Wiener Stadt-Bibliothek
86118 A
Q 0299

a 86118
35

Protagoras
Nietzsche
Stirner

Platz dem Egoismus!

Von
Benedict Lachmann

BERLIN
W 57, Bülowstr. 56
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1914.

a 86 118

Bibliothek
WILHELM BÖRNER

IN 180317

I. Protagoras.

Unter den philosophischen Problemen gibt es wenige, die für die Allgemeinheit eine so große Bedeutung haben, wie das ethische. Ob die Welt, wie wir sie wahrnehmen, tatsächlich existiert, ob sie so oder anders existiert, diese und andere metaphysische Probleme zu lösen, überläßt man den Philosophen und Vertretern der einzelnen Wissenschaften. Die Stellung aber, die der Mensch in der für ihn doch nun einmal vorhandenen Welt einnimmt, sein Verhältnis zu den ihn umgebenden Menschen und Dingen, mit denen er sich täglich, stündlich auseinandersetzen muß, beschäftigen und interessieren jeden, ob er will oder nicht. Die Stellung, die jeder Einzelne im Kampfe ums Dasein nehmen muß, richtet sich zumeist nach seiner Stellung innerhalb der Gesellschaft; Sitte, Gebrauch und Herkommen bestimmen zumeist die Waffen, den uns aufgenötigten Kämpfen zu begegnen. Da in diesen Kämpfen der Einzelne fast nie allein steht, sondern, aktiv oder passiv, in Beziehung zu Anderen, ergeben sich Konflikte und Kompromisse bei dem Verhalten Anderen gegenüber. Die Rücksicht, die Jemand verlangt oder ausübt, in Gesetze zu bringen, gehört in das Gebiet der Ethik, und unser Verhältnis zu den ethischen Gesetzen, zu den Gesetzen unseres Gesellschaftskörpers, ist es, das die Meisten am meisten interessiert.

So finden wir denn auch schon in den Anfängen der philosophischen Wissenschaft bei den Griechen, daß dem ethischen Problem die größte Aufmerksamkeit zugewandt wird. Allerdings ist dasselbe kein Problem, das sich unabhängig von anderen philosophischen Problemen, wie Logik, Metaphysik, namentlich aber Erkenntnistheorie, lösen läßt, und so werden wir denn auch diese Probleme berühren müssen.

Die ionische Naturphilosophie, von deren Auftreten im 6. Jahrhundert v. Chr. man den Beginn der philosophischen

Wissenschaft zu rechnen pflegt, hatte sich im vergeblichen Bemühen, die Welt der Erscheinungen und Zusammenhänge auf kosmozentrische Weise zu erklären, bald müde gelaufen. Ob sie nun wie Thales das Wasser, wie Anaximander den unendlichen Stoff oder wie Anaximenes die Luft und Andere anderes für den Grundstoff erklärten, aus dem die Welt des Seins entstanden sei, — alle diese Versuche mußten an der Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Hilfsmittel scheitern.

Heraklit von Ephesus brachte zwar durch die Hypothese von dem beständigen Flusse aller Dinge Bewegung in das bis dahin starre Prinzip eines Urgrundstoffes, aber zur Lösung der Grundfrage aller philosophischen Wissenschaft, nach dem Zusammenhange der Erscheinungen, konnte auch diese Hypothese nicht viel beitragen.

Erst Parmenides schuf durch die Lehre von dem Gegensatze zwischen dem unveränderlichen Sein und dem trügerischen Schein der Erscheinungen neue Gesichtspunkte. Hier erst war die Möglichkeit gegeben, den Menschen als urteilendes Subjekt in den Kreis der philosophischen Spekulation hineinzuziehen.

War so in gewissem Sinne durch Heraklit und Parmenides das Feld urbar gemacht, so ist dennoch das Auftreten des Protagoras eine gewaltige und für die ganze weitere Entwicklung der Philosophie entscheidende Tat.

Mit der souveränen Kraft des Genies durchbricht er die ängstlich aufgebauten Theorien, die schwankenden, unsicheren Hypothesen und stellt an ihre Stelle den Fundamentalsatz, der Jahrtausende lang die Basis für ganze große philosophische Richtungen gewesen ist:

„Der Mensch ist das Maaß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind. Und wie ein Jedes einem Jeglichen scheinet, so ist es für ihn."

Mit bewundernswerter, genialer Kühnheit hebt er den Menschen in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung; noch mehr, er macht ihn aus dem Objekt der Erkenntnis zum Subjekt und verläßt damit alle bisher begangenen Bahnen.

Leider ist das Werk des Protagoras, „die Wahrheit", das mit diesem Satze begann, verloren gegangen, und es stehen uns nur spärliche Berichte für die Kenntnis des Protagoras und seiner

Philosophie zur Verfügung. Aber auch diese genügen, um uns die große, starke Persönlichkeit ahnen zu lassen und uns mit tiefem Staunen zu erfüllen, wie dieser geniale Mensch weit über seine Zeit hinaus mit klarem Blicke in die Welt gesehen hat.

Nächst den kurzen Mitteilungen des Diogenes Laertius und des Sextus Empiricus sind wir in der Hauptsache auf die Platoschen Dialoge „Theaitet" und „Protagoras" angewiesen. Die letzteren jedoch sind mit Vorsicht aufzunehmen, da Plato sicherlich manches mißverstanden, manches seiner eigenen Glorifizierung oder der des Sokrates wegen, unrichtig wiedergegeben hat.

Protagoras macht also den Menschen, und das unterscheidet ihn von allen vorhergehenden und zeitgenössischen Philosophen, zum alleinigen Kriterium des Seins. Und zwar nicht, wie von Einigen behauptet wird, „Mensch", generell-anthropologisch verstanden, also nicht die Gesamtheit der Menschen — vielmehr jeden Einzelnen. Dies geht namentlich aus einer Stelle im Dialog „Theaitet" hervor.

Sokrates fragt:

„Meint er" (Protagoras nämlich) „es nicht etwa so, daß für mich jedes Ding so ist, wie es mir erscheint, und für dich dagegen, wie es dir erscheint?"

Und Theaitet erwidert:

„So meint er es allerdings."

Fragen wir nun, was verstand Protagoras unter dem „Maaß aller Dinge": Existierte für Protagoras die Realität der Erscheinungen? War der Mensch als „Maaß der Dinge" nur Beurteiler der von den Dingen auf ihn wirkenden Eigenschaften, entsprach sein „Maaß" dem tatsächlichen, über die Erscheinung hinausgehenden Beschaffensein, oder schuf der Mensch vielleicht erst vermittels seiner Vorstellungen die Welt der Erscheinungen?

Wir finden bei Protagoras keine Antwort auf diese Fragen. Aber seine Antwort können wir aus dem Bekannten leicht selbst geben: Es ist für den Menschen vollkommen gleichgültig, ob die Dinge jenseits der menschlichen Beurteilung und Auffassung noch eine tatsächliche Existenz haben, denn praktisch hat die Außenwelt für den Menschen ja doch nur relativen Wert, und ob den Dingen daneben noch eine besondere Realität zuzusprechen sei, ist für Protagoras unerheblich. Natürlich soll nicht

die bloße Wahrnehmung durch die Sinne „maaßgebend“ sein, sondern die Summe aller durch alle möglichen Mittel zu erreichenden Kenntnisse. So weit wie ein Mensch für die Beurteilung der Dinge vorbereitet und geeignet ist, so weit haben sie für ihn Bedeutung und Sein. Die Lehre von dem beständigen Flusse aller Dinge auf die Erscheinungsurteile übertragen: die Relativität aller Erscheinungsformen: das ist die Grundlage der Lehre des Protagoras.

Natürlich mußte sie in den Köpfen derer um Sokrates, die sich um scharfe Trennung zwischen Sein und Schein bemühten, heillose Verwirrung anrichten, und die leider nur wenigen Dialogstellen, in denen solche Gegensätze zum Ausdruck kommen, sind amüsant und interessant.

So versteigt sich Sokrates-Plato bis zu der Bemerkung: „Nur der Anfang des Satzes befremdet mich, daß er nicht im Beginne seiner ‚Wahrheit‘ sagt: das Maaß aller Dinge ist das Schwein oder der Pavian oder noch ein sonderbareres Wesen, das Wahrnehmungsgabe hat . . . . .“

Wie wenig hat doch Plato den Satz des Protagoras verstanden, oder verstehen wollen!

Denn stets betont dieser, daß es nötig wäre, die Kenntnisse zu erweitern, und seine ganze Art, zu lehren und Jünger heranzubilden, wäre in seinem Sinne zwecklos, wenn er unter dem Menschen, der das „Maaß der Dinge“ ist, nur denjenigen verstehen wollte, der ohne irgendwelche Kenntnisse die Erscheinungen der Welt betrachtet, und nur den Sinneswahrnehmungen vertraut. Natürlich ist auch für einen solchen Jegliches so, „wie es ihm scheinet“. Die Welt desjenigen, der einen eng begrenzten Horizont hat, ist ebenso eng begrenzt, aber mit den Kenntnissen erweitert sich die Möglichkeit und die Fähigkeit, einen erweiterten Maßstab an die Beurteilung der Erscheinungen zu legen, mehr Dinge der Welt zu umfassen, ein größeres „Maaß“ anzulegen. Relativ ist für jeden die Welt der Erscheinungen gleich groß, so groß, wie er sie eben vermöge seiner Fähigkeiten und Kenntnisse fassen kann. Aber hieraus den Schluß zu ziehen, daß es zwecklos ist, seine Kenntnisse zu erweitern, widerspricht der Lehre des Protagoras durchaus. Deshalb ist auch ihm der Weiseste (der „am meisten Wissende“) der beste Lehrer.

Fassen wir also die erkenntnis-theoretische Lehre des Protagoras kurz zusammen, so werden wir sagen: Die Welt der Erscheinungen ist für jeden nicht mehr und nicht weniger, als er zu erfassen vermag. Wie die Dinge in steter Veränderung und stets im Flusse sind, so auch die Erkenntnisse und Urteile der Menschen. Ein größeres Wissen ändert zwar die Stellung der Menschen zu den Dingen, aber der Frage ihrer absoluten und qualitativen Existenz kommen wir damit nicht näher.

Nach der radikal-individualistischen Erkenntnistheorie müssen wir erwarten, daß auch die Ethik des Protagoras auf der gleichen Grundlage ruhe; daß der Mensch, wie er das „Maaß der Dinge" ist, auch das „Maaß der moralischen Begriffe" ist. Wir sehen uns hierin getäuscht. Statt des Subjektivismus finden wir einen Normalismus: nicht der Einzelne ist „Maaß" für sein ethisches Verhalten, sondern es ist ihm, außerhalb seiner Person, ein Zwang von außen auferlegt.

An Stelle des Individuums setzt Protagoras in der Ethik den „Staat": seine Gesetze sollen für jeden maßgebend, verbindlich und unbedingt zwingend sein.

Scheint es, daß Protagoras hier inkonsequent ist und seiner eigenen Welterkenntnis und Idee untreu wird, so werden wir sehen, daß nur ein scheinbarer Widerspruch vorhanden ist. Wir müssen uns den Begriff „Staat" im Sinne des Protagoras nur näher ansehen.

Für ihn ist auch der „Staat" nur ein Begriff, dessen Ursprünge und Ziele lediglich praktischer Natur sind. Die Notwendigkeit des Zusammenlebens der Menschen schuf diesen Verband und seine Gesetze. Die Staatsform der griechischen Republiken wußte nichts von „göttlicher Einrichtung" oder dergl., womit wir heute oft genug den Begriff „Staat" zu schmücken pflegen. Der „Staat" war nichts, als ein Zweckverband und — wie Protagoras meint — die unbedingt notwendige Voraussetzung für die Existenz des Einzelnen. Daß der Einzelne ohne einen relativ festen Verband existieren könne, erschien dem Protagoras so unmöglich, wie es auch den Meisten unter uns heute noch erscheint.

Und weil für die Existenz des Einzelnen der „Staat" notwendig ist, ist seine Existenz die wichtigste.

Unter dieser Voraussetzung ist es zu verstehen, wenn Protagoras fragt:

„Giebt es aber irgend etwas oder nicht, dessen notwendig alle Bürger teilhaftig sein müssen, wenn ein Staat bestehen soll?"

Und gibt hierauf selbst die Antwort:

„Nichts aber ist gewisser als dies."

Auf dieser Grundlage wandelt sich der Normalismus in einen versteckten Subjektivismus. Wie der Einzelne keine feste, unbewegliche Masse, sondern ständig im Flusse, so ist auch der „Staat" stets in Bewegung, den jeweiligen Interessen der Einzelnen zu dienen.

Und nun bricht auch der Relativismus, der den Menschen zum Maaß der Dinge machte, durch und läßt den „Staat" zum Maaß des ethisch Gültigen werden.

Mit der ihm eigenen kühnen Klarheit spricht Protagoras es aus:

„Was jeglicher Staat für gerecht und schön hält, das sei es auch für ihn, solange er es gelten läßt."

Gibt es einen größeren Relativismus? Gibt es eine schärfere Ablehnung aller festen ethischen Begriffe, als diese klare, kurze Fassung?

Nicht nur entscheidet „jeglicher" Staat, was gerecht und schön, also natürlich auch ungerecht und häßlich, gut und böse usw. ist; er ist auch für sich nur so lange an seine Entscheidung gebunden, als er selbst es — in seinem Interesse — gelten läßt.

Und so haben alle ethischen Begriffe für Protagoras nur relative Bedeutung und wir staunen über die Tiefe der Logik, wenn er sagt:

„Ich aber nenne die einen (Anschauungen) besser, als die anderen, keineswegs aber wahrer."

„Besser", d. h. nützlicher im Interesse des Staates, des Zweckverbandes der „Einzelnen". Jedes andere Kriterium zur Beurteilung ethischer Begriffe lehnt Protagoras ab. Jede übernatürliche Begründung namentlich, wie sie die orientalischen und später die christliche Religion schufen, indem sie Lohn den „Guten", Strafe den „Bösen" nach dem Tode in Aussicht stellen, verwirft er; schon aus dem Grunde, weil, wie er über die Götter sagte: „man nicht wissen könne, ob sie existierten oder nicht;

denn vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens". Auch in diesen wenigen Worten: welche starke, gewaltige Persönlichkeit spricht zu uns!

Noch an vielen Stellen und immer wieder betont Protagoras den relativen Wert aller ethischen Begriffe, und die Ideenlehre Platos ist für ihn so unfaßbar, wie seine Lehren für diesen. Praktisch, wie seine Philosophie ist, kennt sie kein „an sich Gutes", „an sich Böses".

„Wohl aber kenne ich", sagt er, „viele Dinge, welche zwar den Menschen unnütz sind, Speisen, Arzneien und tausenderlei anderes, und andere, die ihnen vorteilhaft sind . . . . und noch andere, die den Menschen zwar keines von beiden sind, wohl aber den Pferden" usw.

Der Anschauung des Protagoras über die ethischen Grundlagen entspricht seine Ansicht über die Lehrbarkeit der Tugend. Auch hier ist der Nützlichkeitsstandpunkt einzig maßgebend.

„Denn es nützt uns, sollte ich meinen, gegenseitig die Gerechtigkeit und Tugend, und daher lehrt jeder den anderen bereitwillig, was gerecht und gesetzmäßig ist."

Die Fähigkeit zur Gerechtigkeit im Menschen auszubilden, ist Sache der Erziehung. An dieser arbeiten nacheinander und nebeneinander Eltern, Erzieher und Schule, vor allem das Leben. Später zwingt ihn der Staat, die Gesetze kennen zu lernen und danach zu handeln. Alle Bürger des Staates haben in den Beratungen über das Staatswohl eine Stimme. Der Weiseste jedoch, der am meisten Wissende, übt den stärksten Einfluß auf die Gestaltung der Gesetzgebung aus.

„Doch der Weise bewirkt, daß statt lauter schlechter Dinge, gute für ihn, den Staat, Dasein erhalten und zur Geltung gelangen. Und so sind die Einen weiser als die Anderen, und doch hat Keiner falsche Vorstellungen."

Scheint es, als ob nun der Lehre des Protagoras die Gefahr droht, sich in den üblichen Anschauungen über ethische Begriffe zu verlieren — denn im Grunde genommen ist ja jeder Staatsverband Mittel zum Zwecke des Wohlergehens seiner Bürger — so müssen wir uns nochmals ganz besonders die stete Flüssig-

keit innerhalb der Staatsform ins Gedächtnis rufen. Für Protagoras und seine Idee vom Staate gibt es keinerlei traditionelle oder übernatürliche Bedenken, keine positiven Begriffe, sondern ausschließlich den praktischen Nützlichkeitsstandpunkt. Wir müssen uns wieder an seine Worte erinnern:

„Was jeder Staat für gerecht und schön hält, das sei es auch für ihn, solange er es gelten läßt."

Aber

„weit entfernt zu leugnen, daß es eine Weisheit und einen weisen Mann gäbe, nenne ich gerade den weise, der denjenigen von uns, der schlechte Erscheinungen hat und für den Schlechtes Sein hat, so umzuwandeln versteht, daß es für ihn gute Erscheinungen und gutes Sein gibt."

„Gut" und „schlecht", um es nochmals zu wiederholen, stets in dem Sinne von „nützlich" und „schädlich" für den Staat, der die notwendige Voraussetzung der Existenz der Einzelnen ist.

„Der Mensch ist das Maaß aller Dinge."

Diese Worte stehen über dem Eingang zum Individualismus und Egoismus.

Zwei Wege trennen sich.

Der eine geht zum Staate, als der notwendigen Voraussetzung der Existenz der Einzelnen. Er führt über die Absicht der Höherentwicklung des Staates und der Gesellschaft, der Menschheit überhaupt, zur Züchtung einzelner Individuen, die als Führer die Masse lenken. Immer aber steht die Idee „Staat", „Gemeinschaft", „Menschheit" als Ziel am Ende des Weges. Diesen Weg ging Protagoras und diesen Weg Friedrich Nietzsche.

Der zweite Weg steigt kühner empor. „Wie ein Jedes einem Jeglichen scheinet, so ist es für ihn."

Er führt über die Auflösung des „Staates", der „Menschheit" zur Möglichkeit, dem Einzelnen die Entscheidung über die Werte in die Hand zu geben, des Einzelnen Interesse zum Mittelpunkt der für ihn existierenden Welt, den Einzelnen zum Herrn der Dinge zu machen. Diesen Weg ging Max Stirner.

II. Nietzsche.

Die von Protagoras begründete Lehre von der Relativität aller Werturteile und der Ethik als Nützlichkeitstheorie verschwindet nicht mehr aus dem Gebiete der Philosophie. Wohl zeitweise zurückgedrängt, erscheint sie immer wieder, zu den verschiedensten Zeiten und Epochen, stets weiter ausgebaut, neu gewonnene Resultate der Wissenschaften benutzend. Aber stets klingt das Grundmotiv durch:

„Der Mensch ist das Maaß aller Dinge!"

Besonders in Zeiten starker Gährung, in jenen sich regelmäßig wiederholenden Epochen, in denen „das Alte" gestürzt wird, um „dem Neuen" Platz zu machen — in Zeiten, in denen Alles in Bewegung ist, seine Position freiwillig oder gezwungen zu ändern — in solchen Zeiten pflegt jene Richtung eine verstärkte Resonanz zu bekommen. Denn so oft die menschliche Gesellschaft am Werke ist, neue Werte zu prägen, wird jene Lehre aktuell.

