia auf dem Dorfe* hat Herbert Uerlings nachgezeichnet, inwiefern die Handlungen und Wünsche der beiden Bauernkinder, Sali und Vrenchen, sich im Laufe ihrer zunehmenden Desintegration aus der bürgerlichen Ordnung in einem zwiespältig

34 Hierzu auch bereits Moormann. Subjektivismus (wie Anm. 2). S. 157: „Die ‚Heimatlosen‘ bieten den Kindern ein Leben in den ‚Wäldern‘ bzw. in den ‚Bergen‘, das soll aber heißen außerhalb gesellschaftlich normierten und geregelten Lebens [...]“

35 Albrecht Koschorke. *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzbeschreibung in literarischen Landschaftsbildern*. Frankfurt/M. 1990. S. 218.

36 Ebd., S. 295.

37 Ebd., S. 210.

changierenden „Raum zwischen dörflicher Herkunft und Heimatlosigkeit“³⁸, einem Zustand des „Dazwischens“³⁹ verorten lassen.

Hat Keller mit den „Heimatlosen“ den Shakespeare'schen Tragödienplot um eine in der Zeit der Mitte des 19. Jahrhunderts zeitgenössische Figurengruppe erweitert, so legt er mit diesem vermeintlichen Nebenpersonal zugleich einen sozialgeschichtlichen Problem-, Angst- aber auch Wunschern des gesamten Novellengeschehens offen. Die „Heimatlosen“ sind nicht nur Figuren des sozialen Abstiegs, sondern auch der Freiheit. Sie repräsentieren nicht nur einen realismustypischen, auf gesellschaftliche Unterschichten fokussierten ‚Blick nach unten‘, sondern auch und vor allem das Faszinationsmoment libertär-unbürgerlicher Lebensformen, das in der Literatur um 1850 in vielfältiger Weise Niederschlag gefunden hat. So empfiehlt Friedrich Theodor Vischer in seiner bereits erwähnten *Ästhetik* dem Romanautor das Aufsuchen sogenannter „grüne[r] Stellen“. Unter Bezugnahme auf Hegels prominente geschichts- und kulturdiagnostische These über die „Prosa der Verhältnisse“⁴⁰ fasst er hierunter nicht nur außerhalb von Modernisierungsprozessen gelagerte Idyllen, sondern auch die Schilderung der Lebenszustände (halb-)anarchischer Milieus; explizit genannt werden „herumziehende Künstler, Zigeuner, Räuber u. dergl.“⁴¹

38 Uerlings. *Heimat und Heimatlosigkeit* (wie Anm. 10). S. 157.

39 Zur Beobachtung der prekären ‚Zwischen‘-Position des Paares führt Uerlings aus: „Zwischen das Bild der pflügenden Väter und das ihres ‚Frevel[s]‘ [...] hat Keller das Bild der auf dem ‚wildem Acker‘ [...] spielenden Kinder eingefügt. Sie sind so einerseits der Welt des Geigers, andererseits der der Väter zugeordnet, und sie werden an diesem ‚Dazwischen‘ zugrunde gehen.“ (Uerlings. *Heimat und Heimatlosigkeit* (wie Anm. 10). S. 167)

40 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Ästhetik III*. Ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Hg. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel. Bd. 15. Frankfurt/M. 1986. S. 392f.: „Der Roman im modernen Sinne setzt eine bereits zur *Prosa* geordnete Wirklichkeit voraus, auf deren Boden er sodann in seinem Kreise – sowohl in Rücksicht auf die Lebendigkeit der Ergebnisse als auch in betreff der Individuen und ihres Schicksals – der Poesie, soweit es bei dieser Voraussetzung möglich ist, ihr verlorenes Recht wieder erringt. Eine der gewöhnlichsten und für den Roman passendsten Kollisionen ist deshalb der Konflikt zwischen der Poesie des Herzens und der entgegenstehenden Prosa der Verhältnisse sowie dem Zufalle äußerer Umstände [...]“

41 Vischer. *Ästhetik* (wie Anm. 6), S. 1305 (§ 879).

Auf historisch-politischer Ebene geht mit der Genese und Verwaltung von politischen Territorien auch die Schaffung einer diesen zugehörigen, mit (Schutz-)Rechten und (Abgabe-)Pflichten ausgestatteten ‚Normal‘-Bevölkerung einher. Die Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts, im speziellen Fall: die sich seit 1848 als staatliches Gebilde neuformierende Schweiz, generiert analog hierzu Bürger und „Heimatlose“ und organisiert deren juristische wie politische Ein- und Ausgrenzung.⁴² Juristisch zeichnet sich die Situation der „Heimatlosen“, historisch wie auch in Kellers Novelle, dadurch aus, möglicher Rechte bzw. Erbensprüche auf Territorialbesitz, in diesem Fall: des strittigen „wilden“ mittleren Ackers, entzogen zu sein.⁴³

In *Romeo und Julia auf dem Dorfe* haben die „Heimatlosen“, denen sich Sali und Vrenchen für kurze Zeit anschließen werden, gegenbürgerlich anmutende Lebensformen ausgebildet. Haus, Hof und Heimat scheinen sie

42 Zum historischen Phänomen des „Heimatlosen“-Begriffs in der Schweiz zur Mitte des 19. Jahrhunderts hat Herbert Uerlings umfangreiche Untersuchungen angestellt und zugleich die Verzahnungen des um 1850 aktuellen Themas mit dem Plot der Erzählung Kellers nachgezeichnet. Gegenstand der Erörterung ist in diesem Zusammenhang insbesondere das Schweizer *Bundesgesetz die Heimatlosigkeit betreffend* von 1850 (vgl. Uerlings. Heimat und Heimatlosigkeit (wie Anm. 10). S. 158). Setzt Uerlings die „Heimatlosen“-Thematik berechtigterweise mit dem „Zigeuner“-Diskurs des 19. Jahrhunderts in Verbindung, so muss bezüglich der Novelle Kellers angemerkt werden, dass die Bezeichnung „Zigeuner“, trotz einer anspielungsreichen Zitation einer Vielzahl von in der Literatur um 1850 topologischen Attributen (Geige, Teufelsassoziationen, Physiognomik, Bezeichnung als „fahrendes Gesinde“ u. a.), an keiner Stelle des Texts genannt wird. Auch die Figur des schwarzen Geigers, von dem – entgegen der „Zigeuner“-Zuschreibung – erzählt wird, dass sich erst seine Eltern „unter die Heimatlosen begeben“ (S. 78) hätten, zeichnet sich Kellers Text dadurch aus, nicht im Raum identifikatorischer Zeichen (wie sie in einem ethnologisch-anthropologischen Diskurs zur gleichen Zeit definiert werden (vgl. exemplarisch August Friedrich Pott. *Die Zigeuner in Europa und Asien*. 2 Bde. Halle 1844/1845)) verortet werden zu können (hierzu auch das folgende Kapitel dieses Beitrags).

43 Die konkrete rechtliche Situation wird im Bauerngespräch des Erzählanfangs ausführlich geschildert. In den Augen der beiden Bauern wird der Großvater des schwarzen Geigers als „verdorben“, er selbst als „Fetzel“ (S. 78) (schweizerdeutsch: Lump) bezeichnet.

zu entbehren. Kellers fortwährend pädagogisch-kommentierender Erzähler⁴⁴ hat für sie wenig übrig, nennt sie „fahrendes Gesinde“ (S. 145) oder „das eigentliche Hudelvölkchen, welches nirgends zu Hause war“ (S. 147). Ihr Tanzplatz ist nicht die Kirchweih, sondern ein abseits gelegenes Lokal namens „Paradiesgärtlein“ (S. 145). In der Anlage der Novelle verdichtet sich dieser Ort zu einem thematischen Leitmotiv. Dies nicht nur insofern, als mit dem Paradiesbegriff auf konventionelle Wunschbilder und Utopien von Glück und Erlösung angespielt wird, sondern auch bezugnehmend auf die Territorialthematik des Ackers. Dies zumindest dann, wenn man die biblischen Paradiesschilderung auch als Modell einer gleichsam vorterritorial-eigentumslosen Existenzform liest; und im Zusammenhang hiermit als Text, der von einem Mord erzählt, der signifikanterweise gerade dem Ackermann Kain zugeschrieben wird und den nomadisch lebenden Hirten Abel trifft.⁴⁵ Wenn die „Heimatlosen“ von sich behaupten: „die grünen Wälder sind unser Haus“ (S. 151), spielt die sich einer konkreten Lokalisierung entziehende Ortsangabe einerseits auf einen Sehnsuchtstopos der Romantik, andererseits jedoch auch auf einen politischen Entwurf anarchistischer Eigentumskritik an. Vom Modell bürgerlicher Häuslichkeit heben sich mit den Räumen der „Heimatlosen“ in Kellers Novelle unlokalisierbare Ferneräume ab, die, wie Eva Geulen bemerkt hat, das Versprechen in sich tragen, „unbegrenzt und herrenlos“⁴⁶ zu sein.

Gegenentwürfe zur bestehenden bürgerlichen Ordnung werden jedoch auch vom Liebespaar selbst formuliert und sind nicht genuin gebunden an die Berührung mit dem „Heimatlosen“. Bereits vor der Paradiesgärtlein-Episode sprechen Vrenchen und Sali, die sich auf dem Kirchweihmarkt eines ferner gelegenen Dorfs befinden und gerade die Sprüche von Lebkuchenherzen und -häusern gelesen haben, von ihren Herzen als einem „Haus“ (S. 143). Man

⁴⁴ In ihren wertenden Ausführungen zu gut und schlecht, wohl und liderlich usw. konzipiert bzw. zitiert Keller eine konventionelle Erzählerposition der pädagogisch-moralisierenden Dorfgeschichtentradition Gotthelf'schen Erzählens. Anlehnungen reichen bis hin zu wörtlichen Zitaten. Heißt es bei Keller „Jugend hat keine Tugend“ (S. 137), so bei Gotthelf „Die wilde Jugend kennt nicht Tugend“ (Jeremias Gotthelf. *Die Käserei in der Vohfreude* [1850]. Ders. *Ausgewählte Werke in 12 Bänden*. Bd. 8. Hg. Walter Muschg. Zürich 1978. S. 110).

⁴⁵ Zu dieser Deutung des Genesis-Texts exemplarisch Jean Starobinski. *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. München 1988. S. 371.

⁴⁶ Geulen. *Habe und Bleibe* (wie Anm. 10). S. 261.

könnte diese Idealisierung als konventionellen ‚Lebkuchenspruch‘ einstufen, doch hätte man damit seinen mehrsinnigen Status in Kellers Text noch nicht hinreichend bestimmt. Trotz der spöttischen Kommentierung des Erzählers und trotz ihrer Kritisierbarkeit als „kitschige[m] Romantizismus“⁴⁷ tragen die Lebkuchensprüche des Kirchweihmarkts – Sali schenkt Vrenchen ein Lebkuchenhaus, diese ihm ein Lebkuchenherz – zugleich eine zweite Sinnenebene in sich: die Möglichkeit einer Neudefinition des sozialen Modells „Haus“ zugunsten einer Sphäre, die sich – und sei es nur im fiktionalen Raum der Sprache – vom bestehenden Normenraum losgelöst denkt. Diese Möglichkeit deutet sich auch im Haustürspruch des Lebkuchenhauses an, das Vrenchen von Sali erhält. Von einem Rechnen und Zählen „allein nach Küssen“ (S. 142) ist in ihm die Rede. Ließe sich der Aufforderung eines Rechnens nach Küssen einerseits vorwerfen, auch die Liebe ökonomischen Kriterien zu unterstellen, so ist der Spruch andererseits auch als ein auf der Lebkuchentür formulierter Appell zu einer *Ökonomie der Verschwendung*⁴⁸ im Raum der Liebe interpretierbar.

2. Im Paradiesgärtlein. Wer hat Angst vor dem schwarzen Geiger?

Am Ende des Ausflugs zum Kirchweihfest finden sich Vrenchen und Sali im „Paradiesgärtlein“ unter der Gruppe der „Heimatlosen“ wieder. Ihre vorherigen episodischen Versuche der Rollenbesetzung eines bäuerlich-„ehrbaren“ Brautpaars haben auf dem Kirchweihfest eine weitere Zurückweisung erfahren. Doch der Ausschluss aus der sozialen Sphäre der Dorfwelt kann auch als Eröffnung alternativer Existenzentwürfe bewertet werden. Passiver Ausschluss und aktive Flucht lassen sich im Handlungsraum von Kellers Liebespaar nicht konkret voneinander abgrenzen. Fortlaufend schwanken ihre Wünsche zwischen der Hingabe an ein ortloses „[N]irgends zu Hause“-Sein (vgl. S. 147) und dem Wunsch nach Bindung an die konventionelle Norm der „Ehre [des] Hauses“ (S. 150). Bezüglich einer begrifflich-theoretischen Folie zur Beschreibung dieses Changierens könnte man, in Anwendung einer Terminologie Deleuze/Guattaris, von einer ambivalenten Dynamik von

47 Ebd., S. 262.

48 Vgl. hierzu unter anderem die theoretischen Konzepte von Georges Bataille (ders. *Die Aufhebung der Ökonomie* [orig. frz. 1967]. München 1975).

Deterritorialisierung und Reterritorialisierung sprechen.⁴⁹ Einerseits bleiben die Hoffnungen beider bis zuletzt an den vom Erzähler als ‚Ehre‘ und ‚Ehrbarkeit‘ gefassten Normenraum der bürgerlichen Mehrheitsgesellschaft gebunden.⁵⁰ Andererseits löst sich das Paar zeitlich bereits vor der Paradiesgärtlein-Episode zugunsten alternativer Fluchtlinien vom dörflichen Sozialgefüge los; beispielsweise wenn Sali zu Beginn des Schlussteils der Novelle das emblematisch deutbare Ordnungsobjekt Uhr zugunsten von Tanzschuhen für seine Geliebte verkauft.⁵¹

Beim Tanz des Liebespaars im Paradiesgärtlein wird das auf dem Kirchweihmarkt erworbene Lebkuchenhaus des Mädchens zerbrochen. Der Erzähler zieht den Vergleich zu einer „frommen Stiftung“ (S. 146), aus der nichts werden konnte. Doch nicht nur das imaginäre Lebkuchensurrogat der intakten Häuslichkeit zerbricht im Paradiesgärtlein. Auch der bürgerliche Normenraum der Ehe, samt seiner im 19. Jahrhundert kirchlich-religiösen Legitimation, erfährt an diesem Ort eine gesteigerte Destabilisierung.

Mit diversen Artefakten christlich-religiöser Motivik ausgestattet, die sich jedoch allesamt als verwittert, als „verwischt und undeutlich“ (S. 146) zu erkennen geben, trägt der Tanzort Züge einer dionysisch anmutenden Parallelwelt.⁵² Konkrete Paarbindungen der Tänzer mischen sich periodisch zu einer „gemeinsame[n] Lustbarkeit“ (S. 149). Die Eigentumslosigkeit der Heimatlosen ist auch an offene Liebesformen gebunden. Die Trauungszeremonie, die der schwarze Geiger an den Bauernkindern durchführt, trägt mehrdeutige Züge. Wird sie in vielen Novellenkommentaren als Akt

49 Zu dem in unterschiedlichen Schriften von Gilles Deleuze und Felix Guattari entwickelten Begriffspaar Deterritorialisierung/Reterritorialisierung vgl. zusammenfassend: Friedrich Balke. *Gilles Deleuze*. Frankfurt/M. u. a. 1998. S. 143-148.

50 Mehrmals finden ihre (Liebes-)Empfindungen in konkreten Haus- und Territorialmetaphern Ausdruck: „Sie mochten so gern fröhlich und glücklich sein, aber nur auf einem guten Grund und Boden, und dieser schien ihnen unerreichbar“ (S. 150). Salis Verletzung ihres Vaters ist für Vrenchen hingegen „ein schlechter Grundstein“ (S. 123) einer möglichen Eheschließung.

51 Hierzu auch Kaiser. Sündenfall, Paradies (wie Anm. 11). S. 34.

52 Zum Motivraum des Dionysischen in Kellers Novelle vgl. Robert C. Holub. „Realism, Repetition, Repression: The Nature of Desire in Romeo und Julia auf dem Dorfe“. *MLN* 100, No. 3, German Issue (1985). S. 461-497, hier S. 494.

areligiöser Profanierung gewertet, die wahlweise „blasphemische“⁵³ oder „karnevalistische“⁵⁴ Züge trägt, ließe sie sich andererseits auch einem (para-) christlich-frühsozialistischen Bezugsraum zuordnen.

Sali und Vrenchen waren still und hielten sich umschlungen; auf einmal gebot der Geiger Stille und führte eine spaßhafte Ceremonie auf, welche eine Trauung vorstellen sollte. Sie mußten sich die Hände geben und die Gesellschaft stand auf und trat der Reihe nach zu ihnen, um sie zu beglückwünschen und in ihrer Verbrüderung willkommen zu heißen. Sie ließen es geschehen, ohne ein Wort zu sagen, und betrachteten es als einen Spaß, während es sie doch kalt und heiß durchschauerte. (S. 153)

Ob der vom Geiger vollzogene Ritus allerdings lediglich als „spaßhafte Ceremonie“ zu werten ist oder auch als ernsthaft-(para-)sakrales Ritual der „Verbrüderung“, bleibt eine Frage der Rezeption und Perspektive. Als Bezugstexte heranzuziehen sind diesbezüglich auch die Schriften des Frühsozialisten Wilhelm Weitling, der sich in den Jahren 1843 und 1844 in Zürich aufhielt und auch in Kellers *Tagebuch* von 1843 Erwähnung findet.⁵⁵ Weitlings kommunistisches Programm begründete sich unter anderem aus einer Lektüre des Neuen Testaments, die Jesus als radikalen „Kommunisten“⁵⁶ auswies; im Zuge dessen aber auch eine libertär-anarchistische Kritik an bürgerlichen Gesellschaftsformen der Ehe und Familie formulierte; so in Weitlings Schrift *Das Evangelium des armen Sünders* unter vielsagenden Kapitelüberschriften wie: „Jesus reist mit sündigen Weibern und Mädchen im Lande herum, und wird von ihnen unterstützt“, „Jesus verläugnet die Familie“.⁵⁷ Wenn Vrenchen diese Form der Liebes- und Sozialbeziehung einerseits zurückweist

53 So Kaiser, wenn er von der „blasphemische[n] Hochzeitszeremonie des schwarzen Geigers“ spricht (Kaiser. Sündenfall, Paradies (wie Anm. 11). S. 34).

54 Eine Deutung unter dem Bachtin'schen Konzept der Karnevalisierung nimmt Gregor Reichelt vor (Reichelt. Fantastik im Realismus (wie Anm. 23). S. 101-108).

55 Vgl. die Eintragungen vom 10. Juli 1843.

56 Wilhelm Weitling. *Das Evangelium des armen Sünders*. Bern 1845. S. 72: „So war auch Jesus ein Kommunist; er lehrte das Prinzip der Gemeinschaft, sowie die Nothwendigkeit dieses Prinzips; die Verwirklichung desselben, und die Form unter welcher es verwirklicht werden würde, überließ er der Zukunft.“

57 Vgl. ebd., S. 112-119.

– „[w]o es aber so hergeht, möchte ich nicht sein“ (S. 152) –, so fühlt es sich andererseits im nächtlichen Paradiesgärtlein „wie im Himmel“ (S. 149).

Unter welche stilistisch-poetischen Vorzeichen stellt Keller die Darstellung der nächtlichen Begebenheiten an dieser Stelle? Eine prominente, poetologisch argumentierende Kritik der Novelle stammt von Theodor Fontane. Letzterer hat *Romeo und Julia auf dem Dorfe* in einer Nachlassaufzeichnung eine stilistisch problematische Zweiteilung, mithin: einen Verstoß und „Fehler“ gegen die ‚realistische‘ Anlage der Novelle vorgeworfen.

[D]er Effekt dieser wundervollen Erzählung [wird] doch dadurch beeinträchtigt, daß die erste Hälfte ganz in Realismus, die zweite Hälfte ganz in Romanzismus steckt; die erste Hälfte ist eine das echtste Volksleben bis ins kleinste hinein wiedergebende Novelle, die zweite Hälfte ist, wenn nicht ein Märchen, so doch durchaus märchenhaft.⁵⁸

In seiner Beobachtung formuliert Fontane Befunde, die für eine rezeptionsästhetische Diskussion der Novelle aufschlussreich sind. Könnte man seiner Zweiteilung einerseits entgegensetzen, dass Keller den Traum- und Utopieentwurf des Paradiesgärtchens in der zweiten Novellenhälfte unter nicht nur ‚märchenhaft‘-verklärende sondern zugleich durchaus ‚realistisch‘-pessimistische Vorzeichen stellt – ein dauerhaftes Glück am Ort einer hier mit dem Signifikanten „Himmel“ (S. 149) angedeuteten, libertär-dionysischen Gegenwelt vermag Keller seinem Liebespaar nicht zu gewähren – so verweist Fontane mit der von ihm inkriminierten Tendenz zum „Märchenton“⁵⁹ andererseits auf ein die Novelle durchgängig auszeichnendes Erzählverfahren: Kellers kompositorische Entscheidung, symbolisch-sublimierte Motivräume an sehr genau ausgewählten Orten im Handlungsverlauf der Novelle zu verdichten. Mit der Paradiesgärtlein-Episode erfährt die Intensivierung von (para-)religiösen Referenzen auf Seligkeits-, Rausch- und Paradiesversprechen gerade an jener Stelle des Erzählverlaufs eine Klimax, an der die Protagonisten zugleich den Grad äußerster Ausgrenzung aus dem bürgerlichen Normenraum passiv erlitten bzw. aktiv vollzogen haben. Dieser Befund wirft die Frage auf, welche Deutung dieser Parallelsatzung gegeben werden

58 Theodor Fontane. „Die Leute von Seldwyla“. Ders. *Schriften und Glossen zur europäischen Literatur*. Bd. 2. Hg. Werner Weber. Zürich/Stuttgart 1967. S. 346-349, hier S. 348.

59 Ebd.

kann. Er verweist hierbei auch auf einen historisch-konkreten Diskursraum vormärzlicher Debatten (Atheismus, Anarchismus, christlich begründeter Sozialismus u. a.) und rückt insbesondere die Frage nach dem Status der Figur des schwarzen Geigers in den Blick; jener im gesamten Text namenlos bleibenden Figur, die dem Liebespaar im nächtlichen Paradiesgärtlein schließlich empfehlen wird, sich in freier Liebe den Heimatlosen anzuschließen.

Im Gegensatz zu den jungen Bauernkindern, die entsprechend der erzählerischen Anlage der Novelle der Sympathien der meisten Leser/innen sicher sein dürften, entfaltet die Figur des schwarzen Geigers wesentlich komplexere wirkungsästhetische Fragen. Ist dieser Geiger eine gute oder böse Figur? Ist er – um Fontanes Begrifflichkeiten aufzugreifen – zu lesen im Register, des „Realismus“ oder des „Märchens“?

In der Prosa des Epochenraums Realismus stehen normabweichende Lebensentwürfe häufig unter dem motivischen Vorbehalt der „Teufelspaktgeschichte“⁶⁰. Auch in Kellers Novelle trägt die Figur des Geigers märchenhaft-fantastische und darin auch beängstigende Züge.⁶¹ Entscheidend scheint mir jedoch, dass sie in diesen Zuschreibungen nicht aufgeht. Als symptomatisch für die Komplexität Keller'schen Erzählens weist sich die Figur gerade in ihrer semantischen Unauflösbarkeit aus. Zu lesen ist der Geiger nur in einer vom Text selbst herausgestellten Doppel- bzw. Mehrfachcodierung.⁶² Einerseits ist seine schwarze Farbe symbolhafter Teil einer dämonische Züge

60 Reichelt. *Fantastik im Realismus* (wie Anm. 23). S. 158 unter Hinweis auf: Volker Hoffman. „Strukturwandel in den ‚Teufelspaktgeschichten‘ des 19. Jahrhunderts“. *Modelle des literarischen Strukturwandels*. Hg. Michael Titzmann. Tübingen 1991. S. 117-127.

61 Zu fantastischen Aspekten vgl. Reichelt. *Fantastik im Realismus* (wie Anm. 23). S. 98ff., der Kellers Text in präziser Weise auch als „Angstliteratur“ (ebd., S. 108) thematisiert.

62 Zu diesem Befund vgl. unter anderem Winfried Menninghaus. „Romeo und Julia auf dem Dorfe. Eine Interpretation im Anschluß an Walter Benjamin“. Ders. *Artistische Schrift – Studien zur Kompositionskunst Gottfried Kellers*. Frankfurt/M. 1982. S. 91-158, S. 132: „Die Vielgestaltigkeit des schwarzen Geigers ist [...] zuallererst ein subjektives Deutungs- oder Perspektivenproblem: so viel Figuren mit ihm in Kontakt treten, so viel ‚schwarze Geiger‘. Für die Bauern ist er der arme Lump, den man übers Ohr hauen kann; für das ‚Hudelvölkchen‘ einer der ihren; für die Kinder je nach situativer Perspektive etwas ganz Verschiedenes.“

tragenden Angstfigur, die an volkstümliche Teufelsdarstellungen angelehnt ist⁶³, andererseits ist sie jedoch auch Teil einer „Kultur der Arbeit“⁶⁴. „Der Schwarze“ (S. 153), wie der Text den Geiger an einer Stelle nennt, verweist insofern auch auf die in emblematischer Weise schwarz beschmutzten Züge des Industrieproletariats des 19. Jahrhunderts,⁶⁵ im Zusammenhang hiermit ebenso auf die (proto-)anarchistischen schwarzen Fahnen in den französischen Arbeiteraufständen seit den 1830er Jahren.⁶⁶

Im Rahmen dieser Überblendung motivischer Aspekte werden mit der Figur des Geigers in Kellers Text – und dies gerade auch vor dem Hintergrund der Anarchie als einem Motiv zeitgenössischer Verunsicherung um 1850 – nicht zuletzt rezeptionsästhetische Fragen virulent: Wer hat Angst vor dem schwarzen Geiger? Ist sein Hochzeitsritual antireligiös-blasphemisch oder, etwa im Sinne der Schriften Weitlings, urchristlich-kommunistisch motiviert? Fragen dieser Art ließen sich fortsetzen. Einerseits weist die Novelle der Figur den Nimbus einer paranormalen Teufelsgestalt zu, andererseits zieht sie genau diese schematisierenden Zuschreibungen gerade in Zweifel. Unter sozialhistorischen Vorzeichen gelesen, erweist sich die beängstigende Figur auch als das zentrale entrechtete Opfer der Erzählung: als ein obdachloser Gelegenheitsarbeiter. Gelesen vor der historischen Folie der Anarchiefurcht nach 1848 verweist die Figur des Geigers in Kellers Text insofern auch auf die Frage nach der sozialen Genese dämonisierender Stereotype.

Über den Rat des Geigers zu einem libertären Leben jenseits der bürgerlichen Ordnung bekundet der Bauernsohn Sali zunächst: „Mich dünkt, es wäre nicht übel.“ (S. 151) Die Novelle selbst stattet die Leser/innen mit keinem zur Bewertung dieser Ansicht hinreichenden Wissen aus. Sie entspricht nicht mehr dem pädagogisch eingängigen Teufelspakt-narrativ, wie es etwa

63 Hierzu ausführlich Hildegard Wichert Fife. „Keller's Dark Fiddler in Nineteenth-Century Symbolism of Evil“. *German Life and Letters* 16 (1963). S. 117-127. Der Beitrag diskutiert unter anderem auch Schnittmengen zur Figur des ‚Grünen‘ in Gotthelfs Novelle *Die schwarze Spinne* von 1842 (ebd., S. 121f.).

64 Reichelt. *Fantastik im Realismus* (wie Anm. 23). S. 106.

65 Im Text erwähnt wird seine Tätigkeit als Kesselflicker, Kohlenbrenner, Pechsieder (vgl. S. 111).

66 Bereits Karl Moormann konstatiert der Novelle die Darstellung einer „gestaltlosen, ‚dämonisch-irrationalen‘ (vgl. die Darstellung des schwarzen Geigers), anarchisch-gesellschaftsfeindlichen Macht“ (Moormann. *Subjektivismus* (wie Anm. 2). S. 157).

noch in Gotthelfs *Die schwarze Spinne* entfaltet wird. Kellers Text delegiert die Frage der Tauglichkeit des Ratschlags des Geigers letztendlich an die individuell unterschiedlichen Angst- bzw. Wunschdispositionen ihrer Rezipient/innen. So ist es womöglich kein Zufall, dass das Gros der Forschung bis in die 1970er Jahre den Geiger als Repräsentanten der Immoralität oder des Bösen fasst.⁶⁷ Bestimmt man die Figur des Geigers jedoch in vereindeutigender Weise als teuflischen „Todesbote[n]“⁶⁸, so blendet eine solche Wertung gerade die Tatsache aus, dass der Geiger den Liebenden den Rat gibt, zu *leben*, wenn er von „unserem freien Leben“ (S. 151) spricht. Dessen dem Klang eines Kirchenliedverses ähnelnder Ratschlag: „Laßt fahren die Welt“ (ebd.) bezieht sich nicht auf ein transzendentes Jenseits, sondern auf die Option eines anderen Diesseits. Welches „[Ü]bel“ hiermit formuliert wird, bleibt unbestimmt. Ob der am Ende der Novelle vom Liebespaar vollzogene Akt des Selbstmords schließlich ein weniger ‚übler‘ Ausgang der Geschichte ist als ein Leben in der deklassierten Schar der Heimatlosen, lässt der Text letztendlich offen.

3. Anarchie der Zeichen

Im Rahmen einer langen Forschungstradition ist Kellers Realismus unter dem Begriff des ‚symbolischen Erzählens‘ gefasst worden. Dieses zeichne sich dadurch aus, ‚realistische‘ Schauplätze in kunstvoller Weise zu Trägern symbolisch-allegorischer Semantisierungen werden zu lassen: „Das symbolische Erzählen, die Kombination von dinglicher Wirklichkeit und sinngefüllter Stilisierung; ist hier [bei Keller, d. V.] zu hoher Kunstform gelangt“⁶⁹, heißt es in Fritz Martinis Standardwerk zum *Bürgerlichen Realismus* von 1962. Bezüglich der Novelle von 1856 findet dieses Paradigma Parallelen in ‚symbolischen‘ Deutungsansätzen, wie sie auch in dem bereits mehrfach thematisierten Aufsatz Gerhard Kaisers entfaltet werden.⁷⁰

67 So unter anderem Fife (wie Anm. 63), S. 119.

68 Kaiser. Sündenfall, Paradies (wie Anm. 11), S. 31.

69 Fritz Martini. *Deutsche Literatur im bürgerlichen Realismus*. 4. Aufl. Stuttgart 1981, S. 583.

70 Kaiser. Sündenfall, Paradies (wie Anm. 11).

Entgegen der von Martini namhaft gemachten Figur einer episch-maßvollen „Stileinheit“⁷¹ zwischen ‚realistischen‘ Wirklichkeitsbezügen und ‚symbolischer‘ Referenz tun sich in Kellers Erzählung indes zwischen beiden Aspekten auch deutliche Divergenzen auf. An vielen Stellen scheint Kellers Erzählen weniger um die künstlerische Konsolidierung, sondern mehr um die Störung eines ‚symbolischen Erzählens‘ bemüht. Die Teufels- ‚Symbolik‘ des schwarzen Geigers und seine ‚dingliche Wirklichkeit‘ als sozial marginalisierter Heimatloser fügen sich zu keiner Einheit, sondern eröffnen miteinander in Konflikt stehende Deutungsperspektiven. Auch mit dem Topos des Paradiesgärtleins wird in Kellers Erzählung ein ‚symbolisch‘ unauflösbarer Raum semantischer Bezüge eingeführt. Statt von „sinngefüllter Stilisierung“ (s. o.) wäre im Fall der Schilderungen des Lokals von einer Art „information overload“⁷² zu sprechen oder auch von einem „Verbrauchen von Codes“⁷³, als das Hans Vilmar Geppert die für die Literatur des Realismus signifikante Form der Zeichenverwendung charakterisiert hat: „Man könnte realistische Zeichensprachen dadurch kennzeichnen, daß sie ihre Codes ‚aufbrauchen‘, abnutzen und in einem begrenzten, unsicheren oder Anders-Funktionieren zeigen als anfänglich erwartet oder definiert, ‚code *contre* code‘ [...]“⁷⁴

Christliche Erlösungssymbolik tritt im Paradiesgärtlein nur mehr „gänzlich verwittert“ (S. 145), „ursprünglich vergoldet“ (S. 146) nun „verwaschen[]“ (S. 146) in Erscheinung: „alles war verwischt und undeutlich wie ein Traum“ (S. 146). Die ausführlichen Beschreibungen ästhetischer Merkmale von Opazität und Abnutzung lassen sich an dieser Stelle auch als semiotischer Kommentar des erzählerisch beschriebenen Schauplatzes lesen: als Problematisierung des Status von – in diesem Fall: biblischen – Symboldiskursen in einem bei Keller unklar gewordenen Raum der Zeichen.

Konventionelle Semantiken zeigen sich im Zustand stattgehabter Be- und Umnutzungen, die als Effekt auch auf den ersten Blick bizarr wirkende Sinnverweise zur Folge haben können, wie sie in der Namensgleichheit des

71 Ebd., S. 584.

72 Hierzu Albrecht Koschorke. *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt/M. 2012. S. 42.

73 Hans Vilmar Geppert. *Der realistische Weg. Formen pragmatischen Erzählens bei Balzac, Dickens, Hardy, Keller, Raabe und anderen Autoren des 19. Jahrhunderts*. Tübingen 1994. S. 126.

74 Ebd., S. 127.

Tanzortes mit einem kunsthistorischen Bildtopos der Mariendarstellung hervortreten. Zu denken ist hierbei vor allem an das berühmte Marienbildnis *Paradiesgärtlein* (Oberrheinischer Meister um 1410/20, Städel-Museum, Frankfurt/M.)⁷⁵, dessen Titel allegorisch auf den Darstellungstopos des ‚hor-tus conclusus‘ und die Jungfräulichkeit Marias verweist (vgl. Abb. 1).



Abb. 1: *Paradiesgärtlein*. Um 1410/20. 26,3 x 33,4 cm.
Städel-Museum Frankfurt/M.

In den Blick fällt im Rahmen der Konstellation zwischen Kellers Novelle und dem Frankfurter Gemälde indes auch, dass bereits im *Paradiesgärtlein* des oberrheinischen Meisters nicht ein stringentes Bildprogramm jungfräulicher

⁷⁵ Eine Auseinandersetzung Kellers mit dem oberrheinischen *Paradiesgärtlein* kann meines Wissens nicht nachgewiesen werden. Erste kunsthistorische Diskussionen des Frankfurter Gemäldes setzten allerdings bereits um 1850 in Texten des Berliner Kunsthistorikers Franz Kugler ein (Franz Kugler. *Kleine Schriften und Studien zur Kunstgeschichte. Teil II*. Stuttgart 1854. S. 350f.).

Keuschheit der Marienfigur, vielmehr eine irritierende Mischform von sakralem ‚hortus conclusus‘ und profanem Lustgarten in Szene gesetzt wird. Weniger wie eine ikonografisch musterhafte Versammlung von Engeln und Heiligen um die Jungfrau Maria mutet die Figurengruppe an, vielmehr wie eine sich der lustvollen Muße hingebende höfische Gesellschaft. Ausgestattet ist der Garten mit einem Tisch, der mit einer Fruchtschale und einem goldenen Becher gedeckt ist. Eine der Frauenfiguren ist mit dem Pflücken von Kirschen beschäftigt, von denen sie viele bereits in einem Korb gesammelt hat, während das kleine Jesuskind dazu auf einem zitherartigen Instrument musiziert. Angesichts dieses sinnlich-lustbetonten Gefüges erweisen sich die Grenzen zwischen Sünden- und Erlösungsdarstellung bereits auf dem spätmittelalterlichen Gemälde, ähnlich wie in Kellers Text, nur mehr unklar zu ziehen.

„[I]n Romeo und Julia verherrlicht Keller die Radikalität einer unbedingten und freien Liebe“ hat Alexander Honold in einem jüngst erschienen Handbuch-Artikel formuliert.⁷⁶ Doch so eindeutig, dessen ist sich auch Honold durchaus bewusst, lässt sich Kellers Erzählung von 1856 nicht zusammenfassen. Legt die erzählerische Episode der Vorgänge im nächtlichen Tanzlokal einerseits eine Entführung von Paradiesversprechen und gegenbürgerlich-libertären Lebensformen nahe, so vermeidet es Keller zugleich, zwischen beiden Aspekten eindeutige Bezüge herzustellen. Der Text belässt es im Ungewissen, ob das Paradies-Lexem an dieser Stelle als Zeichen der Erlösung oder als Zeichen der Sünde gelesen werden kann oder soll.⁷⁷ Auch auf der ‚realis-

76 Alexander Honold. Art. „Die Leute von Seldwyla“. *Gottfried-Keller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. Ursula Amrein. Stuttgart 2016. S. 47-86, hier S. 50.

77 Als problematisch erweist sich vor diesem Hintergrund der Versuch, Kellers Symbolreferenzen zur Grundlage einer theologischen Deutung der Novelle zu machen. Hat Gerhard Kaiser die Liebesgeschichte der Bauernkinder als „Neudeutung des himmlischen Jerusalem[s]“ interpretiert (Kaiser. Sündenfall, Paradies (wie Anm. 11). S. 35), so geht diese Deutung zugleich mit einer normativen Vereindeutigung der den Text durchziehenden biblischen Zeichen einher. Nicht zuletzt betrifft diese Vereindeutigung auch den von Kaiser ausnahmslos negativ gewerteten Ort des „Paradiesgärtleins“: „Das von der ungehemmten Natur überwucherte, verfallende, in seinen Paradiesbildern traumhaft undeutliche Haus zeigt nun allerdings an, das dieses Paradies nur verfallene Form ist, seine Freiheit Verwilderung, seine Unschuld Enthemmung.“ (Kaiser. Sündenfall, Paradies

tisch‘ gezeichneten Ebene der konkreten Raumbewegungen des Liebespaars wird dieses „Paradiesgärtlein“ kein eindeutig definierbarer Anfangs- oder Zielpunkt, kein Ort utopischer Erlösung also, sondern lediglich ein weiterer Zwischenraum sein.⁷⁸

Von einem ähnlichen Undeutlichwerden der „Zeichen“ (S. 159) ist auch der Schluss der Novelle betroffen. Der letzte Handlungsort ist ein als „Brautbett“ (S. 157) fungierendes Heuschiff. Kann die Schiffsfahrt einerseits als christlich konventionalisierte Figur der *navigatio vitae* gelesen werden, so repräsentiert das Schiff andererseits den Prototyp eines „Ort[es] ohne Ort“⁷⁹ und damit auch einen in der Literatur des 19. Jahrhunderts in diversen Seefahrtsstoffen immer wieder thematisierten Freiheitsraum. Bewegt sich das Schiff der Bauernkinder während seiner steuerlosen Fahrt im romantikkaffinen Raum einer goldglänzenden Bahn des untergehenden Mondes – darin auch typisches Modell einer Grenzenlosigkeit suggerierenden Ferneräume nach Eichendorff’schem Muster –, findet der Freitod im Wasser erst in jenem Augenblick statt, als sich das Heuschiff im Morgengrauen „der Stadt“ (S. 158) nähert; in jenem Moment also, in dem das Ferneversprechen des Schiffs⁸⁰ erneut auf die Territorialgrenzen sozio-politischer Räume trifft. Die unlokalisierbar-allegorischen Raumfernen, die sich dem Liebespaar mehrmals im Text in transitiven Zuständen der „glücklichen Vergessenheit“ (S. 113), der „rückhaltlosen Hingebung und Selbstvergessenheit“ (S. 144)

(wie Anm. 11). S. 28) Das Heilsversprechen des „Paradiesgärtleins“ kann Kaiser im Rahmen dieser Gut/Böse-Dichotomie nur als teuflische „Verlockung“ (ebd., S. 29), den Ort selbst nur als „falsches Paradies[]“ (ebd., S. 45) werten.

78 Ebenso wenig sind die Heimatlosen, wie bereits Moormann bemerkt hat, in Kellers Text „Träger einer neuen universellen, alle beschränkten Positionen auflösenden gesellschaftlichen Ordnung“ (Moormann. Subjektivismus (wie Anm. 2). S. 155).

79 Hierzu Michel Foucault. „Andere Räume“ [orig. frz. 1967]. *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Hg. Karlheinz Barck et al. Leipzig 1992. S. 34-46, hier S. 46.

80 Vgl. exemplarisch hierzu Hermann Melvilles postromantischen *Moby Dick*-Roman von 1851. In diesem heißt es, dass nur die Fahrt zur See dem Icherzähler Ismael den „Pistolenschuß“ ersetzen könne (ders. *Moby Dick*. Übersetzt von A. und C. Seiffen. Berlin/Weimar 1986. S. 22), wenn auch das Ferneversprechen des Meers im Laufe der Erzählung zunehmend desavouiert wird (hierzu ausführlich Koschorke. *Geschichte des Horizonts* (wie Anm. 35). S. 308-314).

eröffnet hatten, haben sich nun, angesichts der erneuten Konfrontation mit der städtischen Ordnungssphäre, ein weiteres Mal geschlossen. Am Ort des Flusses, den man auch als „Nicht-Ort, ein herrenloses Niemandsland“⁸¹ bezeichnen kann, verlässt das Paar den Handlungsraum in einem Zustand des ‚Nirgends-zuhause‘-Seins (vgl. S. 147). ‚Vor‘ der Stadt beenden sie ihre Fahrt, ‚unterhalb‘ der Stadt werden die Leichen geborgen.

4. Schluss

Im Jahr 1843 liest Keller, laut den Eintragungen in seinem lediglich in den Monaten Juli und August desselben Jahres geführten *Tagebuch*, Schriften der „deutschen politisch-philosophischen Propaganda“⁸². Doch auch mit den politischen Theorien Proudhons und anderer Frühanarchisten wird der Autor im Umkreis der Züricher Emigrantenkreise der 1840er Jahre (Adolf Ludwig Follen, Georg Herwegh, Ferdinand Freiligrath u. a.) in Berührung geraten sein. Namentlich erwähnt wird im 1843er *Tagebuch* lediglich Wilhelm Weitling, dessen *Comunismus* der Tagebuchsreiber indes „keine gute Seite abgewinnen“⁸³ kann. Deutliches Unbehagen gibt das *Tagebuch* über das „geheime, Unheildrohende Gähren und Motten des Comunismus, und die keken, öffentlichen Aeuserungen deßselben“⁸⁴ zum Ausdruck. Belegbar ist in den folgenden Jahren jedoch auch Kellers Kontakt zur Fabrikarbeiter-Bewegung J.J. Treichlers, in dessen Zeitung *Der Bote von Uster* er im Jahr 1845 mehrere Kurzartikel publiziert.⁸⁵ Zum öffentlichen Dichter, dies ist oft herausgestellt worden, wurde Keller durch seine Berührung mit Autoren des deutschen Vormärz. Eine prominente Prosaaufzeichnung Kellers vom 1./2./3. Mai 1848 vermerkt:

81 Geulen. Habe und Bleibe (wie Anm. 10). S. 262.

82 Gottfried Keller. *Tagebuch*. In: HKKA 18. S. 13-93, hier S. 63.

83 Ebd., S. 39.

84 Ebd., S. 37.

85 Einen Abriss hierzu bietet Thomas Binder. Art. „Kontakte“. Gottfried-Keller-Handbuch (wie Anm. 76). S. 324-336. Des Weiteren Eugen Weber. „Der junge Gottfried Keller und die Anfänge der schweizerischen Arbeiterbewegung“. *Profil. Sozialdemokratische Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur* 47 (1968). S. 203-211.

Mein Herz zittert vor Freude, wenn ich daran denke, daß ich ein Genosse dieser Zeit bin. [...] / Aber wehe einem Jeden, der nicht sein Schicksal an dasjenige der öffentlichen Gemeinschaft bindet, denn er wird nicht nur keine Ruhe finden, sondern dazu noch allen innern Halt verlieren und der Mißachtung des Volkes preisgegeben sein, wie ein Unkraut, das am Wege steht.⁸⁶

Und doch kann im Hinblick auf sein literarisches Werk konstatiert werden: Eine ‚politische Theorie‘ Gottfried Kellers im Sinne der konventionellen Kategorien des 19. Jahrhunderts (Konservatismus, Sozialismus, Anarchismus u. a.) gibt es nicht. Sie aus seinen Texten rekonstruieren zu wollen, bleibt ein problematisches Unterfangen. Auch noch der Versuch, Kellers Position in simultaner Abgrenzung von bürgerlich-konservativen und kommunistisch-anarchistischen Standpunkten eine „mittlere“⁸⁷ zu nennen, geht von der Möglichkeit einer Positionierung seiner Texte auf einer politischen Skala aus.

Angesichts der auffällig heterogenen Rezeptionszugänge zeichnet sich bezüglich Kellers Werk insbesondere der 1850er Jahre demgegenüber vielmehr eine Art Unverortbarkeits-Befund ab. Den *Grünen Heinrich*-Roman ordnet Julian Schmidts in den 1850er und 1860er Jahren mehrfach überarbeitete *Geschichte der deutschen Nationalliteratur im neunzehnten Jahrhundert* in unterschiedliche Kapitel ein: „Der sociale Roman“, „Volksthümliche Reaction“, „Neue Tendenzen der Poesie“.⁸⁸ In den 1880er Jahren von Literaturkritikern wie Otto Brahm als Vorläufer des Naturalismus rezipiert, avanciert Keller zur gleichen Zeit nicht nur zum Schweizer Nationaldichter, sondern auch zum Autor einer „intakte[n] vormoderne[n] Bürgerlichkeit“.⁸⁹ Die Heimatliteratur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat den Realisten Keller schließlich – auch unter Bezugnahme auf seine *Romeo und Julia*-Novelle – als ‚vorbildlichen‘ Dorfgeschichtenautor und Heimatdichter für eine eigene Kanonbildung reklamiert.⁹⁰

Es gibt eine konservative Lesart vieler Prosatexte Kellers; in seiner Novelle von 1856 genügt es hierfür, dem Erzähler in seinen Ausführungen zum

86 Gottfried Keller. „Am Abend des 1. Mai“. In: HKKA 18. S. 214-245, hier S. 243.

87 Moormann. Subjektivismus (wie Anm. 2). S. 155.

88 Zit. nach Peter Stocker. Art. „Literaturkritik zu Lebzeiten“. Gottfried-Keller-Handbuch (wie Anm. 76). S. 357-368, hier S. 366.

89 Ursula Amrein. Art. „Nationale und kulturelle Zugehörigkeit“. Gottfried-Keller-Handbuch (wie Anm. 76). S. 289-299, hier S. 299.

90 Belege hierzu bei Rossbacher. Heimatkunstbewegung (wie Anm. 29). S. 134-137.

„sichern, gutbesorgten Bauersmann“ (S. 74f.), zur häuslichen „Ehre“ (S. 150) oder der Beschreibung des Paares als ‚sittsam‘, ‚brav‘, ‚züchtig‘, ‚verschämt‘, ‚still und bescheiden‘, ‚ordentlich und ehrbar‘ usw. zu folgen. Zugleich aber konzipiert der Text auch wiederkehrende Wunschbilder antibürgerlich-anarchistischer Existenzoptionen, die im Rahmen der Keller'schen Erzählverfahren nicht nur auf der Handlungsebene der Figuren, sondern auch in einer semantisch mehrfachcodierten Bildlichkeit von Regellosigkeiten, Asymmetrien, „Wildnissen“⁹¹ der erzählten Welt thematisch werden. Gerade in dieser potentiellen Unverortbarkeit der *Romeo und Julia*-Erzählung – weder als konservative Dorfgeschichte, noch als anarchistisches Traktat rezipierbar zu sein – liegt vielleicht ein Teil ihrer auch noch in einer heutigen Lektüre andauernden Brisanz.

Anarchistische Utopien und territoriale Niemandsländer, sobald sie sich in *Romeo und Julia auf dem Dorfe* entlang von Fluchtwegen und in Form von räumlichen Enklaven wie dem „Paradiesgärtlein“, dem Kornfeldplätzchen der Liebenden (vgl. S. 115f.) oder dem erotisch besetzten Heuschiff auf tun, werden im Text zumeist nach kurzer Zeit wieder geschlossen oder als bloße Illusionsstiftung in Zuständen „glückliche[r] Vergessenheit“ (S. 113) ausgewiesen. Erweisen sich die Räume des Wilden, Libertären, Regellosen, des „anarchischen Eros“⁹² in Kellers Erzählwelten immer wieder als demonstrativ versperrt, nur für kurze Zeit betretbar, Gefahren bergend oder gänzlich illusionär, so erzeugen seine Texte parallel hierzu Momente semantischer ‚Herrenlosigkeit‘ auf der Ebene der Sprache selbst.⁹³ „Kellers narrative Destabilisierung zeitgenössischer Deutungskonventionen“⁹⁴, um eine Formulierung Ursula Amreins aufzugreifen, geht einher mit einer Anarchie der Zeichen.

91 Zu einer umfangreichen Analyse der „Wildnis“-Semantiken in Kellers Text vgl. Titzmann. *Natur vs. Kultur* (wie Anm. 10).

92 Moormann. *Subjektivismus* (wie Anm. 2). S. 158.

93 Diesen Zug des Realismus Kellers hat insbesondere H. V. Geppert herausgestellt. So führt er aus: „Der Realismus kennt nur ein Verweisen auf Sinn, nicht dessen vollständige, wenn auch modellhafte Darstellung“ (Geppert. *Der realistische Weg* (Anm. 73). S. 215). Was realistisches Schreiben auf diese Weise erzeuge, sei demnach „ein Wachsen von Zeichen aus Zeichen und eine fortgesetzte Erzeugung von Bedeutungs- und Bezeichnungsmöglichkeiten“ (ebd., S. 225).

94 Ursula Amrein. Art. „Nachleben und Deutungskontroversen 1890-1940“. *Gottfried-Keller-Handbuch* (wie Anm. 76). S. 369-381, hier S. 376.

Kurt Jauslin (Altdorf)

Der Bürger als Anarchist

Friedrich Theodor Vischers „Auch Einer“ erklärt dem Zufall den Krieg

I

Vischers 1878 erschienener Roman ist ein Sonderfall selbst in der an originalem Einfällen nicht armen Literatur des 19. Jahrhunderts. Und nicht nur, weil es der einzige Roman eines Autors ist, der als Verfasser einer sechsbändigen Ästhetik berühmt war und erst in seinen letzten Lebensjahren mit seinem einzigen Roman gleich einen Bestseller landete. Das wirklich Erstaunliche an diesem Erfolg ist, dass dieses formal wie inhaltlich komplexe Erzählwerk, das in der zeitgenössischen Kritik eher auf zögerliche Resonanz stieß, über einen Zeitraum von einem halben Jahrhundert zu einem Kultbuch des deutschen Bürgertums wurde. Die Deutsche Verlags-Anstalt veröffentlichte den Roman in zahlreichen Neuauflagen bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, und seit der Jahrhundertwende wollten auch andere Verlage an dem Geschäft teilhaben.¹

Der Erfolg bei der bürgerlichen Leserschaft ist einerseits verständlich, denn „Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft“ scheint auf fast programmatische Weise an den Interessen des Bildungsbürgertums orientiert: an den Fortschritten der Wissenschaft wie an der Fixierung auf die klassisch-romantische Tradition, nicht zuletzt an der preußisch-deutschen Staatenbildung von der Annektierung Schleswig-Holsteins durch Preußen, über den deutschen Krieg Preußens gegen Österreich 1860 bis zur Reichsgründung Bismarcks nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71.

Gleichwohl beruht die Zustimmung, die der Roman beim bürgerlichen Publikum erfuhr, auf einem Missverständnis. Er wurde gleichzeitig als Feier der populären völkisch-nationalen Überzeugungen gelesen wie als

¹ Eine ausführliche Übersicht findet sich in der Dissertation von Wendelin Haverkamp: Aspekte der Modernität. Untersuchungen zur Geschichte des „Auch Einer“ von Friedrich Theodor Vischer. Aachen: Cobra Verlag, 1981. Hier S. 129-136.

humoristischer Roman über den komischen Kampf eines Sonderlings gegen den Zufall, gegen die „Tücke des Objekts“. Beide Motive erwiesen sich in der Rezeptionsgeschichte zunehmend als inkommensurabel: Die mehrheitlich national gesinnte deutsche Literaturwissenschaft feierte die angebliche nationale Gesinnung des Autors, während naive Leser in der Situationskomik jenen versöhnlichen Humor vorfanden, der irrtümlich auch den tief pessimistischen Bildgeschichten Wilhelm Buschs zugeschrieben wurde. Die doppelte Buchführung eskalierte schließlich darin, dass im 1. Weltkrieg eine „Feldausgabe“ des Romans zur Erbauung der bei Verdun verheizten Soldaten erschien. Andererseits wurde er nach 1930 auf den Umfang humoristischer Breviere reduziert.

Tatsächlich handelt es sich bei der doppelten Buchführung um ein strukturelles Prinzip, das Matias Martinez in seiner Untersuchung über „Doppelte Welten“ als „Struktur und Sinn zweideutigen Erzählens“ identifizierte.² Mir erscheint die Metapher von der doppelten Buchführung zutreffender, weil sie korrekt die perspektivische Konstruktion des Romans beschreibt, dessen vier Teile von zwei miteinander durch das Romangeschehen verbundenen, aber getrennt agierenden Autoren verfasst sind. Der eigentliche Autor des Romans Friedrich Theodor Vischer kommt darin nicht vor: er bleibt der *deus absconditus*, der nicht zu fassen ist. Ein typischer Fehler der Rezipienten besteht darin, dass Ansichten seiner beiden Protagonisten dem Autor des Romans zugeschrieben wurden. Vischer selbst ist aber nur in Gestalt seiner „Ästhetik“ gegenwärtig, von der seine Romanfiguren nichts wissen. Sie durchleiden gewissermaßen das Problem der Kontingenz, das Vischer als Störfaktor in der Ästhetik Hegels entdeckt hat.

Die Person „Auch Einer“, hier künftig nur mit seinen Initialen AE zitiert, und seine Reisebekanntschaft, der namenlose Erzähler, sind, wie Flauberts „Bouvard und Pécuchet“, zugleich Protagonisten und Opfer des Zeitgeistes, haltlose Selbstdenker, die in ihre Erörterungen verstrickt sind und freiwillig darauf verzichten, sich noch mit eigenen Namen einzuführen. AE's Name „Albert Einhardt“ taucht erst auf seinem Grabstein auf. Der Ich-Erzähler bleibt ohne eigene Biographie. Er kann auch nicht als Stellvertreter des Autors gelten. Vielmehr wird er, als Ermittler auf den Spuren des Romanhelden, immer mehr zur Projektionsfigur für dessen Theoreme über die

2 Matias Martinez: *Doppelte Welten*. 4. Kapitel. „Tücke des Objekts als negative Theodizee. Friedrich Vischer, „Auch Einer“ (1878)“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. *Palaestra* Bd. 298. S. 109-150.

Herrschaft des Zufalls in der Wirklichkeit. Zwei miteinander unauflöslich verbundene Amateure auf dem Gebiet der Philosophie. Vischers „Auch Einer“ ist im Grunde ein philosophischer Roman.

II

Der Feldzug, den AE gegen die oft zitierte „Tücke des Objekts“³ führt, gleicht einer Kriegserklärung gegen den tückischen Zufall und damit gegen die kontingente alltägliche Wirklichkeit, die im ersten Teil des Romans empirisch korrekt beschrieben wird. Zweifellos gehören Kragenknöpfe, die sich gegen das Zuknöpfen sträuben und unter dem gewalttätigen Einwirken der Finger schließlich abreißen, zum Erfahrungsschatz jedes Einzelnen, nicht anders als das Verlegen der Brille, die plötzlich unauffindbar scheint, das Spritzen einer Schreibfeder, die auf dem makellosen Dokument einen Tintenfleck hinterlässt, das Umstürzen eines Weinglases, das seinen Inhalt über die Garderobe der Tischnachbarin ergießt. Selbst das berühmte Butterbrot, das immer auf die Butterseite fällt, ist ganz konventionell. Das sind, nach einer beliebten Formel, lauter „Tatsachen des Lebens“.

Die Beschränkung auf alltägliche Erfahrungen steht durchaus im Einklang mit Vischers Theorie des Romans, die er in seiner Ästhetik formuliert hat: „Die Grundlage des modernen Epos, des Romans, ist die erfahrungsmäßig erkannte Wirklichkeit, also die schlechthin nicht mehr mythische, die wunderlose Welt.“⁴ Diesem Prinzip wird auch nicht dadurch widersprochen, dass AE alle physikalischen Erklärungen der Phänomene zurückweist mit der Begründung, „daß die Physik eigentlich Metaphysik ist“, nämlich die „allgemeine Tendenziosität, ja Animosität des Objekts, des sogenannten Körpers, was die bisherige Physik geistlos mit Namen wie: Gesetz der Schwere, Statik und dergleichen bezeichnet hat, während es vielmehr aus Einwohnung böser Geister herzuleiten ist.“ (24)

3 „Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft von Friedrich Theod. Vischer“. Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1904. S. 20. Künftig zitiert durch Seitenzahlen im Text.

4 Friedrich Theodor Vischer: *Asthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen*. Hrg. von Robert Vischer. München: Meyer & Jessen, 1922. 6 Bde. Bd. VI. *Kunstlehre: Die Dichtkunst*, S. 176.

Metaphysik bezeichnet AE als „die Lehre vom Geisterreich“. Ähnlich wie Gustav Theodor Fechner im „Zend-Avesta“ versteht er diese Lehre als eine selbständige Wissenschaft, die analog zu den Naturwissenschaften eigene Gesetzmäßigkeiten entwickelt: empirische Forschung, in der „die innere Erfahrung für das Gebiet des Geistes so viel bedeutet, als die äußere für das des Körperlichen“⁵. Mit andern Worten: AE's Forschungen beruhen auf einem epistemologischen Paradox: sie sind auf der Suche nach den Gesetzen des Zufalls. Seinen Ausruf: „Amplificatio, Ignoranten, amplificatio!“ versteht der Erzähler korrekt als Hinweis „auf eine Klassifikation, auf ein System“ (7).

In diesem „System“, das eigentlich ein metaphysisches Konstrukt über das Wesen des Bewusstseins ist, bildet das Objekt, das ständig „auf Unarten, auf Tücke“ bedacht ist, zugleich das Objekt der Faszination. Es wird zum Subjekt, das die Herrschaft über das Bewusstsein erringen will: „Man muß mit ihm umgehen, wie der Tierbändiger mit der Bestie, wenn er sich in ihren Käfig gewagt hat; er läßt keinen Blick von ihrem Blick und die Bestie keinen von seinem;“ und „der starre Blick sagt dem Vieh nur, daß der Mensch wacht, auf seiner Hut ist, und Blick gegen Blick, gleich fix gespannt, lauert es denn, ob er sich einen Augenblick vergesse“. (25)

Als einziges Prinzip, nach dem man sich gegen die „Tücke des Objekts“ wappnen könnte, erscheint das einst von Kant formulierte Sittengesetz, das allerdings nicht mehr argumentativ begründet wird, sondern nur auf Grund einer Übereinkunft existiert:

Das Moralische versteht sich immer von selbst. Ein rechter Kerl sucht, strebt und beschwert sich nicht darüber, sondern ist glücklich in diesem Unglück der ansteigenden und nie anlangenden Linie des Lebens. Das ist unser oberes Stockwerk. Aber die Zugabe, die Hundeten gleichzeitig im untern Stockwerk des Lebens, – davon ist die Rede. (20)

Das Moralische, das sich von selbst versteht, beruht auf der unreflektierten Überzeugung des Bürgers von einer höheren Ordnung, die praktisch identisch mit seiner Lebenswirklichkeit in Staat und Gesellschaft ist. Das Sittengesetz ist tatsächlich machtlos gegen die alltägliche Herrschaft der renitenten

5 Gustav Theodor Fechner: *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*. Erstmals erschienen 1851. Zitiert nach der 5. Aufl. Leipzig: Verlag von Leopold Voß, 1922. Bd. 1, S. XV.

Objekte. Aber es spornt den Bürger zu Höchstleistungen an, die ihn zwar nicht glücklicher machen, aber seinen eigenen Fortschritt und den der Gesellschaft erst ermöglichen. Letzten Endes verdankt das Sittengesetz seine Existenz nur dem alltäglichen Unglück, das man damit besser erträgt: eine Art Sedativum für die malträtierte bürgerliche Seele. Eduard von Hartmann hat in seiner seit der Gründerzeit sehr populären „Philosophie des Unbewußten“ sämtliche Anstrengungen, die alltäglichen Qualen durch transzendente Ordnungen zu überwinden, zurückgewiesen: „Immer handelt es sich nur um Linderung von Uebeln, nicht um Erlangung positiven Glückes.“⁶

In Hartmanns Philosophie ist das „Unbewußte“ allerdings die negative Kraft, die unangefochten das Weltgeschehen beherrscht. Die von AE entwickelte Theorie von den beiden Stockwerken scheint eher Sigmund Freuds psychoanalytisches Konstrukt des seelischen Apparates vorwegzunehmen: das „untere Stockwerk“ in der Rolle des Unbewussten und das „obere Stockwerk“ in jener des Über-Ich.

Freud beschreibt damit das Dilemma der bürgerlichen Psyche, die durch die Übermacht des autoritären Über-Ich gezwungen ist, das Unbewusste aus seinem Bewusstsein zu verdrängen. Dem bürgerlichen Moralgesetz ist das Unbewusste Produkt des Zufalls, der nicht, wie das Moralische, absch- und berechenbar ist. Dadurch aber wird dieses untere Stockwerk zu einem ständigen Stachel im Fleisch der Moral: es ist ungleich interessanter als das allgemein verbindliche Sittengesetz. Wer sich ihm nicht ausliefern will, tut gut daran, es – dem Vorbild Hegels folgend – zu übersehen: „Die Zufälligkeit ist nur Nebensache, die nicht zur Substanz gehört; sie versteht sich von selbst.“⁷ Mit anderen Worten: AE hat die Dichotomie Hegels umgekehrt: Die zufällige Wirklichkeit ist das Rätsel, das zu lösen ist, während das Moralische sich „von selbst“ versteht. Der Bürger Sigmund Freud hat nicht zufällig dem Über-Ich weit weniger Aufmerksamkeit gewidmet als dem Unbewussten.

Bei Schopenhauer, den er ausführlicher studiert hat, erkennt AE in der Instanz des „Willens“ eine Verwandtschaft mit seiner Theorie von der „Tücke des Objekts“, die das „untere Stockwerk“ beherrscht. „Der Widerstreit des Willens mit sich selbst“ nämlich ist für Schopenhauer die Ursache für „das Leiden der Menschheit“, das „herbei geführt wird theils durch Zufall und

6 Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewussten. 12. Aufl. Leipzig: Kröner, 1923. Bd. 2, S. 385.

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Wissenschaft der Logik I. In: Hegel, Werke, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. Bd. 5. S. 221.

Irrthum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personificirt, auftreten.“⁸ Schopenhauer hat den zufälligen Auftritt der „Tücke des Objekts“, nicht anders als AE, als Abfall von den Naturgesetzen, insbesondere vom Gesetz der Kausalität beschrieben:

Ich trete vor die Hausthür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Succession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorhergeht, in meiner Apprehension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Succession umgekehrt haben würde.⁹

Die ‚objektive Bestimmung‘ – könnte man sie denn kausal begründen – wäre danach nichts anderes als das Gesetz des Zufalls, das es nach der Definition Hegels nicht geben kann. Sigmund Freud hat in der Psychoanalyse eine Methode gefunden, mit der sich das zufällige Ereignis objektiv und damit dem Gesetz von Ursache und Wirkung folgend begründen lässt: die Ursache ist im Unbewussten zu finden. Die von AE entdeckte Differenz zwischen Unterwelt und Oberwelt, zwischen dem ersten und dem zweiten Stockwerk, führt dagegen zu keinem kausalen Zusammenhang zwischen Objekt und Subjekt. Eben das aber wirft er Schopenhauer vor, der nicht nur die Bedeutung des oberen Stockwerks nicht erkannt habe, sondern sich vor den Gewalten des unteren Stockwerks in die Ataraxie geflüchtet habe, statt sich ihnen im Kampf zu stellen:

Möchte sonst immerzu schimpfen, was das Zeug hält, über die Qual im unteren Stockwerk! Schwätzt immer von jenen Uebeln, gegen die es doch der Mühe wert ist, den Willen aufzubieten, weiß nichts von reiner Lust in reinem Kampf – das Moralische versteht sich doch immer von selbst –, kennt dagegen die Uebel erst recht nicht, die ihm gerade Wasser auf seine Mühle wären. (32f.)

Das Einzige, was Ober- und Unterwelt gemeinsam haben, ist der Abfall vom Gesetz der Causalität: „Kurz, der Wahnsinn beherrscht das Geschehen“

8 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Werke in zehn Bänden. Nach der hist.-krit. Ausgabe von Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977. Bd. 1, S. 318.

9 Arthur Schopenhauer: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (Wie Anm. 8). Bd. 5, S. 104.

(68). Denn die Dämonen, die im unteren Stockwerk hausen, sind eine ständige Bedrohung für die „sittliche Ordnung“ der Oberwelt, „als sei in dem ersten Stockwerk ein Zorn, ein Gift darüber, daß es das zweite tragen muß, [...] Tücke, nach den höheren Wesen“ (337-338).

Die „sittliche Welt“ ist als „zweite Welt in der Welt“ und als „zweite Natur über der Natur“, aus dem Kampf des Menschen gegen die Unterwelt hervorgegangen, ein merkwürdig zwiespältiges Produkt der doppelten Buchführung. Analog zu den „Naturtypen“ geht sie auf einen langen Entwicklungsprozess zurück; zugleich aber „hebt sie sich über die Zeit aus der Zeit heraus, ist ein Unbedingtes, an sich Wahres.“ Es handle sich, wie AE mit einem Schiller-Zitat belegt, um Gesetze, die „droben hangen unveräußerlich und unzerbrechlich, wie die Sterne selbst“.¹⁰

Dieses Sittengesetz ist aber auch Ergebnis „furchtbarer Erfahrungen“, die nur die Menschen im Kampf gegen die Dämonen der Kontingenz gemacht haben können. Was AE beschreibt, ist keine transzendente Substanz, sondern ein Menschenwerk, das aus dem Prozess der Evolution hervorgegangen ist. Es bezieht sich nicht auf Kants Sittengesetz, sondern scheint komplett aus dem Bürgerlichen Gesetzbuch entnommen, eine Konvention über „rechtliche, sittliche, politische Ordnungen“, geboren aus der Einsicht, „daß es Eigentum geben muß, durch Gesetze geschützt, daß die Raserei des Geschlechtstriebes nicht zu zügeln ist, als durch die Ehe.“ Zwar ist auch dieses Gesetzwerk „in einer Entwicklung begriffen, aber diese trifft nicht ihren Kern; Eigentum, Recht, Gesetz, Staat muß immer und ewig sein.“ (337f.)

Dem alltäglich von der Tücke des Objekts bedrängten Subjekt erscheint die beschworene höhere Ordnung als ideale Konstruktion des menschlichen Geistes, nicht anders als die Philosophie, die AE studiert, und die Werke der Kunst, die er auf seinen Italienreisen besichtigt hat. Sie wirkt nicht einmal als Sedativum, wie bei Eduard von Hartmann, sondern ist, gemessen am realen Leiden, nur reiner Hohn:

[Denn] der Mensch mit der Engelsgestalt des ewig Schönen im ahnenden, sehnenen Busen – ja, dieser Mensch verwandelt in einen schleimigen Mollusken, zur klebrigen Auster erniedrigt, ein Magazin, ein Schandschlauch für

10 Friedrich Schiller: *Wilhelm Tell*. In: *Sämtliche Werke*. Hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. München: Hanser, 1981. Lizenzausgabe Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt. Bd. 2, S. 959.

vergärenden Drüsensaft, eine Schneuzmaschine, im Hals ein zackig Kratzeisen, ein Nest von Teufeln [...]. (21)

Die philosophische Konzeption aus zwei antithetischen Polen des Denkens ist offensichtlich nicht frei von Widersprüchen. Sie scheint vielmehr durch Antagonismen definiert. Die höhere Welt der Ideen, die von Plato als Hort der Wahrheit identifiziert worden ist, entspricht nicht der Wirklichkeit der menschlichen Erfahrung: Die alltägliche vom Zufall regierte Welt erhebt den Anspruch, die einzig greifbare und zugleich leidvoll erfahrbare Wirklichkeit zu sein. In der Sprache Hegels wäre sie damit auch die wahre Wirklichkeit.

Die doppelte Buchführung, die AE's Denkprozess charakterisiert, führt Hegels Dialektik ad absurdum, indem sie sich jeglicher Synthese verweigert. Nicht allein das Sittengesetz ist der Kontingenz nicht gewachsen. Kunst, Wissenschaft und Religion, die AE ebenfalls zu den wesentlichen Errungenschaften des oberen Stockwerks rechnet, versagen noch viel deutlicher vor der alltäglichen Wirklichkeit:

Wer kann Schönes sehen, Schönes fühlen, wenn ihn ein Hühnerauge brennt!
Wer widrig wohnt, hat für nichts Stimmung, wer nicht gern zu Haus ist, den freut auch draußen nichts. Das Höhere versteht sich ja immer von selbst! Für die Basis, die Vorbedingung, muß gesorgt werden. (322)

Der radikale Dialektiker AE hat wie sein Autor von Hegel die Methode des Denkens übernommen, ohne dessen harmonisierende Lösungen zu akzeptieren. In der Auseinandersetzung mit der Kunst der Renaissance, die ja tatsächlich für die klassizistische Ästhetik des späteren 19. Jahrhunderts vorbildlich war, kritisiert er den falschen Idealismus bereits in den historischen Originalen von Architektur, Plastik und Malerei. Nach den Worten des Erzählers wandte sich AE gegen den „falschen Idealismus“, wobei er den „wahren Idealismus dem entsetzlichen Naturalismus“ zugestand, „von dem er sich aber vorstellte, daß er mit allen hohen Zügen des klassischen, hohen Stils vereinbar sei.“ (68)

Die physische Wirklichkeit der menschlichen Existenz, die Hinfälligkeit des ständig von Krankheiten besetzten Körpers liefert das Vorbild für den „wahren Idealismus“. Die Physiologie wird ihm zur Quelle für eine Ästhetik, die im Schrecklichen die Komik entdeckt (373). AE entwirft eine Version der drei Grazien als Allegorie der künstlerischen Wahrheit: „Drei furchtbare

Weiber, schön und entsetzlich, grauenhaft schön [...]ein Symplegma! –: der Schnupfen, der Katarrh oder Pfnüssel [...] und die Grippe! Ziel, des edelsten Künstlers würdig!“ (69).

Die Allmacht der Kontingenz, die sich in der „Tücke des Objekts“ verwirklicht, lässt eine Versöhnung der Gegensätze im Komischen nicht zu, an der noch Karl Rosenkranz in seiner „Ästhetik des Hässlichen“ (Königsberg, 1853) festgehalten hatte. Sie macht vor dem Schönheitsideal der klassischen Ästhetik nicht halt und führt in der alltäglichen Wirklichkeit zur Katastrophe. AE beschreibt den Auftritt des Komischen als Katastrophe des Alltäglichen bei einem Hochzeitsschmaus: Eine Platte wird umgeworfen und verteilt ihren Inhalt auf der Festtafel, Gläser fallen um, eine Weinflasche entleert sich über das Hochzeitskleid der Braut, „kurz ein echt tragischer Fall: die zerbrechliche Welt alles Endlichen überhaupt schien in Scherben gehen zu wollen; mich ergreift die Stimmung des Erhabenen [...]“.

Die Situation gerät vollends außer Kontrolle, als AE Anstalten macht, zur Bestrafung der renitenten Objekte zu schreiten und eine Champagnerflasche aus dem Fenster zu werfen, woran er vom Bräutigam gehindert wird. An dieser Stelle bricht AE seine Schilderung ab mit den Worten: „kurz, – ich mag nicht weiter erzählen, denn nun wurde die Sache komisch.“ Der Erzähler korrigiert ihn: „Ernst, wollen Sie sagen?“ AE aber, so der Erzähler, „staunte mich an, wie einen Menschen, der alle gesunden Begriffe verwirrt.“ (18)

Tatsächlich muss die Eskalation zur Katastrophe aus einem nichtigen zufälligen Anlass, dem allgemeinen Verständnis folgend, für komisch gelten. Tragisch würde der Fall erst durch die ernsthaften Folgen für das zwischenmenschliche Dasein. AE aber konstruiert einen exakt umgekehrten Zusammenhang zwischen dem Komischen und dem Tragischen. Tragisch ist danach bereits der Eingriff der Objekte in das Leben des Subjekts, das dagegen völlig machtlos zurückbleibt, und die „Stimmung des Erhabenen“ resultiert aus dem undurchschaubaren Wirken des Zufalls. Die Komik aber ergibt sich aus der Raserei des Subjekts, das nach keinen Erklärungen mehr fragt. Die Auflösung aller logischen und funktionalen Ordnungen in einem Zustand totaler Kontingenz erscheint als Überwältigung der Oberwelt durch die Unterwelt, ein Gewaltakt des Erhabenen, dem das leidende Subjekt mit einem anarchischen Ausbruch von Gewalt begegnet, der sich nicht nur gegen die Kontingenz, sondern gegen die Ordnungen der Oberwelt überhaupt richtet.

