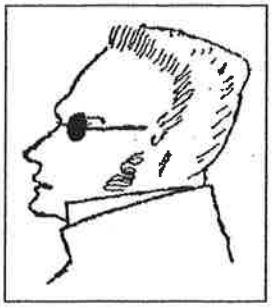
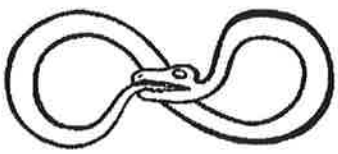
Mir geht nichts über Mich! – Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt!



DER EINZIGE

Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig

Max Stirner und Friedrich Nietzsche



Nr. 4 (16) 3. November 2001 (157 n. St. E.) 3.06 Euro

INHALT

STIRNERIANA

H. Ibrahim Türkdogan, Gespräche mit Friedrich Nietzsche. Ecce Germanus 3
Christian Berners, Laskas Gespenster oder Warum sich Nietzsche so sehr beim EINZIGEN gelangweilt haben könnte!? 11
Bernd A. Laska, „Tertiärverdrängung". *Eine Erwiderung auf Christian Berners' „Laskas Gespenster"* 15
Christian Berners, Postscriptum zu „Laskas Gespenster" 18

MAX-STIRNER-ARCHIV

Elisabeth Förster-Nietzsche, Nietzsche und Stirner 18
Karl Joël, Nietzsche und Stirner 19
Peter Gast, Nietzsche und Stirner 21
Fritz Mauthner, Hat Nietzsche Stirner's „Einzigen" gekannt? 21
Rüdiger Safranski, Nietzsche. *Biographie seines Denkens* 23

REZENSIONEN

H. Ibrahim Türkdogan, Stirner – Nietzsche 28
Ulrich Wille, Eine kulturkritische Annäherung an Stirner 32

LESERBRIEF

Günther Hotter, Max Stirner und die Psychoanalyse – Zum Streit zwischen Bernd A. Laska und Fritz Erik Hoevels 37

EDITORIAL

Das Nietzsche-Jahr ist spektakulär-unspektakulär an uns vorbeigerauscht und ich habe es doch tatsächlich verschlafen. Allen NietzscheanerInnen sende ich hiermit mein aufrichtiges Bedauern! :-)
Aber ob wir Nietzsche zu einem runden oder unrunden Geburtstag gedenken, bedenken wir als irrelevant. Wichtiger scheint mir, daß ihm Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte – *weil es Max Stirner gibt.*

War Stirner ein „Nietzsche vor Nietzsche", wie Matteo Johannes Paul Lucchesi im Jahre 1906 orakelte? Es gibt, auch in dieser Ausgabe, ein Für und ein Wider ob dieser Ansicht.
Ob Nietzsche Stirner gelesen hat, weiß man nicht definitiv. Daß er ihn aber so oder so zur Kenntnis genommen haben muß, das ist zweifelsfrei. Es fragt sich nur, ob das etwas Besonderes darstellt, daß Nietzsche womöglich Stirner gelesen und ihn dennoch nicht zur Kenntnis nahm?!
Vielleicht trägt dieses Heft zu diesem Zweifel einiges bei; zweifelfrei?!

Leipzig, 3. November 2001 *Kurt W. Fleming*

STIRNERIANA

Gespräche mit Nietzsche
Ecce Germanus
(Ein Auszug)

Deutsch ist ja, wie jedermann weiß,
eine Sprache zum Bestellen
von Socken aus Taiwan. Peter Sloterdijk

Da läuft einer unter dem dauerhaften und heftigen Regen der Brücke entgegen, auf der sich Tote und Lebendige begegnen, um sich gegenseitig über ihre Welten zu berichten. Die Brücke ist regenfrei und steht unter klarem Sonnenschein. Kaum ist er angekommen, begann er zu sprechen mit heftiger und stöhnender Stimme:

Nietzsche: Man erniedrigt sich durch den Verkehr mit Deutschen. Sie schämen sich nicht einmal ...

Ich: Ein Deutscher sollte sich schämen? Warum? Der Vergangenheit wegen?

Nietzsche: Nein!

Ich: Der Gegenwart wegen?

Nietzsche: Nein!

Ich: Weil er der untergehenden Sonne entgegen läuft?

Nietzsche: Nein! Er soll sich schämen, bloß, weil er ein Deutscher ist. Die bloße Existenz eines Deutschen ist eine Schande für die ganze Menschheit.

Ich: Ich erniedrige mich, bloß, weil ich mit Deutschen verkehre, ist das richtig?

Nietzsche: Ja!

Ich: Du bist, oder du warst, so weit ich weiß, ebenfalls ein Deutscher, etwa nicht?

Nietzsche: Es gehört selbst zu meinem Ehrgeiz, als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten. Mein Misstrauen gegen den deutschen Charakter habe ich schon mit sechsundzwanzig Jahren ausgedrückt. Die Deutschen sind für mich unmöglich. Wenn ich mir eine Art Mensch ausdenke, die allen meinen Instinkten zuwiderläuft, so wird immer ein Deutscher daraus.

Ich: Ich habe nie anders gedacht. Und ich habe gehandelt, wie ich gedacht habe. Mit dem ersten Kontakt mit einem Deutschen denke und handle ich so.

Nietzsche: Ich habe so gedacht, bevor ich denken konnte. Ich halte diese Rasse nicht aus, mit der man immer in schlechter Gesellschaft ist, die keine Finger für Nuancen hat – wehe mir!

Ich: Wehe dir oder mir! Du bist schon längst nicht mehr unter uns, du hast diese Welt verlassen und ... ich aber, ich lebe und zwar mitten in Deutschland und unter/neben/über den Deutschen. Es vergeht kein Tag, an dem ich nicht der deutschen Seele begegne, die so leer ist wie ein Gefäß, dessen hohle Stimme man hören muss, wenn man drauf klopft. Die Seele des Deutschen ist ein totgeborenes Ding, das nur einer Leere gleicht.

Nietzsche: Die deutsche Gesellschaft hat keinen Esprit in den Füßen, sie kann nicht einmal gehen ... Die Deutschen haben gar keine Füße, sie haben bloß Beine ...

Ich: Ein Volk ohne Seele und Füße! Ist das nicht das, was ich eben Gefäß genannt habe? Kierkegaard, der Philosoph aus der Kälte, nennt diesen Typ von Mensch einen Langweiler. Du weißt es sicherlich, er hat die Langeweile als Grundexistenz des Menschen erklärt. Er selber ist an dieser Krankheit zugrunde gegangen. Ob der Mensch liebt oder hasst, sitzt oder steht: er tut es aus Langeweile. Ihm zufolge sind alle Menschen langweilig, doch an erster Stelle die Engländer. Vielleicht waren ja die Engländer zu seiner Zeit so totgeboren langweilig. Aber heute, ja heute kommen die Deutschen an erster Stelle in der Langweiler-Hierarchie. Die Engländer haben Humor, das hält sie am Leben. Die Deutschen kennen Humor nicht mal dem Namen nach. Weder ihre Denker noch ihr Fußvolk.

Du solltest wissen, dass wir in einem virtuellen Zeitalter leben und das ermöglicht uns, alle Typen der Gesellschaft in Details kennenzulernen. Unsere Kommunikationsmöglichkeiten sind unbegrenzt. Eins davon, das wir

wahrscheinlich aus Langeweile geschaffen haben, heißt Fernseher. Seitdem hat sich unsere Langeweile in unendlichen Dimensionen vergrößert. Alle beeilen sich, die Produktion der Langeweile zu beschleunigen. Alle ihre Fernseh-Fähigkeiten sind dazu verurteilt, Leere zu produzieren. Täglich werden Friedhöfe ausgestrahlt, die Unterhaltungssendungen genannt werden. Ihre Serien sind Serien von Friedhöfen. Die Deutschen sind ein besonderes, ja ein sonderbares Volk. Ihnen mangelt es nicht nur an Humor, sondern auch an Liebe, an Wut, an Trauer, eben an allem, ja wahrlich an allem. Das ist sehr sonderbar. Einer ihrer Denker nannte den Menschen ein Mängelwesen. Er hatte nicht die Kraft zu sagen: der Deutsche *ist* ein Mängelwesen! Denn Mensch und der Deutsche sind zwei unterschiedliche, ja geradezu gegensätzliche Wesen.

Nietzsche: Das trifft zu! Du sprichst mir aus der Seele. Ach, wie schwer hatte ich es doch mit diesem Mängelwesen, das sich „deutscher Geist" nennt. Meine Leser waren schon immer Russen, Skandinavier, Franzosen und andere. Die Deutschen sind in die Geschichte der Erkenntnis mit lauter zweideutigen Namen eingeschrieben, sie haben immer nur „unbewusste" Falschmünzer hervorgebracht (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher). Der „deutsche Geist" war meine schlechte Luft. Ich atmete schwer in der Nähe dieser Instinkt gewordnen Unsauberkeit in psychologicis, die jedes Wort, jede Miene eines Deutschen verrät.

Aber, sage mir doch, warum redest du ausgerechnet mit mir, ich, ein Toter unter Toten, kann dir doch kaum zuhören. Du brauchst lebendige Menschen.

Ich: Was macht das schon? Ob ich mit einem Toten oder einem Deutschen rede, macht doch keinen wesentlichen Unterschied. Du hattest doch selber gesagt, „dieses Volk hat kein Ohr für meinen Mund." Der Deutsche ist ohne Ohr auf die Welt gekommen. Aber das ist noch nicht alles: einen Mund und eine Nase hat er auch nicht. Denn, seine Sprache ist lauter Brüllen und seine Nase hat keine Empfindung. Dieses Volk hat keinen Boden, worauf es stehend schöpfen kann. Es hat also keinen Wurzel, keine Tiefe.

Nietzsche: Der deutsche Geist ist ein Flachland ohne Kultur, ohne Gestik, ohne Mimik. Deshalb ist es für ein deutsches Kind ein wahres Glück, zuerst in einer regelrechten strengen Kultursprache, Französisch oder Latein, erzogen zu werden, damit sich ein kräftiges Stilgefühl entwickelt, das nachher auch der später gelernten, etwas barbarischen Muttersprache zugute kommt.

Ich: Etwas barbarisch? Bloß etwas, nicht mehr? Denken! Sprache! Deutsch! Was ist Sprache? Was ist Denken? Was ist Deutsch denken und Deutsch sprechen? Hier liegt das Geheimnis aller Deutschen! Dieses Geheimnis bedarf einer Erklärung, ja, einer Entfesselung. Vorsicht: Die Erklärungsgabe liegt nur im Besitz eines Nichtdeutschen. Du siehst in dir keinen deutschen Geist, keine deutsche Seele. Du willst dich als Zufallsdasein in dieser Gemeinschaft wissen...

Nietzsche (mit heftiger Stimme und beinah schreiend): Ich bin ein Zufall unter den Deutschen! Deutsch denken, deutsch fühlen – ich kann alles, aber das geht über meine Kräfte ... Die Psychologie ist beinahe der Maßstab der Reinlichkeit oder Unreinlichkeit einer Rasse ... Und wenn man nicht einmal reinlich ist, wie sollte man Tiefe haben? Man kommt beim Deutschen, beinahe wie beim Weibe, niemals auf den Grund, er hat keinen: das ist alles. Aber damit ist man noch nicht einmal flach. Das, was in Deutschland „tief" heißt, ist genau diese Instinkt-Unsauberkeit gegen sich, von der ich eben rede: man will sich über sich nicht im Klaren sein.

Ich: Warum auch, man hat doch genug „fixe Ideen", durch die man pflicht- und ordnungsbewusst leben kann, ohne sich in Frage zu stellen, ohne überhaupt irgend etwas in Frage zu stellen.

Nietzsche: „Fixe Ideen"? Sagt mir nichts. Man lebt in Lügen und nennt das Wahrheit ...

Ich: Was ist eine fixe Idee anderes als in Lüge zu leben und es Wahrheit zu nennen? Ein anderer deutscher Philosoph hat diesen Begriff eingeführt in die Philosophie, Max Stirner. Er

genoss jedoch nicht so viel Ruhm wie du. Du hast ihn „übersehen". (Wir werden das untersuchen). Dabei hätte er dein Erzieher sein können. Wäre er dein Lehrer gewesen, statt Schopenhauer, wärest du wahrscheinlich nicht vom Pessimismus zerfressen. Und dein nervtötender Hass auf Deutschtümelei geht teilweise auf Wagner zurück, mit dem du nicht fertig geworden bist. Mit deinem Dasein als Deutscher bist du ebenfalls nicht fertig geworden. Wäre der kühne Stirner, der alles verspottete, dein Wegbegleiter, so wärest du wahrscheinlich ein Lacher und hättest keine lebensverneinende Grundhaltung. Und Dein Hass auf Frauen geht u. a. auf Schopenhauer zurück, der im wahrsten Sinne des Wortes in seiner Arroganz erstickte. Die Arroganz ist eine deutsche Krankheit, sie ist die Grundstimmung des deutschen Denkens. „Überall wo das Deutsche sich verbreitet, da wächst kein Gras", sagtest Du das nicht? Das Deutsche ist wie eine Pest, ihre Vernichtung kennt keine Grenzen. Deshalb muss die Ursache gekannt und geklärt werden, damit die Pest beseitigt wird. Du wolltest das „Deutsche" als Falschmünzerei übersetzen. Das trifft nicht zu! Das Deutsche muss als institutionelles Denken übersetzt werden. Das Denken eines Bürokraten ist das Deutsche. Das möchte ich erklären.

Genaugenommen geht es mir gar nicht um die Deutschen. Mir geht es um das Zur-Welt-Kommen des Menschen. Wenn wir ernsthaft behaupten, der Mensch käme zur Welt, dann stelle ich das Hineinkommen des Menschen in die Nationalität fundamental in Frage. Oder wir müssen die erste Behauptung in Frage stellen? Also, kommt der Mensch wirklich zur Welt oder müssen wir nicht eher von einem Stolpern ins Nationale sprechen. Ein Beispiel um das Problem vereinfacht darzustellen: Ist Martin Heidegger zur Welt gekommen oder ist er bloß in eine Nationalität hineingeboren? Ist das Neugeborene, das spätestens nach zwei Wochen Martin Heidegger heißen wird (das Standesamt überwacht über alle Neugeborenen), ein neutrales Weltkind, das ein Teil des Kosmos ist? Wenn ja, warum wird dann dieses Kind durch Sozialisation in die Nationalität zurückentwickelt? Oder ist die Nationalität ein entwickelterer Schritt als das kosmische oder weltliche Sein, wonach viele Philosophen streben? Oder fängt das Nationale schon bei der Befruchtung an? Gibt es ein nationales Ei? Wenn das Neugeborene „das Licht der Welt erblickt", wo bleibt da das Licht des Nationalen? Gibt es ein nationales Licht? In Anbetracht dessen, was zur Zeit auf der Welt passiert, frage und suche ich nach dem Weltlichen. Was ist heute auf der Welt weltlich? Wir erleben nur einen Haufen von Gruppierungen, die sich Nationen nennen. Hier und dort und überall. Das Zur-Welt-Kommen ist gleichzeitig ein Aus-der-Welt-gehen. Ich frage mich, auf welcher Ebene bewegt sich der Zur-Welt- und In-die-Nationalität-Kommende? Denn das doppelte Kommen ist das Kernproblem des Menschen. Das eigentliche Dilemma. Hier beginnt der Nihilismus und hier endet er ohne seine Überwindung. Stirner hat das Zur-Welt-Kommen des Menschen begrüßt und alles andere, das Nationale usw., als Gespenst und fixe Idee abgelehnt.

Genaugenommen ist das Zur-Welt-Kommen ein Kommen des Gespenstes. Denn das Weltliche wird nie wirklich weltlich verwirklicht und verweltlicht. Dabei geht es immer um die Welt: Weltliteratur, Weltpolitik, Welteigentum, Weltwirtschaft, Weltmensch, Weltliebe und Weltkrieg. Jede Geburt oder die Geburtlichkeit des Menschen endet zwangsläufig mit der Bindung an eine Nationalität. Der Begriff der Nationalität umfasst hier alle sozialen Gemeinschaften, ob Volk oder Stamm oder Weltstaat, sie alle sind soziale, wirtschaftliche (un)politische Sprachhäuser, denen das Zur-Welt-Kommende ausgeliefert ist. In der gesamtweltlichen Nichtzusammengenommenheit hat der Mensch durch das Bewusstsein des Nationalen in der Seinsbenommenheit seine Daseinsvergessenheit als Nationalist vollendet. Das nennt Stirner „Gespenst". Das Deutsche dabei ist das besondere Gespenst.

Die Qual und das Leiden des Deutschen wi-

derspiegeln sich in ihrer aggressiven Zur-Schau-Stellung des armseligen Daseins. Ein Dasein, welches sich dem unästhetischen, dem stillosen, dem deformierten Sein unterworfen hat. Das nenne ich das Hässliche. Das Hässliche vollstreckt das Böse im Namen des Guten, wobei das Gute vom Bösen nicht unterschieden werden kann.

Die Demut und die Schwäche des Deutschen zeigt sich als Vollstrecker des Zur-Welt-Kommens, ein Vollstrecker der die sanfte Macht und den sanften Mut nicht kennt. Er verspricht Heilmittel, dessen Antlitz sein Glanz und Funkeln vor Ewigkeiten verloren hat.

Der Deutsche gleicht einem verfaulenden Zahn, der jeder Zeit in den Abgrund fallen wird, wie seine verfaulende Seele, die das Lebendige und Schöne eliminiert, bevor sie sich in Staub auflöst. Man kann in diese Seele hineinblicken. Aber was sieht man außer Leere und Dunkelheit? Diese Seele ist ein Instrument, das seinem Besitzer dient bei seiner sublimierten Aggression, die er Zivilisation nennt. Was sublimiert eigentlich der Deutsche??? Mit dem Wunsch, seine steinzeitlichen Instinkte in Tugend zu sublimieren, hat er Tugendzombies produziert wie aus einer Maschine. In dieser Hinsicht gleicht dem Deutschen kein anderes Volk. Seine Seele ist eine Institution, in der sich Tod und Verbrechen verbergen.

Sehen wir uns doch um! Wie viele Philosophen aus diesem Volk haben ihre nationale Frage in Frage gestellt! Dieses Land hat viele Denker, die bestens ausgerüstet sind zu denken und zu sprechen. An dem Kern des Zur-Welt-Kommens gehen jedoch viele vorbei.

Heidegger. Dieser Denker war ein Meister des Denkens und des Sprechens. Dieser Meister, der im Vollbesitz der Sprache war, hat geschwiegen. Hat er geschwiegen? Oder was steckte hinter seinem Nichtsprechen? Die Seinsbenommenheit des Deutschen hat mit Heidegger ihren Höhepunkt erreicht. Er, der Redemeister aus dem Schwarzwald, wurde der Schweigemeister aus Deutschland. Als Sprachsublimierter schrieb er u. a. über die Sprache folgende Zeilen: *Zum Sprechen gehört die gegliedert-stimmliche Verlautbarung. Die Sprache zeigt sich im Sprechen als Betätigung der Sprechwerkzeuge, als da sind: der Mund, die Lippen, das ‚Gehege der Zähne', die Zunge, die Kehle.*

Nietzsche (gerade aufwachend): hahaha ...

Ich: Ja, das ist eine Heideggersche Weisheit: der Körper als Werkzeug. Deinem Lachen kann ich mich nicht anschließen, denn ich frage mich ernsthaft: wo war Heideggers Kehle, als man ihn über seine nationalsozialistisches Handeln fragte? Wo ist seine Zunge geblieben, die sonst doch so intelligentes zu schreiben imstande war? Dann sagt er: *Einem bleibt vor Staunen oder Schrecken die Sprache weg. Er staunt nur noch und ist betroffen.* Ich frage: Vor was staunte Heidegger oder vor welchem Schrecken ist ihm die Sprache weggeblieben?

Nietzsche: (lacht immer noch) hahaha ...

Ich: Ein wahrer Lacher warst du nie. Aber der Genuss, den dir Heidegger schenkt, sei dir gegönnt. Die a-exotische Gestalt aus Schwarzwald kannte selbst das Lachen nicht mal dem Namen nach. Er besaß ein trockenes Wissen, welches er aus seinem trockenen Volk schöpfte und mit der Terminologie des Nationalsozialismus verschmelzen konnte.

Er besaß jedoch ein Denunziantenlächeln, welches viele edle Menschen das Leben gekostet hat. Als Sammler des Wissens wusste Heidegger auch über andere Menschen Bescheid. Aber über sich scheint er auf einmal nichts zu wissen, weiß er wirklich nichts? Ich erlaube mir, Heidegger, diesen anti-exotischen, diesen unauffällig Auffälligen, der nach Emmanuel Lévinas *leider der größte Denker dieses Jahrhunderts* ist, noch mal zu zitieren. Ich habe nicht die Absicht, über meine Beute herzufallen, dafür ist meine Beute zu gut ausgerüstet. Ich versuche lediglich dieses Ausgerüstetsein zu durchlöchern, damit es gelüftet wird, wobei ich nur als ein Beutedeutscher dastehe. Und hier wird nicht geheideggert, schließlich ist die Sprachesoterik nicht Heideggers Eigentum. *Jemand verliert durch einen Unfall die Sprache. Er spricht nicht mehr. Er schweigt auch nicht. Er bleibt stumm.* Hatte Heidegger einen Unfall, von

dem wir nichts wissen? Einen seelischen Unfall mag er wohl gehabt haben. Denn er blieb seelisch stumm. Der Schweigsame und der Stumme, das ist das Sein, welches um sich herum gesprochen hat, welches aus der Welt ging, ohne je in die Welt gekommen zu sein. Nicht die Sprache ist das Haus des Heiggerschen Seins, sondern das Schweigen. Carl Schmitt, ein Starjurist des NS-Staates, bringt das deutsche Schweigen mutig auf einen Nenner. *Indem wir schweigen, besinnen wir uns auf uns selbst und auf unsere göttliche Herkunft.* Das Sein im Nationalen ist nicht seiend in der Welt, denn seiend heißt, so Heidegger, anwesend. Anwesend sein kann der Mensch als Mensch nur in der Welt. Sein im Nationalen ist Weltflucht, ist Aus-der-Welt-Gehen unter den neurotischen Denkstrukturen wie Evolution, Fortschritt, Entwicklung, nach Vorne usw. Das Sein (ständig) seiend ist Jetztsein. Das Jetzt ist in der Welt. Wo ist Heidegger?

In seinem Sprachkabarett versucht Heidegger, seine Stellung In-der-Welt-Sein zu bestimmen: *Das Künftige ist das ‚noch nicht jetzt'; das Vergangene ist das ‚nicht mehr jetzt'. Das Künftige ist das noch Anwesende, das Vergangene ist das bereits Abwesende. Seiend: anwesend an der Zeit ist je nur der schmale Grat des jeweiligen flüchtigen ‚jetzt', das aus dem ‚noch nicht jetzt' herankommend in das ‚nicht mehr jetzt' weg geht.* Jetzt wissen wir, wo Heidegger ist: er war nie seiend. Er war nie anwesend. Er war nie jetzt. Oder, um ihm gerecht zu werden: Er war nicht völlig Nichtseiendes, wohl aber solches, dem es an Anwesen mangelt. Mit anderen Worten: Aus dem Gott kommend, welcher die Herkunft des besonderen Gespenstes kennzeichnet, liegt das Gespenst in der Verfallenheit.

Das Heideggersche sprachontologische Experiment, das ‚Deutsch für Deutsche', ist in der Totalität der sogenannten Muttersprache gefangen geblieben. Sein Experiment ‚Zur Sprache Kommen' hat die Nationalsprache nicht überwunden, sondern totalisiert. Die Sprache ist nicht nur das Haus des Heideggerschen schweigenden Seins, sondern auch seine Benommenheit, Begrenztheit durch das Nationale. Der häusliche Heidegger findet in der Muttersprache seine Herkunft, die das Zur-Welt-Kommen vergewaltigt hat. Heidegger ist zur Nation verdammt, wie der Mensch zur Freiheit und zur Sexualität verdammt ist.