Im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts sind es namentlich die beiden schon genannten Neuerer, Friedrich Nietzsche und Max Stirner, die die Idee in die öffentliche Diskussion stellen und ihr neue Freunde und neue Feinde schufen Beide Male in Zeiten starker Gährung. Max Stirners Buch „der Einzige und sein Eigenthum" erschien 1845, also in jener Zeit vor den Revolutionen; Nietzsches Hauptarbeit liegt zwischen 1874 und 1888, in jenen Jahren, in denen zunächst die Arbeiterfrage in allen Kulturländern ihre ungeheure Bedeutung zu gewinnen begann und in denen auch auf geistigem Gebiete neue Namen im Brennpunkte einer nicht immer sachlich geführten Kritik standen — in Zeiten, kurz, in denen wieder einmal etwas „Altes" durch „Neues" ersetzt werden sollte.

Es könnte befremden, daß ich Nietzsche bei meinen Untersuchungen den Vortritt einräume, obgleich er noch ein Knabe war, als Max Stirner sein unsterbliches Werk schuf. Ich hielt es für zweckmäßiger, weil, wie ich es sehe, Nietzsche vom Standpunkte der Entwicklung der Lehre der Zurückgebliebene ist, und uns die Stirnerschen Lehren jedenfalls in weitere Gefilde führen werden.

Es ist unter den interessierten Parteien lange darüber gestritten worden, ob Nietzsche den Stirner gekannt hat. Die Frage ist mit ziemlicher Sicherheit in bejahendem Sinne entschieden, und, ohne die Originalität Nietzsches in Abrede stellen zu wollen, wird man an gewissen Stellen sich erinnern müssen, daß Stirner sein Vorgänger war, und daß Nietzsche, bewußt oder unbewußt, so gut wie auf Protagoras und vielen anderen von ihm genannten Philosophen, vielleicht auch auf dem von ihm nicht genannten Stirner gebaut hat.

Es muß Jedem, der sich mit der Materie beschäftigt, auffallen, wie groß der Unterschied in der Popularität der beiden Autoren ist. Während Max Stirner ein vollkommen Vergessener war, bis ihn John Henry Mackay wieder ans Licht zog, und auch heute noch von den Meisten kaum dem Namen nach gekannt wird, findet man den Namen Nietzsche in Jedermanns Munde, fast mehr noch allerdings einzelne Schlagworte seiner Werke. Diese bei einem Philosophen ganz ungewöhnliche Verbreitung in Laienkreisen muß gewiß ihre Gründe haben. Zunächst ist es sein blendender unnachahmlicher Stil, und man kann Nietzsche einen der hervorragendsten Stilisten des letzten Jahrhunderts nennen. Aber dies allein würde nicht genügen. Ich bin der Meinung, daß Nietzsche einen großen Teil seiner Bewunderer, die ihn nicht wirklich etwa ganz, ja oft nicht einmal teilweise gelesen haben, in d e n Kreisen gefunden hat, die durch das Mystische, Unklare dieser neuen Lehre, das Unklare, bei dem sich Alles und gar Nichts denken läßt, bestochen, und durch das stark Dichterische in Nietzsches Werken angezogen wurden. Aber darüber hinaus verdankt er sicherlich einen großen Teil der Beachtung, die er sofort gefunden hat, dem Umstand, daß sein Wirken in jene Epoche fiel, in der eine neue Jugend Platz für sich und neue Wertungen verlangte. Und so sind manche von Nietzsche geprägten Worte — ich brauche nur das Schlagwort „Übermensch" zu erwähnen — sehr schnell in den Wortschatz einer nach neuen Wertungen hungrigen Zeit aufgenommen worden.

Ich sprach schon von dem Mystischen und Unklaren in Nietzsches Werken. Seine Lehren sind — ich darf „bekanntlich" sagen — nicht zusammenhängend und in klarer, einfacher Form niedergeschrieben, sondern, über alle Werke zerstreut, meist in

der Form von Aphorismen, in Gleichnissen, kurz in jeder anderen, nur keiner streng wissenschaftlichen Form. Die Form, die Nietzsche wählte, ist eine dichterische, und dieser Umstand verdient besondere Beachtung. Das Dichterische in Nietzsche ist von außerordentlicher Stärke, und wenn es ihm einerseits, wie erwähnt, zu seiner schnellen Verbreitung geholfen hat, so hat es ihn andererseits zu manchem Fehlgriff verleitet. Es läßt sich nicht übersehen, daß Nietzsches Schriften voller Widersprüche sind; nicht nur in Werken verschiedener Epochen, sondern in jedem Bande finden wir häufig einander entgegengesetzte Anschauungen und Lehren. Ich führe diesen offenbaren Mangel an Logik in erster Linie auf das Überwiegen des Dichterischen in Nietzsche zurück. Es ist vielleicht statt langer Erörterungen nur notwendig, ihn selbst, aus seinen Briefen, über die Art seines Schaffens sprechen zu lassen:

„— Hat Jemand, Ende des 19. Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten?“ . . . „Man hört, — man sucht nicht; man nimmt, — man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt.“

„Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit. Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck an.“

Bisweilen schildert Nietzsche, wie ihm ein Wort im Ohre klingt — wer dichterisches Schaffen kennt, weiß jene gottbegnadete Intuition zu schätzen, die den Dichter macht — aber nicht den Philosophen.

Gar oft kommt uns beim Lesen das Bedauern, daß Nietzsches Werke nicht als reine Dichterwerke gewertet werden können, daß er selbst sich zum Gründer einer philosophischen Neurichtung machen wollte, und daß seine Werke als philosophische Werke geprüft werden wollen.

Auch die Form in Gleichnissen und Aphorismen trägt dazu bei, ihn zu Unklarheiten und in deren Folge zu Widersprüchen

zu verleiten, zumal die Arbeiten meist in erstaunlich kurzer Zeit konzipiert und fertig gemacht wurden. Um so mehr ist es zu bedauern, daß Nietzsche, besonders in den letzten Jahren, ganz allein lebte, und daß ihm Jemand fehlte, der wohl mit Verständnis seinem Schaffen gegenüberstand, aber doch mit genügend Objektivität, um ihn auf das hinzuweisen, was zu Unklarheiten, Mißverständnissen und Widersprüchen führt.

Was Nietzsche nach dieser Richtung hin zu Lebzeiten entbehren mußte, ist ihm auch nach dem Tode nicht zuteil geworden: seine Werke sind fast unverkürzt herausgegeben, was zwar pietätvoll und, wenn man Nietzsche als Dichter beurteilen will, sehr schätzenswert, seinen philosophischen Lehren aber sicher nicht von Nutzen ist.

Die Entwicklung Nietzsches in seinen Schriften nimmt, wie schon gesagt, keinen geraden, konsequenten Weg. Vielmehr, analog der schon erwähnten Form und Anlage seiner Schriften, finden sich häufige Wiederholungen und Änderungen seiner Lehren. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß Nietzsches Entwicklung über alle Wegbiegungen und Umwege zu einem bestimmten Zielpunkte hinstrebt, den wir vor allen Dingen zur Beurteilung seiner Lehren im Auge behalten müssen.

Daß Nietzsche ein ganz hervorragender Kenner der griechischen Philosophen gewesen ist, ist zu bekannt, um noch besonders bewiesen zu werden. Daß er namentlich auch die Philosophen der Platoschen Dialoge gut studiert hat, ist ebenso bekannt, und es genügt als Beispiel für den Einfluß, den die Philosophie der Sophisten auf Nietzsche ausübte, statt aller weiteren Argumente, Nietzsche selbst hier zu zitieren:

„Unsre heutige Denkweise ist in einem hohen Grade heraklitisch, demokritisch und protagoreisch . . . es genügte zu sagen, daß sie protagoreisch sei: weil Protagoras die beiden Stücke Heraklit und Demokrit in sich zusammennahm.“

Den Einfluß des Protagoras spüren wir bis in die letzten Schriften Nietzsches, und jene Lehre ist der Grundstein seiner Philosophie geworden.

Die ersten Schriften, „die Geburt der Tragödie“, „Unzeitgemäße Betrachtungen“ usw. interessieren uns hier nicht. Sie enthalten kaum nennenswerte Keime der späteren Philosophie.

Erst nachdem Nietzsche sich von dem Einflusse Schopenhauers frei gemacht hatte, zeigen sich die Anfänge seiner späteren philosophischen Anschauungen in der groß angelegten Aphorismensammlung: „Menschliches — Allzumenschliches".

Stark unter dem Einfluß Darwinscher Lehren baut Nietzsche den Grundstock für die späteren Arbeiten. So sagt er:

„Aber die Menschen können mit Bewußtsein beschließen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewußt und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegen einander abwägen und einsetzen."

Die Entstehung von „Menschliches — Allzumenschliches" fällt in die Zeit unmittelbar nach dem inneren Bruch mit Richard Wagner (1876). Gewiß ist dieses Ereignis von tiefstem Eindruck auf Nietzsche gewesen, und eine ganz eigenartige Stimmung überfällt ihn, „jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge".

„Ein Buch für freie Geister", so lautet der Untertitel von „Menschliches — Allzumenschliches".

Den „freien Geist" setzt Nietzsche an die Stelle des protagoreischen „Weisen" und er sagt von ihm: „man ward zum Gegenstück Derer, welche sich um Dinge bekümmern, die sie Nichts angehn. In der That, den freien Geist gehen nunmehr lauter Dinge an — und wie viele Dinge! — welche ihn nicht mehr bekümmern." Zu diesen Dingen, welche ihn angehen, gehört in erster Linie die Erkenntnis der Welt. Und diese ist Nietzsche wie Protagoras relativ:

„Wäre die Existenz einer solchen Welt" (nämlich einer metaphysischen) „noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, daß die gleichgültigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre."

Ob also eine Welt außerhalb unserer Wahrnehmung existiert oder nicht, es bleibt gleichgültig für den in ihr existierenden und sie beurteilenden Menschen.

Besonders aber die relative Bedeutung aller moralischen Anschauungen wird in diesem Werke oft und eingehend betont und nach allen Seiten hin beleuchtet.

Hatte Protagoras gelehrt, daß „gut" und „schlecht", „schön" und „häßlich" nur Bedeutung haben in bezug auf den Nutzen, den sie dem Individuum oder erweitert dem Staate, als der notwendigen Bedingung für die Existenz des Individuums, bringen, aber daß diese Begriffe nichts weniger als konstant und absolut sind, so finden wir denselben Gedankengang an zahllosen Stellen bei Nietzsche:

„Gut nennt man Den, welcher wie von Natur, nach langer Vererbung, also leicht und gern das Sittliche thut, je nachdem dies ist (z. B. Rache übt, wenn Rache-üben wie bei den älteren Griechen zur guten Sitte gehört). Er wird gut genannt, weil er ‚wozu' gut ist; — Böse ist ‚nicht sittlich' (unsittlich) sein, Unsitte üben, dem Herkommen widerstreben, wie vernünftig oder dumm dasselbe auch sei."

An einer anderen Stelle heißt es:

„Abgesehen von aller Theologie und ihrer Bekämpfung liegt es auf der Hand, daß die Welt nicht gut und nicht böse, geschweige denn die beste oder schlechteste ist, und daß diese Begriffe ‚gut' und ‚böse' nur in Bezug auf Menschen Sinn haben, ja vielleicht selbst hier, in der Weise, wie sie gewöhnlich gebraucht werden, nicht berechtigt sind: der schimpfenden und verherrlichenden Weltbetrachtung müssen wir uns in jedem Falle entschlagen."

Auch die weitere Frage, wer den Wert von „gut" und „böse" bestimmt, beantwortet Nietzsche im selben Sinne wie Protagoras, der gesagt hatte: Was dem Staate gut und nützlich erscheint, das sei es für ihn, so lange er es gelten läßt.

Nietzsche sagt:

„Moral ist zunächst ein Mittel, die Gemeinde überhaupt zu erhalten und den Untergang von ihr abzuwehren; sodann ist sie ein Mittel, die Gemeinde auf einer gewissen Höhe und in einer gewissen Güte zu erhalten."

Auch über die Entwicklung der Moral finden wir manche geistreichen und scharfsinnigen Kombinationen.

„Der Ursprung der Sitte geht auf zwei Gedanken zurück: ‚die Gemeinde ist mehr werth als der Einzelne‘ und ‚der dauernde Vortheil ist dem flüchtigen vorzuziehen‘.“

In diesem Anfangsstadium der Moral ist jede Individualität zum Nutzen der Gesamtheit unterdrückt. Das Interesse der „Gemeinde“ entscheidet ausschließlich über „gut“ und „böse“, und sie zwingt den Einzelnen, sich ihr zu unterwerfen. Bald wird aus diesem Zwang „Sitte“, dann „freier Gehorsam“ und schließlich erscheint der ursprüngliche Zwang durch die Gewohnheit als natürlich. Noch immer aber unterliegt die Entscheidung über „gut“ und „böse“ dem Urteil des „Gemeinwesens“.

An dieser Klippe des Widerspruches kommt auch Nietzsche nicht vorbei.

Auf der einen Seite sind alle moralischen Begriffe relativ und dauernd im Fluß; auf der anderen Seite ist zunächst keine Möglichkeit, das Individuum selbst für sich bestimmen zu lassen, was gut und böse ist.

Protagoras und Nietzsche scheitern an der Idee, daß das Wohl der Gesamtheit wichtiger ist, als das des einzelnen Individuums, und daß dieses Wohl nur zu erreichen ist durch die Festlegung irgendwelcher, wenn auch relativer, moralischer Begriffe.

Protagoras half sich, indem er erklärte: der Weiseste soll Führer sein.

Ähnlich macht es Nietzsche. Er teilt die Menschen zunächst in zwei Kasten ein: in die der Mächtigen und die der Machtlosen.

Die Moral der Mächtigen ist eine andere als die der Machtlosen. Was diesen böse oder schlecht erscheint, ist es nicht vom Standpunkte jener. „Beide haben voneinander eine falsche Vorstellung.“

Die Entwicklung der Beziehungen zwischen den beiden Gruppen erklärt Nietzsche nach dem „Princip des Gleichgewichts“: „die Gemeinde ist im Anfang die Organisation der Schwachen zum Gleichgewicht mit gefahrdrohenden Mächten“. Zum Schutze gegen diese, seien es Naturgewalten oder besonders auch „einzelne mächtige Schadenthuer“, verbünden sich die Schwachen. Die Absicht, die Starken gemeinsam zu unterdrücken, ist eigentlich der natürlichste Wunsch; doch würde dies

zu dauernder Fehde führen, welche dem Gemeinwohl höchst schädlich ist. So begnügt man sich, die Verteidigung so einzurichten, daß sie dem Einfluß der Mächtigen genau gewachsen, ihm gleichgewichtig ist. „Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit."

Aber dieses Abkommen, diese Gleichgewichtsstellung ist kein endgültiger Zustand, kann und soll es nicht sein.

„Rechtszustände sind also zeitweilige Mittel, welche die Klugheit anräth, keine Ziele."

Der Kampf zwischen Mächtigen und Unmächtigen geht stets aufs Neue an und weiter. (Hier ist wieder deutlich der Darwinsche Einfluß zu spüren.)

Den Ausweg, den der Sozialismus gefunden zu haben glaubt, bekämpft Nietzsche auf das Entschiedenste:

„Wenn die dauernde Heimath dieses Wohllebens, der vollkommene Staat, wirklich erreicht wäre, so würde durch dieses Wohlleben der Erdboden, aus dem der große Intellect und überhaupt das mächtige Individuum wächst, zerstört sein: ich meine die starke Energie."

Auch die dauernde Rücksicht auf die Schwachen, die Organisation des Staates zum hauptsächlichen Schutze der Unmächtigen, findet in Nietzsche einen eifrigen Bekämpfer: „Christus, den wir einmal als das wärmste Herz denken wollen, förderte die Verdummung der Menschen, stellte sich auf die Seite der geistig Armen und hielt die Erzeugung des größten Intellectes auf."

So bleibt zur Erhaltung und Weiterbildung des Gemeinwesens, das für Nietzsche nach wie vor die Grundlage für die Entwicklung der Menschheit ist, nur der letzte Ausweg: Die Betonung und Übermacht des Mächtigen, des starken Menschen. Dies ist der Gipfelpunkt, zu dem die Nietzschesche Philosophie führt.

Schon in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" sagt Nietzsche: „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Männer zu erzeugen, und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe."

An einer Stelle aus dem Nachlaß 1874/77 spricht Nietzsche es dann noch einmal klar aus:

„Große Menschen zu erziehn, ist die höchste Aufgabe der Menschheit."

Noch schwankt Nietzsche zwischen der Betonung des starken Intellektes oder des starken Willens, noch leugnet er den freien Willen:

„Damit ist man zur Erkenntnis gelangt, daß die Geschichte der moralischen Empfindungen die Geschichte eines Irrthums, des Irrthums von der Verantwortlichkeit ist: als welcher auf dem Irrthum von der Freiheit des Willens ruht."

„Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen." Aber es leuchtet schon die spätere Lehre von der starken Betonung des Willens, von dem Willen zur Macht durch:

„Aus sich eine ganze Person machen und in Allem, was man thut, deren höchstes Wohl ins Auge fassen — das bringt weiter als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer."

Also hier wie bei Protagoras.

Zwar sind die moralischen Begriffe relativ und schwankend. Die Existenz des Staates, der Gemeinde, ist die Bedingung für die Existenz und das Wohlergehen des Individuums. Aber der „freie Geist", wie bei Protagoras „der Weise", bewirkt die „Höherentwicklung" der Gesamtheit, indem er durch seine starke Überlegenheit ihr den Stempel aufdrückt, ihr Führer wird. — —

In der „Morgenröthe", welche etwa drei Jahre später entstand und dem Nachlaß aus der gleichen Zeit (1880/81) finden wir fast nur Wiederholungen der in „Menschliches — Allzumenschliches" angeschnittenen Fragen. Auch hier kommt die Erkenntnis von der Relativität der moralischen Begriffe und Wertungen in allzu breiter Wiederholung zum Ausdruck. Doch klingt manches schon stärker betont, mehr vertieft und mit mehr Beziehung zu späteren Lehren.

Werden die moralischen Urteile, welche bisher Geltung hatten und haben, auch angegriffen und ihre Festlegung auf das Energischste bekämpft, so darf die Welt doch nicht ohne moralische Begriffe überhaupt bleiben. Gerade aus der Relativität ergibt sich ihre Veränderlichkeit, ja noch mehr, das Muß, sie zu ändern, je nach den Begriffen der herrschenden Anschauungen

und, was für Nietzsche noch wichtiger ist, der kommenden, der zu erstrebenden Anschauungen.

„Nur wenn die Menschheit ein allgemein anerkanntes Ziel hätte, könnte man vorschlagen, ‚so und so soll gehandelt werden‘; einstweilen giebt es kein solches Ziel.“

Die Stellung des Individuums zur Gesellschaft, namentlich des starken Individuums, beherrscht einen großen Teil der Ausführungen. Gegen den Sozialismus und seine Nivellierungsversuche werden eingehende Argumente vorgebracht, und die Betonung des starken Individuums, freilich immer als Mittel der Menschheitsentwicklung, bricht immer weiter durch: Immer wieder erklingt dieses Motiv:

„Andere Ziele als große Menschen und große Werke hat die Menschheit nicht.“

Auch die Frage von Macht und Recht, die Stirner in so verblüffend klarer und logischer Weise gelöst hat, wird hier von Nietzsche behandelt.

„Unsere Pflichten — das sind die Rechte Anderer auf uns. Meine Rechte — das ist jener Theil meiner Macht, den mir die Anderen nicht nur zugestanden haben, sondern in welchem sie mich erhalten wollen.“

Das Individuum kann also nicht etwa aus eigener „Machtvollkommenheit“ seine Rechte dekretieren und durchsetzen, sondern „die Anderen“, die „Gesellschaft“ teilt die „Rechte“ zu.