III

Der dialektische Zusammenhang zwischen dem Erhabenen, dem Komischen und dem Tragischen ist grundlegend für Vischers „Wissenschaft des Schönen“. Vischer weist Hegels Abwertung des Komischen zurück: „Hegel sagt (Ästh. Teil I, S.88): Das Komische muß darauf beschränkt sein, daß Alles, was sich vernichtet, ein ansich selbst Nichtiges, eine falsche und widersprechende Erscheinung [...] sei.“¹¹ Vielmehr sei das Komische eine Erscheinung für sich, die selbst aus dem Widerspruch gegenüber dem Erhabenen hervorgegangen und mit diesem in einem dialektischen Prozess verbunden sei.¹²

Vischer erkennt im Komischen und Erhabenen „zwei Einseitigkeiten [...], welche sich fordern und bedingen und deren keine sich anderswohin bewegen kann, als in die andere.“¹³ Dieser dialektische Prozess, in dem jede der beiden Kräfte sich „durch Negation des andern“ behauptet, muss schließlich „in der ursprünglichen Einheit“, dem Gesetz „duplex negatio affirmat“ folgend, seine Lösung finden, und zwar im „Schönen“, das sich als Harmonie-Gesetz erweist: „Jede der widerstrebenden Formen führt auf die andere, weil sie nicht das ganze Schöne ist; dieses ist also die Seele und das Resultat der Bewegung.“¹⁴

Die Zufälligkeit, die für Hegel nicht zur Substanz gehört, wird von Vischer durch die Wirkung des Komischen gerettet, allerdings vordringlich für die Konzeption der Ästhetik als „Wissenschaft des Schönen“, in der das Zufällige zwanglos in den andauernden Prozess des Ausgleichs zwischen dem Komischen und dem Erhabenen eingeht und zwar durch den Humor, den Vischer als versöhnliches Prinzip versteht. Das eigentliche Problem ist damit freilich nicht gelöst. Es besteht darin, dass die „Wissenschaft des Schönen“ die spezifische Wirklichkeit der Kunst gar nicht berührt. Die Kunst selbst kann vom für sich existierenden Zufall nicht absehen, der die Wirklichkeit des Menschen wie der Natur bestimmt: „Das Wetter ist wirklich einer der schlimmsten Feinde des Schönen.“¹⁵ In der Wirklichkeit angekommen, landet Vischer ganz selbstverständlich bei der „Tücke des Objekts“:

11 Vischer, Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen, wie Anm. 4. Bd. I, S. 396.

12 Ebd., S. 528.

13 Ebd., S. 527.

14 Bbd., S. 528.

15 Ebd., S. 118.

Katarrh und Hühneraugen reichen hin, eine Natur, wie sie der Humor fordert, unendlich unglücklich zu machen, denn sie hat die geistige Organisation, zu fühlen, was das heißen will, in der Ausführung der reinsten Zwecke gehindert, in den schönsten Augenblicken gestört zu sein durch Husten, Schneuzen, Spucken, Niesen, Hinken. Sie ist darin so empfindlich wie nacktes Fleisch in einer Wunde, sie ist ein schalloses Ei.¹⁶

In Hegels ästhetischer Formel vom „Scheinen der Idee“ ist für das Zufällige kein Platz vorgesehen. Vischer widerspricht seinem Meister mit dem ebenso fundamentalen Satz: „Der Begriff der Zufälligkeit ist wesentlich im Schönen.“¹⁷ Er schließt damit den Zufall in den dialektischen Prozess ein: „Die Idee erscheint nämlich nicht als wirklich, wenn das, was ihre Erscheinung zu stören scheint, weggelassen wird.“¹⁸ Ihm ist aber nicht daran gelegen, Hegels idealistisches Konzept außer Kraft zu setzen, sondern vielmehr daran, dessen logische Konstruktion so zu formulieren, dass das Schöne unter Einschluss des Zufälligen als „Erscheinen der Idee“ gerettet werden kann.

Er hält an der „Notwendigkeit der dialektischen Bewegung des allgemeinen Gedankens durch die drei Momente, welche Hegel durch Ansich, Fürsich und An- und Fürsich bezeichnet hat“¹⁹, fest. Nur habe Hegel die Frage nicht berücksichtigt, wie sich die Idee gegenüber dem „Fürsich“ des Zufalls zu verhalten habe. Erst die Erweiterung des dialektischen Prozesses auf den Zusammenhang von Kontingenz und Idee ermöglicht das Erscheinen der Idee in der Wirklichkeit des Kunstwerks, das damit aus seinem wesenlosen Fürsichsein erlöst wird:

Das Schöne ist also die Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Es ist ein sinnlich Einzelnes, das als reiner Ausdruck der Idee erscheint, so daß in dieser nichts ist, was nicht sinnlich erschiene, was nicht reiner Ausdruck der Idee wäre.²⁰

Die Verwandlung des zufällig Einzelnen produziert kein Abbild seiner Wirklichkeit, aber auch kein „Trugbild“ im Sinne Platons, sondern ein Drittes,

16 Ebd., S. 487.

17 Ebd., S. 95.

18 Ebd., S. 97.

19 Ebd., S. 20.

20 Ebd., S. 52f.

das Vischer als „Gegenbild“ bezeichnet²¹. Vischer rettet die erstrebte Versöhnung zwischen Idee und zufälliger Erscheinung durch ein vom Subjekt erzeugtes „Gegenbild“, in dem sich die spezifische Wirklichkeit der Kunst erweist.

Für das von der Tücke des Objekts beherrschte Subjekt AE's kann es eine solche Versöhnung zwischen Idee und Kontingenz nicht geben. Auch das Objekt der Kunst bleibt für ihn ein „Trugbild“, eine Verwirrung des Subjekts, das mit dem Zufall Kompromisse zu schließen versucht, statt konsequent auf seine Auslöschung hin zu arbeiten. Vischers „Gegenbild“ scheint gleichsam von allen Attributen des Poetischen entkleidet, das aus dem dialektischen Prozess des Erhabenen mit dem Komischen resultiert. Alles Erhabene wird in der Form der Parodie auf seine sinistere Komik reduziert.

In seiner Parodie zum „Wilhelm Tell“ ersetzt AE sämtliche poetischen Notwendigkeiten Schillers durch eine Folge von Zufällen: Das Erhabene erscheint, ruiniert durch die „Tücke des Objekts“, selbst als Quelle des Komischen. Wilhelm Tell verfehlt, durch „ungemein starkes Niesen“ behindert, Gessler mit seinem Pfeil, was er mit dem Ausruf kommentiert: „Verfluchter Zufall, List und Trug der Hölle!“ Schließlich endet der idealische Held *in* der banalen bürgerlichen Welt als Schreiner in Wien: „ein herrliches, herzlich rührendes Tableau: der gerettete, wehmütig zufriedene Tell mit Weib und Kind in seiner Werkstätte.“ (36) Auch die scheinbar versöhnliche Auflösung des Konfliktes wird in der Parodie als Wirkung des Zufalls entlarvt und mit ihm das gesamte ästhetische Konstrukt: Es sei „keine Kunst, sogenannte Tragödien, Dramen des hohen Stils zu dichten, wann man den Zuschauern Sand in die Augen streut.“ Die „echte Tragödie“ bestehe im Leiden des Subjekts an der zufälligen Wirklichkeit:

[Das] wahrhaft Tragische [...] ist der Krieg des Menschen mit den Geistern, dort werden die wahrhaft erhabenen Schlachten und Wunden geschlagen, dort erfolgen die furchtbaren Niederlagen, aus deren Schauern das tragische Grundgefühl, das heißt das ganze Gefühl unserer Endlichkeit emporsteigt. (34)

Vischer erkennt in diesem Zufall, der sich seinem Harmoniekonzept nicht fügen will, nur eine „Form des störenden Zufalls“, der die Gestalt des Komischen prägt: „Dies ist der dumpfe, dies ist der zusammenhanglose Zufall,

21 Ebd., S. 21.

hier ist der volle Widerspruch zwischen der Idee und ihrer Wirklichkeit, wo, – aller Wesen unbarmherz'ge Menge / verdrießlich durcheinander klingt.“²²

Der Widerspruch zwischen Vischers Theorie und der seiner Romanfigur scheint mir evident zu sein. Er beruht darauf, dass AE zwischen einer Ästhetik als „Wissenschaft des Schönen“, die er offensichtlich für obsolet hält, und der Ästhetik als Wahrnehmung von Welt und Wirklichkeit unterscheidet. Die Referenzfigur seines Diskurses ist nicht das „Schöne“, sondern das „Moralische, das sich immer von selbst versteht“, das umgekehrt Vischer als Referenzfigur für seine Ästhetik ausschließt.²³

Vischers Versuch, die zufälligen Erscheinungen aus ihrem von der Wirklichkeit der Idee ausgeschlossenen Fürsichsein zu erlösen, muss auch in seiner Ästhetik zur doppelten Buchführung führen. Da Hegels absolute Idee sowohl im „an sich“ als auch in der „an und für sich“ seienden wesentlichen Wirklichkeit erscheint, müssen der Zufall, das Erhabene, das Komische und der Humor in ihrer Referenz zum Subjekt und zum Objekt jeweils eine andere Bedeutung haben. Das „objektiv Komische“ berührt das Subjekt nicht wirklich, da es davon „sich selbst ausnimmt“. Es begreift den „Witz“ und hat daran genug. Erst wenn „die Persönlichkeit [...] den komischen Prozeß innerhalb ihrer selbst vollziehen“ kann, also den Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit nicht allein durch den Verstand begreifen, sondern als ihr Eigenstes erfahren muss, verwandelt sie sich in das „humoristische Subjekt“, in dem das Komische mit dem Erhabenen verbunden bleibt.

Unverkennbar beschreibt Vischer mit dieser Form des Humors die von AE verkörperte „humoristische Persönlichkeit“ als unglückliches Bewusstsein. „Die Hypochondrie des Humoristen“ braucht kein Objekt des Komischen: „Katarrh und Hühneraugen reichen hin, eine Natur, wie sie der Humor fordert, unendlich unglücklich zu machen.“²⁴ Vischer muss den Humor aus dieser pathologischen Verstrickung mit der Psyche des Subjekts retten, wenn er nicht die dialektische Einheit des „Schönen“ aufs Spiel setzen will. Mit Hilfe der „auf das eigene Subjekt zurückgehenden, ganzen Reflexion“ wird der Humor auf das Objekt zurück verwiesen und erscheint als die entlastende

22 Ebd., S. 119.

23 Die von Matias Martinez (vgl. Anm. 2) behauptete Übereinstimmung zwischen dem Roman und Vischers Ästhetik hält m. E. einer detaillierten Überprüfung nicht stand.

24 Die Zitate erläutern den von Vischer in den §§ 207 und 208 seiner Ästhetik entwickelten Gedankengang. Vgl. Anm. 4. Bd. I, S. 485-487.

Instanz, die alle Widersprüche „in die reine Einheit der Selbsterhebung und Selbstverlächung“ aufhebt.²⁵

Eine solche Verschiebung des dialektischen Prozesses, indem die „Tücke des Objekts“ als Ausgeburt des Subjekts erscheint, kommt für AE nicht in Frage: Er hält an der eigenen Wirklichkeit der Kontingenz fest: Die Befreiung des Subjekts kann nur durch die Vernichtung der renitenten Objekte gelingen, die schließlich auch vollzogen wird. Nach einem gemeinsamen Abschiedessen finden sich AE und der Erzähler bei der Erläuterung ihrer Reisepläne durch die komplett mit Geschirr und Gläsern vollgestellte Tafel gestört. Beim ständigen Verschieben der einzelnen Objekte entsteht „ein Kreislauf höchst verwirrender und bemühender Art, der endlich in ein leidenschaftlich wirbelndes Hin und Her überging und kein Ende zu nehmen drohte.“ (77)

AE spricht feierlich das „Todesurteil“ über die renitenten Objekte aus und beginnt, tatkräftig unterstützt durch den Erzähler, damit das gesamte im Raum aufgestellte Geschirr aus dem Fenster zu werfen, bis alles am gegenüberliegenden Felsen zerschellt ist. Ein zunehmend lustvoller anarchischer Akt unter dem johlenden Beifall der Dorfbevölkerung. Selbstverständlich, wie das Moralische es vorschreibt, hat AE vorher „alles was hier im ganzen Zimmer umhersteht“ dem Wirt bezahlt. Schließlich soll niemand zu Schaden kommen. Ein vom Standpunkt der Anarchie her merkwürdig bürgerliches Geschäft: AE unterbricht das Zerstörungswerk, um eine arme Frau, die darin nur den Verlust an den ihr mangelnden materiellen Gütern erkennen kann, mit einer Geldgabe zu entschädigen.

Der anarchische Akt erscheint als zweckfreier Befreiungsschlag, Ausdruck eines lustvollen Humors, der sich an der materiellen Vernichtung delectiert und mit dem von Vischer ästhetisch gerechtfertigten versöhnlichen Humor nichts gemein hat. Der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit tritt als Widerspruch zwischen dem Moralischen und dem Ästhetischen in die physische Wirklichkeit ein. Das „Schöne“ wird in Gestalt der ästhetisch veredelten materiellen Objekte, als ideenloses Produkt des Zufalls enttarnt. Aber auch in der moralischen Wirklichkeit kommt es nicht zur Erscheinung der Idee. AE delegiert das Moralische mit seiner barmherzigen Handlung an die Konvenienz der bürgerlichen Moral, die sich stets nur am zufälligen Augenblick verwirklicht. Der Zufall ist die Referenzinstanz für die Bedeutung des Moralischen wie des Ästhetischen.

25 Ebd. S. 487.

IV

Die Kontingenz ist ein Prinzip der Natur, an der die dialektische Trias keinen Anteil hat. In der natürlichen Wirklichkeit von Mensch und Welt funktioniert Vischers Unterscheidung zwischen einem ästhetischen und einem unästhetischen Zufall nicht. Was in Vischers theoretischer Begründung des „Schönen“ schlüssig erscheinen mag, erweist sich in der körperlichen Erfahrung des dem Zufall Ausgelieferten als unheilbarer Defekt der Schöpfung: „Und Gott sprach: es werde! Und der Katarrh ward.“ In seiner Rede von einer sturmtumtosten Felsspitze herab, die unverkennbar an Jean Pauls berühmte „Rede des toten Christus vom Weltgebäude, das kein Gott sei“ anknüpft, spricht AE sein Urteil über Gott und dessen Schöpfung:

Welt – eine Erkältung des Absoluten – in der Einsamkeit – spuckte aus und die Welt war – die Welt vom Ewigen gehustet, geräuspert – Schandgallert – Brüttnest der Plageufel – Trichinen des Daseins – (52).

Das Buch der Natur ist für AE Resultat einer doppelten Buchführung, in der Wissenschaft und Mythologie eine unharmonische Verwandtschaft pflegen: einerseits Ergebnis der Evolution, andererseits Schöpfungsgeschichte einer weiblichen „Urgottheit“, einer „genialen Urkokette“, die „total gedankenlos, absolut vergeßlich, ganz so dumm, wie oft das geistreichste Weib“ (62) ihr Werk der Kontingenz überließ. Durch die Evolution seien „im Urschlamm infusorisch, [...] Legionen von bösen Geistern erzeugt“ worden, und mit deren „Assistenz erst“ sei „die ganze Welt raffinierter Grausamkeit fertig geworden, welche die Natur aufweist.“ (63)

Diese Dämonisierung der Evolutionstheorie entspricht durchaus der bürgerlichen Vorstellungswelt der Zeit. In der männlich dominierten bürgerlichen Phantasie wurde die Weiblichkeit auf die Vorstellung des ‚dämonischen Weibes‘ reduziert und der biologische Prozess Darwins auf die anstößige ‚Affenabstammung‘ des Menschen. In beiden Fällen wird Natur in die Kategorie des ‚Moralischen‘ verwiesen, das sich ‚von selbst versteht‘. Der damit verbundene Verlust der Vorstellung vom Menschen als ‚Krone der Schöpfung‘ und als ‚Ebenbild Gottes‘ wurde als größtmögliche narzistische Kränkung empfunden. Unter der Federführung der bürgerlichen Moral konstruiert AE eine Mythologie der Evolution. Der Mensch tritt in ihr nicht einmal als Schöpfung der Urgottheit auf, sondern als zufälliges Ergebnis der Evolution:

D[ie] Natur [...] hatte endlich den Menschen gebildet. Mit Hilfe der Geister wurde er die grausamste aller Bestien, denn ihm diente der Verstand zur Erfindung ausgesuchter Qualen für Tiere und seinesgleichen. (64)

Die Frage bleibt, wie das Schöne und das Gute, die im bürgerlichen Bewusstsein untrennbar verknüpft sind, in die Welt kommen. Der Natur, die „schlechterdings nicht mit sich reden läßt“, gehören sie nicht an. Die Antwort lautet: „Derselbe Mensch erfand, geführt von einer zweiten, höheren Gottheit, einer männlichen, einem Lichtgeist [...]: das Recht, den Staat, die Wissenschaft, die begierdelose Liebe und die Künste.“ (64).

AE hat die höhere Ordnung des Sittengesetzes, ganz im Selbstverständnis des Bürgers, als innerweltliches Prinzip von law and order internalisiert, das neben dem ökonomischen Besitzstand auch die Herrschaft der Vernunft über die unberechenbaren Triebe sichert. Für die bürgerliche Moral wird der Körper zum lästigen Anhängsel des jederzeit kompromissbereiten Kopfes. Die Antinomien verschwinden in einer großen Erzählung, in der die Mythologie zur Wissenschaft und die Wissenschaft zur Mythologie wird, gestützt von einer Renaissance der Gnosis und ihrer Lehre vom anhaltenden Kampf einer hellen und einer dunklen Gottheit.²⁶

Das Sittengesetz der Moral und die von der Wissenschaft fixierten Naturgesetze bilden im bürgerlichen Bewusstsein eine Einheit: Sie sind in gleicher Weise unvereinbar mit der kontingenten Wirklichkeit der Natur. Die natürliche Welt des dunklen Schöpfergottes ist vom Sittengesetz der bürgerlichen Moral abgefallen, denn „ein Vernünftiger, ein Braver kann zum Fex, zum Trottel, [...] ja zum Verbrecher, zum Scheusal werden.“ (65). Die vom Zufall beherrschte Natur „vertilgt ihre eignen Produkte, läßt ihre geliebten Kinder verhungern, verschmachten, verfrieren“ (62). Mit diesem Versagen der Natur hat Schiller in seinem Essay „Über das Erhabene“ die Existenz der „Ideenwelt“ begründet:

Eben der Umstand, daß die Natur, im großen angesehen, aller Regeln, die wir durch unsern Verstand ihr vorschreiben, spottet, [...] daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem

26 Die gnostische Vorstellung, wonach die Schöpfung ein Werk des Teufels ist, erlebt im aufgeklärten, zugleich aber auch verunsicherten Bürgertum des 19. Jahrhunderts eine Renaissance, die sich nicht nur in Vischers „Auch Einer“ niederschlägt. Sie findet sich auch in mehreren Romanen Karl Gutzkows. Das gesteigerte Interesse an der Gestalt des Teufels belegt Gustav Roskoffs „Geschichte des Teufels“, die 1869 in Leipzig erschien.

Werk der Torheit oft jahrhundertlang baut – mit einem Wort – dieser Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch *Naturgesetze* die *Natur selbst* zu erklären und *von* ihrem Reiche gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.²⁷

AE ist mit Schiller von der Unmöglichkeit überzeugt, „durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären“, weil „die Kategorie Kausalität nur innerhalb des Ganzen, nicht für das Ganze gelten kann.“ (407) Die von der Wissenschaft formulierten Naturgesetze genügen aber offensichtlich der Aufgabe nicht, auch nur eine funktionale Ordnung in die Natur der einzelnen Erscheinungen zu bringen: Angesichts der dort absolut herrschenden Kontingenz bleiben sie immer Fiktion. Das von AE intendierte „System“ meint demnach nichts Geringeres als die Konzeption einer Logik des Zufalls, die allerdings nicht auf Begriffe, sondern auf Metaphern gegründet ist. Ansätze zu diesem Unternehmen finden sich in den Schriften, die AE dem Erzähler testamentarisch vermacht hat.

V

„Auch Einer“ erzählt die Geschichte einer Suche nach dem namenlosen und unbekanntem Romanhelden. Formal definiert ist der Roman durch die Figur des Erzählers, der selbst nicht mehr weiß als der Leser. Der Erzähler rekonstruiert ein immerfort fragmentarisches Bild der Hauptperson aus Indizien, die er in dessen Reden, seinen nachgelassenen Schriften und aus Zeugnisaussagen ermittelt hat. Es handelt sich um das konjekturale Paradigma des Detektivromans, das auf den Analogien beruht, die sich zwischen gesammelten Indizien ergeben. In Konkurrenz zu den diskursiven Systemen der exakten Naturwissenschaften wurde es im 19. Jahrhundert grundlegend für die Naturphilosophie wie für die Entwicklung der Medizin und für Freuds Psychoanalyse.²⁸

27 Friedrich Schiller. Sämtliche Werke. Hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. München: Hanser, 9. Aufl. 1993, Bd. 5, S. 804.

28 Zur Geschichte des Indizienparadigmas vgl. Carlo Ginzburg: „Indizien: Morelli, Freud und Sherlock Holmes“. In: Umberto Eco, Thomas A. Sebeok (Hrsg.), „Der Zirkel oder im Zeichen der Drei“. München: Fink, 1985. S. 125-179.

Beim einzigen Zusammentreffen zwischen AE und dem Erzähler im ersten Teil des Romans wird dieser zum Zeugen für AE's anhaltenden Vernichtungskrieg gegen „die Tücke des Objekts“. Der empirischen Demonstration folgt in den folgenden drei Teilen die von AE den „Ignoranten“ angekündigte „Amplificatio“, nämlich die Verknüpfung der in den zufälligen Erscheinungen enthaltenen Tendenzen, die „auf eine Klassifikation, auf ein System zu deuten“ scheint. (7)

Die von AE verfasste „Pfhaldorfgeschichte“, die den zweiten Teil des Romans bildet, erzählt als Roman im Roman die Geschichte einer fiktiven prähistorischen Gesellschaft, deren überlieferte mythische Lebensform durch den Einbruch der Zivilisation des 19. Jahrhunderts gebrochen wird: ein ironischer Anachronismus. Im dritten Teil referiert der Erzähler als Detektiv seine Ermittlungen am Wohnort seines Helden, der aber kurz vor seinem Eintreffen am „Tag von Sedan“ (1. September 1870) verstorben war. Damit sind wir in der Gegenwart des Romans angekommen, denn eben an diesem Tag war der Erzähler zu seiner Reise aufgebrochen. Der vierte Teil steht mit dem dritten Teil in unmittelbarem Zusammenhang. Er enthält auf fast 200 Druckseiten das nachgelassene Tagebuch des Helden mit Kommentaren des Erzählers, das mit einer letzten Eintragung ebenfalls am Tag von Sedan endet.

In der „Pfhaldorfgeschichte“ entfaltet AE seine im „Tagebuch“ angekündigte Idee einer eigenen „Mythologie“ der Kontingenz: „Ja, ja, ich muß eine Mythologie daraus entwickeln, und dazu eine überzeugende, sogar den eigenen Urheber überzeugende. Aber doch cum grano. Es soll erlaubt sein, zu lachen, obwohl –“ (373). Das Zitat spiegelt das vom Autor verfolgte Ziel: ein satirisches Portrait der gesellschaftlichen Verwerfungen seiner eigenen Gegenwart zu entwerfen.

Das alltägliche Leben der prähistorischen Gemeinde wird diktiert durch den Glauben an eine Naturreligion, die den Zufall zum Mythos erhöht. Sie wird verkörpert durch den Gott „Grippe“, der, wie sein Name bereits andeutet, einen Kult des „Katarrhs“ begründet. Grippe ist der „Geist der Finsternis“, der in seinem Volk die „Hirnreize des Pfnüffels entzündet“, aus denen alles Übel in die Welt kommt (135). Seine Herrschaft wird befestigt durch die Priesterkaste der „Druiden“, die alle irdischen Qualen als Strafe für die vom ersten Menschen begangene Erbsünde rechtfertigen. Grippe's Macht wird nur begrenzt durch eine lichte Gottheit, die „Weltmutter Selinur“, die ihren Verehrern aber nur Linderung von den durch den Katarrh verursachten Leiden versprechen kann (136).

Die angeblich prähistorische Religion ist eine grotesk-komische Fiktion. Zugleich referiert sie die von AE im ersten Teil des Romans erläuterte dualistische Vorstellung von zwei gegensätzlichen Schöpfergottheiten. Die Naturreligion, die merkwürdig mit christlichen Heilsvorstellungen durchwirkt ist, wird konterkariert durch den Einbruch einer weltlich-rationalen Ordnung.

Die fremden Ankömmlinge, die den Druiden ihre Macht streitig machen, berufen sich auf die bürgerlichen Werte des fortgeschrittenen 19. Jahrhunderts, auf einen „Geistgott“, der „Gesetz, Ordnung, Klarheit“ schafft und der „die Gerechtigkeit, die Tapferkeit“ befördert, „die den Frieden schützt, die Güte, das Mitleid, das Wissen, die Weisheit“, kurz eine Ordnung, „wo Dumpfes, wo Wildes bezwungen wird“ (191). Gemeinsam bilden sie ein festes Bollwerk gegen den Ansturm der Zufälligkeiten, das entscheidend verstärkt wird durch das durch „Gesetz und Recht“ geschützte „Eigentum“. Denn erst auf seiner Grundlage konnten „andre feinere Dinge“ entstehen, nämlich „Dicht- und Tonkunst und das Nachdenken und Lehren über das Wesen der Dinge.“ (184f.)

Die Pfahldorfgeschichte ist das satirische Portrait der vom Widerstreit von Tradition und Fortschritt zerrissenen bürgerlichen Gesellschaft zwischen Märzrevolution und Reichsgründung. Die Naturwissenschaften führten zwar zu bisher unvorstellbaren Verbesserungen der Lebensverhältnisse, zugleich aber auch zum Verlust von alten Gemeinsamkeiten, nicht zuletzt der christlichen Überzeugung von einem väterlichen Schöpfergott.

Die bürgerlichen Werte und Tugenden stellen in der Gedankenwelt AE's die Essenz des Sittengesetzes dar. In der kontingenten Wirklichkeit der bürgerlichen Existenz fallen sie aber nahezu kategorisch der Tücke des Objekts zum Opfer. Das betrifft auch AE selbst, mit dem Unterschied, dass sich die überwiegende Mehrzahl seiner Mitbürger mit dem Widerspruch bestens eingerichtet haben, während er ihn als schweres körperliches Leiden erfährt, das nur durch die Ausmerzung der Kontingenz zu heilen ist.

In seinem Amt als Vogt – nach Auskunft des Erzählers „der alte Titel für unsre Oberamtleute oder Bezirkspolizeidirektoren“ (28) – war er dem ‚law and order‘-Prinzip durchaus ergeben. Andererseits verstieß er dagegen durch unkontrollierte Wutausbrüche und einen für jegliches Beamtenethos unakzeptablen Hang zur Selbstjustiz, ein Verhalten, das schließlich zu seinem Tod führte: In der handgreiflichen Auseinandersetzung mit einem Fuhrmann, der sein Pferd misshandelt hatte, wird er von jenem erstochen: ein finaler Eingriff des Zufalls.

Aus seinem früheren Leben ist, neben seinem Geburtsjahr 1815 durch die Inschrift auf seinem Grabstein, nur überliefert, dass er „vier Jahre, vom vierzehnten bis zum achtzehnten, in einer Erziehungsanstalt zugebracht hat.“ (274). Sein hinterlassenes Tagebuch, „beginnt nicht früher als mit dem Antritt seines ersten Amtes.“ (321) Und dieser amtliche Lebenslauf ist nichts anderes als die Geschichte seines Scheiterns an der bürgerlichen Rechtsordnung, gegen die er ständig durch die anarchischen Aktionen verstieß, mit genau denen er sie aufrecht erhalten wollte. Zusätzlich „fanden sich Verstöße schwerer Art in seinen Amtsrechnungen“ (290). Schließlich musste er von seinem Amt als Vogt zurücktreten, um einer unehrenhaften Entlassung zuvorzukommen.

Der politische Anarchismus begründet sein Recht auf der reinlichen Trennung von Innen- und Außenwelt, von Subjekt und Objekt. Der Anarchist will die objektive Herrschaft vernichten, um seine subjektive an ihrer Stelle zu errichten. Politisch gehört AE zu den vom Verlauf der Geschichte seit 1848 enttäuschten Altliberalen. Die Kriege von 1840, 1860 und 1870/71 hatten zwar zu der ersehnten Einigung der Deutschen geführt, zugleich aber die traditionellen kulturellen und moralischen Bindungen des Bürgertums aufgelöst. Die von AE gelebte Anarchie beruht, wie der Erzähler anmerkt, auf einer „Verwechslung von Objekt und Subjekt“, nämlich der Methode, „die Stellen und Gegenstände, worin nach seiner Mythologie die bösen Geister sich einzunisten belieben, so zu titulieren als wären sie selbst die bösen Geister oder verwandelten sich in solche.“ (303) Die „Teufel“ des Zufalls verhinderten auch die Teilnahme des Kriegsfreiwilligen von 1840 an den beiden folgenden Kriegen.

Nach dem Vorbild der Naturwissenschaften, die ihre unbekanntenen Objekte in Klassen einteilten, um darin Verwandtschaften zu finden, entwarf AE ein „System des harmonischen Weltalls“ (304-311). Es handelt sich dabei um eine auf Vollständigkeit ausgerichtete Darstellung der verschiedenen objektiven Erscheinungen, in denen die „Teufel“ des Zufalls sich einnisten. Das System zählt im ersten Abschnitt die „Hauptarten der Teufel“ auf. Es differenziert zwischen „Inneren Teufel[n]“, zu denen sämtliche Organe des menschlichen Körpers gehören, und „Aeußeren Teufeln“, zu denen „Unorganisches und abgestorbene organische Stoffe“, „Artefakte“, „Pflanzen“, „Tiere“ und „Menschen“ zählen.

Der Versuch, zwischen allen diesen tückischen Objekten und dem betroffenen Subjekt einen kausal begründbaren systematischen Zusammenhang zu stiften, schlug allerdings fehl: „so mußte denn die Übersicht einer

ungeordneten Welt natürlich selbst ungeordnet [...] werden; es gibt ja keinen Plan fürs Planlose, kein System des Systemlosen.“ (312) Dieses Urteil des Erzählers trifft auf die von AE entworfenen Ordnungen nicht wirklich zu. Seine Versuche zielten auf kein begrifflich fassbares System nach dem Muster Linnés oder des periodischen Systems der Elemente. Ein Zusammenhang zwischen den im Zufälligen vereinzelt Entitäten konnte sich nur in Form einer ästhetischen Ordnung ergeben, in der die logische Differenz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist: Im Bewusstsein des Subjekts verwandeln sich die Objekte in Metaphern, in „Übertragungen, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen.“²⁹

AE findet in seiner vom Erzähler referierten Systemskizze schließlich die „amplificatio“ in der Rhetorik, die eine systematische Ordnung der Metaphorik und ihrem Wesen nach kontingent ist (312). Die Rhetorik erweist sich als Ausdruck des anarchischen Denkens, das die alltägliche Praxis des anarchischen Handelns bestätigt.

Gemessen an der alltäglichen Wirklichkeit des Bürgertums ist AE ein gescheiterter Bürger, ein anarchischer Störenfried, bestenfalls ein geduldeter Außenseiter. Seine Anarchie ist nicht politisch motiviert durch ein gesellschaftlich begründetes Recht auf den Umsturz eines politischen Systems. Sie zielt nicht auf die bürgerliche Ordnung, sondern sie will das absolute Sittengesetz vor dessen Pervertierung durch eine Moral retten, die sich immer von selbst versteht. Als Nachfolger Don Quichotes ist AE der letzte Idealist, der auf verlorenen Posten die Autonomie des Subjekts gegen den Ansturm der Tatsachen verteidigt. Gegen das Urteil seiner Stammtischfreunde, die ihn sämtlich für verrückt erklären, bestätigt der Erzähler als Sancho Pansa ihn in seinem Recht:

Ich gestehe, daß es mich anwandelte, die Gesellschaft mit der Paradoxie zu erschrecken, der Selige habe mit seinen angeblichen Grillen überhaupt recht gehabt. (329)

29 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998. S. 10.

Olaf Briese (Berlin)

Keine Macht für Niemand

Gegen die Ehe: Luise Mühlbach, Louise Dittmar, Louise Aston,
Wilhelm Marr

Theoretisch-utopische Entwürfe der Frühen Neuzeit und der Aufklärung haben fast automatisch nur männliche Akteure im Blick. Wenn Frauen dennoch auftauchen, dann allenfalls als Gebärerinnen, Haushaltsverantwortliche oder Erzieherinnen. Und auch für ‚anarchoide‘ Entwürfe des 18. Jahrhunderts – gleich ob theoretisch-utopische oder literarische – gilt: Es waren fast ausschließlich solche von Männern für Männer.¹ Diese Sichtverengung änderte sich erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts, d. h. mit dem Eintritt von Frauen als Autorinnen in soziale und politische Diskurse.² Denn Frauen – unter einer Mehrfachherrschaft: unter dem gleichen sozialen, ökonomischen und politischen Druck wie Männer, aber zusätzlich noch unter dem Druck eben der Männer – hatten ihre Anliegen selbst in die Hand zu

-
- 1 Vgl.: Olaf Briese. „Anarchismus und Aufklärung. Die verdrängte Tradition des 18. Jahrhunderts“. *Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 41.1 (2016), S. 41-91; zum gegenwärtigen Schwinden von feministischen (anarchafeministischen) Diskursen vgl.: ders. „Anarchismus im 21. Jahrhundert. Ein Literaturbericht“. *Politische Vierteljahresschrift. Zeitschrift der Vereinigung für Politische Wissenschaft* 58 (2017) [im Druck]. Als Ausnahme in frühanarchistischen Debatten (grundsätzliche Freiheit von der Zwangsinstitution Ehe sowie gleiche soziale und politische Rechte für Frauen und Männer) vgl.: ders.: „Christian Gottlieb Pribers Plan einer grundsätzlich herrschaftsfreien Gesellschaft. Quellen aus den Jahren 1734-1775. Mit einem neuen Fund“. *Ne znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung* 3 (2017) [im Druck].
 - 2 Renate Möhrmann. *Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution*. Stuttgart: Metzler 1977; dies. (Hg.): *Frauenemanzipation im deutschen Vormärz. Texte und Dokumente*. Stuttgart: Reclam 1980; *Eine „ächt weibliche Emanzipation“*. *Die Diskussion der Geschlechterbeziehungen um 1848*. Hg. Gilla Dölle. Kassel: Archiv der deutschen Frauenbewegung 1998; Marion Freund. „Mag der Thron in Flammen glühn!“ *Schriftstellerinnen und die Revolution 1848/49*. Königstein/Taunus: Helmer 2004; Birgit Mikus. *The Political Woman in Print. German Woman's Writing 1845-1919*. Oxford, Bern, Berlin: Lang 2014.

nehmen, und sie nahmen sie in die Hand. Und es zeigt sich: Nicht wenige der Emanzipationsdiskurse, die bislang als demokratisch angesehen wurden und werden, waren mitnichten ‚nur‘ demokratisch. Denn sie waren nicht selten anarchistisch oder ‚anarchoid‘. Das verdeutlichen zum Beispiel auch die Debatten um den Status von ‚Ehe‘.

Luise Mühlbach und *Aphra Behn*

Nach 1830, nach der zweiten französischen Revolution, wurden die Bürger frecher, die Literatur kühner und experimentierfreudiger, die Verlage wendiger. Literatur trivialisierte und radikalisierte sich. Das, was bisher angeblich nur als Lesestoff für Dienstboten galt – nämlich Literatur mit trivialen Elementen, die unter der Hand selbstredend auch bei Bürgerlichen kursierte –, wurde gesellschaftsfähig. Clara Müller, geboren 1814, besser bekannt unter ihrem Pseudonym Luise Mühlbach, war eine der Autorinnen, die die Zeichen der Zeit bestens erkannten. Sie war die Tochter eines Bürgermeisters einer norddeutschen Kleinstadt, war gebildet und literarisch interessiert. Erste eigene Versuche sandte sie an den ‚jungdeutschen‘ Schriftsteller Theodor Mundt. Man kam sich näher, 1839 kam es zur Hochzeit, und Clara lebte nunmehr mit ihrem Mann als Schriftstellerin in Berlin. Sie zog – weiterhin unter ihrem Pseudonym Luise Mühlbach – gekonnt die Karte des Trivialen, der Kolportage und des Schauers, und schnell hatte sie damit Erfolg. Ihr Mann schrieb für die Hochkultur. Sie hingegen schrieb für *LeserInnen* und war bei weitem erfolgreicher, natürlich auch finanziell. Sie wurde in gewisser Weise zum *Star*. Ab Mitte der vierziger Jahre unterhielt sie in Berlin einen Salon, in dem liberale und oppositionelle AutorInnen ein- und ausgingen. Das hinderte sie nicht – wandelnde Industrie –, Jahr um Jahr Romane auszustoßen, und nach Einhundert hört man auf zu recherchieren und zu zählen.

Der Roman *Aphra Behn* (drei Bände, 1849) ist der letzte aus Mühlbachs Phase der Romane für Frauenemanzipation und für die Linderung sozialer Probleme (nach der Revolution verlegte sie sich nämlich ebenso erfolgreich auf das Gebiet des historischen Romans). Und dieser Roman *Aphra Behn* war ihr wohl ungewöhnlichster und radikalster. Es ist das Werk Mühlbachs, dem man tatsächlich ein bestimmtes anarchistisches Potenzial attestieren kann. Die Story könnte von Mühlbach erfunden sein, wenn sie sich nicht an ein historisches Vorbild anlehnen würde. Die Heldin Aphra Behn hat es nämlich tatsächlich gegeben, sie gilt als die erste Berufsschriftstellerin

Englands. Geboren 1640, kam sie mit ihren Eltern in die britischen Südsee-Kolonien, heiratete nach ihrer Rückkehr einen Kaufmann, musste sich aber nach seinem Tod finanziell auf sich allein gestellt durchschlagen. Eine Versorgungsehe lehnte sie angeblich als Form von Prostitution ab. Da ihr verstorbener Mann wohl Holländer gewesen war, nutzte sie inzwischen entstandene Kontakte und wurde aus eigenem Antrieb für kurze Zeit Spionin der Krone in Holland. Die dafür versprochenen Zahlungen blieben aus, bei der Rückkehr nach England 1666 wartete das Schuldgefängnis auf sie; einer Inhaftierung konnte sie wahrscheinlich aber entgehen. Einige Jahre später begann sie als Schriftstellerin und Dramatikerin zu arbeiten, und im Südsee-Roman *Oroonoko* (1688) verarbeitete sie Motive ihrer eigenen Biografie. Ein afrikanischer Prinz wird in die Sklaverei verkauft, findet in Surinam seine schwarze Geliebte wieder, möchte aber sein Kind nicht in Unfreiheit geboren sehen. Er initiiert einen Sklavenaufstand, dieser scheitert, er bringt seine Geliebte um und wird selbst gefoltert und hingerichtet. Erzähltechnisch weist der Roman eine Besonderheit auf: Eine Erzählerin der weißen Oberschicht berichtet das Geschehen, war angeblich eine Augenzeugin und damit auch Teil der Handlung. Behn spielte also gezielt mit einer autobiografischen Fiktion und ermöglichte zwei Lesarten: eine literarische und eine historische. Ihr abenteuerliches Leben schien der biografischen Lesart nur Nahrung zu geben.³

Daran knüpft Luise Mühlbach an, indem sie ihre Nacherzählung des *Oroonoko*-Romans mit *Aphra Behn* betitelt. Man soll den Eindruck haben, es könnte sich um eine tatsächliche Biografie handeln. Dabei verändert sie, eine Meisterin der Kolportage, den Plot geschickt. Aphra Behn, die weiße Tochter eines Kolonialoffiziers, *verliebt* sich nämlich in den Prinzen und steht zu dieser Liebe auch dann noch, als ihr bekannt wird, dass der Geliebte bereits verlobt und vergeben ist. Ein literarischer Skandal: Eine Weiße verliebt in einen Schwarzen! Auch wenn es ein Prinz, gewissermaßen ein Adliger ist! Im Rahmen von Mühlbachs Roman funktioniert diese Konstellation,

3 Vgl. zur Autorin (anarchistische Lesart): George Woodcock. *The Incomparable Aphra*. London: Boardman 1948; zur Rezeptionsgeschichte: Janet Todd. *The Critical Fortunes of Aphra Behn*. Columbia, SC: Camden House 1998; vgl. zum Roman: Laura J. Rosenthal. „*Oroonoko*: reception, ideology, and narrative strategy“. *The Cambridge Companion to Aphra Behn*. Ed. by Derek Hughes/Janet Todd. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2004. S. 151-165; Joanna Lipking. „Others‘, slaves, and colonies in *Oroonoko*“. Ebd., S. 166-187.

weil Aphra als moderne Emanzipierte eingeführt wird. Sie ist selbstständig und selbstbewusst, und die Sklavenhalterzustände lehnt sie selbstredend ab. Sie wird in den geplanten Aufstand eingeweiht, möchte ihn zwar verhindern, versucht aber, als er losbricht, ihn mit ihren Mitteln zu unterstützen.

An diese Sklavenhaltergeschichte knüpft sich im weiteren Verlauf des Romans eine andere Sklavengeschichte: die der Versklavung der britischen Frauen Mitte des 17. Jahrhunderts. Sie lässt sich als Parabel auf Mühlbachs eigene Zeit lesen. Insbesondere das Ehescheidungsthema, also die Erschwerung, dass Frauen sich von ihren ungeliebten Ehepartnern scheiden lassen können, wirkt wie ein Kommentar auf die preußische Ehescheidungsgesetzgebung. Diese wurde 1842 unter dem Vorwand, unsittliche Verhältnisse nicht zu begünstigen, zu Ungunsten von Frauen massiv verschärft.

Zurück zum Roman: Nach den Aufstandswirren gerät Aphra durch eine Intrige in die Hände von Kapitän Behn, und eine Scheidung wird ihr verwehrt. Hier sieht sie nur erneute Sklaverei walten: Den Vätern ist es möglich, ihre Töchter wie Sklavinnen an Reiche zu verschachern, und diese ‚kaufen‘ sich Frauen wie Sklavinnen. Eine Flucht aus der Ehe ist diesen Sklavinnen nicht möglich: „Man hat mich zum furchtbarsten, entsetzlichsten Tode verurtheilt, zum Tode der Sklaverei, man will mich lebendig auf das Rad der Schmerzen flechten [...]“.⁴ Aber ihr – also der Aphra Behn des Mühlbach-Romans – gelingt ein Trick. Sie schlägt das System mit dessen eigenen Waffen; per Kontrakt kauft Aphra sich von ihrem Ehemann frei.

Damit schildert Mühlbachs Roman ein individuelles Schicksal. Er erweitert aber die Perspektive mit Verweisen auf die 1849 bereits wieder verlorene Revolution in Deutschland. Sie mag verloren gegangen sein, aber als Resultat bleibt: „ein Volk, welches einmal [...] die Ketten des Absolutismus

4 L. Mühlbach. *Aphra Behn. Roman*. 3 Bde., Berlin: M. Simion, 1849. Bd. 2, S. 120. Zu Mühlbach u. a.: Möhrmann. Die andere Frau (wie Anm. 2). S. 60ff.; Cornelia Tönnesen. *Die Vormärz-Autorin Luise Mühlbach. Vom sozialkritischen Frühwerk zum historischen Roman; mit einem Anhang unbekannter Briefe an Gustav Kühne*. Neuss: Ahasvera, 1997; Anke Gilleir/Mirjam Truwant. „Defence against mortality“. Bedeutungen weiblicher Biographik im 19. Jahrhundert: Luise Mühlbachs *Aphra Behn* (1849) und Amely Böltes *Frau von Staël* (1859)“. *Frauen in der literarischen Öffentlichkeit 1780-1918*. Hg. Caroline Bland/Elisa Müller-Adams. Bielefeld: Aisthesis, 2007. S. 239-261; zur Bibliographie vgl.: „Mundt, Clara Maria Regina“. *Deutsches Schriftsteller-Lexikon. 1830-1880*. Bd. 5.2, Berlin: Akademie, 2011. S. 502-516. (= Goedekes Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung, Fortführung).

zerrissen hat, läßt sich niemals in den Käfig der Unterthänigkeit einfangen“.⁵ Mühlbach war zwar keine Theoretikerin der Frauenemanzipation, war auch praktisch nicht auf diesem Gebiet tätig. Und erst recht war sie nicht in der beständigen Revolte. Aber in sentimental-triviale Gewand greift sie Zeitstimmungen geschickt auf und treibt insofern emanzipative Diskurse voran. Die Befreiung von Zwangsehen, die aufgrund familiären oder finanziellen Drucks entstehen, wird zum Modell universeller fraulicher Entfesselung mit libertär-anarchistischem Gestus:

Ich will frei sein, und ungebändigt! In dieser Stunde reiße ich mich los von all diesen beengenden Formen des Herkommens und der Schicklichkeit, in dieser Stunde breche ich mit all den Satzungen, in die man die Frauen eingezwängt hat.⁶

Louise Dittmars *Das Wesen der Ehe*

Der literarische Diskurs um die Freiheit von der Ehe wurde in den vierziger Jahren von einem journalistisch-publizistischen begleitet. Zu den Vertreterinnen dieser Richtung zählte Louise Dittmar. Sie focht zwar in ihrer Artikelserie bzw. Abhandlung *Das Wesen der Ehe* (1849) nicht für eine gänzliche Ehelosigkeit, aber für eine durchgehende Privatisierung. Die Ehe als Abmachung zwischen zwei Partnern gehe nur diese zwei etwas an. Eine solche Ehe hätte rein gar nichts mit Staat und Kirche zu tun und müsse sich aus deren Klauen befreien.

Wenig weiß man über diese 1807 geborene Autorin. Sie stammt aus einer freiheitlich gesinnten Darmstädter Familie aus dem gehobenen Bürgertum, und sie wurde, da sie natürlich keine Universität besuchen durfte, wahrscheinlich durch Hauslehrer erzogen und musste sich später selbst um ihre Bildung kümmern. Ihre philosophischen Interessen führten sie zur Lektüre der religionskritischen Arbeiten Ludwig Feuerbachs, und Mitte der vierziger Jahre veröffentlichte sie erste eigene Schriften zu religiösen Fragen. Bei Feuerbach fand sie ausgedrückt, was sie fühlte: ein Menschheits- und Humanitätspathos. Gott war nichts, und der Mensch war alles. Der Mensch käme zu sich selbst, erkennt seine eigene Gottheit. Dadurch hat der alte Tyrannengott

5 Mühlbach. Aphra Behn (wie Anm. 4). Bd. 3, S. 116.

6 Ebd. Bd. 2, S. 284f.

und haben auch die bisherigen tyrannischen Kirchen ausgespielt. Bei ihr kam aber hinzu: *Frauen* als Menschen. Denn wenn bislang in Emanzipationsdebatten von ‚Mensch‘ die Rede war, galt das automatisch nur für einen bestimmten Typus. Dittmar zufolge wären auch Frauen Menschen, wären aber durch kulturelle, wirtschaftliche und politische Mechanismen doppelt unterdrückt. Demokratische Menschheitsbefreiung müsse immer auch zur Frauenbefreiung führen.

Zu dieser Zeit war sie ‚Gefühlssozialistin‘, war auf allgemeine Menschenverbrüderung und auf freiwilligen sozialen Ausgleich bedacht. Mit der Revolution änderte und schärfte sich ihr politisches Profil. Sie kam in der *sozialen* Frage zu Positionen, die man sozialistisch-sozialdemokratische nennen kann. Und auf *politischem* Gebiet war sie Anhängerin einer radikalen Basisdemokratie. Was sie von den neuen sog. Volksvertretungen hielt, verdeutlichte sie zum Beispiel in ihrem Gedichtband *Wählerische Gedichte eines Wahrhaftigen* (1848): „Pharisäerfreiheitskünstler“, „Krämerfreiheitsrechtserwäger“, geklammert an den „Bastard der Autorität“, an „die papier‘nen Götter“⁷ – also an Gesetzesformeln.

Die von ihr gegründete Zeitschrift *Sociale Reform. Eine Zeitschrift für Frauen und Männer* erschien in insgesamt vier Heften von Januar bis April 1849. Kurz darauf erschienen die Beiträge noch einmal komplett als Buch, und zwar unter dem Titel: *Das Wesen der Ehe. Von Louise Dittmar. Nebst einigen Aufsätzen über die soziale Reform der Frauen*. Diese Zeitschrift trug radikal-demokratischen, in mancher Hinsicht auch ‚anarchoiden‘ Charakter. Es geht um umfassende soziale und politische Reformen, um den Beginn einer neuen Phase von Kultur überhaupt. Wirtschaftliche Gleichberechtigung

7 *Wählerische Gedichte eines Wahrhaftigen. Gesammelt von Louise Dittmar*. Mannheim: J. Bensheimer, 1848. S. 16. Zu Dittmar insgesamt: Ulla Wischermann. *Frauenpublizistik und Journalismus. Vom Vormärz bis zur Revolution 1848*. Weinheim: Deutscher Studien-Verlag, 1998. S. 78ff.; Christine Nagel. „In der Seele das Ringen nach Freiheit“ – Louise Dittmar. *Emanzipation und Sittlichkeit im Vormärz und in der Revolution 1848/49*. Königstein im Taunus: Ulrike Helmer, 2005; dies.: „Die Radikaldemokratin Louise Dittmar (1807-1884)“. *Akteure eines Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49*. Bd. 2. Hg. Helmut Bleiber/Walter Schmidt/Susanne Schötz. Berlin: Fides, 2003. S. 49-90; Marion Freund. „Louise Dittmars philosophische Weltanschauung und Feuerbach-Rezeption“. *Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation im Vormärz*. Hg. Olaf Briese/Martin Friedrich. Bielefeld: Aisthesis, 2015. S. 175-193 (= Jahrbuch Forum Vormärz Forschung 20).

mache die Menschen zu Menschen; politische Freiheit mache sie zu Kulturwesen. Für beides ist die Gleichstellung der Geschlechter unabdingbar. In ihrem Beitrag *Erwiderung* findet dieses Freiheitspathos folgenden Ausdruck: Es gehe darum, gegen „jede *oktroyrte* *Autorität* anzukämpfen“, gegen „Bevormundung und Abhängigkeit“. Bezogen auf die Institution Ehe wäre es deshalb nur konsequent, „die Ehe als Zentralpunkt aller Entwürdigung und Knechtung“ zu bekämpfen. Es gehe darum, „die Staatsehe für eine Unsittlichkeit zu erklären“⁸.

Genau das ist der Inhalt der ebenfalls in dieser Zeitschrift abgedruckten Artikelfolge *Das Wesen der Ehe*. Darin polemisiert Dittmar nicht nur gegen bestimmte historische Erscheinungsformen der Ehe. Der Staatsehe (also der standesamtlich sanktionierten, eine Aufgabe, die damals noch in den Bereich der Kirchen fiel) sei die Knechtung der Frau stets zu eigen. Staatsehe heißt Knechtung allein deshalb, weil es eine Staatsehe ist; Dittmar spricht von einer „staatlichen Kloake“. Weil Staat auf Unterordnung beruht, so auch die durch ihn geschlossenen Ehen. Sie gewähren dem Mann alle wirtschaftlichen und politischen Rechte über die Frau:

In politischer Beziehung entspricht die Ehe dem Repräsentativsystem. Der Mann repräsentirt die *Ehre*, die Macht, die Würde, das Ansehen, die Geltung und den Einfluß der ganzen Familie. Die Frau ist, was der Mann vorstellt. [...] Er ist der politische, moralische und ökonomische Repräsentant ihrer politischen, moralischen und ökonomischen Stellung. Sie ist Nichts, er Alles. Er ist der Verwalter ihres Vermögens und zugleich ihr Vormund; sie kann bei Lebzeiten nicht über einen Pfennig ihres eignen Vermögens frei verfügen. Der weibliche Rechtsschutz ist eine konstitutionelle Phrase. [...] Mit Sicherheit ist daraus zu schließen, daß alle konstitutionell Gesinnten den gegenwärtigen Standpunkt der Ehe vertheidigen, und ebenso ist anzunehmen, daß alle echte[n] Demokraten das demokratische Prinzip, die Vollberechtigung und den Vollgenuß persönlicher Freiheit auch auf dieses Gebiet übertragen werden.⁹

Und Demokratisierung der Staatsehe heißt: Abschaffung der Staatsehe. Das ist Dittmars Ziel. Mann und Frau, Frau und Mann treffen eine Verabredung

8 L. D. „Erwiderung“. *Das Wesen der Ehe. Von Louise Dittmar. Nebst einigen Aufsätzen über die soziale Reform der Frauen*. Leipzig: Otto Wigand 1849. S. 109-113, hier: S. 109f.

9 Louise Dittmar. „Das Wesen der Ehe“ (wie Anm. 8). S. 47-75, hier: S. 54, 52f.

für einen Bund. Da dieser freiwillig und aus Liebe geschlossen wird, wird sich auch die Zahl der Trennungen verringern. Rituale sind natürlich nicht verboten. Im Gegenteil, ein feierlicher Akt wäre wünschenswert. Und wer eine religiöse Bestätigung möchte, dem stehe das natürlich frei. In jedem Fall: Eine solche Ehe gehe den Staat nichts an. Und nur sie beruhe auf Liebe, könne Liebe bewahren und entfalten. Man kann von einem *sektoralen Anarchismus* Dittmars sprechen, der auf bestimmten Gebieten den Staat ausschalten will, ihn auf anderen Gebieten aber stärken. Denn auf bestimmte Weise soll der Staat sehr wohl in Erscheinung treten, nämlich auf ökonomisch-karitative. Er habe für das Wohl vor allem der Kinder zu sorgen. Im Grunde plädiert sie – sehr wahrscheinlich im Anschluss an die Schrift *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhle der Sittlichkeit* (1848) des ebenfalls von Feuerbach geprägten Anarchisten Wilhelm Marr – für eine gravierende Umkehrung der damaligen Verhältnisse: Politisch-administrativ habe der Staat von vielen angestammten Aufgaben zu lassen. Für die Armutsbekämpfung und für eine Hebung des Volkswohlstandes habe er aber endlich zu sorgen. Anderen Frauenrechtlerinnen und natürlich vielen Leserinnen war diese Anti-Ehe-Programmatik viel zu radikal. Die Zeitung wurde mangels Erfolgs eingestellt. Dittmar zog sich Mitte 1849 enttäuscht ins Privatleben zurück und verstummte als Autorin bis zu ihrem Tod 1884.

Louise Aston: Mit Charme, Zorn und Zigarre

Louise Aston war eine bohemiengleiche Anarchistin der Tat.¹⁰ Bei der Polizei eingegangene Denunziantenberichte und Untersuchungsakten vermelden Erschreckendes. So berichtete ein Polizeiprotokoll vom 10. Januar 1846 aus Berlin über ihre Besuche in Männerkleidern in verschiedenen Kneipen und von der geplanten Gründung eines „Emanzipationsverein[s] von

10 Vgl.: Barbara Wimmer. *Die Vormärzschriftstellerin Louise Aston. Selbst- und Zeiterfahrung*. Frankfurt/M., Berlin, Bern: Lang, 1993; Wischermann. *Frauenpublizistik* (wie Anm. 7). S. 61ff.; Jenny Warnecke/Walter Wehner. „Louise Franziska Aston (1814-1871). Radikale Schriftstellerin des Vormärz und Vorkämpferin der Frauenemanzipation“. *Akteure eines Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49*. Bd. 4. Hg. Walter Schmidt. Berlin: Fides, 2013. S. 61-118; Mikus: *The Political Woman in Print* (wie Anm. 2). S. 29ff.

Frauen“.¹¹ Bereits ab August 1845 verkehre sie, wie Dossiers vermerkten, vor allem mit Junghegelianern an ganz verschiedenen Orten: dem Bierlokal von Lauch, Werdersche Rosenstr. Nr. 38; der Weinstube von Hippel, Friedrichstr. Nr. 94 (ein Lokal, das sich „Anarchistenklub“ nenne); im Café de Theater auf dem Alexanderplatz; dem Bierlokal von Wallburg, Münzstr. Nr. 28. Hier würden die Frauen rauchen und trinken, gelegentlich sollen Obszönitäten vorgekommen sein. Immerhin hieß es erleichtert: „Politik spielt in diesen Zusammenkünften mehr eine Nebenrolle, wengleich sie nicht ganz daraus verbannt ist“.¹²

Unsittlich, aber politisch nicht wirklich gefährlich, so lautete also das vorläufige Fazit. Männerkleider, Zigarren, Alkohol, Obszönitäten und erotische Verführungsspiele: eine Skandalfigur, eine deutsche George Sand, eine *femme fatale*, jedoch keine Aufrührerin. Aber bei solchen zurückhaltenden Urteilen sollte es nicht bleiben. Am 11. Februar 1846 ging eine weitere Denunziation ein, die nunmehr von Komplotten, Attentaten und politischen Umsturzversuchen berichtete:

[...] es lebt in unserer Stadt ein Weib, die sich für eine Dichterin ausgiebt, mit Nahmen Aston, sie ist aus Burg bei Magdeburg gebürtig, die separirte Frau eines wohlhabenden Fabrikanten, die aber vom Manne keine Allimente oder Unterstützung erhält. Um alle ihre Gelüste u. ihren Hang zum Nichtsthun u. Wohlleben zu befriedigen hat sie ein Heer von Männer nach sich gezogen die leider alle den höhern u. gebildeten Ständen angehören. Ganze Nächte hat sie unter dem Zusammenschmieden schändlicher Complotte gegen des Königs Leben Religion u. Staatsverfassung mit diesen Männern zugebracht, u. nur durch ihre buhlerischen Künste hat sie die Männer an sich gelockt u. das Complot vergrößert. [...] Diese Creatur ist der Pollizei mehrfach angezeigt worden, u. man hat darum gebeten sie aus Berlin zu verweisen, demohnerachtet bleibt dies Geschöpf ungeferdet und thut was sie will, sie läßt bei sich absteigen u. besucht Herren in deren Wohnung. Muß dies Geschöpf in unserer Residenz bleiben des Königs Majestät Leben wird bedroht!!!¹³

11 „Bericht des Polizeibeamten Goldheim, 10. Jan. 1846“. In: Germaine Goetzinger. *Für die Selbsterwirklichung der Frau: Louise Aston*. Frankfurt/M.: Fischer 1983, S. 31-35, hier: S. 33.

12 Ebd. S. 35.

13 „Denunziationsbericht vom 11. Februar 1846“. Zit. nach: Warnecke/Wehner. Louise Franziska Aston (wie Anm. 10). S. 69.

Anschläge auf das Leben des Königs! Eine großangelegte Verschwörung! Astons Pass wurde nicht mehr verlängert, und das bedeutete die Ausweisung. Sie intervenierte, sogar direkt beim König. Bei einer polizeilichen Vorladung Ende Februar 1846 ließ sie sich zu unvorsichtigen Äußerungen betreffs Religion hinreißen, bekannte, dass sie nicht an Gott glaube und unterschrieb guten Glaubens oder mit provokanter Offenherzigkeit ein betreffendes Protokoll, das wider ihren Willen dann als Unglaubensbekenntnis gebraucht wurde. Nunmehr hatte man tatsächlich eine hieb- und stichfeste Handhabe, ihr die Aufenthaltserlaubnis zu entziehen und sie aus Berlin auszuweisen.

Aston wich nach Köpenick aus, in einen Ort direkt an der Grenze zu Berlin. Immer wieder gelangte sie problemlos durch eines der damals über dreißig bewachten Tore in die Metropole, nahm sich sogar erneut eine Wohnung in der Stadt. Und sie antwortete öffentlich. Die preußischen und gesamtdeutschen Zensurrestriktionen umgehend, wehrte sie sich mit einer 1846 in Brüssel veröffentlichten Broschüre: *Meine Emancipation, Verweisung und Rechtfertigung*. Darin ging es um sie selbst, um ihren eigenen ‚Fall‘. Sie wollte die üblen Gerüchte über sich ausräumen. Aber sie erhob diesen ‚Fall‘ auch zu einem exemplarischen. Ihre Schrift war nicht nur eine Verteidigung in eigener Sache. Vielmehr entstand unter ihrer Feder ein Manifest für die unantastbaren Rechte des Individuums:

Unser höchstes Recht, uns're höchste Weihe ist *das Recht der freien Persönlichkeit*, worin all uns're Macht und all unser Glaube ruht, *das Recht*, unser eigenes Wesen ungestört zu entwickeln, von keinem äußern Einfluß gehemmt; den innern Mächten frei zu gehorchen [...]. Wer dies Recht der Persönlichkeit antastet, begeht einen brutalen Akt der Gewalt [...].¹⁴

Dieses libertäre Bekenntnis aus der *Einleitung* der Schrift, das scheinbar unverbindlich wirkt, bekommt Nachdruck, weil Aston, ohne Namen und Adresse zu verschweigen, die diskriminierenden polizeilichen Anschuldigungen anführt, mit denen sie sich konfrontiert sah. Dabei bleibt es nicht. Ausgangs der Schrift werden die Vorgänge verallgemeinert, und nunmehr kommt es zu einem wirklichen ‚Glaubensbekenntnis‘: „Ich glaube allerdings nicht an die *Nothwendigkeit* und *Heiligkeit* der *Ehe* [...]. Ich verwerfe die *Ehe*, weil sie zum Eigenthume macht, was nimmer *Eigenthum* sein kann: *die*

14 Louise Aston. *Meine Emancipation, Verweisung und Rechtfertigung*. Brüssel: C. G. Vogler 1846, S. 7.

freie Persönlichkeit [...]. In den *Instituten* liegt die Unsittlichkeit, nicht in den Menschen“. ¹⁵ Statt Reue zu zeigen, um weiterhin mit anderen freisinnig oder gar anarchistisch orientierten Intellektuellen Berlins verkehren zu können, geht sie in die Offensive. Zwar klammert sie Religionsangelegenheiten aus. Aber sie legt, siehe oben, ein anderes Glaubensbekenntnis dar: wider die Ehe und wider gesellschaftliche Institutionen an sich.

„Emancipirte“ und „Freischärlerinnen“

Aston war keine ‚verfolgte Unschuld‘, sie wusste, was sie tat. Sie war – geboren 1814 – eine charismatische Persönlichkeit. Aus einer gebildeten Pfarrersfamilie stammend, heiratete sie auf Druck ihrer Eltern einen Magdeburger Dampfmaschinenfabrikanten, ließ sich von ihm scheiden, erstritt gerichtlich Unterhaltszahlungen. Es gab aber eine erneute Annäherung, eine weitere Tochter kam zur Welt (die erste war bald nach der Geburt verstorben), und sie ging eine erneute Ehe mit demselben Mann ein, eine dritte Tochter wurde geboren. Bald, 1844, die erneute Scheidungsklage von ihrer Seite. Ab August 1845 lebte Aston mit ihrer zweiten Tochter – die dritte war ebenfalls früh verstorben – in Berlin. Sie verkehrte mit vielen Junghegelianern (zumeist den sog. Freien) und mit Künstlern des „Rütli“-Klubs, gab selbst einen kleinen Salon.

Sie genoss es, im Mittelpunkt dieser Zirkel zu stehen, wollte aber auch intellektuell anerkannt werden. Der Weg zur Schriftstellerin lag nahe. Eines ihrer Vorbilder war die französische Schriftstellerin George Sand. Diese lebte ein skandalumwobenes Leben, und in ihren literarischen Werken trat sie zwar nicht demonstrativ für die Ehelosigkeit ein, aber thematisierte unentwegt die Schwächen der bürgerlichen Institution Ehe und die Ehegesetzgebung des *Code civil*. ¹⁶ Astons erster Gedichtband *Wilde Rosen* enthielt ein hymnisches Gedicht *An George Sand*, und diese Gedichtsammlung stellte schon vom Titel her lyrisch ihr persönliches Selbstverständnis aus: wild,

¹⁵ Ebd. S. 45f.

¹⁶ Vgl.: Kerstin Wiedemann. *Zwischen Irritation und Faszination. George Sand und ihre deutsche Leserschaft im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Narr, 2003. S. 95f.; zur Rezeption durch Aston: ebd., S. 272ff., 304ff. sowie: Julia Menzel. „Sie glaube nicht an Gott und rauche Zigarren“. Louise Astons Religionskritik als Weltanschauungskritik“. Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation im Vormärz (wie Anm. 7). S. 195-217.

begehrenswert, aber nicht ungefährlich. Mit vehement subjektiver Geste – elf der zwölf Gedichte waren in Ich-Form geschrieben – ging es um Freiheit: von Vorurteilen, von Ehe, von kulturellen Fesseln.

Der Roman *Aus dem Leben einer Frau* (1847) spielt gleichfalls auf der Klaviatur des Autobiografischen, schildert das dargestellte Frauenschicksal aber als durchaus typisch für die Zeit. Deshalb der Titel: *eine* Frau. Diese steht für viele: Die Heldin wird von einem geldgierigen, lieblosen Vater, einem Pfarrer, an einen Industriellen verkuppelt; an seiner Seite führt Johanna Oburn ein liebloses Leben. Sie wird von Männern umschwärmt, bleibt aber standhaft. Ein lüsterner Prinz, der sie unbedingt ‚besitzen‘ möchte, versucht sogar, sie zu vergewaltigen. Als die Fabrik ihres Mannes bankrott zu gehen droht, gewährt ausgerechnet dieser Prinz ihm das dringend benötigte Darlehen – und zwar für das Gegenversprechen, dass ihm die Heldin zugeführt wird. Die Ehe als lieblose Hölle, der Ehemann als Zuhälter: Johanna flieht aus dem Haus und führt fortan ein eigenständiges Leben. Verknüpft wird dieses Ehe- und Emanzipationsgeschehen mit dem der großen Politik. Denn ein Teil der Handlung spielt in Karlsbad zu der Zeit, als dort die reaktionären ‚Karlsbader Beschlüsse‘ gefasst wurden. Auch kommt die soziale Frage ins Spiel, denn die Heldin unterstützt heimlich die notleidenden Arbeiter der Fabrik ihres Mannes. Ihre Hilfe beschränkt sich auf geheime Zuwendungen. Aber ein innerer Monolog zeigt Johanna als Anhängerin von Chartismus, Kommunismus und Anarchismus (u. a. von Proudhon).¹⁷

Astons nächster Roman *Lydia* (1848) ist ungleich komplexer, aber letztlich viel zu weitschweifig und über weite Strecken langweilig. Zwei Frauen, Lydia von Dornthal und Alice von Rosen, bewegen sich durch die Salon- und Männerwelt, die erstere als Kindfrau, als unbedarfte Unschuld, die zweite als raffinierte Verführerin. Alice ist eine Heroine, trägt Männerkleider, raucht Zigarren und duelliert sich mit ihrer Nebenbuhlerin Cornelia, als sie ihre Ehre verletzt sieht. Sie, das „Heldenweib“ mit teilweise auch zynischen Zügen, steht für die „Autonomie der Liebe“.¹⁸ Dauerhafte Beziehungen, gar die Ehe, lehnt sie entschieden ab. In einer Ansprache, die sie in ihrem Salon hält, bringt sie ihr Emanzipationscredo zum Ausdruck: Sie stehe für eine „Emanzipation der *That*“.¹⁹ Liebe bedeute für Frauen Glück, aber das Glück

17 Vgl. Louise Aston. *Aus dem Leben einer Frau*. Hamburg: Otto Meissner, 1847. S. 131.

18 Louise Aston. *Lydia*. Magdeburg: Emil Baensch, 1848. S. 86, 59.

19 Ebd. S. 171.

ihrer Liebe bedeute Freiheit. Mit Männern müsse man spielen, sie benutzen. Und in solchen Intrigenspielen erschöpft sich dieser letztlich misslungene und blutleere Salonroman.

Astons dritter und letzter Roman *Revolution und Contrerevolution* (1849) – zwischenzeitlich hatte sie 1848 auch die Zeitschrift *Der Freischärler. Für Kunst und sociales Leben* herausgegeben – versetzt die bereits bekannten Heldinnen Lydia und Alice nunmehr ins Revolutionsgeschehen. Alice wird zur kriegerischen Amazone, sie scheint die geheime Akteurin hinter allen revolutionären Vorgängen in Wien und Berlin zu sein. Ihr sind ebenso die zu einem Aufstand bereiten Arbeiter hörig wie die zu eventuellen politischen Reformen bereiten Vertreter der herrschenden Adelselite. Ebenso geheimnisvoll wie allmächtig hat sie alle Geschehensstränge in der Hand – sowohl *undercover* in Männerkleidern als Organisatorin von Massenaktionen als auch durch Salon- und Adelsintrigen. Der Aufstand vom 18. März in Berlin, so scheint es, war allein ihr Werk. Sie wird zu einer Art von weiblichem Übermensch, nachempfunden dem Fürsten von Gerolstein aus Eugène Sues Trivialthriller *Die Geheimnisse von Paris*. Literarisch und psychologisch ausgeformt wird Alices Person nicht. Alle Handelnden bleiben nach dem Muster von Trivialromanen bloße Stereotypen.²⁰

Aston, das sahen die Leserinnen und Leser und letztlich auch sie selbst, war keine versierte Schriftstellerin. Aber sie war eine Art von Kunstwerk, ein anarchafeministisches Gesamtkunstwerk. Sie war eine außergewöhnliche Frau, die sich im ‚Leben‘ und in der ‚Literatur‘ gezielt stilisierte und vielleicht auch überschätzte. Es war, als wollte sie, in einer außergewöhnlichen Situation und voll von jugendlichem Tatendrang, nach dem Mantel der Geschichte greifen: Jeanne d’Arc auf den Barrikaden, deutsche Heroine, Volkstribunin. Als der Wind der Geschichte sich drehte, diese erhoffte Sternstunde verstrich, war ihre Energie passé. Im Jahr 1850 erschien noch einmal ein Gedichtband von ihr, der in ihrer einstigen Zeitschrift abgedruckte Gedichte versammelte: *Freischärler-Reminiscenzen*.²¹ Das war ihre

20 Vgl.: Louise Aston. *Revolution und Contrerevolution*. 2 Bde. Mannheim: Grohe, 1849; vgl. dazu: Anne Kuhlmann. „Die Amazone im Salon. Frauenbilder und Revolutionsdarstellung bei Louise Aston“. *Literatur und Politik in der Heine-Zeit. Die 48er Revolution in Texten zwischen Vormärz und Nachmärz*. Hg. Hartmut Kircher/Maria Kłańska. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1998. S. 123-136.

21 Vgl. Louise Aston. *Freischärler-Reminiscenzen. 12 Gedichte*. Leipzig: E. O. Weller, 1850.

letzte Wortmeldung. Wie Louise Dittmar verstummte sie öffentlich. Mit ihrem neuen Mann, einem Arzt aus Bremen, wurde sie die nächsten zwei Jahrzehnte durch Europa gewirbelt: Wien, die Krim, Charkow, Hermannstadt in Siebenbürgen, Ungarn, Klagenfurt, das Allgäu...

Wilhelm Marr denkt quer

Männer sind in Diskursen für die Emanzipation von Frauen verständlicherweise kaum hervorgetreten. Eine gewisse Ausnahme bildet Wilhelm Marr, der mit seinen Ideen und Aktivitäten in den Jahren 1843-1845 den theoretischen und praktischen Kopf des in der Schweiz agierenden anarchistisch-atheistischen Geheimbundes „Junges Deutschland“ bildete.²² Nachdem seine Wirksamkeit unter Schweizer Handwerkern und Arbeitern durch die Ausweisung abrupt beendet wurde, ließ er sich Mitte der vierziger Jahre in Hamburg nieder. Er löste sich von der Arbeiterbewegung und verfocht seine Ideale unter veränderten Umständen allein: *individualanarchistisch*. Dabei verstetigten sich seine anarchistischen Positionen. Das zeigen seine Publikationen bis 1852, als er mit *Anarchie oder Autorität?* noch einmal ein Credo seiner Ansichten vorlegte.²³ Marr kann, im Gegensatz zu anderen Akteuren, auf welchem Gebiet sie sich auch betätigten und für wie lange auch immer sie mit Anarchismen kokettierten, als der erste *konzeptionelle Anarchist* Deutschlands angesehen werden (und der ab Anfang der sechziger Jahre, das

22 Vgl.: Werner Kowalski. *Vom kleinbürgerlichen Demokratismus zum Kommunismus. Zeitschriften aus der Frühzeit der deutschen Arbeiterbewegung (1834-1847)*. Berlin: Akademie, 1967. S. LXXIVff.; Antje Gerlach. *Deutsche Literatur im Schweizer Exil. Die politische Propaganda der Vereine deutscher Flüchtlinge und Handwerksgelesen in der Schweiz von 1833 bis 1845*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1975. S. 302ff.; *Bildung und Organisation in den deutschen Handwerksgelesen- und Arbeitervereinen in der Schweiz. Texte und Dokumente zur Kultur der deutschen Handwerker und Arbeiter 1834-1845*. Hg. Hans-Joachim Ruckhäberle. Tübingen: Niemeyer, 1983. S. 456ff.; Olivier Meuwly. „Wilhelm Marr: Un anarchiste allemand chez les radicaux vaudois en 1845“. *Mémoire vive* 7 (1998), S. 80-94; Andreas Eschen. *Das Junge Deutschland in der Schweiz. Zur Vereinsorganisation der frühdemokratischen Bewegung im Vormärz*. Frankfurt/M.: Lang, 2004. S. 102ff.