In der Alltagssprache spricht man von einem Hineingeboren in die Gesellschaft. In die Gesellschaft kommen heißt, zur Sprache kommen. *Natürlicherweise ist die erste Sorge jeder Nation [Gesellschaft] darum die Bindung der Hineingeborenen an die sogenannte Muttersprachen. Die Entbindung der Mütter als Anbindung der Kinder ans Schwerkraftfeld der Nationalwirklichkeit zieht folglich eine Arabisierung, Brasilianisierung, Britannisierung, Japanisierung, Russifizierung, Sudanisierung usw. nach sich. Jedesmal sind die Kinder die Staatsgefangenen ihrer Nationen und Sprachgemeinschaften, denn sie gelten zu Recht als die Zukunft der Völker, und die Nationalsprachen sind die Hexenküchen, in denen aus noch relativ sprachindifferenten Weltankömmlingen die künftigen Stützen der Gesellschaft erzeugt werden.* Durch die Entbindung der Mütter und die Anbindung der Kinder an das Nationale werden *die Menschen zu Drogenabhängigen ihrer Muttersprachen, und in der bisherigen Menschheitsgeschichte gelang wenigen eine Entziehungskur von den muttersprachlichen vaterländischen Drogen.*

Nietzsche: Ein interessanter Schluss. Ich sehe darin eine Anspielung auf mich. Ich habe vorausgesehen, dass eines Tages jemand sagen wird, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind – in einer unausrechenbaren Entfernung von allem, was bloß Deutsche mit ihr gemacht haben.

Ich: Der Deutsche ist zum Deutsch verdammt. Sloterdijk, der in der Tat auf dich anspielt, ist zu sensibel das auszusprechen, was ich ausspreche. Er ist im Jahr 1947 zur Welt – oder sagen wir In-die-Nation gekommen. Seither ermittelt er gegen dieses Land, wie er selber zu sagen pflegt. Heidegger sieht sich ebenfalls in deiner Tradition. Aber lassen wir Heidegger einen Augenblick ruhen, denn wir brauchen etwas Mediterranes, damit wir in

der Trockenheit nicht ersticken.
In einem seiner *Briefe an einen deutschen Freund* (1943-1944) schreibt Albert Camus: *Und euch zum Trotz werde ich euch den Namen Mensch nicht absprechen.* Was heißt hier der „Mensch"? Wovon spricht Camus, etwa von einer Ethik, von einer religiösen und sogar einer christlichen Ethik? Schwer zu beurteilen. Ich will eine kurze Weile beim Camus bleiben, obwohl er nicht hierher gehört, vielleicht aber nur insofern, als dass er sich mit dem „Phantom" Deutsch ein wenig auseinandergesetzt hat. Camus, ein Mensch mit mediterranen Prägungen, dachte nicht in der christlichen Tradition, zumindest was seine Briefe betrifft. Aber er war ein abendländisches Produkt. Folglich musste er sich zwischen dem Bösen und dem Guten entscheiden. Er entschied sich, ein gerechter Mensch zu sein, der in seinem „deutschen Freund" den Vertreter der Ungerechtigkeit sah. Er gibt zu erkennen, was er ist: *Aber die christliche Tradition ist nur eine unter den Traditionen, die Europa geschaffen haben, und ich bin nicht befugt, sie euch gegenüber in Schutz zu nehmen. Dazu brauchte es die Veranlagung und die Neigung eines Gott hingegebenen Herzens. Sie wissen, dass dies bei mir nicht der Fall ist.* Bloß: Gerechtigkeit an sich existiert nicht. Sie existiert nur für den Priester. Und eine Gerechtigkeit kann bestehen, wenn auch die Ungerechtigkeit besteht, sowie Gott ohne Teufel nicht leben kann. Ohne einen Täter gibt es kein Opfer und umgekehrt. Insofern kann ich dieses Gefühl des nordafrikanischen Philosophen nicht teilen. Es mag aber sein, dass es sich hierbei nur um Worte handelt und nicht um Inhalt. Denn er gibt uns zu verstehen: *Ich jedoch habe mich für die Gerechtigkeit entschieden, um der Erde treu zu bleiben.* Camus' „Freunde" waren nicht ungerecht, sie waren erkrankt an einer besonderen Idee, an der Idee der Nationalität. Camus erkennt das. Insofern verstehe ich wiederum, wenn er schreibt: *Ich liebe mein Land zu sehr, um Nationalist zu sein.* Es ist nicht einfach ein Moralist zu sein, jenseits von Christentum, Islam und Judentum. *Der Erde treu zu bleiben.* Nicht einem Land, nicht einer Nation, nicht einem Volk, sondern der Erde. Camus will zur Erde kommen oder uns das Gefühl für Erde, für Welt mitteilen. Wir verlassen Camus und bleiben beim Gefühl für Welt.
Das Zur-Welt-Kommen des Neulings müsste vom Schoß der Mutter in den Schoß der Welt umgewandelt werden. Das geschieht aber nicht direkt, da der Neuling in Anbindung an die Nationalsprache zum zweiten Mal geboren wird. Durch die zweite Geburt erst wird der Neuling zum (fertigen) Individuum. Hier aber liegt auch der ganze Haken, weshalb Sloterdijk die sogenannten Muttersprachen als Droge identifiziert. Denn das Individuum hat kaum die Chance, sich zur Weltlichkeit zu entwickeln, vielmehr wird es entworfen *durch das Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, die Sprache, die Geschichte der Kollektivität, der* [es] *angehört, die Vererbung, die individuellen Umstände seiner Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten, die großen und kleinen Ereignisse seines Lebens,* wie Jean-Paul Sartre es treffend ausdrückt. Und mit seiner ganzen Energie hat Stirner diese zweite Geburt als Phantom erkannt. Hier liegt seine Genialität, wenn man seine Zeit und seine Herkunft bedenkt. Platons Gleichnis von der Höhle können wir in diesem Kontext ebenfalls als eine zweite Geburt interpretieren. Alles, was wir durch die Nationalsprache wahrnehmen, ist ein Schatten unseres Daseins. Dieser Schatten ist uns so vertraut, dass wir ihn für Wirklichkeit halten. Über die Wirklichkeit der Nation zu wundern wäre ein Wunder. Wie könnte sich also das Nationale Wesen über seine gewöhnliche Situation wundern, wenn ihm doch alles gewöhnlich ist. Stirner liefert einen Befreiungsschlag gegen die Gefangenschaft des Geistes und gegen all die Phantome, die in der Nationalsprache vorhanden sind. Er wirft zugleich ein Licht auf **den Schatten, wodurch dieser sich auflöst. Der in der Nationalsprache verfangene Mensch wundert sich über nichts, er erwartet vielmehr Wunder aus dem Jenseits. Es geht also um** den existentiellen Entwurf des Menschen. Dieser Entwurf wird zum Eigentum der Na-

tion, die als politische Mutterinstanz ihre Kinder zusammenschweißt. Es ist eine Art nationale Prostitution, ein Bordell, welches auch sozial-politische Familie genannt wird, die Neulinge an den Geist der Bodenlosigkeit verkauft. Die Nation ist eine sozial-politische Schule, in der Neulinge entweltlicht werden. Die deutsche Nation ist eine besondere Schule, eine Sonderschule. Das ist der richtige Ausdruck. Zu meinem Erstaunen bestätigt Sloterdijk diesen Ausdruck. Es ist eine Erleichterung und eine Last zugleich, wenn die Bestätigung von der Seite kommt, die dem trocken-bürokratischen Denken gehört. Meine Last wird mit einem Mal unerträglicher, wenn ich feststelle, dass Sloterdijks Sensibilität in seiner Analyse des Deutschen etwas nachlässt. Als Sonderschüler, so Sloterdijk, hätten die Deutschen gelernt, national auf Zehenspitzen zu laufen. Was für ein Irrtum! Dieses Verhalten der Deutschen zeigt ihre Benommenheit, in der sie als Existierende an ihrem Daseinsfragen vorbeigehen, wohl aber ihre Nationalfragen niemals versäumt haben. Was für ein Irrtum! Die deutsche Benommenheit ist viel älter als manche es annehmen. Es wäre ein gravierender Fehler, ihre Benommenheit mit Nationalsozialismus zu entschuldigen. Der Nationalsozialismus hat ihre Benommenheit verdoppelt, vervierfacht. Das Vorkriegsdeutsch war nicht besonders anders als das Nachkriegsdeutsch. Es wäre sinnvoll, an den Nationalerzieher Fichte zu erinnern und seine Analyse des Deutschen zu diskutieren. Bevor wir aber einen kritischen Blick in die deutsche Urgeschichte werfen, bleiben wir noch eine Weile beim Nachkriegsdeutsch.

Man konnte in deutscher Nachkriegssprache anständigerweise keine Sätze im Futur mehr bilden, stellt Sloterdijk sehr vorsichtig fest und schreibt: *man konnte auf Deutsch nichts versprechen*; *Deutsch war als Weissagungssprache ruiniert und in ihrer Kraft zur Ankündigung von Zukünften genauso zerstört wie die deutschen Städte*. Der anständige Sloterdijk, der mühsam herausarbeiten will, warum der Deutsche in seinem Schweigen ruiniert ist, versucht er mit Hilfe von Peter Handke, die Schwierigkeit des Sprechens des Deutschen darzulegen. Nun gut, lassen wir Handke reden:

abcd

Und die Umgewandelten werden sich wie umgewandelt fühlen.

Und die zu Salzsäulen Erstarrten werden stehen wie zu Salzsäulen erstarrt.

Und die vom Blitz Getroffenen werden fallen wie vom Blitz getroffen.

Und die Gebannten werden lauschen wie gebannt.

Und die Versteinerten werden stehen wie versteinert.

Und die Gerufenen werden kommen wie gerufen.

Und die Gelähmten werden stehen wie gelähmt.

Und die vom Donner Gerührten werden stehen wie vom Donner gerührt.

Und ...

Das ist also das Jetztsein als Übung für das Sein in Zukunft. Ein Schritt zur Weissagungssprache. Handke selbst ist inzwischen für die Sache eines anderen Volkes eingetreten. In Handkes Übungen sehe ich ein pervertiertes Schweigen. Ein Schweigen, das sich nicht überwinden, sondern in seinem Standpunkt verharren will.

Und was heißt hier eigentlich „anständigerweise“? Wie konnte der Deutsche noch anständig sein? Hier liegt Sloterdijks Problem. Er wundert sich, dass die Deutschen während des Berliner Mauerfalls weinen konnten, dass sie wie *nationales Mineralwasser* wunderlicherweise Tränen gießen konnten. Ein Land wie Großdeutschland, das aus seiner Gruft weinend aufersteht, kann nur den wundern, der sein Volk aus einer Vogelperspektive betrachtet. Von dort aus will er seinem Volk die Unanständigkeit verzeihen. In der Nachkriegszeit hätte der Deutsche das Weinen lernen können, statt das Weinen zu sublimieren – ins Schweigen und ins sogenannte Wiederaufbauen, wobei nur die Städte aufgebaut worden sind. Heute lernt der Deutsche das Weinen in den besonderen Schulklassen bei der Stressbewältigung. Das ist Unanständigkeit!

Die Anbindung des Neulings an den Schoß der Nation hat mit der europäischen Aufklärung seine Ketten verfestigt. Heute in der Postmodernität zeigt die Form der Nationalstressbewältigung den Niedergang der Aufklärung. Angefangen mit der Sozialarbeit bis hin zu den neuesten Erfindungen wie „progressiver Muskelentspannungskurs für Erwachsene" oder „wie bewältige ich den Stress beim Weihnachtseinkauf". Der postmodernisierte Stressbewältiger schafft sich durch Selbstaufgeilungstechniken und Selbstterrorismus neue Stressfaktoren.

Viele Völker auf der Erde haben, trotz der Aufklärung oder durch die Aufklärung, ihre kulturellen Eigenschaften erhalten und weiterentwickelt. Lachen, Weinen, Singen, Tanzen, Lieben, all das gehört den Völkern der Welt, nur Deutschland muss sie entbehren und sein Nachbar Holland. (Das ist komisch, vielleicht ist Holland durch seine Nähe zu Deutschland durch Deutschland verseucht.)

An dieser Stelle muss ich an einen deutschen Kultserie erinnern. Ich kann nicht anders, sie will mir nicht aus dem Kopf. Man kann den folgenden Dialog als Erweiterung von Handkes Sprachspiele betrachten oder als Einführung in Kants „Kritik der reinen Vernunft". Es geht um Derrick! Hier eine Kostprobe:

Personen:
Derrick (Hauptkomissar)
Harry (Mitarbeiter von Derrick)
Herr Hans Heinz Hansmann (Der Verdächtige)
Frau Hermine Hansmann (Mutter des Verdächtigten)
Alle Personen richten sich an den Verdächtigten
Derrick: Wo waren Sie am Abend des 15.05 dieses Jahres?
Harry: Wo waren Sie am Abend des 15.05 dieses Jahres?
Frau Hermine Hansmann: Wo warst du am Abend des 15.05 dieses Jahres?
Derrick: Mein Mitarbeiter und ich möchten wissen, wo Sie am Abend des 15.05 dieses Jahres waren?
Harry: Sagen Sie uns bitte: Wo waren Sie am Abend des 15.05 dieses Jahres?
Derrick: Bitte sagen Sie uns: Wo waren Sie am Abend des 15.05 dieses Jahres?
Frau Hermine Hansmann: Nun sag doch, wo du am Abend des 15.05 dieses Jahres warst?
Herr Hans Heinz Hansmann: Also, Sie möchten wissen, wo ich am Abend des 15.05 dieses Jahres war?
Derrick: Ja. Wir möchten wissen, wo Sie am Abend des 15.05 dieses Jahres waren?

Man muss Handkes Futursätze etwas anders formulieren, dann verstehen wir, was mit dieser Nation los ist. *Und die vom Donner Gerührten werden stehen wie vom Donner gerührt* muss umgewandelt werden in: Handke redet wie vom Donner gerührt. Und nicht nur Handke, nicht nur Derrick, nicht nur Heidegger. In seiner Benommenheit konnte Handke uns nur darauf hinweisen; das ist mehr als zu erwarten wäre. Die richtige und endgültige Formulierung lautet dann: Und die vom Donner gerührten Deutschen reden wie vom Donner gerührt. Das ist der Kern des bürokratischen Denkens, das fälschlicherweise rationales Denken genannt wird. Die Rationalität ist nur die äußere Schale dieses Denkens, welches mit dieser Schale seinen Kern zubetoniert hat.

Sloterdijk sei hier gewarnt, denn seine Futursätze versprechen viel zu viel. In der Gesamtdeutschen Zusammengenommenheit haben sich die Deutschen in der Seinsbenommenheit ihre Daseinsvergessenheit als Nationalisten ins Gedächtnis gerufen. *Auf die nationalperspektivistische Kleingeistigkeit kommen schwierige Jahre zu*, warnte Peter Sloterdijk nach dem Berliner Mauerfall und hoffnungsvoll schrieb er: *Man wird bald nicht mehr sagen können, ich bin ein Deutscher oder eine Deutsche, ohne dass sich die Frage einmischt, wie bist du es geworden, wie hat man dich dazu gebracht, in welche Falle wolltest du da laufen? Die nationalen Fragen werden für die Intelligenz aller entwickelteren Völker zu einer Schule der Ironie*. Das ist ein großes philosophisches Versprechen. Da hat sich Sloterdijk zu etwas ermutigen lassen, was er heute höchstwahrscheinlich bereut oder bereuen muss, wenn er fähig ist, den Tatsachen

ins Gesicht zu schauen. Das Gefühl, ein Nationales Wesen zu sein, schreit aus jeder Ekke. Es gibt keinen einzigen Grund, die Deutschen zu den entwickelteren Völkern zu zählen, für die nationale Fragen zu einer Schule der Ironie werden. Das wird niemals der Fall sein! Vielmehr sind die Deutschen durch ihre Seinsbenommenheit in die Ironievergessenheit geraten. Schon Bakunin, wohl in einem anderen Kontext, aber nicht zu unrecht, lehrte Marx, dass die Deutschen niemals rebellieren werden. Es ist kein Zufall, dass Bakunin dies analysiert hat. Als Feuerkopf, wie viele ihn nannten, war er durchdrungen von der russischen Seele, welche ihm ermöglichte, zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Er kannte das deutsche Volk und seine Philosophie. Viele russische Schriftsteller zu seiner Zeit ahnten, dass die deutsche Philosophie nicht für das deutsche Volk geeignet sei; mehr noch, die deutschen Philosophen waren nicht in der Lage, ihre eigene Philosophie zu verstehen und schon gar nicht, sie in die Tat umzusetzen. Sie verstanden ihr Eigenes nicht.

H. Ibrahim Türkdogan

*

Laskas Gespenster
oder
Warum sich Nietzsche so sehr beim EINZIGEN gelangweilt haben könnte!?

Liest man aufmerksam Laskas zweiten Teil seiner Betrachtungen[1], so verfolgt der Autor nicht nur die Absicht, letzte Zweifel an der Vermutung auszuräumen, dass Nietzsche Stirners „Einzigen" gekannt haben muss, sondern noch vielmehr, dass diese Lektüre zweifelsfrei einen so intensiven Eindruck bei Nietzsche hinterließ, in dessen Folge es zu einem panikartigen Entschluss zur Philologie und zu Schopenhauer kam. Primärverdrängung heißt so was dann im Fachjargon[2] (– vielleicht sollte mir das zu denken geben, warum ein guter Freund von mir, nachdem er ein paar Seiten Stirner gelesen hat, sich jetzt ausführlich mit Jaspers beschäftigt?). Nun habe ich gegen solch spekulative Betrachtungen nichts einzuwenden, insofern sie bei mir nicht dem Verdacht unterliegen, dass hier mit verbissenem Ernst ein ideologischer Kampf ausgetragen wird, um die, wie der Autor dann auch weiter betont, „eigentlich anstehende (und von Stirner eingeforderte [!!!]) Auseinandersetzung mit den tieferen Problemen des Projekts der Moderne [!!!], des ‚Ausgangs des Menschen aus seiner Unmündigkeit'". Aber wahrscheinlich wird mir der Autor selber auch eine Form von Verdrängung nachweisen können, warum ich seinem Projekt nicht nachfolgen will. Das heißt auch, ich habe wahrscheinlich bei Stirner etwas gelesen, was ich partout nicht anerkennen will. Wäre einmal sehr interessant zu erfahren, wie es denn bei mir mit meinen Abwehrmechanismen bzgl. Stirner steht.

Wie dem auch sein mag: wobei es mir im folgenden überhaupt nicht darum geht, ist hier einen Beweis zu führen über die Unsinnigkeit von Laskas Betrachtungen, denn diesbezüglich bleibt der Autor genauso eines stichhaltigen Beweises schuldig, wie ich einen solchen in den folgenden Ausführungen nicht darlegen werde/ kann.

Es geht also um nichts anderes als um die für Laska vielleicht phantastisch anmutende Vorstellung, dass Nietzsche eines Tages Stirner gelesen haben könnte, ohne dass die Lektüre ihn so in Bann nahm, ja dass er sich beim „Einzigen" auch einfach nur unheimlich gelangweilt haben könnte (Oh welch Frevel, der Heilige Max und dann Gleichgültigkeit – Besagter Freund meinte neulich zu mir, dass das Buch bei mir wie eine Bombe eingeschlagen wäre, läge wahrscheinlich nur daran, dass ich in meiner Kindheit zuviel Karl May gelesen hätte, der habe einen ähnlich pedantischen Schreibstil).

Ich muss manch unbedarften Leser an dieser Stelle insofern enttäuschen, dass hier kein

Nietzscheaner oder dgl. spricht. Ich persönlich halte Stirner durchweg für inspirierender als Nietzsche, vor allem deshalb, weil ich bei ihm den „Geist" Hegels spüre, der bei Nietzsche vergeblich zu suchen ist. (Da haben wir es schon wieder: Gotteslästerung – der große, originäre Stirner im Schatten dieser „staatsalimentierten Philosophie" – weswegen Laska sich wahrscheinlich dann auch am Ende seiner Betrachtungen zum kierkegaardschen Entweder-Oder bekennt und nicht zum hegelschen Sowohl-Als auch).

Andererseits ist mir natürlich auch nicht entgangen, dass für manchen Stirner-Leser relativ schnell ein Bezug zu Nietzsche hergestellt wird, wie es mir kürzlich noch ein Arbeitskollege bestätigte, der mir auf meine Frage, wie er denn Stirners „Einzigen" empfunden habe, spontan äußerte, dass sei doch „Nietzsche vor Nietzsche". Komisch daran finde ich, dass mir selber, obwohl ich mit Nietzsche vertraut war, lange bevor ich Stirner zur Kenntnis nahm, mir dieser Vergleich nie in den Sinn kam. Da sprechen – so empfinde ich auch bis heute – doch zwei verschiedene Welten zueinander.

Es kann im folgenden natürlich nicht ansatzweise darum gehen, hier einen großangelegten Vergleich zwischen Stirner und Nietzsche darzulegen. Diesen bedarf es auch nicht, da Laska ihn, wie immer er ausfallen würde, leicht als gegenstandslos betrachten könnte, weil seine Argumentation viel subtiler ist:

– Konfrontation mit Stirner in jungen Jahren;
– (Primär-)Verdrängung
– Konzeption einer neuen Philosophie ...

Entscheidend wird also die Situation Nietzsches bis 1874, jenes Jahres sein, in denen ein Lieblingsschüler Nietzsches den „Einzigen" aus der Basler Bibliothek entliehen hat, auf ausdrückliche Empfehlung seines Lehrers Nietzsche.

1865 machte Nietzsche Bekanntschaft mit dem Werke Schopenhauers. Also wenn Laska von einem panikartigen Entschluss zur Philologie und zu Schopenhauer spricht, dann müsste seiner Argumentation nach Nietzsche Stirners „Einzigen" zuvor gelesen haben. Spätestens so eine andere Vermutung auf die Empfehlung Langes hin, dessen Buch 1866 erschien. Das würde aber bedeuten, Nietzsche hätte Stirner nach seiner Bekanntschaft mit Schopenhauer gelesen. Insofern wäre die Aussage von panikartiger Flucht zu Schopenhauer etwas unglaubwürdig. Und was die Philologie betrifft, so sollte man nicht vergessen, dass er seine Schullaufbahn in Pforta 1864 mit einer Qualifikationsarbeit über Theognis von Megara abgeschlossen hat und, bevor er zu einem Studium nach Bonn aufbrach, in seinem Lebenslauf Platons Symposion als seine Lieblingsdichtung bezeichnete. Überhaupt waren seine Leistungen in klassischer Philologie außergewöhnlich gut.

Aber wie gesagt, ich möchte hier nicht ins Detail gehen, dieses Feld überlasse ich lieber Laska, der in seiner angekündigten Nietzsche-Studie ja vielleicht noch manche Überraschung diesbezüglich hervorzaubern wird. Vielleicht wird man ihm dann auf dem nächsten Nietzschesymposium auch mehr Gehör schenken.