Die Unterscheidung in der Moral der Mächtigen und Unmächtigen in „Menschliches — Allzumenschliches“ findet hier eine Parallele in der Unterscheidung zwischen dem Stande der Arbeiter, wozu alle gerechnet werden, welche von früh bis spät arbeitsam sind, auch z. B. „Beamte, Kaufleute und Soldaten“, und den „höheren Naturen“.

„Dieser Arbeiterstand zwingt auf die Dauer die höheren Naturen, sich auszuscheiden und eine Aristokratie zu bilden.“

Aus dieser Aristokratie soll und wird sich dann das höhere Individuum und die „Gemeinschaft freier Einzelner“ entwickeln.

Es muß hier gesagt werden, daß dieser Gedanke der „freien Gemeinschaft“ von Stirner stammt, wie wir später noch sehen werden. Und ganz charakteristisch für Beide: Während bei Stirner lediglich das jeweilige Interesse über die „Gemeinschaft“

entscheidet, stellt Nietzsche für seine „freien Individuen“ sofort Thesen auf in: erstens, zweitens und drittens. „Sie sagen“ nämlich:

„1. Es giebt keinen Gott,

2. Keinen Lohn und Strafe für Gutes und Böses,

3. Gut und Böse gilt je nach dem Ideal und der Richtung, in der wir leben“ usw.

Was ist aus der „Gemeinschaft freier Einzelner“ geworden?

Eine neue Gesellschaft, welche wieder für sich feste Prinzipien aufstellt, neue Festlegungen der moralischen und ethischen Begriffe.

Im „Zarathustra“ endlich bricht die Idee von der Aufwärtsentwicklung der Menschheit und der dazu notwendigen Höherzüchtung Einzelner durch und nimmt festere, positivere Formen an.

Das Erkenntnisproblem ist verschwunden, es handelt sich nur noch um das ethische Problem, die Stellung des Menschen zum Menschen in ethischer Beziehung.

Der Weg, den Nietzsche einige Zeit zu gehen schien, die Höherentwicklung des Einzelnen sei das höchste Ziel, wird verlassen, und alles erscheint unter dem Gesichtspunkte der Menschheitsentwicklung.

Der Einzelne verschwindet als Erscheinungsform, als Individuum, er gilt nur als Teil einer Gruppe, sei es „Pöbel“ oder „höherer Mensch“. Er gilt nur als Mittel zu einem Zwecke, zu dem Zwecke, Stoff für die Entwicklung der Menschheit zu geben.

Zwei Grundideen sind es, auf die Nietzsche die Idee des „Zarathustra“, die Idee des „Übermenschen“, aufbaut: die kausale: die Lehre von der ewigen Wiederkunft; die formale: „daß der alte Gott nicht mehr lebt“.

Die Idee von der ewigen Wiederkunft, schon in der „fröhlichen Wissenschaft“ vorhanden, ist ein sehr wesentlicher Bestandteil der Lehre Nietzsches, doch wird später Gelegenheit sein, darauf ausführlicher zurückzukommen.

Die andere Idee, „daß der alte Gott nicht mehr lebt, an den alle Welt einst geglaubt hat“, bricht der Idee von der Höherentwicklung freie Bahn.

„Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr.“

„Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der große Mittag, nun erst wird der höhere Mensch — Herr!“

Die Hemmungen sind überwunden. Der Weg für den höheren Menschen ist frei. Überwunden das Vorurteil, daß es etwas „Gutes“ oder „Böses“ an sich gäbe, daß es eine Moral für „Starke“ und „Schwache“ gäbe, daß die Welt für die Schwachen da sei — erkannt, daß „der Mensch eine Brücke ist und kein Zweck“.

Und nun klingt das neue Evangelium in starkem Glockenläuten ins Tal:

„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.“

„Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?“

„Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist.“

Der Mensch muß untergehen und ein neues Wesen, der „Übermensch“ entstehen, damit die Menschheit, welche zu lange schon in ihrer Höherentwicklung zurückblieb, weiter vorwärts kommt.

Sehen wir, wie dieser Hauptgedanke der Nietzscheschen Lehre sich weiter entwickelt.

Das nächste Buch: „Jenseits von Gut und Böse“ hält eigentlich nicht, was der Titel verspricht. Denn die Relativität der beiden Begriffe „gut“ und „böse“ ist schon so oft in den früheren Büchern wiederholt, daß sie zu einem unverrückbaren Grundstein der Nietzscheschen Philosophie geworden ist. Es genügt zu sagen, daß der Unterschied zwischen der „Herrenmoral“ und „Sklavenmoral“ nochmals betont wird.

„Moral nämlich als Lehre von den Herrschaftsverhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen Leben entsteht,“ heißt es an einer Stelle. Vor allen Dingen aber finden wir eine Verstärkung der Idee von der Höherentwicklung des Menschen. Es

gilt jedoch nicht mehr die Entwicklung der „Menschheit", wie es bisher meist der Fall war, sondern die Entwicklung Einzelner, für welche in diesem Buche häufig das Wort „vornehm" angewandt ist. Im Gegensatze zum „Volk".

„Wo das Volk ißt und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken."

Das Volk, die Gesellschaft sind nur noch die Grundlagen, von denen sich der höhere Mensch emporheben soll: „. . . daß die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag."

„Jede Erhöhung des Typus ‚Mensch' war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft."

Neu ist die Idee, daß es stets die Aufgabe der „Vielen" gewesen ist, zu gehorchen.

„Das Wesentliche, ‚im Himmel und auf Erden', wie es scheint, ist, nochmals gesagt, daß lange und in Einer Richtung gehorcht werde: dabei kommt und kam auf die Dauer immer etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben."

Das Erscheinen „eines unbedingt Befehlenden" (Napoleon) wirkt als „Wohlthat" und „Erlösung".

Es muß noch ein Wort über die „höhere Art" gesagt werden, die „vornehme Art Mensch". Sie „fühlt sich als werthbestimmend, sie urtheilt, ‚was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich'."

Wir fanden schon im „Zarathustra" eine Wechselwirkung zwischen „Gesamtheit" oder „Menschheit" und dem „höheren Menschen" oder „Übermenschen".

Die „Menschheit" ist die Grundlage, auf der und aus der der „höhere Mensch" sich entwickeln kann und soll; dieses aber wieder nur zu dem Zwecke, die Menschheit selbst vorwärts zu bringen.

Das nächste, umfangreichste und letzte der Nietzscheschen Werke: „Der Wille zur Macht" — die im letzten Jahre, 1888, ferner noch verfaßten „Götzendämmerung", „Antichrist" usw. zum Teil fragmentarisch, bringen keine neuen Momente mehr für unser Thema — umfaßt noch einmal die Hauptpunkte der Nietzscheschen Lehren: die Lehre vom „Über-

menschen" und von der „ewigen Wiederkunft". Aber beide Themen werden positiver behandelt. Nietzsche begnügt sich nicht, wie meist in den früheren Schriften, mit negativer Kritik, sondern er stellt für seine Lehre feste positive Grundregeln und Prinzipien auf, nach denen gehandelt und entwickelt werden soll.

Zunächst finden wir zum Teil als Wiederholung bereits früherer Theorien, freilich immer wieder in neuer Form, eine Kritik der bisherigen Werte. Hatte Nietzsche bisher die Relativität der moralischen Wertschätzungen behauptet, so geht er jetzt darüber hinaus. Er sagt: „— die moralischen Werthschätzungen als eine Geschichte der Lüge und Verleumdungskunst im Dienste eines Willens zur Macht (des Heerdenwillens, welcher sich gegen die stärkeren Menschen auflehnt)".

Alle bisherigen Wertschätzungen sind nur zu begreifen unter dem Gesichtspunkte, daß sie einer Gruppe, und zwar nach Nietzsche, der der „Heerdenmenschen" Vorteile gebracht haben. Die moralischen Wertschätzungen werden nunmehr also nur zu Kampfmitteln im Kampfe der verschiedenen Menschengruppen.

„Mein Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs."

An einer anderen Stelle heißt es: „. . . alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspectiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde: und nur fälschlich projicirt in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivetät des Menschen: sich selbst als Sinn und Werthmaaß der Dinge anzusetzen."

Dieser Schlußsatz zeigt uns, wie weit sich Nietzsche inzwischen — scheinbar — von dem Ausgangspunkt des Protagoras entfernt hat. Ich sage: scheinbar. Denn er setzt zum Wertmaaß der Dinge nicht etwas außerhalb des „Menschen", sondern den „höheren Menschen", den „Übermenschen". Und also doch nur im Grunde genommen den „Menschen".

Und nun erfahren wir auch, welches die Eigenschaften des „höheren Menschen", des „Übermenschen" sind: Nicht eine neue, absonderliche, nur ihm eigentümliche Eigenschaft oder die Summe solcher Eigenschaften. Vielmehr die Steigerung aller

menschlichen Eigenschaften bis zur höchsten Höhe; die von keiner rückwärts und seitwärts schauenden Ängstlichkeit gehemmte Rücksichtslosigkeit; die volle, starke Betonung der Persönlichkeit; die Kraft, der Welt seinen Stempel aufzudrücken, der Wille zur Macht; — das sind die Eigenschaften des höheren Menschen!

„Ich lehre das Ja zu Allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt."

„Die Ja-sagenden Affekte: — der Stolz, die Freude, die Gesundheit, die Liebe der Geschlechter, die Feindschaft und der Krieg, die Ehrfurcht, die schönen Gebärden, Manieren, der starke Wille, die Zucht der hohen Geistigkeit, der Wille zur Macht, die Dankbarkeit gegen Erde und Leben — Alles, was reich ist und abgeben will und das Leben beschenkt und vergoldet und verewigt und vergöttlicht — die ganze Gewalt verklärender Tugenden, alles Gutheißende, Jasagende, Jathuende —."

Das Wichtige aber, was sich aus der starken Betonung aller dieser Affekte ergibt, ist der Wille zur Macht. Seine Person durchsetzen wollen, ist das höchste Postulat für den Übermenschen.

„Der die Werthe bestimmt und den Willen von Jahrtausenden lenkt, dadurch daß er die höchsten Naturen lenkt, ist der höchste Mensch."

„Meine Theorie wäre: — daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle andern Affekte nur seine Ausgestaltungen sind."

Haben wir nun ein Bild von dem „höheren Menschen", dem „Übermenschen", so ist es für uns das Wichtigste, zu wissen, wie er zur Gesamtheit der Menschen und diese zu ihm steht. Zunächst ist sie noch immer, was sie schon früher war, das Fundament, der Grundstock, aus dem der höhere Mensch wachsen soll. Nietzsche faßt dieses Thema auch von einer neuen Seite an, von der erkenntnistheoretischen. Hierbei geht er recht radikal vor, indem er Alles negiert und sich so den Boden für eine neue, seinen Zwecken entsprechende Erkenntnistheorie frei macht.

Er meint nämlich: Jede Erkenntnistheorie ist nichts, als der Versuch, der herrschenden Gruppe die Macht zu geben, indem die erkannten Begriffe in diesem Sinne ausgelegt werden.

„Es giebt weder ‚Geist‘, noch Vernunft, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind. Es handelt sich nicht um ‚Subjekt und Objekt‘, sondern um eine bestimmte Thierart, welche nur unter einer gewissen relativen Richtigkeit, vor Allem Regelmäßigkeit ihrer Wahrnehmungen (sodaß sie Erfahrung kapitalisiren kann) gedeiht.“

„Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht.“

„Sinn der ‚Erkenntnis‘: hier ist, wie bei ‚gut‘ oder ‚schön‘, der Begriff streng und eng anthropocentrisch und biologisch zu nehmen.“

„Die Nützlichkeit der Erhaltung — nicht irgend ein abstrakt-theoretisches Bedürfnis, nicht betrogen zu werden — steht als Motiv hinter der Entwicklung der Erkenntnisorgane.“

Aber der Radikalismus Nietzsches geht noch weiter. Er versteigt sich bis zu der Behauptung: „Die Eigenschaften eines Dinges sind Wirkungen auf andere ‚Dinge‘.“

„Denkt man andre ‚Dinge‘ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften, d. h. es giebt kein Ding ohne andre Dinge, d. h. es giebt kein ‚Ding an sich‘.“

Hier macht Nietzsche den schweren Fehler, die menschliche Erkenntnisfähigkeit und das menschliche Denken ohne weiteres zum Kriterium des Absoluten zu machen.

Jedenfalls ist nun das Terrain für neue Werte gesäubert.

„Die Kategorien ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen — und nun sieht die Welt werthlos aus.“

Der höhere Mensch hat die Bahn frei, seine Wertungen der Welt als Stempel aufzudrücken, durch keinerlei moralische Vorurteile gehindert. Denn ihr absoluter Wert ist gegenstandslos und ihr relativer gilt nur in bezug auf den Willen zur Macht.

Es scheint sogar, daß die „Natur“ den höheren Typus fordert. Denn Nietzsche sagt: „Die Moral ist also eine Gegenbewegung gegen die Bemühungen der Natur, es zu einem höheren Typus zu bringen.“

Nun die Frage: wie verhalten sich die „Heerdenthiere“?

Zunächst: es soll eine „Rangordnung“ herrschen.

„Der Sinn der Heerde soll in der Heerde herrschen, — aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Heerde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die ‚Raubthiere‘ usw.“

Aber die Gesellschaft hat nicht nur die Aufgabe. Material für die Möglichkeit des höheren Menschen zu sein, sie soll sogar das ihrige beitragen, sein Erscheinen zu ermöglichen. Dies wird durch zum Teil sehr drakonische, auf rein praktischem Gebiete liegende Vorschriften erreicht. Zwar:

„Daß die Menschheit eine Gesammtaufgabe zu lösen habe, daß sie als Ganzes irgend einem Ziel entgegenlaufe, diese sehr unklare und willkürliche Vorstellung ist noch sehr jung. Vielleicht wird man sie wieder los, bevor sie eine ‚fixe Idee‘ wird.“

Aber schon wenige Seiten später heißt es:

„Stellt der Einzelne das Aufsteigen der Linie Mensch dar, so ist sein Werth in der That außerordentlich; ... Stellt er die absteigende Linie dar, den Verfall, die chronische Erkrankung, so kommt ihm wenig Werth zu . . . In diesem Falle hat die Gesellschaft die Niederhaltung des Egoismus zur Aufgabe.“

Zu den Aufgaben der Gesellschaft gehört es, die Vorbedingungen für die Fortpflanzung des Geschlechtes zu kontrollieren, damit der höhere Typus sich entwickeln kann.

„Ein ärztliches Protokoll, jeder Ehe vorangehend, und von den Gemeinde-Vorständen unterzeichnet.“

„Jede Ehe verantwortet und befürwortet durch eine bestimmte Anzahl Vertrauensmänner einer Gemeinde.“

„Die Gesellschaft, als Großmandatar des Lebens, hat jedes verfehlte Leben vor dem Leben selber zu verantworten, — sie hat es auch zu büßen: folglich soll sie es verhindern. Die Gesellschaft soll in zahlreichen Fällen der Zeugung vorbeugen“ usw.

Denn in allem Ernst denkt Nietzsche daran, den Übermenschen zu züchten.

„Eine Frage kommt uns immer wieder: . . . wäre es nicht an der Zeit, je mehr der Typus ‚Heerdenthier‘ jetzt in Europa ent-

wickelt wird, mit einer grundsätzlichen künstlichen und bewußten Züchtung des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden den Versuch zu machen?"

Ich erwähne dies, weil, worauf auch später noch hinzuweisen sein wird, die Idee des „Übermenschen" von manchen Erklärern so dargestellt wird, als wäre sie nicht zur Realisierung bestimmt, vielmehr nur als ein Ideal gedacht. Ich wollte daher schon an dieser Stelle auf das unbedingt Irrige dieser Auffassung hinweisen.

Es bleibt uns noch übrig, uns mit der Idee der „ewigen Wiederkunft" zu beschäftigen, der Nietzsche im „Willen zur Macht" ein besonderes Kapitel gewidmet hat, nachdem er schon in früheren Werken wiederholt dieses Thema berührt hat. Diese Idee, von Nietzsche selbst niemals in prägnanter Form ausgedrückt, ist nur mit den subtilsten Mitteln zu fassen, und läßt eigentlich einer willkürlichen Erklärung den breitesten Spielraum. Wir müssen zunächst beachten, daß diese Idee, welche zusammen mit der Idee des „Übermenschen" die beiden Hauptpunkte der Nietzscheschen Philosophie bildet, auch nur im Zusammenhange mit der Idee des „Übermenschen" erfaßt und erklärt werden kann. Es ergibt sich die Frage: Ist die Idee der ewigen Wiederkunft Ursache oder Bedingung der Idee des Übermenschen, oder ist sie die notwendige Folge, oder sind beide Ideen Teile einer Gesamtidee? — Die ersten Aufzeichnungen zu dieser Idee entnehmen wir einer Aphorismen-Sammlung aus dem Nachlaß 1881 unter dem Titel „die ewige Wiederkunft". Nietzsche sagt: „Das Maaß der Allkraft ist bestimmt, nichts ‚Unendliches': hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwickelungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß und praktisch ‚unermeßlich', aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich, d. h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: — bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d. h. alle möglichen Entwickelungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwickelung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! . . ."

„Ob je, davon abgesehen, irgend etwas Gleiches dagewesen ist, ist ganz unerweislich."

Nietzsche argumentiert also so:

Zu einer ewigen Wiederkunft gehört erstens die Kraft, worunter natürlich die Summe aller vorhandenen Energien zu verstehen ist, aus der die Wiederholung, und zweitens die Zeit, in der die Wiederholung entsteht. Die Kraft ist nicht unendlich, sondern zwar „unermeßlich", aber begrenzt. Die Zeit dagegen, welche Nietzsche also als einen absoluten Begriff faßt, und zwar erstens als real und zweitens als außerhalb und unabhängig von der „Allkraft", sei unendlich. Nun sagt Nietzsche weiter, es müssen schon „alle möglichen Entwickelungen dagewesen sein", denn — es ist schon „eine Unendlichkeit abgelaufen". Und hier steckt der schwere Fehler, der die Theorie umwirft. Was bedeutet das: „eine Unendlichkeit ist abgelaufen"?! Gibt es denn mehrere Unendlichkeiten?! Doch wohl nicht! Und das Charakteristikum der „unendlichen" Zeit ist doch eben, daß sie nie „abläuft", weder „vorwärts" noch „rückwärts". Gerade umgekehrt werden wir argumentieren: wenn zu einer Wiederholung eine unendliche Zeit gehört, kann, weil diese nie erreicht ist, da sie dem Begriffe „unendlich" widersprechen würde, noch keine Wiederholung eingetreten sein und auch keine je eintreten.

Es bleibt die Frage offen, ob eine Wiederholung innerhalb eines Teiles der „unendlichen Zeit" möglich, d. h. denkbar ist. Nietzsche hat diese Frage nicht gestellt und sich mit dieser Hypothese nicht beschäftigt.

Nehmen wir mit Nietzsche die Zeit als „unendlich" im Gegensatz zur begrenzten Kraftmenge an, so bliebe wohl die Möglichkeit einer Wiederholung innerhalb eines Teiles der „unendlichen Zeit". Aber selbst dann kommen wir zu keinem irgendwie greifbaren oder selbst nur denkbaren Resultate. Nehmen wir die Summe aller vorhandenen Kräfte = X an — da stets alle Kräfte mobil sind und zur Berechnung herangezogen werden müssen — so ist die Summe aller möglichen Kräfteerscheinungen X^x, ein Begriff, unter dem wir uns weder etwas vorstellen, noch mit dem wir praktisch etwas anfangen können. Vergessen wir nicht — in Parenthese — daß die Zahl X alle im Universum

vorhandenen Kräfte und Kräfteverbindungen ausdrückt, nicht etwa nur die zufällig auf unserem Stückchen Erde vorhandenen.

