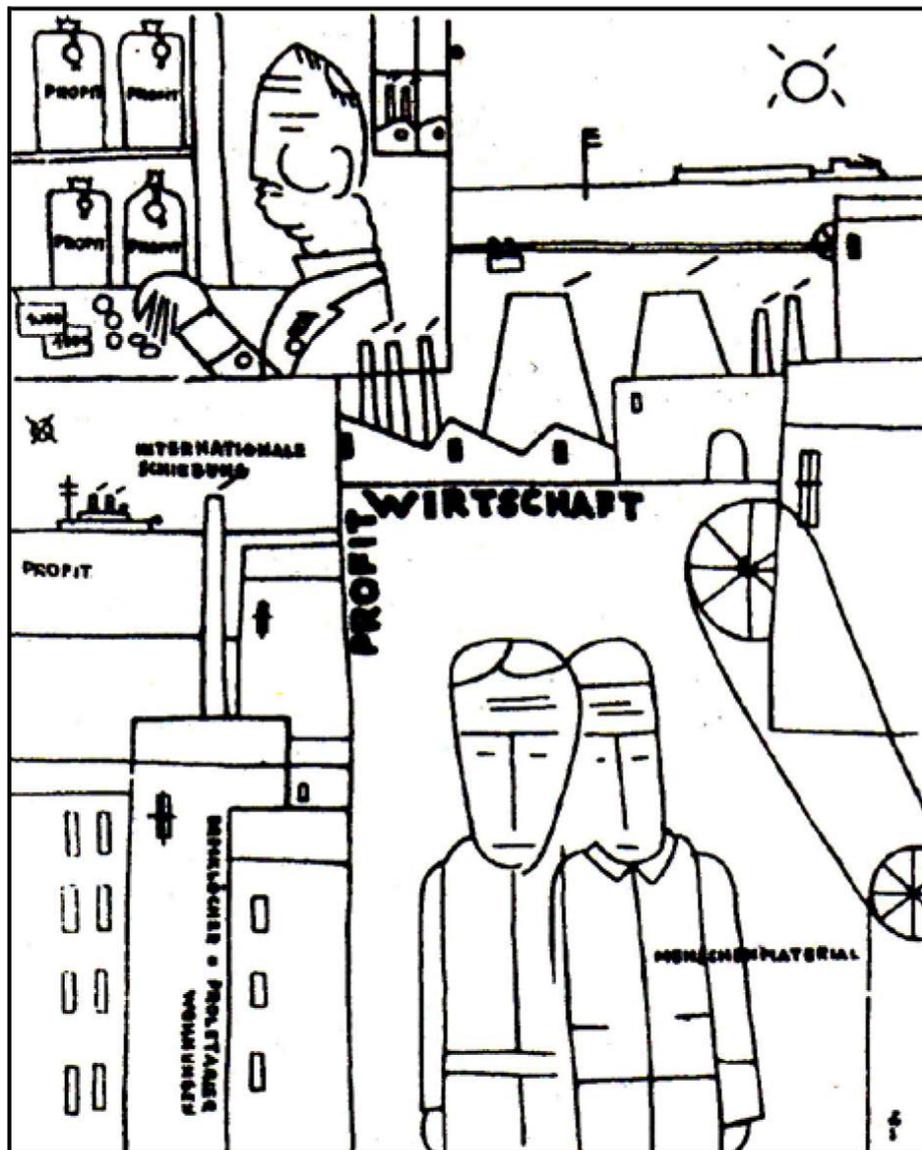
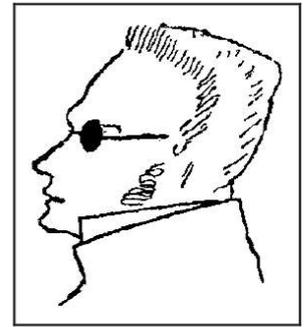


Mir geht nichts über Mich! – Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt!