Mein Anliegen ist es, einen kurzen Blick auf eine für Nietzsches Frühwerk äußerst entscheidende Inspirationsquelle zu lenken, gemeint ist die Bekanntschaft mit dem Werk und später auch mit der Person Richard Wagners. Diese Beziehung war Gegenstand einer umfangreichen Hausarbeit im Rahmen eines Seminars zu Nietzsches Bildungskritik („Die Krise der Moderne. Der Auftakt: Nietzsches Bildungskritik") an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln, die ich 1995 zusammen mit einer Kommilitonin unter dem Titel „Krise der Moderne: Die Musik als ‚Idee'" verfasst habe. Wir drängten damals darauf, neben Nietzsches berühmter zweiter „Unzeitgemäßer Betrachtung" (wie sie sich fast als Pflichtlektüre bei pädagogischen Seminaren über die Bildungskritik Nietzsches etabliert hat) auch einen verstärktes Augenmerk auf Nietzsches Verhältnis zu Wagner zu werfen, wie es Gegenstand seiner vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung" war: „Richard Wagner in Bayreuth" ist.[3]

Ohne die Details an dieser Stelle zu überstrapazieren, lässt sich diesbezüglich festhalten, dass der junge Nietzsche bereits im Jahre 1861 die Bekanntschaft mit Wagners ‚Tristan' macht und sein Weihnachtswunsch nach einem Klavierauszug erfüllt wird. Nicht zuletzt fließen, beeindruckt von Wagners „Tristan", Elemente in Nietzsches eigene „Klavierphantastereien" ein. Auch Jahre nach dem Bruch mit Wagner gesteht Nietzsche: „Alles erwogen, hätte ich meine Jugend nicht ausgehalten, ohne Wagnerische Musik".

Der Wunsch nach einer Zugehörigkeit zum Wagner-Kreis erfüllt sich allerdings erst im November 1868, als er „das größte lebende schöpferische Genies Deutschlands" in Leipzig trifft („Die ‚Meistersinger' waren das erste Gesprächsthema ... Das zweite war Schopenhauer. Von nun an nannte Nietzsche Wagners Namen mit dem Schopenhauers zusammen."). Ab Mai des folgenden Jahres erfolgten dann regelmäßige Besuche an Wagners damaligen Wohnsitz in Triebchen bei Luzern, wo er mit seiner Lebensgefährtin und späteren Frau Cosima lebte. An diese wird sich Nietzsche auch noch Jahre später, als er längst mit Wagner gebrochen hatte, dankbar und sehnsüchtig erinnern, wie Lou Andreas-Salomé berichtet, als sie zehn Jahre später zusammen mit Nietzsche an den Ort am Seeufer zurückkehrte.

Was diese „Sternenfreundschaft", wie Nietzsche sein Verhältnis zu Wagner selbst beschreibt, vor allem auszeichnet, ist ihre beiderseitige Vorliebe für die Antike. So schreibt Nietzsche an seinen Freund Erwin Rohde: „Liebster Freund, ... was ich dort lerne und schaue, höre und verstehe, ist unbeschreiblich. Schopenhauer und Goethe, Aeschylus und Pindar leben noch, glaub es nur".

Wagner – ein vorzüglicher Kenner der zeitgenössischen Altertumswissenschaft –, war es dann auch, der dem Jung-Philologen Nietzsche starke Anregungen zu geben vermochte für Nietzsches erste größeren Schrift „Die Geburt der Tragödie" (1872), an der er ungefähr seit 1869 arbeitete, die ohne den Einfluss Wagners wohl kaum möglich gewesen wäre.

Gerade in dieser Gedankenwelt Nietzsches/ Wagners sehe ich aber das Hauptargument, warum die Lektüre Stirners keinen so immensen Eindruck auf Nietzsche gemacht haben dürfte.

Auf den Punkt gebracht betrachtet Nietzsche – darin seinem Freund Wagner und in gewissem Sinn auch ihrem gemeinsamen Vorbild Schopenhauer folgend – Geschichte allgemein als eine sich vom Mythos losmachende Bewegung fortschreitenden Verfalls, ganz im Gegenteil etwa zu klassischen philosophischen Systemen eines Kant oder Hegel und sicherlich auch im Gegensatz zu den Ausführungen Stirners im ersten Teil seines „Einzigen". Dieser mythischen Betrachtung liegt ein Regenerationsgedanke zugrunde, der von einem ursprünglich gesunden Naturzustand ausgeht, der im Laufe der Geschichte entartet ist und zu dem es zurückzukehren gilt, der sozusagen das Ewig-Natürliche und Rein-Menschliche verkörpert (der „wahre Mensch"). In Wagner feiert dieser Mythos seine Auferstehung, wie Nietzsche in seiner vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung" „Richard Wagner in Bayreuth" in Anlehnung an seine „Geburt der Tragödie" darlegen wird.

Wie sollte in dieser Gedankenwelt ein höchst profanes Werk, wie Stirners „Einziger", geschrieben in hegelscher Pedanterie, besonderen Eindruck erwecken? Zumal sich deren Autor mit den Problemen sozialer Emanzipation beschäftigt, was bei dem Geistesaristokrat Nietzsche nur Ablehnung hervorgerufen haben dürfte. Durchaus kann er hier Anregungen empfunden haben, aber wie Mauthner bereits betont, ist von einem wesentlichen „Einfluß" von Stirner auf Nietzsche nicht auszugehen.[4] Dafür waren beide Denker zu einzig und ihre Welten hatten wenig gemeinsame Bezugspunkte.

Und ich glaube auch nicht, daß Nietzsche in Stirner irgendetwas erkannt hat, was er dann verdrängte. Hier ist bei Laska wohl eher der Wunsch Vater des Gedankens. Stirner als potentieller Heilbringer, dem die Welt nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt. Er spricht ja auch unverhohlen von einem „Entweder-Oder".

Über diese Weltbeglückungversuche ist Stirner meines Erachtens selber bereits hinweggekommen. Gerade hierin liegt seine Stärke. Er zeigt keinen Ausweg an, denn er kennt die seelischen Schwächen der allzu Vielen nur zu gut. Gerade diese Erkenntnis ist es, mit der er den sozial-emanzipatorischen Ideen seiner Zeit kritisch gegenübertritt. Der Kampf ist verloren, bevor er begonnen hat. Jede Revolution wandelt sich in eine Reaktion. Die schmerzlichen Erfahrungen eines Alexander Herzens über die 1848er Jahre, wie er sie in seinen Memoiren verarbeitet, sind in Stirners Werk schon theoretisch vorweggenommen[5]; wieso es auch folgerichtig war, warum sich Stirner an den Ereignissen des Jahres 1848 aller Wahrscheinlichkeit nach nicht beteiligt hat.

Aber er blickt auch nicht aristokratisch geringschätzig auf die allzu Vielen, so wie es Nietzsche tat. „Stirner lacht in der Sackgasse, Nietzsche rennt gegen die Mauern an", wie Camus es einmal beschrieben hat. Aber zugleich verfällt Stirner dabei nicht in einen Konservatismus, wie es manch einem seiner „Kampfgefährten" widerfahren ist, die an der Dummheit der Menschheit zugrundegegangen sind.

Er folgt hier im wesentlichen Hegels „Philosophie der Versöhnung".[6] Nur das Stirner radikal nach den praktischen Konsequenzen der idealistischen Philosophie Hegels fragt und dessen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung im „metaphysischen Himmel" des absoluten Wissens bei ihm konkrete Gestalt in Form eines Bewegungsprozesses annimmt, einer in sich geschlossenen Einzelheit (Eigenheit des Einzigen):

„Du bist selbst ein höheres Wesen, als Du bist, und übertriffst Dich selbst. Allein, daß *Du* der bist, der höher ist als Du, d. h. daß Du nicht bloß Geschöpf, sondern gleicherweise Dein Schöpfer bist, das eben verkennst Du als unfreiwilliger Egoist, und darum ist das ‚höhere Wesen' Dir ein – Fremdes."[7]

Doch was das hier angesprochene Verhältnis von Stirner und Hegel betrifft, kann nur ansatzweise etwas angedeutet werden, was in zukünftigen Beiträge vertieft werden sollte.

Festzuhalten bzgl. der hier behandelten Beziehung zwischen Stirner und Nietzsche bleibt die Erkenntnis, daß Stirner meiner Meinung nach eine weit weniger wichtige Rolle für Nietzsche spielte, als Laska sie vermutet. Aber vielleicht ist die hier dargelegte Sichtweise auch nur die Fieberphantasie eines mir eigenen Verdrängungsprozesses, über den mich Laska demnächst aufklären wird?

Christian Berners

[1] Bernd A. Laska: Den Bann Brechen: Max Stirner redivivus Wider Marx, Nietzsche et al. Betrachtungen anlässlich zweier Neuerscheinungen – Teil 2, IN: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 4 (12), 3. November 2000, S. 17-23.

[2] Von der im weiteren bei Laska angeführten „kollektive(n) Sekundärverdrängung: durch die Nietzscheforschung aller Richtungen" will ich im folgenden erst gar nicht reden.

[3] Dazu sei noch erwähnt, dass uns Frau Professorin aufgrund formaler Mängel den entsprechenden Leistungsnachweis verweigern bzw. von einer entsprechenden Überarbeitung abhängig machen wollte. Als ich sie daraufhin ansprach, dass ich besagte formale Mängel nicht abstreiten würde, aber mir persönlich eine inhaltliche Einschätzung unserer Arbeit weit mehr am Herzen liegen würde, hat sie uns kommentarlos besagten Leistungsnachweis ausgehändigt, leider ohne je ein Wort über ihre inhaltliche Beurteilung unserer Arbeit zu verlieren. Ob auch sie wohl etwas verdrängt hat?

[4] Vgl. Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. 4. Band. (Deutsche Verlags-Anstalt) Stuttgart und Berlin 1923. S 345ff.

[5] siehe Alexander Herzen: Die gescheiterte Revolution. Denkwürdigkeiten aus dem 19. Jahrhundert. Ausgew. u. hrsg. von Hans Magnus Enzensberger Mit einer Einleitung von Isaiah Berlin. Frankfurt a. M. 1988 – Interessant ist hier auch der Hinweis Berlins in seiner Einleitung auf eine starke inhaltliche Verwandtschaft zwischen Herzen und dem, wie er schreibt, „Anarchisten Max Stirner".

[6] vgl. dazu Horst Stukes Einleitung zu seinem Buch „Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten", Stuttgart 1963

[7] Max Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum", Stuttgart (Reclam) 1991, S. 39f.

„Tertiärverdrängung"

Eine Erwiderung auf Christian Berners' „Laskas Gespenster"

Ich kann in Christian Berners' Kritik meiner Arbeit zur Stirner-Nietzsche-Frage[1] – in der es um die Reaktion Nietzsches auf Stirner („Primärverdrängung") und die Reaktion der Nietzscheforschung auf Nietzsches Reaktion auf Stirner („Sekundärverdrängung") ging – nur wenig sachliche Substanz erkennen. Dennoch meine ich, dass sie eine sachliche Erwiderung verdient, allerdings eine von besonderer Art; denn Berners' Text eignet sich gut als Beispiel, an dem ich einen allgemein nicht gebräuchlichen Begriff erläutern kann, den ich zur Charakterisierung des Hintergrunds bestimmter Reaktionen auf meine Arbeiten – insbesondere jener zur Wirkungsgeschichte Stirners – erstmals in einer Replik auf Hoevels in dieser Zeitschrift[2] einführte: die ***Tertiärverdrängung***.

Im genannten Fall ging es darum, dass Hoevels meine Thesen zur Reaktion von Marx auf Stirner („Primärverdrängung") und zur Reaktion der Marxforschung auf Marx' Reaktion auf Stirner („Sekundärverdrängung") genau kannte, in seinem Artikel „Stirner, Psychoanalyse und Marxismus"[3] jedoch konsequent an ihnen vorbeigeschrieben und deshalb auf seinem ureigenen Fachgebiet einen ausgesprochen unzulänglichen Text produziert hatte.

Berners erging es ähnlich. Er versucht zwar zu Beginn, meine Auffassung der Stirner-Nietzsche-Frage, meine Absicht"[4], in einem Satz zu resümieren, ***beschweigt sie dann aber bis zum Ende***. Berners versäumt es also gänzlich, gerade meine beiden wesentlichen Thesen (s.u.) zu kritisieren; er blendet sie – wie Hoevels – konsequent aus und schwadroniert stattdessen in lockeren Assoziationsketten. Da Berners eingangs ausdrücklich angibt, meine Arbeit aufmerksam gelesen zu haben, besteht aller Grund zu der Annahme, dass diese Thesen zwar Anlass für seine engagierte Stellungnahme waren, dass er sie aber gleich nach dem ersten Satz „motiviert vergessen", d. h. aus seinem Bewusstsein verdrängt hat. Dieses intellektuelle Manko versucht Berners zu kompensieren, indem er mit starken Worten auftrumpft – „Laskas Gespenster", Laska führt „mit verbissenem Ernst einen ideologischen Kampf", „Unsinnigkeit von Laskas Betrachtungen", „Heilsbringer", „Weltbeglückungsversuche" usw. – was freilich über die Substanzlosigkeit seiner Kritik nicht hinwegtäuschen kann.

Die Vermutung, dass auch in diesem Falle eine „Tertiärverdrängung" meiner ihn verunsichernden Thesen vorliegt, wird weiterhin dadurch gestützt, dass Berners als Ergebnis seiner Ausführungen nichts anderes als eine „Erkenntnis" zu bieten hat und „festzuhalten" rät, die ohnehin seit je unangezweifeltes Allgemeingut war: dass Stirner auf Nietzsche, falls dieser ihn denn kannte, allenfalls einen ganz unmassgeblichen Einfluss gehabt habe.

*

Die beiden Thesen, die in meiner Sicht der Stirner-Nietzsche-Frage wesentlich sind, von Berners aber in seiner Kritik stillschweigend übergangen wurden, lauten in hier noch einmal komprimierter Fassung:

1) Nietzsche lernte Stirners „Einzigen" in der ersten Hälfte des Oktobers 1865 kennen, als er für ca. zwei Wochen im Hause der Eltern seines Studienfreundes Hermann Mushacke in Berlin zu Gast war, und zwar über Eduard Mushacke, den Vater Hermanns, der – was die sonst sehr gründliche Nietzsche-Biographik bisher übersehen hat – in den 1840er Jahren zum Kreis der „Freien" gehörte und mit Stirner befreundet gewesen war. Stirners „Einziger" war, so meine Folgerung, der Grund für die schwere geistige Krise, in die der junge Nietzsche Mitte Oktober 1865 geriet, und die er zunächst dadurch zu bewältigen suchte, dass er sich auf die Philosophie Schopenhauers geradezu stürzte und zugleich in ausgedehnte philologische Studien floh – beides freilich nur ein Durchgangsstadium zum eigenständigen Philosophieren. Stirners

„Einziger", d. h. dessen in jenen zwei Berliner Wochen von Nietzsche wohl intuitiv richtig erfasste Kernidee, war Initialzündung und blieb dauerhaft wichtigster unbewusster Antrieb seines lebenslangen Philosophierens – das letztlich eine doppelte Funktion hatte: privatissime als Abwehr und ideengeschichtlich als Verschüttung jener Stirner'schen Kernidee („Primärverdrängung").

Hier hätte Berners, da meine konzise Darstellung keine detaillierten Belege für diese These mitlieferte, genügend Gelegenheit gehabt, einzuhaken, Skepsis zu zeigen, kritische Fragen zu stellen und Belege einzufordern, auch meine Interpretation argumentativ anzugreifen. **Aber – *er wollte es offensichtlich gar nicht genauer wissen***, und deshalb übergeht er diese These geflissentlich und plaudert stattdessen über dies und das, über Nietzsche und Wagner und Hegel und Herzen und ...

2) Der Verdacht, dass Nietzsche Stirners „Einzigen" gekannt habe, wurde geäussert, sobald Nietzsche – kurz nach seinem sog. Zusammenbruch Anfang 1889 – weithin bekannt und berühmt geworden war. Er basierte jedoch meist auf bloss formalen Ähnlichkeiten von Einzelaussagen beider Denker. Von vornherein zogen jedoch die Meisten, auch Nietzsches Gegner, Nietzsche als hochkultivierten Autor dem Mädchenschullehrer oder „wildgewordenen Kleinbürger" Stirner vor. Somit stand weithin fest, dass beide Autoren im Grunde inkompatibel seien und, vor allem, dass Nietzsche, falls überhaupt, nur marginal von Stirner beeinflusst gewesen sei.[5] Der überwiegende Teil meiner Arbeit ist den von dieser Prämisse ausgehenden (unter diesem „Bann" stehenden) Darstellungen bzw. Abfertigungen der Stirner-Nietzsche-Frage gewidmet und weist auf die Dürftigkeit der Stirner-Kenntnisse, die Fadenscheinigkeit der Argumentationen und die Klischeehaftigkeit der Resultate der Wenigen hin, die sich überhaupt herbeiliessen, auf die offenbar der Salonfähigkeit entzogene Frage einzugehen. Kein Autor, kein Nietzsche-Feind (wie Eduard von Hartmann) und kein Stirner-Freund (wie John Henry Mackay), erwog auch nur die Möglichkeit dessen, was ich als Nietzsches (Primär-)Verdrängung der Stirner'schen Kernidee bezeichne.[6] So unterschiedlich ihre Absichten gewesen sein mögen: sie alle erlagen Nietzsches eindruckstechnisch kaum zu übertreffenden Schriften und nutzten sie unbewusst als Mittel, um eben dieser Interpretation auszuweichen („Sekundärverdrängung"). Erst nachdem Nietzsche entdeckt worden war, ist es möglich geworden, Stirner (wieder) zu entdecken (die zweite Auflage des „Einzigen" 1882 war noch ohne jede Resonanz geblieben). Der fast fünf Jahrzehnte alte, plumpe Bann gegen Stirner mittels Unterdrückung und Sekretion konnte nun durch den eleganten, bis heute bestehenden, ersetzt werden, wo man sich seiner als „banausischen Vorläufer", meist als völlig unmassgebliche Figur entledigt.

Auch hier hätte Berners leicht Ansatzpunkte für skeptische Intervention, für sachliche Kritik bzw. für die Forderung nach detaillierten Belegen finden können, auch hier hätte er eine andere Interpretation der aufgezeigten Reaktionen anbieten, ggf. Gegenbeispiele präsentieren können. ***Aber – auch hier wollte Berners es offenbar lieber gar nicht genauer wissen***. Er entledigte sich des Themas mit einer saloppen Fussnote (Nr. 2), in der er kundtut, er wolle darüber – über eine meiner offenkundig „unsinnigen" Betrachtungen – lieber „erst gar nicht reden."

*

Die „primären" Verdränger Stirners (vor allem Marx[7] und Nietzsche) haben in lebenslang anhaltender Anstrengung grosse „Philosophien" in die Welt gesetzt (freilich strikt unter Vermeidung einer offenen Auseinandersetzung mit Stirner). Diese Philosophien waren keineswegs „unzeitgemäss"; sie schlossen vielmehr an populäre Trends an, erwiesen sich als ausserordentlich massenattraktiv und avancierten in kurzer Zeit zu den vorherrschenden Weltanschauungen in Euro-

pa. Und offenbar erst unter ihrer Hegemonie war – paradoxerweise? – die Wiederentdekkung des ein halbes Jahrhundert lang „verschollen" gewesenen Stirner möglich, und zwar, weil er vom Talmiglanz der „Grossen" überstrahlt wurde und nun weithin als primitiv, „kleinbürgerlich" usw. abgestempelt werden, jedenfalls als ideengeschichtlich marginal und antiquiert gelten konnte.

Die „sekundären" Verdränger Stirners waren äusserst zahlreich; sie fühlten sich sicher im „mainstream" und konnten deshalb den neu entdeckten, aber sogleich segregierten Stirner ohne weiteres ignorieren. Sie brauchten nicht mehr „Stirner" zu verdrängen, wohl aber die „Stirner-Krise" in der Biographie ihrer Helden, die Startimpuls und Motor von deren Karrieren als Grossdenker war. Nachdem heute der ausserordentliche Nimbus, den Marx und Nietzsche als Aufklärer hatten, an Glanz verloren hat, ist zu hoffen, dass die Chancen für einen philosophiegeschichtlichen Revisionismus – mit dem Ziel einer Neubelebung der Aufklärung – gestiegen sind.

Die „tertiären" Verdränger Stirners traten erst auf den Plan, nachdem ich die primären und sekundären als solche exponiert hatte. Es sind freilich noch sehr wenige, und von denen wiederum nur wenige, die aufgrund ihrer Publikationen als solche kenntlich sind[8], denn die meisten, die mit diesen Thesen konfrontiert wurden, schweigen – ratlos, kopfschüttelnd, vielleicht nachdenklich – oder zucken bloss mit den Achseln. Deshalb möchte ich abschliessend, ganz ohne jede Ironie, Christian Berners für seine immerhin freimütigen Äusserungen herzlich danken.

Bernd A. Laska

[1] Bernd A. Laska: Den Bann brechen! Stirner redivivus. Wider Marx, Nietzsche et al. Betrachtungen anlässlich zweier Neuerscheinungen – Teil 2 [Nietzsche, Nietzscheforschung]. *In*: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig. Heft 4 (12), 3. November 2000, S. 17-23

[2] Bernd A. Laska: Max Stirner – ein Verächter der „Praxis"? Eine Replik auf Fritz Erik Hoevels' „Stirner, Psychoanalyse und Marxismus". *In*: Ebenda. Heft 1/2 (13/14), 3. Februar / 3. Mai 2001, S. 22-30 (28-29)

[3] Fritz-Erik Hoevels: Stirner, Psychoanalyse und Marxismus. *In*: Ebenda. Heft 1/2 (13/14), 3. Februar / 3. Mai 2001, S. 15-22

[4] Meine Absicht konnte und kann es freilich nicht sein, „letzte Zweifel an der Vermutung auszuräumen, dass Nietzsche ... [...]"; denn unanfechtbare „Beweise" (Belege) dafür fand man bisher nicht und wird man wohl nie finden. Meine Absicht ist deshalb, die Plausibilität meiner Vermutung beleggestützt zu stärken und, vor allem, ihren immensen heuristischen Wert für uns Heutige deutlich zu machen – dies im Kontext der sonstigen Re(pulsions- und De)zeptionsgeschichte Stirners und weiterhin des „LSR-Projekts" (vgl. dazu im Internet: http://www.lsr-projekt.de).

[5] Zu Eduard von Hartmann, der Nietzsche als schlechten Plagiator Stirners hinzustellen versuchte, vgl. Bernd A. Laska: Den Bann brechen ..., a. a. O. und Bernd A. Laska: Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einziger". Eine kurze Wirkungsgeschichte. Nürnberg: LSR-Verlag 1996. S. 32f (u. a.)

[6] Einzig Franz Overbeck, Nietzsches langjähriger Freund, nähert sich vorsichtig meiner Verdrängungsthese, wenn er in etwas gewundenen Worten schreibt: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass Nietzsche sich bei Stirner eigentümlich verhalten hat. Wenn er aber seine grosse habituelle Mitteilsamkeit bei ihm nicht ungehemmt hat walten lassen, so ist freilich das ganz gewiss nicht geschehen, um irgendeinen Einfluss auf ihn zu sekretieren (der im genauen Sinne gar nicht vorhanden ist), sondern weil er von Stirner einen Eindruck empfangen hat, mit dem er im allgemeinen für sich allein fertig zu werden vorziehen mochte."
Zit. n. Carl Albrecht Bernoulli: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. 2 Bände. Jena: Eugen Diederichs 1908. S. I/136

[7] vgl. Bernd A. Laska: Den Bann brechen! Stirner redivivus. Wider Marx, Nietzsche et al. Betrachtungen anlässlich zweier Neuerscheinungen – Teil 1 [Marx, Marxforschung]. In: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig. Heft 3 (11), 3. August 2000, S. 17-24.
Berners' angestrengte „Tertiärverdrängung" liess es selbstverständlich nicht zu, diesen 1. Teil des von ihm kritisierten Artikels mit in Betracht zu ziehen, geschweige denn den weiteren Kontext meiner Arbeit (die Buchreihe „Stirner-Studien" und das „LSR-Projekt")

[8] Prominent Rüdiger Safranski; vgl. den Abschnitt „Mit Stirner und über ihn hinaus" in seinem Buch „Nietzsche" (München: Hanser-Verlag 2000, S. 122-129); abgedruckt in diesem Heft, S. 23-27, sowie dazu den Absatz 2.5 in Bernd A. Laska: Den Bann brechen ..., Teil 2 ..., a. a. O., S. 22-23

Postscriptum zu „Laskas Gespenster..."