Ich sagte, wir können praktisch mit dem gewonnenen Resultate nichts anfangen, weil wir uns darunter nichts vorstellen können. Und darauf kommt es in diesem Falle an. Denn Nietzsche benutzt den Gedanken der ewigen Wiederkehr als praktisches Movens für die Lehre vom Übermenschen.

Wir finden zunächst noch einige andere metaphysische Versuche. Es finden sich dabei Hypothesen, die wir mit großer Entschiedenheit ablehnen müssen. So z. B., wenn Nietzsche sagt:

„Raum ist wie Materie eine subjektive Form, Zeit nicht. Raum ist erst durch die Annahme leeren Raumes entstanden. Den giebt es nicht. Alles ist Kraft."

Ich setze hinter jeden dieser lapidaren Sätze ein Fragezeichen!

Auch Vergleiche — die gefährlichste Form der „Beweisführung" — werden gebracht!

„Aus zwei Negationen entsteht eine Position, wenn die Negationen Kräfte sind. (Es entsteht Dunkel aus Licht gegen Licht, Kälte aus Wärme gegen Wärme usw.)."

Wenden wir uns nun der uns am meisten interessierenden Frage zu: Gesetzt, es gäbe eine ewige Wiederkunft, was bedeutet sie für Nietzsche und seine Idee vom „Übermenschen"?

Es ist psychologisch leicht verständlich, daß für Nietzsche, den Präger neuer Werte, der er doch sein will, und zwar ganz unerhört neuer Werte, der Wunsch nahe liegt, diese neuen Werte mögen nicht nur Werte für eine kurze Spanne Zeit sein, sondern Ewigkeitsdauer haben. Und so sehen wir den Gedanken der ewigen Wiederkunft zunächst als einen Grund für den „Übermenschen". Wenn wir von der ewigen Wiederkunft überzeugt sind, so liegt der Gedanke auf der Hand, daß der Mensch immer höher entwickelt wiederkehren will.

Ja, selbst wenn die ewige Wiederkunft eine Täuschung, ein Irrtum wäre, würde doch der Glaube daran als Ansporn für die Höherentwicklung der Menschheit von ungeheurer Bedeutung sein.

„Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie."

„Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei Allem, was du thun willst: ‚ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?‘, ist das größte Schwergewicht.“

„Prüfen wir, wie der Gedanke, daß sich Etwas wiederholt, bis jetzt gewirkt hat (das Jahr z. B., oder periodische Krankheiten, Wachen und Schlafen usw.). Wenn die Kreis-Wiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die Möglichkeit der ewigen Verdammnis gewirkt!“

Nietzsche setzt seine Lehre von der ewigen Wiederkunft gewissermaßen an die Stelle der religiösen Begriffe Himmel und Hölle.

„Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten.“

Diese Anschauungen aus dem Jahre 1881 finden in der späteren Zeit und in der späteren Sammlung „die ewige Wiederkunft“ (1888) Wiederholungen in gleicher oder ähnlicher Form.

Nur die inzwischen gefundene neue „Erkenntnistheorie“ wird auch auf den Gedanken der ewigen Wiederkunft angewandt. Wie alle Werte nur die Bedeutung von Mitteln zur Stärkung der Macht der herrschenden Klasse haben, so kann der Gedanke der ewigen Wiederkunft als wertgebender Faktor zu einem auswählenden Prinzip für die Höherentwicklung der Menschheit werden.

Die Frage nach den Beziehungen der beiden Nietzscheschen Hauptideen beantwortet sich also dahin: Die Idee der ewigen Wiederkunft ist ein Fundament, auf dem die Idee des Übermenschen sich aufbaut, eine Grundlage, welche dieser Idee Resonanz gibt.

Ich aber frage: Die ewige Wiederkunft — ursprünglich hieß es sogar: die ewige Wiederkunft des Gleichen — insinuiert die Vorstellung, daß dies Alles schon dagewesen ist. Also auch der „Übermensch“? Denn sein Noch-nicht-

Dagewesensein würde damit der absolute Beweis gegen seine Möglichkeit sein!!

Fassen wir nun die Gesamtheit der Nietzscheschen Lehren zusammen, ohne uns von den Abweichungen der einzelnen Epochen und den mannigfachen Widersprüchen beirren zu lassen, so haben wir das Bild eines aristokratischen Individualismus.

Die Menschheit hat das Ziel, sich ständig höher zu entwickeln. Das Mittel hierzu ist nicht die langsam und allmählich vorwärts schreitende Entwicklung der Gesamtheit, sondern das Herauswachsen Einzelner, Starker, Führender, die kraft ihrer Person der Mitwelt ihren Stempel aufdrücken. Die moralischen Begriffe haben nur relativen Wert, und sollen nur für die Klassen gelten, für die sie passend sind: Eine Moral der Heerde für die Heerde, eine Moral der „höheren Menschen" für diese. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft als Ansporn für die geplante Entwicklung.

Welche Position nimmt dieser aristokratische Individualismus unter den anderen Weltanschauungen ein? In zwei Grundgedanken drückt sich die Stellung des Einzelnen zur Gesamtheit in ihrer Gegensätzlichkeit aus:

1. Die Gesamtheit ist wichtiger als der Einzelne.
2. Der Einzelne ist wichtiger als die Gesamtheit.

Zur ersten Gruppe gehören der Altruismus (das Christentum) mit der Lehre: „Einer für Alle",

und der Sozialismus mit der Lehre: „Alle für Alle."

Zur zweiten Gruppe gehört der Individualismus mit der Lehre:

„Alle für Einen",

und der Egoismus, der den Begriff „Gesamtheit" überhaupt in lauter „Einzelne" auflöst und nur das eigene Interesse kennt.

Lassen sich diese Gruppen auch nicht haarscharf voneinander trennen, so ermöglicht die Gegenüberstellung doch immerhin eine gewisse Orientierung über die Gegensätze. Altruismus, Sozialismus und Individualismus stimmen darin — im Gegensatz zum Egoismus — überein, daß sie moralische Werturteile verlangen, und daß sie eine bestimmte Aufgabe für die Entwicklung der Menschheit fixieren wollen, daß sie von dem Standpunkte aus-

gehen, alles Geschehen im Gesellschaftskörper diene einer Entwicklungsidee und nehme nicht fatalistisch seinen Weg, wobei das von den verschiedenen Anschauungen zum Ideal erhobene Prinzip als Gipfelpunkt der Entwicklung angesehen wird. Jede Lehre, die ein bestimmtes Ziel verfolgt, braucht Ideale, Richtlinien und Zielpunkte. Diese mögen relativ oder absolut aufgefaßt werden, sie sind nicht zu entbehren. Der Egoismus, in diesem hauptsächlichen Punkte isoliert, kennt keinerlei, weder relative, noch absolute, moralische Begriffe, er kennt nichts als subjektive Werturteile.

Nietzsches aristokratischer Individualismus hat Ideale, und er verlangt die Festlegung von Werturteilen, wenn er sie auch für relativ erklärt; überhaupt entbehren kann er, bzw. seine Lehre, sie aber nicht.

In diesem Punkte finden wir die stärksten Anknüpfungen an Protagoras.

Hatte dieser die Relativität der moralischen Begriffe gelehrt — Nietzsche tut es auch. Protagoras will moralische Werturteile überhaupt jedoch nicht entbehren, Nietzsche desgleichen. Protagoras lehrt, daß die Gemeinschaft, der Staat, das für gut und nützlich erklären, was für sie so ist; Nietzsche lehrt, daß die moralischen Werturteile nur als Nützlichkeits-, als Erhaltungsnotwendigkeiten der Gemeinschaft, die sie aufgestellt hat, zu verstehen seien.

Hier steckt ein Unterschied und ein Gegensatz. Denn Protagoras stellt diese Beziehung zwischen Staat und Moral als Postulat auf: „so soll es sein". Nietzsche konstatiert die Tatsache — aber er kritisiert sie. Er sagt nicht: „so soll es sein"; vielmehr steht die Frage im Mittelpunkte seiner Kritik.

Daß es so ist, daß jeglicher Gesellschaftsverband seine moralischen Wertungen nach Maßgabe des eigenen Nutzens vornimmt, nehmen wir als gegeben an. Also entstehen die Fragen:

Wodurch wird dies bewirkt?

Ist es wünschenswert, es zu ändern?

Und im bejahenden Falle, von welchem Standpunkte und nach welcher Richtung hin?

Die erste Frage beantwortet sich leicht dahin: aus Gründen der Selbsterhaltung. Denn etwas anderes als „gut" und „nütz-

lich" verteidigen, als dem eigenen Interesse dient, hieße ja sich selbst das Grab graben.

Die zweite Frage können wir, vom Nietzscheschen Standpunkte aus, nur beantworten und bejahen, indem wir mit ihm eine Aufgabe der Menschheit als gegeben ansehen. Und zwar diejenige, sich „höher" zu entwickeln. Ohne vorläufig zu untersuchen, worin dies „Höhere" besteht, ergibt sich die Notwendigkeit, die moralischen Werturteile in dem Sinne abzuändern, daß sie der Menschheit die Entwicklung in der gewünschten Richtung ermöglichen. Und damit ist zugleich auch die dritte Frage beantwortet.

Fragen wir nach dem Ziele der menschlichen Aufgabe, so können wir hierauf keine bestimmte Antwort geben. Denn die Schaffung des „höheren Menschen" ist eigentlich nicht das Endziel der Entwicklung, sondern das Mittel. Aber es ist das nächste und einzige Ziel, das uns überhaupt geboten wird.

Es ist unmöglich, im Wege einer friedlichen Verständigung dieses Ziel zu erreichen. Denn die geltenden Werturteile sind die Existenzbasis der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, sie sind die schärfste Fixierung der Kompromisse, welche von den dabei interessierten, verschiedenen Mächtegruppen zu ihrer Existenzmöglichkeit geschlossen wurden, und ihr Aufgeben mit dem Untergange der gegenwärtigen Gesellschaft notwendig verknüpft.

Eine Gesellschaft, die also andere, als die von ihr selbst geprägten Werturteile akzeptieren wollte, würde sich notwendig auf diesen veränderten Standpunkt stellen müssen, und zwar unfreiwillig; denn freiwillig ist aus logischen Gründen unmöglich, weil die freiwillige Einwilligung eben schon die als Notwendigkeit erkannte Tatsache voraussetzen würde, und also schon die zu erstrebende Gesellschaftsform gleichzeitig erreicht sein müßte.

Es würde sich demnach als notwendig ergeben, die angestrebten „Umwertungen aller Werte" im Wege des Kampfes zu versuchen, und wenn hierbei auch eine ungeheure Majorität gegen eine verschwindende Minorität kämpft, so beweist dies allein für den Ausgang dieses Kampfes, der ja zum großen Teil mit geistigen Waffen ausgefochten wird, noch nichts.

Sind diese Waffen stark genug? Denn nun erhebt

sich die Hauptfrage: Woher ergibt es sich, daß die „Menschheit“ überhaupt ein Ziel hat, und warum soll es, wenn es ein solches gibt, gerade das des „Übermenschen“ sein?

Der Mensch und auch die Menschheit sind Teile der „All-Kraft“. Denn es gibt nichts Organisches und Unorganisches, das jenseits der All-Kraft wäre. Es unterliegt also die Entwicklung der Menschheit unabänderlich den Gesetzen, denen die Kräfte überhaupt unterliegen, was ja, abgesehen von der Logik, jede Erfahrung bestätigt. (Geburt, Entwicklung, Tod usw.) Will Nietzsche also nicht seine „Umwertung“ als eine ganz willkürliche aufgefaßt haben — und dann könnte er mit eben soviel Logik auch das Umgekehrte fordern — so muß er Gründe angeben oder wenigstens annehmen, die naturgemäß, d. h. dem Gesetze der natürlichen Entwicklung gemäß, gerade diese Entwicklung verlangen. Daß die Natur bewußt der Menschheit eine Aufgabe gestellt habe, können wir wohl als absurd ablehnen. Also müßte sich aus zwingenden Gründen die logische Notwendigkeit gerade dieser Entwicklung herleiten lassen. Nietzsche meint, indem er auf die Geschichte verweist, die Menschheit hätte ihre größten Entwicklungsschritte stets durch das Eingreifen großer Persönlichkeiten gemacht. Abgesehen davon, daß man über die „größten Entwicklungsschritte“ und die „großen Persönlichkeiten“ und ihr Verhältnis zu einander verschiedener Meinung sein kann, lassen wir diese Argumentation schon deshalb nicht gelten, weil die Folge dieser Einflüsse großer Persönlichkeiten — Reaktionen sind auch nur notwendige Folgen — ja gerade die gegenwärtige Konstellation ist. Wir müssen verlangen, daß uns naturgemäße Argumente für die Notwendigkeit der geforderten „Umwertung“ außerhalb der gegenwärtigen und früher geltenden Werturteile und Gesellschaftsformen gebracht werden. Diese müssen überhaupt ausgeschaltet werden. Denn es sind ja nicht nur die positiven, sondern auch die negativen Werturteile Bedingungen für die gegenwärtige Konstellation der Gesellschaftsformen. Durch Betonung oder Ablehnung dieser also läßt sich naturgemäß keine „Umwertung“ vornehmen.

Es bleibt zur Begründung für die Umwertung nur übrig, neue, absolut außerhalb der gegenwärtigen oder

früheren Verhältnisse in Betracht kommende Motive heranzuziehen. Aus dem Gebiete der menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften lassen sich solche nicht heranziehen. Nietzsche hat es auch nicht getan, er hat als weitere Begründung nur die Idee der „ewigen Wiederkunft" genannt.

Ich habe eigentlich, was ich gegen diese einzuwenden habe, schon vorgebracht: gibt es überhaupt eine ewige Wiederkunft, und es kann sich nur um eine Wiederkunft des Gleichen handeln — denn sonst ist es keine Wiederkunft —, dann muß schon eine unendliche Zahl von Wiederholungen dagewesen sein — und damit auch der gewollten „Umwertungen" und des „Übermenschen", und wir würden im ewigen Kreislauf wieder einmal auf der Schattenseite angelangt sein, in dem bestimmten Bewußtsein, daß die natürliche Entwicklung uns in ihrer ewigen Wiederkunft auch wieder auf die Sonnenseite trägt.

Aus diesem Labyrinth von Verwicklungen von Wünschen und Tatsachen gibt es auf dem Wege der zwangsweisen Umwertung keinen Ausweg, und wir müssen erkennen, daß wir sie gegen die naturgemäße, und dann unvermeidliche Entwicklung nicht erzwingen können.

In der Erkenntnis der Nietzscheschen Widersprüche und der Tatsache, daß die beiden Hauptideen „„Übermensch" und „ewige Wiederkunft" nicht mit den Gesetzen der Wissenschaft in Einklang zu bringen sind, ist der Versuch gemacht worden, diese Lehren so auszulegen, als hätte Nietzsche nicht an die Realisierung derselben gedacht: als hätte er sie nur der Menschheit zum Ansporn, zum ständigen Idealbild vor Augen halten wollen. Als sei der „Übermensch" eine ständige, und mit dem Menschen wachsende Aufgabe für den Menschen, und als sei die Idee der „ewigen Wiederkunft" eine stete Mahnung an den Menschen: „Lebe so, als wenn du ewig wiederkehren würdest."

Ich muß mit aller Entschiedenheit diese Auffassung als diejenige Nietzsches ablehnen; es ist schon aus den Textangaben an früherer Stelle das Gegenteil klar ersichtlich.

Nietzsche ist uns den Beweis dafür schuldig geblieben, daß das „Wohl der Menschheit", ihre fernere Entwicklung, von dem Erscheinen des „höheren Menschen", des „Übermenschen" abhängt. Gründe, die in der natürlichen Entwicklung liegen, können

wir nicht finden, und so bleibt es persönliche Meinung des Philosophen, daß dies das Ziel der Menschheit sei, den „höheren Menschen“ hervorzubringen.

Ziel der Menschheit? Der „höhere Mensch“?

Wer entscheidet diese Frage? Ist das Christentum, die Religionslosigkeit, der Buddhismus das Ziel der Menschheit?

Frage einen Christen, einen Juden, einen Buddhisten, einen Neger, frage einen Arbeiter, einen Gelehrten, einen Priester, einen Naturwissenschaftler! Und höre, was sie antworten!

Wer ist der „höhere Mensch“? Der Christ, der Jude, der Atheist?

Frage sie Alle und Alle, die der Frage stand halten, und höre ihre Antworten!

Wo ist der Kritiker, der über das eigene Urteil und Interesse hinaus, weltentscheidende Urteile fällen und weltentscheidende Direktiven geben kann?!

Der „höhere Mensch“, der „Übermensch“ ist so viel oder so wenig ein höherer Mensch, wie irgend ein anderer Typus, er ist irgend eine der Erscheinungsformen, die der Geist des Menschen sich ausmalen kann, und hat so viel und so wenig Wert wie jedes Idol, das der menschlichen Entwicklung gewaltsam einen Weg, ein Ziel aufdrängen will.

Das ist die Frage aller Fragen:

Ist es möglich, mit vorgefaßten Idealen an die Lösung der Gesellschaftsfrage zu gehen? Gibt es überhaupt einen Schlüssel, der das geheimnisvolle Dunkel der menschlichen Beziehungen aufsperrt? Gibt es eine Entwicklungsaufgabe für die Menschheit, wie sie der Individualismus, gleich dem Altruismus und Sozialismus voraussetzt?

Dies ist die Antwort aller Antworten:

Alle Gedanken und Handlungen des Menschen und der Gesamtheit haben ein Fundament: das Interesse! Und dies gilt für die Wertung und Umwertung: Besteht ein Interesse, und ist es stark genug, sich durchzusetzen, so tut es das; wo nicht, zerflattert es und ist wertlos vom Standpunkte der Entwicklung.

Der Kampf um die Interessen: das ist die Frage aller Fragen: und damit sind wir beim „Egoisten“, bei Max Stirner.

III. Max Stirner.

Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß Max Stirner ein Vergessener war, bis John Henry Mackay ihn und seine Werke der Vergessenheit entriß und versuchte, ihm die Stellung zu schaffen, die seiner gewaltigen, überragenden Persönlichkeit gebührt. Die Geschichte seiner Wiederauffindung, seine Biographie und die Grundzüge seiner Lehre hat Mackay in dem Buche „Max Stirner, sein Leben und sein Werk. Berlin 1910" niedergelegt, und die Lektüre dieses interessanten Buches ist sehr geeignet, das Bild des radikalsten Egoisten lebhaft vor unseren Augen erstehen zu lassen. Mackays Verdienst ist schon deshalb ganz außerordentlich groß, weil keine zeitgenössische Biographie oder dergl. über Stirner existiert, seine Freunde längst verstorben sind und auch die einzige Überlebende, die Stirner noch persönlich gekannt hat, Baronesse v. d. Goltz, deren Auffindung mir vor etlichen Jahren gelang, keine neuen Mitteilungen machen konnte.

Von Stirners Schriften interessiert uns in der Hauptsache sein größtes Werk „Der Einzige und sein Eigenthum", in dem er seine Lehren, richtiger gesagt seine Weltauffassung, niedergelegt hat. Zwar enthalten auch seine anderen Schriften zum Teil Keime der gleichen Anschauungen, aber da Alles, was er uns zu sagen hat, in dem Hauptwerke enthalten ist, können und wollen wir uns auf dieses beschränken.