23 Vgl.: Wilhelm Marr. *Anarchie oder Autorität?* Hamburg: Hoffmann und Campe, 1852.

darf keinesfalls unerwähnt bleiben, den Antisemitismus für sich entdeckte und mehr als zwei Jahrzehnte lang als einer der radikalsten Antisemiten Deutschlands wirkte, weswegen er in der anarchistischen Traditionspflege weitgehend ausgeklammert wird²⁴). Anarchistische Prämissen prägen auch seine Schrift *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhle der Sittlichkeit* aus dem Jahr 1848:

Für mich ist der Staat nur da, um mich von meiner Geburt an in allen meinen Lebensverhältnissen zu hofmeistern, während er mir, als Nichtbesitzer, nicht das mindeste Äquivalent gibt. Diese und die unzähligen andern Uebelstände beseitigt, hört das äußerliche *Zwangsband* auf und mit ihm der Staat, und es tritt an seine Stelle die *freie Gesellschaft*.²⁵

Ein konkreter Anlass für dieses Werk lässt sich nicht ausmachen. Offenbar nutzte Marr den Schwung der Debatten um die Frauenemanzipation und des Für und Wider der Ehe, um seinen individual-anarchistischen Positionen öffentlichkeitswirksam Nachdruck zu geben. Und diese Positionen äußerte er nicht verdeckt, sondern unverstellt und direkt. Mehr noch: Er war einer der Ersten in Deutschland, der sich ohne Einschränkungen zum Begriff ‚Anarchie‘ bekannte, der unter Anarchie nicht Chaos verstand, sondern ein erstrebenswertes Gesellschaftsideal: „Anarchie heißt: ohne Herrschaft sein“.²⁶ Mit diesem Ideal von Herrschaftslosigkeit sind jegliche Verklärungen eines ‚Absoluten‘ nicht vereinbar. In einem kurzen geschichtsphilosophischen Abriss werden drei Stadien der Verabsolutierung von ‚absoluten‘ Instanzen gezeichnet: ein religiöses (Abhängigkeit von Göttern), ein politisches (Abhängigkeit von Herrschern), ein ökonomisches (Abhängigkeit von Sachen). Die Abkehr von der Religion hätte – hier zeigt sich der begeisterte Feuerbach-Schüler – bereits begonnen. Nunmehr gehe es auch um die Verabschiedung vom Staat und vom Privateigentum. Die Herrschaft von Menschen über Menschen einerseits und von Sachen über Menschen andererseits müsse beseitigt werden. Ziel sei eine sozialistische Zukunft: „Der schöne große Gedanke der radikalen Socialisten, daß der Mensch am Eigentum

24 Moshe Zimmermann. *Wilhelm Marr. The Patriarch of Antisemitism*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986.

25 Wilhelm Marr. *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhle der Sittlichkeit. Nebst einem Anhang: Zur Charakteristik des deutschen Liberalismus*. Leipzig: Wilhelm Jurany, 1848, S. 142.

26 Ebd. S. 186.

keine Schranke haben dürfe, kann realisiert werden, wenn der Mensch am Menschen selbst keine Schranke mehr hat“.²⁷

Dieser Sozialismus – und hier bleibt Marr recht vage – erstrebt offenbar nicht die Abschaffung von Eigentum, sondern auf utopische Weise dessen Verallgemeinerung. Ein jeder müsse, so kann man Marrs offenbar von Proudhon geprägte Ausführungen deuten, Kleineigentümer werden. Das habe nichts, aber auch rein gar nichts mit Kommunismen gemein, und Polemiken gegen kommunistische Staats- bzw. Gesellschaftsvorstellungen nehmen im Buch einen großen Raum ein. Bei Louise Aston war zu sehen, wie anarchistische und kommunistische Vorstellungen teilweise unkompliziert ineinander übergangen. Marr, als erster konzeptioneller Anarchist Deutschlands, zog schon bei seinen weiter oben geschilderten Aktivitäten in der Schweiz eine klare Grenze. Und er zieht sie, mit Blick auf die in seinen Augen anti-libertären und autoritären Systeme Weitlings und Cabets, auch hier:

Ich behaupte, der Kommunismus ist um wenig besser als der jetzt herrschende Partikularismus [...]. Die kommunistische Gemeinschaft ist eine äußerliche, eine andere Art Konstitutionalismus, die an die Stelle des Aktivbürgers, des *homme propriétaire*, den Besitzlosen setzt, die den Menschen mit Maaß und Gewicht schätzt, die es nicht anders als durch Gewalt verhindern kann, daß der Geist des Einzelnen rebellirt [...].²⁸

Und die Ehe? Sie ist eine Institution im Schnittpunkt politischer und ökonomischer Interessen. In der Gegenwart, getreu dem von Marr lose entworfenen Stadien-Schema der Weltgeschichte, unterliegt sie nicht mehr religiösen Unterdrückungsansprüchen. Aber auch die sie ersetzenden politischen Zugriffsansprüche hätten sich im Grunde erübrigt und verflüchtigt. Politik sei auf gewisse Weise nur noch Magd der Ökonomie, des Eigentums. Ehe sei nunmehr zu einer reinen Besitzinstitution geworden: nämlich Besitz der Männer an Frauen. Politik diene nur dazu, diese Besitzverhältnisse zu garantieren, und zwar durch die Ehegesetzgebung. Hier kommt Marrs geschichtlicher Abriss zu seinem Thema: Ehe sei nunmehr nichts als Eigentum. Die Frauen seien nichts als eine Sache, und wie alles Eigentum müsse auch dieses Eigentum beseitigt und aufgehoben werden.

Innerhalb der Debatten um den Status von Ehe war diese Position durchaus originell (wobei zu betonen ist, dass es Marr, getreu dem Titel seiner

²⁷ Ebd. S. 256.

²⁸ Ebd. S. 145.

Schrift, nicht um das Thema ‚Frau und Ehe‘ ging, also um Frauenemanzipation im engeren Sinn, sondern um das umfassendere Gebiet ‚Mensch und Ehe‘). Er erfasste die Eheverhältnisse von einem anarchistischen Standpunkt aus. Die verbreiteten gefühlsmäßigen Polemiken gegen die Sklaverei der Frau griff er auf seine Weise auf, stellte sie aber in einen geschichtlich-ökonomischen Zusammenhang. Er sah die Ehe als kapitalistisches Ausbeutungsverhältnis (wobei die Begriffe Kapitalismus und Ausbeutung bei ihm nicht vorkamen): „Denn die Ehe ist der vollendete Ausdruck des Eigentumsrechts von Personen über Personen, die heilig gesprochene *Leibeigenschaft*“.²⁹ Und seine Alternativen? Auch hier galt *das* anarchistische Ziel: Gesellschaft statt Staat. Ehe wäre eine rein private Abmachung von zwei Partnern, mehr nicht (und ein Jahr später sollte Louise Dittmar diese Position in ihrer Schrift *Das Wesen der Ehe* aufgreifen, ohne Marr namentlich zu nennen): „Verlangen wir also die gesetzmäßige Auflösung der *Ehe*? Nein, wir verlangen nur, daß die Ehe aufhöre, ein *gesetzliches Institut* zu sein. Die *konstitutionelle* Ehe, mit andern Worten, soll schwinden. Diejenige Institution bekämpfen wir, welche sich den *Schein* gibt, Ehe zu sein, während sie in Wahrheit nur der legitime Theil der privilegierten Unzucht ist“.³⁰ Die Ehe ist eine rein private, ‚menschliche‘ Angelegenheit. Letztlich wirkte auch bei Marr, typisch für anarchistische Ansichten – und das ist ihre Stärke wie ihre Schwäche – ein Unmittelbarkeitsideal. Denn Institutionen ‚vermitteln‘. Man müsse gerade sie hinter sich lassen, um der unverstellten Unmittelbarkeit Raum zu geben. Die Beziehung von Mensch zu Mensch

muß wiederum menschlich, d. h. ohne *vermittelndes* Prinzip vor sich gehen. Jedes *Aeußerliche*, welches ich, zwischen Euch und Mich hineinschiebend, zur *Bedingung*, zum *Zweck* unseres Verkehrs mache, wird uns ohnfehlbar früher oder später von einander trennen und auf unsern bisherigen isolirten Standpunkt zurückführen.³¹

Diese unmittelbare Beziehung bedeutet in diesem Fall: ‚Liebe‘. Ehe wäre eine *institutionelle* Vermittlung, Liebe hingegen eine unmittelbare. Direkt beeinflusst von Feuerbachs Kultus der ‚Liebe‘ als universelle (und nicht nur erotische) Form der Beziehungen von Menschen zueinander, wird ‚Liebe‘ in anarchistische und chefeindliche Kontexte gestellt: „Liebe, Achtung, Treue,

29 Ebd. S. 101.

30 Ebd. S. 173.

31 Ebd. S. 135.

Beständigkeit sind Regungen des Menschen, welche schlechterdings nun einmal nicht nach äußern Regeln, Verordnungen und Gesetzen bestimmt werden können“. Denn: „Die Liebe ist ein wesentlich anarchisches Princip“.³²

Das wirkt konsequent. Dennoch birgt Marrs Programm beträchtliche Inkonsequenzen in sich. Auch an dieser Gründergestalt des Anarchismus in Deutschland ist zu sehen, dass es niemals *den* Anarchismus (also einen Anarchismus in Reinkultur) gab und gibt, sondern stets differierende *Anarchismen*. Das verdeutlichen insbesondere Marrs Vorstellungen über Kindererziehung (die, wie bereits erwähnt, von Louise Dittmar offenbar aufgenommen wurden):

Wohlan denn! die Familie ist aufgehoben, die Ehe hat aufgehört, eine staatliche Institution zu seyn, in der Liebe ist die Anarchie proklamirt, das Anrecht der Eltern auf die Kinder ist hinweggeläugnet, wo hinaus jetzt? [...] Der Staat übernimmt die Sorge der *Erziehung* und *Erhaltung* der Kinder.³³

Mehr als beachtlich: Der unerbittliche Kritiker des Staats will gerade den Staat zur Erziehung und Bildung der Heranwachsenden einsetzen! Marr plant das allerdings nur für eine Übergangsphase, bis die mündigen Menschen den Staat gänzlich hingällig werden lassen. Dennoch erkennt man hier Positionen, die denen des späteren „klassischen Anarchismus“ nicht gänzlich gleichen. Die anarchistische Basisprämisse, dass Menschen gut sind, dass sie autoritätsabgeneigt sind, dass sie in der Lage sind, sich in bester anarchistischer Manier ein harmonisches eigenes und gemeinschaftliches Leben zu schaffen, gilt auf einmal nur bedingt. Die nach wie vor zumeist unaufgeklärten Eltern (Partikularität) hätten einen ungünstigen Einfluss auf die Kinder und Jugendlichen. Hier müsse der Staat (Allgemeinheit) einspringen. Er soll – mit dem Ziel der Regierungsabschaffung – vorerst *regieren*.

32 Ebd. S. 187f. Zur anarchistischen Verklärung von Liebe als Sozialprinzip zu dieser Zeit, Feuerbach transformierend, vgl.: Olaf Briese. „ich will zerbrechen die Gewalt der Mächtigen, des Gesetztes und des Eigentums“. Richard Wagners frühe Anarchismen“. *Ne znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung* 2 (2016), H. 3, S. 78-100.

33 Marr. *Der Mensch und die Ehe* (wie Anm. 25). S. 212, 221.

Susanne Gramatzki (Wuppertal)

„... si le geste est beau“

Anarchie und Ästhetik bei Laurent Tailhade

Einleitung

In Deutschland nahezu unbekannt, gehört der Schriftsteller Laurent Tailhade (1854-1919) zu den interessantesten Persönlichkeiten des literarisch-politischen Anarchismus im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts. Er verfasste zahlreiche Gedichte und Essays, trat aber auch als Autor polemischer Zeitungsartikel und als aggressiver Redner hervor, sodass sich an seiner Person exemplarisch das Zusammenspiel von literarisch-ästhetischer und politisch-provokativer Praxis darstellen lässt.

Berühmt wurde Tailhade durch seinen zynischen Ausspruch „Qu’important les victimes si le geste est beau!“ anlässlich des Attentats von Auguste Vaillant auf die Französische Nationalversammlung im Dezember 1893: Gegenüber der „Schönheit“ des terroristischen Aktes spielten humanitäre Erwägungen für Tailhade scheinbar keine Rolle. Nur wenige Monate später, im April 1894, wurde er selbst Opfer eines Anschlags in dem Pariser Restaurant Foyot, wobei er ein Auge einbüßte, sich aber dennoch – dies ist neben der ‚Ironie des Schicksals‘ der eigentlich entscheidende Aspekt – weiterhin für anarchistische Ideen einsetzte. Im Folgenden soll versucht werden aufzuzeigen, wie sich die zur viel zitierten ästhetizistischen Provokationsformel geronnene Aussage Tailhades in dessen literarisch-intellektueller Entwicklung und im künstlerischen und politischen Kontext des 19. Jahrhunderts verorten lässt.

Kontext: Ästhetisierung der Gewalt und symbolistische Ästhetik

Die Möglichkeit der rein ästhetischen Betrachtung von Gewalt¹ führte bekanntlich Thomas de Quincey auf flagrante Weise in die kulturphilosophische Debatte ein, als er in *On Murder Considered as One of the Fine*

¹ Den Zusammenhang von Ästhetik und Gewalt in Literatur, Malerei und Film untersucht Joel Black. *The Aesthetics of Murder. A Study in Romantic Literature*

Arts (1827) die Bereiche der Moral und Ästhetik voneinander trennte² und Mord als künstlerischen Akt betrachtete, der bestimmte Kriterien zu erfüllen habe, um den (gestiegenen) Ansprüchen des Publikums Genüge zu tun:

People begin to see that something more goes to the composition of a fine murder than two blockheads to kill and be killed, a knife, a purse, and a dark lane. Design, [...], grouping, light and shade, poetry, sentiment, are now deemed indispensable to attempts of this nature.³

De Quinceys kalkulierter Tabubruch ist vor dem Hintergrund der Schwarzen Romantik⁴ zu sehen, die Gides *acte gratuit* inspiriert hat⁵ und auf deren Spuren noch André Breton wandelt, wenn er im *Zweiten Surrealistischen Manifest* (1929) statuiert, die einfachste surrealistische Handlung bestehe darin, auf die Straße zu gehen und mit Revolvern aufs Geratewohl in die Menge zu schießen.⁶ Der Fortgang des Zitats, in dem Breton von der Lust spricht, dem Prinzip der Erniedrigung und Verdummung ein Ende zu bereiten⁷, ist ebenfalls Erbe des 19. Jahrhunderts, allerdings seiner anarchistischen Seite. Mit Pierre-Joseph Proudhons Schrift *Qu'est ce que la propriété? Ou*

and Contemporary Culture. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1991.

- 2 „Everything in this world has two handles. Murder, for instance, may be laid hold of by its moral handle (as it generally is in the pulpit, and at the Old Bailey), and *that*, I confess, is its weak side; or it may also be treated *aesthetically*, as the Germans call it – that is, in relation to good taste.“ Thomas de Quincey. „On Murder Considered as One of the Fine Arts“. *The Collected Writings of Thomas de Quincey*. Hg. David Masson. Bd. 13: *Tales and Prose Phantasies*. [Reprint der Ausgabe] Edinburgh: Adam and Charles Black, 1890. S. 9-124, hier S. 13 (Hervorh. im Text).
- 3 Ebd. S. 12.
- 4 Immer noch einschlägig: Mario Praz. *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*. 2 Bde. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970.
- 5 Vgl. André Gide. *Les caves du Vatican*. Paris: Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1914.
- 6 „L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolvers aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'il peut, dans la foule“. André Breton. „Second Manifeste du surréalisme“. *Ceuvres complètes*. Bd. 1. Hg. Marguerite Bonnet. Paris: Gallimard, 1984. S. 775-837, hier S. 782f.
- 7 „Qui n'a pas eu, au moins une fois, envie d'en finir de la sorte avec le petit système d'avilissement et de crétinisation en vigueur a sa place toute marquée dans cette foule, ventre à hauteur de canon.“ Ebd. S. 783.

recherches sur le principe du droit et du gouvernement (1840) und Anselme Bellegarrigues *Manifest* (1850), das mit den paradoxen Worten „L’anarchie, c’est l’ordre“ überschrieben ist, setzt in Frankreich die Bewegung des politischen Anarchismus ein.⁸ Seit den spätern 1870er Jahren wird das von dem Sozialisten Paul Brousse formulierte Konzept der „propagande par le fait“, der Propaganda der Tat, von einigen Anarchisten in gewalttätige Aktionen und Attentate übersetzt, die zusehends das öffentliche Leben erschüttern. Den Höhepunkt der Anschläge bilden die Jahre 1892-94, „l’ère des attentats“⁹, die auch den zeitlichen Hintergrund für das hier interessierende „... si le geste est beau“-Zitat von Tailhade und dessen unmittelbare Kontextualisierung bilden.

Während der Agitator Paul Brousse sich nicht auf die Kunst verlassen will, um den anarchistischen Ideen wirkungsmächtige Gestalt zu verleihen¹⁰, findet der Anarchismus wiederum zahlreiche Anhänger unter Künstlern und Intellektuellen, wobei zu beachten ist, dass er keine homogene Bewegung darstellt, sondern ein breites Spektrum antibürgerlicher, libertärer, pazifistischer, sozialistischer und kommunistischer Überzeugungen umfasst, deren Ausprägung von moderat bis extrem reicht. Neben der individuellen Sympathie von Schriftstellern und Künstlern für ein politisches Engagement außerhalb der hierarchischen staatlichen Strukturen¹¹ – befördert nicht zuletzt durch eine zunehmende Skepsis gegenüber Regierung und Parlament aufgrund verschiedener Vorfälle wie dem Panamaskandal oder der Dreyfus-Affäre – lassen sich strukturelle Parallelen zwischen dem politischen Anarchismus und dem literarischen Feld aufweisen, insbesondere dem Symbolismus, wie die Forschung in den letzten Jahren herausgearbeitet hat.¹²

8 Zur Geschichte des Anarchismus in Frankreich vgl. Thierry Maricourt. *Histoire de la littérature libertaire en France*. Paris: Michel, 1990; Jean Maitron. *Le mouvement anarchiste en France*. 2 Bde. Paris: Gallimard, 1992. Vivien Bouhey. *Les anarchistes contre la République 1880-1914*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

9 Vgl. Maitron. *Le mouvement anarchiste* (wie Anm. 8). S. 206-250.

10 „L’idée sera jetée, non sur le papier, non sur un journal, non sur un tableau, elle ne sera pas sculptée en marbre, ni taillée en pierre, ni coulée en bronze: elle marchera, en chair et en os, vivante, devant le peuple.“ Zit. nach: ebd. S. 77.

11 Vgl. Dieter Scholz. *Pinsel und Dolch. Anarchistische Ideen in Kunst und Kunsttheorie 1840-1920*. Berlin: Reimer, 1999.

12 Uri Eisenzweig. *Fictions de l’anarchisme*. Paris: Christian Bourgois, 2001; Erin Williams Hyman. „Theatrical Terror. Attentats and Symbolist Spectacle.“ *The*

Der Symbolismus konstituierte sich in Frankreich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Gegensatz zu Realismus und Naturalismus, literarischen Richtungen also, denen sich summarisch der Anspruch auf eine intersubjektiv unmittelbar verständliche Darstellung der Wirklichkeit zuordnen lässt. Stéphane Mallarmé, einer der Protagonisten des französischen Symbolismus, fasst anlässlich der berühmten Schriftsteller-Umfrage von Jules Huret 1891 das Anliegen der symbolistischen Dichter treffend zusammen, wenn er statuiert, dass der ästhetische Genuss nicht in der konkreten Benennung eines Gegenstandes liege, sondern vor allem auf Andeutung, Chiffrierung, poetischer Evokation beruhe.¹³ Fungiert das Symbol in Kunst und Literatur ohnehin als „semantische Verdichtung [...] komplexer und abstrakter Sachverhalte“¹⁴, die mehrere Bedeutungen umfassen kann, so potenziert der literarische Symbolismus diesen Interpretationsspielraum, indem sich der Verweischarakter des Symbols, über kulturelle Konventionen hinausgehend, in produktions- und rezeptionsästhetischer Hinsicht radikal subjektiviert. Allein der Autor bestimmt, welche Bedeutung er einem Wort, einem sprachlichen Bild beilegt; den Rezipienten fällt die Aufgabe (oder in Mallarmés Worten: das Glück, „le bonheur“) zu, den willkürlichen – da nicht konventionell kodierten – Sinn zu dechiffrieren oder ihn ebenfalls willkürlich, d. h. eigenständig, zu setzen. Der Symbolismus verhält sich explizit gegenläufig zu den positivistischen und rationalistischen Tendenzen seiner Zeit, wobei ihm eine grundsätzliche Ambivalenz eingeschrieben ist: Er verkörpert einerseits die euphorische Befreiung der künstlerischen Schöpferkraft von

Comparatist 29 (2005): S. 101-122; Thierry Roger. „Art et anarchie à l'époque symboliste. Mallarmé et son groupe littéraire“. *Fabula/Les colloques. De l'absolu littéraire à la relégation: le poète hors les murs* (2014). URL: <http://www.fabula.org/colloques/document2443.php> (letzter Zugriff am 20.11.2016); Patrick McGuinness. *Poetry and Radical Politics in fin de siècle France. From Anarchism to Action française*. Oxford: University Press, 2015.

13 „Nommer un objet, c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème qui est faite du bonheur de deviner peu à peu; le suggérer, voilà le rêve. C'est le parfait usage de ce mystère qui constitue le symbolisme: évoquer petit à petit un objet pour montrer un état d'âme, ou, inversement, choisir un objet et en dégager un état d'âme, par une série de déchiffrements.“ Jules Huret. *Enquête sur l'évolution littéraire*. Paris: Charpentier, 1891. S. 55-65, hier S. 60 (Hervorh. im Text).

14 Art. „Symbolismus“. Rainer Hess/Gustav Siebenmann/Tilbert Stegmann. *Literaturwissenschaftliches Wörterbuch für Romanisten*. Tübingen/Basel: Francke, ⁴2003. S. 325-327, hier S. 325.

althergebrachten Regeln und Traditionen, andererseits ist er Ausdruck einer grundlegenden Sprachkrise. Das Empfinden, dass die vertrauten sprachlichen und kulturellen Schematismen einer sich rasch wandelnden Welt nicht mehr zu entsprechen schienen, führte dazu, dass im ausgehenden 19. Jahrhundert die objektive Erkennbarkeit der Wirklichkeit und die referentielle Funktion der Sprache in Frage gestellt wurden; mit ihrer hermetischen, extrem individualisierten und auf direkte Wirklichkeitsreferenz verzichtenden Ausdrucksweise reagierten die Symbolisten auf diesen Vertrauensverlust.

Die sprachliche und epistemische Krise verlief parallel zur politischen Krise, denn viele Franzosen empfanden ein Unbehagen angesichts eines als erstarrt und korrupt empfundenen politischen und gesellschaftlichen Ordnungssystems. Der bewusst ex-zentrischen Position des dekadent-symbolistischen Dichters im literarischen Feld entspricht die Außenseiterposition des Anarchisten, der sich sprachlich außerhalb des Mehrheitsdiskurses stellt und vom Rande der Gesellschaft mit Worten und Taten auf ihr Machtzentrum zielt. So findet die künstlerische Autonomie, die sich von den Fesseln einer klassisch-realistischen Ästhetik befreien will, ihre Parallele in dem absoluten Freiheitsstreben des Anarchisten, der das staatliche Gewaltmonopol nicht mehr anerkennt. Ein revolutionärer und destruktiver Gestus wohnt zwangsläufig jeder neuen ästhetischen Richtung, somit auch dem Symbolismus, inne – und ist das Hauptcharakteristikum des Anarchismus. Dass die anarchistischen Attentate einer gewissen ästhetischen Faszination nicht entbehrten, zeigt eine beiläufige Bemerkung Mallarmés in dem 1894 erschienenen Essay *La musique et les lettres* (*Musik und Literatur*), indem er den ebenso kurzen wie intensiven Illuminierungseffekt einer gegen das Parlament gerichteten Bombe hervorhebt (gleichzeitig aber die gegen Menschen gerichtete Gewalt ablehnt):

Les engins, dont le bris illumine les parlements d'une lueur sommaire, mais estropient, aussi à faire grand pitié, des badauds, je m'y intéresserais, en raison de la lueur – sans la brièveté de son enseignement qui permet au législateur d'alléguer une définitive incompréhension; mais j'y récusé l'adjonction de balles à tir et de clous.¹⁵

15 Stéphane Mallarmé. „La musique et les lettres“. Ders. *Œuvres complètes*. Hg. Henri Mondor/G. Jean-Aubry. Paris: Gallimard, 1984. S. 633-657, hier S. 652.

Diese Auffassung des Kunstwerks als einer nicht auf Dauer gestellten Erscheinung, einer gewissermaßen ihres christlichen Gehaltes entleerten Epiphanie, weist voraus auf die Ästhetiktheorie der Moderne, wie sie paradigmatisch Theodor W. Adorno formuliert: „Kunstwerke sind neutralisierte und dadurch qualitativ veränderte Epiphanien. [...] Am nächsten kommt dem Kunstwerk als Erscheinung die apparition, die Himmelserscheinung.“¹⁶

Laurent Tailhade: Poesie und Polemik

Wie ist nun Tailhade in diesem Kontext zu verorten? Sein erster Gedichtband, *Le jardin des rêves* (1880), ist im Stil der Parnassiens verfasst; für das Vorwort konnte Tailhade Théodor de Banville, einen der bedeutendsten Vertreter dieser französischen Dichtergruppe, gewinnen. Es handelt sich um formvollendete Gedichte, deren Gruppierung in „Rimes amoureuses“, „Poèmes et bas-reliefs“ und „Les cordes brisées“ bereits erahnen lässt, dass sie im Wesentlichen um die Themen Liebe, Schönheit und Kunst kreisen. Gedichttitel wie „Per saecula“, „Marmoreum carmen“ oder „Autumnalia“ deuten Tailhades Vorliebe für die lateinische Sprache an, die ihn sein Leben lang begleiten und später zu seinen Plautus- und Petronius-Übersetzungen führen wird. Die Gedichte aus dem *Jardin des rêves* weisen keine gesellschaftlichen oder persönlichen Bezüge auf, sie zeigen sich statt dessen vor allem dem Stil und der Form verpflichtet. Als Beispiel sei das Gedicht *Aquarelle japonaise* zitiert:

Ses yeux de jade et d'or avec paresse glissent
Comme la lune courbe au bord des saules gris.
Sa peau, que les parfums du santal assouplissent
Passe en douceur l'émail et le papier de riz.

Dans ses cheveux où tremble un papillon de laque
La nuit a mis son charme et son obscurité;
Le kaolin auprès de ses doigts est opaque
Et son souffle est plus doux que la vapeur du thé.

16 Theodor W. Adorno. *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften*, Bd. 7. Hg. Gretel Adorno/Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970. S. 125. Für Adorno verkörpert daher das Feuerwerk den Prototyp des Kunstwerks (ebd.).

Les pivoines en fleurs, les lis couleur d'aurore
 Ont un éclat moins vif que ses ongles polis.
 Sa simarre de soie a des frissons sonores
 Et le vent amoureux s'embaume dans ses plis.

Parfois, lasse et fuyant les nattes endormees,
 Sous les pêchers fleuris elle s'assied, pour voir
 A l'horizon baigné de visions brumeuses,
 Un flamant s'envoler, rose avec le bec noir.

Ou bien elle se mêle aux blanches passagères
 Qui, lorsque le couchant dore le ciel blafard
 S'en vont allègrement, dans les jonques légères,
 Sur les bords du Jo-Yeh, cueillir le nénufar.¹⁷

Das exotische Ambiente, die in Stoffen, Edelsteinen, Farben und Düften schwelgende Ekphrastik und ein exquisites, teils seltenes („kaolin“, „simarre“) Vokabular verweisen auf die Poetik des *l'art pour l'art*. Keine romantische Gefühlsdichtung liegt hier vor, sondern die auf Emotionen verzichtende (*impassible*), ästhetisierende Beschreibung einer weiblichen Gestalt, die als schönes Objekt inmitten eines fremdartigen Dekors erscheint.

Bereits an dieser ersten Gedichtsammlung manifestiert sich, dass Tailhade ein außergewöhnliches dichterisches Talent besitzt: Er bedient sich aller lyrischen Formen (Sonett, Rondeau, Epigramm, Ballade usw.), beherrscht meisterhaft Versmaß, Rhythmus und Reim und schöpft aus einem reichen Wortschatz, den er – ganz im Sinne der symbolistischen Dichtungspraxis – durch Archaismen, Latinismen und Neologismen ständig erweitert. Neben Théodor de Banville gehören Paul Verlaine und Stéphane Mallarmé zu den wenigen Dichtern, die Tailhade aufrichtig schätzt und die daher seiner polemischen Kollegenschelte nicht zum Opfer fallen. Beide sind wie er durch die Dichtungen der Parnassiens und ihr Prinzip des *l'art pour l'art* geprägt worden, bevor sie zu den Protagonisten einer neuen Richtung, des Symbolismus, avancierten. Auch Tailhade wurde von seinen Zeitgenossen als einer der wichtigsten Vertreter symbolistischer Dichtungspraxis rezipiert¹⁸, obwohl er sich selbst gegen diese Zuschreibung – wie im Übrigen auch gegen viele andere – wehrte.

17 Laurent Tailhade. *Le jardin des rêves. Poésies*. Paris: Lemerre, 1880. S. 187f.

18 Vgl. Huret. *Enquête* (wie Anm. 13). S. 326.

1891 veröffentlicht er zwei weitere Gedichtbände, die unterschiedlicher kaum sein könnten und dennoch zusammengesehen werden müssen, weil sie das ambivalente Profil des Schriftstellers veranschaulichen, der sowohl Poet als auch Polemiker ist: *Vitraux*¹⁹, in dem die auch bereits im *Jardin des Rêves* anklingende religiöse Thematik vertieft wird, und *Au pays du mufle*, eine Sammlung lyrischer Texte, die sich gegen den „mufle“, den Schuft oder Flegel, richten. Auf der einen Seite eine kleine, erlesene Zusammenstellung von Gedichten, die sich auf die sinnlich-mystischen Aspekte des Christentums konzentrieren und eine zeitenthobene Schönheit zelebrieren, auf der anderen Seite lyrische Invektiven, in denen Tailhade auf schonungslose Weise seine Zeitgenossen kritisiert, wobei allerdings viele der Anspielungen aufgrund der historischen Distanz heute nicht mehr ohne Weiteres nachvollziehbar sind, wie sich exemplarisch an der ersten Strophe der *Ballade confraternelle pour servir à l'histoire des lettres françaises* aus dem Band *Au pays du mufle* zeigen lässt:

Or sus, venez, gens de plume et de corde,
 Pauvres d'esprit, cacographes, soireux,
 Blavet, Meyer dont la tripe déborde,
 Champsaur égal aux Poitrassons affreux.
 Et Wolff l'eunuque, et Mermeix le lépreux.
 Montrez-vous sur les foules étonnées,
 Cabots, sagouins, lécheurs de périnées:
Attollite portas! Voici Daudet!
 Formez des chœurs et des panathénées!
 C'est Maizeroy qui torche le bidet.²⁰

Der Text scheint nur aus Eigennamen und Schimpfwörtern zu bestehen, wobei der antikisierende Duktus und die mustergültige Erfüllung der Gedichtform Ballade die teils vulgären Beleidigungen und Schmähungen noch deutlicher hervortreten lassen. Tailhade wählt den Weg der *argumentatio ad hominem*, ohne sich allerdings auch nur ansatzweise mit einer logischen Beweisführung aufzuhalten. Seine Invektiven zielen nicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen, sondern auf die rhetorische Vernichtung des Gegners, wie es bereits der Begriff ‚Polemik‘ indiziert

19 Laurent Tailhade. *Vitraux*. Paris: Vanier, 1891.

20 Laurent Tailhade. *Au pays du mufle. Ballades et quatorzains*. Paris: Vanier, 1891. S. 37.

(*polemikós*, ‚feindselig‘, *pólemos*, ‚Krieg, Streit‘).²¹ Für die von Shoshana Felman und Marc Angenot aufgestellte These, dass das Ziel der Polemik die (symbolische) Tötung des Kontrahenten ist²², können Tailhades Pamphlete und Schmähartikel als eindruckliche Beispiele dienen.²³

Es verwundert nicht, dass der Schriftsteller häufig zum Duell gefordert wurde (vgl. hierzu auch im Folgenden) und die symbolische Waffe der Feder, die ursprünglich die reale Waffe ersetzt hatte, wiederum mit dieser vertauschte. Eingehegt werden konnte Tailhades verbale und konkret-körperliche Kampflust nur durch ästhetische Erwägungen: Von dem Herausgeber der Zeitung *L'Œuvre* darauf hingewiesen, dass er einen seiner Freunde beleidige, schlug Tailhade vor, dessen Namen durch einen beliebigen anderen zu ersetzen, unter der Voraussetzung, dass die Silbenzahl und damit die Harmonie des Verses gewahrt bleibe.²⁴ Wichtiger als das Bloßstellen eines bestimmten Gegners war Tailhade der sprachliche Akt des Bloßstellens – in seiner Performativität²⁵ und in seiner ästhetischen Schönheit.

21 Grundsätzlich zur Polemik: Hermann Stauffer. „Polemik“. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. Gert Ueding. Bd. 6. Tübingen: Niemeyer, 2003: Sp. 1403-1415.

22 Shoshana Felman: „L'enjeu de la polémique, si symbolique soit-il, est le meurtre de l'adversaire.“ In: „Le discours polémique (Propositions préliminaires pour une théorie de la polémique)“. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 31 (1979): S. 179-192, hier S. 187. Marc Angenot: „Réaction primaire, viscérale, ou se présentant en tout cas comme telle, l'invective a pour règle de fuir tout scrupule et toute modération, de subordonner tout au but unique qui est de détruire symboliquement l'adversaire, de le tuer avec des mots.“ *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*. Paris: Payot, 1982. S. 61 (Hervorh. im Text).

23 Zu Tailhade als Polemiker vgl. José Santos. „Au pays du mufle, le borgne est roi. Laurent Tailhade polémiste.“ *Nottingham French Studies* 44 (2005): S. 42-54; Jean de Palacio. *Configurations décadentes*. Louvain/Paris/Dudley: Peeters, 2007. S. 191-202, insbes. S. 197-199.

24 „Effacez de ma copie le nom de votre ami et remplacez-le par n'importe quel mot comportant exactement le même nombre de syllabes, tenez, par exemple, Painlevé quel nom! afin que la cadence ne soit pas rompue; de cette façon l'harmonie de la phrase demeure, et la perspective de contrister un de vos amis disparaît.“ Zit. nach: Santos (wie Anm. 23). S. 51.

25 Erika Fischer-Lichte. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.

„Qu’importent les victimes?“

Nachdem am 9. Dezember 1893 Auguste Vaillant aus Rache für die Hinrichtung des Anarchisten Ravachol eine mit Nägeln und Eisenstücken gefüllte Bombe auf die Parlamentarier der Französischen Nationalversammlung im Palais Bourbon geworfen und eine Reihe von Personen verletzt hatte, führte ein Journalist der Zeitung *Le Journal* am selben Abend eine schriftliche Umfrage unter den Künstlern und Schriftstellern durch, die an einem Bankett der Zeitung *La Plume* zu Ehren des Bildhauers Auguste Rodin teilnahmen. Die geforderte Kürze der Antworten²⁶ mag, gerade unter den versammelten Literaten, als Einladung zu geistreichen Aphorismen und zugespitzten Formulierungen betrachtet worden sein. Das Spektrum der Antworten reicht von Émile Zolas Feststellung, dass in solch unruhigen Zeiten, in denen der Wahnsinn herrsche, es eher eines neuen Ideals als der Guillotine bedürfe²⁷, über Mallarmés apolitisch anmutendes Statement, dass er keine andere Bombe als das Buch kenne²⁸, bis zu Marcel Martinets Zitation eines gewaltverherrlichenden Chansons.²⁹ Es war jedoch Tailhades Antwort „Qu’importent les victimes si le geste est beau? Qu’importe la mort

26 Die schriftliche Aufforderung lautete: „Mon cher confrère, Veuillez nous donner, en une phrase écrite de votre main, votre impression sur l’explosion de ce soir, à la Chambre des Députés.“ Zit. nach: Gilles Picq. *Laurent Tailhade ou de la provocation considérée comme un art de vivre*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001. S. 340.

27 „Aux époques troublées, la folie souffle, et la guillotine pourra encore moins qu’un idéal nouveau.“ Zit. nach: ebd. S. 341.

28 „[J]e ne sais pas d’autre bombe qu’un livre.“ Zit. nach: ebd. Dass die Gleichsetzung von Buch und Bombe eine geläufige Denkfigur bildete, zeigt sich an folgender Äußerung des Anwaltes Émile de Saint-Auban anlässlich des Prozesses 1894 gegen den Anarchisten Jean Grave: „Le parquet vous dit: Ce livre est un explosif; frappez-le comme une bombe!“ Zit. nach: Eisenzweig. *Fictions de l’anarchisme* (wie Anm. 12). S. 197, Anm. 4.

29 „Plus on tuera / Mieux ça vaudra / Hardis! les gars! c’est Germinal / Qui fera pousser les semailles“. Zit. nach: Picq. Laurent Tailhade (wie Anm. 26). S. 341. Martinet, proletarischer Dichter und überzeugter Sozialist, zitiert leicht verändert aus dem Émile Zola gewidmeten Lied „Germinal“ (Text von Pierre Batail und Georges Baillet, Musik von Abel Queille), vgl. Frédéric Robert. *Zola en chansons, en poésies et en musique*. Sprimont: Mardaga, 2001. S. 90.

des vagues humanités, si par elle, s'affirme l'individu?“³⁰, die bei seinen Zeitgenossen, insbesondere in der Presse, große Empörung auslöste und in der Folge zum viel zitierten anarchistischen Bonmot wurde. Tailhade sah sich genötigt zu reagieren und führte in einem Brief an die Zeitung *Temps* aus:

A la question posée par le reporter du journal: „Que pensez-vous de ce qui vient d'arriver au Palais Bourbon“, j'ai répondu: „Qu'importent les victimes, si le geste est beau?“ voulant indiquer que, pour nous contemplatifs, les désastres de ce genre ne sauraient offrir d'intérêt, en dehors de la Beauté qui parfois s'en dégage. Cela n'est pas ému, je le veux bien; mais cela ne ressemble en aucune façon à l'inélegant propos que votre rédacteur crut devoir m'attribuer.³¹

Es fällt auf, dass Tailhade nicht nur sich alleine rechtfertigt, sondern im Namen eines Kollektivs spricht („nous contemplatifs“). Die Aussage, dass „Katastrophen dieser Art“, also Bombenattentate wie das im Palais Bourbon, nur aufgrund der bisweilen mit ihr verbundenen Schönheit von Interesse seien, erinnert frappant an Mallarmés Formulierung in *La musique et les lettres*. Indem Tailhade zugibt, dass dies von emotionaler Ungerührtheit zeuge („Cela n'est pas ému, je le veux bien“), überträgt er die formalästhetische Doktrin der *impassibilité* auf die Lebenswirklichkeit. Kernbegriff und -argument seiner Ausführungen ist die *Beauté*, die Schönheit, denn sie bildet für die „Kontemplativen“ den allein verbindlichen Blickwinkel, unter dem ein Geschehen wie das Parlamentsattentat wahrgenommen wird. Signifikant ist, dass sich Tailhade gegen die Zuschreibung einer „uneleganten Äußerung“ wehrt und auf den genauen Wortlaut abhebt: Diese formalästhetische Perspektive ist der inkriminierten Wendung Tailhades buchstäblich eingeschrieben, insofern sie anaphorisch formuliert und metrisch rhythmisiert ist und in ihrem ersten Teil (fast) die Gestalt eines Alexandriners, des klassischen französischen Versmaßes, annimmt.³²

Am Abend des 4. April 1894 wurde Tailhade selbst Opfer eines Anschlags, als er in weiblicher Begleitung im Restaurant Foyot zu Abend essen wollte. Eine außen auf dem Fensterbrett abgestellte Bombe, getarnt als Blumentopf,

30 Zit. nach: Picq, Laurent Tailhade (wie Anm. 26). S. 341.

31 Zit. nach: *Laurent Tailhade intime*. Correspondance publiée et annotée par Madame Laurent-Tailhade. Paris: Mercure de France, 1924. S. 173.

32 Behauptet wurde, Tailhade habe gesagt: „Le geste de Vaillant, lançant une bombe, était un beau geste“ (zit. nach: ebd.) – der Unterschied zu Tailhades poetisch-suggestiver Formulierung ist offensichtlich.

explodierte genau an der Stelle, an der Tailhade saß. Er gehörte zu den drei Schwerverletzten und hatte sein Leben lang unter den körperlichen Folgen, insbesondere unter dem Verlust seines rechten Auges, zu leiden. Der Täter konnte nie gefasst, das Attentat nie aufgeklärt werden, sodass es bis heute von unterschiedlichen Mutmaßungen, Theorien und Lesarten überlagert wird. Sowohl ein Anschlag auf das politische (dem Restaurant direkt gegenüber war der Senat) als auch auf das künstlerisch-intellektuelle Milieu (das Théâtre de l'Odéon lag ganz in der Nähe, zudem galt das Foyot als Künstlertreffpunkt) waren denkbar. Manchen galt Tailhade als Urheber, anderen wiederum als das eigentliche Ziel der Bombenattacke, nämlich als das Opfer eines – geheimdienstlichen oder auch weiblichen – Racheaktes.³³ Dass der Anschlag weder in Bezug auf den/die Täter/in noch auf die anvisierten Opfer eindeutig dechiffriert werden konnte, legt es nahe, ihn in texttheoretischen Kategorien fassen, wonach er, erschwert durch das Fehlen von Autoridentität und Autorintention³⁴, als ein plurivalenter Text erscheint, dessen mögliche Bedeutungen sogar in direktem Gegensatz zueinander stehen. Dem unmissverständlich vor aller Augen liegenden Signifikanten ließ sich bis heute kein eindeutiges Signifikat zuordnen.³⁵

Während der eigentlich bedeutungerschließende Text fehlte, nämlich ein Bekennerschreiben des/der Täters/Täterin, wurden um den Anschlag herum zahllose Texte produziert, vor allem im Hinblick auf die tragische Hauptfigur Laurent Tailhade. Der wenige Monate zuvor geäußerten Enttäuschung über die mangelnde Empathie des Dichters gegenüber den Opfern des Parlamentsattentats korrelierten nun in der Presse Häme und unverhohlene Freude darüber, dass der streitlustige, mit den Anarchisten sympathisierende Schriftsteller selbst Opfer eines Anschlags geworden war. Tailhade reagierte mit Zeitungsartikeln, Briefen und Interviews, während er noch

33 Zu dem Attentat und seinen vielfältigen Implikationen vgl. Howard G. Lay, „*Beau geste! (On the Readability of Terrorism)*“. *Yale French Studies* 101 (2001): S. 79-100; Picq. Laurent Tailhade (wie Anm. 26). S. 343-360; Jacques Lebeau. *Laurent Tailhade dans la tourmente de l'Anarchie*. Paris: L'Harmattan, 2014. S. 25-69.

34 Damit soll jedoch nicht indiziert werden, dass die Intention eines Autors gleichbedeutend mit dem semantischen Potenzial eines Textes ist, das weit über diese hinausgeht.

35 Lay. *Beau geste* (wie Anm. 33). S. 93, konstatiert „a direct correspondence between the radical textual instability the explosion generated and its intractable illegibility“. Vgl. auch Hyman. *Theatrical Terror* (wie Anm. 12). S. 110.

schwerverletzt in der Klinik lag. Besonders aufschlussreich ist ein Artikel, den Jules Huret im Mai 1894 auf der Grundlage eines Interviews veröffentlichte, das er mit dem Dichter im Krankenhaus führte.³⁶ Tailhade erklärt darin zunächst seinen berühmt-berüchtigten Ausspruch nochmals mit dem ausschließlichen Interesse an der Schönheit der Dinge („Qu'important les victimes si le geste est beau! ... est la phrase d'un qui n'entend voir que la beauté des choses“) und qualifiziert ihn als „*pensée d'album*“, d. h. als poetische Pose ohne Anspruch auf Wirklichkeitsreferenz. Im Folgenden wendet er sich gegen die journalistische „joie de cannibales“ und attackiert insbesondere Arthur Meyer, den Direktor der konservativen Zeitung *Le Gaulois*, und den Journalisten Paul de Cassagnac; beide bedenkt er in der für ihn typischen Weise mit einer Tirade von Schimpfwörtern („*nègre de Gascogne*“, „*sous-officier patron de bordel*“, „*goujat*“ usw.). Er belässt es also nicht bei einer generischen Kritik an den Ausfällen der Presse gegen ihn, sondern sucht, wie ehemals, die persönliche Konfrontation. Auf die rhetorische Frage Hurets, dass er, Tailhade, kein Anarchist sei, folgt ein rhetorisches Meisterstück, mit dem der Dichter offen seine Bewunderung gegenüber Anarchisten und sogar Attentätern bekundet:

Je ne peux me défendre d'une véhémence de dilection pour les martyrs qui, d'un cœur généreux, donnent leur vie à l'*Idee* qu'ils servent et nous devancent dans l'enfantement de l'Avenir; qui, devant les cruautés de la loi, la bassesse de la foule et l'indifférence des intellectuels offrent, pour la rédemption de la souffrance humaine, le magnanime sacrifice de leur sang ... Oui, leur geste est beau! qu'il frappe la tyrannie avec le fer couronné de myrte d'Harmodios, avec le poignard de Charlotte, la bombe d'Henry ou le tranchet de Léauthier.

Das christliche Vokabular stilisiert die Attentäter zu Märtyrern („martyrs“), die großzügig ihr Leben für die Erlösung der Menschheit opfern („pour la rédemption de la souffrance humaine“). Sie stehen, so Tailhade, einsam im Dienst der Idee und der Zukunft (jeweils hervorgehoben durch Majuskeln), in deutlicher Abgrenzung von gesellschaftlichen Kräften wie dem grausamen „Gesetz“, der niedrigen „Menge“ und den gleichgültigen „Intellektuellen“, die er in der klassischen rhetorischen Figur des Trikolons zusammenfasst.

36 „Une conversation avec M. Jules Huret“. Laurent Tailhade. *Imbéciles et gredins*. Choix de textes, préface, index et notes par Jean-Pierre Rioux. Paris: Laffont, 1969. S. 211-218. Die Zitate aus diesem Gespräch werden im Folgenden nicht einzeln nachgewiesen; sie finden sich auf den S. 212-217 (Hervorh. im Text).

Die Alliteration hebt den – für Tailhade eminent wichtigen – Begriff des Blutes hervor („sacrifice de leur sang“), die Exklamationen am Ende geben der Aussage das Gepräge einer politischen Rede: Mit enthusiastischer Verve schlägt Tailhade hier einen Bogen von dem antiken Tyrannentöter Harmodios über die Marat-Mörderin Charlotte Corday bis hin zu den zeitgenössischen Anarchisten Émile Henry und Léon Léauthier. Auch ihre Taten sind für Tailhade „schöne Gesten“, sodass er sich im Folgenden ausdrücklich mit der anarchistischen Gewalt, „ces choses héroïques“, solidarisch erklärt.

Nimmt man den Fortgang des Artikels hinzu, gewinnt das anarchistisch-ästhetische Profil Tailhades weitere Konturen. Auf die Bemerkung Hurets, dass Tailhade dann wohl keinen Groll gegen diejenigen hege, die „sein Abendessen auf so schreckliche Weise unterbrochen hätten“, repliziert dieser:

„Certes non! Les années qui s'envolent et la mort vue de près inclinent l'esprit à l'indulgence: *Lenit albescens feroces animos capillus*. Il serait en mon pouvoir de délivrer à jamais ‚le rêveur qui m'a fêru‘ que j'accomplirais cet acte de grand cœur, heureux si la fuite le pouvait conduire jusqu'au Chanaan de son désir!“
 Il termina sa phrase avec ce geste de porteur de lys qui lui est coutumier, et ajouta, le sourire aux lèvres:
 „Il faut bien que cela ait un peu de cadence!“

Unter Rückgriff auf ein nicht ganz korrekt wiedergegebenes Horaz-Zitat³⁷ gibt sich Tailhade – nicht ohne Ironie – als altersmilder Dichter, der dem ungestümen „Träumer“, der ihn verletzt hat, verzeiht und ihm darüber hinaus sogar die Erfüllung seines Ideals wünscht. Mit Lust an der provokanten Paradoxie ergreift er die Partei der Person, die ihn töten wollte und stellt in polemischer Vereinfachung, mit Zuspitzungen und Übertreibungen, die zumeist jungen anarchistischen Attentäter als hoffnungsvolle, aufopferungsbereite Idealisten einer bornierten und korrupten Gesellschaft gegenüber, zu der er auch die Intellektuellen, wie die zuvor namentlich genannten Arthur Meyer und Paul de Cassagnac, zählt: Tailhade liest die anarchistischen

37 Bei Horaz (Oden 3,14) lautet der Vers: „Lenit albescens animos capillus“, d. h. Tailhade hat signifikanterweise „feroces“ hinzugefügt. Quintus Horatius Flaccus. *Oden und Epoden*. Hg. Gerhard Fink. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 2002. S. 174. Zur Bedeutung der klassischen Latinität für die französischen Literaten des *fin de siècle*, insbesondere für die Anhänger der *école romane*, vgl. McGuinness. *Poetry and Radical Politics* (wie Anm. 12). S. 228-232.

Anschläge gewissermaßen ‚gegen den Strich‘ und stellt der offiziellen Lesart seine eigene entgegen.

Korrelativ zu dieser subjektiven Lektüre formuliert der Schriftsteller ein eigenes Narrativ, das er, zwar noch mit Kopfverband im Krankenhausbett liegend, aber dennoch mit dem würdigen Gestus des antiken Rhapsoden vorträgt. Tailhade produziert einen emphatischen Text, in den er neben dem eruditen Horaz-Zitat auch ein Eigenzitat einfügt: Die Formulierung „le rêveur qui m’a féru“ stammt aus einem Artikel, den Tailhade nach eigenen Angaben am 12. April 1894, also bereits acht (!) Tage nach dem Attentat, geschrieben hat und der am 17. April in der Zeitung *Le Matin* veröffentlicht wurde.³⁸ Die dort zu findenden pathetischen Exklamationen ähneln auf inhaltlicher und rhetorischer Ebene den Aussagen aus dem Huret-Interview, machen aber noch stärker von dem Bildfeld des Blutes Gebrauch, weshalb später auf sie eingegangen werden soll.

Bemerkenswert ist ferner der performative Aspekt: Huret hebt den für Tailhade charakteristischen Habitus des Gentlemans hervor, der stets eine Blume im Knopfloch trägt („ce geste de porteur de lys“), Tailhade selbst wiederum verweist auf die Rhetorizität und Ästhetizität seiner Aussagen („Il faut bien que cela ait un peu de cadence!“). Es ist dieser die eigene Performativität ausstellende Gestus, der für Tailhade und andere Schriftsteller seiner Epoche typisch ist, und in dem für sie auch die Faszination der anarchistischen Aktion liegt. So verdichten sich in dem von Jules Huret aufgezeichneten Interview drei Aspekte, die für Tailhades Positionierung im anarchistischen Kontext entscheidend sind und die daher hier noch einmal kurz expliziert werden sollen: *le sang* (das Blut), *le geste* (die Geste) und *la beauté* (die Schönheit).

le sang: Die mystische Kraft des Blutes

Spricht Tailhade in dem Huret-Artikel vom „großmütigen Blutopfer“ der Anarchisten („le magnanime sacrifice de leur sang“), so stilisiert er in dem erwähnten Artikel für *Le Matin* auch seine eigenen Verletzungen zum erlösenden Blutritual:

38 Lebeau. Laurent Tailhade (wie Anm. 33). S. 65.

Puissent les vertus magiques et propitiatoires du sang épanché accointer l'âme douloureuse du rêveur qui m'a féru! Puissent les Esprits que délivra la rouge libation de mes veines conduire ce triste frère pardonné vers les calmes et hautes pensées qui aident à supporter le mal de vivre ainsi que l'infamie perpétuelle de nos iniques jours.³⁹

Tailhade greift explizit auf die für Opferbereitschaft, Schuld und Erlösung stehende symbolische Bedeutung des Blutes zurück und mischt dabei antik-mythologische Vorstellungen mit christlichem Gedankengut. Das gewaltsam vergossene Blut besitzt für ihn eine magische, sühnende Kraft („les vertus magiques et propitiatoires du sang épanché“), die begangenes Unrecht wiedergutmachen und darüber hinaus den Weg in eine bessere Zukunft weisen kann. Derart aufgeladen mit produktivem Potenzial, kann aus dem Blutvergießen, mit dem eine Schuld gelöscht wird, gleichsam dialektisch etwas Neues entstehen. So formuliert es der Schriftsteller auch in einem im Juli im Hôpital de la Charité verfassten Brief an den Herausgeber der Zeitung *Voltaire*: „Et je ne regretterai pas un instant ni mes rudes souffrances ni les bizarres ironies de la destinée, si mon sang répandu peut, comme une rosée féconde, hâter seulement d'une heure la germination de l'idée nouvelle.“⁴⁰ Auf engstem Raum verdichten sich hier Opfermystik („mon sang répandu“), lyrische Diktion („comme une rosée féconde“) und politische Überzeugung („l'idée nouvelle“) zu einer agonal-ästhetischen Konzeption, die kennzeichnend für Tailhades schriftstellerisches Profil ist.

Diese Mystifizierung des Blutes lässt sich nicht trennen von Tailhades Einstellung gegenüber einem im 19. Jahrhundert in Frankreich noch weitverbreiteten Gewaltphänomen, dem Duell.⁴¹ Obwohl offiziell verboten, galt der Zweikampf in der Dritten Republik aufgrund der milden Strafen und der breiten gesellschaftlichen Akzeptanz als probates Mittel, sich gegen Beleidigungen und Ehrverletzungen zu wehren, sodass nicht nur traditionell in adligen und militärischen Kreisen, sondern auch im bürgerlichen Milieu zum

39 Ebd.

40 Laurent Tailhade intime (wie Anm. 31). S. 177.

41 Zum Duellwesen und dem damit zusammenhängenden Ehrbegriff vgl. Ute Frevert. *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*. München: Beck, 1991; Dagmar Burkhart. *Eine Geschichte der Ehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, insbes. S. 67-74, 84-88 und 100-106.

Säbel oder zur Pistole gegriffen wurde.⁴² Da Journalisten und Herausgeber im Zuge der massenmedialen Entwicklung und zunehmenden Konkurrenz der Zeitungen häufig an Auseinandersetzungen beteiligt waren, lässt sich für die Belle Époque sogar das Phänomen des „journalistischen Duells“⁴³ konstatieren: Die Polemik als gezähmte, zivilisierte, verbale Gewalt schlug schnell wieder in reale Gewalt um, wenn der Ehrbegriff der Kontrahenten (und die Hoffnung auf Publizität) es erforderte. Was Felman für die Polemik postuliert, nämlich dass diese nur in einem politischen System möglich ist, dass die Ermordung des Gegners verbietet⁴⁴, gilt auch für das Duell: Es ist nur in einem juristisch-zivilisatorischen Kontext denkbar, der persönliche Blutrache unter Strafe stellt. Tailhade hat sich – als Herausforderer oder Herausgeforderter – häufig duelliert und auch eine Apologie der Duellpraxis verfasst:

L'essence même du duel est le respect que se gardent l'un à l'autre les deux antagonistes puisqu'une seule goutte de leur sang est censée abolir, d'une manière efficace et complète, les plus cruels outrages. [...] Quelles que soient les discordes, les haines ou les invectives qui les conduisent sur le terrain, les combattants se doivent, jusqu'à ce que mort ou blessure s'ensuive, une estime réciproque et la plus implacable courtoisie.⁴⁵

Das Blut erscheint als zauberisches und omnipotentes Medium des Heils, da bereits ein einzelner Tropfen („une seule goutte“) genügt, um den schlimmsten Affront auszulöschen.⁴⁶ Eingebettet ist dieses archaisch anmutende Süh-

42 Frevert. Ehrenmänner (wie Anm. 41), konstatiert, dass „das Duell im Verlauf des 19. Jahrhunderts sein adliges Profil weitgehend verlor und sich zu einer Veranstaltung des Bürgertums entwickelte“ (S. 179). Vgl. auch François Guillet. „L'honneur en partage. Le duel et les classes bourgeoises en France au XIX^e siècle“. *Revue d'histoire du XIX^e siècle* 34 (2007): S. 55-70.

43 Robert A. Nye. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, unterscheidet als eine von vier Kategorien des Duells in Frankreich während der Dritten Republik das „journalistic duel“, vgl. S. 187-190.

44 Felman. Le discours polémique (wie Anm. 22). S. 188.

45 Laurent Tailhade. „Duels“. *Imbéciles et Gredins* (1895-1900). Paris: Édition de la Maison d'Art, 1900. S. 171-173, hier S. 172 (dieser Artikel ist in die Neuauflage von 1969 nicht aufgenommen worden und wird daher hier nach der Erstauflage zitiert).

46 Zur Topik des Blutes in Duellschriften und -berichten vgl. Frevert. Ehrenmänner (wie Anm. 41), S. 209f.

nekonzept in ein genau kodifiziertes Handlungsmuster, das von Respekt („respect“), wechselseitiger Achtung („estime réciproque“) und unerschütterlicher Höflichkeit („la plus implacable courtoisie“) geprägt ist. Diese von Tailhade beschworenen Verhaltensnormen ermöglichen es, dass das Blut nicht nur als Mittel fungiert, einen alten Text (die erlittene Beleidigung) auszulöschen, sondern auch, um einen neuen Text zu schreiben: die Versöhnung, häufig sogar den Beginn einer Freundschaft zwischen den ehemaligen Gegnern.

Auch wenn es im 19. Jahrhundert durchaus Zweikämpfe gab, die mit schweren Verletzungen oder sogar dem Tod eines der Kontrahenten endeten, bildete das Duell im Wesentlichen ein performatives Ritual, mit dem einem traditionellen Ehrverständnis Genüge getan wurde.⁴⁷ Absprachen zwischen den Gegnern sollten verhindern, dass es zu ernsthaften Blessuren kam, sodass der ehemals auf Leben und Tod geführte Zweikampf oftmals einem Schauspiel mit festgelegten Rollen und Gesten ähnelte. Fand das Duell bereits in einem halb-öffentlichen Rahmen statt, so wurde es durch Selbstaussagen, Augenzeugenberichte und insbesondere Zeitungsartikel zu einem komplett öffentlichen Akt.⁴⁸ Kultursemiotisch betrachtet bildet es eine Facette einer auf das Spektakuläre, das Inszenierte und Performative ausgerichteten Gesellschaft, einer „société du spectacle“⁴⁹, die sich in Theatern, Kabaretts, Revuen und den ersten Lichtspielhäusern amüsierte.⁵⁰ Es verwundert daher nicht, dass die Lexeme „spectacle“ und „spectateur“ zum bevorzugten Vokabular der französischen Dichter und Intellektuellen Ende des 19. Jahrhunderts gehören, angereichert bei Tailhade durch die Mystifizierung des rituell vergossenen Blutes.

47 Dies gilt vor allem für das journalistische Duell: „[...] the journalistic duel was perhaps the least dangerous of any kind.“ Nye, *Masculinity and Male Codes* (wie Anm. 43). S. 190. Vgl. auch Frevert, *Ehrenmänner* (wie Anm. 41). S. 206; Guillet, *L'honneur en partage* (wie Anm. 42). S. 64.

48 Guillet, *L'honneur en partage* (wie Anm. 42). S. 65.

49 Guy Debord, *La société du spectacle*. Paris: Buchet/Chastel, 1967. Vgl. auch Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme* (wie Anm. 12). S. 130.

50 Die ersten öffentlichen Filmvorführungen der Brüder Lumière (ab dem 28. Dezember 1895) fielen genau in die „ère des attentats“.

le geste: Performanz und Pose

„Il n'y a d'intéressant que les gestes“⁵¹, postuliert Tailhade in einem 1894 der Zeitung *Le Gaulois* gegebenen Interview, auch wenn an derselben Stelle der für den Dichter typische Selbstwiderspruch folgt⁵², der eine sichere Einschätzung seiner politischen Position so schwierig macht. Das Gespräch ist schon deshalb interessant, weil es wenige Tage vor dem Foyot-Attentat geführt und zwei Tage später, am 6. April 1894, unter der Überschrift „M. Laurent Tailhade et l'anarchie“ von André Picard veröffentlicht wurde. Es bildet das spiegelbildliche Pendant zu dem oben besprochenen Interview, das Tailhade wenige Wochen später Jules Huret gegeben hat und das er zur Abrechnung mit dem Herausgeber des *Gaulois*, Arthur Meyer, aber auch mit dem jungen Journalisten Picard nutzte.

Tailhade stellt fest, kein Anarchist zu sein bzw. „nur ein wenig und auf sehr besondere Weise“.⁵³ Er definiert sich als Künstler und unbeteiligten Betrachter, der sich vom Anarchismus unterhalten lässt und ihn nur soweit intellektuell rezipiert, als er seinen eigenen Theorien entspricht:

Je suis, moi, un artiste, un dégustateur, un spectateur indifférent le plus souvent aux extériorités, mais qui parfois, cependant, s'amuse de la vie. [...] Je prends dans l'anarchie d'une part ce qui me distrait, de l'autre, ce qui s'accorde avec mes théories, ce qui favorise mon égoïsme intellectuel.⁵⁴

Die Selbstdefinition als „artiste“ und „spectateur indifférent“ erlaubt es Tailhade, wie auch anderen symbolistischen Dichtern, eine tiefgehende diskursive Auseinandersetzung mit den moralischen, gesellschaftlichen und politischen Implikationen anarchistischer Attentate zu vermeiden und stattdessen eine exklusiv ästhetische Haltung einzunehmen, die – ohne sich mit dem Anarchismus der Straße berühren zu müssen – ihrerseits provokativ, exzentrisch, ‚anarchisch‘ ist. Die von ihm geforderte obligatorische Stellungnahme zu dem „Qu'important les victimes si le geste est beau“-Zitat gibt Tailhade Gelegenheit, sich weiter vom politischen Anarchismus zu distanzieren und die Vorliebe für das ‚Spektakuläre‘ näher auszuführen:

51 Zit. nach: Lay. *Beau geste* (wie Anm. 33). S. 93.

52 „Pour ma part, les idées, les généralités, seules m'intéressent.“ Zit. nach: Lebeau. Laurent Tailhade (wie Anm. 33). S. 99.

53 „[...] si peu et d'une manière si spéciale!“ Zit. nach: ebd.

54 Zit. nach: ebd.

Ma phrase ne voulait point dire que j'étais anarchiste, mais seulement ami de toutes les manifestations esthétiques quelles qu'elles fussent. C'est ainsi, je le dis encore, que j'aimerais une révolution pour les beaux spectacles qu'elle nous donnerait.⁵⁵

Revolutionen sind für Tailhade keine politischen, sondern ästhetische Manifestationen, kurzzeitige Epiphanien des Schönen, wie sie auch Mallarmé in der „lueur sommaire“ einer Parlamentsexplosion zu entdecken glaubt. Die Geste eines Attentäters kann, folgt man Tailhade, „schön“ sein, wenn sie die Schaulust mit einem neuen, ungewöhnlichen, alle ästhetischen Konventionen transgredierenden Spektakel befriedigt. In dieser Hinsicht unterscheidet Tailhade auch „ces deux gestes de l'homme qui tue“, als er im Juli 1894 in einem Brief an den Herausgeber des *Voltaire* den Parlamentsattentäter Auguste Vaillant verteidigt, indem er die Geste des gemeinen Mörders, der mit blutigen Händen die Taschen seines Opfers durchsucht, abgrenzt von dem „geste impulsif de Vaillant, affolé par les misères sociales et oubliant, à la lueur d'une mystique exaltation, le respect sacré qu'on doit à toute existence humaine“.⁵⁶

Tailhade behält sich jedoch vor, die gestischen Codes unterschiedlich zu interpretieren und eine Lesart gegen die andere auszutauschen, wenn ihm dies opportun erscheint. Gegenüber Picard bezeichnet er die Bombenwerfer als Übersättigte, als notorisch Unzufriedene und als Hysteriker, die wie die ersten Christen nach dem Martyrium lechzten;⁵⁷ einige Wochen später glorifiziert er sie, wie weiter oben ausgeführt, gegenüber Huret zu großherzigen Märtyrern, die sich aus altruistischen Motiven opfern, um der Menschheit neue Wege zu weisen. Es ließe sich hier einwenden, dass zwischen diesen beiden Lektüren anarchistischer Gewalt das einschneidende Erlebnis des Foyot-Attentats liegt, doch wäre eine umgekehrte Lesart hier naheliegender; zudem, das ist das Entscheidende, sind Widersprüche konstitutiv für Tailhades Denken. Sie indizieren keinen *Meinungswandel* als Ergebnis einer kausal-zeitlichen Entwicklung, sondern eine kontext- und situationsbedingte Auswahl aus einem *Meinungsspektrum*. Am flagrantesten zeigt sich dies an Tailhades flottierender Haltung gegenüber dem Anarchismus, die, wie gesehen, von spöttischer Herablassung und ausdrücklicher Ablehnung

55 Zit. nach: ebd.

56 Laurent Tailhade intime (wie Anm. 31). S. 176.

57 Vgl. ebd.

bis zur Solidarisierung und emphatischen Identifikation reicht. Einerseits gibt Tailhade immer wieder zu Protokoll, wie sehr er das Volk verachtet⁵⁸, andererseits schreibt er eine Ballade, die eben jenem Volk eine Stimme gibt und aufgrund ihrer Emphase zur ‚Nationalhymne‘ der anarchistischen Bewegung avanciert.⁵⁹ Lehnt Tailhade einerseits Gewalt aus prinzipiellem Respekt vor dem Menschenleben ab („le respect sacré qu'on doit à toute existence humaine“), so führt er andererseits zahlreiche Duelle „jusqu'à ce que mort ou blessure s'ensuive“⁶⁰ und ruft öffentlich zur Gewalt auf, weshalb er zu einem Jahr Gefängnis verurteilt wird.⁶¹

Diese Reihe von diskursiven und performativen Selbstwidersprüchen ließe sich beliebig fortsetzen, ein fest umrissenes Persönlichkeitsbild im Sinne einer übersituativen Konsistenz ergibt sich dabei nicht: Tailhade „résiste à la classification et à l'étiquetage“.⁶² Charakterisierungsversuche erschöpfen sich in einer Aufzählung der zahlreichen Rollen und Positionen, die Tailhade eingenommen hat.⁶³ Ist personale Identität ohnehin

58 „[...] je méprise le peuple, ramassis d'ivrognes, d'êtres médiocres et méchants!“ Lebeau. Laurent Tailhade (wie Anm. 33). S. 99.

59 Der Envoi von Tailhades *Ballade Solness* verherrlicht in kämpferischem Duktus die „Göttin Anarchie“: „Vienne ton jour, déesse aux yeux si beaux, / Dans un matin vermeil de Salamine! / Frappe nos cœurs en allés en lambeaux, / Anarchie! ô porteuse de flambeaux! / Chasse la nuit, écrase la vermine / Et dresse au ciel, fût-ce avec nos tombeaux, / La claire Tour qui sur les flots domine!“ Laurent Tailhade: *Discours civiques. (4 nivôse, an 109 – 19 brumaire, an 110)*. Paris: Stock, 1902. S. 227. Der Titel spielt auf Ibsens Stück *Baumeister Solness (Bygmeister Solness)* an, das Tailhade in einem einführenden Vortrag anlässlich der französischen Premiere im April 1894 – unmittelbar vor dem Foyot-Attentat – als anarchistisches Stück interpretiert hatte.

60 Tailhade. Duels (wie Anm. 45). S. 172.

61 In dem Artikel „Triomphe de la domesticité“, in dem Tailhade gegen den Besuch von Zar Nikolaus II. in Frankreich protestierte, vgl. *Imbéciles et gredins* (wie Anm. 36). S. 21 und 219-228; vgl. Maricourt. *Histoire* (wie Anm. 8). S. 225f.

62 Santos. *Au pays du muffle* (wie Anm. 23). S. 43.

63 Maricourt. *Histoire* (wie Anm. 8). S. 222: „Dandy, anarchiste, franc-maçon, poète, pamphlétaire“; Santos. *Au pays du muffle* (wie Anm. 23) S. 43: „dandy, anarchiste, croyant et athée“. Besonders exzessiv Picq. Laurent Tailhade (wie Anm. 26): „poète, polémiste, journaliste, dandy, anarchiste, franc-maçon, morphinomane, aficionado, découvreur d'Ibsen et traducteur de Pétrone, dreyfusard, bretteur, adepte du spiritisme, bisexuel et partisan de la libération des femmes“ (hintere Umschlagseite).

keine unveränderliche Gegebenheit, so ist diese „transitorische Identität“⁶⁴ bei Tailhade dadurch potenziert, dass die unterschiedlichen Selbstbilder und sozialen Positionierungen nicht diachron aufeinanderfolgen, sondern teilweise simultan nebeneinander bestehen. Um aber nicht bei der bloßen Summation identitärer Profilierungen stehenbleiben zu müssen, bietet sich im Fall Tailhades als möglicher Erklärungsansatz das Konzept eines variabel gehandhabten *Self-Fashioning* an. Als Autor von Gedichten, Essays und Zeitungsartikeln, als Mitglied literarischer Zirkel und bekannter Redner nimmt Tailhade am öffentlichen Leben teil, sodass eine bewusste Selbstinszenierung, wie bei anderen Schriftstellern seiner Generation⁶⁵, stets mitzudenken ist. Einander widersprechende Aussagen und Verhaltensweisen Tailhades lassen sich so als *posture*⁶⁶ erklären, als eine Form der Selbstpräsentation, die sich aus diskursiven und nicht-diskursiven Elementen (Kleidung, Auftreten usw.) zusammensetzt und es dem Autor erlaubt, eine bestimmte Position im literarischen Feld zu besetzen, etwa, im Falle Tailhades, u. a. die des anarchistischen Dandys.

la beauté: Das Postulat der Schönheit

Wenn sich eine durchgängige, übersituative Konstante ausmachen lässt, so liegt sie in Tailhades Kult des Schönen. Der Dichter vertritt, in einer Epoche der Industrialisierung und Proletarisierung, der zunehmenden Vermasung von Menschen und Waren, eine überzeitliche, antikisch konnotierte Konzeption der Schönheit, die diese als ewigen und auratischen Wert der

64 Jürgen Straub/Joachim Renn (Hg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*. Frankfurt/New York: Campus, 2002.

65 Susanne Gramatzki. „Fotografische (Auto)Fiktion. *En bombe* von Henry Gauthier-Villars alias Willy“. *Skandalautoren. Zu repräsentativen Mustern literarischer Provokation und Aufsehen erregender Autorinszenierung*. Hg. Andrea Bartl/Martin Kraus unter Mitarbeit von Kathrin Wimmer. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2014. S. 437-455; dies. „‘Homme de lettres’ und ‚reine des décadents‘. Strategien und Praktiken der schriftstellerischen Selbstinszenierung am Beispiel der Autorin Rachilde“. *Rachilde – Weibliches Dandytum als Lebens- und Darstellungsform*. Hg. Anne-Berenike Rothstein. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2015. S. 17-49.

66 Jérôme Meizoz: *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*. Genf: Slatkine, 2007.

Hässlichkeit des menschlichen Lebens gegenüberstellt: „[...] les choses gardent leur beauté, qui nous console un peu de la laideur des hommes“, heißt es elegisch in der 1898 unter dem paradigmatischen Titel *Terre latine* erschienenen Essaysammlung.⁶⁷ Im selben Band apostrophiert sich Tailhade als „écrivain épris de Beauté pure“.⁶⁸ Dieser Selbstwahrnehmung korreliert die Beschreibung durch andere Personen, etwa durch den Dichter José-Maria de Heredia, der in einer u. a. von Émile Zola und Anatole France unterzeichneten Petition zu Gunsten der Freilassung Tailhades aus der Haft diesen als Dichter charakterisiert, dessen einziges Lebensziel in der Verehrung des Schönen liege.⁶⁹

Tailhades Begriff des Schönen ist wie der anderer französischer Dichter seiner Zeit (etwa Rimbaud oder Mallarmé) nicht sittlich oder moralisch fundiert und beansprucht, herausgelöst aus der als überkommen empfundenen platonischen Trias des Wahren, Schönen und Guten, keinen direkten Einfluss auf die gesellschaftlich-politische Entwicklung. Die Schönheit ist die übergeordnete Denkfigur, aus deren Perspektive Tailhade alles bewertet und die in der aufgeladenen Atmosphäre der „ère des attentats“ seine Position zu den anarchistischen Anschlägen bestimmt – mit der Konsequenz, die „schöne“ Geste zu bewundern. Die performative Schönheit des Bombenanschlags zu postulieren, bietet sich für einen Vertreter formalästhetischer Dichtungspraxis an, der weder an die ‚schöne‘, d. h. die idealistisch erträumte, noch an die ‚hässliche‘, d. h. die vom Elendsmilieu hervorgebrachte, Revolution glauben kann bzw. will.

Die „schöne“, heroische Geste ist es auch, die für Tailhade das Wesen des Duells ausmacht; auch wenn dieses als streng kodifiziertes Ritual kulturideologisch nicht mit anarchistischer Gewalt zu vergleichen ist, wird es von ihm derselben ästhetisierenden und auratisierenden Lesart unterworfen. Beide Gewaltakte werden zu erratischen Manifestationen des Schönen verklärt, zu ästhetischen Epiphanien, die etwaige ethische Diskussionen hinfällig werden lassen. Wie obstinat Tailhade an das Postulat der Schönheit glaubt, zeigt sich daran, dass er auch in fortgeschrittenem Alter an der Priorität der

67 Laurent Tailhade. *Terre latine*. Paris: Lemerre, 1898. S. 127. Vgl. auch ebd., S. 256: „La nature accomplit majestueusement sa tâche superflue, irritant de son implacable beauté notre douleur de vivre et de mourir.“

68 Ebd. S. 215.

69 „[...] un poète [...] dont la vie n'eut d'autre objectif que le culte du beau.“ Zit. nach: Laurent Tailhade intime (wie Anm. 31). S. 140.