„Es ist die Auflösung des Arguments in den Mutmaßungen über die ihm zugrundeliegenden Motive, die hier betrieben wird, und es erübrigt sich zu sagen, dass sie jede Diskussion von vornherein unmöglich macht."
Dieter E. Zimmer: Tiefenschwindel (1986)[1]

Nun ist es also amtlich: wie ich bereits vermutet habe, reiht Laska auch mich in den Verdrängungsprozess ein. Tertiärverdrängung heißt das bei mir (zum Glück stehe ich nicht alleine da und sollte mit Hoevels und anderen eine Selbsthilfegruppe gründen; vielleicht gibt es noch Chancen auf Heilung). Und da meine Symptome schon soweit fortgeschritten sind, dass ich „für skeptische Intervention, für sachliche Kritik" (was immer Laska darunter verstehen mag) nicht mehr in der Lage bin, zumal ich es auch offensichtlich gar nicht genauer wissen wollte/will und stattdessen über Nietzsche, Wagner, Hegel und Herzen plaudere, erscheint es mir besser an dieser Stelle, den Dialog abzubrechen. Ihn weiter aufrechtzuerhalten, käme dem leidigen Unterfangen gleich, einen Psychoanalytiker von der Psychoanalyse abbringen zu wollen. Und da es nicht in meiner Absicht liegt, irgend jemand zu missionieren, noch ich um irgendwelche Leser fürchten muß (nicht etwa weil ich den Leser auf meiner Seite wüßte, sondern weil dieser mich wenig kümmert), wünsche ich dem Autor (und das meine auch ich völlig ohne Ironie) alles Gute für seine künftigen Bemühungen und danke ebenfalls für seine freimütigen Äußerungen (die mich natürlich in meiner Meinung bekräftigt haben, so dass ich hier keinerlei Notwendigkeit sehe, meinen kritischen Anmerkungen inhaltlich irgendetwas hinzufügen zu müssen noch irgendetwas daran zu revidieren).
Vielleicht vermag dieser kleine Disput zumindest, dem unbedarften Leser weitere Anregungen zu vermitteln, die in ganz andere Richtung zielen. *Christian Berners*

[1] Dieses Zitat ist nicht als Affront gegen Laska zu verstehen, sondern beschreibt meiner Meinung nach sehr gut das Dilemma, in dem sich unser kleiner Disput bewegt. Vielleicht wäre es besser zu schweigen, aber mich drängt es zu diesen abschließenden Bemerkungen.

MAX-STIRNER-ARCHIV

Nietzsche und Stirner

Man bittet mich, Overbecks „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche", die, weil sie meinen Bruder herabwürdigen, alle redlichen Nietzsche-Verehrer tief verletzt haben, so bald wie möglich zu widerlegen. Da meine Augen etwas überarbeitet sind und zum Zweck der Widerlegung sehr viele Akten und Briefe durchzulesen und zu citiren wären, kann ich heute nur über den Fall Stirner sprechen.
Im Jahre 1898 veröffentlichte Professor Dr. Joël im Oktoberheft der Neuen Rundschau in einem Artikel über Stirner die Bemerkung: „Nietzsche hat wirklich Stirner gelesen und hat ihn nicht genannt; nur der unhistorische Kopf, der die innere Notwendigkeit beider Größen nicht begreift, kann ihm daraus ein Verbrechen machen." Darauf bat ich Professor Joël, mir zu sagen, worauf diese Angabe sich stütze. Alle Freunde meines Bruders, die mit ihm längere Zeit in Verkehr gewesen seien, hätten mit Bestimmtheit erklärt, daß Nietzsche niemals Stirner gelesen oder seinen Namen erwähnt habe. Diese Freunde waren daran gewöhnt, daß mein Bruder jedes Buch, das ihm, in gutem oder bösem Sinn, auffiel, sogleich mit ihnen besprach. Die Antwort war Herrn Professor Joël sehr peinlich; er wollte den Namen des „älteren basler Ehepaares" nicht nennen. Erst am fünfzehnten Februar 1899, nach gewissenhafter Untersuchung, schrieb er mir aus Berlin: „Nun endlich kann ich das Resultat meiner inzwischen

schriftlich eingezogenen Erkundigungen mittheilen; und das Resultat ist wider Erwarten ein negatives. Noch vor zwei Tagen glaubte ich auf Grund früherer Gespräche, Zeugnisse dafür liefern zu können, daß Nietzsche Stirner gelesen hat. Jetzt muß ich bekennen, daß die Bestimmtheit oder Verwerthbarkeit dieser Zeugnisse von mir überschätzt worden ist, und ich habe nicht einmal die Erlaubniß erhalten, die Quelle zu nennen, die nun versagt und also unbrauchbar geworden ist. Ich habe das ‚wirklich gelesen' in gutem Glauben behauptet und ich muß es nun beim bevorstehenden Wiederabdruck meines Aufsatzes in einem Sammelband streichen. Aber ich erkläre ausdrücklich, daß ich es behauptet habe auf Grund glaubwürdig erscheinender persönlicher Zeugnisse, nicht auf Grund dogmatischer Vergleichung, aus der sich mir vielmehr in diesem Fall nicht entfernt eine nothwendige Abhängigkeit des jüngeren vom älteren Denker zu ergeben scheint."

Das „ältere basler Ehepaar" waren Overbecks. Das Weitere erzählt nun Overbeck selbst in den „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche". Nachdem er, wie alle Freunde, im Gegensatz zu seiner Frau erklärt, daß auch er nie den Namen Stirner von Nietzsche gehört habe, eilt er zur Universitätsbibliothek, untersuchte dort mit großem Eifer die Auslieferungsbücher und findet, daß ein Schüler meines Bruders, der ihm damals nah stand, am vierzehnten Juli 1874 das Stirnerbuch aus der Bibliothek geholt hat. Diese nichtssagende Notiz bringt Overbeck als schlagenden Beweis für die Behauptung seiner Frau, daß Nietzsche Stirner gelesen haben müsse. Nun ist es wünschenswerth, zu wissen, was der Schüler selbst dazu sagte. Herr Professor Joël hat diesen ehemaligen Schüler meines Bruders, der jetzt Professor in Basel ist, im März 1899 brieflich danach gefragt und von ihm die Antwort bekommen, daß er nicht behaupte, Stirners Buch auf die Empfehlung Nietzsches aus der Bibliothek geholt zu haben. Er glaubte vielmehr, daß mein Bruder ihm Langes „Geschichte des Materialismus" empfohlen habe, worin Stirner erwähnt sei, und daß er aus diesem Grunde das Buch lesen wollte. Joël bemerkt dazu: „Das B. durch Lange und aus Interesse für Epikur auf Stirner aufmerksam wurde, scheint mir sehr plausibel." Nach dieser Erklärung fällt das Kartenhaus Overbecks zusammen. Wozu bringt nun Overbeck überhaupt noch die Stirnergeschichte in den „Erinnerungen"? Gegen wen streitet er und thut so, als habe er Nietzsche zu vertheidigen, da doch nur seine Frau den Anlaß gab, Nietzsche des Plagiates zu verdächtigen? Wer übrigens Nietzsches Leben und Werke auch nur ein Wenig kennt, weiß, daß mein Bruder gerade in dieser Zeit Stirner unmöglich empfohlen haben kann. Damals schrieb er „Schopenhauer als Erzieher" und lebte wie in einem Rausch des Entzückens; denn was er da als erzieherisches Ideal eines Philosophen schilderte, war er selbst und seine Zukunft. Professor Alois Riehl sagt treffend, wer Nietzsche und Stirner auf eine Stufe stelle, zeige einen großen Mangel an Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden. Das heiße: „Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnißvollen Kraft des Genies mit einer literarischen Kuriosität zusammenstellen".

Ich glaube, dieses Beispiel zeigt deutlich, wie Overbecks Geist getrübt und wie unzuverlässig sein Gedächtniß war, als er diese „Erinnerungen" schrieb. Weimar.

Elisabeth Förster-Nietzsche

Quelle: Die Zukunft. Hrsg. v. Maximilian Harden. XV. Jg. Berlin, den 16. März 1907. pp. 407/408.

*

Nietzsche und Stirner

Im vierundzwanzigsten Heft der „Zukunft" erörtert Frau Dr. Förster-Nietzsche, um einen vorläufigen Beweis für die Unzuverlässigkeit von Overbecks Gedächtniß in seinen „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche" zu erbringen, den „Fall Stirner". Sie konstatirt, Overbeck habe in den Ausleihebüchern der basler Bibliothek nur gefunden, daß ein Schüler Nietz-

sches, der ihm damals nah stand, das Stirnerbuch entliehen habe. „Diese nichtssagende Notiz bringt Overbeck als schlagenden Beweis für die Behauptung seiner Frau, daß Nietzsche Stirner gelesen haben müsse. Nun ist es wünschenswerth, zu wissen, was der Schüler selbst dazu sagte. Herr Professor Joël hat diesen ehemaligen Schüler meines Bruders, der jetzt Professor in Basel ist, im März 1899 brieflich danach gefragt und von ihm die Antwort bekommen, daß er nicht behaupte, Stirners Buch auf die Empfehlung Nietzsches aus der Bibliothek geholt zu haben. Er glaubte vielmehr, daß mein Bruder ihm Langes ‚Geschichte des Materialismus' empfohlen habe, worin Stirner erwähnt sei, und daß er aus diesem Grunde das Buch lesen wollte. Joël bemerkt dazu: ‚Das B. durch Lange und aus Interesse für Epikur auf Stirner aufmerksam wurde, scheint mir sehr plausibel.' Nach dieser Erklärung fällt das Kartenhaus Overbecks zusammen." Frau Förster-Nietzsche möge es nicht übel vermerken, wenn ich um der mißverständlichen Konsequenzen willen in diesem Punkt ihr sonst treffliches Gedächtniß auffrische. Die Antwort des ehemaligen Nietzscheschülers, jetzigen basler Professor B., an mich, auf die sie sich beruft, lautet nämlich:

„Schänzlein bei Basel, am vierten April 1899. Hochgeehrter Herr Kollege! Auf Ihre Anfrage bestätige ich Ihnen, daß ich m. Z. Stirners ‚Einziger und sein Eigenthum' auf Empfehlung des Professor Nietzsche hin von der basler Universitätsbibliothek entlehnt und gelesen habe, und ermächtige Sie, hiervon jeden Ihnen gut scheinenden Gebrauch zu machen. Ob freilich N. das Buch auch gelesen oder es mir nur vom Hörensagen weitergerühmt hatte, ist wieder eine Frage für sich. Ich hatte ihn damals um Literatur konsultirt, in der sich Gesichtspunkte für den Einfluß des Egoismus im Staatsleben der Menschen entwickelt fänden, und da hatte er mir unter anderen dieses genannt mit dem Zusatz: ‚Es ist das konsequenteste, was wir besitzen'. Er könnte das aber auch Langes ‚Geschichte des Materialismus', die er damals sehr schätzte und für das Fortleben der Theorien Epikurs viel benützte, nachgesprochen haben. Hierüber habe ich keine eigene Meinung. Mit ergebenem Gruß Ihr Baumgartner."

Hiernach hat Nietzsche nicht Lange, sondern wirklich Stirner selbst zur Lecture empfohlen und Overbeck, dem Baumgartner nur die Thatsache dieser Empfehlung mitgetheilt, durfte sich also mit Recht darauf berufen. Aber auch ich muß die Zeugenschaft gegen Overbeck ablehnen. Mit einigem Staunen lese ich bei Frau Förster gegen ihn eine Stelle aus meinem Brief citirt: „Das B. durch Lange und aus Interesse für Epikur auf Stirner aufmerksam wurde, scheint mir sehr plausibel." Ich muß wohl sehr undeutlich geschrieben haben. Denn im Anschluß an den Brief Baumgartners kann es natürlich nicht heißen „daß B.", sondern nur, daß N. (Nietzsche) durch Lange auf Stirner aufmerksam wurde. Der klaren Auskunft Baumgartners entsprechend, die durch die Bibliotheklisten gestützt wird (man denke: ein damals fast verschollenes Buch, das auch, wie ich feststellte, in der ganzen basler Zeit Nietzsches nur zweimal von der dortigen Bibliothek verliehen wurde, wird von einem Studenten im ersten Semester begehrt und dieser Student steht damals unter dem unmittelbarsten Mentoreinfluß Nietzsches), dieser Auskunft entsprechend, habe ich bei dem (in meinem Brief erwähnten) Wiederabdruck des Stirneraufsatzes in den „Philosophenwegen" die Lecture Stirners für Nietzsche als möglich, die Kenntniß seiner Richtung als thatsächlich behandelt. Dennoch wiederhole ich, daß mir ein ernsthafter Einfluß Stirners auf Nietzsche (und, wie Frau Förster richtig bemerkt, ganz besonders in jener Zeit) undenkbar scheint, und ich unterschreibe mit ihr den Ausspruch Riehls über die Unvergleichlichkeit beider Denker. *Karl Joël*

Quelle: Die Zukunft. Hrsg. v. Maximilian Harden. XV. Jg., Nr. 27. Berlin, den 6. April 1907, pp. 34/35.

Nietzsche und Stirner

Ueber das Thema „Nietzsche und Stirner" hat Professor Franz Overbeck im Frühjahr 1899 auch mit mir des Längeren korrespondirt. Damals stimmten Overbeck und ich darin ungefähr überein, daß Nietzsches Bekanntschaft mit Stirner nicht nur nicht zu erweisen, sondern auch unwahrscheinlich sei. Um so mehr war ich überrascht, in Overbecks „Erinnerungen" plötzlich die Bekanntschaft Nietzsches mit Stirner dennoch behauptet zu sehen, und zwar unter Berufung auf Professor Baumgartner. Baumgartner giebt aber in seinem Brief vom April 1899 an Professor Joël zu verstehen, daß Nietzsche seine Stirner-Kenntniß vielleicht nur aus der kurzen Charakteristik habe, die Friedrich Albert Lange von Stirners Buch giebt. Das war stets auch meine Ansicht. Mit Lange hat sich Nietzsche eingehend beschäftigt, durch ihn ist er auf manches ihm ferner Liegende geführt worden, was in seine Studien (zumal über die demokritische und epikureische Atomistik) gehörte; zum Beispiel: auf Gassendi und Boscovich. Stirners Buch selbst aber ist Nietzsche, nach Allem, was ich aus unserem dreizehnjährigen Verkehr weiß, unbekannt geblieben. Langes Worte über Stirner mögen auf Nietzsche starken Eindruck gemacht haben, Nietzsche mag sich vorgenommen haben, Stirner daraufhin zu lesen: zur Ausführung seines Vorsatzes ist es aber nicht gekommen. An dieser auf äußeren und inneren Gründen beruhenden Ueberzeugung muß ich festhalten, so lange mir nicht andere Zeugnisse entgegentreten, als es Overbecks „Erinnerungen an Nietzsche" sind. Denn diese halte ich, offen gestanden, für zweifelhaften Werthes. Ihr Erscheinen hat mir um Overbecks willen wehgethan: sie sind aus der Verstimmung des Alters geschrieben, dem fast nicht mehr recht ist und unter dessen Einfluß sich selbst das Bild der eigenen Vergangenheit trübt. Ein solcher Zustand der Lieblosigkeit und Gedächtnißschwäche ist aber nicht mehr einer, der zur gerechten Beurtheilung eines so wunderbaren Mannes wie Nietzsche befähigt. Hier mußte das Erste sein, Nietzsches Größe zu sehen, sein Verdienst, seine befreiende, befruchtende Wirkung; im Sonnenlicht dieser Eigenschaften hätte dann auch für Overbeck so Vieles, das er verkennt, an Bedeutung gewonnen oder verloren, je nach der Größe der Auffassung. Um diese aber hat sich Overbeck in seinen „Erinnerungen" so wenig bemüht, daß ihnen im Verhältniß zu Nietzsche, selbst wo sie rein Thatsächliches berichten, nur sehr relative Giltigkeit zuzusprechen ist. Weimar.

Peter Gast

Quelle: Die Zukunft. Hrsg. v. Maximilian Harden. XV. Jg. Berlin, den 27. April 1907, pp. 146.

*

Hat Nietzsche Stirner's „Einzigen" gekannt?

... Oder vielmehr: warum hat er, da er ihn gewiß gekannt hat, über diese Bereicherung geschwiegen? Entgegen der Versicherung der Schwester, daß Nietzsche Stirners Werk nicht gekannt habe (Eifersucht auf einen Toten, längst Verschollenen?), hat philologische Akribie festgestellt, unzweifelhaft, daß ein Lieblingsschüler Nietzsches den „Einzigen" 1874 aus der Basler Bibliothek entliehen habe, auf ausdrückliche Empfehlung seines Lehrers Nietzsche. Und Frau Overbeck, für mich eine klassische Zeugin, berichtet, daß Freund Nietzsche doch einmal zu ihr von Stirner geredet habe, als von einem Kauz, aber mit sichtlicher Scheu; und dann wieder feierlich, gehoben, wie von einem verwandten Geiste: „Stirner, ja der!" Aber er habe den Namen nicht gerne genannt. Alles läßt darauf schließen, daß Nietzsche von Stirner einen überwältigenden Eindruck erhalten habe. Und warum diesen Eindruck nicht zugestanden? Frau Overbeck deutet an, Nietzsche hätte auch den bloßen falschen Verdacht eines Plagiats vermieden wissen wollen. Das ist unvereinbar mit dem Charakter Nietzsches, der von Stirner kaum mehr geborgt hatte als die stürmische Kraft, nicht

den Grundsatz „Entweder – Oder", sondern nur etwa die Bereitschaft zum Martyrium, die aus diesem Grundsatze für den Mutigen folgt. Ich glaube also, daß Franz Overbeck im Rechte war mit seiner Erklärung des Sachverhalts: Nietzsche, oft sehr mitteilsam, wurde verschlossen, wenn es sich um ein Erlebnis von ungewöhnlicher Mächtigkeit handelte. Vielleicht war Nietzsche der erste Mensch, der den „Einzigen" nachzuempfinden vermochte; und wir sind erst über Nietzsche zum Verständnis des „Einzigen" gelangt. Im Jahre 1844 hatte Stirner sein Buch geschrieben; im gleichen Jahre wurde Friedrich Nietzsche geboren.

Ich glaube also nicht an einen wesentlichen „Einfluß" von Stirner auf Nietzsche, obgleich die letzte Stimmung Nietzsches (im „Willen zur Macht") und der einzige Gedanke Stirners sich nur etwa darin unterscheiden, daß Nietzsche bis zu seiner setzten wachen Stunde ein Dichter blieb, ein Mensch mit seinem Widerspruch, ein leidenschaftlicher Ringer mit seinem „Gotte", ein Übersteigerer seiner echten Leidenschaft, trotz aller Menschenverachtung ein Menschenfischer, daß dagegen Stirner wirklich nur ein Denker war, seine Leidenschaft hinter Eiseskälte verbarg, wirklich ein Unmensch, wirklich der Einzige, fast froh in seiner Einsamkeit. Es hatte nicht ausbleiben können, daß Stirner von den Menschen, die er nicht als Mitmenschen anerkannte, zu dem Tode des Hungers und des Elends verurteilt wurde, Nietzsche zum Wahnsinn von der Natur, die seine einzige Liebe war. Beide hatten als aristokratische Rebellen den äußersten Aufruhr gepredigt, nicht kleine Aufstände gegen die Staatsgewalt zugunsten eines freien Ideals, nein, die letzte große Revolution gegen alles, was den Menschen irgend „heilig" war und ist, gegen das Ideal, gegen die Freiheit, gegen alle transzendentalen Begriffe, gegen alle Abstraktionen, gegen alle -heiten und -keiten. Sie haben die letzten Reste der metaphysischen Scholastik vernichtet; und sie wären gerufen gewesen, durch Sprachkritik die alte Psychologie und Logik völlig aufzuheben, wenn sie sich nicht auf den Kampf gegen abstrakte Begriffe beschränkt hätten, wenn sie bis zu der entsagenden Weisheit gelangt wären, daß die Täuschung zum *Wesen* der Sprache überhaupt gehört. Freilich hätten dann ihre Schriften viel von ihrer aufreizenden Kraft eingebüßt; Entsagung kann nicht fortreißen wie der einseitige Ansturm gegen die heiligsten Wertbegriffe.

Wie Stirner, so fühlt sich auch Nietzsche bereits als Kämpfer gegen einen neuen Feind. Als ob der Sieg über Gott und das Christentum schon errungen wäre. Nur daß Stirner jenseits von Gläubigkeit und Atheismus die platte Phrase der „ewigen" Moral mit kaltem Hohne zurückweist, selbst kein Christ und kaum ein „Mensch" mehr, daß Nietzsche nach zerstörender Selbstbeobachtung ängstlich nachspürt, ob nicht irgendein allerletzter Giftkeim christlicher Gesinnung in seinem Denken verborgen wäre, diesen Giftkeim auszurotten trachtet, und müßte er darüber den letzten Tropfen seines Lebensblutes verströmen lassen. Er ist darin unfreier als Stirner und auch als Feuerbach, daß er sich gegen das Christentum, das in seiner Welt doch nicht mehr da ist, zu dem wildesten und wütendsten Angriffe aufpeitscht. Durch fast zwei Jahrtausende hatte die Freigeisterei, erst langsam und dann immer schneller wachsend, all ihr Wissen daran gesetzt, die *Wahrheit* der christlichen Lehren zu widerlegen; jetzt kam Nietzsche, der einen reinen Erkenntnistrieb (ohne Rücksicht auf Fragen des Nutzens und Schadens) leugnete, der im sogenannten Erkenntnistriebe nur einen Überwältigungstrieb erblickte, der den reinen Wahrheitsbegriff auflöste („die Moral sagt: ich *brauche* manche Antworten"), dem also daran liegen mußte, nicht etwa die Wahrheit, sondern den Kulturwert des Christentums, den von Feuerbach ungestört gelassenen Humanismus im Christentum herabzusetzen, in einer Karikatur darzustellen, wie der Künstler aus dem Bourgeois in dem Instinkte seiner Selbstüberschätzung eine Karikatur macht. Diese geschichtlich falsche, einseitige, also ungerechte Herabsetzung des Christentums besorgte Nietzsche mit unerhörter Rücksichtslosigkeit, besonders in dem letzten Jahre vor dem Ausbruch seiner Geisteskrankheit. Nur Buben und

Pfaffen mögen darum diese Schriften und Fragmente für verrückt und wertlos erklären; selbstverständlich finden sich da (wie auch sonst) Zeichen von krankhafter Überreizung; aber die Gedanken sind die letzten und folgerichtigen Gedanken eines vornehmen Geistes, der bis zum letzten Lichte, das sein schmerzendes Gehirn hergab, wie ein gesunder Riese mit dem Hammer philosophieren wollte. Die Götzenbilder zerstören, die Idole Bacons.

Und eine der vielen Morgenröten bringen wollte, die noch nicht geleuchtet hatten. Wer den Hammerschwinger Nietzsche ganz als einen Schüler Stirners kennen und lieben lernen will, der lese aufmerksam seine „Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile") von 1880 und 1881, eigentlich bekannt erst seit 1887). Man vernimmt da etwas wie Sprüche des Einzigen, der sich seiner Einzigkeit noch bewußter ist als Stirner. „Sittlichkeit verdummt." – „Seinem Gefühle vertrauen, das heißt seinem Großvater und seiner Großmutter und deren Großeltern mehr gehorchen als den Göttern." – „Ehemals suche man zu beweisen, daß es keinen Gott gebe; heute zeigt man, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, *entstehen* konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat; dadurch wird ein Gegenbeweis, daß es keinen Gott gebe, überflüssig ... Es gibt jetzt vielleicht zehn bis zwanzig Millionen Menschen unter den verschiedenen Völkern Europas, welche nicht mehr an Gott glauben; ist es zu viel gefordert, daß sie einander ein Zeichen geben?" (Nur durch den Wunsch der Propaganda hinter Stirner zurück.) – „Wir sind in unserem Netze, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar nichts fangen, als was sich eben in *unserem* Netze fangen läßt." – „Du wirst getan." – Warum sieht der Mensch die Dinge nicht? Er steht selber im Wege: er verdeckt die Dinge." (Doch wohl durch die Sprache.) – „Gerade dies, das ego fliehen und hassen und im anderen, für den anderen leben hat man bisher, ebenso gedankenlos wie zuversichtlich, unegoistisch und folglich *gut* geheißen." – Ebenso hart wie Stirner und doch nicht so geistreich wie Nietzsche sonst.