Es ist nicht möglich, die ganze überwältigende Persönlichkeit Stirners, wie sie uns aus seinem Werke entgegentritt, im Rahmen dieser Arbeit wiederzugeben, und ich muß mich darauf beschränken, ähnlich wie bei Nietzsche, aus seinem Werke einzelne Stellen herauszuheben, um an Hand dieser die Entwicklung zu schildern. Nietzsches Art entgegengesetzt ist das Werk Stirners in klarer, prägnanter Form und Sprache geschrieben, ohne je in einen trockenen, akademischen Stil zu verfallen. Scharf, klar, temperamentvoll — so ist dieses Buch im wahren Sinne aufrüttelnd und überwältigend. Es erschien 1845, erregte zunächst stark die öffentliche Meinung, zeitigte eine Flut der widersprechendsten Kritiken, um dann in den Jahren der Revolution vergessen zu werden. Es geht in die Tiefen der Zusammenhänge

und löst die komplizierten Lebensbedingungen und Beziehungen der Menschen untereinander in ihre Grundelemente auf, um dann auf Basis der gefundenen Ergebnisse zu dem verblüffenden Fazit des Stirnerschen Egoismus zu gelangen. Stirner zieht aus den Lehren, die ihm die Geschichte der Menschen und der Menschheit offenbart, die konsequenten, von keinerlei Vorurteilen beeinflußten Schlüsse.

Wie Protagoras mit dem Satze: „Der Mensch ist das Maaß aller Dinge" mitten hineinspringt in den Kreis der komplizierten Systeme, so Stirner mit den Anfangsworten seines Buches: „Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt."

Schon das kurze Anfangskapitel enthält eigentlich das ganze Bekenntnis Stirners, und er rollt eine Welt von Vorurteilen vor uns auf, wenn er sagt: „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."

„Wie steht es mit der Menschheit, deren Sache Wir zur unsrigen machen sollen? Ist ihre Sache etwa die eines Andern und dient die Menschheit einer höheren Sache? Nein, die Menschheit sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache."

„Ich brauche gar nicht an jedem, der seine Sache Uns zuschieben möchte, zu zeigen, daß es ihm nur um sich, nicht um Uns, nur um sein Wohl, nicht um das Unsere zu thun ist. Seht Euch die Übrigen nur an. Begehrt die Wahrheit, die Freiheit, die Humanität, die Gerechtigkeit, etwas anderes, als daß Ihr Euch enthusiasmirt und ihnen dient?"

„Und an diesen glänzenden Beispielen wollt Ihr nicht lernen, daß der Egoist am besten fährt? Ich Meinestheils nehme Mir eine Lehre daran und will, statt jenen großen Egoisten ferner uneigennützig zu dienen, lieber selber der Egoist sein."

„Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle Ich denn meine Sache

gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin."

„Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist! Ihr meint, Meine Sache müsse wenigstens die ‚gute Sache' sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für Mich keinen Sinn."

„Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen'. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie u. s. w., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist — einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!"

Wir können im wesentlichen Stirner in der Anlage seines Buches folgen, dessen erste Abteilung: „der Mensch", dessen zweite Abteilung: „Ich" überschrieben sind. Wenn Stirner sich auch nicht immer streng an die Einteilung hält, ist doch die Anlage des Buches und seine Durchführung ein Meisterstück an Logik und Klarheit, und der Genuß ein unvergleichlicher. Es kommt Stirner zunächst darauf an, den Menschen in seinem Verhältnis zur Umgebung zu schildern, und die wechselseitigen Beziehungen aufzudecken. So zeichnet er in kurzen, charakteristischen Zügen ein Menschenleben und parallel dazu das Menschheitsleben, indem er die Altersstufen eines Menschen mit den Entwicklungsstufen der Menschheit in Parallele stellt. Die Entwicklung, die Stirner in Betracht zieht, reicht natürlich nur bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts, und so erscheinen uns manche aktuellen Dogmen seiner Gegner antiquiert, überwunden.

Doch ändert dies nichts an der Gesamtkritik, denn — etwas mehr oder weniger Technik und „Aufklärung" — der „Geist der Entwicklung" ist bis heutigen Tages derselbe geblieben. So richtet sich denn ein großer Teil der Kritik, namentlich im ersten Teile des Buches, gegen die letzten Versuche der damaligen Zeit, dem „Menschen" einen neuen Platz in der Welt anzuweisen, und Stirner macht die Kritik zur Grundlage der eigenen Lehren. Bruno Bauer und Feuerbach sind es namentlich, gegen die Stirner sich in seiner Kritik wendet:

„Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen," sagt Feuerbach.

„Der Mensch ist nun erst gefunden," sagt Bruno Bauer.

„Sehen Wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an."

Die Art, wie Stirner den „Begriffen" auf den Grund geht, unterscheidet sich prinzipiell von jeder anderen bisher geübten Form. Jede Kritik, die sich mit einem Begriffe beschäftigt, auch wenn sie denselben noch so relativ faßt, richtet sich im Grunde nur gegen die Auslegung desselben, gegen seine Wertung, seine Stellung in der Umgebung oder ähnliches. Die Begriffe selbst aber bleiben bestehen. Die Kritik des Begriffes „Sittlichkeit" beispielsweise richtet sich gegen seine Auslegung, denn der Eine sagt: Sittlich ist es, religiös zu sein; der Andere: menschenfreundlich zu sein. Nie aber richtet sich die Kritik gegen den Begriff „Sittlichkeit" selbst, und Keiner würde es wagen, die Frage aufzuwerfen nach der Notwendigkeit der Sittlichkeit überhaupt.

Stirner schildert ein Menschenleben: Das Kind steht mit allen Dingen seiner Umgebung von seiner Geburt an im Kampf, es steht ihnen als Realist gegenüber, es will sich zwischen den Dingen herausfinden, will „hinter die Dinge kommen"; daher lauscht es „Allen ihre Schwächen ab" und fühlt sich sicher, wenn es dahinter gekommen ist, es hat sie überwunden. Zur Überwindung gebraucht es „List, Klugheit, Muth und Trotz", d. h. „Geist".

„Geist heißt die erste Selbstfindung."

Der Jüngling sucht nicht, wie das Kind, hinter die Dinge zu kommen, er will hinter den „Geist der Dinge" kommen. Er ist Idealist. Er stößt auf andere Widerstände als das Kind.

„Hatte man in der Kindheit den Widerstand der Weltgesetze zu bewältigen, so stößt man nun bei Allem, was man vorhat, auf eine Einrede des Geistes, der Vernunft, des eigenen Gewissens." Die Gedanken richten sich nicht wie beim Kinde auf die Sache selbst, sondern auf den Sinn der Sache. Zwar gedacht hat das Kind auch schon: aber es dachte nur über die Sache.

„Wir dachten also wohl: Die Welt, die Wir da sehen, hat Gott gemacht; aber Wir dachten (erforschten) nicht ‚die Tiefen der Gottheit' selber."

Der Jüngling sucht „den reinen Gedanken zu Tage zu fördern". Der Geist wird als das Wesentliche erkannt, und das Streben geht nach Vollendung des Geistes. Denn einstweilen hat man nur Ideale, d. h. „unvollzogene Ideen oder Gedanken".

„Den Mann scheidet es vom Jünglinge, daß er die Welt nimmt, wie sie ist, statt sie überall im Argen zu wähnen und verbessern, d. h. nach seinem Ideale modeln zu wollen; in ihm befestigt sich die Ansicht, daß man mit der Welt nach seinem Interesse verfahren müsse, nicht nach seinen Idealen."

So findet sich der Mann als „leibhaftigen Geist".

Zu dieser kurzen Übersicht über ein Menschenleben findet Stirner eine Parallele in der Geschichte der Menschen. Er nennt sie „Menschen der alten und neuen Zeit".

Die „Alten" lebten in dem Gefühle, daß die Welt, wie sie sie wahrnahmen, die wirkliche, tatsächliche wäre, und daß auch die tatsächlichen Verhältnisse etwas wären, was als richtig und wahr unumstößlich feststünde. So stehen sie den Dingen, wie das Kind, als Realisten gegenüber, aber wie dieses wollen sie „hinter die Dinge" kommen. Hierbei stoßen sie auf den Widerstand der gewaltigen Natur. „Wie weniges vermag der Mensch zu bezwingen! Er muß die Sonne ihre Bahn ziehen, das Meer seine Wellen treiben, die Berge zum Himmel ragen lassen. So steht er machtlos vor dem Unbezwinglichen." Gegen diese Gewalten gibt es nur eine Waffe, den „Geist"! Ob wie die Sophisten oder wie die Stoiker, sie gebrauchten ihn, um sich von dem niederdrückenden Gefühle der Ohnmacht zu befreien. So formten sie die Dinge nach ihrem Geist, ihrem Verstande, und überwanden den Schrecken. Einmal auf dem Wege, blieb man nicht bei den Erscheinungen der Umgebung; auch andere Verhältnisse, wie die natürlichen Beziehungen zwischen Menschen, wurden mit dem „Geist" geregelt, der aber noch, wie beim Kinde, nicht über die Gedanken selbst dachte.

Wie die Sophisten mit dem Verstande, verfuhren die Skeptiker mit dem Herzen. Hatte Sokrates gelehrt, es genüge nicht, den Verstand beliebig zu gebrauchen, man müsse ihn für die „gute Sache" gebrauchen, hatte so „die Prüfung des Herzens ihren Anfang genommen", so war das Verhalten der Skeptiker die letzte Konsequenz. Nun erst ist der Mensch gleichgültig gegen

die Existenz oder Nichtexistenz der Welt. Er hat seinen Platz darin gefunden, indem er sie „geistig“ überwand. In der Folge wird sein Geist immer mehr durch Beobachtung gegen die Sinnenwelt geschärft, der Sinn wird „Scharfsinn“. So übernahmen die „Neuen“, die „Christen“, eine Welt, deren Realität durch den Geist überwunden war. Und nun streben sie, wie der Jüngling, hinter den Geist zu kommen.

Was ist der Geist? „Er ist der Schöpfer einer geistigen Welt.“ Aber er ist „wirklicher Geist erst in einer ihm eigenen Welt“.

„Es liegt in der Natur der Sache, daß der Geist, der als reiner Geist existiren soll, ein jenseitiger sein muß, denn da Ich's nicht bin, so kann er nur außer Mir sein: da ein Mensch überhaupt nicht völlig in dem Begriffe ‚Geist‘ aufgeht, so kann der reine Geist, der Geist als solcher, nur außerhalb der Menschen sein, nur jenseits der Menschenwelt, nicht irdisch, sondern himmlisch.“

So schuf der Geist, der die Welt überwinden sollte, sich selbst eine neue Welt und bald sehen wir alles bevölkert von „geistigen Wesen“.

„Aus der Blume, der kleinen, lieblichen, spricht der Geist des Schöpfers zu Dir, der sie so wunderbar geformt hat; die Sterne verkünden den Geist, der sie geordnet, von den Berggipfeln weht ein Geist der Erhabenheit herunter, aus den Wassern rauscht ein Geist der Sehnsucht herauf, und — aus den Menschen reden Millionen Geister. Mögen die Berge einsinken, die Blumen verblühen, die Sternenwelt zusammenstürzen, die Menschen sterben — was liegt am Untergang dieser sichtbaren Körper? Der Geist, der ‚unsichtbare‘, bleibt ewig!“

So entsteht die doppelte Welt; die reale, in der wir leben, und die geistige, die uns, unseren Körper überlebt, die also das „eigentlich Wahre“ ist. Das „eigentlich Wahre“ ist die „Wahrheit“ selber, und sie ist „heilig“.

Nun ist nur noch ein Schritt zur Vergeistigung der übrigen, der ganzen Welt, die das Christentum zuwege gebracht hat. Wie der „Geist“ für alles sich eine neue Welt schuf, so für seine neue Welt neue „Begriffe“. Nicht der „leibhaftige Mensch“ hat Geltung, sondern der Begriff „Mensch“. Die menschlichen Eigenschaften sind nur die äußeren Erscheinungsformen der „wirk-

lichen Wahrheit", wie der Mensch selbst. Ist der „lebendige Mensch" nicht der „wahre Mensch", sondern der „geistige", wie könnte es die „Menschheit" sein?

Über die menschliche Auffassung hinaus gelten die unverrückbaren, wahren und darum „heiligen Begriffe": „Heilig die Wahrheit, heilig das Recht, das Gesetz, die gute Sache, die Majestät, die Ehe, das Gemeinwohl, die Ordnung, das Vaterland u. s. w. u. s. w."

Sie Alle und tausend Andere sind dem Urteil, der Kritik des Menschen entzogen; denn hinter ihrer äußeren Erscheinung steht ihre wahre, geistige, unverrückbare.

Diese Begriffsverwirrung hat tief in uns Wurzel geschlagen. So tief, daß selbst der Freidenker sich nicht wirklich davon befreien kann. Es kann Einer zwar manche „geistigen Begriffe" von sich aus ablehnen, aber er wird an deren Stelle andere setzen. Er wird vielleicht Gott verleugnen, ohne den „Begriff der Gottheit" zu verneinen. Er kann seine Meinung z. B. über „Ehre" trennen von der anderer Menschen, wird er darum den „Ehrbegriff" ableugnen?

Wir alle stecken tief in diesem Chaos von „Begriffen" und „Wesen", die unserem Leben wie ein Verzerrungsspiegel vorgehalten sind.

Stirner bezeichnet diese „geistigen Begriffe" als „Sparren", als „fixe Ideen".

Er sagt: „Was nennt man denn eine ‚fixe Idee'? Eine Idee, die den Menschen sich unterworfen hat."

„Ist etwa die Glaubenswahrheit, an welcher man nicht zweifeln, die Majestät z. B. des Volkes, an der man nicht rütteln, die Tugend, gegen welche der Censor kein Wörtchen durchlassen soll, damit die Sittlichkeit rein erhalten werde u. s. w., sind dies nicht ‚fixe Ideen'?"

„Wer sie bezweifelt, der — greift das Heilige an! Ja, die ‚fixe Idee', das ist das wahrhaft Heilige!"

Feuerbach hatte eine neue These aufgestellt: Er setzte an die Stelle Gottes den „Menschen", und die Gebote der Gottheit wurden Gebote der Menschlichkeit.

„Es ist aber nur der Gott verändert," sagt Stirner, „der Deus, die Liebe ist geblieben; dort Liebe zum übermenschlichen Gott,

hier Liebe zum menschlichen Gott, zum homo als Deus. Also der Mensch ist Mir — heilig. Und alles ‚wahrhaft Menschliche' ist Mir — heilig!"

„Die Ehe ist durch sich selbst heilig," sagt Feuerbach, „und so ist es mit allen sittlichen Verhältnissen. Heilig ist und sei Dir die Freundschaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst."

Man wende sich wie man will! Das „Heilige", das „Wahrhafte", von dem Einzelnen Unabhängige, bleibt und wird nicht vernichtet, nicht ausgeschaltet, es wird nur ersetzt durch ein — neues „Heiliges". Hat Feuerbach den Gott abgesetzt — nun, so setzt er einen neuen, „den Menschen", an seine Stelle und eine neue Religion hebt an.

Die Welt der „fixen Ideen" ergreift den ganzen Menschen. Sie erzeugt die Selbstverleugnung. Wer einer fixen Idee nachhängt, verleugnet sich selbst, seine eigenen Begierden „vor Gott und dem göttlichen Gesetze". Die Uneigennützigkeit! In einer Handlung auf einen Zweck hinzuarbeiten, dessen Nutzen nicht der des Handelnden ist, sondern wie ein „Wohlthäter der Menschheit", wie ein „Fanatiker", wie der heilige Bonifacius oder Robespierre oder wie Körner für eine „heilige Idee" sein Leben einzusetzen.

„Aus fixen Ideen entstehen die Verbrechen. Die Heiligkeit der Ehe ist eine fixe Idee. Aus der Heiligkeit folgt, daß die Untreue ein Verbrechen ist."

„Auch als ‚Grundsatz, Princip, Standpunkt' u. dergl. läßt sich die fixe Idee vernehmen. Archimedes verlangte einen Standpunkt außerhalb der Erde, um sie zu bewegen. Nach diesem Standpunkte suchten fortwährend die Menschen, und Jeder nahm ihn ein, so gut er vermochte. Dieser fremde Standpunkt ist die Welt des Geistes, der Ideen, Gedanken, Begriffe, Wesen u. s. w.; es ist der Himmel. Der Himmel ist der ‚Standpunkt', von welchem aus die Erde bewegt, das irdische Treiben überschaut und — verachtet wird."

Mit diesem Vergleiche hat Stirner das Verhältnis der „geistigen Welt" am treffendsten charakterisiert. Hinter jedem, über jedem Gedanken und Gefühle steht eine regulierende „heilige Wahrheit", die „wirkliche Idee", die „absolute Idee".

„Vor dem Heiligen verliert man alles Machtgefühl und allen Muth: man verhält sich gegen dasselbe ohnmächtig und demüthig."

Alle „Tugenden" wie „Demuth, Unterwürfigkeit, Unterthänigkeit" usw. haben hier ihren Ursprung. Es entsteht eine vollständige Hierarchie, eine „Herrschaft des Geistes".

„Eines geschah gewiß und leitete sichtlich den Hergang der nachchristlichen Geschichte: dies Eine war das Streben, den heiligen Geist menschlicher zu machen, und ihn den Menschen oder die Menschen ihm zu nähern. Dadurch kam es, daß er zuletzt als ‚Geist der Menschheit' gefaßt werden konnte und unter verschiedenen Ausdrücken wie ‚Idee der Menschheit, Menschenthum, Humanität, allgemeine Menschenliebe' u. s. w. ansprechender, vertrauter und zugänglicher erschien."

Fragen wir nun, ehe wir die Entwicklung weiter verfolgen: Wie kommt es, daß die „Welt der Geister" so die Überhand gewann, so den Menschen sich untertan und zum Zerrbild seiner wirklichen Person machte?

Primitive Naturvölker kennen keine „geistige Welt". Sie stehen Mann gegen Mann ihren Göttern gegenüber, ein regelrechter Handelsverkehr reguliert ihr Verhältnis: Ich opfere dir und bete dich an, du schützest mich und tötest meine Feinde.

Wir sahen, wie die „geistige Welt" ihre festeste Stütze im Christentum fand. Sollen wir sie also für eine spezifisch christliche Errungenschaft halten? Ich kann diese Frage nicht rückhaltlos bejahen, denn ich sehe schon früher „fixe Ideen". Ja, selbst wenn wir an den Satz des Protagoras denken: „was jeder Staat für gut und schön hält", usw., finden wir nicht in dem Begriffe „Staat" auch schon die Keime eines „geistigen Begriffes"? Und sehen wir nicht, daß selbst aufgeklärte, freigeistige Menschen, denen das Christentum und seine Lehre nichts bedeuten, an den „Ideen" hangen und nicht von ihnen loskommen? Feuerbach selbst und Bruno Bauer, die beiden scharfen Kritiker des Christentums? Stirner gibt uns auch für die Erklärung dieser Erscheinung einige Anhaltspunkte.

„Da stoßen Wir auf den uralten Wahn der Welt, die des Pfaffenthums noch nicht entrathen gelernt hat. Für eine Idee leben und schaffen, das sei der Beruf des Menschen, und nach der

Treue seiner Erfüllung messe sich sein menschlicher Werth."

„Wie kommt es indessen, daß der Egoismus derer, welche das persönliche Interesse behaupten und bei ihm alle Zeit anfragen, dennoch immer wieder einem pfäffischen oder schulmeisterlichen, d. h. einem idealen Interesse unterliegt? Ihre Person kommt ihnen selbst zu klein, zu unbedeutend vor, und ist es in der That auch, um Alles in Anspruch zu nehmen und sich vollständig durchsetzen zu können. Ein sicheres Zeichen dafür liegt darin, daß sie sich selbst in zwei Personen, eine ewige und eine zeitliche, zertheilen, und jedesmal nur entweder für die eine oder für die andere sorgen, am Sonntage für die ewige, am Werkeltage für die zeitliche, im Gebete für jene, in der Arbeit für diese. Sie haben den Pfaffen in sich, darum werden sie ihn nicht los, und hören sich sonntäglich in ihrem Innern abgekanzelt."