„großen Geste“ festhält und seine Bereitschaft erklärt, sein „altes Blut“ für eine „Stunde der Schönheit“ zu opfern.⁷⁰

Zusammenfassung

Die drei genannten Begriffe, die zugleich für vielfältig konnotierte kulturelle Bedeutungskomplexe stehen, implizieren bereits das Resümee, das aber dennoch kurz ausformuliert werden soll. Tailhades rhetorische Ästhetisierung der Gewalt ist zunächst einmal im Kontext der symbolistischen und dekadentistischen Bewegungen des Fin de Siècle zu verorten: Sind für den Symbolismus der Kult der Schönheit und der Primat der Form konstitutiv, so zeigen die Dichter der *Décadence* ein ausgeprägtes Interesse an sittlich-moralischen Verfallserscheinungen, sexuellen Devianzen und psychopathologischen Phänomenen. Beide, sich im Übrigen personell und ideell überschneidende, Strömungen bilden den kulturideologischen Hintergrund für die amoralisch-ästhetische Betrachtung von Tod und Gewalt gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

Tailhade war jedoch nicht nur ein symbolistischer Dichter, er war zugleich Polemiker und Pamphletist, der in seinen Artikeln und Vorträgen ein enormes Gespür für die öffentliche Wirkung entwickelte. Wenn Felman und Angenot das Moment des Performativen und Theatralen an der Polemik hervorheben⁷¹, so trifft dies in besonderer Weise auf Tailhade zu, dessen Texte wesentlich auf Provokation angelegt waren und dementsprechend hitzige Diskussionen und empörte Gegendarstellungen bis hin zu Duellforderungen und Verurteilungen nach sich zogen. Jeder seiner polemischen Artikel ist – formvollendet und destruktiv zugleich – eine „schöne Geste“ in dem Sinne, in dem er diese Formulierung für den Bombenanschlag in der Nationalversammlung verwendete. Ist die Polemik qua Beleidigung ein

70 In einem Brief an den Anarchisten, Pazifisten und Kommunisten Victor Méric: „[...] le jour où vous aurez dressé une équipe de gars résolus à quelque geste suprême, ce serait un plaisir pour moi que d'offrir mon vieux sang à une heure de beauté.“ Zit. nach: Maricourt. *Histoire* (wie Anm. 8). S. 228.

71 Felman. *Le discours polémique* (wie Anm. 22). S. 192: „Le discours polémique est, essentiellement, un discours qui *se donne en spectacle*, qui s'inscrit dans une *structure de théâtre*.“ (Hervorh. im Text); Angenot. *La parole pamphlétaire* (wie Anm. 22). S. 342: „Le pamphlet est un spectacle; le pamphlétaire y ‚fait une scène‘, au sens hystérique de ce mot.“

Sprechakt⁷², so gilt dies auch für das anarchistische Attentat, dessen sprachliche (wenn auch nonverbale) Botschaft sich ebenfalls im Handeln vollzieht.

Tailhades Begeisterung für den Stierkampf⁷³ und für das Duell, d. h. für Formen performativer, ritualisierter Gewalt, muss ebenfalls berücksichtigt werden, um zu verstehen, warum er eine möglicherweise todbringende Explosion als „schöne Geste“ apostrophieren konnte. Was den Stierkampf, das Duell und das Bombenattentat miteinander verbindet, ist die Tatsache, dass sie per se *ästhetische Akte* sind, da sie die unmittelbare Wahrnehmung durch Zuschauer implizieren und durch die anschließende Narrativierung eine weitere, vermittelte Rezeption erfahren.

Nicht zuletzt sind Tailhades Artikel, seine Auftritte in der literarischen Pariser Öffentlichkeit und seine Äußerungen gegenüber Journalisten im Rahmen seiner sprachlichen und performativen Selbstinszenierung zu sehen. Für einen „homme ambitieux qui ne cherche qu'à faire parler de lui“⁷⁴ war die gezielte Provokation – sei sie nun politischer, moralischer oder ästhetischer Natur – das geeignete Mittel, um auf sich aufmerksam zu machen. Erinnerung sei abschließend an Richard Wagners Formel vom „künstlerischen Terrorismus“, die Tailhade, der den deutschen Komponisten sehr bewunderte⁷⁵, sicherlich unterschrieben hätte: „[...] geld habe ich nicht, aber ungeheuer viel lust, etwas künstlerischen terrorismus auszuüben“.⁷⁶

72 Felman. *Le discours polémique* (wie Anm. 22). S. 182.

73 Vgl. Laurent Tailhade. *La corne et l'épée*. Paris: Vanier/Messein, 1908.

74 Lay. *Beau geste* (wie Anm. 33). S. 84f.

75 Tailhade begeisterte sich für den Künstler Wagner – vgl. Picq. Laurent Tailhade (wie Anm. 26). S. 96, 122 und 327 –, kritisierte aber den Antisemiten: *Imbéciles et gredins* (wie Anm. 36). S. 160.

76 In einem Brief an Franz Liszt vom 5. Juni 1849. Richard Wagner. *Sämtliche Briefe*. Bd. 3: *Briefe der Jahre 1849-1851*. Hg. Gertrud Strobel und Werner Wolf im Auftrage des Richard-Wagner-Familien-Archivs Bayreuth. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik, 1975. S. 74.

Wolfgang Asholt (Berlin/Osnabrück)

Die Anfänge einer anarchistischen Ästhetik

Ernest Cœurderoy und Joseph Déjacque

„Jener Wille zur Apokatastasis, der Entschluß: gerade die Elemente des „zu frühen“ und des „zu späten“, des ersten Beginns und des letzten Zerfalls im revolutionären Handeln und im revolutionären Denken wieder einzusammeln“¹, so könnte man mit Walter Benjamin den Anarchismus und seinen „radikalen Begriff von Freiheit“ bei den beiden Autoren, die ich untersuchen werde, definieren.² Die Frage, die sich dabei stellt und auf die Benjamin im Zusammenhang mit dem „Surrealismus“ eingeht, kann nicht auf der Grundlage von irgendwelchen Einflüssen beantwortet werden, sondern eher auf jener einer Analogie, die in der im Zitat erwähnten Radikalität gründet, jener spezifisch anarchistischen Ästhetik, die der einleitend zitierten „Definition“ entspricht und mit dem Erwartungshorizont ihrer Epoche bricht. In seiner Rezension von André Reszlers *Esthétique anarchiste*³, betont Hubert van den Berg zu recht die Heterogenität der anarchistischen Bewegung, auch im Bereich ihrer Kunstkonzeptionen.⁴ Einerseits sei es tendenziös und unhistorisch, wie Reszler eine Homologiestruktur zwischen anarchistischer Bewegung und moderner oder avantgardistischer Kunst zu postulieren: Die Auffassungen von Tolstoi oder Kropotkin belegen in eindeutiger Weise ihre Reserven gegenüber der Modernität. Andererseits leugnet van den Berg nicht das deutliche Interesse eines nicht unerheblichen Teils der literarisch-künstlerischen Avantgarde am Anarchismus. Das beweist noch nicht, dass die anarchistischen Konzeptionen die ästhetischen Vorstellungen der modernen Gruppen und Strömungen hätten beeinflussen können, denn

1 Walter Benjamin. „Soziale Bewegung“, in: Das Passagenwerk, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982, S. 852. Diesen „Willen“ sieht Benjamin in diesem Zusammenhang auch beim Surrealismus.

2 Walter Benjamin. „Der Surrealismus“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, S. 306.

3 André Reszler: *L'Esthétique anarchiste*, Paris: PUF, 1973.

4 Hubert van den Berg: „Anarchismus für oder gegen Moderne und Avantgarde? Zur „anarchistischen Ästhetik“ von André Reszler“, in: *Avantgarde*, Nr. 3 (1989), S. 85-98.

deren Anarchismus-Sympathien gingen im Allgemeinen nicht mit einer Identifikation mit der Theorie und vor allem der Praxis der politisch-sozialen Bewegung einher.

Auf der anderen Seite kann man sich fragen, ob diesen Sympathien auf Seiten der modernen oder avantgardistischen Künstler in der eigentlichen anarchistischen Bewegung nicht eine deutliche Vorliebe für eine traditionelle idealistische Ästhetik entspricht, wie es die zahlreichen Beispiele, die Walter Fähnders in seiner Habilitationsschrift *Anarchismus und Literatur* in Deutschland zwischen 1890 und 1910 anführt, vermuten lassen.⁵ Dennoch ist es unwahrscheinlich, dass das, was Künstler sich für die anarchistische Theorie interessieren ließ, für die aus der anarchistischen Bewegung hervorgegangenen Schriftsteller keine Rolle gespielt hätte. Man kann von der Hypothese einer Differenz zwischen einem proletarischen Anarchismus, der sich eher mit einer traditionellen Ästhetik identifizierte, und einem intellektuellen Bohème-Anarchismus, der den Ideen der Modernität und der Avantgarde offener gegenüberstand, ausgehen. Dieses Schema trifft wahrscheinlich für eine Mehrzahl von Schriftstellern und literarisch-künstlerischen Strömungen zu, aber es reproduziert notwendigerweise die soziologischen Voraussetzungen und Voreinstellungen dieser Dichotomie.

Man kann aber auch die Annahme vertreten, dass die je besondere historische Situation es ermöglichte oder gar verstärkte, eine Ästhetik zu vertreten, die mit dem Epochenhorizont brechen wollte. Die außergewöhnliche Situation zu Beginn der 1890er Jahre in Frankreich gestattet die Konjunktur des anarchistischen Chansons, das mit der traditionellen Sprache der Poesie bricht⁶, und erlebt gleichzeitig Experimente mit einem anarchistischen Theater, das nicht ohne Ähnlichkeiten mit dem eines Jarry ist.⁷ Einen anderen Ausnahmefall bilden die Fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Ins Exil gezwungen und ihres Publikums beraubt, müssen die wenigen Anarchisten, die sich schreibend bemerkbar machen können, nicht mehr Rücksicht auf ihre potenziellen Leser nehmen. Im Gegenteil: Ihre selbst im Inneren der

5 Walter Fähnders. *Anarchismus und Literatur. Ein vergessenes Kapitel deutscher Literaturgeschichte zwischen 1890 und 1910*. Stuttgart: Metzler, 1987.

6 Wolfgang Asholt. „Chansons anarchistes de la Belle Epoque“, in: Dietmar Rieger (Hg.), *La Chanson française et son histoire*. Tübingen: Narr, 1988, S. 225-260.

7 Ders.: „*Les Mauvais Bergers* et le théâtre anarchiste des années 1890“, in: P. Michel/G. Cesbron Hg.): *Octave Mirbeau. Actes du colloque international d'Angers*, PU d'Angers, 1992, S. 350-367.

Emigration deutliche Isolierung fördert ihre Radikalisierung. Das trifft insbesondere für die beiden Autoren zu, mit denen ich mich näher auseinandersetzen werde: Ernest Cœurderoy und Joseph Déjacque.

Ihre Einsamkeit in der Emigration war so groß, dass es der wundervollen, Ende des 19. Jahrhunderts begonnenen Wiederentdeckungsarbeit von Max Nettlau bedurfte, um sie dem Vergessen zu entreißen.⁸ Umso mehr erstaunt es, dass Thierry Maricourt in seiner *Histoire de la littérature libertaire* den Namen Cœurderoys nicht einmal erwähnt und Déjacque mit einigen Zeilen am Anfang des Kapitels „Les poètes indésirables“ als einen der „précurseurs de l’anarchisme“ abspeist.⁹ Unerwünschte und unbeliebte Dichter waren sie in der Tat, wie schon Alain Sergent und Claude Harmel vor mehr als 60 Jahren betont haben: „L’échec et l’exil portèrent jusqu’à une espèce d’exaltation mystique l’idéal révolutionnaire de Joseph Déjacque et d’Ernest Cœurderoy. [...] Désormais, ils étaient maîtres de leur pensée, maîtres de leur action. Ils vouèrent l’une et l’autre à l’anarchie.“¹⁰ Aus höchst unterschiedlichen Milieus und Klassen stammend – Déjacque (1822-1864) wird von seiner Mutter, einer Wäscherin, aufgezogen und arbeitet als Handelsgehilfe und Anstreicher; Cœurderoy (1825-1862) ist Sohn eines begüterten Arztes und selbst Mediziner – beteiligen sie sich enthusiastisch an der Februarrevolution 1848. Déjacque, der sich bei den Nationalwerkstätten eingeschrieben hatte, wird nach den Juni-Aufständen von 1848 deportiert. Im Frühling 1849 freigelassen, wird er aufgrund einer Demonstration gegen die Intervention der französischen Armee zugunsten des Papstes am 13. Juni 1849 erneut festgenommen und verlässt Frankreich im Oktober 1851, nachdem er zuvor wegen seines Gedichtbandes *Les Lazaréennes* zu zwei Jahren Gefängnis (und zweitausend Francs Geldstrafe) verurteilt worden war. Cœurderoy, der die Verletzten des Juni 1848 gepflegt hatte, engagiert sich im „Comité démocratique et socialiste des élections“ und muss Frankreich nach seiner Teilnahme an der Demonstration vom 13. Juni

8 Angefangen mit seiner großen *Biographie de l’anarchisme* (Bruxelles 1897) bis zu seiner Geschichte des Anarchismus (*Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin*. Berlin, 1927). Nettlau hat insbesondere die *Jours d’exil* (3 Bde., Stock 1910/11) von Cœurderoy und *L’Humanisphère* von Déjacque (span. Buenos Aires 1927) vollständig herausgegeben.

9 Thierry Maricourt. *Histoire de la littérature libertaire*. Paris: Albin Michel, 1990, S. 125.

10 Alain Sergent/Claude Harmel, *Histoire de l’anarchie*. Paris: Le Portulan, 1949, S. 253 und 255.

1849 verlassen. Déjacque gehört in London zu den Unabhängigen, die es ablehnen, sich der Autorität eines der Exil-Führer (Ledru-Rollin, Félix Pyat, Louis Blanc) anzuschließen. Er bricht mit fast allen Exilierten, nachdem er beim Begräbnis eines exilierten Arbeiters in Hampstead die Exil-Führer ausnahmslos angegriffen hatte. Cœurderoy wird von nahezu der Gesamtheit der Exilierten nach seiner Publikation des Pamphlets *La barrière du combat ou dernier grand assaut qui vient de se livrer entre les citoyens Mazzini, Ledru-Rollin, Louis Blanc, Etienne Cabet, Pierre Lerroux, Martin Nadaud, Mallarmet, E. Bianchi (de Lille) et autres Hercules du Nord* 1852 mit Bann belegt. Die Ursache für beide Attacken ist dieselbe: der Vorwurf, die Revolution im Juni 1848 verraten zu haben und die Ablehnung jeglicher politischer Autorität. Diese beiden Aktionen per Rede und per Text bilden die erste Demonstration ihres Anarchismus.

Diese „Glaubensbekenntnisse“ bedienen sich literarischer Verfahren, sie gehen also mit einer ästhetischen Stellungnahme einher. Um den lächerlichen Autoritarismus der offiziellen Chefs der Emigration zu illustrieren, inszeniert Cœurderoy eine satirische Clownerie und beleidigt zugleich sein Publikum: „Accourez tous, bourgeois tapageurs, révo-lu-tion-naires surmenés, socialistes martyrs, romains éreintés du vieux théâtre républicain, vous qui aimez à entendre rugir les „lions édentés et les tigres masturbés“, um anschließend sein Publikum zu besänftigen: „Ce n'est qu'un engueulement. V'la le spectacle qui c'mmence.“¹¹ Die Aggressivität der Sprache entspricht der des Angriffs. Cœurderoy bedient sich der literarischen und rhetorischen Verfahren, die das Pamphlet ihm anbietet, um den abgesetzten Führern der Februarrevolution von 1848 den Prozess zu machen. Seine Gewalt und Energie schlagen zuweilen in autodestruktive Verzweiflung um, aber sie gehen in diesem ersten literarischen Text Cœurderoys auch mit der Verachtung jeder Form konventioneller Literatur einher, eine Verachtung, die sein gesamtes Werk charakterisieren wird.

Déjacque ist in seiner gegen dieselben Exilführer (Ledru-Rollin, Louis Blanc, Pierre Leroux usw.), die bei der Beerdigung von Goujon am 24. Juni 1852 anwesend sind, gerichteten Beerdigungsrede des gleichen Jahres nicht weniger aggressiv. Aber er bedient sich einer in jeder Hinsicht konventionellen lyrischen Form, wie die ersten Verse zeigen:

11 Ernest Cœurderoy. „La barrière du combat“, in: *Pour la Révolution*. Paris: Champ libre, 1972, S. 50 und 76.

Alors, comme aujourd'hui
 En juin quarante huit
 C'était jour d'hécatombe
 lors, au cliquetis
 Des sabres, des fusils
 Au bruit sourd de la bombe usw.¹²

Diese Dichtung im Stil und der Tradition eines Pierre Dupont prägt schon die literarischen Anfänge Déjaques. Als er „La proclamation de la République“ im Februar 1848 begrüßte, rief er aus:

Le drapeau montagnard pavoise chaque rue;
 Et soudain, s'étendant de la terre à la rue,
 On vit le firmament arborer l'arc-en-ciel.¹³

Der konventionellen Dichtung des jungen Lyrikers entspricht der Traditionalismus seiner revolutionären Überzeugungen. Wie die Mehrzahl der Revolutionäre des Februar 1848 denkt er die Gegenwart in den der Großen Revolution entliehenen Kategorien der Vergangenheit. *Aux ci-devants dynastiques. Aux Tartufes du peuple et de la liberté*, das programmatische Gedicht vom März 1848, illustriert diese Orientierung überdeutlich:

Ah! vous prêchez la guerre, ô Girondins bâtards !
 Vous venez insulter aux bras des Montagnards !

Fast alle Stereotypen und Klischees des revolutionären Imaginariums finden sich in dieser Dichtung in der Rhetorik des abschließenden Glaubensbekenntnisses vereint:

Puisse! comme jadis la vigueur à Samson
 Dieu donner à ma voix le vibrant diapason;
 Et de nos Philistins, comme l'Hercule antique,
 M'enterrer, s'il le faut, sous leur dernier portique!¹⁴

12 Joseph Déjacque. Zit. nach *La question révolutionnaire et autres textes*. Paris: Champ libre, 1971, S. 21.

13 Joseph Déjacque. *La Proclamation de la République, février 1948* (BnF Ye 41511)

14 Joseph Déjacque. *Aux ci-devants dynastiques. Aux Tartufes [!] du peuple et de la liberté, mars 1848* (BnF Ye 41510).

Diese politische und ideologische Konzeption dominiert auch in der ersten Auflage der *Lazaréennes*. In der prä-diktatorialen Situation des Herbstes 1851 wurde dieser Band von den Gerichten des Präsidialsystems für so gefährlich gehalten, dass das einzige Exemplar in der Bibliothèque nationale de France den Vermerk trägt: „L’auteur de ce recueil de poésies a été condamné en cours d’assises à deux ou trois ans de prison; la cour a en outre ordonné la destruction des exemplaires du recueil.“¹⁵ Sergent und Harmel übertreiben kaum, wenn sie feststellen: „Verdict incroyablement sévère pour des poèmes qui offensent à coup sûr plus la poésie que la morale (ils sont au contraire très vertueux) ou même que les sacrés principes sur lesquels repose l’ordre des sociétés.“¹⁶ Aber das Exil als Konsequenz dieser Veröffentlichung wird einerseits die Situation Déjacques verändern, der nun eine utopische Perspektive entwickelt, die es ihm in Verbindung mit anarchistischen Vorstellungen ermöglicht, konkreter im Sinne einer Veränderung der Gesellschaft zu agieren.¹⁷ Andererseits gibt er die Dichtung nicht auf, wie die erweiterte Version der *Lazaréennes* unter Beweis stellt, die in New Orleans erscheint. Dennoch wendet er sich zunehmend der Prosa zu, und in diesem Gattungswechsel kommt auch der zumindest teilweise erkennbare Verzicht auf eine konventionelle idealistische Ästhetik zum Ausdruck. Im Jahr der Veröffentlichung von Baudelaires *Fleurs du mal* wird in der Lyrik der Erwartungshorizont noch von der Ästhetik des großen Exil-Dichters und Schriftstellers Victor Hugo bestimmt. Auch wenn Déjacque sich mit Hugo überwirft, akzeptieren seine Gedichte den von ihm geprägten lyrischen Kanon und müssen deshalb (von einem literarischen Standpunkt betrachtet) auch scheitern. Denn wie der Untertitel der zweiten Auflage der *Lazaréennes*, „Fables et chansons“, zeigt, bedient sich Déjacque einer didaktisch-moralisierenden Gattung, die ihm jede dichterische Innovation schwer macht. Außerdem lassen die formalen Ansprüche dieser Gattung die Mängel eines Autodidakten wie Déjacque deutlich erkennen. Und schließlich zeigt sich, dass die Fabel, in der der Dichter den Lesern den Weg und die Moral, die befolgt werden soll,

15 Joseph Déjacque. *Les Lazaréennes*. Chez l’auteur, 1851 (BnF Ye 3804)

16 Sergent/Harmel. *Histoire de l’anarchie* (wie Anm. 10), S. 254.

17 Sergent und Harmel bezeichnen Déjacque zu Recht als einen der „devanciers des propagandistes par le fait de la fin de siècle“ (S. 265), und die Neuausgabe der *Humanisphère* im Verlag der *Temps Nouveaux* 1899 muss auf bestimmte Passagen des Originals verzichten, die zu direkten Aktionen aufrufen, um nicht die unmittelbar vorausgegangene Zeit der Attentate heraufzubeschwören.

weist, den anarchistischen Überzeugungen Déjacques widerspricht, wenn er proklamiert: „La révolution sociale ne peut se faire que par l'organe de tous individuellement [...] il faut autant de dictateurs qu'il y a d'êtres pensants, hommes et femmes, dans la société, afin de l'agiter, de l'insurger, de la tirer de son inertie.“¹⁸

Mit der vom Autor als „utopie anarchique“ bezeichneten *Humanisphère* ändert sich die ästhetische Konzeption Déjacques. Sie wandelt sich, vor allem, weil er mit den Horizonterwartungen seiner Zeit zu brechen wagt: „Ce livre n'est point une oeuvre littéraire, c'est une oeuvre *infernale*, le cri d'un esclave rebelle.“¹⁹ Dieser Sklave rebellierte auch gegen das etablierte Gattungssystem und seine Anforderungen. Eine solche Rebellion ist nur möglich, weil Déjacque sich außerhalb des literarischen Feldes und der Normen seiner Epoche situierte. Die anarchistische und die ästhetische Konzeption widersprechen sich nicht länger, sondern stützen sich gegenseitig: „Ce livre n'est point écrit avec de l'encre; ses pages ne sont point des feuilles en papier. Ce livre, c'est de l'acier tourné en in-8 et chargé de fulminate d'idées. C'est un projectile autoricide que je jette à mille exemplaires sur le pavé des pays civilisés. [...] Ce livre n'est point un écrit, c'est un acte.“²⁰ Mit dieser ästhetisch-politischen Konzeption nimmt Déjacque eine avantgardistische Ästhetik à la Rimbaud und Lautréamont oder der Surrealisten vorweg. Die Grenze zwischen Literatur und Leben soll aufgelöst werden, der Text und sein Stil sollen die Realität verändern. Diese Vorwegnahme erstreckt sich bis zum eigentlichen Akt des Schreibens. Wenn Déjacque von der „surexcitation enthousiaste“ bestimmter Momente spricht, evoziert er einen Traumzustand der jenem der Experimente Rimbauds oder der Surrealisten ähnelt: „Je chancelais comme un homme ivre [...] Vais je donc perdre ma raison? Il me semblait que ma tête allait éclater [...] Une fois ce spasme apaisé, je m'assis devant ma table.“²¹ – der Rimbaud des „Bateau ivre“ und der „Lettre du voyant“ sind nicht weit.

Das Resultat, also der eigentliche Text der *Humanisphère*, entspricht allerdings kaum der ästhetischen Konzeption und den neuen Möglichkeiten eines anderen Schreibens. Déjacque fühlt sich überfordert und konstatiert resigniert nur „en [pouvoir] donner autre chose qu'un pâle aperçu.“²²

18 Déjacque. *À bas les Chefs!*, op. cit., S. 219.

19 Ibid, S. 86.

20 Ibid, S. 86f.

21 Ibid, 134-135.

22 Ibid, S. 137

Tatsächlich besteht der Text in der Evozierung einer anarchistischen, von Fourier inspirierten Utopie, die allerdings in höchst konventioneller Weise dargestellt wird.

Die Buch-Revolution, die „œuvre infernale“ beschränkt sich auf den ideologischen Kontext, das mit den Epochennormen brechende Schreiben bleibt also ein potenzielles Konzept. Wenn es virtuell bleibt, so liegt das auch an der konkreten Situation Déjacques. Allein in New York und auf sich gestellt, finanziert er seine Werke selbst, seine anarchistische Utopie veröffentlicht er in seiner Zeitschrift *Le Libéraire* (27 Hefte zwischen 1858 und 1861), die er wegen seines offen zur Schau getragenen Anarchismus nur mit Mühe verkaufen kann. Unter diesen Umständen scheint ihm allein eine traditionelle Ästhetik geeignet, die anarchistischen Positionen auf der ideologischen Ebene zu verteidigen; letztlich bleiben die ästhetischen Fragen sekundär im Vergleich mit der politisch-sozialen Philosophie und gegenüber dem Aufruf zur Tat.

Dieser Vorrang des Ideologischen charakterisiert auch das erste Werk Cœurderoy, *De la Révolution dans l'homme et dans la société*, das er 1852 in Brüssel veröffentlicht. Der 240seitige Essay enthält *in nuce* jene Ideen und Überzeugungen, die Cœurderoy in seinen folgenden Publikationen entwickeln wird: die Idee einer permanenten, mit einer Evolutionskonzeption verbundenen Revolution, aber auch die Emanzipation der Frau oder ein in seiner Konsequenz in der Zeit seltener Internationalismus und nicht zuletzt die Revolution durch die Kosaken. Aber noch entwickelt Cœurderoy diese Ideen in der traditionellen Form eines philosophisch-historisch-politischen Essays. Die damit gegebene Mäßigung findet mit *La Barrière du combat*, die ebenfalls 1852 in Zusammenarbeit mit dem Fourieristen Octave Vauthier erscheint, ein Ende. Der Radikalität der politischen Positionen und Forderungen („Il faut que toute *Révolution* aboutisse par le bien ou par le mal. Elle pouvait arriver par le bien, vous ne l'avez pas voulu ; laissez-la donc frayer sa voie par le mal.“²³) entspricht die Radikalität der Sprache und der Inszenierung. Die Idee einer Revolution durch das oder mit dem Bösen nimmt mit *Hurrah!!! ou la Révolution par les cosaques*²⁴ konkrete Form an. Dies Werk macht Cœurderoy im Exil bekannt und isoliert ihn zugleich

23 Ernest Cœurderoy. „La Barrière du combat“, in: *Pour la Révolution*. Paris: Champ libre, 1972, S. 76.

24 Ernest Cœurderoy. *Hurrah!!! ou la Révolution par les cosaques*. Paris: Editions Plasma, 1977.

fast vollständig, so weit, dass man ihn als „nouvel Hérostrate“ bezeichnet.²⁵ Aber Max Nettlau bemerkt zu Recht: „Nicht hierin liegt die Bedeutung von Cœurderoy, sondern in der großen Menge anarchistischer Ideen, die er in verschiedenster Form in seinen *Tagen der Verbannung*, *Jours d'Exil*, unermüdlich vorführte [...] das am meisten anarchistischer sozialer Kritik durchdrungene Werk, das bisher erschienen; er sieht den denkbar freiheitlichsten kommunistischen Anarchismus voraus.“²⁶ Und wie es dieses klarsichtige Urteil nahelegt, gibt es nicht nur die Präsenz einer wichtigen ideologischen Erneuerung, die „unterschiedlichen Formen“, von denen Nettlau spricht, verweisen auf eine bis heute nur selten gewürdigte ästhetische Innovation. Einzig Sergent und Harmel, die sich im allgemeinen sehr kritisch gegenüber dem „goût immodéré“ und dem „verbalisme épique“ Cœurderoys zeigen, billigen ihm in den *Jours d'exil* „certains accents presque baudelairiens“²⁷ zu.²⁸ Ohne so weit gehen zu wollen, dieses Werk mit den *Fleurs du mal*, an denen Baudelaire zur gleichen Zeit arbeitet, vergleichen zu wollen, muss man feststellen dass die dreizehnhundert Seiten der *Jours d'exil*, auch wenn sie die Literatur ihrer Zeit nicht verändern wollen, deren Erwartungshorizont weit überschreiten. Prosa und Lyrik werden vereint, sie werden durch wiederholte Aus- und Aufrufe unterbrochen und rhythmisiert, das Werk scheut sich weder Neologismen noch vulgäre Ausdrücke noch Fremdsprachen zu gebrauchen, und die *Jours d'exil* sind weder ein Bekenntnis noch eine Autobiografie, ein politischer Essay, eine soziale Theorie, Memoiren oder Reiseeindrücke, und doch sind sie all das gleichzeitig. In der „Introduction comme on n'en lit pas“ (I, 24-66) antwortet der Autor auf die Frage: „Pour qui et pour quoi écrivez-vous?“ : „J'écris parce que je suis homme [...] Telles sont donc les raisons qui me font publier ce nouveau livre : le besoin d'expansion naturel à l'homme, – l'imminence d'une révolution générale, – et l'exil.“ (I, 25/26) Diese Motivation identifiziert den Akt des Schreibens mit der individuellen Selbstverwirklichung, mit der Notwendigkeit einer revolutionären Veränderung und mit der Grenzsituation des Exils. Es sind die Einsamkeit und die Unsicherheit des Exils, die für die Produktionsbedingungen dessen

25 *L'Homme libre* (Jersey), 21 juin 1854.

26 Max Nettlau. *Geschichte der Anarchie*, Bd. 1, Ausg. Glashütten, 1972, S. 212f.

27 Sergent/Harmel, *Histoire de l'anarchie* (wie Anm. 10), S. 256.

28 Die *Jours d'exil* erscheinen vom Autor finanziert 1854 und 1855 (London: Joseph Thomas). Ich zitiere unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl nach der Ausgabe von Max Nettlau (3 Bde., Paris: Stock, 1910/1911).

verantwortlich sind, was der Autor eine „littérature de contrebande“ (I, 58)²⁹ nennt: „Moi, j'écris une page à Madrid, une autre à Londres, une autre en diligence, dans un bateau en vapeur, dans une auberge, à Paris quand j'y suis caché, à Lausanne, à Bruxelles, sur une table boiteuse, sur une pierre, sur mon genou, dans mon lit quand il fait trop froid.“ (I, 59). Der Ubiquität der Orte entspricht das Aufbrechen des Textes in Sequenzen und die schon erwähnte Gattungsauflösung. Es ist die Exilsituation, mit ihrer Mischung von Hoffnung und Verzweiflung, die Cœurderoy Formulierungen à la Rimbaud finden lässt, wie: „je ne suis pas, ou je suis un autre“ (I, 114). Angesichts der Exilbedingungen verlieren die herrschenden Normen des literarischen Feldes und ihre Ästhetik an Bedeutung. Auf die Frage: „Qui suis-je?“, kann der Autor demzufolge die Antwort geben: „Poète?... Non. *Je ne viens pas du ciel comme notre illustre poète* [d. h. Victor Hugo], les éclairs ne m'ont pas déposé sur un roc nu. Romancier?... Pas plus [...] Philosophe?... Encore moins“ (I, 434). Gemessen an den literarischen und ästhetischen Kriterien seiner Zeit ist Cœurderoy tatsächlich wohl all das nicht, und dennoch ist er es in einer anderen Weise, wie seine positive Selbstbestimmung verrät: „Je suis un rêveur, un ennemi de toute règle et de toute mesure. [...] Je suis moi, libre, indépendant, *Homme*, dans le sens le plus étendu et contradictoirement le plus individuel du mot.“ (I, 435, 437). Diese fast stirnerschen Individualismus-Akzentuierungen gewinnen mit den „rejet de toute règle et de toute mesure“ eine ästhetische Dimension. Schon aufgrund seiner Seitenzahl ist das Unternehmen der *Jours d'exil*, zumal von Seiten eines fast unbekanntem und isolierten Autors maßlos, um nicht zu sagen wahnwitzig. Zudem, sowohl aus Notwendigkeit wie aus Kühnheit, schließt sich der Autor selbst aus seiner Zeit aus: „Je me mets au-dessus des règles de style, de ponctuation et d'orthographe que voudrait m'imposer l'usage. Ce sont encore là des entraves, des bâillons [...] J'aspire au temps où le style de l'individu trahira l'élan des passions qui l'agitent, où [...] les fautes auront disparus comme les règles. Alors chacun redoublera les consonnes ou les voyelles, heurtera, coupera, prolongera les phrases selon ses caprices.“ (II, 71f.). Diese Vision einer ästhetischen Revolution, die von der kommenden Avantgarde versucht werden wird, kann von einem vereinsamten und oft verzweifelten Schriftsteller wie Cœurderoy nicht realisiert werden. Wie Déjacque versteht er sein Werk als

29 Cœurderoy verwendet damit den Ausdruck unter dem in der Literaturgeschichte die klandestin erscheinende Widerstandsliteratur zur Zeit der deutschen Besatzung (1940-1944) firmiert.

revolutionäre Aktion: „Ce n'est pas un écrit, c'est une volonté, c'est un acte, c'est toute une conduite qui se déroule devant le public“ (II, 126) Aber im Unterschied zu Déjacque, den er im ersten Teil der *Humanosphère* zitiert, macht Cœurderoy mit seinem Text selbst zumindest einige Schritte hin zu einer anderen Literatur.

Eines der Verfahren, die die gesamten *Jours d'exil* prägen, ist deren Zersplitterung in quasi-selbständige Sequenzen, die die Linearität und die Chronologie des Gesamttextes brechen. Im Inneren der Sequenzen/Kapitel selbst wird eine gewisse Kohäsion durch Ausrufe und Wiederholungen etabliert, die sie rhythmisieren, wie das zwanzigmal wiederholte „Gloire à toi, liberté“ der Einleitung oder das „Ah! malheur, malheur sur l'exilé“ des folgenden Kapitels. Ein anderes Verfahren besteht in der Auflösung der Grenzen zwischen den einzelnen Sprachniveaus. Im Kapitel „Rois et crétins“ kündigt die verkehrte Welt des ersten Satzes, „Les crétins sont des rois, et les rois sont des crétins“ (I, 240) dieses Verfahren an. Die gehobene Sprache, in der die Majestäten ironisch begrüßt und gerühmt werden, wird mit einer Lawine von Beleidigungen konfrontiert. Die Aufzählung von etwa einhundert Adjektiven, die quasi-rhythmisch komponiert sind, endet so: „hypocondriaques, maniaques, lypémaniaques, nymphomaniaques, érotomaniaques, monomaniaques, et démonomaniaques!“ (I, 245) Neben solchen mikrostrukturellen Verfahren – zu denen man auch die Verwendung fremdsprachlicher Idiome aus dem Deutschen, dem Englischen, dem Italienischen, dem Portugiesischen und dem Spanischen zählen muss – fällt der Gebrauch von Zitaten in der Form von Collagen oder eine von Ausrufungszeichen überreiche Typografie auf, und Cœurderoy benutzt so intensiv „blancs“ wie nach ihm erst wieder Jules Vallès. Die Makrostruktur ist durch die erwähnte Gattungsauflösung charakterisiert, die im dritten Teil zu einer Reihe von Prosagedichten führt, die die Vision einer in Erfüllung gegangenen Utopie zeigt, sei es in der majestätisch erhabenen Natur der Schweizer Alpen sei es in der „fête universelle à Lisbonne“ (II, 366-430) einer zukünftigen Gesellschaft oder in einem sozialkritischen Realismus und der apokalyptisch-surrealen Evokation der Gegenwart wie in: „Le prolétariat à Turin – L'Enfer sur terre“ (III, 248-359). Diese wenigen Beispiele reichen nicht aus, um hinreichend die Originalität des umfangreichen Textes zu beschreiben, der auch heute noch der Lektüre wert ist. Sie können aber zumindest die Perspektive andeuten, die durch die Ästhetik dieses Hauptwerks von Cœurderoy eröffnet worden ist.

Die einleitend aufgeworfene Frage nach der Beziehung zwischen Anarchismus einerseits und Avantgarde und Moderne andererseits kann aufgrund

dieses Material verständlicherweise nur eine begrenzte und provisorische Antwort erhalten. Aber die Beispiele von Cœurderoy und Déjacque gestatten einige Hinweise, die die Trennlinien und die umstrittenen Positionen zwischen dem literarisch künstlerischen Feld und dem politisch-sozialen Universum betreffen, Hinweise, die vielleicht nicht nur für die Situation Mitte des vorvergangenen Jahrhunderts gültig sind. Zunächst kann man feststellen, dass die Überlegungen in Hinblick auf eine neue Ästhetik in enger Verbindung zum potenziellen Publikum der Autoren stehen. In beiden Fällen ist es die Exilsituation, d. h. die Unmöglichkeit, den größeren Teil des potenziellen Publikums (in Frankreich) zu erreichen, die die notwendige Voraussetzung für solche Überlegungen bildet. Sie ist so lange nicht gegeben, als man sich wie Déjacque zwischen 1848 und 1951 an ein revolutionäres populäres Publikum wenden konnte. Als nächstes repräsentiert das etablierte Gattungssystem in diesem Moment und noch für längere Zeit einen retardierenden Faktor. Vor dem ersten modernistischen Schub wie ihn Baudelaire, Rimbaud und Lautréamont repräsentieren, dessen Konsequenzen sich allerdings erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts auswirken, verhindert die Verbindlichkeit der literarischen Gattungen nahezu jede ästhetische Innovation, wie es das Beispiel Déjacques belegt. Mit einer Konzeption der Literatur, die ideologisch den Anarchismus und ästhetisch die Modernität proklamiert, korrespondiert keine dieses Programm umsetzende literarische Praxis. Die Fabeln der *Lazaréennes* werden weder in der ersten noch in der zweiten Auflage zu der angekündigten „œuvre infernale“ und dem „acier tourné en in-8“: Der Respekt der festen Form der Fabel verhindert die Explosion des Textes, selbst wenn diese theoretisch angedacht ist. Auch das Werk von Cœurderoy bildet verständlicherweise noch kein repräsentatives Ensemble, geschweige denn das kohärente System einer modernen anti-idealistischen anarchistischen Ästhetik. Aber die Texte dieses Autors, vor allem die beeindruckenden *Jours d'exil*, einer der schönsten und ergreifendsten Texte der Exil-Literatur insgesamt, zeigen zumindest die Richtung an, die die Entwicklung einer solchen literarischen Revolution einschlagen kann. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist eine solche neue Ästhetik sowie die ersten Versuche sie zu realisieren nur möglich, wenn der Autor sich von den Zwängen des Epochenhorizonts zu befreien vermag. Diese Bedingungen entstehen aufgrund der Tragödie des Exils nach 1848 und 1851 und dank der Isolierung Cœurderoys wegen seiner anarchistischen Überzeugungen. In dieser Lage spielen Kunst und Literatur nicht mehr die Rolle des „Werkzeugs“, die ihnen später Proudhon zuweisen wird, sie werden zu einer Lebensnotwendigkeit, zur einzigen Möglichkeit,

sich nicht selbst aufzugeben. Die revolutionären Überzeugungen und die ästhetischen Konzeptionen beeinflussen sich wechselseitig. Literarische Aktivität und soziale Aktion sind nicht mehr getrennt, die Kunst wird, der Definition der Avantgarde von Peter Bürger entsprechend, ins Leben überführt. Die Unterscheidung zwischen einem proletarischen Anarchismus in Proudhon'scher und einem eher künstlerischen Bohémien-Anarchismus in der Tradition Stirners verliert damit nicht ihre Bedeutung, doch im Falle Cœurderoys ist die Grenze zwischen beiden aufgehoben.

J'ai soutenu qu'on pouvait créer une littérature qui eût la Franchise pour règle, la Justice pour principe, le Monde pour soutien, les Peuples pour lecteurs, la Souffrance pour aiguillon, l'Harmonie pour compagne, la Liberté, la sainte Liberté, pour inspiration et pour but ! Je l'ai nommé la *Littérature de l'exil*. (II, 216)

Birgit Schmidt (Hamburg)

Pathos und Askese

Der Zorn der Louise Michel

Der Zeitabschnitt zwischen 1815 bis 1848, der demokratisch-republikanische Vorfrühling, wird in der Literaturhistorik kontrovers gesehen und diskutiert. Denn zum Einen war da das Sich Reibende der Menschen an Verhältnissen, die zusehends durch ökonomischen Druck gekennzeichnet waren, und ihr daraus resultierendes Unwohlsein. Es gab etwas Gärendes, eine Unzufriedenheit, die sich Bahn brechen sollte und zur politischen Eruption von 1848 führte. Da war aber auch das Streben derjenigen, die man im Nachhinein unter dem Begriff Biedermeier subsumiert hat, nach der ländlichen Idylle und dem Rückzug ins Private.

Es gab den Wunsch von vielen, der Kapitalismus, der am Horizont aufzu- ziehen begann, möge einen selbst noch verschonen, es möge einen Ausweg geben, und so reagiert auch der literarische Klassiker jener Epoche, Georg Büchners Figur Lenz, der einem wirklichen Menschen nachempfunden ist, verstört auf die zunehmende Kapitalisierung seiner Umgebung. Auch Lenz versucht, sich ihr zu entziehen, und Generationen von Schulkindern wurden Zeugen seiner Flucht ins Gebirge, die vergeblich bleiben musste. Lenz blieb letztlich nichts, als sich in eine Welt zu fügen, die nicht die seine war. Von nun an tat er: „[...] Alles wie es die Andern taten, es war aber eine entsetzliche Leere in ihm, er fühlte keine Angst mehr, kein Verlangen; sein Dasein war ihm eine notwendige Last. – So lebte er hin.“¹

Gab es wirklich keine Möglichkeit, sich aus einer Entwicklung zu retten, die ein anderer Klassiker aus jenen Jahren folgendermaßen beschrieben hat: „Die Bourgeoisie,“ das sagen Karl Marx und Friedrich Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“, das erstmals zu Beginn des revolutionären Jahres 1848 erschienen ist, „wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch

1 Georg Büchner: *Lenz*, Weitra in Österreich: Verlag Bibliothek der Provinz, o.J., S. 43.

und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose bare Zahlung.“²

Welche Optionen gab es, auf „das nackte Interesse“ und „die gefühllose bare Zahlung“ zu reagieren? Georg Büchner hatte für die Revolte optiert und hatte sie gelebt, er hatte fliehen müssen und war jung verstorben. Andere versuchten, sich einen privaten Rückzugsort zu schaffen. Die Französin Louise Michel jedoch stand für einen dritten Weg, der allein der ihre war: Sie wollte sterben. Und ihren Todeswunsch hat sie mit großem Pathos verkündet.

Streng genommen fällt der Großteil des Lebens und des Wirkens dieser bekannten Frau, die sich als große Gegnerin Napoleon III. und dann als militante Kämpferin der Pariser Kommune einen Namen gemacht hat, als Anarchistin und als Schriftstellerin, in die Nachmärzepoche. Doch die Idylle, nach der sich die Menschen des Vormärz zurückzusehnen begannen, hatte sie in ihren Kinderjahren wirklich gehabt: Louise Michel war im Jahr 1830 zwar als uneheliches Kind der Dienstmagd Marianne Michel und des Hausherrn eines Schlosses in der Haute Marne geboren worden.³ Doch obwohl ihre soziale Ausgangslage somit denkbar schlecht gewesen war – ein Kind wie sie nannte man damals einen Bastard –, nahmen sich die liberalen Eltern des Vaters ihrer Mutter und des Säuglings an. Und so wuchs die kleine Louise in einem Schloss auf, das zwar eher eine Ruine war und im Winter bitterkalt, das jedoch eine durchaus malerische Kulisse für ein liebevolles Familienleben mit außergewöhnlich gutherzigen Großeltern und einer überschwenglich zärtlichen Mutter bot.

In ihrer Autobiographie, in ihrem *Buch vom Bagno*, erinnert Louise Michel sich an diese Idylle, an das Paradies ihrer Kindheit in der alten Ruine von Vroncourt, die schon lange abgerissen war, als sie sich im Jahr 1886 – zu diesem Zeitpunkt befand sie sich wieder einmal im Gefängnis – an die Niederschrift dieser Memoiren setzte.⁴

2 Karl Marx und Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlin: Dietz, 1968. S. 14.

3 Andere, so ihre Biographin Michaela Kilian, die diesen Umstand bereits im Titel ihres Buches andeutet, gehen davon aus, dass Louise Michel auch 1833 geboren worden sein könnte. Vgl. Michaela Kilian: „Keine Freiheit ohne Gleichheit!“ *Louise Michel (1830 oder 1833-1905), Anarchistin, Schriftstellerin, Ethnologin, libertäre Pädagogin*, Lich (Hessen): Edition AV, 2008.

4 Diese Memoiren wurden unter dem Titel *Das Buch vom Bagno* veröffentlicht. Über die Ausgabe, die diesem Text zugrunde liegt, schreibt Kilian: „1962 wurde in der DDR eine erste Übersetzung der Memoiren Michels unter dem Titel „Das

Sie erinnert sich an die Liebe ihrer Großeltern, insbesondere an die ihres Großvaters, sie erinnert sich an die Liebe ihrer Mutter und an die Kulisse eben jener Ruine, durch die der Wind pffft, die von einer Legion Katzen durchstreift wurde, in der die Schwalben im Sommer ihre Nester bauten und wo Fledermäuse in den dunklen Ecken hingen.

Die kleine Louise liebte den Winter am meisten, wenn das Pittoreske der Umgebung mit der Wärme verschmolz, die sie in den kalten Nächten in der Nähe ihres Großvaters verspürte: „Ich liebte sie besonders,“ schreibt sie,

wenn der Nordwind tobte und wir, die ganze Familie, in dem großen Saal beisammensaßen und bis spät in die Nacht hinein lasen, wie es im Winter in den hohen, kalten Räumen bei uns üblich war. Die blütenweiße Schneedecke, die Chöre des Windes, der Wölfe und der Hunde hätten schon genügt, mich ein wenig zum Dichter zu machen, auch wenn wir es nicht bereits alle von der Wiege an gewesen wären; das war ein Erbe, das seine Geschichte hat. In den riesigen Sälen herrschte eisige Kälte; wir scharten uns eng um das Feuer, mein Großvater in seinem Sessel, der zwischen seinem Bett und einem Haufen von Gewehren aus allen Zeiten stand. Er hatte einen weiten Überrock aus weißem Flanell an und Holzschuhe, die mit Schaffell besetzt waren. Auf diesen Holzschuhen habe ich oft gesessen, wenn ich mit den Hunden und Katzen vor der Asche kauerte.⁵

Die Erinnerung an das kleine Mädchen, das auf den Holzschuhen ihres Großvaters kauerte und sich geborgen fühlte, ist zweifellos eine der zentralen Stellen im *Buch vom Bagno*. Auch Michaela Kilian, eine Biographin von Louise Michel, stellt fest: „[...] es ist, als wollte die Gehetzte zurückfinden in die bisweilen beinahe idyllisch anmutende Landschaft ihrer Großeltern, bei denen sie sich geborgen fühlte: [...]“⁶

Alles schien im Nachhinein herrlich gewesen zu sein, auch die Menschen waren hinreißend, sogar der Lehrer, über den Louise schreibt: „Obwohl der alte Lehrer so wenig verdiente, daß er während des langen Sommers, wo die

Buch vom Bagno“ veröffentlicht. Dieses Buch enthält nicht nur die ‚Memoiren‘, sondern auch Teile ‚aus anderen Schriften von Louise Michel‘. Allerdings wurden in dieser Ausgabe keine Gedichte Michels übersetzt, die Übersetzung ist also unvollständig, im Gegensatz zur Ausgabe von 1977 bzw. 1979.“ Eba., S. 212.

5 Louise Michel: *Buch vom Bagno. Erinnerungen einer Kommunnardin*, Berlin: Ruetten & Loening, 1962. S. 36

6 Kilian (wie Anm. 3, S. 50).

Kinder in unseren Dörfern nicht in die Schule gehen, alle möglichen kleinen Arbeiten verrichten mußte, war er immer vergnügt; niemals habe ich ein bitteres Wort aus seinem Mund gehört.“⁷

Die kleine Louise hatte in ihrem Vetter Jules einen geliebten Spielkameraden. Dem Spiel- und Freiheitsdrang des Kindes waren keine Grenzen gesetzt, seiner Wissbegierde wurde in jeder Hinsicht entsprochen und die Geschichten, die es zu hören bekam, waren so romantisch wie das Leben im Schloss selbst.

Doch es gab kein Happy-End, konnte es nicht geben. Die Alten starben, und die Ruine konnte nicht erhalten werden: „Als nach ein paar Jahren meine Großeltern starben,“ schreibt Louise, „mußte ich meinen ruhigen Schlupfwinkel verlassen. Die Abschiedsworte, die ich an die Mauer des Türmchens geschrieben hatte, hat die alte Ruine nicht lange bewahrt. Kein Stein ist von ihr übriggeblieben.“⁸

Mitte der sechziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts finden wir Louise Michel als eine Lehrerin in Paris, die Privatschüler hat und nur knapp über die Runden kommt. Ihre republikanische Gesinnung und ihre Verachtung Napoleons III. hatten sie daran gehindert, den Eid zu leisten, der für eine Übernahme in den regulären Schuldienst nötig gewesen wäre. Diese Haltung und ihre psychische Disposition brachten sie im Frühjahr 1871 auch in die Reihen derjenigen, die das durch den deutsch-französischen Krieg entstandene Machtvakuum nutzten, Paris übernahmen und sozialistisch zu verwalten begannen. Bereits im Mai jedoch rückte die Nationalgarde, die sich nach Versailles zurückgezogen hatte, wieder gegen Paris vor. Der Kampf zur Verteidigung der Commune begann, aus Louise Michel wurde eine militante Kämpferin.

Der Mut, mit dem sie sich in die Schlachten stürzte, wurde legendär, doch der vorliegende Text geht davon aus, dass der Todesverachtung, die Louise Michel an den Tag legte, ein wirklicher Todeswunsch zugrunde lag. Denn sie hatte das Paradies, das andere in der sozialistischen Utopie erkannten und für das sie kämpften, bereits gehabt und sie hatte es verloren. Da Louise Michel auch so viele für sie unersetzliche Menschen verloren hatte, kommt sie in ihren Erinnerungen immer wieder auf ihre Toten zu sprechen. Ihre Sehnsucht nach den Toten, das sagt sie an einer Stelle, habe sie in all ihrem Handeln angetrieben.⁹

7 Louise Michel (wie Anm. 5). S. 56.

8 Ebd., S. 40.

9 Ebd., S. 45.

In die Commune hatte sie sich wie in eine ausweglose Sache gestürzt; sie wusste von Anfang an, dass diese keine Chance hatte: „Die von allen Seiten eingeschlossene Kommune hatte nur Aussicht auf den Tod;“ heißt es in ihrem *Buch vom Bagno*, „sie konnte nichts als tapfer sein, und das war sie.“¹⁰

Es fiel Louise Michel leicht, ihr Leben in den Kämpfen der Commune zu riskieren, mit febriger Todesverachtung nahm sie an deren Verteidigung teil: „Immer schlug die Granate gerade vor oder hinter uns ein.“¹¹ Sie trank Kaffee „sozusagen unter der Nase des Todes, der an derselben Stelle hintereinander drei der Unsrigen getroffen hatte,“ sie wurde von dort weggeholt, und: „Gleich darauf schlug eine Granate ein und zertrümmerte die leeren Tassen.“¹²

Der Tod schreckte sie nicht, ihren Gegnern schleuderte sie ihre Wut ins Gesicht. Aus jeder ihrer Taten verstand Louise Michel, eine große Geste zu machen, jede Erklärung, die sie abgab, nachdem die Commune besiegt worden war, gleicht einem Aufschrei. Die Lehrerin wurde zur Inkarnation der Revolution, zur femme de la barricade, und ihr Leben lang sollte sie vom Ruhme zehren, den ihr der Auftritt vor dem Gericht eingebracht hatte, vor das man sie im Dezember 1871 stellte.

Oft zitiert wurde der letzte Teil ihrer Rede, in der sie ihren Tod verlangt hatte: „Da es scheint,“ hatte sie ihren Anklägern entgegen geschrien, „daß jedes Herz, das für die Freiheit schlägt, nur Anrecht auf ein Stückchen Blei besitzt, so fordere ich meinen Teil. Wenn sie mich leben lassen, werde ich nie aufhören, nach Rache zu schreien und die feigen Mörder meiner Brüder an den Pranger zu stellen.“¹³

Doch Louise Michel wurde nicht erschossen. Sie wurde zu Verbannung verurteilt und im August 1873, nachdem sie mehr als zwei Jahre in Haft verbracht hatte, nach Neukaledonien verschifft, eine Inselgruppe vor Australien, die Frankreich als Strafkolonie diente und wohin zwischen September 1872 und Oktober 1878 rund 4200 verurteilte Kommunarden und Kommunardinnen gebracht wurden.¹⁴

10 Ebd., S. 144.

11 Ebd., S. 150.

12 Ebd., S. 126.

13 Zitiert nach Bernd Kramer: *Leben – Ideen – Kampf. Louise Michel und die Pariser Kommune von 1871*. Berlin: Karin Kramer, 2001. S. 16.

14 Angaben von Kilian (wie Anm. 3). S. 1641.

Louise verbrachte zehn Jahre in den bescheidenen Verhältnissen der Verbannung, ohne etwas von ihrer Wut zu verlieren. „Sie hat diesen Schwur gehalten wie kein anderer.“ Das schreibt der deutsche Anarchosyndikalist Rudolf Rocker, der Michels Auftritt vor Gericht in seinen Erinnerungen ebenfalls erwähnt hat.

Als sie nach zehnjährigem Aufenthalt in den Strafkolonien Neucaledoniens auf Grund der allgemeinen Amnestie wieder nach Frankreich zurückkehrte, stürzte sie sich mit vollem Eifer in die revolutionäre Bewegung. Sie war nun Anarchistin, denn in den langen Jahren der Gefangenschaft hatte sie genug Gelegenheit, über die unvermeidlichen Folgen politischer Machtbestrebungen nachzudenken. ‚Ich erkannte, daß jede wie immer geartete Macht sich zu einem Fluche auswirken mußte‘, erklärte sie, ‚deshalb bekenne ich mich zum Anarchismus.‘¹⁵

Als Anarchistin, die Weltanschauung, die sie auf der langen Fahrt in die Verbannung für sich entdeckt hatte, trat Louise Michel mit der gleichen Inbrunst auf wie sie als Kommunardin gekämpft hatte. Auch ihr Anarchismus war bereits in ihrer Kindheit begründet gewesen, als sie „groß, mager, borstig, wild und zugleich furchtlos“ gewesen war.¹⁶

Nun entwickelte sie eine rege Vortragstätigkeit über anarchistische Themen. Im Jahr 1883 kam es in Paris zu Demonstrationen, zu Tumulten und Hungermärschen, es kam zu Plünderungen. Es kam zu einem Auftritt Louises vor einem Bäckerladen, der sie gleichermaßen berühmt gemacht hat wie der vor dem Kriegsgericht, angeblich hatte sie die Menge zu Plünderungen aufgerufen.

Das brachte ihr eine erneute Verurteilung ein. Diesmal wurde Louise Michel zu sechs Jahren Gefängnis verurteilt, drei Jahre später aber wieder amnestiert. Nun musste man sie aus dem Gefängnis tragen, da sie sich weigerte, es zu verlassen.

Louise Michel wurde eine Frau von ungeheurer Popularität, viele bewunderten sie ihres Mutes wegen. Die Heftigkeit, mit der sie in der Öffentlichkeit auftrat, die Überspanntheit ihrer Gesten, führte dazu, dass sie niemandem gleichgültig blieb; man hasste sie oder man idealisierte sie: Gehasst wurde sie zweifelsohne von dem Mann, der im Januar 1888 in Le Havre auf

15 Rudolf Rocker: *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974. S. 139.

16 Ebd., S. 41.

sie schoss, als sie gerade eine Rede hielt. Wie immer überlebte Louise auch dieses Attentat, sie verzieh ihrem Attentäter, tröstete seine Frau und setzte sich für ihn ein.

Ihr Landsmann und (Zeit-)Genosse Prosper Lissagaray hingegen verehrte sie, er schildert sie als eine Lehrerin, die für die ihr anvertrauten Kinder ein Abgott gewesen sei und im Kampf sei sie eine Löwin für die Sache des Volkes.¹⁷

„In der *Gleichheit*“, schrieb Heinz Abosch rund hundert Jahre später,

der Zeitschrift sozialdemokratischer Frauen, wurde sie [...] gefeiert ‚als todeskühne Heldin, welche in leidenschaftlicher Hingabe für das Recht, die Befreiung der Mühseligen und Beladenen ihr Leben in die Schanze schlug‘. Von ‚leuchtender Reinheit und Größe‘ ist die Rede, sie wird als ‚barmherzige Samariterin‘ charakterisiert, als ‚begeisterte Predigerin des Ideals der Freiheit‘. Gleichzeitig ist zu berichten über den Haß, der ihr, dem weiblichen Symbol der Pariser Kommune von 1871, entgegenschlug. Das Kriegsgericht, das in Versailles tagt, um die Besiegten abzuurteilen, vermag in ihr nichts weiter zu sehen als eine ‚blutrünstige Wölfin‘.¹⁸

Heinz Abosch hätte sich die Michel – unter anderen Umständen – auch als religiöse Eifererin vorstellen können: „Widerspruchsvolle Verkettung von Liebe und Haß“, schreibt er, „findet sich häufig genug bei religiösen Kündern und revolutionären Ideologen, da das Mittel sich des Ziels bemächtigt und seine Substanz vernichtet.“¹⁹ Auch Rudolf Rocker meinte, man hätte die Michel einige Jahrhunderte früher vielleicht als Heilige verehrt.²⁰

Und auch der französische Schriftsteller Henri Barbusse hatte sich, als er an die Michel dachte, an religiöse Märtyrer erinnert gefühlt: „Es drängt sich der Vergleich auf“, mit diesen Worten wird er von Paul Merker zitiert, von dem das Vorwort zum *Buch vom Bagno* stammt, „zwischen ihr und den ersten Märtyrern des christlichen Glaubens, wie er sich in anderen Fällen

17 Prosper Lissagaray: *Geschichte der Kommune von 1871*. Berlin: Rütten & Loening, 1956. S. 178.

18 Heinz Abosch: „Louise Michel. Kommunardin, rote Jungfrau“ in: Dieter Schneider (Hg.): *Sie waren die ersten Frauen in der Arbeiterbewegung*. Frankfurt/M.: Büchergilde Gutenberg, 1988. S. 57f.

19 Ebd., S. 64.

20 Rocker (wie Anm. 15). S. 140.

zwischen ihr und der lothringischen Jungfrau aufdrängt, die vor fünfhundert Jahren in derselben Gegend geboren wurde wie sie.²¹

Doch Religion – das hatte Louise Michel in ihrer Kindheit kurz geprüft und bald verworfen, sie hatte keinerlei religiöse Motivation, für sie bedeutete der Tod wirklich das Ende, sie glaubte nicht an ein Weiterleben. Zwar war sie ein solidarischer und anderen zugewandter Mensch mit großer Empathiefähigkeit, doch in erster Linie wollte sie dennoch einfach sterben, da ihr, nach dem Verlust ihrer Kindheit und der geliebten Menschen, wenig geblieben war.

Ihre Forderung vor Gericht, erschossen zu werden, endlich sterben zu dürfen, wurde nicht als Selbstmordwunsch eines Menschen interpretiert worden, der nichts zu verlieren hat, sondern als überhöhte Tapferkeit. Sukzessive hatte Louise Michel alle verloren, die sie liebte – die Großeltern, Freundinnen, den Geliebten und/oder engen Freund Théophile Ferré, der am 24. Mai 1871 vor ein Erschießungskommando der siegreichen Truppen hatte treten müssen, und letztlich die geliebte Mutter. Je mehr Tote sie zu beklagen hatte, umso mehr widmete sie sich einem überhöhten Todeskult:

Es wurde über den Tod gesprochen.“ Das berichtet sie beispielsweise über ein Treffen mit einem Freund und Genossen, den sie kurz nach ihrer Rückkehr in Bordeaux aufgesucht hatte. Mit ihm träumt sie vom der Tag der Revolution, denn: „In der ersten Reihe werden die Einundsiebziger zusammen mit den Anarchistengruppen ihren Platz einnehmen, wo man das Recht hat, ebenfalls aufrecht zu sterben.“²²

Louise Michel verschwendete keine Gedanken an die Mühen der Ebene, es gab – außer ihrem vernehmlichen Schrei nach Gerechtigkeit – keine Überlegungen oder Pläne für die Zeit nach der sozialen Revolution. Louise Michel dachte nicht darüber nach, welche Aufgaben dann womöglich in Angriff zu nehmen wären. Die Metaphern Tod, Sterben, Blut ersetzen jedes politische Programm: „Die rote Fahne,“ schreit sie auf,

die schon immer die der Freiheit war, jagt den Henkern Angst und Schrecken ein, so hell leuchtet sie von unserem Blut. Die schwarze Fahne ist mit dem

21 Paul Merker: Vorwort zu Louise Michel (wie Anm. 5). S. 8.

22 Ebd., S. 221.

Blut derer getränkt, die arbeitend leben oder kämpfend sterben wollen, und schreckt die, die von der Arbeit der anderen leben wollen.²³

Auch an dem literarischen Oeuvre, das Louise Michel hinterlassen hat, offenbart sich, dass sie die Welt sehr einfach gesehen hat:

[...] es geht um ‚Tyrannen und Unterdrückte, Ausbeuter und Ausgebeutete‘: So fasst ihre Biografin Michaela Kilian dessen Inhalt zusammen. „In *Le Bâtard impérial*‘ ist der Schauplatz das bäuerliche Russland unter der Knute des Zaren, in *Les Pays sans*‘ das von den Römern unterjochte Gallien, das mythische Land der Barden.²⁴

Wer die Erinnerungen der Louise Michel liest, muss zu dem Schluss kommen, dass ihre Empörung bisweilen dem Trotz eines kleinen Kindes ähnelt, das „Mir doch egal!“ ruft. Und als sie nach dem Tod ihrer geliebten Mutter am 5. Januar 1885 wirklich gar nichts mehr zu verlieren hatte, schleudert sie ihren Gegnern entgegen: „Jetzt „[...] seht ihr wohl ein, daß mir nichts mehr angst machen kann!“²⁵

Es ist nur konsequent, dass Louise ihren Erinnerungen nach deren Fertigstellung sowohl eine Widmung für ihre verstorbene Mutter als auch für eine gleichfalls bereits verstorbene Freundin voranstellt, in der es heißt: „Geh, mein Buch, zu den Gräbern, in denen sie ruhen! Möge sich mein Leben schnell erschöpfen, damit ich bald bei ihnen schlafe!“ Und einige Zeilen später heißt es wieder einmal: „Ich bin des Lebens überdrüssig.“²⁶

Louise Michel war sich der psychologischen Triebfeder ihres Handelns durchaus bewusst, immer wieder spricht sie ihren Todeswunsch offen aus. Und während sie ihre Memoiren niederschrieb, merkte sie auch, wie sehr sie von ihren Erinnerungen überwältigt wurde: „Gestern“, heißt es im *Buch vom Bagno*, „habe ich mich nur mit Mühe daran gewöhnen können, von mir zu sprechen; heute, da ich in entschwundenen Tagen stöbere, finde ich kein Ende; alles entsteht wieder vor mir.“²⁷ Dazu bemerkt sie selbst: „[...]“;

23 Ebd., S. 259f.

24 Kilian (wie Anm. 3). S. 10.

25 Louise Michel (wie Anm. 3). S. 270.

26 Ebd., S. 29.

27 Ebd., S. 44.

ich habe die Absicht, mein Leben unbarmherzig zu durchforsten. Vielleicht könnte man das eine Psychobiologie nennen!“²⁸

Zur Psychobiologie der Louise Michel gehört aber nicht nur der Todeswunsch, sondern auch, was in der Germanistik als Überlebensschuldssyndrom bezeichnet wird: Ein Betroffener oder eine Betroffene empfindet ein Schuldgefühl Menschen gegenüber, die gestorben sind bzw. ermordet wurde, während man selbst mit denselben Gewaltverhältnissen konfrontiert gewesen war, aber gewollt oder ungewollt überlebt hat.

Meist wird der Begriff der Überlebensschuld im Zusammenhang mit Betroffenen gebraucht, die den Holocaust überlebt haben. Die Massaker, die nach der Niederschlagung der Pariser Commune im Mai 1871 und in den Folgemonaten an den Besiegten verübt wurden, die Grausamkeit der Sieger, blieb lange unübertroffen und radikalisierte die liberale Öffentlichkeit Europas: „Nachts wurden die Häftlinge gruppenweise aufgerufen.“ So erinnert sich Michel an die große Abrechnung und das große Töten.

Sie erhoben sich aus dem Schlamm, in dem sie lagen – immer noch strömte der Regen –, und folgten der vorangehenden Laterne. Eine Schaufel und eine Hacke wurde ihnen auf den Rücken gepackt, damit sie ihr Grab schippen konnten, und dann wurden sie erschossen. Die Salve prasselte in die Stille der Nacht.²⁹

Die Prozesse, Verurteilungen und Erschießungen dauerten monatelang an, und Prosper Lissagaray zog in seiner *Geschichte der Kommune* das folgende verstörende Resümee:

25.000 Männer, Frauen und Kinder während oder nach der Schlacht getötet, 3.000 in den Gefängnissen, den Pontons, den Forts oder an Krankheiten, die sie sich während ihrer Gefangenschaft zugezogen haben, gestorben, 13.7000 verurteilt, die meisten zu lebenslänglichen Strafen, 70.000 Frauen, Kinder und Greise ihrer natürlichen Stützen beraubt oder aus Frankreich verjagt; 111.000 Opfer zum allermindesten, das war die Bilanz der Rache, die die Bourgeoisie allein für die Revolution des 18. März nahm. In dieser Stunde, im November 1876, sind noch immer 15.000 Männer, Frauen und Kinder, teils in Kaledonien, teils im Exil.³⁰

28 Ebd., S. 59.

29 Ebd., S. 152.

30 Lissagaray (wie Anm. 17). S. 379.

Doch Louise Michel, die den Tod so sehr gesucht hatte, gehörte nicht zu den Toten: „[...] ; ich glaube, je weniger man auf sein Leben gibt,“ schließt sie aus diesem Umstand, „um so sicherer kann man sein, daß es einem bleibt; es ist damit so wie mit vielen Dingen.“³¹

Ihr Überleben muss ihr Gewissen enorm belastet haben. Aus diesem Schuldgefühl erklärt sich auch ein anderes Gefühl, das sie auszeichnete, dass es nämlich nichts gab, was ihr zustünde. Zu der großen Empathiefähigkeit der Louise Michel gesellte sich eine extreme Bescheidenheit, sie hat immer, möglichst anderen zuliebe, auf alles verzichtet: Für Pjotr Kropotkin, den Vordenker des kommunistischen Anarchismus, war sie eine Frau, die „[...] buchstäblich ihren letzten Schal oder Mantel einer Armen reicht, die es braucht, und die man während ihrer Gefangenschaft nie dazu bringen konnte, besseres Essen zu genießen als ihre Mitgefangenen, weil sie ihnen immer das ihr Zugeschickte zuschob, – [...]“³²

Und: „Als ich Louise kennenlernte,“ schreibt auch Rudolf Rocker, „lebte sie unter sehr dürftigen Verhältnissen, wie sie es ihr ganzes Leben lang getan hatte. Trotzdem war sie stets bereit, das Wenige, das sie besaß, mit anderen zu teilen, von denen sie annahm, daß sie noch ärmer seien.“³³

Rudolf Rocker hatte Louise Michel in London kennen gelernt, wohin sie sich während der ersten Hälfte der neunziger Jahre zurückgezogen hatte, als der polizeiliche Druck in Paris zu stark geworden war.³⁴ Die Askese, die sie

31 Louise Michel (wie Anm. 5). S. 175.

32 Peter A. Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs. Band II*. Münster: Unrast, 2002. S. 515.

33 Rocker (wie Anm. 15). S. 140.

34 In jenen Jahren war es in Paris und ganz Frankreich zu einer Anhäufung von als anarchistisch bezeichneten Attentaten, Morden etc. gekommen, die zu einer starken Verfolgung von tatsächlichen oder vermeintlichen Anarchisten geführt hatte. Die politische Atmosphäre in Großbritannien hingegen war ausgesprochen liberal: „London war seit langem eines der Hauptmigrantenzentren Europas“, schreibt auch der Rocker-Biograph Peter Wienand, „und etwa seit Ende der vierziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts – seit der Niederlage der 48er Erhebungen – zur eigentlichen Hauptstadt des politischen Exils geworden. Hier hatte sich Marx niedergelassen, hier wohnte in seinen letzten Jahren Engels, von hier ließ Alexander Herzen seine ‚Glocke‘ zur Aufrüttelung Rußlands erschallen, hierhin war Kropotkin nach seiner Ausweisung aus Frankreich geflohen, und hier fanden von Zeit zu Zeit fast alle berühmten Revolutionäre der Epoche ein Refugium, wenn ihnen der Boden ihrer Heimatländer oder Agitationsräume

dort genauso lebte wie an allen anderen Orten, an denen sie sich bis zu diesem Zeitpunkt aufgehalten hatte, und die Rocker so anschaulich beschrieben hat, wurde bereits zu ihren Lebzeiten sprichwörtlich. Zeitzeugen hätten ihre große Einfachheit bzw. Bescheidenheit hervorgehoben, das wird auch noch von zeitgenössischen Anhängern und Anhängerinnen der anarchistischen Idee kolportiert, sie hätten oft von ihrem Sanftmut und ihrer Bescheidenheit bis hin zur Selbstverleugnung gesprochen.³⁵ Louise Michel sei ein Mensch von unbeschreiblicher Herzengüte und großer Reinheit der Gesinnung gewesen.³⁶

Sie war aber auch, Louise Michel selbst hat keinen Zweifel daran gelassen, eine Frau, die nicht in ihre Zeit passte. Sie lebte rückwärtsgewandt, sie trauerte um die Jahre vor 1848, sie sehnte sich nach den Jahren ihrer Kindheit zurück und vermisste ihre Toten. Sie hat auch keinen Zweifel daran gelassen, dass ihr extremer Lebensstil, die Mischung aus aggressiver Rebellion und großer Armut, nichts anderes war als eine Selbstmordvariante: „Möge sich mein Leben schnell erschöpfen“, heißt es auch in der Widmung für Mutter und Freundin, die sie ihren Erinnerungen vorangestellt hat,

damit ich bald bei ihnen schlafe! Wenn meine jetzige Tätigkeit vielleicht etwas Gutes hervorbringt, so bezeigt mir keinen Dank dafür, ihr alle, die ihr nach den Tatsachen urteilt: ich betäube mich nur, weiter nichts. Ich bin des Lebens überdrüssig. Da ich nichts mehr zu hoffen, nichts mehr zu fürchten habe, eile ich dem Ziel zu wie ein Mensch, der den Becher mit der Neige von sich wirft.³⁷

Der große Wunsch der Louise Michel erfüllte sich am 9. Januar 1905 in Marseille. Mehr als hunderttausend Menschen sollen an ihrer Beerdigung teilgenommen haben, danach wuchs ihr Ruhm, sie ging in vielerlei Funktionen in die Geschichte ein: Schon im Titel ihrer Michel-Biographie bezeichnet Michaela Kilian die von ihr Porträtierte als Anarchistin, Schriftstellerin, Ethnologin und libertäre Pädagogin.

Und da Louise Michel sich zu jeder offenkundigen Ungerechtigkeit mit großem Pathos geäußert und für sich selbst wenig oder gar nichts beanspruchte, bot und bietet sie ein großes Maß an Projektionsfläche. Tier-

zu heiß wurde.“ Peter Wienand: *Der ‚geborene‘ Rebell. Rudolf Rocker. Leben und Werk*. Berlin: Karin Kramer, 1981. S. 141.

35 Kramer (wie Anm. 13). S. 12.

36 Ebd., S. 15.

37 Widmung von Louise Michel in: „Das Buch vom Bagno“ (wie Anm. 5). S. 29.

rechtler/innen schätzen sie, obwohl ihre Auseinandersetzung mit dem Thema die kindliche Tierliebe des kleinen Mädchens, das sie einst gewesen war, nicht überschritt. Feministinnen gilt sie als Vorkämpferin, obwohl ihrem Handeln keine tiefeschürfende Analyse des damaligen Geschlechterverhältnisses zugrunde lag, Louise Michel hat sich immer genommen, was ihr zustand und den Spieß bisweilen einfach umgedreht.³⁸

Oftmals wurde in den Schriften derer, die sie bewundern, ihr berühmtester Ausspruch zitiert: „Ja, ich barbarisches Geschöpf liebe den Kanonendonner, den Pulvergeruch, die Kartätschenschüsse in der Luft, aber leidenschaftlich verliebt bin ich vor allem in die Revolution.“

Nicht zitiert aber wurde aber die Passage, die unmittelbar auf diese erhitzten Worte folgt und Aufschluss gibt über den inneren Zustand der Louise Michel, über ihre Verzweiflung über ihre Vertreibung aus ihrem ganz persönlichen Vormärz-Paradies, aus ihrer Kindheit: „Das mußte so sein“, sagt sie da,

der heulende Wind in meiner alten Ruine, meine alten Erzieher, die Einsamkeit, die große Freiheit meiner Kinderjahre, die Legenden, die überall erjagten Brocken Wissenschaft, all das mußte mein Ohr öffnen für jeden Wohlklang, meinen Geist für jeden Lichtschimmer, mein Herz für die Liebe und den Haß; und all das ist verschmolzen zu einem einzigen Gesang, zu einem einzigen Traum, zu einer einzigen Liebe: der Revolution.³⁹

38 So verfolgte sie eines Nachts, als sie in Paris alleine unterwegs und in einen dunklen Umhang gehüllt war, einen Mann, um ihm Angst einzujagen. In ihren Memoiren schreibt sie: „Er lief und lief, wobei er um sich blickte, ob ihm niemand zu Hilfe käme! Die Nacht war stockfinster, die Straßen lagen verlassen, der Bürger hatte gräßliche Angst, und mir machte es einen Heidenspaß. Er beschleunigte seine Schritte, sosehr er konnte, und ich ging im Schatten und ließ meine Absätze dröhnen; das hielt sein Entsetzen wach.“ Louise Michel (wie Anm. 5). S. 101.