Fritz Mauthner

Quelle: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. 4. Band. (Deutsche Verlags-Anstalt) Stuttgart und Berlin 1923, pp. 349-351.

*

Nietzsche.

Biographie seines Denkens

Nun war in den vierziger Jahren – in denen Nietzsche, wie er einem Freund gestand, gerne gelebt hätte – gegen die Maschinisten der historischen und naturalistischen Logik ein Autor aufgestanden, der über den freien und lebendigen Geist geschrieben hatte: „Er weiß, daß man nicht bloß gegen Gott, sondern ebenso gegen andere Ideen, wie Recht, Staat, Gesetz usw. sich religiös oder gläubig verhält, d. h. er erkennt die Besessenheit allerorten. So will er durch das Denken die Gedanken auflösen" (Stirner 164). Es ist hier an einen philosophischen Provokateur zu erinnern, der bereits vor Nietzsche mit dem Inversionsdenken experimentierte und seinen anarchistischen Protest gegen die vermeintlich eherne Logik von Natur, Geschichte und Gesellschaft formuliert hatte in einem Werk, das im Jahr von Nietzsches Geburt erschienen war. Unter dem Pseudonym Max Stirner veröffentlichte Johann Caspar Schmidt, Lehrer an der Berliner „Erziehungsanstalt für höhere Töchter", 1844 sein Buch „Der Einzige und sein Eigentum", das damals großes Aufsehen erregte und, seiner individuell-anarchistischen Radikalität wegen, vom juste milieu der Philosophie aber auch von den Dissidenten offiziell als skandalös oder aberwitzig abgetan wurde. Privatim ließen sich viele von diesem Autor faszinieren. Marx sah sich veranlaßt, eine Kritik dieses Werkes zu schreiben, die umfänglicher geriet als das kritisierte Buch, und die er dann doch nicht veröffentlichte. Feuerbach schrieb seinem Bruder,

Stirner sei „der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennen gelernt“ (Laska 49); öffentlich aber äußerte er sich nicht über diesen Autor. Diese verschwiegene Wirkung Stirners setzte sich übrigens auch später fort. Husserl sprach einmal von der „versucherischen Kraft“ Stirners, erwähnt ihn aber im eigenen Werk nicht. Carl Schmitt war als junger Mann tief von Stirner beeindruckt und wird erst wieder 1947 in der Gefängniszelle von ihm „heimgesucht“. Georg Simmel untersagt sich eine Berührung mit dieser „merkwürdigen Art von Individualismus“.

Was Nietzsche betrifft, so scheint es bei ihm auch ein bemerkenswertes Verschweigen zu geben. Kein einziges Mal erwähnt er in seinem Werk den Namen Stirners, aber bereits wenige Jahre nach seinem Zusammenbruch entbrannte in Deutschland ein heftiger Streit über die Frage, ob Nietzsche Stirner gekannt und sich von ihm habe anregen lassen. Die extremste Position in dieser Debatte, in die u. a. Peter Gast, die Schwester, der langjährige Freund Franz Overbeck und Eduard von Hartmann verwickelt waren, wurde von denjenigen eingenommen, die einen Plagiatsvorwurf erhoben. Nietzsche habe, so argumentierte beispielsweise Hartmann, Stirners Werk gekannt, da er in seiner zweiten „Unzeitgemäßen“ genau jene Passagen des Hartmannschen Werkes kritisiert habe, wo es um eine explizite Zurückweisung der Stirnerschen Philosophie geht. Also mußte Nietzsche jedenfalls auf diesem Weg von Stirner erfahren haben. Hartmann weist des weiteren auf gedankliche Parallelen hin und stellt dann die Frage, weshalb Nietzsche sich von Stirner zwar hat anregen lassen, ihn aber systematisch verschweigt. Die damals naheliegende Antwort formulierte ein Zeitgenosse so: „Überall in der Welt der Gebildeten wäre er (Nietzsche) für immer diskreditiert gewesen, wenn er auch nur irgendwelche Sympathie mit dem plumpen, rücksichtslosen, auf seinen nackten Egoismus und Anarchismus pochenden Stirner hätte merken lassen; hatte doch die hochnotpeinliche Zensur zu Berlin den Druck von Stirners Buch nur aus dem Grunde zugelassen, weil die dargelegten Gedanken so übertrieben seien, daß niemand ihnen beistimmen werde“ (Rahden 485).

Man kann sich, bei dem schlechten Ruf Stirners, tatsächlich gut vorstellen, daß Nietzsche mit ihm nicht in einem Atemzug genannt sein wollte. Die Nachforschungen Franz Overbecks ergaben, daß Nietzsche offenbar seinen Schüler Baumgartner 1874 Stirners Werk von der Basler Bibliothek hat ausleihen lassen. Vielleicht auch dies eine Vorsichtsmaßnahme, den Studenten vorzuschicken? So jedenfalls hatte man diese Nachricht in der Öffentlichkeit aufgenommen, eine Interpretation, die von den Erinnerungen Ida Overbecks, der Seelenfreundin Nietzsches in den siebziger Jahren, gestützt wird. Sie berichtet: „Einmal, als mein Mann ausgegangen war, unterhielt er (Nietzsche) sich mit mir ein Weilchen und nannte zwei besondere Käuze, die ihn eben beschäftigten und aus denen er Verwandtschaft mit sich herauslese. Er war wie immer, wenn er sich innerer Beziehungen bewußt wurde, sehr gehoben und glücklich. Einige Zeit darauf sah er Klinger bei uns liegen (...) ‚Ach‘ sagte er, ‚da habe ich mich in Klinger schön getäuscht. Das, war ein Philister, nein, mit dem fühle ich mich nicht verwandt; aber Stirner, ja der!‘ Dabei ging ein feierlicher Zug über sein Gesicht. Während ich mit Spannung in seine Züge blickte, veränderten sich diese wieder, er machte etwas wie eine scheuchende, abwehrende Bewegung mit der Hand und sagte flüsternd: ‚Nun habe ich es Ihnen doch gesagt, und ich wollte nicht davon sprechen. Vergessen Sie es wieder. Man wird von einem Plagiat reden, aber sie werden das nicht tun, das weiß ich‘.“ (Bernoulli 238) Seinem Schüler Baumgartner gegenüber, so berichtet Ida Overbeck weiter, habe Nietzsche Stirners Werk „als das Kühnste und Konsequenteste seit Hobbes“ bezeichnet. Nietzsche, das weiß man, war kein geduldiger, aber auf seine Weise ein gründlicher Leser. Selten las er Bücher durch, aber er las in ihnen mit einem untrüglichen Instinkt für jene Aspekte, die aufschlußreich und anregend waren. Ida Overbeck berichtet dar-

über: „Er teilte mir mit, daß er beim Lesen eines Schriftstellers, immer nur durch kurze Sätze getroffen, mit seinen eigenen Gedanken an ihnen anknüpfe und auf derartig sich bietende vorhandene Pfeiler einen neuen Bau setze." (Bernoulli 240)

Was war es aber, das Stirner einerseits zu einem solchen Aussätzigen in der Philosophie machte und das andererseits auf Nietzsche so anregend oder das eigene Denken bestätigend wirkte? Später wird Nietzsche in eigener Sache mit der Aura des Verruchten kokettieren; in Bezug auf Stirner konnte er jetzt schon das eigene Unternehmen im Spiegel des Verfemten anblicken.

Stirner war in der Philosophie des 19. Jahrhunderts vor Nietzsche gewiß der radikalste Nominalist. Die Konsequenz, mit der er die nominalistische Destruktion betrieb, mochte insbesondere den Philosophiebeamten bis heute aberwitzig erscheinen, aber sie war nichts weniger als genial. Wie die mittelalterlichen Nominalisten die Allgemeinbegriffe, insbesondere die auf Gott bezüglichen, als ‚Hauch', als Namen ohne Realität bezeichneten, so auch Stirner. Im Kern des Menschen entdeckt Stirner eine schöpferische Kraft, die Phantome erzeugt, um sich dann von den eigenen Erzeugnissen bedrücken zu lassen. Diesen Gedanken hatte bereits Feuerbach in seiner Kritik der Religion entwickelt. Und Marx hatte diese Struktur einer Produktivität, die für den Produzenten zum Gefängnis wird, auf die Arbeit und die Gesellschaft übertragen. Insofern bleibt Stirner noch in der Tradition des linken Hegelianismus: Emanzipation des Menschen als Befreiung von der Knechtschaft unter den selbstgeschaffenen Phantasmen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Indes verschärft Stirner die Kritik. Es ist schon richtig, erklärt er, man hat das „Jenseits außer Uns", also Gott und die angeblich in Gott begründete Moral, destruiert. Hier ist das „Unternehmen der Aufklärung vollbracht". Aber wenn dieses „Jenseits außer uns" verschwindet, so bleibt das „Jenseits in Uns" (Stirner 192) davon unberührt. Gott ist tot, wir haben ihn als Phantom erkannt, aber es gibt noch hartnäckigere Phantome, die uns plagen und, was Stirner den Linkshegelianern vorwirft, die Gottesmörder haben nichts Eiligeres zu tun gehabt, als an die Stelle jenes alten Jenseits ein inneres Jenseits zu setzen. Was meint Stirner mit dem „Jenseits in Uns"? Einerseits ist damit das bezeichnet, was Freud dann das „Über-Ich" nennen wird. Die durch Familie und Gesellschaft uns eingepflanzte heteronome Hypothek einer Vergangenheit, aus der man stammt. Es ist aber auch gemeint die in uns aufgerichtete Herrschaft der Allgemeinbegriffe wie „Menschheit", „Humanität", „Freiheit". Das Selbst, wenn es zum Bewußtsein erwacht, findet sich in einem Netzwerk von solchen Begriffen gefangen, die normative Gewalt haben, und mit denen das Selbst seine namenlose, begriffslose Existenz interpretiert. Schon für Stirner galt der existentialistische Grundsatz: die Existenz kommt vor der Essenz. Es ist Stirners Impetus, den Einzelnen auf seine namenlose Existenz zurückzubringen und ihn aus den essentialistischen Gefängnissen zu befreien.

Solche Gefängnisse sind für ihn zunächst die religiösen. Sie sind aber schon zu Genüge kritisch aufgelöst. Nicht aufgelöst ist aber die Herrschaft der anderen essentialistischen Phantasmen: die angebliche ‚Logik' der Geschichte, die sogenannten Gesetze der Gesellschaft, die Ideen des Humanismus und des Fortschritts, des Liberalismus usw. Das alles sind dem Nominalisten Stirner Universalien, die keine Realität haben aber, wenn man von ihnen besessen ist, schlimme Realitäten erzeugen können.

Besonders erregt sich Stirner über die zumeist gut gemeinte Rede von der ‚Menschheit'. Die Menschheit gibt es nicht. Es gibt nur zahllose Einzelne. Und jeder Einzelne ist mit menschheitlichen Begriffen nicht zu fassen. Was bedeutet denn zum Beispiel die ‚Gleichheit' des Menschengeschlechtes? Daß jeder sterben muß? Doch man erlebt niemals das allgemeine Sterbenmüssen, sondern nur das eigene. Ich werde niemals erfahren, wie der andere, auch wenn er mein Nächster ist, sein Sterbenmüssen erfährt. Ich komme nicht aus

mir heraus. Ich erfahre nur etwas über die Erfahrung des Anderen. Ich erfahre aber nicht die Erfahrung des Anderen. ‚Brüderlichkeit' – ein anderer Allgemeinbegriff der ‚Menschheit'. Wie weit kann ich dieses Gefühl wirklich ausdehnen, so weit, daß es den ganzen Erdball und das Menschengeschlecht umfaßt? Kein Gefühl verträgt eine solche Ausdehnung. Das Ich hat sich in eine Redensart verflüchtigt.

‚Freiheit' – ein weiterer prominenter Allgemeinbegriff, der den phantasmatischen Ort Gottes eingenommen hat. Mit beißender Ironie schildert Stirner jene Prozeßdenker, die eine Gesellschafts- und Geschichtsmaschine konstruieren, die am Ende ihres klappernden Geschäftes die ‚Freiheit' wie ein Produkt hervorbringen soll – bis dahin aber bleibt man als Parteiarbeiter Sklave dieser Befreiungsmaschine. So verwandelt sich der Wille zur Freiheit in die Bereitschaft, einer Logik zu dienen. Welche zerstörerischen Folgen dieser Glaube an historische Logik haben kann, hat inzwischen die Geschichte des Marxismus zu Genüge bewiesen. In seiner Kritik der universalistischen Konstruktionen der Befreiung hat Stirner sicherlich gegen Marx recht behalten.

Stirners Nominalismus will also „durch das Denken die Gedanken auflösen" (Stirner 164). Man darf das aber nicht mißverstehen. Er will nicht die Gedankenlosigkeit, sondern die Freiheit zum schöpferischen Denken, was bedeutet, daß man sich nicht unter die Gewalt des Gedachten beugt. Man muß der Erzeuger seines Denkens bleiben. Das Denken ist Schöpfertum, der Gedanke ist Geschöpf, und Freiheit zum Denken bedeutet, daß der Schöpfer über seinem Geschöpf steht; das Denken ist Potenz und darum mehr als das Gedachte, das lebendige Denken darf sich nicht in die Gefangenschaft des Gedankens begeben. „Wie du in jedem Augenblicke bist, so bist Du Dein Geschöpf, und eben an dieses ‚Geschöpf' magst Du Dich, den Schöpfer nicht verlieren. Du bist selbst ein höheres Wesen, als Du bist, und übertriffst Dich selbst" (Stirner 39).

Der mittelalterliche Nominalismus hatte den unbegreiflichen schöpferischen Gott gegen eine Vernunft verteidigt, die ihn in ihren Begriffsnetzen einfangen wollte. Der Nominalist Stirner verteidigt das unbegreifliche schöpferische Ich gegen die religiösen, humanistischen, liberalen, soziologischen und sonstigen Allgemeinbegriffe. Und so wie für den mittelalterlichen Nominalisten Gott jenes Ungeheure ist, das sich selbst und die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und in seiner Freiheit über jeder Logik, sogar über der Wahrheit steht; so ist für Stirner das individuum ineffabile ebenso eine Freiheit, die „ihre Sache auf Nichts gestellt hat". Auch dieses Ich ist, wie einst Gott, das Ungeheure, denn, so Stirner, „ich bin nicht Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe" (Stirner 5). Mit allzu billigem Spott konnte Marx dem Kleinbürger Schmidt/Stirner seine soziale Situation vorhalten, die dem Schöpfertum doch enge Grenzen setzt. Nur hat Marx dabei nicht die alte Entdeckung der Stoa bedacht, daß wir nicht so sehr von den Dingen beeinflußt werden, sondern von unseren Meinungen über sie. Und Marx selbst hat sich in seinem Handeln dann schließlich auch nicht vom Proletariat, sondern von seinem Phantasma leiten lassen. Und darum hat Stirner durchaus Recht, das Schöpfertum des Ichs so zu betonen, weil es dieses Phantasma ist, das den Spielraum hervorbringt, auf den es sich dann – theoretisch – stützt.

Die Stirnersche Philosophie war ein grandioser Befreiungsschlag, wunderlich und skurril bisweilen. Auch konsequent in einem sehr deutschen Sinne. Als einen solchen Befreiungsschlag wird Nietzsche sie wohl erlebt haben zu dem Zeitpunkt, als er sich Raum für das eigene Denken verschaffen mußte, als er um der Lebendigkeit des Lebens willen über das Problem des Wissens und der Wahrheit nachdachte und darüber, wie der „Stachel des Wissens gegen das Wissen" zu kehren sei.

In einer Hinsicht allerdings wird Nietzsche bei Stirner etwas gänzlich Fremdes und sicherlich auch für ihn Abstoßendes wahrge-

nommen haben. Denn Stirner, so sehr er auch das Schöpferische betont, zeigt sich bei der Hartnäckigkeit, mit der er das Eigentum an sich selbst reklamiert, schließlich doch als Kleinbürger, dem das Eigentum alles bedeutet, auch wenn es nur das Eigentum an sich selbst ist. Auch Nietzsche will sich von Phantomen befreien und will mit seinem Denken alles tun, um, wie er einmal in einem Brief schreibt, *in den eigentlichen **Besitz*** (B 6, 290) seiner selbst zu treten. Aber Nietzsches Gesten sind weniger abwehrend als bei Stirner; Nietzsche will sich zu sich selbst loslassen. Stirner investiert in die Entlarvung, Nietzsche in die Bewegung; Stirner betreibt den Abbruch, Nietzsche den Aufbruch.

Den Stachel des Wissens gegen das Wissen kehren – das bedeutet bei Nietzsche: das Wissen täuscht sich nicht mehr darüber, daß es selber eine Schutzvorrichtung gegen das Ungeheure ist. Das Wissen, das über sich hinausgeht, bemerkt nicht nur seine Grenze, sondern auch Taumel und Schwindelgefühle. Diesen Typ des Mehr-Wissens nennt Nietzsche, wie wir inzwischen wissen, *Weisheit*, manchmal auch mit dem Zusatz *dionysische Weisheit*. Und wie stellt sich dieser *Weisheit* das Ganze dar?

Zum einen als tumultuarisches Werden, das immer schon am Ziel ist, weil es kein finales Ziel gibt; zum anderen – wie wir aus dem Text „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn" erfahren – als Gestirn im Weltall, wo einige *kluge Thiere das Erkennen* erfanden (I, 875; WL) –für kurze Zeit.

Das große Schweigen des Weltraums wird den so selbstbewußt ausgedachten „Weltprozessen" schließlich doch ein Ende bereiten. Diese tragische Grundstimmung bildet den Hintergrund für jene Ermunterung zu *Feuer, Trotz, Selbstvergessen und Liebe* (I, 323), womit der Aufsatz über „Nutzen und Nachteil der Historie" endet. Es deutet sich jetzt schon die typische Denkfigur der späteren Jahre an: die Regungen und Gedanken sind um so reflexiver, je stärker der Wille zur Unmittelbarkeit ist. Schließlich gibt es kaum noch eine Regung, die nicht mit der Formel des „Willens zu ..." verknüpft und dadurch gebrochen ist. Der Wille zur Heiterkeit, zur Hoffnung, zum Leben, zum Ja-Sagen usw. das alles sind Vorspiele zum Willen zur Macht. Nietzsche arbeitet bereits an einer *Gesundheitslehre des Lebens* (I, 331), die das Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit, des Umschaffens der ersten in eine zweite Natur also, in den Mittelpunkt stellt. *Wir pflanzen eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinct, eine zweite Natur an, so dass die erste Natur abdorrt.* (I, 270) Diese zweite Natur soll *das Unhistorische und Ueberhistorische* (I, 330) wieder erlernen. Das Unhistorische ist die lebendige Unmittelbarkeit, und das Überhistorische definiert Nietzsche als das, *was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt* (I, 330). Es ist also die Metaphysik. Aber nach allem, was wir bisher von Nietzsche gehört haben, kann es nur noch eine ‚Metaphysik als ob' sein. Nicht eine Metaphysik, die im absoluten Sinne gilt, sondern eine, die man als eine andere Art des Sehens zur Geltung bringt während des kurzen Augenblicks auf dem kleinen Stern in der Weltraumnacht.

Über die Empfindungen bei Wagners Musik zu Siegfrieds Tod schreibt Nietzsche: die ganze Menschheit muß sterben, wer dürfte daran zweifeln, um so erstaunlicher, daß dem einzelnen Menschen in der Musik die Erfahrung offensteht: *im kürzesten Atom seines Lebenslaufes kann ihm etwas Heiliges begegnen, das allen Kampf und Noth überschwünglich aufwiegt* (I, 453; WB).

Das Heilige? Wir werden noch davon hören. Einstweilen ist es für Nietzsche auf jeden Fall die Musik. Das Tier, das Musik treiben kann, ist eben darum schon das metaphysische Tier. Wer aber richtig zu hören versteht, hört das Aufhören. Jede wahrhafte Musik, sagt Nietzsche, ist „Schwanengesang".

Rüdiger Sanfranski

Quelle: (Carl Hanser) München, Wien 2000. *Über Stirner*: pp. 122-130. – **Mit freundlicher Genehmigung des Autors.**

REZENSIONEN

Stirner – Nietzsche

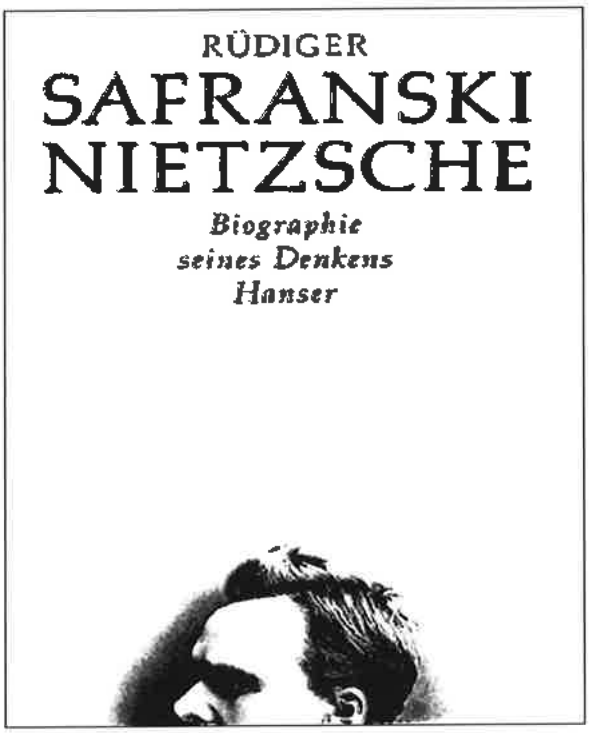
Im Jahr 2000, das als „Nietzschejahr" gefeiert wurde, schrieb Rüdiger Safranski, ein renommierter Philosoph aus Deutschland, eine knapp vierhundertseitige Biographie[1] Friedrich Nietzsches. In einer zu Ende bzw. in den Abgrund gefeierten postmodernen Zeit ist Nietzsche ein, so könnte man sagen, allbekannter Philosoph. Es gibt inzwischen so viel Literatur über diesen Philosophen, dass man den Überblick verliert. Nietzsche, gewiss eine interessante Figur in der deutschen Geschichte als Philosoph gleichwohl als Mensch, hatte zu jeder Zeit eine sonderbare Stellung in der deutschen sozial-politischen und philosophischen Geschichte. Nicht weniger sonderlich war und ist die Stellung Max Stirners, der im Vergleich zu Nietzsche in der deutsch-christlich-abendländischen Philosophie kaum eine positive Aufmerksamkeit gewonnen hat.