Diese zweite Stelle gibt uns zwar einen Anhalt dafür, warum auch Freidenkende, auf ihr Interesse besonders bedachte Menschen sich nicht von der Idee der „geistigen Welt" freimachen können. Sie gibt uns aber so wenig wie die erste eine vollständige, erschöpfende Erklärung für die Tatsache selbst, wie die „geistige Welt" so starken und vor allem dauernden Einfluß gewinnen konnte. Wie kam die Welt zu dem „uralten Wahn", für eine Idee zu leben und zu schaffen, sei der Beruf des Menschen?

Stirner gibt uns die Antwort nicht ausdrücklich, seine Antwort ist — sein Buch. Denn seine letzten Konsequenzen lösen die erste und tiefste Ursache für das Phänomen. Ich sehe die Ursache in dem Glauben der Menschen, daß ein Zusammenleben nur auf der Basis festgefügter Verbände möglich sei, sei dies nun Familie, Volk, Staat oder was sonst, und die Entstehung des Phänomens aus den ersten Anfängen menschlicher Beziehungen, aus dem Tauschgeschäft. Unsere Urvorfahren waren zum Bestreiten ihres Lebensunterhaltes auf den Austausch der Güter und bei der Ungleichheit derselben schon auf eine Form angewiesen, welche noch heute — allerdings in äußerst komplizierter Form — unserem Handel und Gesellschaftsverkehr zugrunde liegt, dem Kredit. Beide Faktoren zusammen, das Aufeinanderangewiesensein und der Kredit bilden die Grundlage der noch heute hochgehaltenen Tugenden, wie Ehrenhaftigkeit und ähnliche. Aus

eigenem Interesse mußte Jeder, wie er auch sonst dachte, sich an allgemein anerkannte Bedingungen halten, um selbst nicht der einzigen Möglichkeit der Existenz, nämlich des Güteraustausches, verlustig zu gehen. So entwickelten sich allmählich feststehende allgemeine Begriffe zunächst über moralische Werte und wurden zu „geistigen Wesen", welche der Beurteilung des Einzelnen entzogen sind. Es mochte mancher von dem Begriffe „Ehrlichkeit" seine eigene Meinung haben und unterwarf sich doch dem „höheren Begriff", um sein Interesse nicht zu schädigen. Hier finden wir auch die Erklärung dafür, daß die moralischen „fixen Ideen" in unserer Zeit eine viel dauerhaftere Existenz haben, als beispielsweise die religiösen. Dem Himmel der Religion ist schon viel Terrain verloren gegangen, und es gibt schon viele Menschen, welche auf religiösem Gebiete versuchen, ohne fixe Idee auszukommen. Dagegen beachte man den „Himmel der moralischen Werte". Treue, Wahrhaftigkeit, Ehrenhaftigkeit, Sittlichkeit u. dgl., diese Begriffe stehen unverrückbar fest als höhere Wesen, als „geistige Welt", und wie man sie auch von Zeit zu Zeit und je nach Geschmack interpretiert — an dem „Heiligen" selbst darf nicht gerüttelt werden. Je realistischer die Zeit — desto realistischer der Himmel der „geistigen Welt". Und auch daraus wollen wir nicht lernen, wie sehr die letztere ein Spiegelbild — ein Zerrbild — der ersteren ist? Erkennen wir, wie selbst in den ersten Anfängen, in der Entstehung der „geistigen Welt" das persönliche Interesse das Erste, das Bewegende ist?

Einmal am Werke, allgemein gültige Urteile und Werte zu prägen, fand man bald auf dem Wege über die Gottheit und anderes weitere Gründe und Gebiete, und die Entwicklung der Menschheit, wie wir sie mit Stirner verfolgt haben, förderte die Entstehung und Entwicklung „fixer Ideen". Man denke nur, welchen Einfluß auf alle Tugenden z. B. der Begriff eines „strafenden Gottes" ausüben mußte. — Sind erst einmal „allgemein gültige Werte" gefunden, ist erst einmal die „Geisteswelt" geschaffen, so sorgen die Eltern schon dafür, daß diese Begriffe bei den Kindern nicht aussterben.

„Es ist ein großer Abstand", sagt Stirner, „zwischen den Gefühlen und Gedanken, welche durch Anderes in mir angeregt

und denen, welche Mir gegeben werden. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Menschlichkeit u. s. w. werden Uns von Kindheit an als Gedanken und Gefühle eingeprägt."

„Wer hätte es niemals, bewußter oder unbewußter gemerkt, daß Unsere ganze Erziehung darauf ausgeht, Gefühle in Uns zu erzeugen, d. h. sie uns einzugeben, statt die Erzeugung derselben Uns zu überlassen, wie sie auch ausfallen mögen. Hören Wir den Namen Gottes, so sollen Wir Gottesfurcht empfinden, hören Wir den der fürstlichen Majestät, so soll er mit Ehrfurcht, Ehrerbietung, Unterthänigkeit aufgenommen werden."

„So mit eingegebenen Gefühlen vollgestopft, erscheinen Wir vor den Schranken der Mündigkeit und werden ‚mündig gesprochen'. Unsere Ausrüstung besteht aus ‚erhebenden Gefühlen, erhabenen Gedanken, begeisternden Grundsätzen, ewigen Principien' u. s. w."

Wollen wir also die Frage beantworten, wie die Herrschaft der „Geister", der „fixen Ideen" so die Überhand gewann, so müssen wir sagen:

Weil die Menschen in festgefügten Verbänden leben. Und solange sie sich nicht ausschließlich nach ihren jeweiligen Interessen zusammenschließen, werden die „fixen Ideen" nicht aus der Welt verschwinden.

Verfolgen wir nun die Entwicklung weiter. Stirner widmet ein großes Kapitel seines Buches den „Freien", deren Vertreter er in drei Kategorien einteilt: die politischen, die socialen und die humanen Liberalen. Stirner zeigt uns, wie auch die radikalen und radikalsten Revolutionäre ihre „fixen Ideen" haben. Die französische Revolution räumte zwar mit den Königen und der Herrschaft der privilegierten Stände auf, aber nur, um an ihre Stelle — „die Nation" zu setzen.

„Diese Monarchie war tausendfach schärfer, strenger und consequenter. Gegen den neuen Monarchen gab es gar kein Recht, kein Privilegium mehr; wie beschränkt nimmt sich dagegen der ‚absolute König' des ancien régime aus."

„Mit der Zeit der Bourgeoisie beginnt die des Liberalismus. — Sein Ziel ist eine ‚vernünftige Ordnung', ein ‚sittliches Verhalten', eine ‚beschränkte Freiheit', nicht die Anarchie, die Gesetzlosigkeit, die Eigenheit."

Eine ganze, neue Serie von „höheren Wesen“, von „geistigen Wesen“, von „Heiligen“ ist entstanden, die alten Götter sind tot, die neuen Götter regieren.

„Im Bürger-Staate giebt es nur ‚freie Leute‘, die zu Tausenderlei (z. B. zur Ehrerbietung, zu einem Glaubensbekenntnis u. dergl.) gezwungen werden.“

Noch stärker wird die Herrschaft der „fixen Idee“ unter der Ägide des „socialen Liberalismus“, aus dem sich in unserer Zeit der Socialismus, der Kommunismus entwickelt hat. Die Hauptidee ist nun die „Gesellschaft“. Sie ist wesenlos, ein Begriff, ein Abstraktum, ein „Geist“. Aber ein schlimmer Tyrann! Im politischen Liberalismus waren „die Personen gleich geworden“, denn es gab nur noch „eine Klasse von Bürgern“. Im socialen Liberalismus soll nun auch „das Besitzthum gleich werden“. „Keiner habe mehr etwas, jeder sei ein — Lump. Das Eigenthum sei unpersönlich, es gehöre der — Gesellschaft.“

„Man meint wieder, die Gesellschaft gebe, was Wir brauchen, und Wir seien ihr deshalb verpflichtet, seien ihr alles schuldig. Man bleibt dabei, einem ‚höchsten Geber alles Guten‘ dienen zu wollen. Daß die Gesellschaft gar kein Ich ist, das geben, verleihen oder gewähren könnte, sondern ein Instrument oder Mittel, aus dem Wir Nutzen ziehen mögen, daß Wir keine gesellschaftlichen Pflichten, sondern lediglich Interessen haben, zu deren Verfolgung Uns die Gesellschaft dienen müsse, daß Wir der Gesellschaft kein Opfer schuldig sind, sondern, opfern Wir etwas, es Uns opfern: daran denken die Socialen nicht, weil sie — als Liberale — im religiösen Princip gefangen sitzen und eifrig trachten nach einer, wie es der Staat bisher war, — heiligen Gesellschaft! — Die Gesellschaft, von der Wir alles haben, ist eine neue Herrin, ein neuer Spuk, ein neues ‚höchstes Wesen‘, das Uns ‚in Dienst und Pflicht nimmt‘!“

Der „humane Liberalismus“ vollends, jene Gruppe von Ethikern und ähnlichen Volksbeglückern, strebt nach der vollkommenen „Ideenherrschaft“. Es genügt nicht mehr, daß, wie der Socialismus will, jeder arbeiten muß, um zu leben, nein, nicht nur die Arbeit, selbst der Zweck dieser Arbeit soll ein „allgemeiner“, kein „privater“ sein.

„Es muß eine die Menschheit fördernde, auf das Wohl der Menschheit berechnete, der geschichtlichen, d. h. menschlichen Entwicklung dienende, kurz eine humane Arbeit sein."

„Der Person gebührt keine Meinung, sondern wie der Eigenwille auf den Staat, das Eigenthum auf die Gesellschaft übertragen wurde, so muß die Meinung auch auf ein Allgemeines, ‚den Menschen', übertragen und dadurch allgemein menschliche Meinung werden."

„Der Mensch" und „die Menschheit", zwei gewaltige, starke „Geisteswesen", je nach Zeit und Ort die vollendete Idee der Eigenschaften, die die Menschen erfüllen würden, wenn — sie eben nicht Menschen von Fleisch und Blut wären. Wir können die Entwicklung der fixen Ideen bis zum heutigen Tage verfolgen, wir werden jenen unaufhörlichen Wechsel stets wiederfinden, der alte Götter entthront und neue an ihre Stelle setzt. Auf allen Gebieten, mit Ausnahme desjenigen der reinen Naturwissenschaften, auf dem eben Zahl und Logik Alles und Unklarheit gar nichts bedeutet, finden wir die „geistige Welt", die „höheren Wesen", deren Zahl ins Uferlose geht.

Sehen wir so die „Menschheit" im ganzen ewigen Phantomen nachjagen, so brauchen wir nach der Stellung, die sie selbst dem Einzelnen gegenüber einnimmt, kaum noch zu fragen. Denn jede Ausnahme, die einem Einzelnen gestattet würde, müßte ja das ganze Gebäude umwerfen. Es genügt nicht, daß, wer Lust hat, den „fixen Ideen" nachläuft — bewahre — ein Jeder soll den allgemein anerkannten Grundsätzen huldigen. Zunächst gilt es als Grundsatz, daß die „Gesellschaft", das „Volk" ein „höheres Wesen" als ein Einzelner ist. Desgleichen die „Familie", der „Staat".

Das tatsächliche Verhältnis zwischen „Staat" und dem Einzelnen ist dies, „daß der Staat keine Rücksicht auf Meine Person nehme, daß Ich ihm, wie jeder Andere, nur ein Mensch bin, ohne eine andere ihm imponirende Bedeutung zu haben".

„Das Bürgerthum ist nichts anderes als der Gedanke, daß der Staat alles in allem, der wahre Mensch sei, und daß des Einzelnen Menschenwerth darin bestehe, ein Staatsbürger zu sein."

„Der Staat soll eine Gemeinschaft von freien und gleichen Menschen sein, und Jeder sich dem ‚Wohle des Ganzen' wid-

men, in den Staat aufgehen, den Staat zu seinem Zweck und Ideal machen."

Wie der Staat in politischer Beziehung, so verlangt die „menschliche Gesellschaft" in moralischen Dingen die volle Anerkennung ihrer „fixen Ideen". Wage es, die Notwendigkeit einer allgemeinen Sittlichkeit, Moral und dergl. zu leugnen, und Du bist ein Ausgestoßener aus einer Umgebung, die Du Dir freilich nicht gewählt hast, aber auf die Du doch zum Leben angewiesen bist. Du magst in Kleinigkeiten Deinen eigenen Weg gehen, so wird man Dich, je nach Geschmack, als originell oder temperamentvoll bezeichnen! Aber, rüttle nicht an dem Fundament der „ewigen allgemeinen Grundsätze", an der „Idee der Menschheit"!!

Wer versucht, die „allgemeinen Grundsätze" zu negieren und bei allen Handlungen sein Interesse, und nur dieses, im Auge zu haben, ist ein „Egoist". „Meine Sache soll niemals Meine Sache sein."

Greifen wir jetzt auf den Einleitungssatz Stirners zurück: „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!"

In der Tat, so ist es! Tausend andere Sachen, die Ich nicht zu Meiner Sache Mir gewählt habe, tausend „Geister", tausend „fixe Ideen", „Begriffe" soll Ich zu Meiner Sache machen! — — Aber — fragt Stirner weiter: „Wie steht es mit der Menschheit, deren Sache Wir zur unsrigen machen sollen? Ist ihre Sache etwa die eines Andern und dient die Menschheit einer höheren Sache? Nein, die Menschheit sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache."

Sollen wir Stirner hier einer Inkonsequenz beschuldigen? Denn wir sahen doch, daß die „Menschheit" „höhere Wesen", daß sie die „Sittlichkeit", „Menschenliebe", „Moral" und tausend andere „höhere Wesen" zu ihrem „Ideal" erhoben hat. Gewiß — aber „die Menschheit" dient diesen nicht, vielmehr hat die Menschheit die „höheren Wesen" zu ihrer Sache gemacht! Zu

ihrer Sache, nicht zur Sache Gottes etwa oder irgend einer anderen fremden Sache! Bewahre! Zu ihrer eigenen!

Und — gehen wir den Gründen nach! Warum hat die Menschheit diese „höheren Wesen“ zu ihrer Sache gemacht? Warum kann sie sich nicht davon loslösen und läßt aus der Asche der einen stets eine neue „fixe Idee“ entstehen? Warum verlangt sie Respekt von Allen und duldet nicht den Egoismus, das Sonderinteresse, die Absonderung des Einzelnen? — Weil die Existenz dieser „Begriffe“ und aller von der Menschheit zu „höheren Wesen“ proklamierten Götter notwendig zu ihrer, der Menschheit, Existenz ist, die erste und wichtigste Voraussetzung. Wie sie selbst nicht von dieser Welt ist, sondern aus dem „Geisterreiche“, kann sie von den Eigenschaften der diesseitigen Menschen, der Fleisch- und Blutmenschen, als „Idee“ nicht existieren. Sie würde sich auflösen in die Millionen realer Einzelwesen. Darum muß sie, selbst ein „Geist“, sich ihre Existenzgründe aus dem „Geisterreiche“ holen. Selbsterhaltungstrieb — Egoismus — das sind die Gründe dafür, daß die „Menschheit“ Unseren Dienst für „ihre Sache“ fordert.

Wie mit der „Menschheit“ ist es mit dem „Staat“, dem „Volk“, der „Familie“ und allen Anderen, die Unseren Dienst für ihren egoistischen Zweck der Selbsterhaltung fordern.

„Der Staat verlangt, daß Ich nichts thue, wobei er nicht bestehen könne; sein Bestand also soll Mir heilig sein. Dann soll Ich kein Egoist, sondern ein ‚honetter, rechtschaffener‘, d. h. sittlicher Mensch sein. Genug, Ich soll gegen ihn und seinen Bestand ohnmächtig und respectvoll sein u. s. w.“ —

Man wende nicht ein, „Staat“, „Volk“, „Familie“, das sind wir selbst, die Gesamtheit der Einzelnen! Es sind „Begriffe“, die uns ihre Herrschaft aufdrücken und uns den Glauben beibringen wollen, den uralten Aberglauben der Menschheit, sie wären notwendig zur Existenz des Einzelnen!

Läßt die „Menschheit“, läßt der „Staat“ alle jene Gesetze auch gegen sich selber gelten, deren Befolgung er uns als „heiliges Gebot“ auferlegt? Gewiß — wenn sie in seinem Interesse sind! Sonst — flugs kommt ein „höheres Wesen“ — gilt das „höhere Interesse“ (das nämlich zu ihrer Existenz notwendige). Ist Mord nicht stets und überall verboten und wird von

der Menschheit und dem Staate verfolgt? — Ohne Zweifel! Aber frage die Geschichte, wieviel Tausende in Kriegen ermordet wurden — aus Staatsinteresse! Aber Kriege werden eben für die „Ehre“ oder irgend eine „gerechte Sache“ geführt! Was freilich nicht hindert, daß auch der Gegner für eine „gerechte Sache“ — verliert.

Wie mit dem Morde steht es mit dem Eide. „Hätte Ich Einem“, sagt Stirner, „der in Untersuchung kommt, geschworen, nicht wider ihn auszusagen, so würde das Gericht trotz dem, daß ein Eid Mich bindet, meine Aussagen fordern und im Weigerungsfalle Mich so lange einsperren, bis Ich Mich entschlösse — eidbrüchig zu werden.“

Und gilt Lügen nicht für erlaubt im „Interesse des Staates“? Oder einer anderen „heiligen Gemeinschaft“? Obgleich es in dem Gebote heißt: Du sollst nicht lügen! Stirner erinnert an das Beispiel eines Spions, der in Feindeshand gerät, und es gibt zahllose Gelegenheiten, in denen „heilige Gebote“ verletzt werden müssen — im Interesse des Staates oder anderer „höherer Wesen“.

„Der Zweck heiligt die Mittel!“ Also auch ein „unmoralisches“ Mittel gilt als erlaubt, wenn es durch den „Zweck“ „geheiligt“ wird! Ja, das „Heilige“!!

Der „Staat“, die „Menschheit“, die „Kirche“ usw. sind wenigstens so ehrlich, zuzugeben, daß sie für ihre egoistische Sache, für ihre Erhaltung sorgen. Wie sie nur egoistische Interessen kennen, so entspringt im Grunde auch jede Handlung des Einzelnen egoistischen Motiven, und gerade der Zwang, diese zugunsten „allgemeiner Interessen, höherer Interessen“ zu unterdrücken, bringt diese unnatürliche, ja unwürdige Situation von Unsicherheit mit sich. Sie schafft den „unfreiwilligen Egoisten“, wie Stirner ihn treffend bezeichnet:

„Ihn, der immer auf das Seine aus ist, und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts Höheres kennt als sich und gleichwohl für Höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte, und sich erniedrigt, d. h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, ‚um erhöht zu werden‘, also um seinen Egoismus

zu befriedigen. Weil er ablassen möchte, Egoist zu sein, sucht er in Himmel und Erde umher nach höheren Wesen, denen er diene und sich opfere; aber so viel er sich auch schüttelt und kasteit, zuletzt thut er doch alles um seinetwillen und der verrufene Egoismus weicht nicht von ihm. Ich nenne ihn deswegen den unfreiwilligen Egoisten."