39 Ebd. S. 127

II. Weitere Beiträge

Ulrich Arnswald (Karlsruhe)

Der verhinderte Revolutionär Johannes Ignatz Weitzel (1771-1837)

Anmerkungen zu einem politischen Schriftsteller des Vormärz

Der jüdische Intellektuelle Ludwig Börne (1786-1837), der einer breiten Öffentlichkeit als Journalist, Literatur- und Theaterkritiker sowie Vermittler zwischen Frankreich und Deutschland bis in die Gegenwart ein Begriff ist, soll 1821 geurteilt haben, dass Johannes Weitzel der beste deutsche politische Schriftsteller sei.¹ Umso erstaunlicher bei einer solchen Eloge durch eine weithin bekannte und seine Zeit prägende Geistesgröße ist, dass der Name Johannes Weitzel und dessen Werk heute weitestgehend unbekannt sind.

Wenn man weiterhin berücksichtigt, dass Weitzels schriftstellerisches Werk mit den Werken und den Lebenswegen von Johann Joseph von Görres (1776-1848), Karl August Fürst von Hardenberg (1750-1822) und Karl Wenzeslaus Rodeckher von Rotteck (1775-1840), Karl Theodor Georg Philipp Welcker (1790-1869) sowie Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) korrespondierte, mit allen denen er in einem direkten Austausch stand, wundert man sich umso mehr, dass ein solch wichtiger ideengeschichtlicher Impulsgeber – was sich übrigens auch daran zeigt, dass er als eher bürgerlicher politischer Autor selbst für das Demokratieverständnis der deutschen Frühsozialisten von großer Bedeutung war² – dermaßen in Vergessenheit geraten konnte. Wolfgang Kötzlers 1961 aufgeworfene Frage „Und wem, außer wenigen Fachhistorikern, ist sein Name heute noch ein Begriff?“³ gilt jedenfalls auch heute noch.

1 Börne nannte Weitzel „den besten deutschen politischen Schriftsteller“ in einem Brief an Jeanette Wohl vom 3. September 1821. Vgl. Karl-Georg Faber, „Görres, Weitzel und die Revolution (1819)“. *Historische Zeitschrift* 194 (1962). S. 37-61.

2 Vgl. Waltraud Seidel-Hoppner, „Frühsozialistisches Demokratieverständnis – Kritik und Anspruch“. *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 48 (2001). S. 55-85, S. 62.

3 Vgl. Wolfgang Klötzer, „Johannes Weitzel 1771-1837“. *Nassauische Lebensbilder*. Bd. 6. Hg. im Auftrag der Historischen Kommission für Nassau. Wiesbaden: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 1961. S. 184-197.

Daher liegt es nahe, hier die Frage aufzuwerfen, wer dieser Johannes Weitzel war, und was sein Werk aus heutiger Sicht ausmacht, und ob es sich folglich lohnt, ihn nachhaltig für die Wissenschaft als Denker des Vormärz neu zu entdecken.

I. Zu Biographie und Werk⁴

Johannes Ignatz Weitzel kam am 24. Oktober 1771 zu Johannisberg im Rheingau als Sohn des Besitzers eines kleinen Weinguts, Johannes Weitzel, und Maria Juliana (auch Justina) Weitzel geb. Schrauter zur Welt. Bereits mit vier Jahren verlor Weitzel seinen Vater, was die Familie verarmen ließ und die Mutter aus Not und Entbehrung zwang, den begabten Jungen zur Ausbildung ins Schneiderhandwerk zu geben, da er körperlich den Arbeiten im Weinbau nicht gewachsen war. Der junge Weitzel wollte aber geprägt durch einen zufälligen Besuch bei den Karmelitern in Mainz Geistlicher werden. Erst durch diesen Wunsch ergab sich für ihn die Möglichkeit zum Besuch des Gymnasiums der Karmeliter in Bad Kreuznach und später eines besseren

4 Die hier vom Autor vorgenommene Zusammenfassung des Lebens und Werks von Johannes Ignatz Weitzel basiert auf folgenden Quellen: „Weitzel (Johannes)“. *Conversations-Lexicon*: in zwei Bänden. S - Z, nebst Nachträgen, 2 Abt. Bd. 2, Leipzig: Brockhaus, 1826. S. 549-552; Wilhelm Sauer. „Weitzel, Johannes“. *Allgemeine Deutsche Biographie* 41 (1896): S. 630-635; Gottfried Zedler. „Der nassauische Publizist Johannes Weitzel“. *Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung* 30 (1899): S. 143-192; Klötzer 1961. S. 184-197.; Franz Götting/Rupprecht Leppla. *Geschichte der Naussauischen Landesbibliothek zu Wiesbaden und der mit ihr verbundenen Anstalten 1813-1914*. Festschrift zur 150-Jahrfeier der Bibliothek am 12. Oktober 1963, Wiesbaden: Selbstverlag der Historischen Kommission für Nassau, 1963. Hier insb. Kapitel „Der Ausbau der Bibliothek unter Johannes Weitzel 1821-1837“, S. 49-133; Reinhard Markner. „Johannes Ignatz Weitzel“. *Demokratische Wege: Ein biographisches Lexikon*. Hg. Martin Asendorf/Rolf von Bockel. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2006 (1997). S. 674-676; „Weitzel, Johann(es Ignaz)“. *Deutsche Biographische Enzyklopädie*. Hg. Rudolf Vierhaus. Bd. 10. 2., überarb. und erw. Ausg. München: K. G. Saur, 2008. S. 522; Helmut Gembries. „Weitzel, Johannes Ignatz“. *Biographisches Lexikon der demokratischen und liberalen Bewegungen in Mitteleuropa 1770 bis 1848/49*. Hg. Helmut Reinalter/Claus Oberhauser. Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang Edition 2015. S. 455-457.

und wissenschaftsaffineren Gymnasiums in Mainz, wo er anschließend auch bis zur Eroberung von Mainz und dem Einmarsch der französischen Revolutionstruppen im Oktober 1792 unter General Adam-Philippe Comte de Custine kurz Geschichte an der Universität – u. a. hörte er auch bei den Brüdern Heinrich und Niklas Vogt Naturrecht bzw. Geschichte – studierte.

Obwohl Weitzel ursprünglich die Revolution begrüßt hatte und unter den in Mainz tonangebenden „Clubisten“ auch sein Lehrer Andreas Joseph Hofmann war, schreckte deren wüstes Treiben Weitzel ab, so dass er nur wenig später die Rheinseite wechselte und in den Rheingau zurückkehrte, wo er aber nur kurz verweilte, da eine unbesonnene Bemerkung in Gegenwart eines Offiziers in Rüdesheim ihn, als Mitglied des Mainzer Jakobiner-Clubs denunziert, zwang, auch von dort vor der drohenden Verhaftung zu fliehen. Nach privaten Studien und kleineren literarischen Arbeiten setzte er aufgrund der Kriegsereignisse sein Studium erst wieder im Herbst 1795 im Rahmen eines halbjährigen Aufenthalts in Jena fort, da an eine Fortführung seiner Studien in Mainz nicht zu denken war.

Der Aufenthalt an der Universität Jena entsprang dabei seinem Wunsch, Schiller und Fichte zu hören. Zuvor war im Sommer 1795 seine erste Schrift *Geist der fränkischen Revolution*⁵ veröffentlicht worden. Im Anschluss an Jena zog es ihn im folgenden Sommersemester 1796 weiter nach Göttingen, wo er kurz Vorlesungen von August Ludwig von Schlözer, Professor für Staatsrecht und Geschichte, und Ludwig Timotheus Freiherr von Spittler, Historiker für Kirchengeschichte, Politische Geschichte und Landesgeschichte, hörte, und in Beziehung zu Georg Christoph Lichtenberg, Professor für Physik, Mathematik und Astronomie sowie dem Philosophen und Schriftsteller Friedrich Ludwig Bouterweck trat, bevor er 1797 sein Studium erneut abbrach.

Nach einem kurzen Aufenthalt in seiner Heimat in den Wintermonaten 1796/97 schloss sich dann eine größere Reise in die Schweiz an, um einen seelischen Ausgleich aufgrund der Wirren seiner Zeit zu finden. Auf Vermittlung seines Förderers und früheren Lehrers Hoffmann erhielt Weitzel 1798 eine Verwaltungsstelle im durch die Zugehörigkeit zur Französischen Republik neu eingerichteten Departements Donnersberg im Kanton Ottersberg. Von 1799 bis 1801 war er als Kreiskommissar in Germersheim tätig

5 Johannes Ignatz Weitzel, *Geist der fränkischen Revolution*. Auch u. d. T.: *Fragmente aus der Geschichte Frankreichs vor und nach der Robespierischen Regierung. Nebst interessanten Reden, Abhandlungen u. Briefen über den Geist der französischen Revolution*. [Ohne Angaben des Druckorts und des Verlags], 1795.

und lernte dort seine spätere Frau Margaretha Dieterich⁶ kennen. Bereits 1801 verlor er im Rahmen einer Verwaltungsreorganisation seine Stelle als französischer Verwaltungsbeamter.

Mittlerweile hatten sich durch Eheschließung mit Margaretha Dieterich, die die Tochter eines vermögenden Holzhändlers zu Germersheim war, seine Verhältnisse so weit verbessert, dass sich das Ehepaar wirtschaftlich unabhängig nach Johannisberg im Rheingau zurückziehen und Weitzel sich als Verleger und Publizist versuchen konnte. Er gründete noch im selben Jahr 1801 in Mainz die politische Zeitschrift *Egeria. Monatsschrift für Freunde der Geschichte, Gesetzgebung und Politik* und wurde deren Herausgeber, musste sie aber nach wenigen Ausgaben bereits einstellen, da sie nicht genügend Leser fand. Ferner übernahm er die Leitung der Redaktion der *Mainzer Zeitung*, die er mit wesentlich mehr Erfolg fast zehn Jahre lang als Herausgeber führte und die an Verbreitung wie Ansehen unter seiner Ägide hinzugewann und ökonomisch prosperierte. Zusätzlich wirkte er am 1803 in Mainz neugegründeten Kaiserlichen Lyzeum als Professor und wurde 1805 von der Mainzer Universität gegen seinen Willen⁷ zum „Lyz. Professor“ für das Fach Geschichte ernannt.

Weitzel begann 1807 mit seiner Mitarbeit an den 1804 in Frankfurt von Niklas Vogt gegründeten *Europäischen Staatsrelationen*, die er bis 1809 unterstützte. 1810 half er dann nach erfolgten Repressionen mit, diese in die Monatsschrift *Rheinisches Archiv für Geschichte und Literatur* zu verwandeln, die er dann selbst von 1810-1814 zusammen mit Vogt herausgab. Bis 1814 erschienen insgesamt fünfzehn Bände, in denen Weitzel über neueste Geschichte als auch über aktuelle Themen wie z. B. die Parlamentsreform in England schrieb.

Die Philosophische Fakultät der Universität Marburg verlieh ihm 1811 den Ehrendoktor „in Anerkennung seiner Bestrebungen um Verbreitung humaner Gesinnungen und um Beförderung einer echten Lebensweisheit“⁸ und 1812 wurde er von der Pariser Universität zum „Bachelier de Lettres“ ernannt. Zugleich ging aber eine erfolgreiche Berufsphase als Redakteur und

6 Die Namensschreibweise von Weitzels Frau richtet sich hier gemäß der Widmung im Werk *Das Merkwürdigste aus meinem Leben und aus meiner Zeit*. Vgl. Johannes Weitzel. *Das Merkwürdigste aus meinem Leben und aus meiner Zeit*, Bd. 1. Leipzig: Brockhaus 1821. Innentitel.

7 Vgl. *Conversations-Lexicon* 1826 (wie Anm. 4). S. 551.

8 Götting/Leppla 1963 (wie Anm. 4). S. 50.

Herausgeber der *Mainzer Zeitung* zu Ende, deren Konzession ihm bereits in den Jahren 1811-1813 vorübergehend nach mehrfachen Verwarnungen auf polizeilichem Wege entzogen wurde, bevor ihn dann 1814 die provisorische Regierung wieder einsetzte, nachdem Mainz im Frühjahr 1814 erneut in deutsche Hände übergegangen war. Johannes Ignatz Weitzel, der auch nach dem Sturz Napoleons seine Sympathien für diesen nicht verleugnete, nahm zwar nochmal seine Lehrtätigkeit am einstigen Kaiserlichen Lyzeum in Mainz für kurze Zeit auf, doch entsprach dies nicht länger seinen Neigungen und er beschloss, sich ausschließlich als Publizist der politischen Schriftstellerei zu widmen.

Nachdem das junge, 1806 gegründete Herzogtum Nassau sich 1814 eine Verfassung gab und die Pressefreiheit verkündete, bestand für Weitzel die wohlbegründete Aussicht am Aufbau und der Verwirklichung einer freien Presse mitzuwirken. Und dies zumal ausgerechnet in dem kleinen Herzogtum in Nachbarschaft zu Mainz, wo auch sein Geburtsort Johannisberg lag und dem seine Sympathien galten. Die Chancen waren gut, dass er hier sein publizistisches Ziel erreichen und als Meinungslenker die öffentliche Meinung maßgeblich beeinflussen könnte, da das Herzogtum Nassau bis dahin kein öffentliches Blatt kannte.

1816 trat er in nassauische Dienste ein und wurde unter Verleihung des Titels eines Hofrats zum Revisionsrat bei der Rechnungskammer mit einem nennenswerten Gehalt von 1.200 Gulden ernannt. Fürst und Regierung im fortschrittlichen Nassau, das auf einer von zwei Kammern gegliederten Landesvertretung beruhte, benötigten ein Zeitungsorgan für das junge Herzogtum, das Weitzel mit seiner Übersiedelung nach Wiesbaden unter dem Namen *Rheinische Blätter* 1817 gründete und mitherausgab. In dieser Funktion vertrat er aber nur die Anschauungen der Regierung und vermittelte ihre Intentionen der Öffentlichkeit, insbesondere die des Präsidenten Carl Friedrich Justus Emil von Ibell, was sich auch in einer engen Freundschaft mit diesem manifestierte.

Weitzel betätigte sich dabei als Sprachrohr des nassauischen Präsidenten, wehrte für diesen die Angriffe von dessen einheimischen wie auswärtigen Kritikern ab und erlaubte in seinen regierungsfreundlichen *Blättern* zugleich viel Raum für Kritik an den Ereignissen und Verhältnissen in der preußischen Rheinprovinz. Hierauf beschlossen die Preußen unter Staatskanzler Hardenberg, den unbequemen Journalisten samt Redaktion nach Bonn abzuwerben, um ihm und seinen *Rheinischen Blättern* dort zwar formell Zensurfreiheit zu gewähren, aber zugleich ihn zum versierten Herausgeber

einer offiziellen Zeitung zum „Meinungslenker“ der preußischen Regierung zu machen. Hardenberg ließ daher sowohl mit Präsident Ibell als auch Weitzel geheime Verhandlungen mit dem Ziel führen, beide zum Übertritt in den preußischen Staatsdienst zu bewegen.

Im Herbst 1818 gelangten die Verhandlungen mit Weitzel zu einem erfolgreichen Abschluss. Dieser sollte mit den *Rheinischen Blättern* nach Bonn umsiedeln und das Presseorgan zum offiziellen, aber formell freien Hauptorgan der preußischen Verwaltung in der Rheinprovinz aufsteigen. Am 12. März 1819 bestätigte Weitzel Staatskanzler Hardenberg in einem Schreiben, sein nassauisches Dienstverhältnis zu lösen und den Wünschen des preußischen Staatskanzlers nachzukommen, leitete aber die notwendigen Schritte nicht unmittelbar ein. Die dann folgende Ermordung des deutschen Dramatikers, Librettisten und Schriftstellers August Friedrich Ferdinand von Kotzebue am 23. März 1819 in Mannheim verhinderte letztlich diese Absicht. Hardenberg konnte nach dem Ereignis seine Zusage, den *Rheinischen Blättern* bei Übersiedelung nach Bonn Zensurfreiheit zu gewähren, nicht länger aufrechterhalten. An diesem Punkt war Weitzel aber zu keinen Kompromissen bereit, was für Hardenberg letztlich den Plan unausführbar machte.

Die Ermordung August von Kotzebues als auch das misslungene Attentat auf Weitzels Freund und Vertrauten Präsident von Ibell am 1. Juli 1819 galten u. a. als Rechtfertigungsgründe für die *Karlsbader Beschlüsse* vom August 1819, die im Rahmen einer Ministerialkonferenz vom 6. bis 31. August von den einflussreichsten Regierungen im Deutschen Bund unter der Ägide des österreichischen Außenministers und späteren Staatskanzlers Klemens Wenzel Lothar von Metternich unmittelbar nach den so genannten Hepp-Hepp-Unruhen am 2. August 1819 gefasst wurden. Zum Inhalt hatten die *Karlsbader Beschlüsse* Repressionsmaßnahmen zur Überwachung und Bekämpfung liberaler oder nationaler Bestrebungen in Deutschland in der post-napoleonischen Ära.

Am 18. Oktober 1819 zog Johannes Weitzel aus der nun eingetretenen Lage die Konsequenzen und trat von seinem Amt als Herausgeber und leitender Redakteur der *Rheinischen Blätter* zurück. Er wurde daraufhin von der ihm immer noch wohlgesonnenen nassauischen Regierung bei Beibehaltung seines Gehaltes in den Ruhestand versetzt, und die *Rheinischen Blätter* wurden eingestellt. Am 1. Januar 1821 wurde er zum Bibliothekar der Nassauischen Landesbibliothek zu Wiesbaden ernannt, ein Amt, das er bis zu seinem Tode ausüben sollte.

Johannes Ignatz Weitzel starb am 10. Januar 1837 in Wiesbaden.

Auch wenn aus seinem Leben nichts Besonderes mehr zu berichten ist, so war er doch als Publizist noch äußerst produktiv und die Stellung als Bibliothekar gab ihm offensichtlich viel Zeit und Muße, an Aufsätzen, Traktaten und Büchern zu arbeiten. Dies tat er sowohl auf dem Gebiet der politischen Publizistik als auch der Geschichtsforschung, wobei sich seine große Hoffnung auf einen durchschlagenden Erfolg der von ihm bereits gegen Lebensende verfassten *Geschichte der Staatswissenschaft*⁹ (1832/1833) nicht materialisierte.

Auf Einladung und Vermittlung Karl von Rottecks steuerte Wetzel diverse Beiträge zum *Staats-Lexikon*¹⁰ bei, u. a. Beiträge zu Bailly, Bentham, Bolívar, Burke, Canning, Chateaubriand sowie Fichte. Von 1819 ab erschienen von Wetzel neben weiteren Beiträgen in Zeitschriften und Zeitungen folgende Schriften: *Hat Deutschland eine Revolution zu fürchten?* (1819); *Vermischte Schriften* (3 Bde., 1820f.); *Das Merkwürdigste aus meinem Leben und meiner Zeit* (2 Bde., 1820/1823); *Roland und Hildegarde. Novelle* (1821), *Panthea oder die Treue* (1821); *Der heilige Bund* (1883); *Die Rheinreise* (1825); *Einige Zeichen der Zeit* (1828); *Betrachtungen über Deutschland* (1828); *Was soll man lernen? oder Zweck des Unterrichts* (1828); *Einfluß der französischen Revolution auf die Staatswissenschaft* (1829); *Napoleon durch sich selbst gerichtet* (1829); *Scherz und Ernst. Zur Charakteristik unserer Zeit* (1830); *Ueber die kurhessische Verfassung von 1831* (1831); *Was würde ich thun, wenn ich jetzt Abgeordneter zu einer landständischen Versammlung in Teutschland wäre?* (1833); *Briefe vom Rhein* (1834); *Geschichte der Staatswissenschaft* (2 Theile, 1832f.).

II. Zur ideengeschichtlichen Verortung und zur epochengeschichtlichen Einordnung

Die ideengeschichtliche Verortung des politischen Denken Johannes Weitzels ist kein leichtes Unterfangen. Bereits dessen Freund, Karl Heinrich

9 Johannes Wetzel. *Geschichte der Staatswissenschaft*. 2 Theile. Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1832/33.

10 Vgl. *Das Staats-Lexikon* – Encyclopaedie der Staatswissenschaften (in späteren Ausgaben unter dem Titel: *Das Staats-Lexikon*. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände). Hg. Carl von Rotteck/Carl Welcker. 15 Bd., Altona: Johann Friedrich Hammerich, 1834-1843.

Ludwig von Pölitz (1772-1838), Herausgeber der *Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst*, ließ die Nachwelt in seinem Nekrolog wissen:

In politischer Hinsicht bekannte er sich zum System *des Fortschritts*, zunächst zum Systeme der Reformen; doch nicht ohne einige Anklänge des *Tiers-parti*, welche mir wie Reminiscenzen, aus der früher von ihm mitgemachten Revolutionsperiode erschienen. Doch erklärte er sich ungemein kräftig gegen *Hambachiaden*.¹¹

In gewisser Form trifft diese Einschätzung von Pölitz es trefflich. Unstrittig ist, dass Johannes Weitzel sich in seiner Jugend für das Projekt der Französischen Revolution begeistern konnte. Sein Lehrer Andreas Joseph Hoffmann, der zum tonangebenden „Clubist“ in Mainz aufstieg und am 18. März 1793 den Rheinisch-Deutschen-Freistaat und somit die erste Republik auf deutschem Boden vom Balkon des Deutschhauses zu Mainz ausrief, hat hierzu vermutlich seinen Beitrag geleistet. Aber auch wenn Weitzel die Revolution begrüßte, bereits die nach Einmarsch der republikanischen Armee in Mainz einsetzenden Taten und deren Treiben konnte er nicht gutheißen. Dennoch blieb die Französische Revolution für den aus dem Rheingau stammenden Weitzel, der lange Zeit im wichtigsten Zentrum der rheinischen Revolutionsbewegung Mainz lebte, eine Art Lebensthema.

Trotz einer gewissen Ernüchterung über die Ziele und Chancen der Revolution hat sich Weitzel dieser Ziele nie gänzlich entsagt. Ein Revolutionär war er dennoch nicht. Er wirkte sowohl als französischer Verwaltungsbeamter als auch als Professor an dem von den Franzosen eingesetzten Kaiserlichen Lyzeum sowie als Herausgeber von Zeitschriften und Zeitungen unter der französischen Herrschaft, ohne sich aber den Franzosen zu sehr anzuschließen. Weitzel war ein fortschrittlicher Denker eines ausgleichenden Liberalismus, immer bedacht, eine kritische Distanz gegenüber dem jakobinischen Despotismus ebenso wie gegen jede Art von anti-liberalen und anti-nationalen Kräften der restaurativen Tendenzen zu belassen.

Weitzel, der in der Jugend ein begeisterter Anhänger Jean-Jacques Rousseaus war, was ihn ein Leben lang erheblich beeinflusste, wurde im Laufe seines Lebens erst zu einem Verehrer Napoleons, der aus seiner Sicht durch Fleiß aus dem Volk an die Spitze des Staates gerückt war, nach dessen Sturz wiederum

11 Karl Heinrich Ludwig Pölitz. „Weitzel“. *Jahrbücher der Geschichte und Politik* 1 (1837). S. 262-265, hier S. 263.

wandelte er sich zu einem Befürworter der konstitutionellen Monarchie, von der er sich einen Ausgleich gegen jede Art von Cäsarismus erhoffte. Zugleich aber hielt er immer an den revolutionären Idealen der Gleichheit, Freiheit und moralischen Mitverantwortung jedes Bürgers fest und propagierte diese als gemäßigter Liberaler in seinen späteren Schriften:

Bei allen Enttäuschungen, aller Bitterkeit über die allgemeine politische Entwicklung bleibt ein angestammter Optimismus unbesiegt, sein etwas allzu wortreich bekundeter Glaube an humane Gesinnung, Tugend im Rousseauschen Sinne, Vernunft und Recht in ihrer abstrakten Geltung, mit allen Konflikten zur realen Menschennatur, zu historischen Gegebenheiten, – ein Tugendglaube, der sich oft mit seinem Handeln schlecht vertrug.¹²

In groben Zügen lässt sich die Denkbewegung Johannes Ignatz Weitzels wie folgt zusammenfassen:

Während sein Enthusiasmus für die republikanische Staatsform ihn in seiner Erstlingsschrift eindringlich vor der Gefahr eines das Ruder des Staatsschiffes ergreifenden Caesars oder Cromwells warnen lässt, erlischt bald darauf infolge der im praktischen Leben gemachten Erfahrungen die Begeisterung für die Republik bei ihm für immer. Die Grossartigkeit der durch Napoleon hergestellten Straffheit der Gesetzgebung und Verwaltung lässt den für alles Grosse so Empfänglichen in dem Usurpator geradezu den Man der Vorsehung verehren, den eigne Tüchtigkeit aus dem Volke heraus an die Spitze des Staats gebracht hat, um die Hoffnungen und Wünsche seiner Zeit zu erfüllen. Freilich kam der Jünger Rousseaus der zwar die Errungenschaften der Revolution zum Teil anerkennenden, im übrigen aber in Despotismus ausartenden Militärherrschaft Napoleons auf die Dauer nicht sympathisch gegenüberstehen. [...] Nach dem Sturze Napoleons schliesst sich Weitzel den Vertretern des konstitutionellen Liberalismus an, der von Frankreich ausgehend zwischen der absoluten monarchischen Staatsform und der in der Revolution begründeten bürgerlichen Freiheit zu vermitteln suchte und auch in Deutschland eine immer grösser werdende Zahl von Anhängern fand. [...] Fast mehr noch als den Absolutismus fürchtet er, gemahnt durch die Erfahrungen seiner Jugend, die Majorisierung der Minderheit durch die Massen.¹³

12 Götting/Leppla 1963 (wie Anm. 4). S. 131.

13 Zedler 1899 (wie Anm. 4). S. 185f.

Man muss hervorheben, dass Weitzel sich in einem Punkt in all seinen Schriften immer konsequent treu bleibt – nämlich in der Betonung der Bedeutung der Moral für das Staatswesen. Ein Punkt, der sicher seiner Lektüre Rousseaus entsprang und sich als Erziehungsfrage zur Moral durch sein gesamtes Werk zieht. Es ist daher nicht verwunderlich, dass er stets die Erziehung der Bürger zur Sittlich- und Tüchtigkeit propagierte und stets am Glauben an die Bildungsfähigkeit der Menschen festhielt. Bereits 1795 in seinem Werk *Geist der fränkischen Revolution* stellte er die These auf, dass Freiheit nur dann zu realisieren sei, wenn die Gesellschaft moralisch gefestigt wäre. Nur durch die Sittlichkeit der Bürger sei auch die moralische Ausrichtung des Staates zu gewährleisten. Eine Forderung, die ihn zweifelsohne als „Sohn des Zeitalters der Aufklärung“¹⁴ ausweist.

Die diversen politischen Wandlungen Johannes Weitzels sind durchaus bemerkenswert, aber nicht ganz untypisch für diese historische Umbruchsphase, wie Reinhart Koselleck herausarbeitet:

Wer Quellen aus der französischen Revolutionszeit liest oder aus der Zeit Napoleons, der Restauration und des Vormärz, der begegnet immer wieder einer Selbstbestimmung der damaligen Zeitgenossen. Man glaubte in einer Übergangszeit zu leben. Dieser Ausdruck hat offenbar eine allgemeine Erfahrung auf den Begriff gebracht, der überall verständlich war.¹⁵

Epochengeschichtlich gehört Johannes Ignatz Weitzel sicherlich in die Übergangszeit 1750-1850, in denen sich mit den politisch-gesellschaftlichen Umwälzungen auch Schlüsselbegriffe wie z. B. Staat, Bürger, Republik oder Demokratie verändern, die Koselleck in diesem Kontext den berühmt gewordenen Terminus „Sattelzeit“ in die Begriffsgeschichte einführen ließen.¹⁶ Letzterer Begriff soll aufzeigen, wie alte Worte neue Sinngehalte in

¹⁴ Ebd., S. 187.

¹⁵ Reinhart Koselleck. „Das 19. Jahrhundert – eine Übergangszeit“, in: Ders., *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*. Hg. mit einem Nachw. v. Carsten Dutt. Berlin: Suhrkamp, 2010. S. 131-150, hier S. 131.

¹⁶ Vgl. Reinhart Koselleck. „Einleitung“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hg. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck. Bd. 1, A-D. Stuttgart: Klett-Cotta 1972. S. XIII-XXVII; vgl. ebenso Reinhart Koselleck. „Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte“, in: Ders. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979. S. 107-129.

der Spätzeit der Aufklärung und der Zeit vor der Französischen Revolution gewinnen konnten:

Der heuristische Vorgriff führt sozusagen eine ‚Sattelzeit‘ ein, in der sich die Herkunft zu unserer Präsenz wandelt. Entsprechende Begriffe tragen ein Janusgesicht: rückwärtsgewandt meinen sie soziale und politische Sachverhalte, die uns ohne kritischen Kommentar nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutungen gewonnen, die zwar erläutert werden können, die aber auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen. Begrifflichkeit und Greifbarkeit fallen seitdem für uns zusammen.¹⁷

Eine solche Epoche mit Umwandlung vieler Begriffe war die zugrunde gelegte Übergangszeit vom 18. zum 19. Jahrhundert, die von der deutschen Bevölkerung als politisch-gesellschaftliche Umbruchsphase wahrgenommen wurde, die „eine neue und andersartige Zukunft zu verheißen“¹⁸ schien. Für die Begriffs- und Sozialgeschichte stellt sich die Frage, ab wann und inwieweit Begriffe „als Indikatoren für politisch-sozialen Wandel und geschichtliche Tiefe verwendet werden“¹⁹, die „mit dem Sprachhaushalt den gesamten politischen und sozialen Erfahrungsraum verändert und neue Erwartungshorizonte gesetzt haben.“²⁰

Diesen Zeitpunkt sieht Koselleck für den deutschen Sprachraum ab rund 1770 gekommen, da sich ab diesem Zeitpunkt eine große Anzahl neuer Bedeutungen von alten Wörtern und Begriffen ergeben und somit „ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer *topoi* vollzogen“²¹ hätte, die dann den politischen und sozialen Erfahrungsraum verwandelt hätten. Mit der Französischen Revolution hätte sich dieser Kampf um Deutungshoheit noch verschärft, zudem strukturell verändert, indem die Begriffe eine Zukunft evoziert haben, die realerweise erst später zu erringen war. Dieses gezielte semantische Hinausgreifen in die Zukunft ließ die Gesellschaft erst in Bewegung geraten.²²

Prägnant erläutert Reinhart Koselleck, wie solche begrifflichen Eingriffe den angestrebten Veränderungen schrittweise Vorschub leisten:

17 Koselleck 1972 (wie Anm. 16). S. XV.

18 Koselleck 2010 (wie Anm. 13). S. 150.

19 Koselleck 1979 (wie Anm. 16). S. 112.

20 Ebd.

21 Koselleck 1972 (wie Anm. 16). S. XV.

22 Vgl. Koselleck 1979 (wie Anm. 16). S. 113.

Der theoretische Vorgriff der sogenannten Sattelzeit zwischen rd. 1750 und rd. 1850 ist nun der, daß sich in diesem Zeitraum eine Denaturalisierung der alten Zeiterfahrung abgespielt habe. Der langsame Schwund aristotelischer Bedeutungsgehalte, die noch auf eine naturale, wiederholbare und insofern statische Geschichtszeit verweisen, ist der negative Indikator für eine Bewegung, die sich als Beginn der Neuzeit beschreiben läßt. Alte Worte, etwa Demokratie, Freiheit, Staat, bezeichnen seit rund 1770 einen neuen Zukunftshorizont, der den Begriffsgehalt anders umgrenzt; überkommene Topoi gewinnen Erwartungsgehalte, die ihnen früher nicht innewohnten. Ein gemeinsamer Nenner des politisch-sozialen Vokabulars besteht darin, daß in steigendem Ausmaße Bewegungskriterien auftauchen. Wie fruchtbar dieser heuristische Vorgriff ist, zeigt sich an einer ganzen Reihe von Artikeln, die Bewegungsbegriffe selbst thematisieren, etwas über den Fortschritt, die Geschichte oder die Entwicklung. Trotz der alten Worte handelt es sich fast um Neologismen, die seit rd. 1770 einen temporalen Veränderungskoeffizienten gewinnen. Das bietet einen starken Anreiz dafür, auch andere, alte Begriffe der politischen Sprache nunmehr auf ihren potentiellen Bewegungscharakter hin zu lesen und zu befragen.²³

III. Ist Weitzel ein politischer Denker des Vormärz?

Naheliegend dürfte daher sein, dass ein führender Publizist wie Johannes Weitzel an diesen begrifflichen Umwälzungen seiner Epoche nicht nur mitgewirkt, sondern sogar einen nicht unerheblichen Anteil hatte. Nach der Befreiung von Napoleon 1814 war die Stunde der Publizisten gekommen, die die Gunst nutzen wollten und sich von neuen Zeitungen freie Meinungsäußerung erhofften.

Aufgrund der Geschwindigkeit der Umwälzungen ist der Einfluss der Publizisten als wichtiger Teil des politischen Denkens dieser Epoche zu berücksichtigen, denn Philosophen und Geschichtswissenschaftler konnten ereignisbezogen kaum so schnell reagieren, wie die epochalen Umwälzungen mit ihren Fort- und Rückschritten passierten und nach einer Kommentierung riefen. Wenige Stichworte zeigen bereits auf, wie immens dieser Umbruch war: „[V]on der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, von

23 Reinhart Koselleck. „Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft“. *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*. Hg. Werner Conze. Stuttgart: Klett Cotta, 1972. S. 10-28, hier S. 14.

der absoluten Monarchie zum Konstitutionalismus, von der agrarischen Subsistenz- zur industriellen Marktwirtschaft²⁴ reichte die Zeitenwende der Frühen Neuzeit zur Moderne innerhalb eines Jahrhunderts.

Schwieriger wird es, wenn man diesen Zeitraum auf eine zeitlich enge Epochenbezeichnung wie z. B. die des Vormärz einschränken will, wie dies „kurz nach dem Ausbruch der Märzrevolutionen 1848 aufkam, um sich zurückblickend von den vorhergehenden Jahr(zehnt)en der Stagnation zu distanzieren. Nach wie vor gilt auch das Biedermeier als Inbegriff einer entpolitisierten Stillhaltekultur.“²⁵ Der ideengeschichtlich-relevante Zeitraum ist nämlich geschichtlich schwer zu bestimmen und epochal kaum abzugrenzen. Die Stichwörter „Restauration“ und „Vormärz“ sind dabei Bestandteil dieses Epochenproblems. Oftmals wird mit Restauration die Zeit von 1815 bis 1830 bezeichnet, also die Zeit vom Wiener Kongress 1815, der das Zeitalter der Französischen Revolution endgültig beendete, bis zur Julirevolution von 1830, die als Beginn des „Vormärz“ verstanden wird.

Demnach beginnt nach dieser Lesart also der Vormärz 1830 mit der Julirevolution, während sein Ende mit der Revolution von 1848/49, spätestens 1850, terminiert sei. Ob eine solche bemühte zeitliche Eingruppierung, die fast schablonenhaft wirkt, überhaupt sinnvoll ist, ist zweifelhaft. Wolfgang Albrecht hat dies bereits im Rahmen der Arbeit des Forums Vormärz Forschung festgehalten:

Dass der Vormärz (verstanden im Sinne des Forums Vormärz Forschung) keine Literatur- oder genauer: Kulturperiode ohne Traditions- und Rezeptionsbezüge war, haben neuere Studien über sein Verhältnis zur Klassik und zur Romantik gezeigt. Seltsamerweise sind bislang Fortwirkungen der deutschen wie der europäischen Aufklärungsbewegung [...] weitgehend ausgeklammert worden.²⁶

Folgt man Albrecht weiter, sind die Umwälzungen in einem größeren Epochenrahmen, also in längeren Perioden, zu ergründen, denn erst eine zeitliche

24 Alexa Geisthövel. *Restauration und Vormärz 1815-1847*. Paderborn u. a.: Schöningh. 2008. S. 9.

25 Ebd.

26 Wolfgang Albrecht. „Nachklänge und Neuansätze. Thesen zur vormärzlichen Phase der Aufklärungsdebatte“. *Der nahe Spiegel. Vormärz und Aufklärung*. Hg. Wolfgang Bunzel/Norbert Otto Eke/Florian Vaßen. Bielefeld: Aisthesis, 2008. S. 31-49, hier S. 31.

Ausdehnung von 1770 bis 1850 erlaubt einen sinnvollen Blick auf den vormärzlichen Umgang mit der Aufklärung:

Einen Focus für vormärzlichen Umgang mit Aufklärung bildet die zeitgenössische Phase der um 1770 eröffneten Aufklärungsdebatte im deutschsprachigen Raum, das heißt eine Schlussphase der Debatte, denn nach 1848 erfolgte ein gravierender Epochenwandel und Paradigmenwechsel, wodurch andere Diskurse in den Vordergrund rückten.²⁷

Dementsprechend liegt Johannes Weitzels Werk und Wirken mit seinen Lebensdaten von 1771 bis 1837 nicht nur teilweise in der Periode einer oftmals geschichtlich eng gefassten Vormärz-Epoche, sondern seine Lebenszeit ist vielmehr geradezu für diese Epochenheit konstitutiv, da diese ohne die vorlaufenden Traditions- und Rezeptionsbezüge weder zu denken ist, noch die Übergänge, die zudem oftmals in einem Ineinander von reaktionären und fortschrittlichen Phasen einhergingen, eindeutig zu trennen sind, da bekanntlich die ideengeschichtlichen Fortwirkungen der Aufklärungsbewegung ineinanderflossen: „Die Aufklärungsdebatte war, über die napoleonische Ära hinweg und etwa bis zum Beginn der Restaurationszeit, eine Art General- oder Hauptdebatte des öffentlichen Lebens.“²⁸

Man könnte vielleicht von einer aufklärerischen deutschen Makroperiode oder Großperiode sprechen, die etwa von 1700 bis 1870 datiert und somit getrost das ganze Leben Johannes Ignatz Weitzels umspannte. „Die Französische Revolution“, „die Napoleonszeit“, „die Restauration“ und „der Vormärz“ im engen Sinne wären dann nur nachlaufende Abschnitte der Vorläuferphase der deutschen Aufklärung, orientiert an politischen Einschnitten wie 1806, 1815 und 1830, die sich durch Parallelen und Interdependenzen auszeichnen.

Wenn man dies akzeptiert, dann geht es nicht länger um möglichst eng gefasste, aber wenig aussagekräftige Verortungen von ideen- und begriffsgeschichtlichen Periodisierungen, die sich an dem einen oder anderen Ereignis zu orientieren versuchen, sondern vielmehr muss es darum gehen, eine Begriffs- und Wesensbestimmung der Einheit der aufklärerischen Epoche zur Darstellung zu bringen, damit die Verbindung von gesamtgesellschaftlicher Bewegung und politischer Entwicklung der Umbruchszeit nachvollzogen

27 Ebd.

28 Ebd., S. 31f.

werden kann. Dies kann man an einem einfachen Datum ersichtlich machen: Während 1815 insgesamt noch sehr wenige Bürger politisiert waren, waren auch Dank der Publizistik bereits 1848 in Deutschland bedeutende Teile der Bevölkerung politisch mobilisierbar geworden.

Wenn man also eine allgemeinere und neutralere Sichtweise auf den Vormärz einnimmt, kommt man nicht umhin, sich die ursprüngliche Bezeichnung „Vormärz“ wieder vor Augen zu führen: „Ursprünglich bezeichnete ‚Vormärz‘ (politische) Verhältnisse, die *vor* den ersten revolutionären Erhebungen im *März* 1848 in Deutschland und Österreich bestanden, d. h. rückständige, obsoletere, reaktionäre Verhältnisse.“²⁹ Damit wird auch verständlich, dass sich der zugrundeliegende Konflikt über die gesamte Zeit der Früh- und Spätaufklärung spannte und sich von den philosophisch-staatstheoretischen Werken zu einer die Gesellschaft und alle ihre Bereiche umwälzenden Reformbewegung entwickelte, die selbstredend eine Fokussierung auf den Vormärz nur begrenzt erklären könnte. In diesem Kontext kann man den Vormärz vielmehr als eine Art „zweite Aufklärung“ oder als „Renaissance der Aufklärung“ bezeichnen, mittels dieser eine massive Politisierung des öffentlichen Diskurses erreicht wurde.³⁰

Sicherlich wurden im Vormärz die Positionen der frühen Aufklärung nicht blind übernommen, sondern vielmehr kritisch geprüft und an die neue Zeit adaptiert. Bewegungen verlaufen geschichtlich bekanntlich nie linear, so dass gewisse Änderungen und Modifikationen zwangsläufig sind. Die unzufrieden stellenden Verhältnisse der Zeit forderten Bestrebungen nach Reformen in Staat und Gesellschaft. Ihre Grundlage hatten die Aktivitäten des Vormärz aber dennoch wesentlich früher:

Die nach 1800 begonnenen staatlichen Reformanstrengungen bildeten den Ausgangspunkt für viele Entwicklungen der Restaurations- und der Vormärzzeit, auch für solche, die Monarchen, Minister und aufgeklärte Bürokraten keineswegs beabsichtigt hatten.³¹

Das Werk Johannes Weitzel lässt sich aus verschiedenen Gründen gut im Vormärz verorten:

29 Peter Stein. *Epochenproblem „Vormärz“ (1815-1848)*. Stuttgart: Metzler, 1974. S. 23.

30 Vgl. Albrecht 2008 (wie Anm. 26). S. 31-49, hier S. 31ff.

31 Geisthövel 2008 (wie Anm. 24). S. 10.

1. Im Vormärz wurde oftmals die Grenze zwischen Literatur und Publizistik vermischt, was auch für das Werk Weitzels paradigmatisch ist.
2. Die Autoren im Vormärz experimentierten oft mit verschiedenen Textsorten, die den lebensweltlichen Bezug sicherstellen sollten. So variierten sie gerne Textsorten wie „Brief, Tagebuch, Skizze, Erinnerung/Memoire, Essay, Reisebericht sowie alle Arten von journalistischen Formen“³², die thematisch der vormärzlichen Diskursmischung mit ihren freiheitlichen Idealen dienen sollten. Dies gilt für Weitzels unterschiedliche literarische Schriften ebenso.
3. Im Gegensatz zu den deutschen Spätaufklärern, die jeden Kausalnexus zwischen der Aufklärung und der Französischen Revolution bestritten, sah man im Vormärz nicht länger die Notwendigkeit, diesen Zusammenhang zu leugnen.³³
Weitzel, der sich vom vorbehaltlosen Befürworter der Revolution aufgrund ihrer Gewaltexzesse von der Revolution bewusst abgewandt hatte, ohne aber ihre eigentlichen Ziele zu verraten, sah auch als späterer gemäßigter Liberaler keinen Grund, den Zusammenhang zwischen Aufklärung und Französischer Revolution zu negieren.
4. Johannes Weitzel war bekanntlich als Autor am *Staats-Lexikon* beteiligt, welche der Geschichtswissenschaftler Franz Schnabel später als das „Grundbuch des vormärzlichen Liberalismus“³⁴ bezeichnet hat. Es ist daher auch gut nachvollziehbar, dass Franz Göttling und Rupprecht Leppla vom „damals weitbekannte[n] Publizist[en] des Vormärz Johannes Ignaz Weitzel“³⁵ sprechen. Der Bezug von Weitzels Werk und Wirken zum Vormärz dürfte insofern hinreichend sichergestellt sein.

32 Wolfgang Bunzel/Norbert Otto Eke/Florian Vaßen. „Geschichtsprojektionen. Rekurse auf das 18. Jahrhundert und die Konstruktion von ‚Aufklärung‘ im deutschen Vormärz“. *Der nahe Spiegel* (wie Anm. 26). S. 9-27, hier S. 20.

33 Vgl. Albrecht 2008 (wie Anm. 26). S. 31-49, hier S. 41.

34 Vgl. Franz Schnabel. *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Bd. 2: Monarchie und Volkssouveränität*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1949. S. 177.

35 Göttling/Leppla 1963 (Anm. 4). S. 49.

IV. Einige Anmerkungen zu ausgewählten politischen Schriften Weitzels

Aufgrund der schiereren Masse an Schriften, Artikeln und Romanen können hier selbstredend nur wenige und von diesen nur einige bemerkenswerte Aspekte vorgestellt werden. Insofern ist diese Auswahl selektiv und soll nur dem Leser helfen, das Bild des politischen Schriftstellers Weitzel ein wenig abzurunden.

Bereits mit seiner ersten Schrift *Geist der fränkischen Revolution* stellte Johannes Weitzel 1795 insoweit neue Maßstäbe auf, dass er noch vor Görres und Fichte erkannte, dass eine extreme Revolution vielleicht nicht zu verwirklichen sei und dies nur zu unnötigen Gewaltexzessen führen könnte. Dies war auch der Grund, warum er bereits in seiner ersten Schrift forderte, dass die „schrakenlose Freiheit und Gleichheit Rousseauscher Prägung mit Montesquieu, Kant, Fichte unter die Herrschaft des Moralgesetzes gestellt“³⁶ werden sollte. Zugleich hielt er fest, dass sich die Freiheit der Bürger nur verwirklichen ließe, wenn die Gesellschaft moralisch gefestigt und der Staat moralisch ausgerichtet sei, was nur durch die mittels Erziehungsanstrengungen angestrebte Sittlichkeit der Bürger zu realisieren sein würde.

Zu diesem Zeitpunkt war Weitzel allerdings noch der Überzeugung, dass eine starke Persönlichkeit, wie später der Imperator Napoleon, unmittelbar hervorgegangen aus dem Volk und im vollen Bewusstsein von dessen Leid, den Erfolg einer Revolution für das Volk sicherstellen könnte, insoweit die Entartungen der Revolution durch die moralische Überlegenheit des wahren und klugen Anführers abgestellt würden. Nicht von ungefähr beschäftigte die Vorstellung des starken Führers ihn noch Jahrzehnte und mündete in seiner *Denkschrift von Napoleon Buonaparte* (1814)³⁷, die ein großer publizistischer Erfolg wurde und in der Weitzel im Sinne Napoleons dessen Handeln gegenüber den Zeitgenossen zu rechtfertigen und dessen geschichtliche Einstufung abzuwägen versuchte.

Weitzel, der ursprünglich Napoleon und dessen Leistungen sehr bewunderte, vor allem auch dessen politische wie militärische Willenskraft sowie die Straffheit seiner Gesetzgebung z. B. in Form des *Code civil*, meistens nur *Code Napoléon* genannt, hat sich nur recht mühsam von diesem abgewandt.

36 Klötzer 1961 (wie Anm 4). S. 195.

37 Johannes Weitzel, *Denkschrift von Napoleon Buonaparte*, Wiesbaden: Schellenberg 1814.

Er führte letztlich den Untergang Napoleons auf dessen despotischen Charakter zurück, der dessen Ruhm und Größe nachdrücklich zerstört hätte. Dem selbsternannten Kaiser hätte nur das richtige Herz zum Kopf gefehlt, dann wäre er ein großer Mann der Geschichte geworden. Dennoch würde aber die Geschichte Napoleon zu würdigen wissen. Politisch pragmatisch schloss Weitzel sich sehr schnell nach dem Sturz Napoleons den Vertretern des konstitutionellen Liberalismus an, die im Rahmen einer republikanischen Monarchie zwischen der absolutistischen Staatsform und der in der Revolution begründeten bürgerlichen Freiheit ausgleichend vermitteln wollten.

Wie sehr sich Weitzel mit Napoleon Bonaparte und damit seiner einstigen Hoffnung für eine geordnete Revolution des Volkes durch einen aufgeklärten Anführer auseinandersetzte, wird auch dadurch deutlich, dass er sich 1829 in einer weiteren Schrift mit dem Titel *Napoleon durch sich selbst gerichtet*³⁸ nochmals ausführlich mit ihm beschäftigte.

1819 erschien Weitzels Schrift *Hat Deutschland eine Revolution zu fürchten?*³⁹ Dieses Werk war unter dem Eindruck des Attentatsversuchs auf Präsident von Ibell im Juli 1819 entstanden. Hier hat Weitzel früh die Vorteile und Nachteile eines deutschen Föderalismus erkannt und beschrieben: „Deutschland muß in seiner Verfassung die Vortheile der Einheit mit denen der Theilung zu verbinden wissen. Das ist die große Aufgabe, die, geschickt gelöst allein unser Glück, unsre Freiheit und Stärke, unsre Nationalunabhängigkeit und unsern Nationalruhm retten und sichern kann.“⁴⁰

Mit Sicherheit ist die Voraussicht Weitzels, dass Deutschland nur unter preußischer Führung in der Lage sein würde, eine staatliche Einheit mit Repräsentativverfassung auszubilden, die zugleich die landsmännische Selbstständigkeit der einzelnen deutschen Kleinstaaten erlauben würde, eine seiner klügsten staatspolitischen Einsichten. Hier war er seinem Zeitgenossen Joseph von Görres weit voraus, der im selben Jahr mit seiner Flugschrift *Teutschland und die Revolution*⁴¹ noch die Wiederbelebung des alten Kaiserreiches unter österreichischer Hegemonie propagierte.

38 Johannes Weitzel. *Napoleon durch sich selbst gerichtet*. Frankfurt/M.: Sauerländer 1829.

39 Johannes Weitzel. *Hat Deutschland eine Revolution zu fürchten?*. Wiesbaden: Schellenberg 1819.

40 Weitzel 1819. S. 80.

41 Joseph von Görres. *Teutschland und die Revolution*. Koblenz [im Original: Coblenz]: Hölscher 1819.

Weitzel analysierte hingegen nüchtern die geografische Lage Preußens und kam unter Berücksichtigung des preußischen Geistes und seiner Erfolge zum Schluss, dass Deutschland und seine einzelnen kleinen Länder keine andere Wahl haben würden, als in Zukunft auf Preußen zu bauen, da sie mit Preußen zwangsweise in ständiger verwandter Wechselwirkung stehen würden. Dabei erkannte er sehr frühzeitig und trefflich die Bedeutung Preußens als Zentralgewalt und Gravitationspunkt für die Zukunft Deutschlands. Sein Augenmerk lag daher auf einer föderativen Verfassung, die den deutschen Kleinstaaten nach wie vor eine individuelle Entwicklung ermöglichen sollte.

In der von ihm herausgegebenen Monatsschrift *Egeria* veröffentlichte er 1801 vor allem die umfangreiche, über vier Hefte verteilten Abhandlung *Betrachtungen über die Ursachen grosser Staats-Revolutionen, mit besonderer Hinsicht auf die fränkische*, die von Mai bis Juli herauskam.⁴² Im Mittelpunkt stehen dabei Fragen der Politischen Ökonomie, die Weitzel der Philosophie Rousseaus entlehnt hat und deren Thesen stark an sein französisches Vorbild erinnern, manchmal scheinbar sogar in direkter Übertragung.

Weitzel führt dort aus, dass alle Menschen

gleiche Ansprüche auf die Güter dieses Lebens und folglich als Bürger eines Staates gleiche Ansprüche auf die Güter dieses Staates [haben]. Die Gesetze, soweit sie Überfluss und Mangel in gewissen Familien verewigen, sind ungerecht und sollten aus jedem gerechten Staate verbannt sein. Denn die Ungleichheit der Güter ist die Quelle der Verbrechen und des Elends, welche das gesellige Leben geisseln. Sie hat nicht nur die französische, sondern alle Revolutionen von jeher ins Dasein gerufen. Ein vollkommener Staat ist ein Ideal. Die Wirklichkeit muss aber diesem Ideal möglichst nahe gebracht werden, und da eine gleiche Verteilung der Güter wahrscheinlich von einer gefährlichen Revolution begleitet sein würde, so könnte uns eine weisere Bestimmung der Erbfolge, ein gerechteres Steuersystem und zweckmässige Anordnungen bezüglich der Mitgift bei Heiraten der Gleichheit der Güter ohne Gefahr nähern.⁴³

42 Johannes Weitzel. „Betrachtungen über die Ursachen grosser Staats-Revolutionen, mit besonderer Hinsicht auf die fränkische“. *Egeria. Eine Monatsschrift für Freunde der Geschichte, Gesetzgebung und Politik*. 1-3 / 4-5 (1801). Diese Information ist hier seiner Biographie *Das Merkwürdigste aus meinem Leben und aus meiner Zeit* entnommen. Vgl. Weitzel 1821. S. 323.

43 Zedler 1899. S. 149f.

Der hier stark gemachte Egalitarismus, der sich nicht nur auf Gleichheit vor dem Gesetz bezieht, sondern explizit auch materielle Gleichheit umfasst, hat Weitzel offenkundig von Rousseau übernommen und wird von dessen Vorstellung einer Tugendherrschaft verstärkt, die Weitzel stets eine dementsprechende moralische Erziehung der Bürger fordern ließ. Ziel Weitzels war es, den Zwang der Gesetze obsolet zu machen, da die Menschen durch Erziehung den rechtmäßigen Sinn dieser von allein erkennen sollten. Die irritierende Forderung nach Sittengerichten, die auch sehr an Rousseau erinnern, sollten dabei die öffentliche Meinung beeinflussen und lenken helfen.⁴⁴

Interessant erscheint hier noch ein weiterer staatstheoretischer Ansatz Johannes Weitzels zu sein, den er in *Was würde ich thun, wenn ich jetzt Abgeordneter zu einer landständischen Versammlung in Teutschland wäre?*⁴⁵ ausführt. In dieser Schrift warnt Weitzel vor den Gefahren, die entstehen würden, wenn man Hass zwischen Regierung und Volk säen würde. Die Argumentation dient ihm dazu, eine demokratische Regierung des Volkes abzulehnen, da sie nach seiner Einschätzung der gesellschaftlichen Entwicklung und des instabilen Zustands des öffentlichen Lebens keine wünschenswerte Option war. Er sah bekanntlich für seine Zeit nur in der konstitutionellen Monarchie eine Lösung, stabile Verhältnisse und bürgerliche Selbstbestimmung mit dem Staatswohl in Einklang zu bringen, da in einer solchen Konstellation sich Regierung und Volksvertretung nicht bekriegen konnten, sondern vielmehr miteinander wetteifern müssten.⁴⁶

Dies ist nur unter Rückgriff auf die Biografie Weitzels erklärbar. Er hielt nämlich am Ideal einer konstitutionellen Monarchie deshalb fest, da er aufgrund seiner Lebenserfahrung nichts mehr fürchtete als „die Majorisierung der Minderheit durch die Massen“⁴⁷, wie er sie in seiner Jugend erleben musste. Einer stabilen und friedlichen demokratischen Regierung wäre er wohl aber kaum abgeneigt gewesen, wie man aufgrund seines vielleicht

44 Vgl. ebd.

45 Johannes Weitzel. „Was würde ich thun, wenn ich jetzt Abgeordneter zu einer landständischen Versammlung in Teutschland wäre?“. *Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst. Eine Monatschrift für Geschichte und Politik* 1 (1833). Diese Information ist hier Zedlers Aufsatz „Der nassauische Publizist Johannes Weitzel“ entnommen. Zedler 1899. S. 178.

46 Vgl. Zedler 1899. S. 178.

47 Ebd. S. 186.

wichtigsten Werks *Über die Bestimmung des Menschen und des Bürgers*⁴⁸ annehmen darf.

V. Weitzels Frühwerk *Über die Bestimmung des Menschen und des Bürgers*

Gezielt im Fokus soll hier nun das Frühwerk *Über die Bestimmung des Menschen und des Bürgers* stehen, das bereits 1798 in Mainz veröffentlicht wurde. Diese Schrift hat noch stark den Beigeschmack des Republikanisch-Schrof-fen, und die Angst des Autors kommt partiell zum Vorschein, dass die Frei-heit in Deutschland unterliegen und die Repression erneut einsetzen könnte, obwohl seiner Meinung nach die langfristige Ausrichtung in Richtung eines republikanischen Gemeinwesens ausgemacht war.

Dieses Werk ist deshalb besonders interessant, da der Autor unter dem Eindruck der Französischen Revolution versucht, die Rechte der Menschen und im Speziellen die Rechte von Bürgern in Gesellschaften zu definieren. Es ist offensichtlich, dass der Autor die Werke *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*⁴⁹ sowie *Politische Ökonomie*⁵⁰ von Rousseau aufgreift und einige der Gedanken Rousseaus für eine neu zu schaffende Gesell-schaftsordnung verallgemeinert. Aber auch deutliche Anleihen bei Tho-mas Hobbes' *Leviathan*⁵¹ sind herauszuhören. Einerseits basiert die basale Geburt des Staatswesens auf Hobbes, andererseits ist dieses in seiner ausge-reifteren Form dann wie in Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* auf den Vertrag der Individuen einer Gesellschaft begründet.

Laut Weitzel entstand das Staatswesen, denn

Zufall und Bedürfnisse vereinigten Menschen zum geselligen Leben, welche nur ihre natürliche Freiheit als Gesetzgeberin erkannten. Die Noth zwang sie zu

48 Johannes Weitzel. *Über die Bestimmung des Menschen und des Bürgers*. Mainz: Andreas Craß (im siebenten Jahr der fränkischen Republik 1798). Faksimile-nachdruck. Hg. Jörn Garber. Meisenheim/Glan: Scriptor 1979.

49 Jean-Jacques Rousseau. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übers. und hg. von Hans Brockard. Durchges. und bibliogr. erg. Ausg., Stuttgart: Reclam 1991.

50 Jean-Jacques Rousseau. *Politische Ökonomie*. Hg. u. übers. von Hans-Peter Schneider u. Brigitte Schneider-Pachaly. Frankfurt/M.: Klostermann 1977.

51 Thomas Hobbes. *Leviathan: Erster und Zweiter Teil*. Übers. von Jacob Peter Mayer. Nachw. von Malte Diesselhorst. Bibliogr. Erg. Ausg., Stuttgart: Reclam 1992.

einer engeren Vereinigung, in der sich alle, welche an ihr Theil genommen, gegen die Angriffe aller, welche nicht zu dieser Vereinigung getreten waren, schützten. So entwickelte sich der Staat in seiner ersten Roheit, aus einer bloß gesellschaftlichen Verbrüderung, welche die Noth erzwang, oder die Natur durch vereinigende Triebe in leichten Banden zusammenzog. Dies Aggregat von Menschen, welche ein Zweck der angeführten Art verband, nannte man einen Staat. (3)

Nicht freiwillig kamen folglich die Menschen zusammen, sondern die Not zwang die Menschen zum Zusammenschluss zu dem Gebilde, was den Staat ausmacht: „Die Noth erfand ihn, die Noth beherrschte ihn. Das Bedürfnis gab ihm sein Dasein, das Bedürfnis gab ihm auch seine Gesetze.“ (3) Die engere Vereinigung in Form des Staates diente also allen, die sich dem Staat als Schutzgemeinschaft anschlossen, gegen alle Außenstehenden. Diese Argumentation erinnert deutlich an Hobbes, was sogar noch verstärkt wird, wenn Weitzel u. a. fordert: „Der Staat sollte eine Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen sein. Er sollte sich auf einen Vertrag gründen, in welchem jeder einzelne sein eigener Gesetzgeber war.“ (3f.)

Der Zusammenschluss der Individuen zu einer gemeinsamen Schutzgemeinschaft, die bei Hobbes nach einem Seeungeheuer Leviathan genannt wird, da vor dessen Allmacht jeder menschliche Widerstand chancenlos ist, gilt als Ebenbild für den Staat. Die staatsrechtliche Schrift *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*, die 1651 erstmals veröffentlicht wurde, dürfte Weitzel durchaus vertraut gewesen sein. Dieser Staat in seiner rudimentären Rohheit war Weitzel folgend noch nicht durch Gesetze verfasst, sondern nur durch „die Noth des Augenblickes [...] ins Dasein gerufen“, während der „wilde Drang von nötigen Umständen“ (4) ihn zusammenhielt und „die physische Kraft [...] seine Beherrscherin [blieb].“ (ebd.)

Weitzel verweist dabei auf die römische Allegorie der Regierung des Romulus, die einem Staat der physischen Macht und Gewalt vorstand, und auf die bekanntlich Numa mit ihrer weisen Gesetzgebung folgte. Numa spielt natürlich auf *Nomos* (νόμος) im Griechischen an, was bekanntlich für Gesetz, Brauch oder Norm (Übereinkunft) steht. Nicht physische Stärke soll also die Ordnung einer Gesellschaft bestimmen, sondern vielmehr das Gesetz. Der Autor folgert, dass im Übergang von Romulus auf Numa der „Herrschaft der regellosen Stärke das Gesetz [folgte], welches die unbändigen Triebe und die ungezügelter Kraft, in die Grenzen des Rechts einschloß. Die thierische Begierde wurde der göttlichen Vernunft unterthan.“ (6)

Weitzels vereinfachende Gleichsetzung des Gesetzes mit der göttlichen Vernunft scheint dabei durchaus naiv zu sein. Auch sonst ist der Enthusiasmus für die Sache manchmal der nüchternen Analyse hinderlich, aber für ein Plädoyer weg vom protzigen Absolutismus zu einer bürgerlich-republikanischen Gesellschaft kann man dem Autor den Pathos wohl sowohl verzeihen als auch dessen hehre Motivationslage unter Berücksichtigung der Zeitepoche nachvollziehen. Den Sieg des Gesetzes als göttliche Vernunft schmückt der Autor dabei nicht weniger pathetisch aus, indem er verkündet, dass

[d]ie blinde Kraft, welche nur ihre Grenzen als ein beschränkendes Gesetz erkennt, welche das Recht zur Gefährtin der Stärke macht, und in dem Besiegten einen Verbrecher, und in dem Sieger den Gerechten sieht, [...] dem Gesetze den Thron übergeben [mußte]. (7)

Ähnlich wie Thomas Hobbes sieht Weitzel im Naturzustand den Zustand des permanenten Krieges, in dem weder Menschen noch Nationen leben sollten: „Nur da sind die Rechte aller gesichert, wo ein äußerer anerkannter Gerichtshof das äußere Gesetz in seiner Herrschaft erhält.“ (10) Geltung erlangt das Gesetz aber nur dann, wenn es auch geachtet wird. Voraussetzung für eine Rechtsordnung ist daher, dass die Wohlfahrt einigermaßen gerecht verteilt ist, denn „[i]n dem Staate, wo einseitiger Luxus herrscht, die Folge ungleich vertheilter Kräfte, da ist keine Tugend, da werden Vorzüge in Grane abgewogen.“ (9) Frei sind Menschen nur dann, wenn sie die Freiheit und die berechtigten Anliegen anderer Menschen nicht verletzen. Zur Einhaltung der Gesetze können die Menschen nur das Moralgesetz beanspruchen, denn sie stehen nicht „unter dem Schutze eines äußeren Freiheitsgesetzes“ (10), was als Beschränkung dienen könnte. Insofern gilt für die Menschen nur das Recht, was sie auch selbst anerkennen.

Für Weitzel ist die Religionsfreiheit eine wichtige Voraussetzung für ein funktionierendes Staatswesen, wobei die Religion zugleich auch eine Erziehungsanstalt im Staate sei. Der Staat darf sich aber nicht in die Beziehung zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen stellen, denn die Gesetze der Welt haben mit den ewigen Gesetzen Gottes nichts gemein. Die religiösen Vorstellungen und Gefühle seiner Bürger sind außerhalb der Sphäre des Staates (vgl. 12f.).

Im Krieg sieht der Autor eine *ultima ratio*, die nur als trauriges Mittel dem Zweck der Erhaltung des Staatswesens selbst dient. Apodiktisch stellt er fest: „Wo Krieg ist, da ist Gesetzlosigkeit.“ Umso mehr gilt das Streben nach

Frieden, Recht und Ordnung als wünschenswert. Wenn sich eine Nation daran aber nicht hält, dann muss die unterjochenden Nation auch „mit ihrer eignen Unterjochung endigen.“ (14) Geradezu euphorisch preist Weitzel den Frieden als Tugend von Gesellschaften an, wenn er schreibt: „Die stille Tugend, der Himmel des häuslichen Vergnügens, die sanften Freuden eines edlen Herzens, und der fröhliche Überfluß, sind die geselligen Kinder des Friedens.“ (14)

Willkür und Übermut von Regierungen sind der Schlüssel zur Empörung der Bürger, was letztlich in Revolutionen enden kann. Für Weitzel liegt immer schon „[d]er Revolutionsstoff [...] gährend in der Mitte der Völker.“ (17) Die Bürger stellen den Herrschaftsansprüchen der alten vererbten Adelsdynastien ihre unzerstrennlichen Rechte als Menschen und Bürger gegenüber, die noch viel älter als deren Herrschaftsansprüche sind. Das Licht der Aufklärung und damit die fortschreitende Entwicklung der Gesellschaften stellt sich mit seiner Vernunft dem Despotismus entgegen und zerstört alte Vorurteile:

Das still erwärmende Licht einer fortschreitenden Kultur verdrängt die Nacht, welche die Pflichten und Rechte des Regenten und Unterthans deckte, und der Glaube an den göttlichen Ursprung der königlichen Gewalt, und den leidenden Gehorsam, entfliehen als Kinder der Nacht mit der Mutter, welche sie gebohren. Allenthalben rüstet sich die Vernunft gegen tausendjährige Vorurtheile, und die Freiheit gegen den Despotism. (ebd.)

Nur ein aufgeklärtes Volk kann eine „Revolution in der Staatsverfassung“ (21) hervorbringen, die Voraussetzung ist, um den Despotismus abzuwehren, denn wenn das Volk abergläubisch ist, findet es keine rechten „Mittel, sich von seinem Elende zu befreien, welches es nicht selten für eine gerechte Strafe des erzürnten Himmels ansieht.“ (ebd.) Schlimmer noch, das Volk macht dann sogar „oft sein Elend zu seinem Verbrechen und fürchtet in seinem übermüthigen Unterdrücker, den begünstigten Liebling der Gottheit.“ (ebd.)

Zugleich bedarf es aber außer dem aufgeklärten Volk auch einer nicht unerheblichen Portion an Verzweiflung, denn ohne Tyrannei und Willkür würde auch eine aufgeklärte Nation kaum einen Aufstand gegen den Herrscher wagen, wenn nicht klar ist, wie die Erfolgsaussichten sind:

Nur die Verzweiflung versucht den Kampf auf Leben und Tod mit der Tirannei. Der gegenwärtige Zustand muß keine Hoffnung mehr erlauben, keine tröstliche Aussicht mehr geben. Eine Veränderung muß für den größten Theil des Volks einen Gewinn hoffen, aber keinen Verlust fürchten lassen. Die meisten Völker Europas sind diesem Zustande nahe, oder befinden sich wirklich in ihm. (21f.)

Die vorgenommene Bewertung des jungen Weitzels, dass die Völker Europas dem Zustand nahe oder sich in ihm befinden, zeigt überdeutlich seine klaren Sympathien mit der Französischen Revolution und ihren Idealen. Er formuliert seine Zustimmung noch viel deutlicher im folgenden Zitat, sodass weder an seiner geradezu schwärmerischen Begeisterung für die aufklärerische Aufbruchsstimmung seiner Zeit noch für die Vorstellung einer Republik von selbstbestimmten Bürgern gezweifelt werden kann:

Das menschliche Geschlecht rückt seiner Vollendung immer näher – einer allgemeinen Verbrüderung, die keine Religion, keine Regierungsform, kein Klima feindselig auflöst. Die vernichtenden Erschütterungen kündigen, wie der zermalmende Donner, eine fruchtbare Ruhe und ein regeres Leben an. Die alternden politischen Verfassungen modern einem nahen Tode entgegen, weil der Geist, der sie beseelte, Unwissenheit und kriechende Muthlosigkeit entflieht; und wo der Würgegel des Despotisms sich gegen den Genius der Freiheit waffnet, drückt dieser ihn mit schrecklichen Siegen zu Boden. Die Staaten gehen durch eine blutige Wiedergeburt ihrer Bestimmung entgegen, und werden was sie sein sollen, Wehre zur Beschützung der Rechte jedes Einzelnen unter der Herrschaft des äußern Gesetzes. (23)

Nicht von ungefähr verweist Weitzel hier auch auf die junge Nation Amerika, an der die Menschheit nochmals an ihre Wiege geführt worden wäre und wo die Menschen, „unabhängig vom Priester- und Regentenjoche, in einem bürgerlichen Zustande leben“ (28), und zwar „frei und besser“ (ebd.) als im alten Europa. Für ihn steht außer Zweifel, dass die Veränderungen auch Europa erreichen und zum Erfolg führen werden. Selbst wenn der Zeitpunkt noch unbestimmt sein mag, so doch nicht die Notwendigkeit ihres Erfolges selbst (vgl. 27). Die Nationen, die in diesem Wandel voranschreiten, werden aus seiner Sicht mit Erfolg belohnt werden. In diesem Bruch ist Weitzel denkbar radikal: „Das fleißigste und aufgeklärteste Volk ist jetzt das mächtigste; denn nicht die physische Stärke siegt mehr, sondern die Uebermacht an geistiger Kraft.“ (27)

Der Schlüssel zu einem gerechten Staat, der Willkür und Übermacht verunmöglicht und sich auf Gerechtigkeit gründet, liegt in der Vernunft. Die Vernunft verlangt geradezu nach der Herrschaft des Gesetzes, nach Ausgleich und Frieden, nach Ordnung, Religionsfreiheit und Bildung: „Die Vernunft will die Herrschaft des Gesetzes, und das dringende Bedürfnis vereinigt sich mit ihr, um das schreckliche Gebäude des Despotismus und des Abglaubens in seinem eignen Schutte zu vergraben.“ (33) Wer sich für diese Werte einsetzt, der kann gar nicht fehlgeleitet werden. Jeder der sein Vaterland liebt, muss sich für eine aufgeklärte Verfassung und die Herrschaft des Gesetzes einsetzen, auch dann, wenn erst die Nachwelt die Früchte dieses Engagements ernten sollte:

Wer sein Vaterland liebt, wer die Menschheit mehr lieben kann als sich, dem genügt es, den Samen bescheiden gestreuet zu haben, welcher vielleicht der spätem Nachwelt erst zur reifen Erndte ausschießt. Das alte Gebäude liegt bis in seine Grundvesten zertrümmert im Schutte. Aber die Zeit der Aussaat kann die der Erndte nicht seyn. Wir wollen den ewigen Gesetzen der Natur nicht vorgreifen; was am schnellsten reift, eilt seinem Todte am schnellsten entgegen. Die Zukunft giebt oft das zehenfach willig, was man der Gegenwart mit allem Aufwande seiner Kräfte [sic!] kaum einfach abzukämpfen fähig ist. (35f.)

Um dies zu erreichen, verteidigt Weitzel auch die Schattenseiten der Französischen Revolution als Notwendigkeiten, denn aus seiner Sicht gab es zu einer solchen Revolution schlichtweg keine Alternative. Mögliche Übel sind hinzunehmen, um das bessere Ganze zu erreichen. Der Zweck heiligt hier für Weitzel sprichwörtlich die Mittel:

Die Erscheinung einer solchen Staatsumwälzung wie die fränkische, ist in diesen Verhältnissen, in dieser Totalität einzig. Vielleicht vermag kein menschlicher Scharfsinn nur sie zu deuten, vielweniger, daß er ihr Ziel und Ende bestimmte. Aber sie mußte werden diese Revolution. So fürchterlich in ihren Mitteln, welche sie gegen ihre Feinde aufbot, sie mußte endlich auch werden, bei welchem Volke sie auch immer entstehen mogte. Laßt uns darum nicht unthätig Thränen vergießen, bei den zahllosen Schlachtopfern, welche sie gefordert! Alle diese schreckliche Greuelthaten, welche sich in das glänzende Gefolge ihrer Herdentugenden mischten, die sie gebahr, können den Zweck nicht schänden, welchen der Freund der Gerechtigkeit und Wahrheit in ihr zu erreichen strebt. Laßt uns thätig seyn, um ihre glückliche Vollendung zu beschleunigen. Der Gerechtigkeit, der Wahrheit sich hingeben ist Pflicht. (37)

Der Autor betont die Pflicht jedes Patriotens, sich der überfälligen Staatsumwälzung ohne weiterführendes Kalkül anzuschließen und sich nicht opportunistisch zu verhalten. Es sei eine Tugend, sich für die Werte der Revolution einzubringen, und jegliches Zögern, das manche als klug ansehen, sei nur feiger Eigennutz (vgl. 46). Solche Opportunisten

dienen der Tirannei wie der Freiheit, schwören beidem, und verlassen beide, gehören zu keiner Partei als der ihres Interesse [sic!], und wenn sie an der ganzen Welt zu Verräthern werden, bleiben sie doch ihrem Vortheile getreu. Fluch über diesen feigen Eigennutz, den sie Weltklugheit nennen! (46)

Es ist nicht die Zahl der Anhänger einer Revolution oder deren Erfolgsaussichten, die die Taten heiligen, sondern es ist die Notwendigkeit zur Revolution, wenn man sich nicht selbst Verbrechen schuldig machen wolle. Deshalb ist der edle Mensch auch „nie und nirgendwo weder Sklave noch Despote; wo man ihn nöthigen könnte eines zu sein, würde er zu sein aufhören.“ (47) Vielmehr ist er ein moralisches Wesen, welches Vernunft und Freiheit besitzt und dessen Zweck in ihm selbst sei und nicht einem äußeren Zweck unterstellt wäre. Die Staatsverfassung, die Religion und die Bildung können dazu dienen die Ziele zu verwirklichen, die der Mensch immer schon in sich trägt:

Der Zweck des Menschen liegt in ihm selbst, denn er ist ein moralisches Wesen, hat Vernunft und Freiheit. Religion, Kultur und Staatsverfassung sind nur verschiedene Formen, durch welche er einem höhern Ziele, das er in sich trägt, entgegen strebt; und so kann sich der Zweck des Menschen in dem Griechen, Araber, Grönländer und Kalifornier gleich vollenden. (55f.)