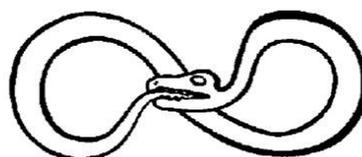
DER EINZIGE

Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig



Franz Wilhelm Seiwert, Sieben Antlitze der Zeit, 5. Bild (1921)

Max Stirner und der Kapitalismus



INHALT

MAX-STIRNER-GESELLSCHAFT

Kurt W. Fleming, Erste Hinweise zum 3. Stirner-Treffen Oktober 2003 3

STIRNERIANA

Jörg Ulrich, Der transzendente Apparat des Kapitalismus 3

André Lichtschlag, Max Stirner und der Anarcho-Kapitalismus 11

ZUR DISKUSSION GESTELLT

Ulrich Wille, Das Unheilige und sein transzendenter Apparat –
eine Replik auf Jörg Ulrich 15

Jörg Ulrich, Wie man mit dem Antisemitismushammer einen Döner breit klopft oder
Die Imbißbudenphilosophie des Ulrich Wille. *Replik* 19

REZENSIONEN

Jürgen Mümken, Jörg Ulrich: Individualität als politische Religion 21

Jörg Ulrich, Der Einzige und sein Heiligtum. [H. I. Türkdogan: Der Einzige und das Nichts] 23

Franz Klarwein, Bemerkungen [H. I. Türkdogan: Der Einzige und das Nichts] 27

Christian Berners, Kurze Anmerkungen [H. I. Türkdogan: Der Einzige und das Nichts] 29

ANDERE TEXTE

Lawrence Stepelevich, Ein Menschenleben: Hegel and Stirner [in englischer Sprache] 30

Paul Jordens, „Meist erdacht und entstellt“ 35

EDITORIAL

Das Stabilste am Kapitalismus ist halt sein Magen:

Er verdaut genußvoll und entspannt auch all das, was Stein oder Gift sein will.

Hans-Dieter Schütt (Neues Deutschland, 17. April 2003, S. 9)

War Stirner ein Befürworter des Kapitalismus oder gar sein Gegner? Diese Frage ist für die einen wie die anderen, die sich hier äußern, mehr oder weniger klar beantwortet. Es scheint so wie bei der im letzten Heft angesprochenen Frage, ob Stirner ein „vollendeter Hegel“ sei oder gar die vollzogene Widerlegung Hegelscher Philosophie darstelle. Eine ähnliche Fragestellung wird uns im nächsten Heft beschäftigen, wenn es um die Ortung Stirners im und um den Anarchismus herum geht: Stirner – ein Anarchist oder ein Ver-Spötter desselben!? Ich selbst neige jeweils der an zweiter Stelle genannten Antwort zu: ich sehe in Stirner den Anti-Kapitalisten, Anti-Hegelianer und Anti-Anarchisten. Aber diese meine Meinung ist hier nicht von Belang.

Wichtiger erscheint mir eher, daß hier Meinungen aufeinanderprallen, auf daß das scheinbar Geklärte neu *ge-* und *erklärt* werde. Und mögen die Meinungen so sehr aufeinanderprallen, daß die Funken des *kapitalen* Verstandes sprühen und andere zu neuen Gedankengängen entzünden.

Stirner gewinnt dadurch, resp. wir selbst!

MAX-STIRNER-GESELLSCHAFT

Bei unserem letzten Treffen im Sommer 2002 in der Nähe Bayreuths, als wir unsere Max-Stirner-Gesellschaft gründeten, sprachen wir auch davon, ein solche Veranstaltung zu wiederholen. Es sollte ein wissenschaftlicher Kongreß werden, zu dem nicht nur alle Mitglieder der Gesellschaft eingeladen werden (wir müssen – und wollen – ja auch einmal im Jahr eine Jahreshauptversammlung durchführen; diesbezüglich werden Sie gesondert vom Vorstand des Vereins angeschrieben), sondern andere, die sich mit Max Stirner befassen. Die ersten Vorbereitungen dafür wurden schon von Geert-Lueke Lueken, Nikoas Psarros und mir angestoßen. Erste Zusagen sind schon eingetroffen.