Die Gesellschaft freilich will — und darf in ihrem Interesse — den Egoismus nicht gelten lassen:

Sie verlangt, daß in allen Handlungen auf ihr Interesse Rücksicht genommen wird, daß ihre „Begriffe" respektiert und geschützt werden. Sie kann das direkte Verhältnis des Einzelnen nicht dulden, weil sie dabei ausgeschaltet wäre. Also sind auch die „menschlichen Eigenschaften", die „gesellschaftlichen Forderungen" das, worauf Du bei Deinen Handlungen sehen sollst. Du sollst in Deinem Nächsten nur ein Abbild des Menschen sehen, und wenn Du den Einzelnen liebst, so vergiß nicht, Dir Rechenschaft zu geben, ob er auch ein Geschöpf mit „menschlichen Eigenschaften" ist, das die Bedingungen der „Gesellschaft" erfüllt. Wage es, eine Dirne, die sich an jeden verkauft, zu lieben! — — Doch wir wollen den egoistischen Motiven menschlicher Handlungen weiter nachgehen. Warum lebt der Fromme nach den Geboten der Kirche und Religion? „Daß es ihm gut gehe im Himmel und auf Erden!" — Ist dies nicht Egoismus? — Doch, wendet man ein, gibt es sicherlich Handlungen, die dem Einzelnen nur Unbequemlichkeiten, Mühe und Opfer verursachen und der „Allgemeinheit" zugute kommen, also nicht egoistisch sind: Mildtätigkeit, Uneigennützigkeit, Tapferkeit im Kriege und andere. Aber steckt nicht in diesen Handlungen, wie in allen anderen, das Bedürfnis, seinen Empfindungen, seinem Willen, seinem Temperament Luft zu machen, seine Wünsche zu befriedigen? Würde sich Jemand, ohne Zwang, in die erste Schußlinie stellen, wenn es nicht sein Bedürfnis ist, sich auszuzeichnen oder seine Vaterlandsliebe zu erfüllen? Daß diese Handlungen auch Anderen, auch der „Gesamtheit" Nutzen bringen, das ist die Nebenerscheinung und nicht der tiefere Grund. Freilich auch diese „unfreiwilligen Egoisten", Egoisten, die es sind, ohne es zu wissen und zu wollen, glauben, daß sie für eine „gute Sache", für eine „höhere Idee" begeistert sind!

„Erkennet Euch nur wieder," ruft Stirner aus, „erkennet nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure thörichte Sucht, etwas Anderes zu sein, als Ihr seid."

Je tiefer man in die Geschichte der Menschheit und jedes Einzelnen blickt, um so klarer erkennt man, daß Egoismus die Triebfeder jeder Handlung, jedes Gedankens ist, das Bedürfnis, seinen Willen zu erfüllen. Nur, daß „Staat", „Gesellschaft" und „Menschheit" nicht wollen, daß wir unseren Interessen dienen sollen, sondern daß wir ihre Sache, die Sache des Staates, der Gesellschaft, der Menschheit usw. zu der unsrigen machen sollen. Aber, wendet man ein, lassen sie nicht dem Einzelnen genügend Freiheiten? Haben wir nicht Geistesfreiheit, Gedankenfreiheit, Preßfreiheit, Religionsfreiheit und viele andere mehr?! Betrachten wir denn diese, unsere Freiheiten näher! Zunächst — was ein Anderer mir gibt, nämlich alle diese Freiheiten, sind Geschenke von ihm und somit nicht mein natürlicher Besitz. Die Beziehungen zwischen den „Allgemeinheiten", mögen sie nun „Staat", „Volk", „Religion", „Familie" heißen, und dem Einzelnen sind durch Gesetze geregelt, in denen wie die Verbote auch die Rechte und Freiheiten ihren Ausdruck finden. Daß alle Gesetze nur im Interesse der „Gesellschaft" liegen, die sie gemacht hat, haben wir schon gesehen, und auch die „Rechte" und „Freiheiten" sind nur solche, welche entweder der Allgemeinheit nützen oder ihr zum mindesten nicht schaden. Jede Übertretung der Gesetze wird mit Strafe belegt, der der Einzelne gezwungen ist, sich zu unterwerfen. Welcher Art sind denn die Rechte? Der Einzelne hat das Recht auf sein Leben, auf sein Eigentum, seinen Erwerb, er hat staatsbürgerliche Rechte, Familienrechte, den rechtlichen Anspruch auf Schule und andere allgemeine Einrichtungen usw. Bedeutet dies etwas Anderes, als daß er, da er sich der Herrschaft der betreffenden Gesellschaft unterwirft, einen von dieser selben Gesellschaft ihm zugestandenen Gebrauch ihrer zu ihrem Nutzen errichteter Einrichtungen macht? Darf er etwa sich ein Recht nehmen, das die Gesellschaft nicht sanktioniert hat? Gewiß nicht! Nun denn — mit welchem „Rechte" aber vermag die „Gesellschaft" ihr Interesse bei Innehaltung der Gesetze zu verteidigen? Mit Gewalt! Soweit die

Gewalt irgendeiner Gesellschaft reicht, soweit reicht ihr Recht! Was der Einzelne darf, das ist sein Recht, nicht was er will! Nicht was er selbst für „sein Recht" halten will, nur was die Gesellschaft vermittels ihrer Macht für „sein Recht" dekretiert — das ist es!

„Wer die Gewalt hat, der hat — Recht; habt Ihr jene nicht, so habt Ihr auch dieses nicht."

„Die Gesellschaft will zwar haben, daß Jeder zu seinem Rechte komme, aber doch nur zu dem von der Gesellschaft sanctionirten, dem Gesellschaftsrechte, nicht wirklich zu seinem Rechte."

„Dem Verbrecher widerfährt daher wohl Recht, wenn er leidet, was er riskirte; warum riskirte er's auch, da er die möglichen Folgen kannte! Aber die Strafe, welche Wir über ihn verhängen, ist nur unser Recht, nicht das seine. Unser Recht reagirt gegen das seinige, und er ‚behält Unrecht', weil — Wir die Oberhand gewinnen."

Kann Jemand im Ernst glauben, der Staat oder irgendeine Gesellschaft würde einem Einzelnen ein Recht einräumen, das ihrem Interesse zuwiderliefe?! Und da sie die Macht hat — soweit sie nämlich die Macht hat — so ist alles Recht des Einzelnen nur der Ausdruck dessen, was ihm die betreffende Gesellschaft kraft ihrer Gewalt erlaubt, wie sie ihm anderes kraft derselben Gewalt verbietet. (Es sei hier an die außerordentliche Ähnlichkeit der Definition bei Nietzsche erinnert.) Auch ist es unvermeidlich, daß die verschiedenen „Gesellschaften" untereinander bei Erteilung von Rechten in Differenzen kommen, Staat und Kirche, Staat und Familie usw. Jede Familie hat ein Recht auf ihre Mitglieder. Sie versuche es, den Mann vermittels ihres rechtlichen Anspruches zurückzubehalten, wenn der Staat ihn zu den Waffen ruft! Das „Recht des Staates" ist ein „höheres", denn — seine Macht ist größer als die der Familie! — Jeder Bürger hat das „Recht" auf Ausübung seiner religiösen Handlungen. Dem Juden ist der Sonnabend ein Feiertag. Aber der Staat verlangt an diesem Tage auch von dem Juden den Dienst, er verkürzt ihm sein „religiöses Recht", — denn seine Macht ist die größere. Als die Kirche noch stärker war, mußte Kaiser Heinrich nach Canossa

gehen — in diesem Streite behielt die Kirche „Recht". Aber vor etlichen Jahren machte der französische Staat kurzen Prozeß mit der Geistlichkeit — das „Recht des Staates" war es, so zu handeln — denn er hatte die Macht dazu! — Jede Seite der Geschichtsbücher, jeder Tag der Gegenwart zeigt uns das gleiche Bild. Das „Recht" des Einzelnen wie jeder Gruppe ist so groß wie seine Macht. Was er auf irgendeine Weise erreichen kann — das ist sein Recht! Man wendet ein, der Verbrecher, der stiehlt und, weil er nicht erwischt wird, das Gestohlene behält, besitzt es nicht „mit Recht". Nun — solange er es besitzt, besitzt er es mit seinem Recht, nicht mit dem der Gesellschaft. Das „Recht" dieser verbietet ihm den Besitz, aber er macht von seinem „Rechte" Gebrauch — solange er die Macht hat, solange er nicht erwischt wird!

„Recht an sich", „höheres Recht" — eine „fixe Idee", ein „geistiges Wesen" wie tausend andere!

Wie mit den „Rechten" verhält es sich mit den „Freiheiten". Die Freiheiten, die uns eine Gesellschaft gibt, erteilt sie, soweit sie, wie das „Recht", in ihrem Interesse liegen, und wacht ängstlich darüber, daß sie nicht verletzt und überschritten werden. Wir haben Gedankenfreiheit und Redefreiheit. So wage es doch einen freien Gedanken laut zu sagen, der dem Interesse des Staates zuwiderläuft! Wir haben Glaubensfreiheit! Wage es doch, Deine Meinung über religiöse Dinge, soweit sie dem Staatsinteresse gefährlich sind, zu äußern!! Der Staat erläßt ein Duellgesetz: „Zwei Menschen, die beide darüber einig sind, daß sie ihr Leben für eine Sache (gleichviel welche) einsetzen wollen, sollen dies nicht dürfen, weil's der Staat nicht haben will: er setzt eine Strafe darauf. Wo bleibt da die Freiheit der Selbstbestimmung?"

Es gibt wenige Begriffe, mit denen so viel unklare Forderungen verbunden werden, wie mit dem der „Freiheit". Irgendeine Freiheit will ein Jeder und irgendeine oder etliche hat ein Jeder.

Wechselnd wie die Forderungen nach den verschiedenen Freiheiten ist ihre Gewährung von seiten des Machthabers dieser Freiheiten — ein Wechselspiel zwischen Forderung und Erfüllung. Ein starker Druck erzeugt die Sehnsucht nach einer Befreiung. Bald sind die Sehnsüchtigen stark genug, sich von dem Drucke

zu befreien, und die Freiheit „herrscht". Sie herrscht! Denn nun drückt sie auf die früheren Bedrücker und das Spiel beginnt von neuem! Immer aber ist es eine „Gesellschaft", welche die Freiheit gewährt, die Freiheit, die ihrem Interesse dient. Sollen wir etwa glauben, rufen Einige, daß Jeder „volle Freiheit" haben soll? — — Was heißt denn eigentlich „Freiheit"? Sagen wir z. B. Preßfreiheit:

„Man bleibt sich unklar bei dem Rufe nach Preßfreiheit. Was man angeblich verlangt, ist dies, daß der Staat die Presse frei geben solle; was man aber eigentlich, und ohne es selbst zu wissen, haben will, ist dies, daß die Presse vom Staate frei oder den Staat los werde. Jenes ist eine Petition an den Staat, dieses eine Empörung gegen den Staat. Als eine ‚Bitte um Recht', selbst als ein ernstes Fordern des Preßfreiheitsrechtes setzt sie den Staat als den Geber voraus und kann nur auf ein Geschenk, eine Zulassung, ein Oktroyiren hoffen. Wohl möglich, daß ein Staat so unsinnig handelt, das geforderte Geschenk zu gewähren; es ist aber Alles zu wetten, daß die Beschenkten das Geschenk nicht zu gebrauchen wissen werden, so lange sie den Staat als eine Wahrheit betrachten: sie werden sich an diesem ‚Heiligen' nicht vergehen und gegen Jeden, der dies wagen wollte, ein strafendes Preßgesetz aufrufen."

Bei jeder Freiheit geht der sie Fordernde von der Existenznotwendigkeit einer „Gesellschaft" aus und will von dieser die „Freiheit" empfangen. Zu verlangen, daß sie, die die Freiheit in ihrem Interesse verweigert, sie geben solle, ist ein Widersinn, solange diese „Gesellschaft" mächtiger ist; und sie verlangen, wenn man selbst die Macht hat, ist erst recht ein Widersinn, denn dann hat man — mit der Macht — auch die Freiheit! Somit erweist sich jedes Fordern nach Freiheit, die man von einer „Gesellschaft" zu empfangen wünscht, als unsinnig. Wer nach einer bestimmten Freiheit verlangt, will, daß das beseitigt werde, was er als Zwang erkennt. Er will nicht, daß gar kein Zwang existiere, bewahre! — — Er will zwar „Glaubensfreiheit", d. h. der Glaube soll frei sein! Nicht er selbst will sich vom „Glauben" frei machen, sondern „den Glauben" will er „befreien". Wollen wir aber fordern, es möge in allen Dingen und für Jeden „volle Freiheit" herrschen, so würde dies die Auflösung aller Verbände, wie Staat,

Volk usw. voraussetzen, denn Jeder dieser ist ja aus Gründen der Selbsterhaltung gezwungen, die Freiheiten zu beschränken. Aber frei sein von Allem heißt alles los sein und schafft damit ein Phantom, das ebenso wenig ein Fleisch- und Blutmensch ist, wie ein „Staatsbürger“ oder dergleichen.

„Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden,“ sagt Stirner, „aber Ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müßtest nicht bloß los sein, was Du nicht willst, Du müßtest auch haben, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein ‚Freier‘, Du müßtest auch ein ‚Eigner‘ sein. — Du willst die Freiheit haben, köstliche Speisen und schwellende Betten zu genießen. Sollen die Menschen Dir diese ‚Freiheit‘ geben —, sollen sie Dir's erlauben? Du hoffst das nicht von ihrer Menschenliebe, weil Du weißt, sie denken alle wie — Du: Jeder ist sich selbst der Nächste! Wie willst Du also zum Genuß jener Speisen und Betten kommen? Doch wohl nicht anders, als wenn Du sie zu Deinem Eigenthum machst!“

Der Eigner, der die Dinge zu seinem Eigentum macht, er ist mehr als frei, er ist mehr als ein „höheres Wesen“, er ist wirklich.

„Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von Dem, was Ich los bin, Eigner von dem, was Ich in meiner Macht habe, oder dessen Ich mächtig bin. Mein eigen bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe. Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft wollen, weil Ich's nicht machen, nicht erschaffen kann: Ich kann es nur wünschen und darnach — trachten, denn es bleibt ein Ideal, ein Spuk.“

„So lange auch nur Eine Institution noch besteht, welche der Einzelne nicht auflösen darf, ist die Eigenheit und Selbstangehörigkeit Meiner noch sehr fern. — Wie kann Ich eigen sein, wenn meine Fähigkeiten sich nur so weit entwickeln dürfen, als sie die ‚Harmonie der Gesellschaft nicht stören‘?“

Die Auflösung der Gesellschaft in jeder Form, Staat, Nation, Volk, Familie, Menschheit usw. ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Einzelne, der Egoist zu seinem Rechte kommt, sein ganzes wirkliches Leben lebt. Wir sahen freilich schon, daß auch in der jetzigen Gesellschaftsform der Egoismus

des Einzelnen die Triebfeder aller Handlungen ist, und wir nannten ihn den „unfreiwilligen Egoisten". Aber darin liegt der Unterschied zwischen ihm und dem wirklichen, tatsächlichen Egoisten: Jeder handelt zwar aus eigenem Interesse, aber mit dem Gefühl, ein Unrecht an der „Gesellschaft" zu begehen, er ist ein Egoist, „der kein Egoist sein möchte, und sich selber bekämpft". So ist er nur ein Sklave seiner egoistischen Handlungen und Gefühle, nicht der Herr, der Eigner. Zur Eigenheit gehört eben als erstes und wichtigstes, daß die Dinge Eigentum des Egoisten sind, seine Sache. Hier erkennen wir auch, wie die oft gebrauchte herabsetzende Bedeutung des Wortes „Egoismus" den wirklichen Kern nicht trifft: Eigennutz im landläufigen Sinne ist keine Eigenheit, ist Sklaverei.

„Eigennutz im christlichen Sinne", sagt Stirner, „heißt etwa dies: Ich sehe nur darauf, ob etwas Mir als sinnlichem Menschen nützt. Ist denn aber die Sinnlichkeit meine ganze Eigenheit? Bin Ich bei Mir selbst, wenn Ich der Sinnlichkeit hingegeben bin? Folge Ich Mir selbst, meiner eigenen Bestimmung, wenn Ich jener folge? Mein eigen bin Ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber eben so wenig ein Anderer (Gott, Menschen, Obrigkeit, Gesetz, Staat, Kirche u. s. w.) Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst; was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen, nützt, das verfolgt mein Eigennutz."

Egoismus also ist nicht „Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung", nicht Sklaverei unter irgend einem Herrn, irgend einem Gefühl, Gedanken — sondern Herrschaft über sie, Besitztum ihrer.

„Alle Mächte, die Mich beherrschen, setze Ich dann dazu herab, Mir zu dienen. Die Götzen sind durch Mich: Ich brauche sie nur nicht von neuem zu schaffen, so sind sie nicht mehr; ‚höhere Mächte' sind nur dadurch, daß Ich sie erhöhe und Mich niedriger stelle."

Auch meine Urteile, meine Gedanken können Mich nicht beherrschen, so wenig wie Liebe oder ein anderes Gefühl. Verliere Ich die Macht an sie, so beherrschen sie Mich, benutze Ich sie aber als mein Eigentum, mit dem Ich nach meinem Willen schalten kann, so sind sie Meine Sache.

„So könnte ein Egoist also niemals Partei ergreifen oder Partei nehmen? Doch, nur kann er sich nicht von der Partei

ergreifen und einnehmen lassen. Die Partei bleibt für ihn allezeit nichts als eine Partie: er ist von der Partie, er nimmt Theil."

So sind wir denn mit Stirner von der auflösenden Kritik zum positiven Aufbau gelangt. Wir sahen, wie bisher alles Denken und Handeln darauf ausging, größere oder kleinere Verbände zur Grundlage der Existenz des Einzelnen zu schaffen und zu erhalten, wie diese „Allgemeinheiten" mit unerbittlicher Strenge alles unterdrücken, was ihr Wohl und Bestehen gefährden kann; wie Egoismus die Triebfeder jeder Handlung des Einzelnen und der Gesamtheit ist, und wie zur Bemäntelung desselben unwahre und unklare Begriffe die Handlungen regieren sollen. Diesen ganzen komplizierten Mechanismus führt Stirner auf sein Grundelement zurück, den Egoismus. Er „schafft" nicht eine neue „fixe Idee" damit, sondern er zeigt die gemeinsame Grundlage aller Lebensfunktionen. Und nun, nachdem die Welt entkleidet ist, steht der Egoist, der Eigner der Welt, in seiner ursprünglichen Nacktheit vor uns. Die tausend „Begriffe" und „Ideen" sind nicht vorhanden für den wirklichen und realen Einzelnen. Alle festen Verbände sind gesprengt, es stehen sich die Millionen Einzelner gegenüber, ein Jeder bereit, seinen Willen gegen den der Anderen durchzusetzen, soviel von der Welt in sein Eigentum zu nehmen als er will — und kann. Was sie, die Einzelnen, trennt und verbindet, es sind nicht mehr jene „Begriffe", „Recht", „Freiheit", „Glaube", „Liebe" usw., es sind ihre Interessen.

„Was Ich in der Gewalt habe, das ist mein eigen. So lange Ich Mich als Inhaber behaupte, bin Ich der Eigenthümer der Sache; entgeht Mir's wieder, gleichviel durch welche Macht, z. B. durch mein Anerkenntnis eines Anrechtes Anderer an die Sache —, so ist das Eigenthum erloschen."