An dieser Stelle wird auch deutlich, dass das aufklärerische Denken Weitzels zugleich ein kosmopolitisches war. Die Gleichsetzung aller Menschen, vom Griechen zum Araber, vom Grönländer zum Kalifornier, ist selbst heute noch modern und keine Selbstverständlichkeit. An einer anderen Stelle spricht er sogar von „uns ebenbürtigen Schwarzen“ (63), was auch für seine Zeit äußerst progressiv ist. Unterjochung und Despotie lassen sich für Weitzel auch dann nicht rechtfertigen, wenn ihre Zwecke gute Absichten zeitigen. Interessanterweise erlaubt die Freiheit des Einzelnen nicht den Missbrauch durch Despotie, auch dann nicht, wenn Gutes aus dieser hervorginge. Dies ist eine deutliche Anspielung auf den aufklärerischen Absolutismus, dem Weitzel jegliche moralische Grundlage absprechen will.

Während also in der Jugendschrift der Zweck die Mittel noch zugunsten der Revolution heiligt, da er die Befreiung des Kollektivs von der Despotie anstrebt, gilt dies im Umkehrschluss für den aufklärerischen Absolutismus nicht, da dieser nicht die Freiheit der Gesellschaft und ihrer Individuen anstrebt. Vielmehr rückt Weitzel den aufklärerischen Absolutismus sogar explizit in Richtung der Ego manie, wenn er festhält:

Jene Freiheit des Einzelnen, welche die moralische Welt unterjocht, und die Selbstständigkeit der Individuen vernichtet, um einem zusammengezwungenen Ganzen den Einheitsstempel seines Genies aufzudrücken, ist Despotie. Diese Schöpfung der Einheit ist auf allgemeine Vernichtung gegründet, in der nichts übrig bleibt, als eine verheerte Welt, und ihr Beherrscher. Die Freiheit anderer achten, ist die erste heilige Pflicht des freien Mannes. Wer Geist wie rohen Stoff bearbeitet, ist ein Tyrann, und wenn aus seinem Tiegel Engel hervorgiengen. (52)

Hätte es jemals so etwas wie einen gerechten aufklärerischen Absolutismus gegeben, wäre wohl keine Unterdrückung erfolgt, und dann wäre wohl auch der Begriff des Rechts, der dann nämlich obsolet gewesen wäre, verschwunden: „Ohne Unterdrückung wäre auch der Begriff von Recht von unsrer Erde verschwunden. Nur der Schrei der Sklaven, hat den Despotismus furchtbar gemacht.“ (47) Dieser logische Schluss bedeutet aber nicht, dass die Unterdrückten in der Vergangenheit nach Freiheit und Gleichheit gerufen hätten. Dies wäre eine Illusion, denn sie kämpften vielmehr dafür, selbst Unterdrückter zu werden:

Ihr Kampf gilt nicht der Tirannei, er gilt den Tyrannen, die ihrer eignen im Wege stehen. Alle aufkeimende Sekten, alle mindermächtige Parteien, geben uns dies Schauspiel. Als Unterdrückte riefen sie gegen ihre Unterdrücker die Gerechtigkeit und Menschlichkeit an, welche sie selbst nicht kannten, da sie fähig waren, zu unterdrücken. (47f.)

So war die Geschichte nichts anderes als ein ewiger Rekurs der Unterdrücker gegen die Unterdrückten und andersherum, und somit ein ständiger Kampf um Dominanz und nicht um Gleichheit. Dieser Kreislauf soll endlich durch die Revolution unterbrochen werden. Indem der Mensch zum Bürger wird, wird er

nur Mittel und muß als solches dem Menschen dienen. Die große Aufgabe für einen Gesetzgeber ist demnach, den Menschen auf dem Bürger zu vollenden, und das Einzelwesen mit der Gattung zu vereinigen. Ohne dies organisiert er einen ewigen Krieg oder Sklaverei. Der Zweck der Gattung muß in dem der Individuen liegen. Der Mensch muß mit dem Bürger sich brüderlich vertragen, denn jener trat in den Staat, um sich in ihm zu erhalten, und nicht, um sich in ihm zu vernichten. (56)

Denjenigen, die behaupten, dass der Mensch noch nicht zur Freiheit reif sei und die sich daher als Gegner der Revolution ausgeben, entgegnet Weitzel, dass nur durch Bildung der Mensch veredelt werden und nur eine Revolution seine Ketten sprengen könne, nicht aber durch die Despotie, denn diese könne keinen Menschen auf die Freiheit vorbereiten, wo sie ihn doch als Sklave immer nur fort erniedrige (vgl. 58f.). Im Gegenteil: „Was der Mensch ist, beweist nicht was er sein könnte.“ (58) – zumal kein Staatswesen bekannt sei, so Weitzel, dass davon profitiere, wenn die Bürger leiden würden.

Was der Mensch sein kann, sieht man erst, wenn jegliche eigenmächtige Gewalt ausgeschaltet ist: „Eine Revolution, welche eine rechtliche Freiheit begründen soll, ist mit der Vernichtung der eigenmächtigen Gewalt nichts weniger als vollendet.“ (59) Denn die Interessen des Staates können ebenso wenig im Widerspruch zu den moralisch-berechtigten Interessen der Bürger stehen, solange diese nicht eigenmächtige Gewalt ausüben wollen: „Wir wissen von keinem Wohle des Staats, wenn der Bürger leidet; für uns giebt es kein Staatsinteresse, das dem Vortheile der Individuen widerspricht.“ (60)

Bedingung für ein funktionierendes Staatswesen ist aber nicht nur das Erringen von Freiheit und Unabhängigkeit, sondern die Hervorbringung einer höheren Vernunft, die die Gesetze und die Verfassung schafft, mittels deren Gerechtigkeit ausgeübt wird. Die Verfassung alleine reicht hierzu nicht aus, denn es müssen auch die Wunden des Despotismus geheilt und die begangenen Ungerechtigkeiten kompensiert werden, ansonsten würde eine Verfassung nur die bereits existenten Ungleichgewichte von Eigenmacht affirmieren. Ein solcher Staat wäre ansonsten nur eine Fortsetzung der bestehenden Willkür, die die Menschen nicht auf die gleiche Stufe an Gleichheit als Mensch und Bürger zurückbringen würde, die aber zwingende Bedingung für einen freien Staat sei (vgl. 61f.).

Zugleich warnt er aber davor, nicht zu glauben, dass die Menschen, selbst wenn sie „aufgeklärt genug sind, die Vernunftmäßigkeit eines Gesetzes zu erkennen, [...] doch immer so viel Eigenliebe besitzen werden, daß sie

glauben eine Ausnahme zu verdienen.“ (64) Es ist offensichtlich, dass er den Menschen eher als Egoisten und als Nutzenmaximierer denn als Altruist sieht. Auch seine Sicht auf den Bestand des Rechtes ist alles andere als unkritisch, denn es sei für ihn keine Staatsverfassung denkbar, die auf Dauer jede physische Übermacht einhegen kann (vgl. 65). Insgesamt ist das anthropologische Menschenbild Weitzels eher konservativ, denn er schreibt:

Der Mensch, welcher nicht schaffen kann, will sich in der Vernichtung ein Denkmal bauen. Dieser Weeg, seinen Namen bis auf die späte Nachwelt zu übertragen, ist kürzer und auch weniger beschwerlich. Was Tausende mit langsamen Fleiße durch Jahre bauten, kann in einer Stunde die Fackel eines Mordbrenners in Asche legen.“ (82f.)

Und dennoch, trotz dieser äußerst skeptischen Zwischentöne, sieht er keine andere Alternative, als dass die Philosophie „die Rechte des Menschen bestimmt, und auf die des Bürgers gegründet [hat]“ (67), denn zugleich ist auch das Recht des Stärkeren eine Illusion:

Das Recht des Stärkeren ist eine Chimere. Die Uebermacht kann erzwungen, aber sie legt dem Schwächern keine moralische Verbindlichkeit auf. Die große Aufgabe des Gesetzgebers ist, die blinde Willkühr der Kraft, einem ewigen Gesetze unterzuordnen, und jede besondere Macht der Allmacht des Gesetzes zu unterwerfen. (136)

Dabei ist Johannes Weitzel sehr wohl bewusst, dass die Vereinigung der Menschen in einer Gesellschaft bereits ein schwieriges Unterfangen ist, aber die Vereinigung der Menschen in einem Staat als Bürger noch ein wesentlich schwierigeres (72), denn

[d]as Recht seiner Selbstbestimmung – das Recht seinem Gesetze zu gehorchen als dem er beistimmte; und das Recht jeden seines gleichen zu dem zu verbinden, zu was dieser ihn verbinden will; diese Rechte sind jedem Vernunftswesen ohne Widerspruch zugesagt. (68)

Hier liegt aber zugleich für den Moralisten die ganze Herausforderung begründet: „Den Staat auf das Recht zu gründen, eine politische Gesellschaft zu organisieren, in welchem die Freiheit des Einzelnen mit der Freiheit Aller besteht, ist sein Problem.“ (108f.)

Weitzel schließt hieraus, dass die Aufgabe nur dann leichter wird, wenn die Mittel zur freiwilligen Zustimmung zur Verfassung und den Gesetzen der Gemeinschaft sich bereits im moralischen Empfinden und in der menschlichen Natur wiederfinden. Desto mehr dies der Fall ist, desto einfacher und beständiger wird es für den Staat sein, sein Staatswesen erfolgreich zu implementieren und den dauerhaften Bestand zu gewährleisten (vgl. 108f.).

Da eine vollkommene Gesetzgebung nicht möglich ist, muss das Staatswesen versuchen, dieser zumindest möglichst nahe zu kommen. Im Gegensatz zum Menschen, der nach Selbsterhaltung und Nutzenmaximierung strebt, sind die Interessen des Bürgers dem entgegengesetzt. Für den Bürger steht das allgemeine Wohl, die Gleichheit vor dem Gesetz und der Ausgleich von Übermacht im Vordergrund. Der Bürger strebt höhere Ziele an, die den Menschen als das Werk der Schöpfung erst insoweit ausmachen, dass sich dieser qua moralischer Würde und Befähigung über das Tier erhebt, um jeden Missbrauch an menschlicher Freiheit zu unterbinden (vgl. 117) und den Staat als Entität erst zu ermöglichen:

Eine vollkommene Gesetzgebung ist das schwerste und subtilste aller menschlichen Werke. Der Mensch scheint dem Bürger grade entgegengesetzt zu sein. Jener strebt nach Selbsterhaltung, nach Vergrößerung seines individuellen Vortheils; dieser erhält sich durch eine strenge Gleichheit, durch das allgemeine Wohl, welche die Summe des Wohls der ganzen Gemeinschaft ist. Dort ist es um die Erhaltung des Individuums zusammengesetzter Ganzen zu thun. (123f.)

Die Freiheit des Menschen wird für Weitzel dadurch erkennbar, dass er sich selbst Gesetze geben sowie sich diesen unterwerfen kann, und, „weil er das Einzelne verbindet zum Ganzen nach einem Plane“ (133), wozu das Tier nicht in der Lage ist, da es nicht frei ist, sondern nur „dem Impulse des Momentes“ (ebd.) folgt. Für den Menschen hingegen gilt: „Die Vernunft beweist unsre angebohrne rechtliche Freiheit und Gleichheit.“ (136)

Insoweit gibt es auch keinen Konflikt zwischen dem Menschen und seiner Rolle als Bürger, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, denn „[u]nsre Bedürfnisse und das Vermögen sie befriedigen zu können, machen uns täglich zu Herren oder Diener.“ (136) Wir dienen als Bürger den Gesetzen, die uns als Herren die Freiheit garantieren. Insoweit hat der republikanische Staat auch ohne einen förmlichen Gesellschaftsvertrag die volle Legitimation, denn nur dieser ist Garant der Freiheit und Unabhängigkeit seiner Mitglieder:

Obleich kein Staat durch einen förmlichen Vertrag der einzelnen Glieder entstand, so erhielt sich doch der Bürger in den ersten rohen Verbindungen zur politischen Gesellschaft, seine Unabhängigkeit. Wenn es je politische Freiheit gab, dann herrschte sie in diesen. Der einzelne Teilnehmer an der Vereinigung zur Aufrechterhaltung des Rechtes, gehorchte keinem Gesetze, zu dem er nicht seine Einwilligung gegeben hatte. (157)

Unabdingbare Voraussetzung für die Freiheit ist bei Johannes Weitzel die Wirkung der Gleichheit. Denn nur durch Gleichheit wird der Mensch zum Bürger, und nur als Bürger kann der Staat mehr sein, als „eine Anstalt, welche der Mensch um seine Selbsterhaltung annahm.“ (158) Dabei soll die äußere Gesetzgebung die innere Gesetzgebung widerspiegeln, was so viel bedeutet, dass die äußere Gesetzgebung den moralischen Vorstellungen und Empfindungen der Menschen gerecht werden muss (vgl. 194). Denn nur dann gilt, dass der Mensch ist, „was er sein soll als Mensch und Bürger.“ (195)

Der Staat garantiert und manifestiert die Rechte der Menschen. Er ist insoweit nur Mittel, nie Zweck, während „der Mensch als freies Vernunftwesen [...] sich Selbstzweck [ist].“ (199) Der Staat kann die äußere Macht durchsetzen, die aus dem äußeren Gesetz entspringt. Unterwerfen müssen die Menschen sich aber selbst diesem äußeren Gesetz, denn jegliche Verfolgung von Pflichten der Menschen soll explizit durch deren innere Gesetze freiwillig anerkannt sein. Wäre die äußere Gesetzgebung nicht in Übereinstimmung mit der inneren, wäre diese ungültig, denn dann würden die Menschen dieser nur wie Sklaven folgen (vgl. 200).

Mit einem flammenden Appell schließt Johannes Weitzel seine Denkschrift, die die Mitmenschen ermuntern sollte, ihre Rechte als selbstbestimmte Bürger geltend zu machen, sich vom monarchischen Absolutismus zu befreien und die Revolution zu einer freien Republik zu vollenden:

Das Gesetz steht freilich noch als wartender Erbe neben dem Throne, der ihm gehört. – Aber die Wahrheit, die Gerechtigkeit werden den blutigen Kampf siegend endigen; – eine bessere Schöpfung wird aus dem wilden Chaos noch streitender Kräften hervorgehen; – die physische Welt wird nicht ewig die moralische in ihren schmutzigen Fesseln halten. Aber bessere Menschen laß uns werden, und bilden, Lieber! und bessere Staaten werden aufblühen. Der Staat ist um und für den Menschen; und nur der vollkommenste Mensch ist der vollkommenste Bürger. (202)

VI. Fazit

Johannes Weitzel war sicher weder ein bedeutender Historiker noch ein nachwirkender Staatstheoretiker. Sein Tätigkeitsgebiet war primär die Publizistik, vor allem die politische Publizistik sowie die journalistische Schriftstellerei. Hier war er ein maßgeblicher Vorreiter und kann sicher zu den führenden Publizisten seiner Epoche gezählt werden. Ihm war früh in seiner Jugend bereits durch die Französische Revolution bewusst, dass die alten feudalen Herrscherdynastien abgewirtschaftet hatten und eine neue Epoche des Staatswesens im Entstehen war, die dem Bürger mehr Selbstbestimmung und Mitsprache einräumen würde.

Aufgrund der politischen Entwicklungen seiner Zeit, in der die Ereignisse sich sehr beschleunigt und zudem in so großer Intensität abspielten, dass selbst die für staatstheoretische Schriften prädestinierten Philosophen kaum mehr zeitnah reagieren konnten, kommt seinem Werk eine höhere Bedeutung zu, als dies in normalen Zeiten der Fall gewesen wäre. Insofern ist äußerste Vorsicht walten zu lassen, wenn z. B. Gottfried Zedler im Nachhinein vorschnell urteilt:

Weitzel ist auch kein originaler Geist. Er geht nicht darauf aus, selbstständig ein neues politisches System aufzustellen, sondern er sieht, erfüllt von humaner Gesinnung und begeistert für edle Gedanken, seine Aufgabe darin, die von Andern übernommenen Ideen durch die Schrift zu verbreiten und ihnen zum Siege zu verhelfen.⁵²

Dass diese Einschätzung in Rückschau einer Verkenning der damaligen politisch heiklen Lage entspricht, liegt schon daran, dass im Vormärz Parteien fehlten und das parlamentarische Regierungssystem erst rudimentär im Entstehen war. Wie Philipp Erbentraut richtig hervorhebt:

Freilich erschwerte im Vormärz das Fehlen von konstitutionellen Anknüpfungspunkten die faktische Ausbildung von Parteien, da das parlamentarische Regierungssystem als ermöglichende Bedingung zumindest auf nationaler Ebene erst in der Revolution von 1848/49 kurzzeitig zum Durchbruch kam.⁵³

52 Zedler 1899. S. 185.

53 Philipp Erbentraut. *Theorie und Soziologie der politischen Parteien im deutschen Vormärz 1815-1848*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016. S. 6.

Die Ungleichzeitigkeit von Basis- und Überbaubewegungen in der Zeit des Vormärzes machte es zudem schwierig für die Menschen, sich einigermaßen politisch zu orientieren. Es traten immer wieder Rückschläge, Verzögerungen, geschichtliche Brüche und andere Wandlungen auf, die die aufklärerische Bewegung behinderten, unterbrachen oder verlangsamten. Dies machte es für die Menschen umso wichtiger, ein gewisses Leitbild im öffentlichen Diskurs vorzufinden, an dem sie sich ausrichten konnten. Ein solcher Fixpunkt war zweifelsohne Johannes Ignatz Weitzel, der den Menschen durch seinen moderaten Liberalismus Möglichkeiten im Umgang mit den politischen Tücken der Zensur und Repression ihrer Zeit aufzeigte.

In seinen vielen Schriften spiegeln sich die verschiedenen Phasen im Leben des Johannes Weitzel wider, sie zeigen den stürmischen Jüngling und den wesentlich mehr taktierenden und abwägenden reiferen Weitzel, der zwar moderatere Töne anschlug und Zwischenschritte als Ziele akzeptierte, aber letztlich nie sein ursprüngliches Ziel in Form von mehr Selbstbestimmung für die Bürger aus den Augen verlor. Keine Schrift zeigt meines Erachtens seine staatsrechtlichen Vorstellungen deutlicher als die Frühschrift *Über die Bestimmung des Menschen und des Bürgers*.

Sie ist ihrer Zeit weit voraus und bis heute eine beachtenswerte Schrift der Aufklärung. Ihre Argumentation, an Hobbes und Rousseau angelehnt, ist durchschlagend. Sie ist ein herausragendes Werk des deutschen Republikanismus und sollte eine größere Würdigung finden. Die Tatsache, dass Weitzel später ein wenig Abstand vom Republikanismus nahm und ein Mischsystem zwischen Monarchie und Parlamentarismus in Form einer konstitutionellen Monarchie empfahl, schmälert seine Leistung nicht. Primäres Ziel war es für ihn immer, einen friedlichen Übergang in Richtung bürgerlicher Selbstbestimmung zu ermöglichen, ohne den hohen Preis der Jakobiner bezahlen zu müssen.

Insofern war der Publizist Weitzel auch immer so etwas wie ein moderner Diplomat, der anstatt „Leben oder Tod“ filigran die realpolitischen Möglichkeiten seiner Zeit auszuloten verstand. Historisch betrachtet ist letztlich die Entwicklung eingetreten, die er als deutscher Patriot und – bereits zur damaligen Zeit – als überzeugter Europäer und Kosmopolit sich für sein Vaterland erwünscht hat. Wenn man sich nur anschaut, was er am 8. Januar 1818 in den *Rheinischen Blättern* als Forderungen seiner Zeit postulierte, wird deutlich, wie weit er seiner Zeit voraus und wie staatspolitisch vorausschauend dieser Publizist des Vormärzes war:

Gleichheit vor dem Gesetz, Repräsentativverfassung, Freiheit der Presse, des Glaubens und des Handels, Verminderung der stehenden Heere und ein europäisches Bündnis zur Sicherung des Friedens.⁵⁴

Es ist keine Frage: Der deutsche Parlamentarismus ebenso wie auch der deutsche Journalismus und die Publizistik haben Johannes Weitzel viel zu verdanken.

Ohne Menschen wie ihn hätte sich die freiheitliche Presse und die zeitkritische öffentliche Meinung in Deutschland, die erst in Folge der Französischen Revolution aufkam⁵⁵, nicht ausbilden können. Er ist daher auch zu den führenden Denkern des Vormärzes zu zählen, wie sein Zeitgenosse Börne richtig erkannte, der ihn zu Recht als „den besten deutschen politischen Schriftsteller“ seiner Zeit bezeichnete.

54 Klötzer 1961. S. 196.

55 Vgl. Zedler 1899. S. 188.

Katharina Gather (Paderborn)

Staatsgründung als pädagogische Herausforderung

Die Politisierung des Pädagogischen im Vormärz

I. Einleitung

Im Jahr der deutschen Revolution 1848 schrieb der politische Journalist und Paulskirchenabgeordnete Arnold Ruge:

Die freie Staatsform braucht freie Menschen und erst die freie Staatsform bringt mit Sicherheit freie Menschen hervor. Ja, so ist es, dieser Zirkel ist vorhanden.¹

In diesem Zitat äußert Ruge ein von ihm wahrgenommenes Kernproblem der Situation während des Vormärz und der Revolution: Die Einführung der auf einem souveränen Volk basierenden demokratischen Staatsform, ohne dass das Volk zur politischen Selbstbestimmung in der Lage sei.

Ruge verstand den politischen Systemwechsel als Aufgabe eines jeden Menschen, der das ‚monarchische Prinzip‘² selbst überwinden müsse, um die Demokratie zu schaffen. Dazu bedürfe er jedoch der pädagogischen Unterstützung. Ebenso projektierte Ruge im Jahr 1849 einen sozialdemokratischen Staat der Zukunft, in dem die demokratische Erziehung der Jugend eine staatserhaltende Funktion hat. Ruge machte damit sowohl die Schaffung als auch die Erhaltung des projektierten demokratischen Staates zu Aufgaben des Individuums, die der pädagogischen Förderung bedürfen.

Im vorliegenden Beitrag sollen beide politischen Funktionen des Pädagogischen dargestellt werden: die schaffende sowie die erhaltende Funktion.

1 Arnold Ruge. „Die Religion unserer Zeit. Die wissenschaftliche Ableitung der positiven Religion des Humanismus aus den bisherigen Religionen“. *Die Akademie*. Leipzig: Verlagsbureau 1848, S. 1-92. Neudruck: Ders.[1848] „Die Religion unserer Zeit“ WuB 8, S. 127-233. S. 228.

2 Mit der Wiener Schlussakte von 1820 gelang es Metternich, bezugnehmend auf die Deutsche Bundesakte das monarchische Prinzip als Gegenprinzip zur Volkssouveränität zu stärken. Die monarchisch geprägte Bundespolitik zielte vor allem auf die Einschränkung der Opposition.

Dazu soll zunächst unter Berücksichtigung des Forschungsstandes und der Quellenlage sowie der Skizzierung einiger biografischer Stationen (II.) Ruges Bildungsverständnis erläutert werden, dem Ruge eine staatsbildende Funktion zusprach und welches er in Aufnahme des *Wesen des Christentums* des Religionskritikers Ludwig Feuerbach entwickelte (III.). Anschließend soll die Funktion der familiären und schulischen Erziehung in Ruges Idealstaatskonzeption nachgezeichnet werden (VI.), bevor die Funktionen von Erziehung und Bildung knapp resümierend erörtert werden (V.).

II. Zur Forschungslage und Biografie

Arnold Ruge (1802-1880) gehört nicht zu den ‚Klassikern‘ der Bildungsgeschichte. Wie auch andere Vormärzdemokraten wird er in Darstellungen über Klassiker der Bildungsgeschichte nicht erwähnt.³ In Bezug auf die Vormärzperiode und die Revolution stehen hier vielmehr liberale Schulmänner, Lehrer und Unterrichtsbeamte um den Allgemeinen Deutschen Lehrerverein oder Adolph Diesterweg im Fokus. Dieser Befund bestätigt sich auch für Darstellungen der Geschichte der Pädagogik. Obwohl das ‚lange 19. Jahrhundert‘ einen breiten Raum einnimmt, werden der Vormärz und seine Akteure im Vergleich zu den nationalpädagogischen Ansätzen und den preußischen Schulreformen zu Beginn des Jahrhunderts kaum erwähnt.⁴

3 Vgl.: Klaus Prange. *Schlüsselwerke der Pädagogik*. Bd. I/II. Stuttgart: Kohlhammer 2007. Hans Scheuerl (Hg.). *Klassiker der Pädagogik*. Bd. I/II. München: Beck 1991. Heinz-Elmar Tenorth (Hg.). *Klassiker der Pädagogik*. Bd. I/II München: Beck 2003. Michael Winkler. „Ein geradezu klassischer Fall.“ *Systematiken und Klassifikationen in der Erziehungswissenschaft*. Hg. Klaus-Peter Horn/Lothar Wiger. Weinheim: Beltz 1994, S. 141-168. Klaus Zierer/Thomas Saalfrank (Hg.). *Zeitgemäße Klassiker der Pädagogik. Leben – Werk – Wirken*. Paderborn: Schöningh 2010.

4 Vgl. Theodor Ballauf/Klaus Schaller. *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung*. Band III. 19./20. Jahrhundert. Freiburg/München: Karl Alber 1973, S. 561-564. Herwig Blankertz. *Die Geschichte der Pädagogik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Wetzlar: Büchse der Pandora 1982. Heinrich Rechtmann. *Geschichte der Pädagogik. Wandlungen der deutschen Bildung*. Zürich: Glock und Lutz 1967. Heinz-Elmar Tenorth. *Geschichte der Erziehung. Einführung in die Grundzüge ihrer neuzeitlichen Entwicklung*. Weinheim: Beltz Juventa 2000. Hermann Weimer/Juliane Jacobi. *Geschichte der Pädagogik*. Berlin: de Gruyter 1992.

Insgesamt werden pädagogische Praktiken und Konzeptionen von Vormärzdemokraten in der pädagogischen Historiografie kaum als Forschungsgegenstand berücksichtigt.

Auch in der Vormärzforschung gibt es bisher keine umfassende Untersuchung zur politischen Bildung und Erziehung. Allerdings gibt es hier einige Studien über Demokraten während des Vormärz und der Revolution.⁵ Anders als in der historischen Bildungsforschung ist Arnold Ruge hier Thema: Bereits im Jahr 1933 veröffentlichte Neher seine recht hagiographisch angelegte Monografie über Ruge.⁶ Im Jahr 1995 verfasste Walter eine umfassende ideengeschichtliche Monografie über die demokratischen Ansätze Ruges, in der er, wenn auch kurz, auf pädagogische Annahmen Ruges eingeht.⁷ Daneben gibt es zahlreiche kürzere Arbeiten über Ruges politische und publizistische Tätigkeit.⁸ Speziell in der Forschung über

-
- 5 Vgl. z. B.: Helmut Bleiber/Walter Schmidt/Susanne Schötz (Hg.). *Akteure des Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49*. Berlin: Fides 2003. Sabine Freitag (Hg.). *Die Achtundvierziger. Lebensbilder aus der deutschen Revolution 1848/49*. München: Beck 1998. Wolfgang Hochbruck/Ulrich Bachteler/Henning Zimmermann (Hg.). *Achtundvierziger. Forty-Eighters*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2000.
 - 6 Walter Neher. *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller*. (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 64). Heidelberg: Winter 1933.
 - 7 Stepan Walter. *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges. Eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland*. Düsseldorf: Droste 1995.
 - 8 Vgl. z. B.: Hans Hübner. „Arnold Ruge – Jünglingsbund, Junghegelianismus, 48er Demokratie“. *Studentische Burschenschaften und bürgerliche Umwälzung. Zum 175. Jahrestag des Wartburgfestes*. Hg. Helmut Asmus. Berlin: Akademischer Verlag 1992, S. 129-137. Karl Löwith. Von Hegel zu Nietzsche. A. a. O., S. 96-105, 291-295, 317-320, 365f. B. Mesmer-Strupp. *Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen*. Bern: Dürrenmatt 1963. Norbert Oellers. Vorwort zu: *Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge: Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest*. Hildesheim: Gerstenberg 1972, S. I–VIII. Ingrid Pepperle. *Einführung zum Reprint der Hallischen und Deutschen Jahrbücher*. Glashütten i. T. 1971, S. III–XL. Dies.: *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*. Berlin: Akademie Verlag 1978. Heinz Pepperle/Dies. (Hg.). *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Frankfurt/M.: Röderberg 1986. Helmut Reinalter (Hg.). *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik*

den Junghegelianismus wird Ruge berücksichtigt. In seinem Standardwerk *Von Hegel zu Nietzsche* widmet Löwith Ruge einige Kapitel. Pepperle und Stuke fokussieren Ruge besonders im Blick auf seine junghegelianische Geschichtsphilosophie. In seiner Tätigkeit als Publizist und Koordinator der junghegelianischen Reformgruppe wird Ruge bei Hundt und Eßbach zum Forschungsgegenstand.⁹

Ruge publizierte vor allem in den 1830er und 1840er Jahren zahlreiche Schriften, die größtenteils ediert in der Werkedition von Hans-Martin Sass vorliegen.¹⁰ Einige hier nicht vorhandene Schriften sind in den von Ruge selbst veranlassten *Sämtlichen Werken* zu finden, weitere Artikel sind in *den Hallischen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst* und Ruges *Anekdoten* zugänglich.¹¹

Insgesamt liegen nur wenige systematische und umfassende Schriften von Ruge vor. Bei vielen Beiträgen handelt es sich um Pamphlete, Programm-

und politisches Denken. (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770-1850 Bd. 41) Frankfurt/M.: Lang 2010. Hans Rosenberg. „Arnold Ruge und die Hallischen Jahrbücher“ *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz.* Hg. Hans Rosenberg. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1972, S. 97-114. Hans-Martin Sass/Katja Stiegel. „Produktion und Politisierung des Öffentlichen bei Ruge 1848/49“. *Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik.* Hg. Lars Lambrecht Frankfurt/M.: Lang 2007, S. 101-137. Heinz Stuke. *Philosophie der Tat. Studien zur ‚Verwirklichung der Philosophie‘ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten.* Stuttgart: Klett 1963.

- 9 Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe.* München: Fink 1988. Martin Hundt. „Zeitungen als ‚Festungen‘ des Fortschritts. Streiflichter zur Geschichte der Ruge’schen Jahrbücher nach epistolischen Quellen.“ *Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik.* Hg. Lars Lambrecht. Frankfurt/M.: Peter Lang 2007, S. 137-157.
- 10 Arnold Ruge. *Werke und Briefe.* In 12 Bd. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta Verlag 1985ff. (zitiert als WuB mit entsprechender Bandangabe). Band 6 und 12 waren zum Zeitpunkt meiner Studien noch in Bearbeitung.
- 11 Arnold Ruge. *Sämtliche Werke.* Mannheim: Grohe 1847/48. Die *Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* erschienen zwischen 1838 und 1841 von Halle aus und wurden von Wigand in Leipzig verlegt. Als *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* erschienen sie von 1841 bis 1843 von Dresden aus, 1843 als *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* über das *Literarische Comptoir* in Zürich und Winterthur, 1844 als *Deutsch-französische Jahrbücher* von einer Pariser Dependence des *Literarischen Comptoirs* aus.

schriften, Dokumentationen oder Reden. In der Analyse seiner Schriften kann daher die Biografie Ruges wichtige Orientierungspunkte liefern, die anhand seiner Autobiografie *Aus früherer Zeit* sowie in der von Nerrlich herausgegebenen *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880* rekonstruierbar ist.¹² Aus diesem Grund sei auch in vorliegendem Beitrag kurz auf einige wichtige Stationen aus Ruges Biografie hingewiesen:

Während Arnold Ruge (1802-1880) zunächst Theologie, dann Philosophie studierte, engagierte er sich politisch für die Demokratie. Unter dem Eindruck der Folgen des Wiener Kongresses und der Karlsbader Beschlüsse wurde er zum entschiedenen Kritiker der restaurativen Politik des Deutschen Bundes. So schloss er sich in seinen Studienorten Halle, Jena und Heidelberg jeweils den örtlichen, patriotisch gesinnten Burschenschaften an. Ebenso war er Mitglied des Geheimen Jünglingsbundes, einem konspirativen demokratisch ausgerichteten Geheimbund, weshalb er 1824 in Heidelberg verhaftet wurde und insgesamt sechs Jahre in Haft saß.¹³ Nach seiner Haftentlassung war Ruge neben seinen beruflichen Tätigkeiten als Lehrer und Privatdozent als politischer Journalist aktiv. Er wandte sich von der Burschenschaftsbewegung ab, widmete sich den Schriften Hegels, vor allem dessen Rechtsphilosophie, und gründete gemeinsam mit Theodor Echtermeyer im Jahr 1838 in Halle die *Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, das zentrale Publikationsorgan der Junghegelianer, das 1841 von Halle nach Dresden verlegt worden war, bevor es 1843 im Deutschen Bund verboten wurde.¹⁴ Durch diese redaktionelle Tätigkeit wurde Ruge zum führenden Kopf und Koordinator der Junghegelianer. In dieser Zeit war Ruge mit Restriktionen der Presse durch die restaurative Politik des Deutschen Bundes in der Folge der Karlsbader Beschlüsse wie auch der Wiener Schlussakte konfrontiert.

Um die Zensurbarrieren zu umgehen, versuchte Ruge daher, seine publizistischen Unternehmungen vom benachbarten Ausland aus weiterzuführen: 1843 brachte er einige Artikel seiner Jahrbücher als *Anekdoten* über den politischen und demokratisch orientierten Exilverlag *Literarisches Comptoir*

12 Arnold Ruge. *Aus früherer Zeit. Autobiographie*. 4 Bde. Berlin: Duncker 1863-67. Ders.: *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*. 2 Bde. Hg. Peter Nerrlich, Berlin: Duncker 1886.

13 Vgl. Arnold Ruge. *Aus früherer Zeit*. A. a. O., S. 45ff.

14 Vgl. Ingrid Pepperle: Einführung in den Reprint der Hallischen und Deutschen Jahrbücher. A. a. O., S. 14f.

in Zürich heraus, dessen Kommanditist er auch in diesem Jahr wurde.¹⁵ 1844 versuchte er gemeinsam mit Karl Marx, oppositionelle Schriften als *Deutsch-Französische Jahrbücher* über eine von ihm gegründete Pariser Verlagsdependance des *Literarischen Comptoirs* zu publizieren. Auch dieses Publikationsvorhaben scheiterte, Ruge siedelte in das demokratische Zürich über und engagierte sich vor Ort für das *Literarische Comptoir*. Obwohl das *Literarische Comptoir* in der deutschen wie auch in der Zürcher Opposition bekannt war und zahlreiche Schriften verlegte, scheiterte auch der Verlag schließlich aufgrund von wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten sowie programmatischen Konflikten.¹⁶ Ruge blieb jedoch weiterhin publizistisch aktiv, er wurde Abgeordneter der linken Fraktion Donnersberg in der Frankfurter Nationalversammlung, besuchte die Preußische Nationalversammlung und emigrierte nach der gescheiterten Revolution in das englische Brighthon, wo er 1880 starb.

III. Die Schaffung der Demokratie als pädagogisches Problem: Bildung und Religionskritik

Ruge hielt sich zwischen 1843 und 1845 in Paris auf.¹⁷ Hier erhoffte er sich nicht nur publizistische Erfolge, sein Interesse galt auch der französischen Opposition: Ruge plante eine *alliance intellectuelle* zwischen deutschen und französischen Oppositionellen zu gründen, gewissermaßen ein Gegenbündnis zu der restaurativen Heiligen Allianz, deren Potenzial in der gegenseitigen Ergänzung und Stärkung der antirestaurativen Opposition liegen sollte:

15 Anders als im Deutschen Bund war im Kanton Zürich die Pressefreiheit gewährleistet. So lautet der Artikel 5 der Zürcher Verfassung: „Die Freiheit der Presse ist gewährleistet. Das Gesetz bestraft den Missbrauch derselben. Die Censur darf niemals hergestellt werden.“ *Zensur und Pressefreiheit. Kommunikationskontrolle in Zürich an der Wende zum 19. Jahrhundert*. Hg. Christoph Guggenbühl. Zürich: Chronos 1994, S. 375ff. Vgl. auch: Gustav Keller. *Die politischen Verlagsanstalten und Druckereien in der Schweiz 1840-1848. Ihre Bedeutung für die Vorgeschichte der Deutschen Revolution*. Bern: Paul Haupt 1935. Werner Näf. *Das Literarische Comptoir: Zürich und Winterthur*. Bern: A. Francke 1929.

16 Vgl. Katharina Schneider. *Wege in das gelobte Land. Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/49*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2016, S. 73-87.

17 Vgl. Arnold Ruge. „Zwei Jahre in Paris“. *Arnold Ruge. WuB* 5. A. a. O.

So könne die deutsche Opposition von der praktischen Erfahrung der französischen Opposition, die französische Opposition hingegen von den theoretischen Diskursen der deutschen Opposition profitieren:

Daß Deutschland um der Entwicklung dieses Gedankens halber, an theoretischer Freiheit der Franzosen voranstehe, wogegen es von letzteren in der practischen Freiheit weit überflügelt sei – diese Behauptung, so wie die daran geknüpfte Forderung eines geistigen Bündnisses zwischen beiden Völkern (alliance intellectuelle)¹⁸

sei eine leitende Annahme seiner Bestrebungen in Paris.

Obwohl Ruge den gegenseitigen Nutzen eines wechselseitigen Austausches hervorhebt, betont er an anderer Stelle die höhere Relevanz der ‚deutschen‘ Theorie gegenüber der ‚französischen‘ Praxis. Die deutschen demokratischen Emigranten beschreibt er, ohne namentliche Bezüge vorzunehmen, sogar als „philosophische Großhändler“, die den Franzosen „die Befreiung von der bisherigen Philosophie“ bringen könnten:¹⁹

Sobald nämlich die Principien in Frankreich die Höhe der deutschen Philosophie erreicht haben, wird die ganze Religionsfrage eine Erziehungsfrage, nur durch Bildung befreit man die Menschen, und man wird in Frankreich den Muth haben, sowohl die militairische, als die religiöse Roheit zu zerstören und durch demokratische Organisation das Commando, durch Volksbildung den religiösen Aberglauben zu ersetzen.²⁰

Hier beschreibt Ruge Bildung als Medium der Befreiung von der Religion, da sie ein Gegensatz des ‚religiösen Aberglaubens‘ sei. Er macht sie zur Bedingung der ‚demokratischen Organisation‘, wodurch er sie zum politischen Vehikel, zum Medium der politischen Volkserziehung erhebt. Die französische Opposition bedürfe für dieses volkserzieherische Unternehmen der theoretischen Unterstützung der deutschen junghegelianischen

18 Arnold Ruge [1846]. „Offene Briefe zur Verteidigung des Humanismus“. *Polemische Briefe*. Mannheim: Grohe, 1847, S. 161-183, S. 163.

19 Ders. *Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen*. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir 1843. Neudruck: Ders. [1843] „Ueber die intellectuelle Alliance“. *Arnold Ruge. WuB 4. A. a. O.*, S. 301-355, S. 317.

20 Ders. Arnold Ruge. „Zwei Jahre in Paris“. *Arnold Ruge. Werke und Briefe Band 5. A. a. O.*, S. 61.

Reformgruppe um Ruge, da diese sich im Urteil von Ruge bereits vom religiösen Dogma befreit habe.

In dieser Annahme Ruges zeigt sich eine religionskritische Sichtweise, die Ruge aus den Diskursen der deutschen junghegelianischen Religionskritik, besonders aus den Texten Ludwig Feuerbachs der späten 1830er und der frühen 1840er Jahre gewonnen hatte. Feuerbachs Religions- und Spekulationskritik waren Ruge durch seine verlegerische Tätigkeit bekannt: Feuerbach hatte Schriften in den *Hallischen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst* veröffentlicht, in denen er seine zentrale Hegelkritik entfaltete. Dazu gehörten dessen Schriften *Kritik der positiven Philosophie* (1838), *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), und die Artikelreihe *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegelsche Streit beurtheilt werden muss*. In den von Ruge herausgegebenen *Anekdoten* veröffentlichte Feuerbach seine für die Opposition kanonische Schrift *Vorläufige Thesen zu einer Reform der Philosophie*.²¹

Intensiv setzte sich Ruge dann mit Feuerbachs *Wesen des Christentums* auseinander, das dieser bei Ruges Verleger Wigand in Leipzig 1841 veröffentlicht hatte.²² In Feuerbachs Schrift erkannte Ruge einen Schlüssel zum Verständnis der politischen Situation:²³

-
- 21 Ludwig Feuerbach. „Zur Kritik der ‚positiven Philosophie‘“. *Hallische Jahrbücher*. Jg. 1838, Sp. 2305-2311, 2313-2316, 2321-2324, 2329-2333, 2337-2340. Neudruck: GW 8. A. a. O., S. 181-208. Ders. „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“. *Hallische Jahrbücher*. Jg. 1839, Sp. 1657-1660, 1665-1677, 1673-1677, 1681-1684, 1689-1693, 1697-1702, 1705-1709, 1715-1718, 1721-1725. Neudruck: Ders. [1839] „Zur Kritik der ‚positiven Philosophie‘“. *GW 9*. A. a. O., S. 16-63. Ders. „Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegelsche Streit beurtheilt werden muß“. *Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 61(1839), Sp. 481-488; Nr. 62(1839), Sp. 498-499. Neudruck: Ders. [1839] „Der wahre Gesichtspunkt, unter welchem der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden muss. *GW 8*, S. 208-219. Ders. „Vorläufige Thesen zu einer Reform der Philosophie“. *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Bd. 2. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir 1843, S. 62-89.
- 22 Ders. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Wigand 1841. Neudruck: Ders. [1841] *Das Wesen des Christentums*. *GW 5*. Arnold Ruge [1841]. „Neue Wendungen der deutschen Philosophie. Kritik des Buchs: Das Wesen des Christentums, von Ludwig Feuerbach“. *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. *Zweiter Band*. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir 1843, S. 3-62.
- 23 Die Rechtsphilosophie Hegels hatte für Ruges Aufnahme der Philosophie Feuerbach hohe Relevanz: So fokussierte er vor allem die Bedeutung der

Demokratie und Religion schließen sich einander aus, da Religion und kirchliche Institutionen mit einer doppelten Entfremdung verbunden seien: Zum einen mit einer Entfremdung des Menschen von sich selbst und zum anderen mit einer Entfremdung von den Mitmenschen sowie den gesellschaftlichen und politischen Aufgaben, da sich der Gläubige auf transzendente Inhalte statt auf lebensweltliche Aufgaben fokussiere. So beschreibt Ruge die politische Dimension des Glaubens:

Die Religion in diesem Sinne umfasst den Staat und seinen ganzen Inhalt, und ist das wirkliche thätige Wollen des Wissens. Dies ist zugleich Idealismus, Gesinnung und Praxis, und zwar ist die Religion diejenige Praxis, welche überall durch die Negation der Existenzen, die der Idee sich widersetzen, ihren eigenthümlichen Kampf und die Aufopferung kleiner, naheliegender Interesse und Vorteile mit sich führt.²⁴

Religion habe negative Konsequenzen für die Politik, da sie zur Legitimation restaurativer politischer Interessen instrumentalisiert werde. Transzendente Glaubensinhalte würden von politische Akteuren willkürlich zum Machterhalt genutzt, indem diese ihre Position religiös legitimieren, um sie gegenüber dem Volk glaubhaft zu machen, durchzusetzen und aufrechtzuerhalten. Daher habe Religion immer auch eine politische ‚Gefahrendimension‘. Wenn Herrschaft religiös begründet wird, entfremden sich die Bürger vom Staat, da er dann nicht die Sphäre ihrer eigenen politischen Tätigkeit sei, sondern einer religiös legitimierten politischen Obrigkeit, die sich jeglicher Kritik entziehe:

Der weltliche Staat will die Seelen der Gläubigen in ihren himmlischen Phantasien und gelehrten Gedanken darüber und daneben nicht stören. Die Gläubigen dagegen wollen sammt und sonders, auch die Priester nicht ausgenommen, Unterthan sein der Obrigkeit, sie in ihrem Regiment, es sei wie es sei, wenn es nur den Glauben anerkennt, auch ihrerseits nicht stören und

Religionskritik für den geschichtlich zu vollziehenden Bildungsverlauf. Umgekehrt führte das Studium der Schriften Feuerbachs dazu, dass Ruge sich von der spekulativen Systemphilosophie Hegels entfernte. Diese Rezeptionsprozesse habe ich in meiner Dissertation rekonstruiert: Katharina Schneider. Wege in das gelobte Land. A. a. O.

24 Arnold Ruge: „Neue Wendungen der deutschen Philosophie“. A. a. O., S. 222.

behelligen; die gläubigen Privatpersonen wollen keine Politiker, keine Staatsbürger sein, alle sind sich darin gleich, dass sie nichts als Unterthanen sind.²⁵

In Ruges Kontrastierung zwischen Religion, Bildung und Demokratie zeigen sich Grundannahmen, die Feuerbach in seinem *Wesen des Christentums*²⁶ entwickelte. In der hier systematisch entfalteten Kritik des Christentums fanden oppositionelle Akteure das argumentative Rüstzeug, um der politischen Bindung von Thron und Altar die legitime Basis zu entziehen.

Feuerbach beschreibt im *Wesen des Christentums* die christliche Religion als Produkt menschlicher Bedürfnishaftigkeit und Wünsche.²⁷ Der Mensch, nicht eine göttliche Allmacht, sei Ursprung der Religion. Prägnant beschreibt Feuerbach dies auch in seinen *Grundsätzen der Philosophie*: „Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist *sein eigenes Wesen*.“²⁸ Nicht in dem Individuum, sondern in der menschlichen Gattung zeigen sich die göttlichen Attribute, da hier die verschiedenen menschlichen Potenziale und Dimensionen sichtbar werden: „Unbeschränkt ist die Gattung, beschränkt das Individuum.“²⁹

Mit dem Glauben an Gott verliere der Mensch, so Feuerbach, seinen unmittelbaren Wesensbezug: „Notwendig setzt daher in der Religion der Mensch sein Wesen außer sich, sein Wesen als ein andres Wesen – notwendig, weil das Wesen der Theorie außer ihm liegt, weil all sein bewusstes Wesen aufgeht in die praktische Subjektivität.“³⁰ In der Konsequenz dieser

25 Ders. „Der christliche Staat. Gegen den Württemberger über das Preußenthum.“ *Deutsche Jahrbücher*. Nr. 267-268 (1842), S. 1065-1072. Neudruck: Ders. [1842] „Der christliche Staat. Gegen den Württemberger über das Preußenthum“. *WuB* 2, S. 446-477, S. 461.

26 *Das Wesen des Christentums* war eine zentrale kanonische Schrift für die politische Opposition. Vgl. Werner Schuffenhauer. „Ludwig Feuerbach im Revolutionsjahr 1848“. *Philosophie – Wissenschaft – Politik*. Berlin 1982, S. 189-205. Alfred Schmidt. „Für eine neue Lektüre Feuerbachs“. *Ludwig Feuerbach. Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I*. Hg. Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: 1967, S. 5-64, S. 6.

27 Vgl. Ludwig Feuerbach. *Das Wesen des Christentums*. A. a. O., S. 279.

28 Ders. [o.J.] „Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung“. *Entwürfe zu einer neuen Philosophie*. Hg. v. Werner Jaeschke/Werner Schuffenhauer. Hamburg: Meiner 1996, S. 119-125, S. 125.

29 Ders. *Das Wesen des Christentums*. A. a. O., S. 268.

30 Ebd., S. 332.

Annahme stellt Feuerbach fest, dass sich der Mensch durch den religiösen Glauben von sich selbst und der menschlichen Gattung entferne, da er sich nur unmittelbar über Gott zum Gegenstand werde und da er seine Liebe nicht auf das personale Gegenüber, sondern auf eine göttliche Transzendenz richte. So schreibt Feuerbach 1841:

Der religiöse Mensch zieht sich von der Welt in sich zurück. Innerlichkeit gehört zum Wesen der Religion [...]. Er bezieht alle Dinge und Wesen nur auf Gott; er liebt die Menschen, aber nicht um ihrer, sondern um Gottes willen; er liebt in ihnen nicht sie selbst, sondern ihren Vater, ihren Erlöser.³¹

Solle die menschliche Gattung in der ihr entsprechenden Gemeinschaft hingegen realisiert werden, müsse sich der Mensch aus der religiösen Entfremdung befreien.³² Dies könne durch Bildung geschehen, die er als kritischen Gegenpol der Religion beschreibt:

Wo der Mensch die Gattung unmittelbar mit dem Individuum identifiziert und diese Identität als sein höchstes Wesen, als Gott, setzt, wo ihm also die Idee der Menschheit nur als die Idee der Gottheit Gegenstand ist, da ist das Bedürfnis der Bildung verschwunden; der Mensch hat alles in sich, alles in seinem Gotte, folglich kein Bedürfnis, sich zu ergänzen durch den anderen, den Repräsentanten der Gattung, durch die Anschauung der Welt überhaupt ein Bedürfnis, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht.³³

Aus diesem Grund sei Bildung als „Weltbildung“ zu verstehen, als Rückbezug des Menschen auf sein Gattungsdasein selbst.³⁴

Diese Argumentation hatte Brisanz und Sprengkraft für Ruge. Er nahm Feuerbachs Bildungsverständnis auf und integrierte es in seine politischen Ansichten. Begeistert kommentierte er in seiner Rezension Feuerbachs Grundannahme: „Feuerbach ist der erste, [der, K. G.] den Beweis führt, dass die Religion nichts anders als das Wesen des Menschen zum Inhalt habe [...]“³⁵

31 Ebd., S. 132.

32 Vgl. ebd., S. 274.

33 Ebd., S. 190.

34 Ebd., S. 237.

35 Arnold Ruge. „Neuere Wendungen der deutschen Philosophie“. A. a. O., S. 27.

Die Kritik der Religion wurde für Ruge nun zum Prozess der Bildung selbst. Bildung beschreibt er als „Auflösung der Dogmen und religiösen Standpunkte einer vergangenen Weltlage“. So kontrastiert er:

Der Untergang der Bildung ist daher (in der Geschichte) der Sieg des Christentums und umgekehrt (in der neuern Zeit) der Untergang des christlichen Systems der Bildung, des Humanismus, der Philosophie [...].³⁶

Durch Bildung als Negation des Glaubens könne der Mensch den zwischenmenschlichen Bezug gewinnen, der Bedingung sei für die Schaffung der Demokratie. Damit erhob Ruge die Demokratie zu der der menschlichen Gattung entsprechenden Staatsform: „[...] der Mensch ist aber seinem Begriffe nach ein Republicaner; erst das öffentliche Leben ist menschliches Leben; und alles geistige Leben ist ein solches.“³⁷ Ruge erkannte in der Bildung einen Schlüssel, durch den der Mensch sich selbst als geschichtsmächtiges Subjekt zurückgewinnen könne, so dass er Politik nun human gestalten kann.

Der wirkliche Staat und die Existenz seiner Verfassung hat aber dasselbe Interesse, wie die wirkliche Philosophie [...]. Sobald also die Philosophie [im Sinne der Religionskritik, K. G.] den Boden des Staates und damit den des geschichtlichen Geistes betritt, ändert sich das Verhältnis zu den Existenzen.³⁸

Philosophie wurde für Ruge zum Bildungsmedium. Ruge zielte nun, in deutlicher Abgrenzung von der idealistischen Spekulation Hegels, auf ein Philosophieverständnis Feuerbachs, in dessen Zentrum Feuerbach die ‚intelligente Sinnlichkeit‘ als nichtspekulative Vernunft gestellt hatte, die sich sinnhaft an dem empirischen Menschen rückversichert³⁹:

36 Ebd., S. 31.

37 Ders. „An einen ‚Berliner Scholasticus‘ an seinen Freund über das Buch ‚Differenz‘ usw. Als Antwort auf dessen Briefe“. *Arnold Ruge WuB* 2. A. a. O., S. 298-315, S. 311.

38 Ders. Die Restauration des Christentums. In: *Arnold Ruge. WuB* 2. A. a. O., S. 221-254, S. 227.

39 Ursula Reitemyer. *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 73.

Auch ein Muster der Philosophie nun [...] [hat, K. G.] ein wirkliches oder vielmehr allerwirkliches Wesen, das wahre *ens realissimum*: den Menschen, also das positivste Realprinzip zu ihrem Prinzip [...] , dass sie vielmehr das direkte Gegenteil, ja die Auflösung der Spekulation ist.⁴⁰

Diese sinnhafte Vernunfttätigkeit eröffne dem Menschen Zugang zu seinem Gattungswesen, durch sie betritt er ‚den Boden des Staates‘. In diesem Bildungsprozess kommt dem Philosophen bei Ruge eine wichtige Funktion zu. Da der Philosoph Einsicht in die Notwendigkeit dieser Entwicklung habe, könne er den Bildungsprozess initiieren, indem er Philosophie als Tätigkeit der ‚intelligenten Sinnlichkeit‘ verbreitet. Der Philosoph sitze „am Webstuhl der Zeit“, er erkenne die Notwendigkeit der Entwicklungen und offenbarte diese dem Volk.⁴¹ Praktisch plädierte Ruge für einen durch Philosophen eingeleiteten Volksbildungsprozess, der volkserzieherisch durch die Publikation beispielsweise der *Hallischen Jahrbücher* eingeleitet werden könne. So versieht er die *Hallischen Jahrbücher* mit einer Bildungsaufgabe:

Dagegen ist die Wirkung der Jahrbücher einzig und allein ihr Verhältniß zur Bildung, die Bildung dann aber weiter das Element, in dem die Politiker sich zu bewegen, und das Terrain, auf dem sie den Zeitgeist zu bestehen haben.⁴²

Auch nach seinem Parisaufenthalt blieb dieses Bildungsverständnis für Ruge prägend. Im April des Jahres 1845 zog er von Paris nach Zürich. Hier kam er erstmals mit einem bestehenden demokratischen System in Kontakt. Die Bedingungen in Zürich standen jenen Preußens diametral entgegen: Seit der Regeneration 1830 hatte der Kanton eine liberale repräsentativdemokratische Verfassung. Auch das Verhältnis von Kirche und Staat unterschied sich von den preußischen Bedingungen, die Ruge bekannt waren: Trotz der engen Bindung der reformierten Kirche an den Staat war das Staatskirchentum in Zürich auf institutioneller Ebene nicht mit dem preußischen

40 Ludwig Feuerbach. *Das Wesen des Christentums*. A. a. O., S. 17.

41 Arnold Ruge. „Die Zeit und die Zeitschrift. Zur Einleitung.“ *Deutsche Jahrbücher*. Nr. 1 (1842). Neudruck: Ders. [1842] „Die Zeit und die Zeitschrift“. *WuB Bd. 2*. A. a. O., S. 61-76, S. 69.

42 Ders. [1841] „Vorwort zum Jahrgang 1841 der Hallischen Jahrbücher“. *Hallische Jahrbücher* Nr. 1-2 (1841). Neudruck unter dem Titel: „Das Verhältnis von Theorie und Praxis. Vorwort zu dem Jahrgange der Hallischen Jahrbücher 1841“. *WuB 2*. A. a. O., S. 24-42, S. 29.

Staatskirchentum identisch. Die Zürcher Landeskirche war konstitutives Element der Demokratie und letztlich an parlamentarische Beschlüsse gebunden, das preußische Staatskirchentum hingegen stand unter der Führung eines Monarchen.⁴³ Daher gab es in Zürich keine religionskritische Bewegung, die mit jener des Junghegelianismus um Ruge und Feuerbach parallel gehen könnte.

Obwohl Ruge sich vehement für die Demokratie einsetzte, führten seine Erfahrungen in Zürich nicht dazu, dass er die Schweiz als Paradies der Demokratie erlebte. Vielmehr illustrierte er auch hier, wie in Paris, die Verbindung von Unbildung und Religion, nun anhand der schweizerischen Demokratie: Diese sei formal zwar demokratisch, aus seiner junghegelianischen Perspektive realiter jedoch als ‚unwahr‘ oder gar ‚falsch‘ zu bezeichnen. So stellte er auch hier die deutsche Philosophie der schweizerischen demokratischen Praxis als überlegen dar, forderte sogar einen grundlegenden religionskritischen Bewusstseinswandel. Die Schweizer hätten

Religion im Ueberfluß, ein Volksregiment und ein Volksleben, wie es wenigstens der Form nach nicht demokratischer sein kann; aber es fehlt ihnen die wissenschaftliche, die philosophische, die eigentliche menschliche Bewegung, darum ist ihre Religion, ihr Leben und ihre Demokratie nichts werth, als eine Roheit.⁴⁴

Die Schweizer seien auf den reinen praktischen Nutzen der Politik aus, ohne jedoch ihre philosophischen Bedingungen zu reflektieren: „Die Stellung der Schweiz zur Wissenschaft ist eine philisterhafte, sie fragen überall: wozu dient es? Sie geben überall dem Erwerb, der Praxis [den Vorrang, K. G.]“⁴⁵

Trotz seiner Erfahrung einer real existierenden Demokratie verblieb Ruge bei seinem im Rahmen des preußischen monarchisch geprägten Staats-

43 Vgl. Alfred Közl, *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte. Bd. I. Vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*. Bern: Stämpfli Verlag 1992, S. 301.

44 Ruge, A. [1846] „Ueber den ‚Briefwechsel eines Staatsgefangenen mit seiner Befreierin von Wilhelm Schulz‘ an die Frau Befreierin und den Herrn Befreiten“. *Polemische Briefe*. Mannheim: Grohe 1847, S. 186-204, S. 195.

45 Ders. [1839] „Zwei friedliche Blätter von Dr. David Friedrich Strauß“. *Hallsche Jahrbücher*. Nr. 124-126 (1839), Sp. 985-988, 993-1004. Neudruck: Ders. [1839]. „Der Genius und die Geschichte. Bei Gelegenheit von Straußens Berufung nach Zürich“. *WuB* 2, S. 209-221., S. 211.

kirchentums und der in der Orientierung an den Schriften Feuerbachs erworbenen religionskritischen Überzeugungen. Dass im reformierten Zürich, anders als in Preußen, Demokratie, Kirche, Religion und Theologie trotz aller Konflikte im Kern kompatibel waren, dass die Zürcher politischen Bedingungen den preußischen diametral entgegenstanden, fiel kaum in Ruges Blick. Vielmehr blieb Ruge auch nach seinen Aufenthalten in Paris und Zürich bei seinen dargestellten Grundansichten. Diese erhob er, so wird zu zeigen sein, zur Basis einer zukünftigen Idealstaatskonzeption.

IV. Der „social-demokratische Freistaat“. Ein Blick in die Zukunft

Als Abgeordneter im Frankfurter Parlament 1848/49 beteiligte Ruge sich nur wenig durch Reden am parlamentarischen Geschehen.⁴⁶ Zeitgleich verfasste er jedoch die Schrift *Die Gründung der Demokratie in Deutschland*, in der er, anders als in seinen Frankfurter Redebeiträgen, erstmals umfassend und systematisch auf staatsorganisatorische Fragen einging.⁴⁷ Ruge projiziert in dieser Schrift einen Staat als geschichtlich zu erreichendes Ziel. Diese Funktion benennt er im Untertitel der Konzeption: „Ein Blick in die Zukunft“. Die institutionelle Ausgestaltung des Staates lässt er nicht offen, sondern entwirft umfassend und konkret politische und ökonomische Institutionen und Strukturen. Im Folgenden soll die Bedeutung pädagogischer

46 Vgl. ders. „Rede über die Bildung der provisorischen Zentralgewalt. 23. Juni 1848“. Leipzig: Verlagsbureau 1848. Neudruck: Ders. [1848] „Rede über die Bildung der provisorischen Zentralgewalt“. *WuB* 7. A. a. O., S. 189-207, Ders. „Antrag zur Einberufung eines Völkerkongresses 22. Juli 1848“. *WuB* 7. A. a. O., S. 207-221, Ders. „Rede zur Freiheit Polens, 26. Juli 1848“. *WuB* Bd. 7. A. a. O., S. 221-239. Die Beiträge Ruges sind aufgeführt in: *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main*, Bd. I., S. 240, 242, 670, 314, 368, 385, 396, 479, 553, 567, 567, 570, 466, 563, 751; Bd. II. S. 815, 980, 1009, 1070, 1131, 1133, 1134, 1184, 1228, 1098, 1116, 2585, 3199, 3201.

47 Ders. *Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat*. Leipzig: Verlagsbureau 1849. Auch in: *Unser System. Oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit. Zum Unterrichts für Jedermann von Arnold Ruge*. Heft 3. Leipzig: Verlagsbureau 1850. Neudruck in: *WuB* 8. A. a. O., S. 233-315.

Verfahren fokussiert werden, ohne vertieft auf die wirtschaftlichen und politischen Aspekte einzugehen.

Auch in dieser Schrift steht die Verwirklichung des Menschen durch dessen Selbst- und Gattungsbezug im Zentrum seiner Überlegungen. Der Rahmen der politischen Agitation sei das Bestreben, den „wahren Menschen“⁴⁸ hervorzubringen. Die Bedingung dieser Möglichkeit liegt für Ruge auch hier in der Bildung, die er als Befreiung des Menschen aus seiner religiösen und weltlichen Unterwürfigkeit versteht:

Der wahre Ostracismus aber ist [dem Demokraten, K. G.] die Bildung des Volks; der Demokrat weiß, daß ein ungebildetes Volk immer in die Hände von Gauklern, Pfaffen und Verführern fällt, und daß nur die allgemein verarbeiteten Principien der Freiheit und nur die edelste Geisteshaltung des Volkes den wahren Staat und den wahren Menschen hervorbringen können.⁴⁹

Entsprechend solle sich der Mensch in allen Bereichen des Staates, dem ethischen als Politik, dem ästhetischen als Kunst und der Erkenntnis des Wahren als Bereich der Wissenschaft selbst Gegenstand werden. Diese Zentralsetzung des Menschen in den Sphären des Wahren, Guten und Schönen versteht Ruge als eine Art ‚neue Religion‘, als ‚Humanismus‘, der an die Stelle des Christentums tritt:

Die Religion der Demokratie ist also die Idealisierung des politischen und sozialen Menschen, die Religion der Kunst die ästhetische Idealisierung der Menschen durch Kunstbildung, Kunstübung und Kunstwerke, die Religion der Prinzipien ist die intellektuelle Idealisierung des Menschen, die Begeisterung für die Erkenntnis der Grundgedanken aller Dinge.⁵⁰

Politik, Kunst und Wissenschaft seien im sozialdemokratischen Freistaat daher jene Dimensionen, in denen der Mensch seine volle Humanität verwirkliche:

48 Ders. *Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat*. Leipzig: Verlagsbureau 1849, S. 37.

49 Ebd., S. 38f.

50 Ders.: „Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat“. *WuB* 8. A. a. O., S. 311.

Das Absolute ist dieser dreifache Inhalt der wahren Humanität, denn in allen drei Formen der Idee, in der philosophischen, in der ästhetischen und in der ethischen erreicht der Mensch nur sein eigenes wahres Wesen.⁵¹

Der Bestand dieser Dimensionen sei an Erziehung der nachfolgenden Generation gebunden:

Der Demokrat will diese öffentlichen Einrichtungen und Sitten, er will also vor allen Dingen der Demokratie die Jugend sichern, sie urteilsfähig und willenskräftig, arbeitsfähig und gesellschaftskundig machen und sie vor Verderbnis und Entwürdigung bewahren.⁵²

Da der Mensch qua Geburt ein demokratisches Wesen sei, bestünde die Aufgabe des erwachsenen Demokraten darin, diese kindliche und jugendliche Demokratiedisposition zu erhalten: „Die Jugend ist die natürliche Demokratie, die Jugend frei organisieren, heißt die Menschheit retten, diese Organisation der Jugend allgemein machen, heißt die Demokratie gründen.“⁵³

Ruge spricht der Erziehung hier eine staatserhaltende Funktion zu. Erziehungsräume seien neben dem bestehenden demokratischen Staat die Familie und die Schule. So plädiert er für eine hierarchiefreie Familienerziehung, in der Kinder und Eltern gleiche Rechten und Pflichten haben, wodurch das Kind nicht nur demokratische Strukturen internalisiere, sondern gleichsam die Wirksamkeit der eigenen Tätigkeit erfahre:

Die möglichst frühe Selbstbestimmung der Kinder, die Anerkennung der Gleichheit aller Erwachsenen bringt sofort an die Stelle der bisherigen Haus-tyrannie ein ehrenvolles Verhältnis in der Familie. Die Geschäfte teilen sie sich ein, sie werden nicht nach Laune kommandiert und nicht als Dienste vollzogen; die Menschen sind nicht Hausherrschaft und Dienerschaft, sondern befreundete und näher verbundene Mitbürger. Die Kinder lernen keine // Diener kennen, die sie tyrannisieren dürfen, sondern nur Erwachsene, deren Selbstständigkeit sie erreichen sollen.⁵⁴

51 Ebd., S. 310f.

52 Ebd., S. 273f.

53 Ebd., S. 274.

54 Ebd., S. 278.

Auch in der Schule soll die natürliche Veranlagung zur Demokratie gestärkt werden. Als staatstragende Institution, sei sie in die sich im schulischen Fächerkanon spiegelnden Bereiche Kunst, Wissenschaft und Politik als Säulen des demokratischen Staates gegliedert, wodurch die Schüler im Sinne eines demokratischen Mikrostaats die demokratischen Erfahrungsdimensionen im Kleinen erleben:

Die Schule combinirt von nun an den Jugendstaat mit der ernstlich produci-
renden Gesellschaft der Erwachsenen, so daß diese durch die Lehrer, die sie
abordnet, aus ihm Rekruten wirbt und zu sich hinüberführt.⁵⁵

Die hier verwendete militärische Terminologie verwundert zunächst, sprach sich Ruge doch für Bildung im Sinne aufklärerischer Religionskritik als staats-schaffende und staats-erhaltende Kraft aus. Auch plädierte er noch in seinem Wahlmanifest für die Frankfurter Nationalversammlung für die Auflösung des Militärs und die Bindung des dadurch freiwerdenden Budgets an die Einrichtung des öffentlichen Schulwesens.⁵⁶ Im bestehenden demokratischen Staat sei die militärische Ausbildung hingegen nun ein wichtiger Teil im Bereich des Politischen:

Für den Jugendstaat bildet aber die kriegerische Ausbildung einen wesentli-
chen Teil der körperlichen Erziehung, der Ausbildung zur Selbstständigkeit,
zur Entschlossenheit, zur Terrain- und Länderkunde, zur Orientierung in
neuen Lagen und Verhältnissen.⁵⁷

Sowohl Jungen als auch Mädchen sollen Kriegsstrategie, Schießen, Fechten, Reiten sowie Kriegsgeschichte lernen, um die Demokratie des Staates zu verteidigen und dadurch zu erhalten. Schulische Bildung avanciert an dieser Stelle zur Gesinnungsbildung, die auf einen überzeugungsstarken, die Mittel der Gewalt nicht ausschließenden jungen Demokraten zielt, der im Dienste der Demokratie auch kriegerische Mittel nicht scheut. Als überzeugter Demokrat erhebe der Schüler

55 Ebd., S. 312.

56 Arnold Ruge. „Wahl-Manifest der radikalen Reformpartei für Deutschland.“ *Die Reform.* Nr. 16. Leipzig, Berlin: 16. März 1848. Neudruck: Ders (1848). „Wahl-Manifest der radikalen Reformpartei für Deutschland.“ *WuB 7.* A. a. O., S. 173-183.

57 Ebd., S. 312.

die Humanität zum Grundsatz, zum Gesetz und zur Sitte [...]; er haßt und verfolgt die Roheit, die Grausamkeit, die Liederlichkeit, die Frivolität, die Sophistik und die Prinzipienlosigkeit. [...] Der Demokrat wird im gerechten Zorn die Feinde der Menschheit vertilgen, er sieht in dem Schrecken vor der sittlichen Entrüstung des Volkes und vor der Rache der Unterdrückten einen tragischen Akt der Welt//geschichte.⁵⁸

Erkannte Ruge in der Auseinandersetzung mit Feuerbach in der volkserzieherischen Tätigkeit des Philosophen ein Instrument, demokratische Strukturen über die Bildung der Individuen zu schaffen, so schloss er für dieses Bestreben 1849 kriegerische Mittel nicht mehr aus. Seine Argumentation spitzt Ruge nun in radikaler Weise zu, indem er zwischen Demokraten und ‚Barbaren‘ geradezu im Sinne eines Werturteils unterscheidet, die Vormachtstellung der Demokraten betont und ihnen das Recht zuspricht, ‚Barbaren‘ nicht nur erzieherisch, sondern ebenso kriegerisch zu bekehren:

Der Krieg als rohe Kraftäußerung darf nur den Knaben imponieren; das erwachsene Volk muß ihn vollkommen prosaisch als eine Rohheit aus einer barbarischen Periode auffassen und nur homöopathisch gegen Barbaren zur Anwendung bringen.⁵⁹

Das Problem der Schaffung und Erhaltung der Demokratie löst Ruge in seiner Staatskonzeption also nicht nur pädagogisch, sondern ebenso kriegerisch.

Als staatserhaltende Kraft bekommt Erziehung einen fundamentalen Stellenwert: Durch sie könne die menschliche Disposition zur Demokratie erhalten werden. In der vorhandenen Demokratie ziele die Erziehung der nächsten Generation auf die Erhaltung des demokratischen Bewusstseins. Als Demokratie ermöglichende Kraft beschrieb Ruge Bildung im Sinne von Volksbildung in seiner Auseinandersetzung mit Feuerbach.

Beide Funktionen des Pädagogischen, die Volkserziehung sowie die Erziehung im bestehenden Staat mit dem Ziel der Bildung sind Reaktionen auf das von Ruge wahrgenommene bereits zitierte Kernproblem der Staatserhaltung und Staatsschaffung: „Die freie Staatsform braucht freie Menschen und erst die freie Staatsform bringt mit Sicherheit freie Menschen hervor. Ja, so ist es, dieser Zirkel ist vorhanden.“⁶⁰

58 Ebd., S. 275.

59 Ders.: *Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat*. Leipzig: Verlagsbureau 1849, S. 73.

60 Arnold Ruge. „Die Religion unserer Zeit“. A. a. O., S. 228.

V. Fazit

In Ruges auf die Zukunft bezogenen Staatsentwurf zeigt sich eine Differenz zu seinen früheren Überlegungen: Band er zunächst die Entstehung des demokratischen Staates an die bildende Entfaltung der Individuen, so setzt er nun selbst ein Optimum als Ziel dieser Entwicklung in der Zukunft fest, das es zu realisieren gilt. Zwischen der normativen Vorgabe eines Staatsideals und dem von ihm zuvor dargestellten geschichtlichen Entwicklungsprinzip des sich bildenden Individuums zeigt sich eine Spannung, die Ruge jedoch nicht löst: Ohne die zukünftigen Träger des ‚social-demokratischen Freistaats‘ mit einzubeziehen, legt er das zu erreichende Ziel in der Zukunft apodiktisch fest. Ruge setzt mit seiner Staatskonzeption durch diese Einbindung in den geschichtlichen Verlauf eine Vorgabe, welche die in den frühen 1840er Jahren vehement geforderte Teilhabe der Individuen an politischen Gestaltungsaufgaben ausschließt: Obwohl Ruge in seiner Staatskonzeption demokratische Verfahren vorsieht, stellt er sie selbst nicht zur Disposition.

Diese Normativität zeigt sich nicht nur in dem anvisierten politischen Ziel, sondern ebenso in der Vorgabe des Bildungsweges, die Ruge als Weg der Verwirklichung des Menschen beschreibt. Indem er diese an die Negation des individuellen Glaubens bindet, ist der Bildungsweg nicht offen und dialogisch-diskursiv verhandelbar, sondern als Religionskritik vorgegeben, ohne das sich bildende Subjekt einzubeziehen. Weg und Ziel sind Vorgaben und als solche aufeinander bezogen.

Sowohl in Ruges pädagogischen Konzeptionen als auch in seinen Urteilen über die französische Opposition sowie über die Zürcher Demokratie zeigt sich ein Ausschließlichkeitsanspruch seiner Ansichten. Ruge begründet die Notwendigkeit der Schaffung und Erhaltung der Demokratie anthropologisch. Demokratisch komme der Mensch zu sich, könne die Gattung verwirklicht werden, worin sich zeige, dass der Mensch qua Natur ‚Republicaner‘ sei. Pädagogik wird hier nicht nur zur politischen, sondern auch zur anthropologischen Dimension, wodurch politische Herausforderungen individualisiert werden. Wird Politik in dieser Weise anthropologisch begründet, muss sie als die einzig wahre gelten, da es nur ein Menschenwesen geben kann, auf das Politik bezogen werden kann.

Ruge setzt den projektierten Entwicklungsverläufen ein Ziel der Verwirklichung des Menschen, über das hinaus keine weiteren Entwicklungen denkbar sind. In dieser Vollendungsdimension liegt eine religiöse Bedeutungsladung des Politischen und Pädagogischen: Mit der Negation der Religion

fällt ihre Funktion nicht aus, sondern sie wird in profane Erfahrungsbereiche transferiert. In dieser ‚Verweltlichung‘ liegt die Gefahr des autoritären Umschlags seiner Konzeption, da über die Perfektion des Profanen hinaus keine weitere Entwicklung denkbar ist.

In den Ansichten und Konzeptionen Ruges zeigt sich insgesamt, wie vehement Ruge versuchte, Demokratie durchzusetzen. In der permanenten Erfahrung des Scheiterns spitzte er seine Annahmen in einer radikalen Weise zu, die mit seiner demokratischen Intention nicht vermittelbar war. Darin zeigt sich die Aporie zwischen dem Wunsch, eine freiheitliche, dem Menschen entsprechende und humane staatliche Form zu finden, und dem Versuch, diesen Wandel hervorzurufen, der ohne Zielaspirationen jedoch richtungs- und orientierungslos verlaufen würde.