Safranski, der einige Bücher zur Philosophie verfasst hat u. a. auch zu Heidegger und Schopenhauer, kommt in seinem Nietzsche-Buch endlich auf Stirner zu sprechen. Und zwar im sechsten Kapitel seines Buches, das insgesamt aus fünfzehn Kapiteln besteht, unter der Überschrift „Mit Max Stirner und über ihn hinaus". Zunächst einmal unternimmt er eine Untersuchung über Nietzsches dionysische Weisheit als Gegnerin der Wissenschaft, welche die damals dominierenden Ideen wie Positivismus, Empirismus und Ökonomismus verkörperte. Bis zu Stirner erläutert Safranski, angefangen von dem deutschen Idealismus (K. Vogt, J. Moleschotts, H. Czolbes und Hegel) über Naturalismus, Materialismus bis hin zu Historismus und zu dem Wissen als Bildung, das Verhältnis zwischen dem „Willen zur Macht" und dem „Willen zum Wissen", wobei Nietzsche als Verteidiger der ersten Formel den Repräsentanten der zweiten Formel gegenübergestellt wird. Von diesem „Willen zum Wissen" baut Safranski eine Brücke zu Stirner. Von Nietzsche wissen wir, dass er als Verteidiger des Lebens im Wissen, welches im 19. Jahrhundert so hoch geschätzt wurde, nicht die Weisheit sah, vielmehr das Gegenteil dessen. Denn: „Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heißt. Durch dieses Rumpeln verräth sich die eigenste Eigenschaft dieses modernen Menschen: der merkwürdige Gegensatz eines Inneren, dem kein Aeusseres, eines Auesseren, dem kein Inneres entspricht, ein Gegensatz, den die alten Völker nicht kennen."[2] Dieser für die deutsche Kultur typische Gegensatz sei das Hindernis für den einzelnen Menschen, sich zu einer Persönlichkeit zu entwickeln. Diese Feststellung ist in der Tat eine sichere Brücke zu Stirner, denn Stirner hatte sich schon vor Nietzsche mit diesem Hindernis kritisch auseinandergesetzt und die Bildung des Einzelnen bzw. die Einzigkeit des Menschen verteidigt, wodurch er mit Nietzsche zu recht verglichen werden darf. Nachdem Stirner seine Kritik auf die neurotischen Denkstrukturen wie Staat, Gesetz, Gesellschaft, Schule usw. radikal angewandt hatte, verlangte er die Befreiung des Einzelnen von den Bildungsphilistern. Durch das Denken, welches Stirner durch die Gedanken auflösen will, will Nietzsche den Stachel des Wissens gegen das Wissen kehren, um den Gegensatz zwischen Innerem und Äußeren aufzuheben. Eine Art Umkehrung der Perspektive, welche Safranski Inversionsdenken nennt, bringt Stirner und Nietzsche auf die gleiche Denkebene, von der aus beide Denker „die vermeintlich eherne Logik von Natur, Geschichte und Gesellschaft" (Safranski) angreifen. Eine Denkebene, von der Heidegger später profitieren wird. Auf diese Denkebene kommt Safranski in Bezug auf den Nominalismus noch mal zu sprechen, doch vorher geht er kurz auf die verschwiegene Wirkung Stirners auf einige Philosophen, namentlich Marx, Feurbach, Husserl, C. Schmitt, und G. Simmel, ein. Dabei beruft er sich auf einen Artikel von Bernd A. Las-

ka.[3] Die Verschwiegenheit des Wirkens Stirners auf diese Denker begründet Safranski mit Stirners „individuell-anarchistischer Radikalität", die „vom juste milieu der Philosophie aber auch von den Dissidenten offiziell als skandalös oder aberwitzig abgetan wurde."[4] Wieweit Stirner eine anarchistische Individualität betrieb, ob er überhaupt Anarchie betrieb, das will Safranski nicht diskutieren. Ein merkwürdiges Verhältnis, denn etwas später wird er Stirner als einen namenlosen Existentialisten bezeichnen. Statt das Verhältnis zwischen Anarchismus und Existentialismus im Bezug auf Stirner näher zu erklären, statt das Verhältnis von Willen und Wissen konsequent zu Ende zu führen, begnügt er sich mit der Bemerkung, Stirner sei doch ein Kleinbürger, dem das Eigentum über alles steht.

Doch zunächst geht Safranski auf die Frage ein, ob Nietzsche Stirners Existenz überhaupt wahrnahm und ob er von Stirner beeinflusst oder beeindruckt wurde. Basierend auf Informationen von Eduard von Hartmann, Franz Overbeck, Peter Gast usw. bejaht er zunächst das Verschweigen Nietzsches hinsichtlich des Stirnerschen Einflusses. „Was Nietzsche betrifft, so scheint es bei ihm auch ein bemerkenswertes Verschweigen zu geben. (...) Was war es aber, das Stirner einerseits zu einem solchen Aussätzigen in der Philosophie machte und das andererseits auf Nietzsche so anregend oder das eigene Denken bestätigend wirkte?"[5]

Eine Frage, die Safranski auf vier Buchseiten zu erläutern versucht, ohne Laskas Behauptung, „wie Marx und Nietzsche ihren Kollegen Max Stirner verdrängten und warum er sie geistig überlebt hat"[6], wirklich anzurühren, obwohl er manche Punkte anspricht, die bereits von Laska thematisiert wurden. Worum geht es? Zunächst ein Zitat von Laska: „Stirner kritisierte an den radikalen Aufklärern seiner Zeit, dass sie nur ‚Gott getötet', das ‚Jenseits *ausser* Uns' beseitigt hatten; dass sie, die ‚frommen Atheisten', jedoch den Grund der religiösen Ethik, das ‚Jenseits *in* Uns', bewahrt und diese nur in eine säkulare Form gebracht hätten. Die wirkliche Befreiung von den jahrtausendealten Fesseln sei jedoch erst vollbracht, wenn es auch dieses ‚Jenseits' nicht mehr gebe. Mit dem ‚**Jenseits in Uns**' meinte Stirner recht präzise jene psychische Instanz, für die Freud 1923 den treffenden Namen ‚**Über-Ich**' einführte. Das Über-Ich entsteht im Individuum als das wesentliche Ergebnis der Endkulturation des Kindes. Es bleibt der Hort der Werthaltungen, die früh im Leben auf prä- und irrationale Weise erzeugt wurden und später durch die Ratio nur noch sehr bedingt beeinflussbar sind. Das Über-Ich ist, obwohl vom Individuum für sein Ureigenstes gehalten, der Inbegriff von Heteronomie."[7]



Laskas präzise angeführte These von Stirners „Jenseits in Uns" ruft eine direkte Assoziation zu Nietzsches These vom Gegensatz zwischen Innerem und Äußerem hervor. Dieser Gegensatz ist es, der den Niedergang der europäischen Aufklärung zu verantworten hat. Stirners Vorhersehung, verglichen mit Nietzsches Prophezeiung, war so rücksichtslos, so „plump", so nackt, so „anarchistisch", so „stillos", dass Nietzsche, der als großer Artist der deutschen Sprache und als der Stilvollere galt, mit Stirner nicht auf einer Ebene gese-

hen werden wollte. In meinem Aufsatz „Omar Chajjam und Max Stirner“[8] begründete ich Fritz Mauthners skeptische Haltung gegenüber Stirners Mystik damit, dass Stirner zu der Zeit hauptsächlich mit dem Anarchismus in Verbindung gebracht worden war. Aus diesem Grund missverstand ihn Mauthner, aus diesem Grund demütigte sich Heidegger zu sagen, er habe Stirner nie gelesen. Aus diesem Grund hasst ihn Habermas, aus diesem Grund pflegt Sloterdijk zu sagen, dass der „geniale“ Marx sich auf vielen hundert Seiten im Grunde über die schlichten Gedanken von Stirner aufgeregt habe. Aus diesem Grund mögen manche Denker und Romanciers mit Stirner nicht in Berührung kommen. Den Anarchismus können wir nun mal diesen Menschen nicht recht machen. Das ist aber auch nicht nötig! Obwohl ich in Stirner **keinen** Anarchisten sehe, ist mir persönlich der Anarchismus wünschenswerter als einige fixe Ideen, durch die man sich zum Sklaven anderer Meinungen macht.

Interessanterweise scheint Safranski diesen Punkt zu verstehen, zumindest im Falle Nietzsches. Er führt an: „Die damals naheliegende Antwort formulierte ein Zeitgenosse so: ‚Überall in der Welt der Gebildeten wäre er (Nietzsche) für immer diskreditiert gewesen, wenn er auch nur irgendwelche Sympathie mit dem plumpen, rücksichtslosen, auf seinen nackten Egoismus und Anarchismus pochenden Stirner hätte merken lassen.‘“[9] Und er stellt fest: „Man kann sich, bei dem schlechten Ruf Stirners, tatsächlich gut vorstellen, dass Nietzsche mit ihm nicht in einem Atemzug genannt sein wollte.“[10]

Was denkt Safranski nun von Stirner? Eines steht fest: Stirners angebliche „individuell-anarchistische Radikalität“ wird nicht erläutert. Der Grund hierfür ist nicht ersichtlich. Ich kann Safranski deshalb nicht in die Reihe der o. g. Denker, die Berührungsängste zeigen, aufnehmen. Seine Offenheit zeigt er auch in manch anderen seiner Texte, so z. B. in seinem Artikel „Geheiligt sei das Leben“ (Süddeutsche Zeitung, Nr. 195, Seite 15, 25. August 2000) schreibt er: „Der Philosoph [Nietzsche], der mit solcher Verachtung über den Sozialismus als gleichmacherisches Experiment am Menschen gesprochen hat, musste zwar nicht bei libertären Sozialisten und Anarchisten – die sich von ihm anregen ließen –, aber im real existierenden Sozialismus zur Unperson werden.“

Der letzte große Nominalist, wie Stirner von Gustav Landauer genannt wurde, wird von Safranski seines Nominalismus wegen reichlich gelobt. Im Vergleich zu den Junghegelianern, wie Marx und Feuerbach, ist Stirner der wahre Religionskritiker, der Alleszermalmer. Denn „der mittelalterliche Nominalismus hatte den unbegreiflichen schöpferischen Gott gegen eine Vernunft verteidigt, die ihn in ihren Begriffsnetzen einfangen wollte. Der Nominalist Stirner verteidigt das unbegreifliche schöpferische Ich gegen die religiösen, humanistischen, liberalen, soziologischen und sonstigen Allgemeinbegriffe.“[11] Ohne das Bewusstsein dieses Nominalismus' hätte Stirner das „Jenseits in Uns“ nicht sehen können. Feuerbach und Marx, jeder auf seine Weise, sind in den selbstgeschaffenen Phantasmen steckengeblieben. Feuerbach in seiner Lehre vom Menschen als Gott, Marx in seinem Dogma der Produktivität, die für den Proletarier Gefängnis bedeutet. „Mit allzu billigem Spott konnte Marx dem Kleinbürger Schmidt/Stirner seine soziale Situation vorhalten, die dem Schöpfertum doch enge Grenzen setzt. Nur hat Marx dabei nicht die alte Entdeckung der Stoa bedacht, dass wir nicht so sehr von den Dingen beeinflusst werden, sondern von unseren Meinungen über sie. Und Marx selbst hat sich in seinem Handeln dann schließlich auch nicht vom Proletariat, sondern von seinem Phantasma leiten lassen. Und darum hat Stirner recht, das Schöpfertum des Ichs so zu betonen, weil es dieses Phantasma ist, das den Spielraum hervorbringt, auf den es sich dann – theoretisch – stützt.“[12] Zu dem Niedergang der Aufklärung hat Marx und insbesondere der Marxismus seinen speziellen Beitrag geleistet.

Zwei lebenszerstörende Elemente entdeckte Stirner im „Jenseits in Uns“, erstens: „Die

durch Familie und Gesellschaft uns eingepflanzte heteronome Hypothek einer Vergangenheit, aus der man stammt.“[13] Zweitens: „Es ist aber auch gemeint die in uns aufgerichtete Herrschaft der Allgemeinbegriffe wie ‚Menschheit‘, ‚Humanität‘, ‚Freiheit.‘“[14]

Wenn aber das Ich das Bewusstsein des Stirnerschen Nominalismus erreicht, dann steht es seiner namenlosen, begriffslosen, unaussprechlichen Existenz gegenüber. „Schon für Stirner galt der existentialistische Grundsatz: die Existenz kommt vor der Essenz. Es ist Stirners Impetus, den Einzelnen auf seine namenlose Existenz zurückzubringen und ihn aus den essentialistischen Gefängnissen zu befreien.“[15] Es sind die essentialistischen Gefängnisse, über die sich Stirner Seite für Seite mit einem humoristischen Lächeln erregte. Sein Buch könnte man als einen existentialistischen Schrei gegen essentialistischen Gespenster auffassen. Damit wir diesen Existentialismus aber nicht missverstehen, hier eine kurze Erläuterung: „Stirner fragt: Wozu Sozialismus? – da ich mich selbst habe. Und darum genieße ich mich. Er fragt nicht, wie er das Leben erst erwerben soll, sondern wie er es vertut. Er fragt erst gar nicht, wie er sein Selbst erreichen soll, sondern wie er sich auflösen und ausleben kann. (...) Die Existenz bedarf keiner Erklärung, keiner Namen. Stirner würde uns folgendes mitteilen: Ich bin da, ich existiere. (...) Ich mache aus der Existenz keinen Existentialismus.“[16]

Mit einem letzten Blick auf Stirners These von dem „Jenseits in Uns“ und Nietzsches These von Gegensatz des Inneren und des Äußeren möchten wir diesen Text abschließen, ohne zu einem abrupten Ende zu kommen, wie Safranski es tut. Safranski zeigt die Bereitschaft, einen letzten Vergleich zu unternehmen, unterbricht ihn aber durch einen plötzlichen Schlag gegen Stirner.

Es ist sinnvoll, die letzten zwei Passagen zu zitieren: „Die Stirnersche Philosophie war ein grandioser Befreiungsschlag, wunderlich und skurril bisweilen. Auch konsequent in einem sehr deutschen Sinne. Als einen solchen Befreiungsschlag wird Nietzsche sie wohl erlebt haben zu dem Zeitpunkt, als er sich Raum für das eigene Denken verschaffen musste, als er um der Lebendigkeit des Lebens willen über das Problem des Wissens und der Wahrheit nachdachte und darüber, wie der ‚Stachel des Wissens gegen das Wissen‘ zu kehren sei.“[17]

Hier liegt etwas, das man aufdecken muss. Statt auf dieses Wissen, das gestorben sein muss, um als Wille aufzuerstehen, einzugehen, denn beide Denker haben dazu etwas beigetragen, macht Safranski eine unerwartete Wendung, die gleich zum Ende des Kapitels führt: „In einer Hinsicht allerdings wird Nietzsche bei Stirner etwas gänzlich Fremdes und sicherlich auch für ihn Abstoßendes wahrgenommen haben. Denn Stirner, so sehr er auch das Schöpferische betont, zeigt sich bei der Hartnäckigkeit, mit der er das Eigentum an sich selbst reklamiert, schließlich doch als Kleinbürger, dem das Eigentum alles bedeutet, auch wenn es nur das Eigentum an sich selbst ist. Auch Nietzsche will sich von Phantomen befreien und will mit seinem Denken alles tun, um, wie er einmal in einem Brief schreibt, *in den eigentlichen **Besitz*** (B 6,290) seiner selbst zu treten.“[18] Und jetzt das wichtigste, was beide Denker voneinander diametral trennen soll: „Aber Nietzsches Gesten sind weniger abwehrend als bei Stirner; Nietzsche will sich zu sich selbst loslassen. Stirner investiert in die Entlarvung, Nietzsche in die Bewegung; Stirner betreibt den Abbruch, Nietzsche den Aufbruch.“[19]

Der „Auslebeindividualismus“, der das Eigentum an sich selbst reklamiert, mag auch der Grund dafür gewesen sein, dass viele Stirnerinterpreten in ihm den Apostel des gewöhnlichen, trivialen Egoismus gesehen haben. Und ein solcher endet unmittelbar in Besitzbesessenheit, was Stirner bewusst negiert hat. Einen solchen Egoismus wirft Safranski Stirner allerdings nicht vor. Doch wo liegt dann das Problem? An Stirners Gesten, die mehr abwehrend sein sollen als bei Nietzsche? Und was entlarvt Stirner?

Abbruch oder Aufbruch?

Dass Nietzsche aufbricht, darüber besteht kein Zweifel. Betreibt denn Stirner einen wirklichen Abbruch oder ist es nur ein Schein von einem Abbruch? Das Ergebnis einer Befreiung von Phantasmen heißt bei Stirner zu sich, zum Namenlosen, zum Unaussprechlichen zu kommen. Hier heißt das *Zu-sich-Kommen*, sich zu sich selbst lassen: Das unaussprechliche Ich wird somit zum gegenstandslosen Geist. Dem Schein nach unternimmt Stirner keinen geistigen Aufbruch, er bleibt der Logik treu. Aus einem Grund: Erst „durch-sich-seiend", d. h. durch das vom Gegensatz zwischen Innerem und Äußeren unabhängige *Erleben*, gelangt der Mensch zur gegenstandslosen Gottheit, zum Ich. Das ist die Aufgabe eines Mystikers. Nietzsche bricht in die Mystik auf, während Stirner um die Mystik herum spricht. Sein Sprechen über die Sprache endet mit dem Schweigen. Sprache liegt der Logik zugrunde, weshalb Wittgenstein das Weltproblem als Sprachproblem endgültig gelöst zu haben glaubte. Stirner bricht mit der Sprache ab. Wer ist ein Mystiker? Derjenige, der Aufbruch betreibt oder derjenige, der schweigt? Das letzte Wort hat Heidegger: Man muss das Wesen des bisherigen Denkens von Grund aus verlernen, um das Denken zu lernen.[20] Der Logiktreue Stirner bricht mit der Logik gerade dort ab, wo er sie zu Ende führt.

H. Ibrahim Türkdogan

[1] Rüdiger Safranski: Nietzsche. Biographie seines Denkens. Hanser Verlag 2000.
[2] Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980 (dtv-Ausgabe). Band 1, S. 272.
Zitiert nach: Rüdiger Safranski: a. a. O., S. 116
[3]Bernd A. Laska: Max Stirner – Dissident geblieben. Die Zeit, 27. Januar 2000, Nr. 5, Seite 49
[4] Safranski, a. a. O., S. 123. – [5] Safranski, a.a.O., S. 123 und 125. – [6] Laska, a. a. O., S. 49 – [7] Laska, a. a. O., S. 49 – [8] H. Ibrahim Türkdogan: Omar Chajjam und Max Stirner. Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2001, S. 13
[9] Wolfert von Rahden: Eduard von Hartmann und Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche, S. 485. In: Nietzsche-Forschung. Band 13. Berlin-New York 1984. Zitiert nach: R. Safranski, a. a. O. – [10] Safranski, a. a. O., S. 124 – [11] Safranski, a. a. O., S. 128 – [12] Safranski, a. a. O., S. 128 – [13] Safranski, a. a. O., S. 126 – [14] Safranski, a. a. O., S. 126 – [15] Safranski, a. a. O., S. 126
[16] H. Ibrahim Türkdogan: Eine Analyse des Stirnerschen Existentialismus in. Der Ekel" und andere Schriften aus der Sicht des Stirnerschen Denkens, S. 127-128. *In*: Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt. Texte zur Aktualität Max Stirners. Karin Kramer Verlag, Berlin, 1. Auflage 1996 – [17] Safranski, a.a.O., S. 128-129 – [18] Safranski, a.a.O., S. 129 – [19] Safranski, a.a.O., S. 129
[20] vgl. Martin Heidegger: Was heißt Denken. Reclam 1992, S. 9

*

Eine kulturkritische Annäherung an Stirner

Die Philosophen haben sich meist schwergetan mit Stirner und seinem Werk „Der Einzige und sein Eigentum", wenn sie ihn überhaupt zur Kenntnis nahmen. Dies ist kein Wunder, denn „eine Philosophie" oder gar „ein System" zu entwickeln, was doch, zumal auf dem europäischen Kontinent, traditionell als vornehmste Aufgabe eines Philosophen gilt, das ist Stirners Sache nicht. Mit dieser Feststellung beginnt denn auch das Buch „Stirner denken. Max Stirner und der Einzige" des Philosophen Wolfgang Korfmacher: „Es ist ungemein schwierig, aus diesem sich bewußt systemlos gebenden Buch, dessen Autor versichert, er gedenke keineswegs am ‚Schnürchen zu gehen' (E, 35) oder ein neues philosophisches System zu liefern, eine ‚Essenz' zu destillieren. Es läßt sich nicht auf *einen* Nenner bringen." (S. 7) Nun ist das Errichten philosophischer Systeme in letzter Zeit ohnehin etwas aus der Mode gekommen zugunsten des Führens von „Diskursen", allerdings hat Stirner auch hier nichts anzubieten, weshalb Korfmacher unmittelbar nach der zitierten Stelle fortfährt: „In gewisser Weise ist es, wie man sehen wird, gar nicht diskursfähig, was vermutlich noch jeden Stirner-Interpreten in zeitweilige Verzweiflung

gestürzt hat." (S. 7)
Korfmacher hat sich mit seiner Abhandlung zwei Ziele gesetzt: 1. Die Einordnung des Stirnerschen Denkens in den historischen Zusammenhang des Junghegelianismus, 2. Stirners Relevanz für „uns heute".

Stirner und die Junghegelianer

Der erste, historische Teil nimmt den weitaus größten Raum ein. Den geistigen Hintergrund für die Entstehung des Stirnerschen Werkes, ohne dessen Kenntnis es in weiten Teilen nicht zu verstehen ist, bildete der deutsche Junghegelianismus, vor allem Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer. Korfmacher schildert die Entwicklung des Junghegelianismus von der Religionskritik zur politischen Kritik. Die Religionskritik der Junghegelianer nahm ihren Ausgangspunkt in David Friedrich Strauß' Bibelkritik in *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet* (1835/36), sowie in Hegels Religionsphilosophie, nach der die Religion lediglich eine Vorstufe der Philosophie sei und sich philosophischer Kritik zu stellen habe. Der Übergang von der Religions- zur politischen Kritik wurde nicht durch theoretische Überlegungen, sondern durch äußere politische Entwicklungen ausgelöst, nämlich durch die Einschränkung der Meinungsfreiheit durch den preußischen Staat und die Unterdrückung der Hegelschen Philosophie durch Friedrich Wilhelm IV., gipfelnd im Entzug der Lehrerlaubnis für Bruno Bauer an der Universität Bonn 1842.

Ein entscheidender Unterschied zwischen Hegel und den Junghegelianern einschließlich Stirner war nach Korfmacher deren „im Grunde undialektisches Denken" (S. 16): „Hatte Hegels Philosophie sich aber noch als Versöhnung mit der Wirklichkeit verstanden und die dialektische ‚Aufhebung' in ihr immer Überwinden *und* Bewahren ineins bedeutet, blieb bei den Junghegelianern schließlich nur das Moment des Überwindens übrig, die Negation und Destruktion des Bestehenden mit dem Zweck, die Wirklichkeit vernünftig werden zu lassen. Die der Hegelschen Dialektik wesenseigenen Momente der Vermittlung und Versöhnung wurden über Bord geworfen [...]" (S. 16)
Dieses undialektische Denken führt dazu, daß die philosophische Kritik das Christentum und den Staat nicht mehr im Hegelschen Sinne „aufhebt", sondern zurückweist. Bei Stirner nun richtet sich die Kritik nicht nur gegen Staat und Religion, sondern auch gegen ihren junghegelianischen Erben, die Philosophie: „Waren die Junghegelianer zunächst also gewissermaßen mit dem Anspruch angetreten, Hegel gegen ihn selbst zu retten, wobei sie die Hegelsche Versöhnung von Christentum, Staat und Philosophie auflösten, so gelangten ihre radikalsten Vertreter schließlich dahin, in allen drei Bereichen (also auch in der Philosophie) Institutionen der Selbstentfremdung des Menschen zu sehen." (S. 16/17)

Der Einzige

Nach dieser historischen Einordnung und einem kurzen Abriß von Stirners Leben bietet Korfmacher in den Kapiteln „Fatalität des Transzendierens", „Erziehung", „Egoismus", „Einzigkeit", „Eigenheit und Eigentum" eine Analyse der wichtigsten Elemente von Stirners Hauptwerk, wobei die Philosophie der Junghegelianer, vor allem Feuerbachs und Bauers, weiterhin den Hintergrund liefert. Etwas lästig

ist bereits in diesem Teil des Buches der philosophische Slang des Autors, der einhergeht mit einer leichten begrifflichen Unklarheit. So zitiert Korfmacher etwa in dem Kapitel über „Einzigkeit" Stirner mit den Worten: „Was bleibt übrig, wenn Ich von Allem, was Ich nicht bin, befreit worden? Nur Ich und nichts als Ich." (EE, 180), und kommentiert: „Hat aber dieses Ich, der Einzige überhaupt Substanz? Wie steht es um die Kohärenz dieses Subjekts?" (S. 43), eine Frage, die fast an Heidegger denken läßt („Wie steht es um dieses Nichts?"). Stirner spricht an der zitierten Stelle ja gerade nicht von „dem (oder einem) Ich", sondern von sich. Gerade dies führt ja zu dem Problem der begrifflichen Unfaßbarkeit des „Einzigen", einem Problem, das durch die Identifizierung des Einzigen mit „diesem Ich" oder „diesem Subjekt" und der Frage nach seiner „Substanz" und „Kohärenz" nur verunklart wird.