Jahrtausende haben sich die Menschen gemüht und gestrebt, den „Sinn des Lebens" zu begreifen, ihr Leben auszufüllen, und stießen an den harten Widerstand der Welt. Hunderte von Systemen wurden erdacht — aber die Verwirrung wurde immer größer! Millionen Menschen strebten, die „idealen Vorbilder" zu erreichen — aber Keinem gelang es! Soll uns dieses Fiasko der bisherigen Menschheitsgeschichte nicht soviel gelehrt haben, daß es mit den erträumten „Idealen" nicht geht? Weil ein „Ideal", von Menschen erdacht, für „göttlich" erklärt wurde, war

es darum schon „göttlich"? und wenn „göttlich", was dann? „Göttlich" ist nicht „menschlich"! Tausende predigten zu verschiedenen Zeiten das „wahrhaft Gute", „wahrhaft Edle", die „Wahrheit", und in jedem Kopfe sieht und sah sie anders aus! Wo ist der Kritiker, wo das Kriterium, das souverän mit anderen Mitteln, als der Macht, die Erfüllung seines „Ideals" erwirken könnte? Wo der Große, Gewaltige, der alle Milliarden von Wünschen in ein Wort, einen Begriff, ein Ideal fassen könnte, um das, wie um ein Zentrum, die Dinge sich ordnen?!

Müßiges Sinnen — solches zu wollen, müßiges Sehnen, der Welt einen Stempel aufdrücken zu wollen, ein Dach für Alle schaffen zu wollen, ein System ausdenken zu wollen, in das Alles hineinpaßt, was es an Wünschen, Gedanken, Begierden gibt! Wahr und wirklich ist der Einzelne und wie er ist, so ist er wirklich! Wie er sein sollte, könnte er sein, wenn er nicht so wäre — wie er ist! Wahr und wirklich ist der Egoist, der seinen Willen durchsetzt, soweit er es vermag. Ihr meint, die Welt würde zugrunde gehen, wenn Jeder im Kampfe Aller gegen Alle rücksichtslos vorgehen würde? Nun — haben wir denn — in Wirklichkeit — nicht den Kampf Aller gegen Alle stets? Nur daß die Bewegungsfreiheit durch unnatürliche und unwahre „Begriffe" und „fixe Ideen" gehemmt ist.

An die Stelle der „Gesellschaft", des „Staates", der „Nation", tritt der Verein, die Vereinigung derer, die gleiche Interessen haben und sich verbinden, um sie gegen Andere durchzusetzen. Solange der Einzelne in diesem Vereine sein Interesse sieht, solange er ihn als Werkzeug, als Mittel für seine Zwecke gebraucht, solange gehört er ihm an. Der Verein ist kein festes Band, wie die „Menschheit", kein „höherer Zweck", wie die „Nation", kein „Wert an sich", sondern Geschöpf des Eigners, Werkzeug des Egoisten.

„Sagen Wir Uns von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los und erkennen Wir, daß, wenn wir als Menschen gleich sind, Wir eben nicht gleich sind, weil Wir nicht Menschen sind. Wir sind nur in Gedanken gleich, nur wenn ‚Wir' gedacht werden, nicht wie Wir wirklich und leibhaftig sind. Ich bin Ich und Du bist Ich, aber Ich bin nicht dieses gedachte Ich, sondern dieses Ich, worin Wir alle gleich sind, ist nur mein Gedanke. Ich

bin Mensch, und Du bist Mensch, aber ‚Mensch' ist nur ein Gedanke, eine Allgemeinheit; weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind unaussprechlich, weil nur Gedanken sagbar sind und im Sagen bestehen."

Es genügt, wenn dem Einzelnen Schranken seiner Macht gesetzt werden durch den Widerstand der Anderen. Findet er ihn nicht auf seinem Wege, gut — so erkennt er, daß die Anderen kein Interesse haben, ihn zu hindern oder keine Macht dazu, und also kein „Recht". An die Stelle unzulänglicher fester Gesetze tritt die freie Vereinbarung auf der Basis der Macht, bindend nur für den, der sich ihr unterwerfen will und solange er es tut.

„Was Jeder braucht, an dessen Herbeischaffung und Hervorbringung sollte sich auch Jeder betheiligen; es ist seine Sache, sein Eigenthum."

„Brod ist z. B. das Bedürfnis aller Einwohner einer Stadt; deshalb könnten sie leicht übereinkommen, eine öffentliche Bäckerei einzurichten."

„Gelangen die Menschen dahin, daß sie den Respect vor dem Eigenthum verlieren, so wird jeder Eigenthum haben, wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. Vereine werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multipliciren und sein angefochtenes Eigenthum sicher stellen."

„Der Einzelne aber ist einzig, kein Glied der Partei. Er vereinigt sich frei und trennt sich wieder frei."

„Der Egoist bemüht sich um eine Sache niemals der Sache wegen, sondern seinetwegen: ihm muß die Sache dienen. Egoistisch ist es, keiner Sache einen eigenen oder ‚absoluten' Werth beizulegen, sondern ihren Werth in Mir zu suchen."

So löst der Egoist den „Menschen" ab! Also haben wir einen „neuen Menschen", ein neues „höheres Wesen", eine neue „fixe Idee"? Denn ob diese nun „Mensch" oder „Egoist" heißt — als Typus ist und bleibt sie eine „fixe Idee".

Nichts weniger! Der Egoist ist kein höheres Wesen und keine fixe Idee! Er ist überhaupt kein Wesen, er ist — Ich — wenn Ich will, und Du — wenn Du willst. Kein Wort ist dem Egoisten so verhaßt, widerspricht so sehr seinem Sinne, wie das Wort: du sollst. Nur zeigen, in welchen Vorurteilen wir befangen

sind, und welche fixen Ideen uns beherrschen, das ist die Vorarbeit; und der Sinn: das Streben, als Ich zu leben, soweit Ich es vermag, und, wenn Ich ein Interesse daran habe und will, die Anderen zu überzeugen, daß sie, wenn sie sich zu meiner Meinung bekehren, ihr Interesse besser wahren. Der Egoist ist Feind der Revolution, die an die Stelle der zu stürzenden „Herrschaft" eine „neue Herrschaft" setzen will. „Egoismus" ist kein „Allgemeingut", ist überhaupt kein „Begriff", sondern eine Beschreibung, eine Definition. Die neue Ära wird nicht an einem Tage geboren, sondern die Lehren des Egoismus überzeugen, wenn es ihnen gelingt, immer mehr Einzelne, daß ihr Interesse jenseits des „Gesellschaftsinteresses" liegt, bis sie stark genug sind, sich durchzusetzen. — Du bist gläubig und willst Deine Religion nicht opfern? Wir nehmen sie Dir nicht! Siehe zu, ob Du genügend Gefährten findest, daß Ihr Euch zusammen Kirchen baut. Aber verlange nicht von Mir und Meinesgleichen, daß Wir Eure Lehren respektieren sollen! Stört Ihr Unsere Kreise nicht, so geht Ihr Uns Nichts an. Wir haben kein Interesse an Euch. Macht was Ihr wollt und könnt! Denn nur, was Meine Sache ist, geht Mich an!

„Nicht, wie Ich das allgemein Menschliche realisire, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. Ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster und dgl."

„Ich entscheide, ob es in Mir das Rechte ist; außer Mir giebt es kein Recht. Ist es Mir recht, so ist es recht. Möglich, daß es darum den Andern noch nicht recht ist; das ist ihre Sorge, nicht meine: sie mögen sich wehren."

„Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus Mir her; Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott u. s. w. zu stürzen, wenn Ich's kann; kann Ich's nicht, so werden diese Götter stets gegen Mich im Rechte und in der Macht bleiben."

„Ich fordere kein Recht, darum brauche Ich auch keins anzuerkennen. Was Ich Mir zu erzwingen vermag, erzwinge Ich Mir, und was Ich nicht erzwinge, darauf habe Ich kein Recht, noch brüste oder tröste Ich Mich mit meinem unverjährbaren Rechte."

„Ob Ich Recht habe oder nicht, darüber giebt es keinen andern Richter, als Mich selbst. Darüber nur können Andere urtheilen und richten, ob sie meinem Rechte beistimmen, und ob es auch für sie als Recht bestehe."

„Mein Verkehr mit der Welt, worauf geht er hinaus? Genießen will Ich sie, darum muß sie mein Eigenthum sein, und darum will Ich sie gewinnen. Ich will nicht die Freiheit, nicht die Gleichheit der Menschen; Ich will nur meine Macht über sie, will sie zu meinem Eigenthum, d. h. genießbar machen."

„Was ist also mein Eigenthum? Nichts als was in meiner Gewalt ist! Zu welchem Eigenthum bin Ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich — ermächtige. Das Eigenthums-Recht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigenthum nehme, oder Mir die Macht des Eigenthümers, die Vollmacht, die Ermächtigung gebe. — Worüber man Mir die Gewalt nicht zu entreißen vermag, das bleibt mein Eigenthum."

„Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser ‚menschlichen Gesellschaft' nicht am Herzen, Ich opfere ihr nichts, Ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle Ich sie vielmehr in mein Eigenthum und mein Geschöpf, d. h. Ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten."

„Sind etwa die Eignen oder Einzigen eine Partei? Wie könnten sie Eigne sein, wenn sie die Angehörigen einer Partei wären! — Oder soll man es mit keiner Partei halten? Eben indem man sich ihnen anschließt und in ihren Kreis eintritt, knüpft man einen Verein mit ihnen, der so weit dauert, als Partei und Ich ein und dasselbe Ziel verfolgen. Aber heute theile Ich noch die Tendenz der Partei und morgen schon kann Ich es nicht mehr und werde ihr ‚untreu'. Die Partei hat nichts Bindendes (Verpflichtendes) für Mich und Ich respectire sie nicht; gefällt sie Mir nicht mehr, so feinde Ich sie an."

„Meine Freiheit weiß Ich schon dadurch geschmälert, daß Ich an einem Andern (sei dies Andere ein Willenloses, wie ein Fels, oder ein Wollendes, wie eine Regierung, ein Einzelner u. s. w.) meinen Willen nicht durchsetzen kann; meine Eigenheit verleugne Ich, wenn Ich Mich selbst — Angesichts des Andern — aufgebe, d. h. nachgebe, abstehe, Mich ergebe, also durch Ergeben-

heit, Ergebung. Denn ein Anderes ist es, wenn Ich mein bisheriges Verfahren aufgebe, weil es nicht zum Ziele führt, also ablenke von einem falschen Wege, ein Anderes, wenn Ich Mich gefangen gebe. Einen Felsen, der Mir im Wege steht, umgehe Ich so lange, bis Ich Pulver genug habe, ihn zu sprengen; die Gesetze eines Volkes umgehe Ich, bis Ich Kraft gesammelt habe, sie zu stürzen."

„Somit ist denn mein Verhältnis zur Welt dieses: Ich thue für sie nichts mehr, ‚um Gottes willen', Ich thue nichts ‚um des Menschen willen', sondern, was Ich thue, das thue Ich ‚um Meinetwillen'. So allein befriedigt Mich die Welt."

„Es ist Keiner für Mich eine Respectsperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein Gegenstand, für den Ich Theilnahme habe oder auch nicht, ein interessanter oder uninteressanter Gegenstand, ein brauchbares oder unbrauchbares Subject. — Und wenn Ich ihn gebrauchen kann, so verstände Ich wohl und einige Mich mit ihm, um durch die Übereinkunft meine Macht zu verstärken und durch gemeinsame Gewalt mehr zu leisten, als die einzelne bewirken könnte. In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nichts anderes, als eine Multiplication meiner Kraft, und nur so lange sie meine vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein — Verein."

„Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe Mich glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein ‚Gebot der Liebe'."

So wandelt sich der Einzelne zum Ich. Und so wandelt sich der Satz des Protagoras, wenn Stirner sagt: „daß nicht der Mensch das Maaß von Allem, sondern daß Ich dieses Maaß sei."

Ob die Welt und Andere sind oder nicht, und wie sie sind, hat nur Interesse und Bedeutung für Mich, — wenn es eben für Mich Interesse und Bedeutung hat. Und indem Ich es in meine Welt aufnehme, mache Ich es zu meinem Eigentum; Ich nehme vom Wesen der Dinge, was für Mich Wert hat, soweit Ich es vermag. Ich selbst aber fühle Mich als mein Ich, als unvergleichlich und einzig; Ich kenne kein „wahres Ich", das über Mir

stände, keinen „höheren Menschen", zu dem Ich zu streben hätte, keine „geistigen Begriffe", keine „fixen Ideen". Und da Ich ein Interesse daran habe, mit Gleichgesinnten zu leben, strebe ich, zu zeigen, wie Wir bisher unter Zwangsvorstellungen lebten, Uns von „fixen Ideen" beherrschen ließen und Uns so unseres ältesten und natürlichsten Rechtes begeben haben, Uns selbst zu leben und Uns zu genießen. Unsere Welt, die jetzt der Spielball verworrenster Systeme und Theorien ist, und unter tausend Schleiern ihre natürliche Form verloren hat, wird Uns erst wirklich erfreuen, wenn Wir sie zu unserem Eigentum gemacht haben und alle tausend „Geister" vertrieben sind. Dann aber ist ein jedes Ich Herr der Welt. Ich ist der Schöpfer und Geschöpf in Einem, Ich ist der Wirkliche und Einzige.

„Eigner bin Ich meiner Gewalt und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigen weiß. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt."

Wenden wir uns nun, nachdem wir mit Stirner gegangen sind, noch einmal zu Protagoras und Nietzsche. Wie Protagoras kennt Stirner nur eine Relativität der Werturteile, auch für ihn gilt als Grundlage jener Fundamentalsatz des Protagoras. Während dieser aber in der Ethik nicht den gleichen rücksichtslos radikal-individualistischen Standpunkt vertritt, wie in seiner Erkenntnistheorie, sondern den „Staat" zum wertbestimmenden Faktor einsetzt, geht Stirner darüber hinaus, und löst den „Staat" wie jede andere feste Form von Gesellschaftsverbänden auf, so daß ihm auch in der Ethik, wie überhaupt in Allem, der Einzelne für sich wertbestimmend und wertentscheidend ist. Damit löst sich auch jede über den Einzelnen hinausgehende „allgemeine Wertung" auf, und namentlich jedes „Höher" und „Niedriger" in bezug auf die Beurteilung menschlicher Eigenschaften und Handlungen. Auch Nietzsche hatte ja zeitweise etwas Ähnliches versucht, aber

er kann sich schließlich doch nicht von dem Gedanken befreien, daß es eine Klassifizierung von Menschen geben müsse. Er nennt Einzelne „höhere Menschen“ und verlangt, daß dieses sein persönliches Urteil allgemein akzeptiert werden soll. Er ist dogmatisch. Er begnügt sich nicht, den Dingen kritisch auf den Leib zu rücken, sondern er konstruiert neue Lehren, neue Wege, neue Hypothesen. Jedoch der „höhere Mensch“, der „Übermensch“ und ähnliche Begriffe sind „Geister“, „fixe Ideen“, wie tausend andere vor ihm und nach ihm.

Im Grunde unterscheiden sie sich durch nichts von anderen Geistern, wie „Christen“, „Sozialisten“, „Pöbel“, „Liberale“ usw., gegen die Nietzsche mit so scharfen Worten zu Felde zieht; es ist kein prinzipieller Unterschied zwischen ihnen, sondern lediglich ein quantitativer bezüglich der geforderten „menschlichen Eigenschaften“. Wie es vom „Christen“ heißt, er soll das und das, vom „Sozialisten“, das und das, genau so vom „Übermenschen“. Sie Alle gehören in die gleiche Klasse von Phantasiegebilden, und ihr Streit und Kampf untereinander ist kein Streit um Wirkliches, sondern um „Prinzipien“, „Phantome“.

Und darum verweisen wir den „Übermenschen“ in die gleiche Rumpelkammer, in die wir die anderen „Begriffe“ und „Ideen“ warfen. Er ist so wenig realisierbar, wie irgend ein anderer jener „Begriffe“, und so wenig es in 2000 Jahren einen einzigen wirklichen „Christen“ gab, der nämlich das „Ideal“ ganz erfüllt hätte und Nichts gewesen wäre, als Nur-Christ, so wenig wird sich je der „Übermensch“ realisieren. Wen es eine lohnende Beschäftigung dünkt, trotzdem der „Idee“ nachzujagen, den wollen wir daran nicht hindern, solange er unsere Kreise nicht stört. Nur begreifen sollten die „Ideenjäger“ endlich, daß sie ihr Streben an eine „fixe Idee“ hängen, und daß sie, da ihnen die Macht dazu fehlt, auch kein Recht haben, von Anderen Anerkenntnis ihrer „fixen Ideen“ zu verlangen. Es wirkt lächerlich und ist nicht geschmackvoll, sich über die Unzugänglichkeit Anderer den eigenen „Ideen“ gegenüber zu beklagen.

Es erscheint mir als die größte Ungeheuerlichkeit der Weltgeschichte, daß die Menschen stets und zu allen Zeiten an „fixen Ideen“ hängen geblieben sind, und daß auch in den Zeiten, in denen selbst die ja auch nur nach menschlichen Vorstellungen er-

schaffenen Götter begraben wurden, jene anderen Götzen und „Heiligen“ weiter existieren konnten.

Dieses Streben, den Dingen einen „höheren Wert“ beizulegen, sie mit Aufputz zu versehen, und von Anderen zu verlangen, daß sie diese „Werte“ anerkennen sollen — es gleicht dem Spiele der Kinder, die mit ihrer Phantasie den leblosen Holz- und Pappestücken Leben einhauchen und eine reale Welt für sich daraus erschaffen; die aber auch von den Zuschauern verlangen, daß sie an das Leben dieser Puppen glauben.

Wer ein einziges Mal ohne Vorurteil, aber wirklich ohne jedes Vorurteil, den Dingen ins Auge geschaut hat, muß doch erkennen, daß ihr angeblicher Wert, ihre angebliche Bedeutung nichts ist, als was wir selbst den Dingen beigelegt haben, und daß, wenn wir nicht mehr ihre Bedeutung für uns anerkennen, sie nicht mehr existiert.

Ich aber frage Den, der Mir vom Wert der Dinge spricht: Wie willst Du Mir den Wert begreiflich machen, den Du einer Sache beilegst? Wie kannst Du es erreichen, daß Ich das Nämliche dabei empfinde, das Du ausdrücken willst? Du hast kein Mittel, zu prüfen, welchen Eindruck Dein Urteil, Deine Meinung bei Mir hervorruft! Du sagst: tapfer sein ist gut. Gesetzt, Du könntest genau und haarscharf angeben, was „gut“ ist! Wie kannst Du es Mir begreiflich machen, was Dein „gut“ ist, da Du zu Mir doch stets nur in relativen Begriffen sprechen kannst, die eben so wenig Unser Gemeinsames sind, wie das, was Du Mir erklären willst.

Also soll Ich nicht nur deinen Begriff „gut“ für Mich gelten lassen, Ich kann nicht einmal wissen, was Du darunter in deinem Innern eigentlich verstehst!

Wer dies begreift, der begreift endlich, daß tatsächlich jeder Einzelne isoliert ist, und daß die Unmöglichkeit, unsere Verständigung zu prüfen und zu kontrollieren, Uns mit Notwendigkeit zu „Einzigen“ macht.

Denn an „Ideen“ glauben, heißt in Wahrheit: an die „Idee“ glauben, die Ich Mir von Deiner „Idee“ mache!

Ein Spuk, Ein Doppelspuk, ein Labyrinth von Unsinn und Wahnwitz!

Diese Unmöglichkeit, eine Verständigung über die Auffassung der Werturteile eines Anderen zu erlangen, diese, wie mir scheint, stärkste und natürlichste Begründung des Egoismus, ist noch von Keinem, auch von Stirner nicht, in den Bereich der Untersuchungen gezogen worden. Diese Frage liegt außerhalb des Umfanges dieser Arbeit, sie ist ein neuer wichtiger Faktor für die Philosophie des Egoismus und soll Gegenstand einer neuen Arbeit werden.

Großbuchbinderei
Guido Beer
Wien XX.

WIENBIBLIOTHEK
+QWB13374907