Quellen

- Ludwig Feuerbach. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Wigand 1841. Neudruck: Ders. [1841] *Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke* 5. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag 1974.
- Ders. „Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegelsche Streit beurtheilt werden muß“. *Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 61(1839), Sp. 481-488; Nr. 62(1839), Sp. 498-499. Neudruck: Ders. [1839] „Der wahre Gesichtspunkt, unter welchem der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden muss. Gesammelte Werke Band 8. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag 1989, S. 208-219.
- Ders. [o.J.] „Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung“. *Entwürfe zu einer neuen Philosophie*. Hg. Werner Jaeschke/Werner Schuffenhauer. Hamburg: Meiner 1996, S. 119-125.
- Ders. „Vorläufige Thesen zu einer Reform der Philosophie“. *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. Bd. 2. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir 1843, S. 62-89.
- Ders. „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“. *Hallische Jahrbücher*. Jg. 1839, Sp. 1657-1660, 1665-1677, 1673-1677, 1681-1684, 1689-1693, 1697-1702, 1705-1709, 1715-1718, 1721-1725. Neudruck: Ders. [1839]. „Zur Kritik der ‚positiven Philosophie‘“. *Gesammelte Werke Band 9*. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag 1990, S. 16-63.
- Ders. „Zur Kritik der ‚positiven Philosophie‘“. *Hallische Jahrbücher*. Jg. 1838, Sp. 2305-2311, 2313-2316, 2321-2324, 2329-2333, 2337-2340. Neudruck: *Gesammelte Werke Band 8*. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag 1989, S. 181-208.

- Arnold Ruge. „An einen ‚Berliner Scholasticus‘ an seinen Freund über das Buch ‚Differenz‘ usw. Als Antwort auf dessen Briefe“. *Arnold Ruge Werke und Briefe Band 2*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 298-315.
- Ders. „Antrag zur Einberufung eines Völkerkongresses 22. Juli 1848“. *Werke und Briefe Band 7*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 207-221.
- Ders. *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*. 2 Bde. Hg. Peter Nerrlich, Berlin: Duncker 1886.
- Ders. Aus früherer Zeit. Autobiographie. 4 Bde. Berlin: Duncker 1863-67.
- Ders. „Der christliche Staat. Gegen den Württemberger über das Preußenthum.“ *Deutsche Jahrbücher*. Nr. 267-268 (1842), S. 1065-1072. Neudruck: Ders.[1842]: „Der christliche Staat. Gegen den Württemberger über das Preußenthum“. *Arnold Ruge Werke und Briefe Band 2*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 446-477.
- Ders. *Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat*. Leipzig: Verlagsbureau 1849. Auch in: *Unser System. Oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit. Zum Unterricht für Jedermann von Arnold Ruge*. Heft 3. Leipzig: Verlagsbureau 1850. Neudruck in: *Werke und Briefe Band 8*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 233-315.
- Ders. „Die Religion unserer Zeit. Die wissenschaftliche Ableitung der positiven Religion des Humanismus aus den bisherigen Religionen“. *Die Akademie*. Leipzig: Verlagsbureau 1848, S. 1-92. Neudruck: Ders. [1848]. „Die Religion unserer Zeit“. *Werke und Briefe Band 8*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 127-233.
- Ders. „Die Restauration des Christentums“. In: Arnold Ruge. *Werke und Briefe Band 2*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 221-254.
- Ders. „Die Zeit und die Zeitschrift. Zur Einleitung.“ *Deutsche Jahrbücher*. Nr. 1 (1842). Neudruck: Ders. [1842]: „Die Zeit und die Zeitschrift“. *Arnold Ruge Werke und Briefe Band 2*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 61-76, S. 69.
- Ders. [1841] „Neue Wendungen der deutschen Philosophie. Kritik des Buchs: Das Wesen des Christentums, von Ludwig Feuerbach. *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Zweiter Band*. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir 1843, S. 3-62.
- Ders. [1846] „Offene Briefe zur Verteidigung des Humanismus“. *Polemische Briefe*. Mannheim: Grohe, 1847, S. 161-183.
- Ders. *Rede über die Bildung der provisorischen Zentralgewalt*. 23. Juni 1848. Leipzig: Verlagsbureau 1848. Neudruck: Ders. [1848] „Rede über die Bildung der provisorischen Zentralgewalt“. *Werke und Briefe Band 7*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1998, S. 189-207.
- Ders. „Rede zur Freiheit Polens, 26. Juli 1848“. *Werke und Briefe Band 7*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 221-239.

- Ders, [1846] „Ueber den ‚Briefwechsel eines Staatsgefangenen mit seiner Befreierin von Wilhelm Schulz‘ an die Frau Befreierin und den Herrn Befreiten“. *Polemische Briefe*. Mannheim: Grohe 1847, S. 186-204.
- Ders. [1841] „Vorwort zum Jahrgang 1841 der Hallischen Jahrbücher“. *Hallische Jahrbücher Nr. 1-2 (1841)*. Neudruck unter dem Titel: „Das Verhältnis von Theorie und Praxis. Vorwort zu dem Jahrgange der Hallischen Jahrbücher 1841“. *Arnold Ruge Werke und Briefe Band 2*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 24-42.
- Ders. *Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen*. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir 1843. Neudruck: Ders. [1843]. „Ueber die intellectuelle Alliance“. *Arnold Ruge. Werke und Briefe Band 4*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 301-355.
- Arnold Ruge. „Wahl-Manifest der radikalen Reformpartei für Deutschland“. *Die Reform*. Nr. 16. Leipzig, Berlin: 16. März 1848. Neudruck: Ders (1848). „Wahl-Manifest der radikalen Reformpartei für Deutschland“. *WuB 7*. A. a. O., S. 173-183.
- Ders. [1839] „Zwei friedliche Blätter von Dr. David Friedrich Strauß“. *Hallische Jahrbücher*. Nr. 124-126 (1839), Sp. 985-988, 993-1004. Neudruck: Ders. [1839]. „Der Genius und die Geschichte. Bei Gelegenheit von Straußens Berufung nach Zürich“. *Arnold Ruge Werke und Briefe Band 2*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 1988, S. 209-221.
- Ders. „Zwei Jahre in Paris“. *Arnold Ruge. Werke und Briefe Band 5*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scienta 2008.
- Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main*. Bd. 1.

Literatur

- Ulrich Backes. *Liberalismus und Demokratie – Antinomie und Synthese*. Düsseldorf: Droste 2000.
- Theodor Ballauf/Klaus Schaller. *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Band III. 19./20. Jahrhundert*. Freiburg/München: Karl Alber 1973.
- Peter Berghoff „Säkularisierung und Resakralisierung politischer Kollektivität“. *Säkularisierung und Resakralisierung in der westlichen Gesellschaft*. Hg. Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr. Heidelberg: Westdeutscher Verlag 2001 S. 57-70.
- Herwig Blankertz. *Die Geschichte der Pädagogik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Wetzlar: Büchse der Pandora 1982.
- Helmut Bleiber/Walter Schmidt/Susanne Schötz (Hg.). *Akteure des Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49*. Berlin: Fides 2003.

- Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München: Fink 1988.
- Sabine Freitag (Hg.). *Die Achtundvierziger. Lebensbilder aus der deutschen Revolution 1848/49*. München: Beck 1998.
- Christoph Guggenbühl. *Zensur und Pressefreiheit. Kommunikationskontrolle in Zürich an der Wende zum 19. Jahrhundert*. Zürich: Chronos 1994
- Hans-Christian Harten. „Pädagogische Eschatologie und Utopie in der Französischen Revolution“. *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft*. Zeitschrift für Pädagogik. 29. Beiheft. Weinheim, 1989, S. 117-133.
- Ulrich Herrmann/Jürgen Oelkers. „Pädagogisierung der Politik und Politisierung der Pädagogik. Zur Konstituierung des pädagogisch-politischen Diskurses der modernen Pädagogik“. *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft*. Zeitschrift für Pädagogik. 29. Beiheft 1989, Weinheim, S. 15-31.
- Wolfgang Hochbruck/Ulrich Bachteler/Henning Zimmermann(Hg.). *Achtundvierziger. Forty-Eighters*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2000.
- Hans Hübner. „Arnold Ruge – Jünglingsbund, Junghegelianismus, 48er Demokratie“. *Studentische Burschenschaften und bürgerliche Umwälzung. Zum 175. Jahrestag des Wartburgfestes*. Hg. Helmut Asmus. Berlin: Akademischer Verlag 1992, S. 129-137.
- Martin Hundt. „Zeitungen als ‚Festungen‘ des Fortschritts. Streiflichter zur Geschichte der Ruge’schen Jahrbücher nach epistolarischen Quellen.“ *Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik*. Hg. Lars Lambrecht. Frankfurt/M.: Peter Lang 2007, S. 137-157.
- Gustav Keller. *Die politischen Verlagsanstalten und Druckereien in der Schweiz 1840-1848. Ihre Bedeutung für die Vorgeschichte der Deutschen Revolution*. Bern: Paul Haupt 1935.
- Alfred Kölz. *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte. Bd. I. Vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*. Bern: Stämpfli Verlag 1992.
- Marc Lerner. *A Laboratory of Liberty. The Transformation of Political Culture in Republican Switzerland, 1750-1848* (Studies in Central European Histories 54). Leiden 2012.
- Karl Löwith(1939): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. (Philosophische Bibliothek: Bd. 480). Hamburg: Meiner 1995.
- B. Mesmer-Strupp. *Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen*. Bern: Dürrenmatt 1963.
- Werner Näf. *Das literarische Comptoir: Zürich und Winterthur*. Bern 1929.

- Walter Neher. *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller*. (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 64). Heidelberg: Winter 1933.
- Jürgen Oelkers. „Seele und Demiurg: Zur historischen Genesis pädagogischer Wirkungsannahmen“. *Zwischen Absicht und Person. Fragen an die Pädagogik*. Hg. Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 11-58.
- Norbert Oellers, N.(1972): „Vorwort“. *Echtermeyer, T.; Ruge, A.: Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest*. Hg. Norbert Oellers. Hildesheim: Gerstenberg 1972, S. I-VIII.
- Ingrid Pepperle. *Einführung zum Reprint der Hallischen und Deutschen Jahrbücher*. Glashütten i. T. 1971, S. III-XL.
- Dies.: *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*. Berlin: Akademie Verlag 1978.
- Heinz Pepperle/Dies. (Hg.). *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Frankfurt/M.: Röderberg 1986.
- Klaus Prange. *Schlüsselwerke der Pädagogik*. Bd. I/II. Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Heinrich Rechtmann. *Geschichte der Pädagogik. Wandlungen der deutschen Bildung*. Zürich: Glock und Lutz 1967.
- Helmut Reinalter (Hg.). *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*. (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770-1850 Bd. 41) Frankfurt/M.: Lang 2010.
- Ursula Reitemeyer. *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- Hans Rosenberg. „Arnold Ruge und die Hallischen Jahrbücher“. *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz*. Hg. Hans Rosenberg. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1972, S. 97-114.
- Hans-Martin Sass/Katja Stiegel. „Produktion und Politisierung des Öffentlichen bei Ruge 1848/49“ *Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik*. Hg. Lars Lambrecht Frankfurt/M.: Lang 2007, S. 101-137.
- Hans Scheuerl (Hg.). *Klassiker der Pädagogik*. Bd. I/II. München: Beck 1991.
- Katharina Schneider. „Feuerbach als Achtundvierziger? Das Wesen des Christentums als Argumentarium für die Demokratie“. In: Dies. (Hg.): *Der politische Feuerbach*. Münster: Waxmann 2013, S. 129-149.
- Dies. *„Wege in das gelobte Land“. Politische Bildung in Vormärz, Regeneration und deutscher Revolution 1848/49*. Bad Heilbrunn 2016.
- Werner Schuffenhauer. „Ludwig Feuerbach im Revolutionsjahr 1848“. In: *Philosophie – Wissenschaft – Politik*. Berlin: Akademie Verlag 1982, S. 189-205.
- Heinz Stuke. *Philosophie der Tat. Studien zur ‚Verwirklichung der Philosophie‘ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*. Stuttgart: Klett 1963.

- Heinz-Elmar Tenorth. *Geschichte der Erziehung. Einführung in die Grundzüge ihrer neuzeitlichen Entwicklung*. Weinheim: Beltz Juventa 2000.
- Heinz-Elmar Tenorth (Hg.). *Klassiker der Pädagogik*. Bd. I/II München: Beck 2003.
- Stepan Walter. *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges. Eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland*. Düsseldorf: Droste 1995.
- Hans-Ulrich Wehler. *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1815-1845/49*. München: Beck 2008.
- Hermann Weimer/Juliane Jacobi. *Geschichte der Pädagogik*. Berlin: de Gruyter 1992.
- Peter Wende. *Radikalismus im Vormärz. Untersuchungen zur politischen Theorie der frühen deutschen Demokratie*. (Frankfurter Historische Abhandlungen Bd.11). Wiesbaden 1975.
- Michael Winkler. „Ein geradezu klassischer Fall.“ *Systematiken und Klassifikationen in der Erziehungswissenschaft*. Hg. Klaus-Peter Horn/Lothar Wiger. Weinheim: Beltz 1994, S. 141-168.
- Klaus Zierer/Thomas Saalfrank (Hg.). *Zeitgemäße Klassiker der Pädagogik. Leben – Werk – Wirken*. Paderborn: Schöningh 2010.

III. Rezensionen

Anna Ananieva, Dorothea Böck, Hedwig Pompe: Auf der Schwelle zur Moderne: Szenarien von Unterhaltung zwischen 1780 und 1840. Vier Fallstudien. 2 Bde. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2015.

Vorliegende in zwei Bänden erschienene Untersuchung beruht auf einem Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft und legt in vier ausführlichen Fallstudien dar, inwieweit sich in dem „Zeitraum zwischen etwa 1780 und 1840“ (13) ein gleichsam emanzipiertes Verständnis von Kultur und Literatur entwickelt, das die Unterhaltung als Wert an sich legitimiert – im Gegensatz zum aufklärerischen Grundsatz der Verbindung von *delectare* und *prodesse* (vgl. 16). Diesem Mentalitätswandel kann gar nicht zu viel Bedeutung beigemessen werden, entwickelt sich doch aus ihm sowohl ein Buch- und Literaturmarkt im modernen Sinn als auch ein radikal verändertes Rollenverständnis zwischen Textproduzenten und ihren Rezipienten, eine Erschütterung, die sich nicht zuletzt in der Metaebene so mancher Werke dieser Epoche widerspiegelt – wobei die in der Studie untersuchten Protagonisten „nicht mit Verteufelungen“ auf die veränderten Rahmenbedingungen reagieren, sondern „dem Bedürfnis nach ‚bloßer‘ Unterhaltung sein Recht einzuräumen“ (21) versuchen.

Neben den Einzelstudien, die im Folgenden kurz umrissen werden sollen, führen die AutorInnen noch weitere als Akteure in diesem Prozess wichtige Persönlichkeiten an und entfalten so, unter Auswertung zahlreicher Quellen, ein umfassendes Netzwerk, das dem thematisierten Strukturwandel zugrunde liegt. Diesem verdienstvollen Unterfangen gebührt a priori schon einmal die höchste Anerkennung.

In der ersten Fallstudie nun beleuchtet Dorothea Böck zunächst Struktur und Strategie der *Deutschen Union* (1785-1790/92, bzw. engerer Aktionszeitraum 1787 bis 1789, vgl. 78ff.), gewissermaßen der Nachfolgerin der Illuminaten nach deren Verbot (1784/1785). Aus dem Geist der Aufklärung geboren steht einer in Form einer Geheimloge organisierten, hierarchischen Führungsebene nach außen hin eine „*Schauseite*“ (56) gegenüber, indem die *Deutsche Union* Lesegesellschaften unterhält, die ökonomische (Einnahmen durch den Mitgliedsbeitrag) und gleichzeitig ideologische Bedürfnisse (verdecktes Werben um Mitglieder; bildungsdemokratisches Ziel, breitere Bevölkerungsschichten an die Literarizität heranzuführen) bedienen (vgl. 56-57). Carl Friedrich Bahrdt (1741-1792), der „allem Anschein nach alleinig[e] Urheber der *Deutschen Union*“ (77), ist einer der ersten, der nicht nur den Marktwert der Literatur und der Medien begreift und für seine politischen

Ziele zu nutzen weiß, sondern der sie auch als „zu ‚erobernde‘ eigenständige neue Sphäre der menschlichen Existenz“ (59) begreift.

Für Carl Spazier (1761-1805), dem „wie auch immer ‚illuminierte[n]‘ (vermeintliche[n]) Revolutionär und Weltverbesserer“ und dem „ehr unfreiwillige[n] ‚Pate[n]‘ unserer ganzen heutigen Konsum- und Unterhaltungsliteratur“ (156), markiert die Begegnung mit Bahrdt einen entscheidenden Wendepunkt in seinem Leben. Der aus (klein)bürgerlichen Verhältnissen stammende Spazier, Angehöriger eines neuen Prekariats, das „keinen Platz, keine Anstellung innerhalb der in Auflösung begriffenen Ständegesellschaft“ (212) findet, wird von Bahrdt, nach Spaziers gescheiterten Versuchen, als Universitätsdozent oder Pädagoge zu reüssieren, in den Stand eines „‚Netzwerker[s]‘ und Emissär[s] in Sachen *Deutsche Union*“ (220) erhoben. Mindestens ebenso sehr wie Spazier der *Deutschen Union* nützt, dürfte er durch die ausgedehnten Reisen, die er für die Organisation unternimmt (1788/1789), doch auch seiner eigenen Sache gedient haben, indem er zahlreiche Bekanntschaften knüpft, seinen Horizont erweitert und nebenbei als Privatgelehrter tätig ist. Nach dem Ende der *Deutschen Union* wird Spazier dann gleichsam zu einem Bindeglied zwischen einem spätaufklärerisch geprägten und einem an der Schwelle zur Moderne stehenden Publikum, das bereits durch die Salonkultur und einen dadurch geschaffenen halböffentlichen Raum der Kulturrezeption geprägt ist, einen Raum, in dem der Wert des Kunstprodukts verhandelbar wird und die Rezipienten (eine „neue, nämlich leistungs-legitimierte Elite“ (241)) sich durchaus selbstbewusst als „Konsumenten“ (241) begreifen. In diesem Umfeld hinterlässt Spazier mit der Gründung der *Zeitung für die elegante Welt* 1801 in Leipzig sein wichtigstes Vermächtnis, existiert die Zeitschrift, das „erst[e] universalistisch[e], überregional[e] und zudem äußerst langlebig[e] [...] *Unterhaltungsmagazi[n]* auf deutschem Boden“ (238) doch bis zum Jahr 1859. Als „thematisch weitgefächertes Life-Style-Magazin“ (249) befriedigt die Zeitschrift das Bedürfnis nach Unterhaltung, Information und (Halb-)Bildung immer weiterer bürgerlicher Leserkreise, dies vor dem Hintergrund eines „neuen Medien- und Unterhaltungsmarkt[es]“, auf dem der Kampf um Aufmerksamkeit mehr und mehr zu einem Kampf um ökonomische Ressourcen gerät (vgl. 251f.).

Anna Ananieva und Rolf Haaser präsentieren mit ihrem Porträt des Pädagogen und Dozenten, Journalisten und Herausgebers Wilhelm Gottlieb Becker (1753-1813) einen weiteren Vertreter dieser Umbruchphase, der „den Spielraum zwischen der Dominanz des würdevollen Geschmacks

und den extravaganten Kapriolen der Moderne erkannt[e] und literarisch auslotet[e]“ (414). Ähnlich wie auch Spazier hat Becker, der mit sieben Jahren zum Vollwaisen wird, kein familiäres Vermögen und keine Herkunft, die ihm geholfen hätte, in der Gesellschaft Fuß zu fassen. Die Wege, die er einschlägt, weisen Parallelen zu Spaziers Biografie auf (zunächst Wahl eines Brotstudiums, in Beckers Fall Jura in Leipzig; Kontakte zu den Freimaurern, Mitgliedschaft in der Loge *Balduin* (vgl. 280), zudem Kontakte zu weiteren Logen während seiner Reisen nach Basel, Zürich und Wien (vgl. 281); Tätigkeit als Lehrer am Dessauer Philanthropin; ausführliche Reisetätigkeit und mehrjähriger Aufenthalt in der Schweiz; Anstellung als Professor an der Kadettenschule in Dresden; Leiter der Dresdner Antikensammlung), wobei Becker seine eigentliche Bestimmung als „Publizist geselliger Unterhaltung in der Zusammenarbeit mit der Leipziger Kunst- und Buchhandlung von Georg Voss“ (266) findet. Mit den „von ihm redigierten periodisch erscheinenden“ (266) Zeitschriften (*Taschenbuch zum geselligen Vergnügen*, *Leipziger Monatsschrift für Damen*, *Taschenbuch für Garten-Freunde*, *Erholungen*) bereitet Becker letztlich den Boden für die *Zeitung für die elegante Welt*. Dabei eignet ihm ein untrügliches Gespür für den Geschmack des Publikums, das er durchaus als heterogene Masse wahrnimmt, und den Wunsch der jeweiligen Zielgruppe, informiert und gleichzeitig unterhalten zu werden. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass Becker eine Episode aus Rousseaus Leben, die ein eher unruhliches Licht auf den großen Philosophen wirft, zum Gegenstand einer in den *Ephemeriden der Menschheit* veröffentlichten Glosse macht – ein Unterfangen, das ihn in die Nähe des Boulevardjournalismus rückt, zumindest wohl in den Augen seiner Gegner, die ihm die öffentliche Demontage Rousseaus nicht verzeihen wollen (vgl. 320ff.). Beckers Fähigkeit, sich in ein breiter werdendes bürgerliches Publikum und seine differenzierten Wünsche und Vorstellungen hinsichtlich einer adäquaten Freizeitgestaltung hineinzuversetzen, werden wiederum nicht zuletzt in seinen Betrachtungen über die Gestaltung der öffentlich zugänglichen Gartenanlagen (französischer Barockgarten vs. englischer Landschaftsgarten) greifbar (vgl. 374-377). Neben seiner Fähigkeit, ein breites Netzwerk aufzubauen und den „Synergieeffekt verschiedener geselliger Praktiken“ (414) zu erkennen, besitzt Becker, ein passionierter Sammler von Kupferstichen, auch einen Blick für die graphische Gestaltung der Zeitschriften. Seine „Bedeutung für die Entwicklung des von Georg Voss geleiteten Leipziger Verlagshauses“ ist daher aus den genannten Gründen „kaum zu überschätzen“ (414).

Die Geschichte der Verlagsbuchhandlung Voss, ein Unternehmen, das vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts paradigmatisch das ökonomische und publizistische Wagnis angesichts eines sich ständig wandelnden Marktes abzubilden vermag, stellt Anna Ananieva in der dritten Einzelstudie vor. Sie verweist dabei gleich eingangs auf die „detektivisch[e] Arbeit“ (439) und die mühevoll ausgeführte Auswertung der Quellen, die nötig war, um die Entwicklung der Firma zu beleuchten, deren Weg sich immerhin „bis in die 1990er nachverfolgen“ (437) lässt. Vorliegende Studie fokussiert dabei vor allem den Verlagsgründer Georg Voss (1765-1842) und seinen Sohn Leopold Voss (1793-1868), der den zur Ostermesse 1791 gegründeten Verlag im Jahr 1818 übernimmt. Die Konkurrenz in der Buch- und Verlagsstadt Leipzig ist gegen Ende des 18. Jahrhunderts groß (1791 existieren in Leipzig um die 30 Buchhandlungen, vgl. 530), denn „das Geschäftssegment [erlebte] im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts einen enormen Aufschwung“ (449) – was zugleich „ein gerütteltes Maß an verlegerischer Phantasie und Risikobereitschaft erforderte“ (449). Unerlässlich für den wirtschaftlichen Erfolg ist daher eine Sondierung des Marktes und eine genauere Kenntnis des Publikums bzw. die Fähigkeit, sich einen bestimmten Adressatenkreis heranzuziehen und an das eigene Haus und die entsprechenden Publikationen zu binden. Schon früh konzentriert sich Georg Voss dabei auf die bürgerliche Familie, deren Mitglieder entsprechend der ihnen im Familienverbund bzw. in der Gesellschaft zugewiesenen Rollen unterschiedliche Lesebedürfnisse haben. Vor allem die Frauen und die ihnen unterstellte Kunst der gehobenen Salonkonversation, gepaart mit dem bei der Zielgruppe zu vermutenden Interesse an den immer neuesten Artikeln und Trends in der Mode und Haushaltung, bieten dabei einen vielversprechenden Nährboden für diverse speziell auf die Zielgruppe zugeschnittene Publikationen. Neben dem Bedürfnis der Rezipienten, unterhalten zu werden, wobei der aufklärerische Anspruch der Belehrung durch die Lektüre auf die Vermittlung von konversationstauglichem Halbwissen reduziert wird, wandelt sich das literarische Produkt in der allgemeinen Wahrnehmung zu einem Konsumgegenstand, der sich als gefälliges Geschenk bzw. als „Dekorationsobjekt auf den Toilettentischen der Damen“ behaupten muss – einem Umstand, dem Voss nicht zuletzt im Falle des *Taschenbuchs zum geselligen Vergnügen* durch „unterschiedlich[e] Ausstattungen, gestaffelt nach verschiedenen Preisstufen“ (558f.) Rechnung trägt. Generell lässt sich bei allen im Voss'schen Verlag erscheinenden Periodika eine verstärkte Hinwendung zum Themenspektrum ‚Freizeit und Konsum‘ konstatieren (vgl. 579). Damit einher geht eine Konzentration auf die

Materialität der Druckerzeugnisse, deren Ausstattung nicht mehr gleichgültig ist und bei einer „vielfache[n] Adressierung der Sinne“ (579) der Rezipienten auch zum Distinktionsmerkmal wird.

Durch die wechselhaften Revolutionsjahre und die durch diverse Faktoren bedingten wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Verlagsbuchhandlung hindurch bleibt die pünktlich zur Jahrhundertwende gegründete *Zeitung für die elegante Welt* bis 1847 im Verlagsbesitz (sie existiert nach mehrmaligen Verlagswechseln noch bis ins Jahr 1859) und schreibt „kontinuierlich schwarze Zahlen“ (618). In ihrem Programm und Selbstverständnis definiert sie sich als „Medium der geselligen Tätigkeiten, die von beruflichen, korporativen Verpflichtungen des Zusammenseins befreit“ (589) sind, „politische und wissenschaftliche Themen im engeren Sinn“ (589) werden dabei ausgeklammert. Neben einer beständigen Absatzquelle fungiert die Zeitschrift für die Verlagsbuchhandlung auch als Vehikel, einen Markt für andere Produkte zu erschließen, zum einen konkret durch Anzeigen, die auf Publikationen aus dem eigenen Sortiment aufmerksam machen, zum anderen als Möglichkeit, bestimmte Lesebedürfnisse zu gerieren, die nach weiteren Publikationen verlangen.

Unter Leopold Voss erfährt das Profil des Verlages dann noch einmal eine Änderung, denn nach der schweren Unternehmenskrise erweitert der Sohn des Firmengründers das wissenschaftliche Angebot, vor allem in den Bereichen Medizin, Pharmazie und Chemie, und schafft sich ein weiteres Standbein als „wichtigst[e] westlich[e] Drehscheibe für den Kommissionsverlag und den Versandbuchhandel der führenden Institutionen des wissenschaftlichen Betriebes des russischen Kaiserreichs“ (623).

Als Anhang dieser dritten Studie hat Rolf Haaser als wertvollen Zusatz die Bibliographie des Voss-Verlages von 1791-1818 chronologisch nach Jahren unterteilt zusammengestellt.

In der vierten und letzten Fallstudie schließlich geht Hedwig Pompe am Beispiel der Gründung (1805/06 durch Friedrich August Schulze alias Friedrich Laun) und Entwicklung der Dresdner *Abend-Zeitung* (1817 erneuert und fortgesetzt von Karl Theodor Winkler und Friedrich Kind, 1843 von Karl Theodor Winkler verkauft an den Dresdner Advokaten Robert Schmieder (vgl. 1015), fortgeführt bis 1857 und von 1879-1881 noch einmal als *Abendzeitung*) grundsätzlich auf den Begriff der ‚Unterhaltung‘ ein, die sich im Spannungsfeld Kultur, Literatur, Ökonomie und bürgerliche Emanzipation zu entfalten beginnt und zu einem eigenständigen Konzept wird, unter dem „kulturelle Praktiken, die dem Anliegen, sich bloß unterhalten

zu wollen, entgegenkommen, verbucht werden“ (784). Neben der bis heute gerade für den deutschen Buch- und Literaturmarkt typischen immer (ab-)wertenden Differenzierung zwischen „U“ und „E“ führt die zu einem Wert an sich erwachsene Unterhaltung auch zu einer immer stärkeren Kommerzialisierung des Marktes, indem sich die Produzenten zunehmend professionalisieren und die Produkte den Gesetzen der Serialität gehorchen, abgestimmt auf die Bedürfnisse der Rezipienten, die in Variation das erwarten, was sie als angenehm und kommensurabel gebilligt haben (vgl. 787f.). Vor diesem Hintergrund ist das Unternehmen der *Abend-Zeitung* anzusiedeln, die in ihrem Selbstverständnis „bloß unterhalten“ will und als „belletristische Zeitung“ (789) politisch kontroverse Themen ausklammert, umso mehr in den Jahren des Biedermeier, in denen dem Leser die Rolle „des Welt-Zuschauer[s] am Feierabend“ (1033) auf den Leib geschrieben wird. Bewusst distanziert sich Friedrich Laun bei der Gründung der Zeitschrift auch von etwaigen ästhetischen Kategorisierungen und Debatten, er betrachtet die *Abend-Zeitung* als parteilos und lediglich der „neue[n] Nützlichkeit des Heiteren und Freundlichen“ (965) verpflichtet, die freilich „die Autonomieerklärung der Kunst“ (965) immer schon voraussetzt. „Der inhaltliche Fokus der *AZ* liegt von Beginn an auf Literatur und Theater“ (1008), wobei Laun die kulturelle „Polyphonie“ nicht ausblendet und thematisch und ökonomisch als Chance begreift (vgl. 965). Die Tatsache, dass sich die *Abend-Zeitung*, wenn auch mit Unterbrechungen, mehrere Jahrzehnte behauptet, spricht dafür, dass Laun und seine Nachfolger mit ihrem Konzept in adäquater Weise auf den Literaturmarkt reagieren. Durch die teilweise enge Anbindung der *Abend-Zeitung* an den halböffentlichen Raum bürgerlicher Geselligkeit, nicht zuletzt im 1815 gegründeten Dresdner *Liederkreis*, dem „erste[n] literarisch-gesellige[n] Verein in Dresden“ (832), entsteht eine Schnittmenge aus Textproduzenten und Rezipienten, in der „Freundschaft, Geschäft, Literatur und Publizistik“ (920) eins werden. Von einer anonymen Masse auf Seiten des Publikums kann in diesen Anfangsjahren der Unterhaltungsliteratur also mitnichten die Rede sein; mag auch die Exklusivität der literarischen Kommunikation schwinden, so sind die Leser doch noch immer durch „ihr Einverständnis mit dem bürgerlichen Wertekanon der Zeit“ (1048) vereint – und auch durch die Vorstellung, durch die aktive Teilhabe am kulturellen Leben „gesellschaftlich eine Rolle zu spielen“ (920) und zumindest auf diesem Feld auszugleichen, was einem qua Herkunft verweigert wird. Zudem dürfte die bei weiten Bevölkerungsschichten mangelhafte Lesefähigkeit und somit *literacy* dazu beitragen, den Leserkreis jedweder literarischen Zeitung

erheblich einzuschränken und damit zu homogenisieren – diesen Umstand hätte man evtl. in Form eines kleinen empirisch-soziologischen Exkurses zu der damaligen Schulbildung und Alphabetisierungsrate am Rande thematisieren können, doch dies sei nur als kleines Desiderat erwähnt.

Wie bereits eingangs herausgestellt, handelt es sich bei dieser mehr als 1.100 Seiten umfassenden Untersuchung um ein in hohem Maße herausragendes Unterfangen, das sich neben akribischer Quellenarbeit vor allem dadurch auszeichnet, vielseitige Einzelaspekte und Akteure des behandelten Themenkomplexes zu beleuchten. Von daher werden die beiden Bände auch für zahlreiche weiterführende Einzelstudien von großem literaturgeschichtlichem Wert sein. Die Darstellung wird ergänzt durch etliche s/w-Abbildungen (Titelvignetten, Titelseiten, Anzeigen und exemplarische Seiten aus den Zeitschriften, Stiche, alte Fotografien etc.) sowie durch eine umfangreiche Gesamtbibliographie und ein Namensregister. Formal wäre es zur Erleichterung des Leseflusses vielleicht manches Mal wünschenswert gewesen, die Fußnoten etwas knapper zu halten, da sie bisweilen den Großteil der Seite okkupieren. Auch die in der ersten Fallstudie abundante Verwendung der Kursivierung, deren Zweckmäßigkeit sich in einigen Fällen nicht sofort erschließt, irritiert etwas. Inhaltlich wäre es als Desiderat zu benennen, dass die einzelnen Teile der Untersuchung zum einen durch ausführliche Konklusionen noch besser abgerundet würden und sich zum anderen explizit noch stärker aufeinander und auf den alles umspannenden Themenkomplex beziehen würden. Denn dadurch würde diese groß angelegte Studie noch eher als Einstieg und allgemeines Handbuch zugänglich werden und vollends die Aufmerksamkeit erzielen, die sie verdient hat.

Patricia Czeziór (München)

„Ein Leben auf dem Papier.“ Fanny Lewald und Adolf Stahr. Der Briefwechsel 1846 bis 1852. Band 2: 1848/49. Herausgegeben und kommentiert von Gabriele Schneider und Renate Sternagel. Transkription Renate Sternagel (= Vormärz-Archiv, Band 4). Bielefeld: Aisthesis, 2015.

„So rezensieren ist viel schwerer als man – das heißt als ich – es gedacht habe“, heißt es im Brief Fanny Lewalds an Adolf Stahr vom 15. Februar 1849 aus Berlin nach Oldenburg, wobei sie sich auf ihre Beschäftigung mit Bettina von Arnims, ihrer Berliner guten Bekannten, Briefroman „Ilius Pamphilus und

die Ambrosia“ bezieht und munter gegen die Geisteswissenschaft zu Felde zieht: „Mir, die eigentlich so plastisch produktiv ist, dass aus jeder Rezension bei mir eine Novelle wird, wenn ich mich nicht in Acht nehme, mir kann es gewiss nur eine nützliche Übung sein, weil es zu konkretem Denken zwingt. Sieh, solchen physischen Ekel habe ich vor Philosophie als Wissenschaft u vor ihrer Schulsprache, dass – ich gebe Dir mein Wort darauf – mir die Haut schauert bei dem präziösen Wort ‚konkretes Denken‘.“ (S. 498) Eine gesprächige, keineswegs redselige Schreiberin äußert sich hier beim Bericht über ihr Tagewerk en passant zum Lobe einer nützlichen „Übung“ von Buchbesprechungen, die hoffentlich als Echo auf die literarische Produktivität im feuilletonistischen wie akademischen Raum auch in Zukunft zum Wohle einer breiten Information und als kritische Reaktion auf die Produktivität des Buchmarktes noch vielen zugutekommen möge.

Den 668 Seiten des ersten, vom Rezensenten ebenso dankbar wie anerkennend besprochenen Bandes des Briefwechsels von 1846/47 zwischen Fanny Lewald und Adolf Stahr aus dem Jahre 2014¹ ist der zweite Band für die wahrlich brisanten Jahre 1848/49 just 2015 auf dem Fuße gefolgt. Auch dieser soll hier freudig begrüßt und anteilnehmend bedacht sein. Der Band wirkt weniger umfangreich, obgleich er sogar 845 Seiten umfasst, weil ein dieses Mal sogar noch vielfältiger gegliedertes „Leben auf dem Papier“ ohne Not auf kaum merkliche Weise auch auf einer raumsparenden Papiersorte weitergeführt werden kann. Was dünner ist, hat keineswegs weniger Gewicht. Gerade wegen der gelegentlich sperrig und nicht immer spannend wirkenden Privatheit der Briefinhalte mit ihren nur ansatzweise für die Öffentlichkeit bestimmten Aussagen oder Beobachtungen – was zu berechtigten Rückforderungen von gelegentlich zirkulierenden Briefen als Manuskriptvorlagen führt und gar zur verbreiteten Sorge, „dass auch unsere Briefe“, wie Lewald Anfang Oktober 1849 schreibt, „einst fremde Augen sehen, fremde Menschen sehen können“, nämlich „das größte Glück und Leid in meinem Leben“ (S. 658) – erzählen diese Texte aus den Revolutionsjahren unter den zumeist getrennten Lebensbereichen des Paares in der Tat revolutionäre Ereignisse sowohl aus dem intimen wie aus dem politischen Bereich, und zwar, soweit wie möglich und dienlich, ohne ein Blatt vor den Mund zu nehmen. Im Gegenteil! Denn beide Welten des individuellen und öffentlichen Lebens hängen auf unentwirrbare Weise zusammen und beeinflussen sich. Stahr und Lewald gehören zu den ernst zu nehmenden Befürwortern und

1 Forum Vormärz Forschung Jahrbuch 2014, S. 301-305.

Beobachtern der demokratischen Bewegung. Und gerade auf Fanny Lewald, die wie stets den größten Raum einnimmt, trifft der Ehrentitel einer „Zeitschriftstellerin“ zu. Sie verschweigt nicht einmal ihre Auswanderungspläne, die den öffentlichen Rückschlägen entspringen, oder ihren auflodernden „Europahass“ (S. 731).

Doch auch dies darf von vornherein eingestanden werden: Nur wenige Menschen sind bei gesellschaftlichen Umbrüchen imstande, eine derartige Selbständigkeit in Denken und Handeln zu bewahren und so kritisch zu reflektieren wie Fanny Lewald damals, und man darf ergänzen, wobei das Wort Schlepptau nicht ganz falsch ist, ihr mehr und mehr für sie zum beeindruckenden Gefährten werdender Adolf Stahr ebenfalls.² Emanzipation in vielfachem Sinn wird deutlich. Gerade Fanny Lewalds Unabhängigkeit von verordneten Glaubens- und bürgerlichen Vorstellungen bricht sich Bahn. Die getaufte Königsberger Jüdin kennt keinerlei Fesseln außer solchen aus familiärer und ethischer Menschlichkeit erwachsene. Bei ihr hat längst die anthropologische Wende eingesetzt vor jeglicher folgenden und sich nach und nach größeren Raum schaffenden Säkularisierung und Demokratisierung. Wie sehr muss sie sich innerlich wie äußerlich mit ihrem Bruder Otto, der ihr „Selbstzufriedenheit“ (Anhang, S. 784) vorwirft, und den Schwestern auseinandersetzen. Sie sorgt und teilt mit, gleichzeitig erlebt sie moralische Vorbehalte und arrogante Sittenstrenge gegenüber ihrem freien Schriftstellerberuf und der Verbindung zu Stahr. Darum, aus Gründen humaner Empathie, nimmt sie trotz aller Leidenschaft und bis zur erotischen Selbstaufopferung wenigstens längere Zeit ein platonisches Verhältnis zu Stahr in noch so schwer erkämpften Kauf, weil dieser immerhin seiner Oldenburger Hausfrau Marie und den fünf Kindern gerecht werden muss und seinen entsagungsvollen Teil anständigerweise mitträgt. Die klügeren Ehe- und Kinderregeln stammen jedoch von ihr, die schließlich eine neue bürgerliche Verbindung mit ihm als einzige bedingungslose Möglichkeit ansieht.

Deutlich wird ihre eher männliche Rolle, nach der sie wie die 14 Jahre ältere Annette von Droste-Hülshoff aufgrund der sie umgebenden Umwelt ausdrücklich verlangt. Dagegen übt Stahr in seiner Abhängigkeit von dienstlichen wie familiären Verpflichtungen und Verhaltensweisen mehr eine weibliche Funktion aus. Beider Liebesgeschichte ist also auch

² Hier sei ausdrücklich die erfreulich positive Sicht auf Stahr in der Rezension dieses 2. Bandes des Lewald-Stahr-Briefwechsels durch Ariane Neuhaus-Koch im Heine-Jahrbuch 55 (2016), S. 231-237 hervorgehoben.

ein nachdrückliches Dokument der keinem angeblich natürlichen Zwang verpflichteten Geschlechterverhältnisse mit variablem Gesicht. Nicht umsonst kommt er der ihn liebenden Fanny als „weich“ und „sanft“ wie seine von ihr aufbewahrte römische Haarlocke vor; sie, die passionierte Zigarrenraucherin, die ihm in Verhandlungsgeschick, geschäftlichem Sinn und praktischen Lebensfragen von der Wohnungsbeschaffung bis zum ihr allein schon aus gesundheitlichen Gründen notwendig erscheinenden körperlichen Bewegungsdrang voller Energie überlegen ist, beschwört im selben Zusammenhang seine ständige „Güte u Milde“ (S. 510), was im Übrigen die Herausgeberinnen beim häufig etwas leidend-mäkelnden Geliebten im Verhalten zu ihr bereits an früherer Stelle zurecht in Zweifel ziehen. Die sechs Jahre Jüngere spricht als Summe der zitierten Charakterisierung Stahrs gar ihre „komplette Mutterzärtlichkeit“ für ihn an. Ein Rollentausch oder eine psychologische Umkehr der Gefühle also auf mehreren Ebenen bei einem Paar, das nach damaligen Begriffen bereits zur reiferen Generation zählte und wohl auch deshalb wegen der spät aufgeflamten Inbrunst sowie der literarischen Partnerschaft argwöhnisch beäugt bzw. überhaupt nicht verstanden wurde. Lewald selbst etwa erhofft sich in ihrem Neujahrswunsch auf 1849 nach dem Dank „für die Seligkeit Deiner beglückenden Liebe“: „Möge sie uns ferner schön u fest u ungetrübt den Nachsommer unseres Lebens erhalten.“ (S. 428) Damit wird gewissermaßen der Titel des 1857 erschienenen Bildungsromans von Adalbert Stifter vorweggenommen. Man mag sich insgesamt wohl auch an Heines späte autobiographische Darstellung erinnern fühlen, wo dieser die Mutter den väterlichen Part übernehmen lässt und der Vater die mütterliche Komponente vertritt. Es muss sich demnach schon für das Empfinden der Vormärzzeit nichts im menschlichen Zusammenleben nach einem strikten sozialen Klassen- oder Geschlechter-Modell fügen.

Die Jahre 1848/49 des 2. Bandes enthalten auch ohne Ansehen der revolutionären Bewegungen mit allen teilweise gescheiterten Folgen allein schon von den Reisen und den abwechselnden Orten her eine ebenso anregende wie anstrengende Unruhe für den Briefwechsel. Wenn wir den chronologischen Titeln, darunter dann den Ortsangaben der beiden Akteure und schließlich den sprechenden Überschriften folgen, ergeben sich im Unterschied zu den drei Abschnitten für 1846 und vier Abschnitten für 1847 des 1. Bandes diesmal für den 2. Band mit dem Jahre 1848 ganze acht Unterteilungen und für das Jahr 1849 weitere fünf Kapitel, also insgesamt 13 zu sieben Gliederungsteile. Da die jeweiligen Abteilungen kurz eingeleitet werden,

hat der Lebensroman an enormer Abwechslung und Intensität gewonnen bzw. kommt immer mehr in rasante Fahrt. Es ist müßig, sämtliche von den Herausgeberinnen mit Sachverstand vorgenommenen Schritte des Bandes nachzuzeichnen. Einiges soll, ja muss aber wenigstens ansatzweise referiert werden.

Lewald, damit beginnt der 2. Band, hat von Weihnachten 1847 bis Ende Februar 1848 bei den Stahrs in Oldenburg Gelegenheit, die Unmöglichkeit einer reibungslosen Gemeinschaft als gewissermaßen neue und besonders ausgezeichnete Gefährtin oder Freundin in einer längst bestehenden Familiengruppe hautnah zu erleben, um nicht zu sagen: zu erleiden. Somit ist das „Experiment“, wie die Überschrift lautet, wenigstens hier nicht fortzuführen. Denn obendrein stellt „dies unselige Oldenburg“ (Stahr, S. 530) zu jener Zeit gerade im Vergleich zu Berlin, wie später immer deutlicher wird, einen engen und allzu überschaubaren Ort dar, mit großen Rücksichten auf den Hof und sämtliches Drum und Dran voll kleinstädtischen Zuschnitts. Dann ist die „Zeugin großer Ereignisse“ bis Ende März 1848 in Bremen, Düsseldorf, Köln und Paris, während er in Oldenburg bzw. in Bremen festsetzt. Dass die unterschiedlichen Orte, wozu später noch weitere wie Hamburg, Helgoland oder Weimar und Dresden kommen, gerade durch Lewald einer nicht immer freundlich-harmonisierenden Betrachtung unterzogen werden, sei nur am Rande vermerkt. Gleichzeitig weiß sie nicht nur Paris mit dem bis heute unbedingt nachlesenswerten Besuch des bereits leidenden Heine bewegend darzustellen, sondern auch für die Düsseldorfer Malerschule, die Kölner Spezialitäten oder das Bonner Beethoven-Denkmal passende, keineswegs schmeichelnde Urteile zu finden.

Das Vierteljahr vom 1. April bis Ende Juli 1848 können beide in Berlin gemeinsam verbringen. Dennoch passt dazu die Überschrift „Hektische Wochen“. Ortswechsel für beide, Stellensuche für Stahr, das gemeinsame Empfinden der unbefriedigenden Zukunftsaussichten machen das Jahr insgesamt, in dem Lewald im Oktober sogar einige Frankfurter „Paulskirchentage“ miterlebt, zu einer Nagelprobe, die am Ende zum „Abschied von den politischen Hoffnungen“ führt. Zur gleichen Zeit aber gelangt Lewald zu einer bemerkenswerten Selbständigkeit durch die Anmietung einer eigenen Wohnung und Anstellung einer Hausgehilfin, ohne dazu Stahr oder den Bruder eigens zu befragen. Gerade dieses unabhängiger und selbständiger gestaltete Leben verleiht dem folgenden Jahre 1849 die Möglichkeit von Anfang März bis Anfang Juni zu einem „Intermezzo dolce“ mit Stahr, zu einer getrennten „Provinzidylle“ von Anfang Juni bis Anfang August 1849

in Berlin und Pyrmont, was Lewald betrifft und wobei der ländliche Kurort hinreißende Schilderungen erfährt, während Stahr wieder in Oldenburg wohnt. Der XII. Abschnitt von Anfang August bis Ende September kann für beide in Hamburg und auf Helgoland mit teilweise offen kritisierten „Inselfreuden“ überschrieben werden. Dagegen schließt der Band mit der abergläubischen Ziffer XIII, die sich auf den Zeitraum von Ende September bis zum Jahresende 1849 bezieht. Beide führen das getrennte Leben in Berlin bzw. Oldenburg. Der Abschnitt muss sich mit der anspielungsreichen Überschrift „Zerwürfnisse und Versöhnungen“ abfinden, womit vor allem Lewalds familiäre Konflikte gemeint sind.

Mag man die politischen Fakten oder literarischen Bemühungen in den Publikationen beider Protagonisten exemplarisch rezipieren. Eine Fundgrube für das Leben hinter den Werken, für den Alltag an den verschiedensten Stationen, für die gegenseitigen moralischen Unterstützungen oder das menschelnde Umfeld aller Stände und Berufe findet sich in den ständig eingestreuten Szenen, Einschätzungen, Stellungnahmen etc. allemal. Sie würzen unsere Kenntnis der gesellschaftlichen Entwicklung im Vormärz und bereichern das Spezialwissen über die handelnden Personen, deren Eigenschaften zwar subjektiv und schonungslos überliefert, dabei oft aber in einen übergeordneten Kontext eingebettet werden. Überhaupt die Beobachtungen und Spitzen zumal von Seiten Fanny Lewalds, während Stahr gemessener und vorsichtiger verfährt! Es wimmelt von Namen und Persönlichkeiten, so dass gelegentlich leider sogar das Register passen muss, einige Namen erst gar nicht aufnimmt und manche Nennung von durchaus verzeichneten Personen nicht vollständig nachhält.

Fanny Lewald liebt groteske Klatschgeschichten. Die späte, über 50jährige Bettine ist dem 20jährigen Philipp von Nathusius verfallen. Wilhelm von Humboldt sei „der sinnlich lüsternte Mensch gewesen, den man sich denken kann“ (S. 567), weiß der würdige Pyrmonter Badearzt beizusteuern. Bemerklich ist die Skepsis gegenüber dem höflich agierenden Varnhagen, der seinerseits im Tagebuch Lewald „Ehrgeiz und die Unfähigkeit“ bescheinigt, „ein gesellschaftlicher Mittelpunkt zu sein“, und allzu gern den geradezu rohen Ausbruch Bettina von Arnims über Fannys Rahel-Darstellung notiert (Anhang, S. 784 u. 788). Bernhard von Lepel, Freund Fontanes, der seinerseits beachtet und bewundert wird, ist von seiner ihn beeinflussenden schrecklich pietistischen Frau abhängig. Oder über den Tod des Hamburger Mäzens und eingefleischten Junggesellen Hartwig Hesse Anfang 1849: „und alle seine 24 Witwen sind nun rechte Witwen“ (S. 499). Karl Gutzkow,

dessen Verhältnis mit Lewalds inniger Freundin Therese von Bacheracht sich mehr als problematisch entwickelte, wird kurzerhand zu „Schmutzkow“ (S. 508). Das ließe sich fortsetzen.

Für solche und sehr viel tiefer gehende Einsichten, z. B. in die Entwicklung der deutschen Literatur durch die spektakuläre Verfeinerung der sprachlichen Mittel bei Heine und Börne, sei schlichtweg die Lektüre empfohlen: Wiederum erweist sich nämlich der fortlaufende Briefwechsel eben doch als Einblick in jenes faszinierende „Leben“, das sein „Papier“ mehr als wert ist, auf dem es gedruckt steht.

Joseph A. Kruse (Berlin)

Georg Herwegh: Werke und Briefe. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Hg. von Ingrid Pepperle in Verb. mit Volker Giel, Heinz Pepperle, Norbert Rothe und Hendrik Stein. Band 2: Gedichte 1849-1875. Nachlass. Bearbeitet von Ingrid und Heinz Pepperle. Mitarbeit: Hendrik Stein. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2016.

Die Freiheit der Welt ist solidarisch. Wo man für oder gegen sie kämpft, kämpft man für oder gegen die Freiheit der ganzen Welt.

G. H. Nachgelassene Aphorismen und Reflexionen

Die auf insgesamt sechs Bände angelegte kritische und kommentierte Herwegh-Ausgabe umfasst in ihren drei Werkabteilungen jeweils zwei Bände Lyrik, Prosa bzw. publizistische Beiträge und Briefe. In allen Bänden sind die Texte bzw. Briefe chronologisch angeordnet, wobei der jeweils erste Band mit dem Jahr 1848 endet und der zweite von 1849 bis 1875, Herweghs Todesjahr, reicht. Diese Bandenteilung ist, so die Herausgeberin, „sowohl aus dem Charakter als auch dem Umfang der Überlieferung“ geschuldet, zudem spiegelt sich in ihr die in der Vormärzforschung viel diskutierte Frage der literaturgeschichtlichen Relevanz der gescheiterten Revolution von 1848/49. Nach der Briefabteilung liegt nun mit dem zweiten Gedichtband auch die Lyrikabteilung der Ausgabe vollständig vor. Georg Herwegh veröffentlichte 1841/43 mit den „*Gedichte[n] eines Lebendigen*“ eine Sammlung politischer Gedichte, die in Preußen und den übrigen Staaten des deutschen Bundes sofort verboten wurde. Da sie aber in Fröbels Literarischen Comptoir in Winterthur zensurfrei gedruckt werden konnte, fand sie dennoch eine ungeheure Verbreitung. In anderthalb Jahren brachte sie es auf sieben

Auflagen mit über 19.000 Exemplaren und machte den Autor umgehend zum gefeierten Dichter. Trotz dieses überwältigenden Erfolgs hat Herwegh selbst zu Lebzeiten keinen zweiten Gedichtband veröffentlicht, stattdessen beschränkte er sich darauf, seine nachfolgenden Gedichte ausschließlich in unterschiedlichen Zeitungen und Zeitschriften zu publizieren.

Der vorliegende Band enthält sämtliche von Herwegh selbst publizierte Gedichte aus der Zeit von 1849 bis 1875 sowie alle Gedichte aus dem Nachlass, angefangen mit seinen Jugendgedichten aus den 30er Jahren bis zu politischen Warnungen vor zunehmendem Chauvinismus und verstärkter Militarisierung Deutschlands der frühen 70er Jahre. In einer abschließenden Abteilung bietet der Band Herweghs nachgelassene und nur zum Teil gedruckte Epigramme, Xenien, Aphorismen und Reflexionen. Alle von Herwegh selbst veröffentlichten Gedichte werden grundsätzlich nach dem Erstdruck diplomatisch getreu ediert, da er dem Autorwillen Herweghs möglichst nah ist. Auf Korrekturen jedweder Art wird verzichtet. Die wenigen Verbesserungen offensichtlicher Druck- bzw. Setzerfehler werden im Apparat vermerkt. Bei den zu Lebzeiten unveröffentlichten und den erst posthum gedruckten Gedichten aus dem Nachlass wird bei der Textkonstitution auf die Handschrift Herweghs zurückgegriffen, die die am weitesten entwickelte Textstufe bietet. Wenn keine Handschriften aufgefunden werden konnten, wurde auf den posthumen Erstdruck zurückgegriffen.

Die von den Bandbearbeitern kritisch dargestellte Entstehungs- und Publikationsgeschichte der von Herwegh noch zu Lebzeiten geplanten Sammlung *Neue Gedichte*, deren Erscheinen 1877 er aber nicht mehr erlebte, zeigt exemplarisch, welche Schwierigkeiten der Dichter nach der gescheiterten Revolution von 1848/49 hatte, in den 60er Jahren eine neue Gedichtsammlung zu publizieren. Zensurrücksichten der angefragten Verleger, die aus unterschiedlichen Gründen das Honorar in für den Autor unakzeptabler Weise reduzierten, und schließlich die politische Lage unmittelbar nach der Reichsgründung am 9. Dezember 1871 verhinderten zunächst das Projekt. Nach den Angaben der Herausgeber hat ein wie auch immer geartetes Manuskript der *Neue[n] Gedichte[n]* nicht existiert. Im Herwegh-Nachlass in Liesetal befinden sich allerdings die von den Herweghs gesammelten Zeitungsausschnitte mit Erstdrucken der Gedichte und zahlreiche Handschriften zu den Gedichten. Nach aufwendigen Recherchen konnten fehlende Quellen rekonstruiert werden und auf Grund der vorliegenden Handschriften einige bisher unbekannte Gedichte aufgefunden gemacht werden, so dass der Bestand auf 98 veröffentlichte Gedichte anwuchs. Da Herwegh seine Gedichte zu

einem größeren Teil selbst gezeichnet hat, bereitete die Autorschaft nicht allzu viele Probleme, in einigen Fällen konnten Briefe und andere Quellen zum Nachweis der Autorschaft herangezogen werden. Damit wird nach 140 Jahren der von Ludwig Pfau und Emma Herwegh 1877 posthum herausgegebene Band *Neue Gedichte*, der die Gedichte Herweghs enthielt, die nicht in *Gedichte eines Lebendigen* (1841/43) publiziert worden waren, abgelöst.

Das Problem der verstreuten Einzelveröffentlichungen, immerhin befinden sich die 98 Einzelgedichte in 18 verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, hängt sicherlich auch damit zusammen, dass Herwegh zu den wenigen Vormärz-Autoren gehört, die auch nach 1848/49 ihrer demokratischen Einstellung treu blieben. Die Gedichte des vorliegenden Bandes spiegeln den weitgehend unbekanntem nachrevolutionären Werdegang eines politischen Schriftstellers wieder über einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrzehnten. Einen Zeitraum, der innenpolitisch stark geprägt war von restaurativen Elementen, außenpolitisch von kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nachbarstaaten Preußens, sozialpolitisch u. a. von der Gründungsphase des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins (ADAV), der schließlich endete mit dem deutsch-französischen Krieg und der anschließenden Reichsgründung, mit zunehmendem Chauvinismus und verstärkter Militarisierung. Mit diesen Entwicklungen einher ging die Furcht der Verlage vor Zensur und gerichtlicher Verfolgung, was sicher mit dazu beigetragen hat, dass Herwegh in den folgenden zehn Jahren bis zur Züricher „Schiller-Feier“ 1859 nur vierzehn Gedichte veröffentlicht hat. Eine Zahl, die auch durch die fünf politischen Gedichte aus dem Nachlass nicht wesentlich erhöht wird.

Die zweite Abteilung enthält die von Herwegh unveröffentlichten Gedichte, die aus wiederum 98 Einzeltexten bestehen. Ein Drittel dieser Gedichte wurde posthum verstreut veröffentlicht, dreizehn Gedichte bzw. Widmungsgedichte werden jedoch an dieser Stelle zum ersten Mal vorgelegt. Da die meisten Gedichte in der Handschrift noch keine Titel hatten, wurden diese von den Bearbeitern, ergänzt um die Entstehungszeit, hinzugefügt. Der Druck einzelner Gedichte wird ergänzt, indem weitere ausgearbeitete Entwürfe mitgeteilt werden, bei denen unklar ist, ob sie vorhandene Textteile ersetzen oder ergänzen.

Der Versuch, einen doch recht heterogenen Textkorpus in Untergruppen einzuteilen, ist immer schwierig, in diesem Fall ist er jedoch gelungen. Die Gruppe der „Jugendgedichte“ umfasst Gedichte aus den Jahren 1831 bis 1841, es folgen „Gedichte an Personen“, mit Gedichte aus den Jahren 1840 bis 1864. Sie enthält sieben Briefen an die Züricher Schauspielerin Julie

Cramer, jeweils einen an Ludwig Feuerbach, an die befreundete französische Schriftstellerin Marie d'Agout, an Lermontov u. a. Die folgenden 38 „Politischen Gedichte“ umfassen den Zeitraum von 1839/40 bis 1874 und sind unterteilt in Gedichte bis und nach 1848 – eine Gruppierung, die sich mit der Gesamteinteilung der Ausgabe begründen lässt. Dabei zeigt sich deutlich der allmähliche Übergang von eher romantischer Liebeslyrik zur politischen Lyrik um die Jahreswende 1840, also kurz vor Erscheinen des ersten Bandes der *Gedichte eines Lebendigen*. Das letzte der Gedichte nach 1849 stammt aus dem Jahr 1874 und enthält eine von Herweghs bissig-ironischen Warnungen vor einer weiteren Militarisierung Deutschlands mit dem Titel: „Immer stärker. Friedensaussichten“ und der Aussicht auf mögliche ‚Auslandseinsätze‘:

In Berlin, in Berlin
 Lernt der Michel Disciplin,
 Und wenn die Trompeten blasen,
 Führt man ihn mit schönen Phrasen,
 Manneseelen, sagt, wohin?

Lediglich vier Gedichte wurden von den Bearbeitern aus der großen Gruppe der „Politischen Gedichte“ verbannt, eine Lösung, die nicht ganz überzeugt, hätte doch das Gedicht „Zur Hochzeit von Herrn Weber in Baden-Baden“ auch zu den „Gedichten an Personen“ gepasst.

Die anschließenden „Album- und Widmungsverse“ schließen den Gedichtteil dieses Bandes ab. Sie zeigen einen durchaus witzigen Herwegh, dessen Verse eine Zierde für alle gewidmeten Bücher und Albumblätter waren. Schade eigentlich nur, dass nicht das eine oder andere Beispiel abgebildet wurde.

Ein letzter Teil bietet Epigramme, Xenien, Aphorismen und Reflexionen. Die Anzahl der bisher unveröffentlichten Texte ist nicht übermäßig umfangreich. Von den 80 Epigrammen und Xenien sind 13 bisher ungedruckt, dagegen sind 40 der 136 Aphorismen bisher unbekannt. Auch hier erfolgt der Druck nach der Handschrift, nur bei wenigen musste auf Drucke zurückgegriffen werden. Bei den Aphorismen bildete die geplante chronologische Anordnung einige Schwierigkeit, die aber mit Hilfe der Datierung in der Edition von Victor Fleury und durch Benutzung von Herweghs Notizbüchern überwunden werden konnten. Für die Edition der Epigramme und Xenien liegt im Herwegh-Nachlass eine Sammlung in der Handschrift von Emma Herwegh mit Korrekturen Herweghs vor, die der Edition zu Grunde liegt.

Der Aufbau des Apparats ist leicht überschaubar. Die Überlieferung bietet wie gewohnt Angaben zur Handschrift und zu ihrem derzeitigen Standort, zum Erstdruck und relevanten weiteren Drucken sowie eine kurze Angabe über die Art der Unterzeichnung des jeweiligen Erstdrucks durch den Autor, der selten genug mit vollem oder abgekürztem Namen unterschrieb. Besonders Augenmerk wurde auch im vorliegenden Band auf eine weitestgehende Entschlüsselung der zahllosen kleinen, heute kaum mehr bekannten Personen aus dem kulturellen und politischen Umfeld jener Zeit gelegt. Dabei konnten zahlreiche bisher bestehende Lücken geschlossen bzw. Fehler beseitigt werden. Außerdem werden intertextuelle Verweise in größerem Umfang geliefert. Dabei werden zum Teil umfangreiche Ausschnitte fremder Texte, aber auch entlegene Gedichtantworten der Ehefrau Emma aus dem Nachlass mitgeteilt. Ebenso erfolgen Hinweise auf Herweghs Lektüre zeitgenössischer Literatur, Zeitungen und Zeitschriften sowie auf Versuche Herweghs, sich in öffentliche Diskurse einzuschalten. Auch sie werden mit der nötigen Präzision und in engem Bezug zu den Texten ohne überflüssige Digressionen erläutert. Das ausgezeichnete Personenregister, das in der vorliegenden Qualität längst nicht trivial ist, soll hier nicht unerwähnt bleiben.

Eine kleine Nebenrolle spielt in diesem Band das Verhältnis zwischen Heinrich Heine und Georg Herwegh. Immerhin hat Heine über Herwegh fünf Gedichte verfasst, von denen er aber nur zwei in *Neue Gedichte* von 1844 und in *Gedichte. 1853 und 1854* veröffentlichte. Das vielzitierte Gedicht „Herwegh, du eiserne Lerche“, das Heine 1841 unter dem Eindruck der *Gedichte eines Lebendigen* geschrieben hatte und mit dem er Herwegh als Tendenzpoet angreift, hat Herwegh während seines Paris-Aufenthalts 1841/42 bei einem Besuch von Heine erhalten. Zwanzig Jahre später, im Herbst 1862, schickte Herwegh dem befreundeten Adolf Strodtmann, Herausgeber der ersten Heine-Gesamtausgabe, eine Abschrift dieses Gedichts für den Abdruck in Strodtmanns *Orion. Monatsschrift für Literatur und Kunst* mit dem Hinweis: „Mit dem Ihnen zugesandten Heineschen Gedicht schalten Sie nach Belieben.“ (Herwegh: *Werke und Briefe*, Bd. 6, S. 316) Strodtmann veröffentlichte Heines Gedicht Anfang 1863 im ersten Quartalshft seiner Zeitschrift, wenig später konnte Herwegh dort schließlich sein dreiteiliges Gedicht „Heinrich Heine“ unterbringen, in dem er ein fiktives Gespräch mit dem späten Heine des *Romanzero* führt. Herweghs Gedicht schließt mit einem betont freundschaftlichen Gruß an Heine:

Grüß den Aristophanes
 Dort auf Asphodeloswiesen;
 Ich hier oben will indeß
 Deinen Lorbeer fromm begießen.

Im Begleitschreiben zu seinem Gedicht hatte Herwegh Adolf Stodtmann eine mehr als nur versöhnliche Anmerkung mitgeteilt, in der es unter anderem heißt:

Diese Verse wurden skizziert nach dem Erscheinen des ‚Romancero‘, den man dabei gegenwärtig haben muß, sowohl in seinem poetischen Theil, als in seinem prosaischen Schlusse. [...] Zugleich wollt' ich einmal das feiernde und denkmalsetzende Deutschland an das Grab auf dem Montmartre erinnern. [...] Kaum hat ein anderer deutscher Dichter hohes und niederes Gesindel mit den Wassern des Wortes und des Witzes so tödlich zu treffen gewusst, wie der Verfasser des Atta Troll und des Wintermärchens. [...] Erst wenn zu den vielen Denkmalen auch das von Heinrich Heine sich gesellt, wird der Deutsche sagen dürfen: Ich bin kein Philister mehr! (*Orion. Monatschrift für Literatur und Kunst*. Jg. 1863. S. 244f.)

Nach wie vor gibt es nur zu wenigen Autorinnen und Autoren des Vormärz verlässliche Editionen, eine Lücke, die die seit 2006 erscheinende „Kritische und kommentierte Gesamtausgabe“ der Werke und Briefe Georg Herweghs in hervorragender Weise zu schließen hilft. Mit fast 150-jähriger Verspätung steht damit nun der Herwegh-Forschung eine zuverlässige Ausgabe zur Verfügung, und es bleibt zu hoffen, dass dies den Weg ebnet zu einer neuen und nicht nur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Werk eines der großen Demokraten des 19. Jahrhunderts.

Das Verdienst, eine kritische und kommentierte Herwegh-Ausgabe in Angriff genommen zu haben, gebührt an erster Stelle Ingrid Pepperle, die wie gewohnt mit sicherer Hand und gutem Auge die Textkonstituierung verantwortet, aber auch Heinz Pepperle, der mit großer Übersicht die sehr komplexe Aufgabe der Textkommentierung übernommen hat und bestens über die gesellschaftlichen und politischen Hintergründe wie auch die intertextuellen Bezüge in den Gedichten informiert. Nicht zuletzt soll Hendrik Stein erwähnt werden, dessen Mitarbeit ganz wesentlich zum guten Gelingen des Projekts beigetragen hat. Außerdem muss auch dem Aisthesis Verlag in Bielefeld ausdrücklich gedankt werden, der nun schon seit über zwanzig Jahren eine erste Adresse für die wissenschaftliche Aufarbeitung und Edition

der Literatur des Vormärz ist und der sich selbst für seinen Einsatz und seine Geduld bei der Betreuung der kritischen Herwegh-Ausgabe auf dem Sektor der Vormärz-Edition ein kleines Denkmal setzt.

Bernd Füllner (Düsseldorf)

Franziska Fritz: Wir Unglaubensgenossen. Die Genese der säkularen Option von Jean Paul bis Malwida von Meysenbug. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014.

Die Bezeichnung *Unglaubensgenosse* geht auf Heinrich Heine zurück; sie bildet den plastischen Ausdruck für eine Tendenz in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts, der die Autorin in ihrer Erfurter Dissertation nachspürt. Sie tut das nicht, indem sie etwa die behandelten Texte in das Säkularisierungsparadigma einzuordnen und damit die Säkularisierungsthese wiederzubeleben versuchte, die mit der Wiederkehr der Religion in den letzten Jahrzehnten als „Großtheorie der Moderne“ (54) abgedankt hat. Fritz verwendet statt dessen den von Charles Taylor und Hans Joas geprägten, wesentlich bescheideneren Terminus *säkulare Option* und meint damit die ab etwa 1800 „innerhalb vielschichtiger poetologischer Netze erzählbar“ werdende „Möglichkeit, nicht zu glauben“ (15): „*Wir Unglaubensgenossen* möchte damit einerseits einen Beitrag zur Untersuchung säkularer Tendenzen und andererseits textueller Verfahren und narrativer Strukturen in diesem thematologischen Umfeld leisten. Ihr Ziel hat die Untersuchung erreicht, wenn sie die kontingente Genese der *säkularen Option* als literarisches Thema sichtbar macht, das in Wechselwirkungen mit gesellschaftlichen Entwicklungen steht; und wenn sich spezifische Textverfahren und poetologische Charakteristika des ‚Unglaubens‘ herausarbeiten lassen, die die poetologische Dimension der literarischen Fassung der *säkularen Option* ausmachen.“ (20) Dabei folgt sie recht unkritisch Joas’ These von den drei Säkularisierungsschüben (1791-1803 vor allem in Frankreich; 1848-1880 in Deutschland; 1969-1973 in Westeuropa) und beschränkt sich bei der Auswahl ihrer Texte und Autoren auf die ersten beiden Phasen. So steht am Anfang das Narrativ vom Tod Gottes anhand von Jean Pauls *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*, Heinrich Heines *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (wozu als Widerpart Novalis’ *Christenheit oder Europa* vorgestellt wird) und Nietzsches *Tollem Menschen*. In weiteren Zugängen widmet sich Fritz Büchners *Lenz*, Gutzkows *Wally*, Louise Astons

Meine Emancipation, Verweisung und Rechtfertigung sowie Gottfried Kellers *Grünem Heinrich*. Den Abschluss bilden vielgelesene Texte der populären Literatur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die die säkulare Option eingrenzen: sei es durch Verwandlung in eine ästhetische Kunstreligion wie bei Malwida von Meysenbug, sei es durch die schlussendliche Bekehrung ungläubiger Protagonisten wie in Karl Mays *Old Surehand*. Dabei arbeitet die Autorin detailliert die poetologischen Konsequenzen heraus, die die verschiedenen Säkularisierungsnarrative nach sich ziehen – in diesen differenzierten Textuntersuchungen liegt die besondere Qualität der Arbeit, die eine intensive Lektüre ungemein spannend macht. Liegt bei Jean Paul noch ein Konnex zwischen Theismus und Unsterblichkeitsglauben vor, so akzeptiert der *Grüne Heinrich* die Begrenztheit des menschlichen Lebens und wertet die Sinnlichkeit enorm auf. Intensivierung des Lebensgefühls, Hochschätzung des Natürlichen, Entkoppelung von Glaube und Moral, Vaterlosigkeit und Verlustängste, Projektion und Diesseitsorientierung, Kirchenkritik und Toleranzgebot: die Themen der untersuchten Texte sind heute mindestens genauso aktuell wie damals. Insofern ist das Buch auch ein Baustein zur historischen und kulturellen Fundamentierung gegenwärtiger Diskurse. Daneben werden Klischees aufgesprengt, etwa das von der Feminisierung der Religion: Im *Grünen Heinrich* sind die kirchenfernsten Figuren Frauen (Meret und Dortchen), in Meysenbugs *Pfad der Äbtissin* äußern sich wiederum Frauen, Teresa und Marianne, besonders kirchenkritisch.

Die Begrenzung der Textgrundlage entspringt praktischer Notwendigkeit und wird vom „kulturpoetischen Theoriedesign des New Historicism“, auf dem die Studie fußt (186), noch einmal besonders begründet. Ein wenig übernimmt sich die Autorin freilich bei der Behauptung: „Die atheistische Selbstbeschreibung literarischer Figuren nimmt diejenige von Autoren und Philosophen vorweg.“ (12) Das liegt vielleicht an der Beschränkung auf den deutschen Sprachraum. Tatsächlich nämlich ist die säkulare Option im europäischen Kontext mindestens im 18. Jahrhundert philosophisch präsent: bei Holbach und La Mettrie etwa oder literarisch implizit in Voltaires *Histoire d'un bon bramin* oder de Sades *Philosophie dans le boudoir*. Schwächen zeigt Fritz, wo sie kirchenhistorisch referiert (190-195): Zu wenig wird hier auf die völlig unterschiedliche Verfassung des Protestantismus (landesherrlicher Summepiskopat) und der römischen Kirche geachtet; Lutheraner und Reformierte strebten mitnichten mehrheitlich der Union zu (191), sondern wurden oft genug durch die Staatsbürokratie dazu genötigt. Im Zusammenhang mit Meysenbug wird *freikirchlich* synonym mit *freireligiös* verwendet (282),

dabei verdanken sich die im 19. Jahrhundert entstehenden Freikirchen in der Regel der Ablehnung gerade freireligiöser und liberaler Tendenzen innerhalb der Staatskirchentümer und bilden bis in die Gegenwart deren orthodox-biblizistischen Widerpart. Das aber sind Beckmessereien, die dem Erkenntnisgewinn keinen Abbruch tun, den man aus der Untersuchung ziehen kann. Dieser Gewinn lässt sich freilich nicht in einer griffigen Formel fassen, denn als „Gegenstand von Grenzverhandlungen zieht die säkulare Option in ihrer literarischen Fassung [...] charakteristische Narrative und poetologische Spezifika nach sich, die das Textverfahren kommentieren. Die Netzstruktur der poetologischen Ebenen ist desto komplexer, je stärkeren Repressionen und Tabus die Möglichkeit, nicht zu glauben, unterliegt.“ (184). Eben im Nachspüren dieser Netzstrukturen liegt der Reiz und der Wert des Buches, dem allerdings eins fehlt: ein Register.

Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal)

Nina Bodenheimer: Heinrich Heine und der Saint-Simonismus (1830-1835). Stuttgart: Metzler, 2014.

Saint-Simon sprach von der Organisation der Gesellschaft nach Maßgabe der Fähigkeiten ihrer Teilnehmer. Die Leitidee des „Chacun selon ses capacités“ verspricht nicht Gleichförmigkeit, sondern Konstanz der Organisationsstruktur. Feudales Erbe und der vorherbestimmte Platz in der Welt sollten ersetzt werden durch komplementäre Kompetenzausübung. Gleichwohl orientierte sich die Freiheitshoffnung, die in der gerechten Ordnungsstruktur lag, wieder vertikal – das Ende der Netzmetapher, des Gewebes der Gleichheit. Die Autorin von *Heinrich Heine und der Saint-Simonismus (1830-1835)*, Nina Bodenheimer, betont zu Recht, dass dieser Aspekt von großer Wichtigkeit ist. Sie geht mit der vergleichend angelegten Studie über das hinaus, was in im weiten Sinne kulturwissenschaftlichen Arbeiten gemeinhin geleistet wird. Die Kapiteleinteilung lautet: Heine und der Globe / Saint-Simonismus und Idealismus / Die Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Damit erfolgt die Präsentation vermittelt durch die Darstellung symbolischer Medien. Die saint-simonistische Zeitschrift zeigt Heine als Akteur im Literaturmarkt, nicht als ferne Dichterfigur zwischen den Sprechweisen von Ironie und Prophetie. Bodenheimers Studie betont die nachweisbaren Daten. Sich auf diese Weise Heine zu nähern bedeutet, die Leser von einer bestimmten eher affektiv aufgeladenen Deutungsform zu

entfernen. Dies mag dem Gegenstand des Deutschen Idealismus geschuldet sein, der die Abgrenzung von sprachlicher Spekulation geradezu fordert, um nicht zu reproduzieren, was den sprachkritisch bewussten Denkern späterer Zeit Angriffsziel par excellence war.