Deutlich wird die Affinität des Autors zu sozialistischen Denkweisen, wenn Stirners Egoismus mit dem Attribut „bürgerlich" versehen wird: „Nicht zu Unrecht haben Marx und Engels in Stirners ‚Egoismus' das Prinzip der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft wiedererkannt." (S. 37), „Hier spiegelt sich die Herauslösung des Einzelnen aus den traditionellen Gemeinschaften. Historisch gesehen ist dieser Individualitätskult eine Blüte des bürgerlichen Individualismus [...]" (S. 42). Die bürgerliche Gesellschaft lag Stirner ebenso wenig am Herzen wie eine sozialistische oder sonstige „traditionelle Gemeinschaft".

Auf ein wichtiges Problem weist Korfmacher allerdings im Kapitel über „Eigenheit und Eigentum" hin: „Wie Nietzsche denkt Stirner eine Individualität, die nicht auf soziale Determination reduzierbar ist. Zwar stellt er fest, daß man an seiner Natur sein Gesetz habe (vgl. E, 178), reflektiert aber, wie Marx und Engels ihm vorwerfen, nicht, daß die Bestandteile meiner ‚Eigenheit' (auch) gesellschaftlich vermittelt sind, daß es von den Verhältnissen abhängt, wie weit ein Individuum sich entwickeln kann (vgl. MEW 3, 245). In Wahrheit habe der ‚einzige Stirner', ‚selbst wenn wir uns für einen Augenblick auf seine Voraussetzungen einlassen, doch immer nur zwischen bestimmten, in seinem Bereiche liegenden und keineswegs durch seine Eigenheit gesetzten Dingen zu wählen.' (MEW 3, 293) Der Einzige glaubt sich aber über gesellschaftliche Bestimmtheit erhaben. Die von Stirner getroffene Unterscheidung zwischen diktatorischer ‚Eingebung' und bloßer ‚Anregung' (vgl. E, 69) wird von ihm nicht ausreichend ausgeführt, am diesen Einwand zu entkräften. Warum etwa lasse ich mich durch das eine ‚anregen', durch das andere nicht?" (S. 47) Wann ist eine Idee „mein eigen", und wann eine mir „eingegebene" Idee, von der ich besessen bin? Einen Hinweis auf eine mögliche Antwort gibt Stirner allerdings im Anschluß an die von Korfmacher zitierte Stelle: „Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Menschlichkeit usw. werden Uns von Kindheit an als Gedanken und Gefühle eingeprägt, die [...] immer aber nicht angeregte, sondern eingegebene Gefühle sind, weil Wir an sie glauben *und an ihnen hängen müssen*" (EE 69, meine Hervorhebung), sowie: „Wäre hingegen die Religion, welche er [Klopstock] vorfand, für ihn nur eine Anregung zu Gefühl und Gedanke gewesen, [...] so ergab sich statt religiöser Begeisterung eine Auflösung und Verzehrung des Objektes" (EE 70). Demnach wäre es gerade die Fixheit der „fixen Ideen", die sie zu „eingegebenen" statt zu „angeregten" Ideen macht – die Tatsache, daß ich sie nicht loswerden kann im „Auflösen und Verzehren des Objekts". Die Forderung nach „Auflösen und Verzehren" ist nach Stirner von der „kritischen Kritik" Bruno Bauers zu Recht erhoben worden: „[...], so will Ich doch keine Gelegenheit, *Mich* durchzusetzen oder geltend zu machen, ungenutzt vorbeilassen. Die Kritik bietet Mir diese Gelegenheit durch die Lehre, daß, wenn sich etwas in Mir festsetzt und unauflöslich wird, Ich der Gefangene und Knecht desselben, d. h. ein Besessener, werde. Ein Interesse, es sei wofür es wolle, hat an Mir, wenn Ich nicht davon loskommen kann, einen Sklaven erbeutet, und ist nicht mehr mein Eigentum, sondern Ich

bin das seine. Nehmen wir daher die Weisung der Kritik an, keinen Teil unsers Eigentums stabil werden zu lassen, und Uns nur wohl zu fühlen im – *Auflösen.*" (EE, 157, Hervorhebung Stirners) Nur, daß dieses „Auflösen" für Stirner nicht, wie für Bauer, mein „menschlicher Beruf" ist, durch den ich erst „zum Menschen werde" – denn Mensch bin ich ohnehin (EE 157, im Anschluß an die zitierte Stelle). Auf diese teilweise Übereinstimmung von Stirners Denken mit Bauers „kritischer Kritik" weist auch Korfmacher im Kapitel über den „humanen Liberalismus" hin (S. 72/73). Natürlich kann man fragen, ob diese Antwort ausreichend ist. Es wäre wünschenswert, die „von Hegel stammende scheußliche Metaphorik des Verzehrens" (Korfmacher S. 36) zu präzisieren. Reicht das Bewußtsein der prinzipiellen Revidierbarkeit der eigenen Überzeugungen aus, um diese als „nichtfix" zu kennzeichnen? Hier hat Korfmacher sicherlich auf einen wichtigen Punkt aufmerksam gemacht.

Stirners ‚politische Philosophie'

Nach einem Exkurs „Kierkegaard und der Einzelne" wendet sich Korfmacher dem zu, „was man (mit einiger Übertreibung) Stirners ‚politische Philosophie' nennen könnte". Angesprochen werden Stirners Staatskritik, sein Verhältnis zum „sozialen" und „humanen Liberalismus" sowie zum Anarchismus. Vor diesem Hintergrund soll – ausdrücklich im letzten Kapitel „Stirner heute" – die Relevanz Stirners für „unsere" heutige Situation aufgezeigt werden. Der bereits erwähnte philosophische Slang sowie – wenig verwunderlich – die Affinität des Autors zu sozialistischen Ideen fallen in diesem Teil besonders auf. Darunter leidet teilweise die Klarheit und Verständlichkeit des Textes. (Was z. B. meint Korfmacher mit den „Wasserstandssimulationen einer sentimentalen Minderheitenromantik, die dessen uneingedenk ist, daß das wahre Objekt gesellschaftlicher Veränderung nur die Mehrheit einer Bevölkerung sein kann" (S. 95)?)

Interesse erwecken Korfmachers Ausführungen zu Stirners „vermeintlichem Anarchismus", ist doch Stirner immer wieder als Vertreter oder gar als Hauptvertreter des Individualanarchismus betrachtet worden. Nachdem er eine Darstellung von Stirners Konzept des „Vereins von Egoisten" gegeben hat, liefert Korfmacher folgende Definition des Anarchismusbegriffs:

„Eine allgemeingültige Definition des Anarchismus ist wohl folgende: Anarchismus bedeutet den freiwilligen Zusammenschluß von Individuen mit dem Zweck einer solidarischen Ordnung ohne Herrschaft." (S. 81)

Nach dieser Definition aber könne Stirner kein Anarchist sein, denn: „Bei Stirner sind die beiden Momente der freien Assoziation und der Herrschaftslosigkeit zwar gegeben, aber eine solidarische Ordnung wird sich unter der Voraussetzung beliebigen Geltendmachens der ‚Eigenheit' des Einzelnen schwerlich ergeben. An ihr ist Stirner ausdrücklich nichts gelegen, vielmehr weigert er sich, das eigene Wohl mit dem Gemeinwohl als verbunden anzusehen. Das Moment der Solidarität wäre aber für jede wirklich anarchistische Gesellschaft konstitutiv; man denke nur an die Bedeutung der Solidarität bei Kropotkin, der sie als natürliche Tendenz des Menschseins versteht. Solidarität ist die conditio sine qua non des Anarchismus." (S. 81)

Leider wird der hier doch zentrale Begriff der „Solidarität" bzw. der „solidarischen Ordnung" vom Autor nicht definiert oder auch nur im mindesten erläutert. Versteht man unter „Solidarität" schlicht den freiwilligen Zusammenschluß von Individuen zum gegenseitigen Nutzen, dann machen die zitierten Ausführungen über Solidarität als „sine qua non des Anarchismus" und als „natürliche Tendenz des Menschseins" Sinn. Dann freilich ist Solidarität gerade auch das Wesensmerkmal eines Stirnerschen Vereins von Egoisten, würde also nicht gegen eine Charakterisierung Stirners als Anarchisten sprechen. Dies kann Korfmacher also nicht im Sinn haben, zumal er weiter oben den Verein der Egoisten als „explizit nichtsolidarische Form der Vergesellschaftung" (S. 80) be-

zeichnet. Etwas weiter unten wird klar, daß Korfmacher mit „Solidarität" nichts anderes als „Sozialismus" meint: „Anarchismus ist immer auch Sozialismus" (S. 82). Anarchismus wird also als „Herrschaftsfreiheit + Sozialismus" definiert, und ein „Anarchist" wäre demnach jemand, der einen Zustand der Herrschaftsfreiheit und, ist dieser erreicht, die Bildung sozialistischer Gemeinschaften sowie seine eigene Mitgliedschaft in einer solchen sozialistischen Gemeinschaft anstrebt. Nach dieser Definition ist Stirner allerdings kein Anarchist, denn: „Von der anarchistischen Vorstellung von sozialistischen Wirtschaftsformen nach vorangegangener Enteignung der Produktionsmittel kann bei Stirner [...] keine Rede sein" (S. 82). (Merkwürdig berührt bei dieser Formulierung allerdings die „Enteignung der Produktionsmittel". Wie diese mit dem anarchistischen Prinzip der Herrschaftsfreiheit vereinbar sein soll, verrät Korfmacher leider nicht).

Nun wäre nach dieser Definition des Anarchismus als „Herrschaftsfreiheit + Sozialismus" aber nicht nur Stirner kein Anarchist gewesen, sondern es gäbe gar nicht so etwas wie einen „Individualanarchismus", geschweige denn einen „Anarchokapitalismus". Für den Individualanarchismus stellt Korfmacher dies auch ausdrücklich fest: „Der ‚Individualanarchismus', als dessen Hauptvertreter Stirner gelegentlich angesehen wird, ist eine Verlegenheitsbezeichnung, im Grunde ein Widerspruch in sich selbst." (S. 82) Die Tatsache, daß es aber dennoch sogenannte „Individualanarchisten" (Lysander Spooner, Benjamin Tucker) und sogar „Anarchokapitalisten" (Murray Rothbard, David Friedman) gegeben hat bzw. gibt, zeigt aber gerade, daß die von Korfmacher gelieferte Definition eben nicht „allgemeingültig" ist, sofern „allgemeingültig" „allgemein anerkannt" heißen soll.

Im Übrigen stellt sich die Frage nach der Motivation einer derart hybriden Definition von „Anarchismus". Ebensogut könnte man „Anarchismus" als „Herrschaftsfreiheit + Katholizismus" definieren, dann wäre ein protestantischer, muslimischer oder atheistischer Staatsgegner kein Anarchist. Die Tatsache, daß die Verbindung von Anarchismus und Sozialismus vor allem in Europa eine gewisse Tradition hat, ist kein Grund, den Sozialismus zur definitiorischen Eigenschaft des Anarchismus zu machen.

Die Argumentation Korfmachers gegen eine Einordnung Stirners als Individualanarchist greift also zu kurz, da sie von einem merkwürdig engen Anarchismusbegriff ausgeht. Interessant wäre es gewesen, hätte Korfmacher „Anarchismus" schlicht mit „Ablehnung von Herrschaft" identifiziert, und dann untersucht, wie es um Stirners Anarchismus bestellt ist. Daß die Vereinnahmung Stirners für den Individualanarchismus vor allem durch Mackay auch nach diesem weiten Verständnis von „Anarchismus" nicht gerechtfertigt ist, legt ein Zitat nahe, das auch Korfmacher bringt: „Nur wenn der Staat mit seiner Eigenheit in Berührung kommt, nimmt der Egoist ein tätiges Interesse an ihm. Wenn den Stubengelehrten der Zustand des Staates nicht drückt, soll er sich mit ihm befassen, weil es seine ‚heiligste Pflicht' ist? Solange der Staat es ihm nach Wunsche macht, was braucht er da von seinen Studien aufzusehen? Mögen doch diejenigen, welche die Zustände aus eigenem Interesse anders haben wollen, sich damit beschäftigen." (EE 258). Und zu diesen, den „Anarchisten aus Egoismus", zählte sich Stirner offenbar nicht, wie seine Nichtbeteiligung an den Märzaufständen 1848 nahelegt. Korfmacher kommentiert dieses Zitat mit den Worten: „So ganz ernst gemeint hat er es mit seiner Staatsfeindschaft im übrigen wohl doch nicht" (S. 58). Er hat sie genau so ernst oder nicht ernst gemeint, wie seine Kritik an Christentum und Humanismus: Genausowenig, wie es der Egoist als seine „heilige Pflicht" betrachtet, ein guter Christ oder ein „wahrer Mensch" zu sein, genausowenig ist es seine „heilige Pflicht" ein guter Staatsbürger zu sein. Aber auch genau so wenig, wie die Bekämpfung von Christentum und Humanismus zu seinen „heiligen Pflichten" gehört, genau so wenig tut es der „Widerstand gegen den Staat". Dies ist

es, was man der Vereinnahmung Stirners für die „Sache des (Individual-) Anarchismus" entgegenhalten muß.

„Stirner heute"

Im letzten Kapitel seines Buches, „Stirner heute", versucht Korfmacher, die Relevanz Stirners für „unsere" heutige Situation darzulegen. Dieses Kapitel stellt den weitaus schwächsten Teil des Buches dar. Im Wesentlichen besteht aus einer Aneinanderreihung bekannter Versatzstücke „linker" und „wertkonservativer" Kulturkritik. Allen Ernstes behauptet Korfmacher: „Die Zeit jener Entwürfe, in denen Gesellschaft oder Gemeinschaft und damit die Sozialverpflichtung des Individuums fetischisiert wurden, ist offensichtlich vorüber. *Diese* Gefahr besteht nicht mehr, nur allzu deutlich aber die der genau gegenläufigen Tendenzen" (S. 93) (Und zu diesen gehören dann, wie nicht anders zu erwarten: Der Verlust von Verbindlichkeiten, „Konsumhedonismus", „Informationsüberflutung", und natürlich „eine[.] aus der Fetischisierung des Wirtschaftswachstums (und das heißt des Profits) resultierende[.] Zerstörung der Lebensgrundlagen" (S. 93)).

Polemisch könnte man fragen: Wo lebt Korfmacher? Der Rezensent jedenfalls lebt nach wie vor in einem Staat, der die „Sozialverpflichtung des Eigentums" sowie den „Dienst am Vaterland" in seiner Verfassung verankert hat, und dessen Politiker sich mit Appellen an das „Gemeinwohl" zu übertrumpfen versuchen. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß etwa die „Jagd nach dem Geld" zu einer fixen Idee werden kann. Die Originalität des Stirnerschen Egoismus besteht unter anderem gerade darin, daß er *allen* fixen Ideen eine Absage erteilt, nicht nur denen, die seinen eigenen „fixen Ideen" zuwiderlaufen. Gerade deshalb ist Stirner immer wieder von Anhängern unterschiedlicher Ideologien zur Abwehr der jeweils unerwünschten „Sparren" und „Spuke" instrumentalisiert worden, ein Vorwurf, den man auch Korfmacher nicht ersparen kann.

Fazit

Für Leser, die sich mit Stirner bereits ausführlich beschäftigt haben, bietet Korfmachers Buch nicht viel Neues. Für den Einstieg in Stirners Gedankenwelt ist es ebenfalls ungeeignet, was allerdings keine Schwäche des Buches ist, sondern aus der Eigentümlichkeit des Stirnerschen Ansatzes herrührt, dem man einzig durch die Lektüre von Stirners Hauptwerk selber nahekommt. Auffallend ist, daß sich die Darstellung der Wirkungsgeschichte des „Einzigen" im Wesentlichen auf die Kritik von Marx/Engels beschränkt. Neuere Literatur zu Stirner findet kaum Berücksichtigung. Zu empfehlen ist das Buch Stirner-Lesern, deren Lektüre des „Einzigen" durch mangelnde Kenntnis der Gedankenwelt des Junghegelianismus erschwert wird. Ihnen bietet das Buch erste Anhaltspunkte, vorausgesetzt, sie können über die vor allem im zweiten Teil des Buches zutage tretende kulturkritische Attitüde des Autors hinwegsehen.

Ulrich Wille

Wolfgang Korfmacher: STIRNER denken. *Max Stirner und der Einzige*. (Karolinger) Wien, Leipzig 2001. 102 pp.

LESERBRIEF

Sehr geehrte Redaktion*,

ohne jede euphorische Übertreibung war es großartig und wirklich beeindruckend zu lesen wie Bernd A. Laska in der letzten Ausgabe dieser Publikation den Ödipuskomplex-Ideologen Fritz E. Hoevels argumentatorisch bei den Hörnern packte, vorführte und ihn – ja, genau *ihn*! – der Verdrängung und (unbewußten?) Fetischisierung überführte. Dank geschuldet sei Laska auch für den Hinweis, daß Marxens Historischer Materialismus ursächlich mit der provozierenden, alle Dogmen über Bord werfenden Existenz von Stirners Einzigem zusammenhängt. Nach Auskunft von KWF geht diese Erkenntnis auf Arvon zurück

und Wolfgang Eßbachs Dissertation handelt davon. Dennoch wird diesem Fakt m. E. von individualistischer Seite zu selten Rechnung getragen. Er ist die Hauptwaffe gegen jedweden Angriff orthodoxer Marxisten.

Während der Rezeption der Debatte mußte ich unweigerlich an einen zwar allgemein gehaltenen, nichtsdestotrotz aber erfrischend bestechenden Aufsatz aus der Feder Karl Walter Paweks denken. Untenstehend ist aus den beiden letzten Absätzen zitiert:

„Viel zu wenig wissen wir noch über die Ursachen anderer Ängste, sexueller, moralischer, kommunikativer etc., die Menschen daran hindern, selbstbestimmt für ihre Interessen und Bedürfnisse einzutreten. Dabei geht es **nicht** um eine **Psychologisierung** von Politik, **eher** um ihre **Individualisierung** (Hervorhebungen von G. H.), denn das Glück jedes Einzelnen (Marx nannte es die freie Entwicklung) bestimmt die Qualität und Potenz einer Gesellschaft. Voraussetzung einer neuen linken Politik sind Aufklärung statt Ideale, Konkretheit anstelle von Abstraktion, forschen und nicht so viel zitieren, mehr arbeiten als predigen.

Das alles hört sich noch sehr vage an, wie sollte es auch anders ein, haben wir doch bislang Stellvertreterpolitik betrieben und hauptsächlich darüber nachgedacht, was gut ist für die Menschheit, statt Instrumente, Schlüssel, Erkenntnisse zu entwickeln, die der Einzelne so nutzen kann, wie es gut für ihn selbst ist. Wer weiterhin glaubt, die Probleme gesamtgesellschaftlich oder klassenmäßig oder ökonomisch oder – auch sie werden nach unendlich viel Blutvergießen scheitern – fundamentalistisch lösen zu können, wird an seiner mangelnden Radikalität zugrunde gehen. Denn jeder Mensch ist eben nicht, wie Idealisten glauben, Teil oder Glied einer Gesellschaft, Gemeinschaft, Klasse, sondern eine ihrer Wurzeln."[1]

Pawek, mitnichten ein Anhänger der Ideen Stirners (man beachte die Stelle wo er Marx zitiert, wo doch Stirner viel bessere Worte dafür fand), diagnostiziert kurz und treffend den kapitalen Grundfehler linker Aufklärung der letzten eineinhalb Jahrhunderte! Seinem Fazit hinzugefügt werden sollte lediglich noch eines, daß dieses Fehlers schlimmste, weil durch und durch kriminelle Konsequenz eben jene Psychologisierung von Politik gewesen ist, samt der Verächtlichmachung alles Individuellen als Ausfluß kleinbürgerlicher Hirngespinste! Oder anders, dafür drastischer formuliert: Selbstvergessenheit und Entsubjektivierung als identitätsstiftende Eiterbeulen. Und: die Unangepaßtheit der Struktur als psychische Legitimation für die Auserlesenen jener ominösen Avantgarde, welche dieses „gigantisch technisch-praktische Problem" anpacken, das Hoevels bei Stirner unerkannt sieht. Tatsächlich aber sind die Protagonisten besagter entschlossener Führung Reaktionäre: von Selbsthaß getriebene, nach dem besseren Menschen Suchende. Dank ihnen und ihrer Organisationsform, bringt der aus abgestorbenen Kreislaufidiotien gebildete Geschichtshumus immer nur eines hervor: Umkehrungsdespotie.

Der selige Wladimir Illjitsch L., um einen berühmten Häuptling der „Praxis"-Fetischisten zu nennen, setzte auf mörderischem Wege durch, daß diese Avantgarde dorthin gespült wurde, von wo aus das Absterben des Staates eingeleitet werden sollte. Das Resultat ist bekannt. Alles andere wie verachtungswürdigster Machtmißbrauch in einem babylonischen Turmbau von aneinander vorbeiredenden **Agitatoren der Fremderfahrungen** solcherart, wäre eine Widerlegung der wenig schmeichelhaften Erkenntnis Nietzsches über den Menschentypus gewesen und hätte z. B. Abergläubischen zur Milleniumswende vor zwei Jahren tausendfach berechtigte Hoffnung gegeben, daß am Firmament doch noch die Ankunft des Himmelreiches heraufzöge.

Der Ruf nach den praxisbetonten Schrittmachern, den Wegbereitern und heldenhaften Pionieren der Umwälzung war durch die Zeiten hindurch nie verstummt. Sein geistiger Widerhall: das linke Herdendenken. Dessen Konsequenz: Förderung des Untertanentums – diesmal unter der Determination des Fortschritts. Das wahrhaft luziferische Genie Stirner hat in der „Der Einzige und sein Eigentum" wie

Friedrich Nietzsche, Gustav Landauer, Oscar Wilde, Günter Eich, Oskar Panizza u. a. jedoch dem Schrei in der wachsenden Wüste Sprache verliehen, den unbezwinglichsten, den ältesten, den durch alle Systeme und Koordinaten, durch alle scheußlichen Traditionen und widerwärtigen Nationalkulturen hindurch nie zu unterdrückenden Traum des Einzelmenschen formuliert.