Saint-Simons Betrachtungen („...der leidenschaftliche Auftakt des industriellen und wissenschaftlichen Zeitalters und der sozialistischen Weltanschauung“ (G. Salomon-Delatour)) initiierten einen Diskurs der Positivität, der durch Comte auf die Geschichtswissenschaft wirkte und auch in seinen Gegenbewegungen lange wirken sollte. Geistesgeschichtlich trifft die Doppelstruktur seines Werkes: Positivität und der Wunsch nach Neuordnung, sich mit der oben erwähnten Heine'schen Doppelrede ironisch-prophetischer Art. Ironie als Reflexionsbruch einer gegebenen Situation will die bessere Möglichkeit vor der wirklichen, auch wenn diese zunächst nicht erreichbar ist. Die Angriffe gehen indes nicht auf das Machtprivileg überhaupt – hierin eine verbindende Linie zur legitimatorischen Rede des Deutschen Idealismus –, sondern auf das Machtprivileg unter der Bedingung der Erbllichkeit.

Bodenheimer beschreibt das Leitmotiv der „Rehabilitation der Materie“, ein Begriff, der von Eugène Rodrigues in der „Introduction aux Lettres sur la religion et la politique“ aufgebracht wurde und den Heine „wiederholt in seinem Werk aufnimmt“ (S. 3). Dabei ist ein Rehabilitationsgeschehen immer in Gefahr der Unfreiheit – gegen die Begriffsketten idealistischer Art den rauen Boden zu setzen war Entzauberung, in der eine Rettung und ein Fortschritt liegen sollten (Bodenheimer spricht in diesem Sinne vom „fast schon lächerlichen Mystizismus“ (S. 3), hinter den die Philosophie nun, im zweiten Abschnitt des Wirkens der Saint-Simonisten, zurücktrete). Das ist, wenn man die Arbeit als Ganzes anschaut, der Hauch einer Schwäche: den positiven Boden zu wollen, dort zu arbeiten, zu klassifizieren, nachzuzeichnen – und die spirituelle Dimension des Dichters Heine, bei aller Kritik, die er selber übte, in den Hintergrund treten zu lassen. Dies nicht in einem modischen Sinne von Ingenium und Erleuchtung (mit Bodenheimer: dem Mystizismus zu nah), aber in dem Wissen um die Unausdeutbarkeit des dichterischen Wortes. Dieses verweist auf eine bestimmte Form der Darstellung und der Darstellbarkeit, die mit der modalen Änderungsmöglichkeit der Darstellung, die zu jedem Zeitpunkt gegeben ist, den Zustand des Deutens auf Dauer stellen müssen. Die dreiteilige Gliederung spiegelt Dreistadiengesetz und Wirkungstreue – die Materie wird ins Recht gesetzt auch in der Gliederung des Buch-Stoffes. Die Korrespondenz der Saint-Simonisten

enthält indes nur wenige Hinweise auf Heine, die zudem nicht sehr aussagekräftig seien (S. 47) und wenig über das Verhältnis Enfantins zum Dichter mitteilten. So behandelt die Autorin der Studie ihr Material kritisch, was ein Vorzug ist, da Kritik öfter behauptet als durchgeführt wird. Gesprochen wird auf der Ebene der Information, nicht der Imagination, doch dieser Heine – „...ich lebe! Ich fühle den süßen Schmerz der Existenz, ich fühle alle Freuden und Qualen der Welt, ich leide für das Heil des ganzen Menschengeschlechts, ich büße dessen Sünden, aber ich genieße sie auch“ –, der Heine der *Reisebilder*, ist hier nicht gemeint. Ist aber die Poesie der Prophetie etwas ganz Anderes als Saint-Simons Fortschrittshoffnung durch Umgestaltung? Gewiss nicht im Sinne eines exemplarischen Leidens, von dem Heines ironische Stimme im Bruch noch weiß. Aber noch der kulturelle Transfer in Bezug auf die Philosophie Hegels hat hier als Protagonisten auch den Poeten, nicht nur denjenigen, der propositionalisierbare Information äußert. Zwar ist Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ein Autor der Gleichheit, wenn er die juristische Gleichberechtigung der Menschen um des Menschseins willen behauptet. Jedoch wird nicht nur etwa die Frauenfrage nicht thematisiert und Gleichheit als Gleichheit der männlichen Bürger hingenommen. Zudem ist gerade Hegel in den *Grundlinien* ein Exponent jener Denkfigur, die das Besondere nur von Wert sieht, insofern es auf ein Allgemeines bezogen ist, wobei dieser Bezug in der Richtung auf das Besondere vom Sinn des Allgemeinen ausgeht. Auf diese Denkfigur, die totalitaristisch zu missbrauchen ist, wird kritisch nicht hingewiesen.

Eine Stärke des Buches ist die Darstellung von Heines „kosmopolitischer Mission“ (S. 123ff.) im dritten Teil. Den „Franzosen das geistige Leben der Deutschen bekannt zu machen“ sei „jetzige Lebensaufgabe“ (zitiert auf S. 123). Der Kosmopolit ist indes nicht Propagandist, eher Chronist des geistigen Lebens auf Anschluss und Austausch hin. Heine wollte von seinen Schriften leben, als er im Mai 1831 in Paris eintraf – auch in Deutschland ein bedeutendes Jahr, Todesjahr Hegels, Erscheinungsjahr von Otto Friedrich Gruppens *Antäus* –, eine frühe Figur des Autors als Selbststrategie. Dieser wandte sich auch, wie Bodenheimer kenntnisreich nachzeichnet, an die einfachen Menschen, nicht mehr an Adel und Großbürgertum. So beschreibt das Buch neben der expliziten Intention auch die Nebengeschichte des Berufsschriftstellers im kulturellen Feld und dessen Initiierung (die in der Dichtung um die Zeit Klopstocks, dem Aufkommen des Subskriptionswesens etc. virulent wurde). Dies wird in der Darstellung verbunden mit Heines Stigmatisierungserfahrung, die ihn zur Literatur hinneigen ließ, womit

diese Sphäre als Ort der verlagerten politischen Entscheidungen zu sehen ist. Heines Taufe 1825 wird in diesem Sinne als Akt der Erschließung von Berufsperspektiven vorgestellt (S. 126).

Ausführliche, dichte Fußnoten verbürgen den historischen Kontext. Bodenheimer schildert, wie Heine gegen Madame de Staël anscrieb, deren Buch über Deutschland, den Franzosen zumeist einzige Quelle über die deutschen Lande, die „ganz neue Literatur“ (zitiert auf S. 129) in Deutschland nicht enthalten konnte. Der Realismus der Franzosen, ihre Affinität zur Materie, würde von der Madame „frondi[e]rt“ (zitiert auf S. 130), so dass Heines Aufgabe im Gesamtprojekt der oben erwähnten Rehabilitation der Materie zu sehen ist (dass die Materie sich nicht durch den publizistischen Handstreich zurückgewinnen lässt, ist ein anderes Kapitel – der deutsche Idealismus war eben keine bloße Mode oder temporäre Erscheinung, sondern hatte Wahrnehmungs- und Darstellungsweisen von Wissen (bis hin zu dem von Schopenhauer konstatierten „metaphysischen Bedürfnis“ der Menschen) tief geprägt).

Gleichwohl befestigte Heine, wenn er den „linearen und rationalen Charakter“ (S. 130) der deutschen Philosophiegeschichte (Ursprungspunkt: Reformation) beschreibt, die kulturelle Gegenrede, die sprachlich bewusst „dürftig“ daherkommt (zitiert auf S. 130), um einfache Menschen zu erreichen. Auch wenn Heine den linken Hegel wolle (so eine Bemerkung Habermas'), könne er „nicht als waschechte[r] Hegelianer“ bezeichnet werden, wie Bodenheimer richtig anmerkt. Die Gemengelage aus philosophischem Ideentransfer, Anschluss, Abweichung und der Konstitution des ironischen Dichters ist nicht auf eine Formel zu bringen. In diesem Sinne votiert Heine für die exemplarische Figur Lessing, „nicht Leibniz oder Kant“ (S. 135). In Lessings Verbindung von Religion und Philosophie ohne Entscheidung konnte der Stigmatisierte jenseits der deontologischen Prämisse oder der Monadenwelt tür- und fensterloser Ureinheiten Heimat finden, das Equilibrium ist ihm Freiheitsmoment, wie später bestimmte Formen des Neutralen. Daneben verweist Heines Begeisterung für Spinoza, der eher den Menschen als Gott leugne (vgl. S. 136), neben der von der Autorin genannten Verwendung, die Heine für diesen Denker in seiner subjektiven Interpretation des Pantheismus habe (S. 136), auf Spinozas Formel des Sprechens vom Standpunkt der Ewigkeit aus – *sub specie aeternitatis* –, die noch Wittgenstein beschäftigte.

Alles in allem geht das Buch sorgsam mit den Ideen und verzweigten Entwicklungen der Geistesgeschichte um, die es präsentiert, und ist ein Gewinn

für Heine-Forscher wie solche, die sich Saint-Simon und vor allem den Saint-Simonisten widmen. Gerade die kleinteilig angelegte Darstellung, die mit nützlichen Details argumentiert und dabei den Vergleichszusammenhang im Blick behält, lässt Heines Angleichung seines künstlerischen Lebens an das politische (S. 168) in Paris deutlich werden. Dass solche Angleichungen nie ganz gelingen, ist eine andere Geschichte, auch dies „force des choses“ (HSA XXI, 20).

Sandra Markewitz (Bielefeld/Vechta)

Katharina G. Schneider: „Wege in das gelobte Land“. Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/49. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 2016.

Im Vorwort zum Rotteck-Welckerschen Staatslexikon hielt der bekannte liberale Staatsrechtler Carl von Rotteck 1834 ein flammendes Plädoyer für den Wert politischer Bildung. Oberstes Ziel müsse es sein, die Menschen in den Stand zu setzen, die Rechte und Pflichten wahrzunehmen, die ihnen als „active Bürger eines constitutionellen Staates oder überhaupt als mündige [...] Bürger eines Rechtsstaates“ zustünden. Die Synthese von Erziehung und Demokratie, die bis heute zum Katechismus des braven Republikaners zählt, hat hier im politischen Denken des deutschen Vormärz ihren Ursprung. Während aber Liberale wie Rotteck vor allem für die Wahrung rechtsstaatlicher Prinzipien und die Einübung bestimmter sozialer Tugenden auf dem Boden der konstitutionellen Monarchie warben, waren es in dieser Zeit vor allem demokratische Denker und Publizisten, die in volkspädagogischen Bemühungen einen Weg erkannten, das „gelobte Land“ der Demokratie und damit eine komplette Systemalternative zu erschaffen.

Exemplarisch für diese Richtung untersucht Katharina Schneider in ihrer lesenswerten Dissertation eine besonders spannende Intellektuellengruppe deutscher Exilanten in der Schweiz, die 1840 in Zürich den politischen Emigrantenverlag „Literarisches Comptoir“ gründeten und aus dem benachbarten Ausland versuchten, publizistisch auf die politische Lage in Deutschland einzuwirken. Der Kanton Zürich erschien für ein solches Projekt vor allem aufgrund seiner liberalen Einwanderungspolitik geeignet. Außerdem garantierte die bereits 1831 in Kraft gesetzte liberale Verfassung ein viel höheres Maß an Meinungs- und Pressefreiheit als dies zur selben Zeit unter dem System Metternich im Deutschen Bund der Fall gewesen war. Die Schweiz

entwickelte sich somit spätestens nach dem Hambacher Fest zu einem Magneten für politische Flüchtlinge aber auch Arbeitsmigranten aus Deutschland. Letztere wurden – wie sich die Zeiten doch gleichen! – unter anderem durch die deutlich besseren Verdienst- und Aufstiegsmöglichkeiten im Schweizer Universitätswesen angezogen.

Ganz ohne Reibereien verlief das Zusammentreffen der Kulturen freilich auch im Vormärz nicht. Nicht nur wurden die Deutschen von der einheimischen Bildungselite bereits damals als Konkurrenz wahrgenommen. Wie man aus einem der vielen interessanten Details des Buches von Katharina Schneider erfährt, benahm sich die „Professorenkolonie“ (51) in Zürich auch nach typisch deutscher Gelehrtenmanier. Nicht nur, dass die Auswanderer sich – wie alle Exilanten – letztlich gehörig untereinander über die Frage zerstritten, was sie tun würden, wenn sie in Deutschland wären. Auch nervten die Zugereisten ihre Gastgeber mit der „unerträglichen Anmaßung“, mit der sie sich in „Dinge mischten, die sie gar nichts angingen“ (52), wie ein Schweizer Leidensgenosse bereits 1847 klagt. Offenbar verstanden sich die Deutschen als bildungspolitische Entwicklungshelfer und Bildung als eine Art „deutsches Importgut“ (207) in der Schweiz. Man sprach von sich selbst in aller Bescheidenheit gern auch als „Bildungsadel“ (239).

Im Zentrum der Untersuchung stehen vier Akteure: Die Brüder Julius und Karl Fröbel, Arnold Ruge sowie August Adolf Ludwig Follen, denen jeweils ein eigenes Autorenkapitel gewidmet ist. Ein eigenständiger Abschnitt ist außerdem der Religionskritik und Philosophie Ludwig Feuerbachs vorbehalten (Kapitel 4 bis 8). Eingerahmt wird dieser Hauptteil einleitend durch einige historische Kontextualisierungen zu Zürich und zum Literarischen Comptoir (Kapitel 2 und 3) sowie abschließend durch eine synthetische Darstellung der Forschungsergebnisse (Kapitel 9 und 10). Die Präsentation der Ergebnisse ist ebenso ansprechend gelungen wie die konzise Einleitung.

Als kleiner Kritikpunkt zur Gliederung sei vielleicht dennoch die Frage gestattet, ob anstelle der separaten Autorenkapitel eine stärker diskursorientierte, nach Themen sortierte Darstellungsweise dem Erkenntnisinteresse der Arbeit nicht noch zuträglicher gewesen wäre. Dies hätte auch eher dem Programm einer „Intellectual History“ im Sinne der Cambridge School entsprochen, deren methodischen Überlegungen die Autorin sich zumindest lose verpflichtet fühlt (15ff.) und deren eigentliche Stärke ja gerade darin liegt, Denker einer bestimmten Epoche direkt miteinander ins Gespräch zu bringen.

Vor allem möchte Schneider nämlich wissen, was ihre vier Protagonisten jeweils unter politischer Bildung und Demokratie verstanden und wie die beiden Konzepte jeweils aufeinander bezogen wurden. Zur Analyse zieht sie die politischen, philosophischen und pädagogischen Schriften der Autoren heran, aber auch Quellen aus der Verwaltung und biographische Dokumente. Das Bild, das dabei nach und nach entsteht, ist freilich alles andere als einheitlich. Im Ergebnis zeigt sich stattdessen die Vielschichtigkeit der Überlegungen und Unternehmungen dieser Intellektuellengruppe. So hielt etwa August Adolf Ludwig Follen am nationalpädagogisch-burschenschaftlichen Gedankengut seiner Jugendzeit fest und blieb stark christlich orientiert. Auch Karl Fröbel nutzte in seinen Schriften vielfach theologische Sprachmuster. Hingegen richteten Ruge und Julius Fröbel ihre Konzeptionen von politischer Bildung und Erziehung zunehmend an Feuerbach aus, der die Religion als ein Herrschaftsinstrument der Monarchie und somit ein entscheidendes Hindernis auf dem Weg zur Demokratie entlarvt hatte.

Das dicht geschriebene Kapitel über Arnold Ruge bildet zweifellos den Höhepunkt der Argumentation. Schneider rückt in offener Feldschlacht mit der Sekundärliteratur einige Fehlteile der Ruge-Forschung zurecht. Überzeugend und kenntnisreich zeichnet sie die innere Wendung des Junghegelianers vom Idealismus Hegels zum Materialismus Feuerbachs und damit gewissermaßen vom Weltgeist zum wirklichen Menschen nach. Dieser Schritt erweist sich als der noch fehlende Puzzlestein. Erst in seiner Diesseitsorientierung kann der Mensch sein politisches Zusammenleben gestalten. Die Bildung wird zu einem *Movens* der Geschichte, einer Brücke zwischen Gegenwart und erstrebter Zukunft. Feuerbachs Schriften seien insofern von „kanonischer Relevanz“ für die vormärzlichen Demokraten und die „Politisierung der Junghegelianer als Partei“ (47) gewesen. Gleichzeitig schied sich an der Religionskritik offenbar auch innerhalb des demokratischen Lagers derartig die Geister, dass es schließlich an der Gretchenfrage zum Bruch der Züricher Zelle kam.

Trotz dieser konzeptionellen Heterogenität arbeitet Schneider in allen Beiträgen ein immer wiederkehrendes Grunddilemma des Begriffspaares Bildung und Demokratie deutlich heraus, das Arnold Ruge folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: „Die freie Staatsform braucht freie Menschen und erst die freie Staatsform bringt mit Sicherheit freie Menschen hervor. Ja, so ist es, dieser Zirkel ist vorhanden.“ (12) Wie die Autorin erklärt, waren die von ihr behandelten Denker jedoch nicht in der Lage, diese Aporie innerhalb ihrer jeweiligen Theorien vollständig aufzulösen. Letztlich sei

der „aporetische Zirkel“, der darin bestehe, „eine ideale Gesellschaftsform zu realisieren, ohne dass der entsprechende Bewusstseinsstand aller erreicht ist“ (239), jedes Mal nur durch einen von außen kommenden „Erzieher“ zu durchbrechen gewesen. Somit sei die vormärzliche Demokratietheorie in Bezug auf die politische Bildung nicht über altbekannte Hilfskonstruktionen wie Platons Philosophenkönige oder die zwiespältige Figur des Legislaturs bei Rousseau hinausgelangt. Diese konzeptionelle Schwäche habe die bildungspolitischen Ambitionen der Demokraten teilweise anfällig für autoritäre Lösungsmuster und „kollektivistische Ansprüche“ (249) gemacht, wie Schneider vor allem anhand der Biographie Julius Fröbels glaubhaft aufzeigen kann.

Vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil sie den Gordischen Knoten aus Erziehung, politischer Bildung und Demokratie intellektuell nicht entwirren konnten, hätten die behandelten Akteure zunehmend pädagogische Räume in der Praxis arrangiert, „demokratische Mikrostaaten“ (239), die in ihrem utopisch-projekthaften Charakter durchaus an die Experimente der Frühsozialisten erinnerten. Es wurden Schulkonzepte entworfen und Lehrpläne geschrieben, aber auch ganz konkrete Bildungseinrichtungen gegründet, etwa die „Hochschule für das weibliche Geschlecht“ wie auch eine „Zürcher Privaterziehungsanstalt“. Freilich sollte die gewünschte gesellschaftliche Ordnung hier anders als etwa bei Robert Owen oder Saint-Simon nicht über die Ökonomie, sondern im Sinne einer „Pädagogisierung der Politik“ (232) über den politischen Prozess hergestellt werden. Durch Erziehung und Unterricht sollten die Schülerinnen und Schüler gewissermaßen unter Laborbedingungen demokratische Verfahren kennenlernen und einüben.

Indes erwies sich die Vision, die Demokratie auf dem Wege der politischen Bildung und damit gleichsam reformatorisch von unten aufwachsen zu lassen, jenseits des beschaulichen Zürich als Chimäre. In Wirklichkeit konnte, wie Karl Marx in der berühmten Einleitung seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ schon 1844 prophezeit hatte, die „Waffe der Kritik [...] die Kritik der Waffen nicht ersetzen“. So blieb das gelobte Land der Demokratie für die vier Gefährten des Literarischen Comptoirs zeitlebens eine ferne Utopie.

Philipp Erbentraut (Frankfurt/M.)

Ulrich Meyer-Doeringhaus: Am Zauberfluss. Szenen aus der rheinischen Romantik. Springe: zu Klampen 2015.

Romantik als Gegenbewegung zur vernunftfixierten, fortschrittverheißenden Aufklärung wird allzu oft klischeehaft reduziert auf gedankenverlorene Gefühlsduselei, schwärmerische Realitätsflucht und idealisierende Mittelalterverehrung. Wie die Romantik wird auch die Rheinromantik in dieser verzerrten Form heute als Topos des Tourismusmarketing missbraucht und derart im kollektiven Gedächtnis markiert. Dabei hat nicht zuletzt Rüdiger Safranskis populäre Romantikmonographie unmissverständlich hervorgehoben, dass Romantik auch als politische Emanzipationsbewegung, als Ergänzung des nüchternen Rationalismus und als Erweiterung des Wirklichen um das Geheimnisvolle verstanden werden muss.

Dieser ursprünglichen Vieldeutigkeit des Romantischen ist auch Ulrich Meyer-Doeringhaus mit seinem Band „Am Zauberfluss“ verpflichtet. Die „Szenen aus der rheinischen Romantik“ wollen das idyllisierende Klischee der efeubewachsenen Gemäuer, der weinseligen Geselligkeit und der Wehmut widerlegen. Die Aufwertung des Rheintals zum Symbol einer Zukunft, welche die prosaische Gegenwart überwindet und mit verlorener Vergangenheit versöhnt, wird am Beispiel Friedrich Schlegels einführend geschildert. Wie in den meisten der insgesamt sechs Abschnitte geraten neben der Hauptperson weitere Figuren in den Blick. Im Falle Schlegels sind dies die Gebrüder Sulpiz und Melchior Boisserée, denen es gelang, Schlegel aus Paris für einige Zeit nach Köln zu locken. Dessen Beschreibung seiner anschließenden Rheinreise geriet zur provokanten Absage an den Aufklärer Georg Forster, dessen Blick sich gegenüber den Reizen der schroffen Felsen, dem tief eingekerbten Tal und den verträumten Relikten mittelalterlicher Herrlichkeit verschlossen hatte. Damit wurde Schlegel zum Autor des „Ursprungsmanifestes des Rheinromantik“ (S. 45). Schon hier wird deutlich, dass der frühromantische Aufbruch sich nicht nur auszeichnet durch die Hinwendung zur Sagen- und Mythenwelt des Mittelalters und die Ablehnung der Klassiker mit ihrer prononcierten Orientierung an der Formenwelt der Antike. Zur Romantik gehören auch Rebellion und Revolte, der Impuls das Ferne, das Schöne nicht nur herbeizusehnen, sondern durch Revolution herbeizuführen. Die bizarre, geschichtsträchtige Landschaft des Rheins, dieses Natur- und Geschichtsdenkmal nutzten die Romantiker als Inspirationsquelle wie als Projektionsraum.

Meyer-Doeringhaus stellt insgesamt 10 Persönlichkeiten vor, die als Dichter oder Musiker auf sich aufmerksam gemacht haben. Die Einzelschicksale verdeutlichen, dass der Zauber des Rheins ambivalent ist. Mal führt er Liebende zusammen (Ferdinand und Ida Freiligrath) oder bringt verstohlen Liebende dazu, sich offen zueinander zu bekennen (Gottfried und Johanna Kinkel). Mal aber wird er zum Grab einer turbulenten Liebesbeziehung (Franz Liszt und Marie d'Agoult) oder gar zur Endstation eines offenbar unaufhaltsamen Niedergangs (Robert und Clara Schumann). Dass die Zauberkräfte des Flusses nicht nur im Reich der Liebe, sondern auch in jenem des Todes wirken, mochte Robert Schumann bei seinem Versuch gespürt haben, sich bei Düsseldorf im Rhein zu ertränken. Schon Heine hatte dies nicht erst in der Loreley, sondern bereits um 1820 in den Jungen Liedern ausgesprochen: „Doch ich kenn ihn, oben gleißend / Birgt sein Innres Tod und Nacht.“ Auch das Kapitel über Annette von Droste-Hülshoff und Sibylle Mertens-Schaaffhausen erzählt nicht nur von Zuneigung und Liebe, sondern auch von Eifersucht und Scheitern einer einst intensiven Beziehung.

„Am Zauberfluss“ ist ein lesenswertes, unterhaltsam und gut geschriebenes Buch. Die Idee, statt umfassender Porträts Skizzen und Szenen aneinander zu reihen, trägt und überzeugt. Hilfreich wäre jedoch ein Hinweis auf die Auswahl der Personen gewesen. Hervorragend eingereiht hätte sich zweifellos Heinrich Heine, auch über Karl Simrock, der im Freiligrath-Kapitel wenigstens erwähnt wird, hätte sich Interessantes erzählen lassen. Unklar bleibt auch, warum etwa die Malerei als Gattung und insbesondere die Düsseldorfer Maler ausgeklammert bleiben, zu denen Gottfried Kinkel und Ferdinand Freiligrath enge Beziehungen unterhielten.

Etwas zu kurz kommt die politische Romantik. Arndts „Der Rhein, Deutschlands Strom, aber nicht Deutschlands Grenze“ wird zwar ebenso erwähnt wie Nikolaus Beckers damals berühmtes „Rheinlied“ oder Schneckenburgers „Wacht am Rhein“; auch fehlt das von Friedrich Wilhelm IV., dem „Romantiker auf dem preußischen Thron“, angestoßene Projekt zur Vollendung des Kölner Doms nicht. Doch insbesondere bei Ferdinand Freiligrath und dem Ehepaar Kinkel sind die romantischen Bezüge des revolutionären Engagements nur ansatzweise beleuchtet. So bleiben Freiligraths rheinische Jahre in St. Goar und Assmannshausen unerwähnt. Immerhin nahm Freiligraths Leben und Schaffen 1844 eine dramatische Wende. Mit dem Abschied vom Rhein verkündete er in der Sammlung „Ein Glaubensbekenntnis“ den Abschied von der Romantik; es folgte die Reise zu Schiff rheinabwärts in die belgische Emigration. Tatsächlich ist das Kapitel über

Freiligrath überschrieben „...in Unkel“. Die Erweiterung auf „St.Goar“ wäre jedoch reizvoll gewesen. Vielleicht aber sollte der „Zauberfluß“ ausschließlich in den Abschnitten unteres Mittelrheintal und südlicher Niederrhein, etwa von Unkel (Freiligrath) bis Düsseldorf (Schumann) in Erscheinung treten. Einen expliziten Hinweis darauf gibt es nicht. Immerhin wird darauf hingewiesen, dass in Freiligraths Revolutionsgedicht „Trotz alledem“ aus dem Jahr 1848 die Zeile „Wir sind das Volk“ enthalten ist. Dass damit er oder etwa Georg Büchner, in dessen Drama „Dantons Tod“ diese Formulierung schon 1835 auftaucht, 1989 tatsächlich „mächtig nachwirken sollte[n]“, darf allerdings bezweifelt werden.

Am deutlichsten werden politische Bezüge in dem romanhaften Schicksal des Ehepaars Kinkel. Johanna Kinkel, hochtalentiert Musikerin und Dichterin, gründete gemeinsam mit ihrem Ehemann Gottfried den Maikäferbund, ein zunächst eher harmloses, später durchaus ambitioniertes, nonkonformistisches Dichterkränzchen. Gottfried wie Johanna Kinkel gerieten im Laufe der 1840er Jahre nicht nur in Opposition zur philiströsen Gesellschaft, sondern auch zum politischen System. Ihre ursprünglich romantische Ambition, mittels Demokratie und Sozialismus zur Ästhetisierung der Wirklichkeit beizutragen, hätte stärker akzentuiert werden können. Merkwürdig übrigens, dass Gottfried Kinkels ferneres Schicksal nach dem Tod seiner Frau 1858 unerwähnt bleibt. Immerhin lebte und wirkte er noch bis 1882, zunächst in London, später in Zürich. Zu allen anderen Protagonisten wird ein solcher biographischer Überblick mitgeteilt. Auch wird die verkürzte, auf Monica Klaus zurückgehende Aussage, Kinkel habe sich mehr und mehr von seiner Frau abgewandt, einer unvoreingenommenen Betrachtung kaum standhalten.

Erfreulicherweise gibt Meyer-Doeringhaus in Fußnoten nicht nur bei wörtlichen Zitaten die von ihm ausgewerteten Quellen an. Dem Leser würde die historische Einordnung erleichtert, wenn dabei nicht nur die bibliographischen Angaben zu der entsprechenden Stelle in der Werkausgabe geliefert würden, sondern zudem auch das Datum des jeweiligen Briefes oder Tagebucheintrags. Gelegentlich hat sich der eine oder andere Übertragungsfehler eingeschlichen. So hieß Kinkels Schwester wie seine spätere Frau Johanna (und nicht Sophie), das Stiftungsfest des Maikäferbundes war der 29. Juni (nicht der 21.) und schließlich war Leopold Kaufmann nicht Mitglied des Maikäferbundes sondern des von Johanna geleiteten Gesangsvereins. Diese eher marginalen, aber doch unnötigen Fehler vermögen den Gesamteindruck nicht zu schmälern: Das Buch bietet einen interessanten

und polyperspektivischen Zugang zur Rheinromantik in ihren unterschiedlichen Facetten.

Hermann Rösch (Bonn)

Holger Böning/Reinhart Siegert. Volksaufklärung. Biobibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850. Bd. 3: Reinhart Siegert: Aufklärung im 19. Jahrhundert – „Überwindung“ oder Diffusion? Mit einer kritischen Sichtung des Genres Dorfgeschichte aus dem Blickwinkel der Volksaufklärung von Holger Böning. Teilband 3.1: 1801-1820 (Napoleonik, Befreiungskriege, Karlsbader Beschlüsse); Teilband 3.2: 1821-1840 (Biedermeier); Teilband 3.3: 1841-1860 (Vor- und Nachmärz); Teilband 3.4: Fundstücke 1861ff., Untertitel, Übersetzungen, Zeitschriften, Kalender. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2016.

Volksaufklärung im 19. Jahrhundert? Der Autor dieser monumentalen vierbändigen Teilausgabe – die das betreffende „Biobibliographische Handbuch“ nunmehr für das 19. Jahrhundert fortschreibt – stellt sich selbst programmatisch diese Frage und verweist auf die Widerstände, die sich ergaben, als an die bisher erbrachten Forschungsleistungen zur Volksaufklärung im 18. Jahrhundert für diesen Zeitraum angeknüpft werden sollte.

Aber allen Vorbehalten zum Trotz erwies sich, dass die Volksaufklärung nach den zwei Jahrzehnten ihres Höhepunkts – und zwar 1780-1800 – keinesfalls abbrach. Die anfängliche Befürchtung, „Rückgang, Verfall“, gar „ein Dahinsiechen der Aufklärung“ beobachten zu müssen, wich, so der Autor, einer „Riesenüberraschung“ (Bd. 3.1, S. XLIII). Am Ende erscheint zumindest anhand der Literatur, die als „Volksaufklärung“ klassifiziert werden kann (und in der Einleitung zu den Bänden findet sich nochmals ein präzisierender Eingrenzungs- und Definitionsversuch), die Epochenschwelle 1800 als hinfällig. Denn mit Blick auf diese Textgattung war „Aufklärung“ keinesfalls an ein Ende gelangt. Es gab bemerkenswerte Kontinuitäten, aber auch Diskontinuitäten, und teilweise veränderten sich Inhalte und Themen. Vor allem erfolgte Volksaufklärung nunmehr, so der Autor nicht ohne einen sichtlich kämpferischen Duktus, der angesichts der vorliegenden und eher in eine andere Richtung weisenden Resultate vielleicht als etwas ideologisch eingeübt erscheint, „meist ohne staatliche Unterstützung und oft gegen massive staatliche und ultramontane Repression“ (Bd. 3.1, S. LXIX).

Vier Phasen von Volksaufklärung werden in der umfangreichen Einleitung (und mittels der separierten Bände) unterschieden: 1801-1820 mit einem Aufkommen nationaler, auch nationalistischer Themen; 1821-1840 mit Debatten um Armut, Trunksucht und beginnender Massenauswanderung; die „Kampfphase“ 1841-1860 mit sich intensivierenden religiösen, kirchenpolitischen und politischen Debatten. Dabei stellte sich für die vierte Phase, die Zeit nach 1850 heraus, dass „entgegen der Erwartung [...] die aufklärerische Richtung keineswegs mit einem Schlag von der preußischen militanten Restauration mundtot gemacht werden konnte“ (Bd. 3.1, S. XLI; herauszustellen wäre hier wohl allerdings die Vielfalt der Entwicklungen in den deutschen Staaten, zu dieser Zeit diktierte Preußen noch keinesfalls alle politischen Entscheidungen). Diese Phasen werden in der Einleitung zu den vier Bänden näher klassifiziert. Für die zwei Jahrzehnte nach 1800 fällt ein quantitatives Absinken der Zahl volksaufklärerischer Schriften auf; war mit dem Jahr 1793 ein Höhepunkt von 272 Titeln erreicht, so mit dem Jahren 1813/14 mit 42 bzw. 41 Titel der Tiefstand. Auffallend war aber, dass zwei neue regionale Schwerpunkte hinzukamen: Bayern und der katholische Südwesten. Die nächste Phase von 1820-1840 (vom Autor als „Biedermeier“ bezeichnet) hält ein quantitativ geringes Niveau. Trotz der sich regenden religiösen Erweckungsbewegung kam es zu keinem wirklichen Aufschwung: „die Produktion von Schriften zur Volksaufklärung dümpelte auf niedrigem Niveau vor sich hin“ (Bd. 3.1, S. XLIX). Dennoch kam es zu bemerkenswerten Veränderungen; u. a. wurden schon in den dreißiger Jahren erste Volksschriftenvereine gegründet, die große Gründungswelle erfolgte dann in den 40er Jahren (vgl. die Aufzählung Bd. 3.1, S. LXI). Infolge der neuen sozopolitischen Rahmenbedingungen ab 1840 ergab sich dann ein quantitativer Sprung. Das Jahrzehnt 1841/50 mit seinen 3.317 Titeln zur Volksaufklärung ist von der Zahl der Titel nur von dem der Jahre 1791/80 übertroffen worden, nämlich 4.922. Nicht zuletzt wurde das auch aufgrund neuer Träger für Veröffentlichungen im Zuge des aufblühenden Vereinswesens bewirkt: Volksschriftenvereine, Gemeinnützige Vereine und Bildungsvereine. Ist, wie erwähnt, für dieses Jahrzehnt zwar nicht der absolute Höchststand von Veröffentlichungen zu verzeichnen, so war es dennoch das mit den meisten Titeln *politischen* Inhalts (365, im Vergleich zu 1791/80: 227).

Wenn politische Themen ab 1840 also nur einen geringen Bruchteil ausmachten (also rund ein Zehntel der entsprechenden Publikationen), worüber wurde dann ‚aufgeklärt‘? Religiöse Erweckung ist ebenso ein Thema wie der Kirchenkampf, der anlässlich der Wallfahrt nach Trier 1844 unter

neuem Vorzeichen neu auflebte. Krankheit und Gesundheit wurden diskutiert; auch Feld-, Garten- Wein-, Orgel- und Eisenbahnbau; ebenso Wetter, Witterungsschutz und Naturkunde; nach wie vor gibt es volksbuchähnliche Geschichtsdarstellungen. Gleichfalls geht es um Bienen-, Ziegen- und Pferdezucht. Gesetz- und Rechtsinformationen finden sich ebenso wie Ratgeber zur Kindererziehung oder zum Bau von Feldwegen. Nicht zu vergessen – Feuerschutz! Eine geradezu explodierende Zahl von Volkskalendern liefert entsprechende Mischdarstellungen, und eine Reihe von „Dorfgeschichten“ (die in diese Bibliographie auch mit aufgenommen wurden) vermittelt all diese Wissensbestände auf literarischem Weg.

Sind hier also Neuerungen auf medialem Gebiet auszumachen (Volkskalender, und zwar nunmehr auch gezielt für städtische Leserschichten) und auch auf dem Gebiet der Gattungen (neuer Aufschwung der Literatur, insbesondere der Dorfgeschichte), ist, wie erwähnt, die Politisierung der Volksaufklärung ab 1840 auffällig. Man sollte den Anteil mit ca. 10% der betreffenden Titel nicht überschätzen, aber als neue Tendenz auch nicht unterschätzen. Dahingehend ist wiederum eine Differenzierung der politischen Lager zu berücksichtigen. Konservativ, liberal, demokratisch und kommunistisch orientierte Autoren bewegten sich konkurrierend auf diesem Feld; von spezifisch vormärzlichen Autoren werden genannt: Julius Fröbel, Konrad Hollinger, Johann Jacoby, Johannes Nefflen, Louise Otto, Wilhelm Weitling (Bd. 3.1, S. LVII). Die Bibliographie kann auch in dieser Hinsicht ergänzt werden, erwähnt werden sollen hier nur zwei demokratisch-anarchistische Schriften Wilhelm Marrs aus den Jahren 1845 und 1846: „Katechismus eines Republikaners der Zukunft“ bzw. „Die Religion der Zukunft. Von Friedrich Feuerbach. Für Leser aus dem Volke bearbeitet“. Und in der Revolutionszeit? Eine Vielzahl politischer Katechismen oder politischer ABC-Büchlein erscheint (zu ergänzen wäre hier z. B. Moses Heß' „Rother Katechismus für das deutsche Volk“). Gerade angesichts dieses Aufschwungs gehen 1848/50 „zwei Welten weiter bunt durcheinander: der Höhepunkt des Revolutionsgeschehens – und friedlicher Weiterbetrieb von Seidenraupenzucht“ (Bd. 3.1, S. LVIIIf.). Optisch erkennbar wird das im „Handbuch“ schon durch die alphabetische Anordnung innerhalb der Erfassungsjahre. Auf „Mang, Veit: Amulet für christliche Gemeinden, Bürger und Bauern“ folgt „Manifest der Kommunistischen Partei“ (Bd. 3.3, Sp. 2612f.).

Hier nun ein kurzer Überblick zum Aufbau des Handbuchs. Innerhalb der vier Bände sind die Titel chronologisch jeweils nach Jahren angeordnet, und innerhalb der Jahre alphabetisch nach dem Autor (oder bei Anonyma

nach dem Titelstichwort). Es folgen buchtechnische Angaben (Verlagsorte, Verleger, Erscheinungsjahr, Umfang, Format, Preis u. a.). In der Regel wird ein Standort angegeben. Wo ermittelt, werden Rezensionen genannt, mitunter wird aus ihnen zitiert, gelegentlich werden die aufgenommenen Publikationen kommentiert und dadurch mit Zusatzinformationen versehen. Das geschieht nicht immer nach einem streng einheitlichen Prinzip. Das wäre eventuell formal zu bemängeln, aber dadurch entsteht über die bloße Titelaufnahme hinaus ein mitunter lesebuchähnliches Panorama, das einerseits die Reaktionen der (gebildeten) Zeitgenossen auf diese Publikationen erhellt und andererseits für heutige LeserInnen Informationen vermittelt und Neugierde weckt. Die einzelnen Titel sind dann im jeweiligen Band über ein Verfasser- sowie ein Titelregister erschließbar. Ein Sachregister wurde für diese Bände nicht vorgesehen; Sachthemen sollen alsbald mittels einer geplanten Online-Datenbank (via Universitätsbibliothek Freiburg i. B.) recherchierbar sein. Mit dieser werden auch die über die vier Einzelbände verteilten, jeweiligen zwei Register zusammengeführt (bislang müssen z. B. Gotthelfs betreffende Schriften aus denen verschiedener Einzelbände erschlossen werden).

Dieser bibliographische Meilenstein – über 5000 aufgenommene Einzeltitel aus dem gesamten deutschen Sprachraum, also auch der Schweiz, dem Baltikum, Ungarn, Böhmen und Mähren, auf 3803 Spalten, versehen mit einer 75 Seiten umfassenden Einleitung, die nochmals ins Englische übersetzt wurde – versteht sich ausdrücklich nicht als endgültig. Besser wäre, so der Autor, ‚gute‘ Resultate vorzulegen und nutzbar machen, als ewig auf ‚perfekte‘ Resultate zu vertrösten. Insofern wird eingeräumt, dass Ergänzungen jederzeit vorgenommen werden können (Bd. 3.1, S. VII). Im Detail ließe sich das u. a. demonstrieren am Beispiel „Cholera“, denn die für die Jahre 1831/32 erfassten 21 Titel ließen sich problemlos vermehren. Diese nützliche Bibliographie will und wird also für Spezialforschungen grundsätzlich keinen Ersatz liefern, sie eröffnet aber höchst produktive Erstzugänge und Überblicke. Weiterhin wäre anzumerken, dass die vorgenommenen Epochenengrenzungen mehr als diskutabel erscheinen. Sie wirken letztlich aber nur wie bestimmte Vehikel, um die einzelnen Bände von einander zu separieren und um eine technische Handhabbarkeit zu gewähren, und sie bilden im Grunde nur ein äußerliches ‚Gerüst‘. Ohnehin wären Epochenenteilungen und dahingehende Debatten überhaupt nicht der geeignete Weg, um diese Textgattung (Mixtur aus einzelnen Wissensformen, Pädagogik, Publizistik und z. T. Literatur) methodisch und theoretisch zu erschließen. Andere

Fragen wären viel relevanter, und die Einleitung dieser wegweisenden Handbuchfortsetzung entwirft einen Katalog solcher Fragen als Ausblick für die weitere Forschung. Nur drei betreffende Komplexe sollen hier herausgestellt werden:

- Wie ändern sich die Trägerschichten der Autoren und wie die Zielgruppen?
- Wie veränderten sich die Themen und Darstellungsformen?
- Wie gestaltete und veränderte sich das Verhältnis von sozialdisziplinierenden und sozialemanzipativen Absichten (und wäre diese Unterscheidung überhaupt sinnvoll)?

Olaf Briese (Berlin)

Michael Quante/David P. Schweikard (Hg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, 2016.

Ein Handbuch soll grundlegende, fundierte und leicht auffindbare Orientierung und Informationen zum Thema bieten. Diesem Anspruch wird das in überzeugender Systematik entwickelte und gegliederte Marx-Handbuch zweifellos gerecht. Unter der Leitung der beiden Herausgeber setzt sich ein größerer Kreis von Autorinnen und Autoren mit dem Wirken von Karl Marx auseinander. Nach dem Wegfall der Ost-West-Konfrontation sehen sie alle die Chance für „eine unbefangene Annäherung an dieses Werk“ (S. V). Die einzelnen, sehr unterschiedlich komplexen Abschnitte des Buches sind jeweils an ihrem Schluss namentlich gekennzeichnet und mit Literaturhinweisen versehen.

Im Mittelpunkt des Buches steht erklärtermaßen das philosophische Programm von Karl Marx, da es als der Kern seines Werkes angesehen wird. Entsprechend dominieren – bei allem interdisziplinären Anspruch – die Philosophischen Fakultäten zahlreicher Universitäten des In- und Auslands als Ankerpunkte der Autorinnen und Autoren, wobei der unverkennbare Schwerpunkt im westfälischen Münster liegt.

Auch bei Akzeptanz des philosophischen Schwerpunkts wirkt die im Buchtitel explizit versprochene Darstellung des Lebens von Karl Marx im ersten Hauptteil mit 20 – durchaus inhaltsreichen – Seiten doch recht knapp. Auch der folgende Exkurs zu Friedrich Engels bietet für den im biografischen Abschnitt unumgänglichen historischen Aspekt wenig mehr als ein Ereignis- und Veröffentlichungsgerüst. Das geschriebene Werk von Karl Marx und seine Wirkung stehen also im Mittelpunkt des Handbuchs.

Zur Darstellung der Marxschen Werke werden diese im zweiten Hauptteil des Buches in drei Kategorien gegliedert. Zunächst erfolgt die Vorstellung der philosophischen Schriften. Dabei findet „Die deutsche Ideologie“ von 1845/46 besondere Beachtung, allerdings nur der erste, „philosophische“ Teil, während die Auseinandersetzung mit konkurrierenden sozialistischen Strömungen im zweiten Teil weder an dieser noch an anderer Stelle des Buches substantiell aufgenommen wird. „Das Programm der Kritik der politischen Ökonomie“ bildet den zweiten Schwerpunkt dieses Hauptteils. Schließlich folgen Auseinandersetzungen mit den wichtigsten politischen Schriften, darunter auch journalistische Arbeiten.

Der dritte Hauptteil ist Grundbegriffen und grundlegenden Konzeptionen des Marxschen Werks gewidmet. Zunächst stehen hier philosophische Begriffe im Vordergrund. Dabei werden zentrale Termini wie „Natur“ und „Historischer Materialismus“ mehrfach und getrennt in den Blick genommen, nämlich unter erkenntnistheoretischen, ontologischen und ethischen Aspekten. Diese bewusste und klar kommunizierte Zergliederung hilft, solche komplexen Begriffe zu erfassen, zumal der „Historische Materialismus“ im Schlusskapitel dieses Hauptteils – „Philosophische Konzeptionen der Marxschen Theorie“ – noch einmal zusammenfassend aufgegriffen wird. Dazwischen setzt sich ein Kapitel mit den Grundbegriffen der Kritik der politischen Ökonomie auseinander, ohne die eine Befassung mit den wirkungsmächtigsten Schriften von Karl Marx nicht möglich ist.

Schließlich geht der vierte Hauptteil auf die Rezeption des Marxschen Wirkens ein. Neben Grundfragen der Marx-Interpretation wird dessen Einfluss auf verschiedene philosophische Schulen untersucht, wobei die aufgeführten Richtungen teilweise stärkere ökonomische und politische als philosophische Implikationen aufweisen. Besonders interessant sind die Betrachtungen zur Ausstrahlung des Marxschen Denkens in andere Wissenschaften hinein, denen ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Den Schluss dieses Teils bilden unter der Überschrift „Realisierungsversuche“ firmierende Skizzen zu Lenin und Mao, die aber recht wenige Bezüge zu Marxens Konzeptionen aufweisen.

Übersichten und Register im Anhang ermöglichen im Verbund mit dem differenzierten Inhaltsverzeichnis, das Handbuch zielgerichtet zu nutzen. Es bahnt mit gut lesbarer Sprache Verständnis-Schneisen in eine komplexe Thematik hinein. Auch werden in aller Nüchternheit und Redlichkeit divergierende Interpretationsansätze und Streitfragen ebenso dargestellt wie innere Widersprüche des Marxschen Gedankengebäudes.

Die Vielfalt möglicher Bezüge innerhalb des Marxschen Denkens und Handelns, die lange und intensive Rezeptionsgeschichte des Werks von Karl Marx sowie die Einbindung der Marxschen Ideenwelt in konkretes, hier weitgehend ausgeklammertes historisches Geschehen muss unvermeidlich dazu führen, dass mit bestimmten Fragen stark befasste Leserinnen und Leser die eine oder andere Passage des Buches unzufrieden zur Kenntnis nehmen werden. Das tut dem Wert dieses hilfreichen Buches keinen Abbruch. Im Gegenteil, es ist geeignet, zur neuerlichen Auseinandersetzung mit dem Marxschen Werk anzuregen. So hat der Rezensent auf der Basis des entsprechenden Buchkapitels zur Marx-Schrift „Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon“ von 1852 gegriffen, in der die schnelle und wirksame Zerstörung der jungen französischen Republik durch seinen demokratisch gewählten Präsidenten analysiert wird – durchaus eine Lektüre von aktueller Bedeutung.

Wilfried Sauter (Essen)

Werner Greiling, Holger Böning, Uwe Schirmer (Hgg.): Luther als Vorkämpfer? Reformation, Volksaufklärung und Erinnerungskultur um 1800. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2016. (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation Bd. 5)

Nach Charles de Gaulle sind die Zehn Gebote deshalb so knapp und einleuchtend, weil sie ohne Mitwirkung von Juristen zustande kamen. Analoges scheint *cum grano salis* auch für vorliegenden Tagungsband im Blick auf Kirchengeschichtsschreibung zu gelten: Als einziger Ordinarius dieser Zunft war Thomas K. Kuhn 2015 beim Symposium in Gera vertreten, welches vom Forschungsprojekt „Thüringen im Jahrhundert der Reformation“ an der Schiller-Universität Jena in Kooperation mit dem Institut „Deutsche Presseforschung“ der Universität Bremen ausgerichtet wurde. Sein Beitrag „Reformierte Aufklärung. Die Reformation bei Georg Joachim Zollikhofer“ behandelt den Schweizer Prediger an der Leipziger Hugenottengemeinde. Dieser war nicht an reformatorischer Hagiographie noch an dogmatischer Fixierung reformatorischer Lehrinhalte interessiert, sondern begriff Reformation als emanzipatorischen Initialprozeß. Über Fragen nach Rechtsbindung, Befreiung von kirchlichen und staatlichen Hierarchien und Vernunftgebrauch bei Prüfung von Schrift und Bekenntnis kam es zu Spannungen mit der lutherischen Spätorthodoxie, aber auch zum überkonfessionellen

Dialog mit Aufklärern wie Basedow, Campe, Garve, Gedike, Resewitz, Semler, Spalding und Weiße, ja, sogar zum Wunsch und zur Denkbarekeit einer protestantischen Union, wie sie erst nach dem Reformationsjubiläum von 1817 in Preußen realisiert wurde.

„Reformation als Aufklärung“ – so eine Kapitelüberschrift Kuhns – war kein reformiertes Spezifikum Zollikhofers, sondern zieht sich als roter Faden durch den Tagungsband. Nach Kuhn „fand die Aufklärung lange Zeit in der deutschsprachigen Kirchengeschichtsforschung keine besondere Aufmerksamkeit. Von nicht zu unterschätzendem Einfluß dürfte hier die Dialektische Theologie mit ihrer aufklärungskritischen Haltung gewesen sein“ (S. 188).

So behaupten vierzehn Profan- und Regionalhistoriker, Philologen, Presseforscher, Pädagogen und Bibliothekswissenschaftler das Forschungsfeld in einem Werk zum Reformationsjubiläum 2017, welches die Gliedkirchen der EKD gern monopolisiert und als mediales Großevent zelebriert hätten, aber ganz offenbar nicht mehr wissenschaftlich zu würdigen imstande sind, seitdem Karl Barth unter donnerndem Applaus des dogmatisch korrekten Kulturbanausentums alles Nichttheologische als „Allotria“ verunglimpfte. Gerade die Beschränkung auf den theologischen Sonderbereich, die Selbstdispensierung vom interdisziplinären Blick über den Tellerrand und die Vernachlässigung einer der wichtigsten und wirkungsmächtigsten Geistesrichtungen der Moderne scheint die überkommene Kirchengeschichte und ihre Gralshüter 2017 arg ins Hintertreffen geführt zu haben.

Frei von theologischer Befangenheit und Selbstzensur wird in allen Beiträgen des vorliegenden Tagungsbandes die Reformation als Aufklärung oder zumindest als deren Initialzündung verstanden, als einen durch Printmedien veranlaßten öffentlichen Diskurs, als Revolution der mittelalterlichen Denkungsart. Nicht theologische *Loci*, nicht exegetische Kommentare und dogmatische Systeme, sondern die populären und wirkungsmächtigen Flugschriften des 16. Jahrhunderts bilden das Pendant zur volksaufklärerischen Literatur, die sich in schier unerschöpflicher Fülle und teilweise hohen Auflagen zu einem breiten deutschsprachigen Traditionsstrom vereinigte. Holger Böning und Reinhard Siegert erschlossen ihn in ihrem monumentalen Werk *Volksaufklärung; biobibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*, dessen dritter Band (*Aufklärung im 19. Jahrhundert – „Überwindung“ oder Diffusion?*) soeben erschien und die ersten beiden Bände (bis 1800) sogar noch quantitativ weit übertrifft. Die bisherige Nichtbeachtung dieses Schrifttums resultiert aus der literarischen und geisteswissenschaftlichen

Kanonbildung durch die Sieger über die Revolution von 1848/49 und der kulturpolitischen Zementierung dieses Kanons im Kaiserreich; entsprechende Werturteile und Verdikte über den angeblich platten Rationalismus sind bis heute virulent.

Vor allem Thüringen – Kernland der Reformation – wird zunehmend als Kernland der Volksaufklärung Forschungsschwerpunkt. Wegweisend war der 2011 in der *Zeitschrift für Thüringische Geschichte* 65, S. 157-180, erschienene Aufsatz von Alexander Krünes: „Luther als Vorkämpfer der Aufklärung? Die Reformation als Bestandteil volksaufklärerischer Publizistik in der Mitte des 19. Jahrhunderts“ (vgl. den Titel des vorliegenden Bandes), sowie dessen Monographie *Die Volksaufklärung in Thüringen im Vormärz (1815-1848)*, Köln, Weimar, Wien 2013, die auf S. LXX in Siegerts Vorwort zum o. g. 3. Band des *Handbuchs zur Volksaufklärung* als modellhaft auch im Blick auf andere Regionen vorgestellt wurde. Diese Forschungen wurden nunmehr substantiell und resultatreich weitergeführt:

Julia Beez spezifizierte „Lokale Reformationsjubiläen in Thüringen. Aspekte zur Einführung der Reformation und ihrer Erinnerung vor Ort“, wobei die regionalen Sondertraditionen thüringischer Kleinstaaten mit erstaunlichen Konstanz in den Blick kommen – selbst unter neuer Herrschaft nach einem Wechsel des Landesherrn. Als störend vermerkt sei die geradezu inflationäre Verwendung des aus dem Bergbau stammenden Begriffes „vor Ort“ statt „lokal“ bzw. „regional“ in Titel und Aufsatz.

Eine gute Einführung zur Würdigung der Reformation in den Werken der thüringischen Theologen Paulus, Bretschneider und Röhr sowie bei Volksaufklärern wie Pölitz, Bornschein, R. Z. Becker und K. L. Nonne sowie im Zusammenhang diverser Reformationsjubiläen und des nationalpolitisch inszenierten Wartburgfestes bietet Werner Greilings Beitrag „Reformation, Volksaufklärung und protestantische Erinnerungskultur in Thüringen“. Er grenzt die Volksaufklärung als „Leserevolution“ bzw. „Demokratisierung des Lesens“ von der mehr oralen, nichtliteralen Kommunikation reformatorischer Prediger ab. (S. 32).

Holger Böning betont in „Reformation und Volksaufklärung – einige Gedanken zu Zusammenhängen und Unterschieden“ vor allem die intentionale und strukturelle Parallelität beider Volksbewegungen, beginnend bei der Bibellektüre als einem nicht abschließbaren Prozeß der Wahrheitssuche (S. 47) über die Geburtsstunde des Selbstdenkens, des freien Forschens, der Forderung nach öffentlichem Diskurs bis hin zur Förderung von Bildung und Wissenschaften, Liturgie und Liedgut als gottgefälligem Werk. Die

Traditionslinie ist eindeutig: „Ohne Luther kein Thomasius, ohne diese beiden kein gelehrter Bauer, der den Namen Johann Ludewig trägt, in Cossebaude bei Dresden ein kleines Gut bewirtschaftet und noch beim Mistfahren ein philosophisches Buch liest“ (S. 48). „Luther wird Aufklärern und Volksaufklärern als der erste große volkssprachige Publizist zum bewundernten Vorbild“ (S. 54). Man setzte also die Medienrevolution fort, die mit der Reformation einherging.

Weitere Beiträge exemplifizieren dies. Michael Maurers „Johann Gottfried Herder und die Reformation“ untersucht dessen Geniekult und Selbstidentifikation mit Luther, der trotz theologischer Unterschiede, z. B. in Anthropologie und Erbsündenlehre, ihm stets als Sprachschöpfer, Bibelübersetzer und moralische Autorität ein Vorbild für eigene Reformen blieb: „*Geist* ist das Wesen des Luthertums, wie Geist das Wesen des Christenthums ist; *freie Untersuchung, Prüfung und Selbstbestimmung*, ohne diesen Geist der Freiheit wird alles zum Leichnam“ (Zitat Herder, S. 219).

Johannes Roth weist in „Reformation – Tradition – Volksaufklärung; zum Anteil der Volksaufklärer am Reformationsjubiläum in Thüringen“ die protestantische Pfarrerschaft als wichtigste Trägergruppe dieser Bildungsbeziehung aus: „Der Reformator galt ihnen als Held und Befreier, als Lichtbringer und erster Volksaufklärer“ (S. 97). Das allerdings mit großen Unterschieden, wie Roth an zwei Beispielen verdeutlicht: Während der Theologe Bretschneider das formale Prinzip der Reformation in Schule, Vernunftgebrauch, Gottesdienstpraxis und vollkommener christlicher Tugend fortführen wollte, überwiegt in K.- L. Nonnes *Reformationsbüchlein* ein – teilweise historisch fragwürdiger – Lutherkult zur Förderung von „Sekundärtugenden“. Gleiches gelte von den Reformationsfeiern des Jahres 1817. Aufklärung wurde als Folge der Reformation dargestellt. (S. 112).

Analoges konstatiert Stefan Gerber in „Reformationsgeschichte in der Elementarbildung“ an Beispiel des für die Weimarer Lehrerbildung zuständigen Johann Gottfried Melos, dem posthumen Schwiegervater Freiligraths. Doch wie das Reformationsjubiläum von 1817 im Sinne der Aufklärung instrumentalisierbar war, galt dieses auch im Sinne eines neuen Konfessionalismus⁹ oder aus antirationalistisch-erweckter Perspektive. Das Problem blieb bis die in heutige Gegenwart:

Ohne kritisches Bewusstsein für diese teleologisch-apologetischen und aus heutiger Perspektive in weiten Teilen ahistorischen Projektionen schließt der „Grundlagentext der EKD zum Reformationsjubiläum“ direkt an die Geschichtsbilder des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts an, wenn er im

Blick auf Luthers Auftreten vor dem Wormser Reichstag postuliert, es sei angezeigt, „im Rahmen eines Reformationsjubiläums öffentlichkeitswirksam Verbindungslinien zwischen einem starken Auftritt des sechzehnten Jahrhunderts und zentralen Werten im einundzwanzigsten Jahrhundert zu ziehen“, denn: „die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates“ entspreche „Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung“. Die Bundesrepublik von 2017 also, ist unmittelbar zu Luther; alle anderen Formen deutscher Staatlichkeit vor 1949 haben dagegen nichts mit ihm und seinen Vorstellungen von Obrigkeit, Autorität und Herrschaft zu tun (S. 240).

Noch grundsätzlicher benennt Reinhart Siebert in „Das Lutherjubiläum von 1817 – Sprengstoff für die volksaufklärerische Ökumene“ den Lutherkult des Neokonfessionalismus' als Katalysator für den ultramontanen Katholizismus, zwischen denen die katholische Volksaufklärung hoffnungslos zerrieben wurde und aus dem kollektiven Gedächtnis verschwand. Der Bielefelder Regionalhistoriker Fritz Achelpöhler stellte hierzu ein Dossier mit bislang unbekanntem Dokumenten über die Feier des Reformationsjubiläums von 1817 im preußisch gewordenen Paderborn zusammen, welche damals als antikatholische Demonstration verstanden wurde und zur Strafversetzung des dafür verantwortlichen Pfarrers nach Vlotho führte.

Im gleichen Zusammenhang stehen die Beiträge von Alexander Krünes, „Verständigung oder Abgrenzung? Die Haltung thüringischer Volksaufklärer zum Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, sowie Jochen Krenz, „Luther als dämonischer Dunkelmann oder reformatorische Lichtgestalt? Das Luther-Bild in der gegenaufklärerischen und aufklärerischen oberdeutschen katholischen Kirchenpresse des ausgehenden 19. Jahrhunderts“. Beide zeigen, dass sich die Aufklärer auch über Konfessionsgrenzen hinweg besser verstanden als mit ihren Gegnern aus den eigenen Reihen. Volksaufklärung war grundsätzlich ökumenisch ausgerichtet.

Beispielhaft für Volksnähe und Ökumenizität des Luthertums nennt Hans Werner Hahn „Justus Friedrich Fropie (1745-1800): Theologieprofessor, Pfarrer und Volksaufklärer“. Der Protegé Dalbergs erwog in Erfurt ein gemeinsames theologisches Grundstudium von Katholiken und Lutheranern. Andererseits scheute er sich als Nachfolger Herders zu Bückeburg nicht, die dortige lutherische Landeskirche aus dem Sumepiskopat des reformierten Herrscherhauses emanzipieren zu wollen. Nach Amtsenthebung und Landesverweisung wirkte er als kosmopolitischer und volksaufklärerischer Pfarrer zu Wetzlar, obwohl die Zeit nach der Französischen Revolution immer konservativer wurde.

Der Beitrag „Auch sollst du nicht mit Andersdenkenden darüber disputieren. Konfessionalität und religiöser Streit im *Rheinländischen Hausfreund* Johann Peter Hebels“ von Guido Bee beschreibt den Versuch, den *Churfürstlich badischen Landkalender für die Markgrafschaft lutherischen Antheils* durch Umbenennung und Vermittlung von Lebensweisheit auch für ein katholisches Lesepublikum zu öffnen. Trotz irenisch-toleranter Grundausrichtung kam es 1815 nach Protesten des Konstanzer Generalvikariats und des päpstlichen Nuntius in Luzern zur Einstellung des *Rheinischen Hausfreundes* – nach Bee ein unmißverständliches Zeichen für das Erstarken der katholischen Restauration in einem Kerngebiet der katholischen Aufklärung (S. 273).

„Inhaltseich und herzerhebend“ – Martin Luther in der Volksschulpädagogik und preußischen Schulreform um 1800“ von Joachim Scholz zeichnet die Lutherrezeption u. a. bei Gedike, Zerrenner, Dinter und Ludwig Natop nach; die progressiven Kräfte in Preußen bis zum Vormärz geben kaum ein anderes Bild als in Thüringen ab und verdienen weitere Erforschung.

Die letzten beiden Aufsätze von Felicitas Marwinski, „Thüringische Stadt-, Dorf- und Schulbibliotheken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und ihr Beitrag zum allgemeinen Bildungswesen im Dienste der Volksaufklärung“, und Klaus-Dieter Herbst, „Die Rezeption der Reformation und eine neue Biographie Martin Luthers in den Schreibkalendern des 17. Und 18. Jahrhunderts“, erschließen zwei wichtige Bereiche, in denen die Reformation in ungebrochener Traditionslinie volksaufklärerisch fortwirkte.

Insgesamt dürfte der *Tagungsband Luther als Vorkämpfer? Reformation, Volksaufklärung und Erinnerungskultur um 1800* nicht nur für die Vormärz-Forschung eine der wichtigsten Publikationen zum Reformationsjubiläum 2017 sein. Am Beispiel Thüringens zeigt sich Kultur- und Bildungstradition des Luthertums in einem über dreihundertjährigen Kontinuum als Volksbewegung mit ökumenischer Strahlkraft, die den gesamtdeutschen Sprachraum erfaßte und weit darüber hinaus wirkte. Diese ältere, freisinnige, emanzipatorische und ökumenisch-kosmopolitische Gelehrtenrepublik wurde von den Siegern über die Revolution von 1848/49 und ihrer feilen Hofgeschichtsschreibung vergessen gemacht. Ob und wann sich ihr kirchengeschichtlicher Ableger aus entsprechenden Vor- und Werturteilen löst und sich positiv der Moderne anzunehmen geruht, bleibt ungewiß.

Wenn sich die Großkirchen im 19. Jahrhundert von dieser Volksbewegung zugunsten eines autoritär-obrigkeitlichen Vereinschristentums verabschiedeten, um sich der siegreichen Reaktion andienen zu dürfen, so wird man ihren

daraus resultierenden Bedeutungsverlust künftig nicht antimodernistisch als „Säkularisierung“ mißverstehen können, sondern als eine Volksabstimmung mit den Füßen bezeichnen müssen. Die Allianz zwischen Thron und Altar mag durch die zwischen Altar und Führer und danach durch Anbietern an den jeweils herrschenden Zeitgeist ersetzt worden sein, das Grundübel von strukturkonservativer Meinungsmache bei geistiger Arbeitsverweigerung bleibt. Es kulminiert 2017 in der gesichtslosen, doch biegsamen Playmobil-Figur im Talar mit Lutherbarett.

Frank Stückemann (Soest-Meiningsen)

IV. Mitteilungen

In memoriam Christina Ujma (1959-2016)

Völlig unerwartet und mitten in den Abschlussarbeiten zu ihrem neuen Buch¹ verstarb Christina Ujma am 28. Mai 2016 in ihrer Berliner Wohnung.

2007 war sie dem Forum Vormärz Forschung beigetreten und hat in den Jahren ihrer Mitgliedschaft wesentliche Beiträge zur Arbeit unserer Gesellschaft geleistet. Ihre Forschungsschwerpunkte waren der historische und aktuelle Feminismus und die Geschichte ihres Sehnsuchtslands Italien, hier besonders die des Risorgimentos im 19. Jahrhundert.

2008 hat sie das FVF-Jahrbuch mit dem Schwerpunktthema *Wege in die Moderne. Reiseberichte von Schriftstellerinnen und Schriftstellern des Vormärz* betreut und 2011 in den Vormärz-Studien den überaus gehaltvollen Sammelband *Fanny Lewald (1811-1889)* herausgegeben. Dieser bedeutenden Vormärzautorin galt ihr ganz besonderes Interesse, dem sich auch ihre 2007 erschienene Monografie *Fanny Lewalds urbanes Arkadien. Studien zu Stadt, Kunst und Politik in ihren italienischen Reiseberichten aus Vormärz, Nachmärz und Gründerzeit*, inzwischen ein Standardwerk der Lewald-Forschung, verdankt.

Christina Ujma war eine Expertin für die Texte deutschsprachiger Autorinnen des 19. Jahrhunderts, und sie hat sich in der Erforschung dieses lange unterbewerteten, aber wesentlichen Aspekts der deutschen Literaturgeschichte große Verdienste erworben.

Leider wurde sie nur 56 Jahre alt. Wir vermissen sie sehr.

Detlev Kopp

1 Christina Ujma. *Stadt, Kultur, Revolution. Italienansichten deutschsprachiger Schriftstellerinnen des 19. Jahrhunderts*. Vormärz-Studien XL. Aus dem Nachlass herausgegeben von Rotraut Fischer und Ruth Ujma. Bielefeld: Aisthesis, 2017.

Personalia

Die Ordentliche Mitgliederversammlung des Forum Vormärz
Forschung e. V. wählte in Wuppertal am 29.4.2017:

Vorstand

- 1. Vorsitzender: Dr. Bernd Füllner (Düsseldorf)
- 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Norbert Otto Eke (Paderborn)
- Geschäftsführer: Prof. Dr. Detlev Kopp (Bielefeld)
- Schatzmeisterin: Birgit Bublies-Godau (Dortmund)
- Schriftführerin: PD Dr. Anne-Rose Meyer (Wuppertal)

Wissenschaftlicher Beirat

- PD Dr. Michael Ansel (Wuppertal)
- PD Dr. Olaf Briese (Berlin)
- Dr. Philipp Erbenraut (Frankfurt/M.)
- Prof. Dr. Jürgen Fohrmann (Bonn)
- Jun.-Prof. Dr. Katharina Gather (Paderborn)
- Dr. Katharina Grabbe (Münster)
- Dr. Hans-Martin Kruckis (Bielefeld)
- Dr. Sandra Markewitz (Vechta)
- Dr. Maria Porrmann (Köln)
- Prof. Dr. Florian Vaßen (Hannover)

Rechnungsprüfer

- Dr. Sandra Markewitz (Bielefeld)
- Dr. Hans-Martin Kruckis (Bielefeld)

Verstorben

Prof. Dr. Roy C. Cowen (Ann Arbor/USA)
Dr. Christina Ujma (Berlin)

Ausgeschiedene Mitglieder (zum 31.12.2016)

Prof. Dr. Horst Denkler (Berlin)
Dr. Ansgar Hillach (Staufenberg)
Roger D. H. Jones (Neston/GB)
Hans-Jürgen Mrowka (Burgdorf)
Prof. Dr. Mary Lee Townsend (Tulsa/USA)

Neue Mitglieder (seit 1.1.2016)

PD Dr. Michael Ansel (Wuppertal)
Dr. Hermann-Peter Eberlein (Wuppertal)
Sophia Krebs (Wuppertal)
Melina Munz (Freiburg/Br.)
Tim Weber (Berlin)

Aufruf zur Mitarbeit

FVF-Jahrbuch 2018: Menschenrechte im Vormärz

Das *Reichsgesetz, betreffend die Grundrechte des deutschen Volkes* vom 20. Dezember 1848 und die *Verfassung des deutschen Reichs* vom 28.3.1849, Abschnitt VI, enthalten eine Auffassung der Menschenrechte, deren Eigentümlichkeiten – verglichen mit der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) und der englischen *Bill of Rights* – nicht nur der allgemeinen intellektuellen Vormärz-Debatten (z. B. in der Gesellschaft der Menschenrechte von Georg Büchner sowie in den Schriften Heinrich Heines) und den politischen Absichtserklärungen (Offenburger Programm der südwestdeutschen Demokraten, Heppenheimer Programm der südwestdeutschen Liberalen) viel verdanken, sondern auch und vor allem deutschen rechtsphilosophischen Theorien aus der Vormärz-Zeit. Interessanterweise wurden die einschlägigen philosophischen Texte zur französischen Menschenrechtserklärung – von Thomas Paine, Mary Wollstonecraft, August Wilhelm Rehberg, Jeremy Bentham, Friedrich von Gentz – nicht vor, sondern erst nach der Erklärung verfasst, und zwar überwiegend außerhalb Frankreichs. Das *Reichsgesetz, betreffend die Grundrechte* hat aus der Kritik an der französischen Menschenrechtserklärung gelernt, dass es Menschenrechte weder ohne System der Rechte und Pflichten des Bürgers noch ohne Verankerung in der einschlägigen Organisation der Staatsorgane geben kann, die gleichzeitig die Freiheit und die Einheit des Volkes sichern; außerdem sieht die dem Reichsgesetz zugrunde liegende Auffassung keine Grundrechte ohne Verankerung im zu schützenden geistigen Leben des Volkes vor.

Unter dem Einfluss der Rechts- und Staatsphilosophie J.G. Fichtes und Hegels haben die Philosophen der Vormärz-Zeit rechtsphilosophische Theorien entwickelt, die individuelle Menschenrechte nicht abstrakt, sondern nur in einem „System des Rechts“ (Friedrich von Stahl, I. H. Fichte) gelten lassen, das den Menschen grundsätzlich als gesellschaftliches Wesen betrachtet und dem eine organische und geistige Auffassung der Gesellschaft zugrunde liegt. Typisch dafür ist im Vormärz etwa die Verwendung des Fichte'schen Begriffs vom „Urrecht“, um den fiktionalen, sprich abstrakten Charakter von Menschenrechten *prima facie* zu betonen (die erst als „Grundrechte“ in einer konkreten Rechtsordnung ihre Wirklichkeit finden), weshalb eher vom „menschlichen Recht“ (Krause) und dessen sittlicher Bestimmung die Rede ist.

Diese Auffassung der Grundrechte findet einen deutlichen Ausdruck im *Reichsgesetz, betreffend die Grundrechte des deutschen Volkes*. Neben den traditionellen individuellen Freiheitsrechten (derartige Habeas-Corpus-ähnliche Rechte wie Schutz vor willkürlicher Verhaftung und Hausdurchsuchung (Art. 3) sowie weiteren Rechten auf eine Privatsphäre – z. B. Eigentumsrechte (Art. 8), Briefgeheimnis (Art. 3), Abschaffung der Stände (Art. 2) und freie Berufswahl (Art. 8)) werden im *Reichsgesetz, betreffend die Grundrechte des deutschen Volkes* auch die Verfahrensregeln (zu den Gerichtsbarkeiten (Art. 9) sowie zur rechtlichen Harmonisierung des Reichs (Art. 1) – und vor allem diejenigen Rechte besonders hervorgehoben, die zum geistigen Leben und zur Partizipation beitragen – Meinungsfreiheit (Art. 4), Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 5), Versammlungsfreiheit (Art. 7) und nicht zuletzt Wissenschaftsfreiheit (Art. 6). Dass nicht nur individuelle Freiheiten gemeint sind, sondern auch die Freiheit und die Selbsterhaltung des Volkes als ein Ganzes, das alle seine Mitglieder einbezieht, zeigen auch Grundrechte, die entweder in weiteren Texten (Minderheitenrechte im Verfassung des deutschen Reiches vom 28. März 1849, Art. XIII §188) oder in den Debatten (z. B. in der monatelangen Debatte über ein Recht auf Arbeit, das im Prinzip nahezu unumstritten war, obwohl das Recht auf Arbeit wegen Uneinigkeit betreffend seiner Umsetzung schließlich nicht angenommen wurde: vgl. Scholler, Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche, Darmstadt 1973, 33ff.) besonders thematisiert wurden.

Das geplante Jahrbuch 2018 möchte die – vor allem rechtsphilosophische – Inspiration der einzelnen spezifischen Aspekte der *Grundrechte des deutschen Volkes* von 1848 untersuchen und sowohl ihre Spezifität vergleichen mit früheren und späteren Menschen- und Grundrechtserklärungen als auch ihre Einbettung in die Gesellschaftsauffassung des Vormärz und ihre Verbindung mit der geistigen Bestimmung des Vormärz erforschen.

Themenvorschläge und Abstracts (maximal 1 Seite) werden per E-Mail bis zum 31. Juli 2017 erbeten an:

Prof. Dr. Jean-Christophe Merle (Universität Vechta)

E-Mail: jean-christophe.merle@uni-vechta.de

und

Dr. Sandra Markewitz (Universität Vechta)

E-Mail: sandra.markewitz@uni-vechta.de

Als Redaktionsschluss für die fertigen Beiträge ist der 31.10.2018 vorgesehen.