Die Kollektivisten mißverstehen diesen, ganz dem Untertanengeist treu bleibend, als Aufruf zur Entsolidarisierung. Seelisch beschnitten, amputiert und infiziert üben auf sie die identitätsstiftenden Eiterbeulen, kaschiert als Ideen oder Welterklärungsprogramme, soviel Macht aus bis Autonomie negiert ist, Freiheit als überholter Begriff aus der Mottenkiste der Bourgeoisie abgelehnt wird und das Abgeben allen echten, gefährlichen Lebens Wirklichkeit geworden ist. Ab da ist das Individuum ein psychischer Exilant im eigenen Körper, ein Kopf, der fremde Sätze spricht mit Inhalten, die ihm andere injizierten. Ein Anti-Subjekt, das sich den Wert der Werte aufzwingen läßt und sich losreißt von allen Wurzeln, indem sie tiefer und tiefer begraben werden. Obzwar geistig vollgestopft mit Wichtigem, Elementarem, bleibt es doch nur Enteigneter der Bestien Usus und Tradierung. Dieses Anti-Subjekt, das Stirner vermutlich als besessen definiert hätte, ist Erbe des Kontinuums, der stillgelegten Gedankenfabrik. Es schluckt begierig, womit Lügner immer antanzen: der Wahrheit als beständige Idylle bis hin zum bezweifelten Zweifel.

Die Meisten der Selbstregulierungs-, der Planungsstaat-, als auch der ältesten, der Gottesfügungsfraktion schweigen sich darüber aus. Aus gutem Grund. Die Absage an die Bestimmtheit, das Cleanwerden von der Sucht am übelsten Opium, würde die Fraktionen aller Schattierungen zur Zeugenschaft des Einbruchs ihrer Denksysteme zwingen, die bei aller Opposition ständig dem identischen Prinzip zugrunde liegen: dem Plan. Und angehimmelte Werte, Identität, das Paradox von einerseits auseinanderdividierenden und ausgrenzenden Zuordnungen und Schubladen, von anderseits vereinheitlichten Stereotypen der Zusammenrottung, gäbe es keine Sekunde länger: keine Tradierung, keine Nivellierung – keine Amputation, keine Herden.

Folgerichtig gab es nie in der Geschichte eine Zeit, vom geächteten Sklavenhalterstaat bis zur adorierten Zivilgesellschaft, wo unschuldiges Hoffenstarren auf Ausgelaufene oder Nachkommende, auf Systemerhalter wie ihren Gegenspielern, kein Verbrechen gegen sich gewesen wäre und das Individuum eine edlere Rolle wie das Menschenöl im Ideologiegetriebe gespielt hätte – das betrifft auch die Vertröstungsarkadien für Abergläubische und Proletarier, deren Silberstreif erloschen ist.

Der Einzelmensch zertrümmert die Gesetzestafeln, zersplittert die Mosaiksteine im Kausalnexus, lernt das Unmögliche kennen als lustvollen Akt, dürstet nach der Quelle größter Energie, erlebt Kristallisierung. Er begreift, nichts ist unwichtiger als die Rolle des Bauern aufzugeben; nur Könige sind wieder nur Bauern. Am Schachbrett des Seins gilt es, die radikalste aller Möglichkeiten zu ergreifen: das Spiel zu verlassen! Was den Einzelmensch nicht umbringt, verkrüppelt, versehrt, macht ihn stärker, bewußter. Mitnichten ist dabei eine wie auch immer geartete faschistoide Herrenmoral Vater des Gedankens. Er übersieht lediglich nie das Tödliche am Kunstwerk, das jede und jeder ist: ihre und seine eigene Lebenswaffe. Im Schatten seiner Freiheit zerfallen die Festungen, zerbricht jede Koordinatenerfassung, verziehen sich alle Rädelsführer und Duckmäuser zurück in ihre Löcher, endet die Teufelsaustreibung der Schachbrettbauern im Menschheitsexodus, werden Einzelne, Ursprüngliche frei für den freien Bund, zu Gärtnern gedeihender Pflanzen einer Einigkeit ohne Zwang. „Illusionärer Aktivismus" vom Schlage z. B. des Begründers der UdSSR[2] hat hierbei ausgedient – moralisch, psychisch, historisch.

Bernd A. Laska und anderen gebührt hoher Respekt darauf hingewiesen zu haben, welcher psychologischen Motivation die Theorie des Historischen Materialismus einst entsprang. Nun aber ist auch die Zeit angebrochen, ein

noch viel komplexeres und bedeutenderes Thema unter die Lupe zu nehmen: Inwiefern war „Die Deutsche Ideologie“ (resp. „Sankt Max“) Geburtshelfer – und es ist berechtigt hier eine Verbindungsbrücke zu schlagen – für Stalins Archipel Gulag, den Killing Fields von Pol Pot, den Schauprozessen und anderen im Namen der besseren Welt, der Völker, der Proletariermassen und weiß der Teufel für wen sonst noch begangener Verbrechen?
Eines sollte man nie außer Betracht lassen: Am Anfang stand die Beseitigung der Idee der Individualität, ausgeführt durch ein entsprechend ideologisch untermauertes Kollektiv. Am Ende war letzteres beschäftigt mit der Beseitigung von menschlichen Individuen überhaupt.
Dies schlüssig zu belegen und schonungslos beim Namen zu nennen, ist die gewaltige Aufgabe der wir Individualisten, allen Anfeindungen zum Trotz, uns jetzt stellen werden. Außer uns wird es niemand tun!
Mit freundlichen Grüßen

Günther Hotter (Österreich)

* Siehe Kontroverse zwischen Fritz Erik Hoevels und Bernd A. Laska. in: DER EINZIGE Nr. 1/2 (13/14).

[1] Siehe den Aufsatz „Abschied von der Ideologie?“ von Karl Walter Pawek. Aus dem Buch: „HLG. Dichter & Prawda“, S. 161-165, (Verlag 20. November) 1990.

[2] Zu ihm, dem sich ganz und gar auf den Heiligen Karl M. berufenden seligen Wladimir Iljitsch L. sei noch der Autor FranzZ zitiert (Quelle: „STATTzeitung – Politik / Kultur / Europa“ Nr. 5, Winter 1997/1998, Bezug: Höhenstraße 141/16B, A-6020 Innsbruck): „Er (...) revoltierte in einem Land ohne nennenswertes Proletariat und spekulierte, daß anders verwurzelte Volk umerziehen zu können. Mit Hilfe der Klassenfeinde gelang ihm der Coup zur Macht, der Klassenfeinde, die das selbe Experiment in Ungarn und München in Blut ertränkten.“ Diese Praxis verdient kein Lob, keine Rechtfertigung.

Impressum
Herausgeber und V. i. S. d. P.:
Kurt W. Fleming

ABO für 4 Ausgaben: 24,00 DM (Jg. 1998-2000: 20,00 DM) incl. Versand; Einzelpreis mit Porto 7,50 DM (auch in Briefmarken); Kreis- und Stadtsparkasse Leipzig, Kto.-Nr. 189 108 674 6, BLZ 860 555 92 (Kurt W. Fleming); **Redaktion:** Max-Stirner-Archiv Leipzig, c/o Kurt W. Fleming, Eisenacher Str. 33, D-04155 Leipzig; kurtwfleming@gmx.de; © liegt bei den AutorInnen. Für den Inhalt nicht redaktioneller Beiträge trägt der Herausgeber keine Verantwortung. Soweit auf abgedruckten Texten mir noch unbekannte Urheberrechte ruhen, möchten sich die berechtigten Personen zur etwaigen Geltendmachung von Ansprüchen bei mir melden. Kommerzielle Anzeigen werden aufgenommen, soweit diese zu dem Anliegen der Zeitschrift nicht im Widerspruch stehen.

www.max-stirner-archiv-leipzig.de

Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig

DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig

Heft 1 (3.2.1998): Johann Caspar Schmidt: Curriculum vitae; Rolf Engert (Bildnis – Biographische Skizze); Rolf Engert: Egoismus, d. h. Ichheit, Die neue Zeitrechnung; Über die Zulänglichkeit des individuellen Gesetzes der Ethik (Auszug); Stirner und Goethe; Angelus Saxonicus: Seraphinischer Wandersmann (Fortsetzung); Ursula Engert: Gedanken über Nietzsche, Stirner und Stekel; Wilhelm Stekel. Seine Forderung und Methode aktiver Psychoanalyse. (Auszug); Herbert Gebert: Freiheit!; Jack Friedland: Kurzes Vorwort zu „Max Stirner". Versuch einer „unwissenschaftlichen" Würdigung seiner Bedeutung.

Heft 2 (3.5.1998): Bildnisse Max Stirners; Paul Jordens: Max Stirner und die „Liszt" des Faust R.; Bernd A. Laska: „STIRNER-STUDIEN"; St. Ch. Waldecke (Ewald Tscheck): Der Freie und der Eigene; Angelus Saxonicus: Seraphinischer Wandersmann (1. Fortsetzung).

Heft 3 (3.8.1998): Neue Beiträge zur Stirnerforschung. Hrsg. v. Rolf Engert. Viertes Heft. Stirner-Dokumente. (Transkribiert von Bernhard J. Piegsa, M. A.); Rolf Engert: Erstes Auftauchen von Stirners Namen in meinem Leben; Angelus Saxonicus: Seraphinischer Wandersmann (2. Fortsetzung); Matteo Johannes Paul Lucchesi: Max Stirner, ein Nietzsche vor Nietzsche; Ursula Engert: Gedanken zum philosophischen Unterbau der Freiwirtschaftstheorie; Ing. Mag. Gerhard Senft: Wohin führt der Egoismus? Replik auf Ursula Engerts Beitrag.

Heft 4 (3.11.1998): Thersites: „154" oder „1998"? Unorthodoxe Gedanken beim Blick auf den Kalender; Rolf Engert: Ich bin Ich; Rudolf Hirsch: Die Kritik Marxens an Stirner. Verlagsinformationen.

Heft 1 (5) (3.2.1999): Bernd A. Laska: Silvio Gesell und Max Stirner. Zu den Stirner-Debatten der Freiwirtschaftler; Gerhard Senft: Max Stirner als Ökonom; Rolf Engert: Meine Beziehungen zu Silvio Gesell, seiner Lehre und seiner Bewegung; Rolf Engert: Egoismus; Hans Timm: Replik auf Rolf Engerts Beitrag „Egoismus"; St. Ch. Waldecke: Die „Freiland-Freigeld"lehre Silvio Gesells, ein Ausdruck sozialistischen Geistes; Wolfgang Guth: Waldecke und die „Freiland-Freigeld"lehre Silvio Gesells. Replik; Verlagsinformationen; Max Stirner in der Freiwirtschaftlichen Presse (1924-1933). Auszug; Statistisches zum Max-Stirner-Archiv Leipzig; Anzeigen.

Heft 2 (6) (3.5.1999): Tanguy L'Aminot: Stirner und Rousseau über die Erziehung (Aus dem Französischen von Anja Schliemann); Hans Nowicki: Antipädagogik bei Max Stirner / Rezension von „Was ist antipädagogische Aufklärung?" von E. v. Braunmühl; Ulrich Klemm: Max Stirners Freiheitspädagogik. Versuch einer Standortbestimmung; Rolf Engert: Johann Caspar Schmidt's Gymnasiallehrer Flamin Klöter; Paul Menzer: Stirners und Nietzsches Erziehungsideal; H. W. Keller: Max Stirner. Das unwahre Prinzip unserer Erziehung. Verlagsinformationen.

Heft 3 (7) (3.8.1999): Bernd A. Laska: John Henry Mackays Stirner-Archiv in Moskau; Rolf Engert: Mackay's Stirner-Biographie und die Notwendigkeit ihrer Ergänzung; Mirko Jelusich: John Henry Mackay. Ein individualistischer Anarchist Stirnerscher Provenienz?; Georg Keben: John Henry Mackay und sein Philosoph; Julius Hart: Soziale Lyrik. John Henry Mackay (Auszug); Rezensionen von Paul Menzer, Max Nettlau und Franz Mehring zu: J. H. Mackay. Max Stirner. Sein Leben und sein Werk, und: Max Stirners Kleinere Schriften; Ausgewählte Publikationen zu John Henry Mackay von Hubert Kennedy, USA. Verlag Max-Stirner-Archiv. /

Heft 4 (8) (3.11.1999): Rolf Engert: Der Einzige und Gott; Rolf Engert: Stirner und Teichmüller. Gedankenspliter; Rolf Engert: Max Stirner und sein Werk „Der Einzige und sein Eigentum"; Angelus Saxonicus: Seraphinischer Wandersmann (Fortsetzung und Schluß); Rolf Engert: Verklarung: Rolf Engert: Mein Tagebuch 1906; Georg Blume: Gedanken zu und Kritik an Rolf Recknagels Einleitung zu „Rolf Engert: In Nachfolge des Einzigen"; Georg Blume: Rolf Engert – Schriftsteller, Philosoph und Wirtschaftsreformer; Wolfgang Guth: Rolf Engert – ein Edel-Egoist mit trivialer Stirner-Deutung? Eine Replik auf Bernd A. Laska; Halil Ibrahim Türkdogan: Stirner und die Anarchisten.

Heft 1/2 (9/10) (3.02.2000): S. E. Parker: Stirner in Großbritannien; Tanguy L'Aminot: Stirner in Frankreich; Halil Ibrahim Türkdogan: Stirner in der Türkei; Helge Kongshaug: Stirner in Skandi-

navien; Søren Kierkegaard: Das Eine was nottut; Stirner-Rezeption in Rußland; Stirner-Rezeption in den USA; Gerhard Lehmann, Ein offenes Wort an die „individualistischen Anarchisten" zur Aufklärung; Halil Ibrahim Türkdogan, Max Stirner und die Antipädagogik; Ulrich Klemm, Notate zu H. I. Türkdogan's Beitrag

Heft 3 (11) (3.08.2000): Ulrik Huusom: Der Einzige und die Anderen – Stirners „Neo-Altruismus"; Christian Berners: „Eigenheit" und Gattungsuniversalität als „(pädagogisch)-anthropologische" Grundkategorien bei Max Stirner und Karl Marx; Sabine Scholz: Individualismus contra Kollektivismus bei Stirner und Marx; Bernd A. Laska: Den Bann brechen: Max Stirner redivivus. Wider Marx, Nietzsche et al. Betrachtungen anläßlich zweier Neuerscheinungen – Teil 1; Rolf Engert: Engels' erste Reaktion auf Stirner's „Einzigen"; Ursula Engert: Der Unterschied zwischen Stirner und den anderen Philosophen; Max Adler: Max Stirner. Ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Socialismus und Individualismus; Georg Blume, Brief an Hans G. Helms; Harald Pamminger, Max Stirner – Ein Gedankenspiel; Halil Ibrahim Türkdogan, Fragmentarisches über die Revolte.

Heft 4 (12) (3.11.2000): Bernd A. Laska, Von Stirner zu Kant: Gerhard Lehmann; Bernd A. Laska, Den Bann brechen: Max Stirner redivivus. Wider Marx, Nietzsche et al. Betrachtungen anläßlich zweier Neuersheinungen – Teil 2; Ausgewählte Beiträge von Gerhard Lehmann: Apologetisches; Aus der Einleitung zu einer Selbstphilosophie; Personalistische Strömungen in der Gegenwartsphilosophie; Stirners Theorie der Reaktion; Halil Ibrahim Türkdogan, Das Durch-sich-seiende-Sein bei Max Scheler und bei Max Stirner; Joán Ujházy, G. Edward und Max Stirner. Eine kleine Sensation?; Christian Berners, Einige Gedanken über Stirner, Marx, Hegel und die Religion unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages von Sabine Scholz „Individualismus contra Kollektivismus bei Stirner und Marx"

Heft 1/2 (13/14) (3.02/03.05.2001): Antonio Cho, Selbstgenuß. Psychoanalytische Gedanken zu Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum"; SabScho, Der Meister der Psychoanalyse und Ursula Engert. Eine Rezension; Erik Fritz Hoevels, Stirner, Psychoanalyse und Marxismus; Bernd A. Laska, Max Stirner – ein Verächter der Praxis? Replik auf den Beitrag Erik Fritz Hoevels' „Stirner, Psychoanalyse und Marxismus"; Rolf Engert, Zur Geistbefreiung. Die Frage der Suggestibilität; Bernd Nitzschke, Der Einzige und sein Eigentum – der Körper des Anderen; Erich Fromm, Psychoanalyse und Ethik; Dieter Hertz-Eichenrode, „Massenpsychologie" bei den Junghegelianern; Dr. M., Die alte Frau mit dem Küchenmesser. Massenpsychologische Betrachtungen; Franz Horn, Max Stirner als Vorläufer der Tiefenpsychologie; Alexander Herzberg, Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen; H. Koechlin, Stirner und die Psychoanalyse; Christian Berners, Max Stirner und die Antipädagogik!? Kritische Anmerkungen eines unzeitgemäßen „Pädagogen"; SabScho, Marie Dähnhardts Briefe und der „Einzige"

Heft 3 (15) (3.08.2001): antonio cho, zur kunst des eigenseins; H. Ibrahim Türkdogan, Die Uneigentlichkeit der Völker und der Einzige. Gedanken zur Psychoanalyse Max Stirners; Erik Fritz Hoevels, Stirner, Psychoanalyse und Marxismus. II. Replik auf Bernd A. Laska's Beitrag „Stirner – ein Verächter der ‚Praxis'?"; Bernd A. Laska, Karl Marx – ein lärmender Quietist. Postscriptum zu „Max Stirner – ein Verächter der ‚Praxis'?" Christian Berners, „Jargon der Eigentlichkeit". Max Stirners Beitrag zu einer „kritisch-emanzipatorischen Bildungsphilosophie"; Julia Caesar, ... ich möchte, wenn die Nacht beginnt / Daß die Sehnsucht hoch in Blüte steht ... (Rezension)

STIRNERIANA. Sonderreihe der Zeitschrift DER EINZIGE

Engert, Rolf: Grundbau. Bausteine zum dritten Reich. Leipzig 1998. 52 S. DM 12,80. ISBN 3-933287-00-6. / **Ruest, Anselm**: Prolegomena zum Personalismus. Leipzig 1998. 16 S. DM 3,80. ISBN 3-933287-02-2; Max Stirner. Vorworte und Artikel (1900 -1924). Leipzig 1998. 2., erw. Auflage, 62 S. DM 14.80. ISBN 3-933287-01-4. / **Messer, Max**: Max Stirner. (1907). Leipzig 1998. 73 S. DM 7,80. 2., neubearb. Aufl. ISBN 3-933287-24-3. / **Engert, Rolf**: Das dritte Zeitalter (Max Stirner – Henrik Ibsen – Silvio Gesell) (1921). Leipzig 1998. 12 S. DM 4,00. ISBN 3-

933287-09-X. / **Polturak, Aurelie**: Die Philosophie Max Stirners systematisch dargestellt. (1917). Leipzig 1998. 59 S. DM 13,80. ISBN 3-933287-10-3. / **Jelušic, Vojmir**: Stirners Erbe. Eine kritische Betrachtung über das Verhältnis des „Einzigen" zum individualistischen Anarchismus in Deutschland. (1911). Leipzig 1998. 47 S. DM 9,80. ISBN 3-933287-11-1. / **Struguescu, George**: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum. (1911). Leipzig 1998. 41 S. DM 9,50. ISBN 3-933287-14-6. / **Engert, Rolf**: Silvio Gesell und Max Stirner. Eine Erwiderung an Prof. Sveistrup. (1932/33). Mit einem Anhang: Fragmentarisches zu Stirner (1933-1955). Leipzig 1998. 47 S. DM 12,80. ISBN 3-933287-15-4. / **Engert, Rolf**: Die Freiwirtschaft. Ein praktischer Ausdruck der Stirnerschen Philosophie. Vortrag gehalten am 26. Nov. 76 nach Stirners Einzigem auf dem „1. Europäischen Individualisten-Kongreß" zu Berlin. (1920). Mit einem Anhang: Die neuphysiokratische Bewegung (um 1918/19). Leipzig 1998. 26 S. DM 6,80. ISBN 3-933287-13-8. / **Schultheiß, Hermann**: STIRNER. GRUNDLAGEN ZUM VERSTÄNDNIS DES WERKES „DER EINZIGE UND SEIN EIGENTUM" (1905). Mit einem Anhang. Leipzig 1998. 86 S. DM 14,80. ISBN 3-933287-17-0. / **Tailanndier, Saint-René**: Max Stirner. Die gegenwärtige Krisis der Hegelschen Philosophie (1847). Leipzig 1999. DM 6.50. ISBN 3-933287-30-8 / **Engert, Horst**: Das historische Denken Max Stirners (1911). Leipzig 1999. DM 6.50. ISBN 3-933287-19-7 / **Engert, Rolf**: Wohlauf Ich! Eine Hinführung zu Stirner und seinem Werke Der Einzige und sein Eigentum (1947). Vorwort von Georg Blume. Leipzig 1999. DM 6,50. ISBN 3-933287-33-2 / **Daumer, Georg Friedrich**: Max Stirner. Die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Hegel als altadamischer Selbstbejahungs- und Selbstenthüllungsprozeß (1864). Leipzig 1999. DM 4.00. ISBN 3-933287-28-6 / **Jordan, Wilhelm**: Max Stirner. Demiurgos. Ein Mysterium. Sechstes Buch (1854). Leipzig 1999. DM 6.00. ISBN 3-933287-29-4 / **Taube. René Simon**: Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts (1958). Leipzig 1999. DM 14.80. ISBN 3-933287-26-X / **Engert, Rolf**: Vorwort; Max Stirner; Bruno Bauer; Ludwig Buhl; Johann Albrecht Friedrich Eichhorn; Karl Gutzkow; Ernst Wilhelm Hengstenberg; Wilhelm Jordan; Gustav Julius; Flamin Klöter; Eduard Meyen; Jean Paul; Adolf Rutenberg; Iwan Turgenjew; Otto Wigand; Zeitgeschichte; Anhang. / **H. Ibrahim Türkdogan**: Omar Chajjam und Max Stirner. Eine Brücke zwischen Orient und Okzident. 20 S. DM 6.50. ISBN 3-933287-40-5 / **Kurt W. Fleming (Hrsg.)**: Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik. Eine Textauswahl (1844-1856). 160 S. DM 20.00. ISBN 3-933287-04-9 / **Rolf Engert**: Die Würde der Persönlichkeit und ihre Wahrung durch die natürliche Wirtschaftsordnung. (1923/25). 21 S. DM 6.50. ISBN 3-933287-37-5 / **Max Adler – Pierre Ramus:** Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners. 150 S. DM 25,00. ISBN 3-933287-25-1

Engert, Rolf: Iphigenie auf Tauris. Betrachtung und Vergleich der Dramen des Euripides und Goethe. Leipzig 1998. 14 S. DM 4,00. ISBN 3-933287-12-X. / Nikolaus Lenau als Verkünder des dritten Zeitalters. Mit einem Anhang. Leipzig 1998. 20 S. DM 5,50. ISBN 3-933287-08-1. / Iphigenien-Dichtungen von der Antike bis zur Gegenwart. Euripides – Jean Racine – Johann Wolfgang Goethe – Gerhart Hauptmann. Leipzig 2001. DM 38,00. ISBN 3-933287-34-0 / **Engert, Ursula**: Wilhelm Stekel. Seine Forderung und Methode aktiver Psychoanalyse. Vortrag. Mit einem Anhang (Friedrich Nietzsche, Wilhelm Stekel, Max Stirner). (1957/58). 2., überarb. Aufl., DM 9,80. Leipzig 1998. 32 S. DM 9,80. 44 S. ISBN 3-933287-21-9 / **Marut, Ret**: Die Zerstörung unseres Welt-Systems durch die Markurve. Leipzig 1998. 28 S. DM 6,80. ISBN 3-933287-16-2. / **Georg Blume**: Bericht über ein neues Shakespeare-Bild nach J. Thomas Looney sowie Dorothy und Charlton Ogburn (Der falsche und der wahre Shakespeare). Leipzig 2000. 54 S. 10,80 DM. ISBN 3.933287-38-3. / **Internetprojekt Stirner-Forum:** Resümee eines Jahres. Begegnungen zwischen Literatur & Philosophie. Hrsg. von Sabine Scholz. 70 S. DM 15,00. ISBN 3-933287-41-3

ISSN 1435-0432