Der Zeitraum des Treffens wurde für die erste Oktoberwoche (2. bis 4. Oktober 2003) festgelegt. Je nach Teilnehmerzahl könnte das Treffen sich um ein bis zwei Tage verlängern (vorausgesetzt, die meisten wollen einen Vortrag halten), entweder daß wir früher beginnen werden oder das Treffen nach hinten hin dehnen. Es bleibt aber bei der ersten Oktober-Woche. Alle InteressentInnen mögen bitte für diesen Zeitraum nichts anderes vornehmen.

Was Unterkunft u.ä. betrifft, so können wir noch nicht garantieren, ob wir etwas davon zu finanzieren in der Lage sein werden; jedoch sind wir um finanzielle Unterstützung des Treffens bemüht. Auf jeden Fall werde ich allen rechtzeitig Bescheid geben, wenn Neues von den Vorbereitungen zu vermelden sein wird.

Sollte jemand der AbonnettInnen – die weder angeschrieben wurden noch Mitglied der Stirner-Gesellschaft sind – interessiert sein, an diesem Treffen teilzunehmen, bitte ich um **sofortige** Nachricht, auch, wenn der eine und/oder die andere einen Vortrag halten möchte.

Ich hoffe, daß dieses Treffen mit einer größeren Anzahl von TeilnehmerInnen der Stirner-Forschung einen ordentlichen Schub versetzen wird.

Kurt W. Fleming

Geschäftsführer der Max-Stirner-Gesellschaft e.V.

STIRNERIANA

Der transzendente Apparat des Kapitalismus

Max Stirners Kritik der repressiven Toleranz

Die bekannte „linke“ bzw. marxistische Kritik an Stirner hat immer wieder und in unterschiedlichen Variationen die These vertreten, Stirner sei nicht als ernsthafter Gesellschaftskritiker zu betrachten, weil er die ökonomischen und sozialen Grundlagen der Gesellschaft nicht reflektiere. Sein Denken sei Ausdruck eines kleinbürgerlichen Ressentiments gegen die Modernisierungsdynamik des Kapitalismus und gehöre damit nicht zur kapitalismuskritischen Theoriegeschichte, sondern zur Ideologiegeschichte des Bürgertums.

Diese Position übersieht, daß es mehrere Perspektiven gibt, von denen aus man in die metaphysisch-nihilistischen Abgründe des Kapitalismus und der ihm eigenen Form von Herrschaft

blicken kann. Eine nur auf Ökonomie fixierte Kapitalismuskritik muß notwendigerweise blind bleiben für jenen von Antonio Negri und Michael Hardt so genannten „Transzendenten Apparat“ des Kapitalismus, der es schafft (und dies ist ja gerade die spezifische Pointe kapitalistischer Herrschaft) „eine Menge formal freier Subjekte zu disziplinieren.“¹ Eben diese nur formale Freiheit ist einer der zentralen Kritikpunkte bei Stirner. Sein Konzept der Einzigkeit und Eigenheit ist konsequente und in schärfster Form vorgetragene Kritik an der „repressiven Toleranz“ (Herbert Marcuse)² des Kapitalismus, welche in der mit der Aufklärung sich heraussetzenden „ontologischen Differenz“ zwischen den je einzelnen Menschen und dem Begriff „des“ Menschen ge-

schichtmächtig wird und in die heute un(an)-greifbarer denn je gewordene „Gleichschaltungsbarbarei“³ mündet. Philosophisch artikuliert sich dies in der Unterwerfung des eben erst zum autonomen Subjekt erklärten Menschen unter die Herrschaft des transzendentalen Subjekts bei Kant.⁴ Es geht hier um den „Kern des ideologischen Übergangs, in dessen Verlauf der hegemoniale Begriff der europäischen Moderne entstand“⁵, die jegliche Bestrebung des „autonomen“ Subjekts, sich seiner Unterwerfung unter die Heteronomie des Vernunftgesetzes und die „Gesetze der Ökonomie“ zu entziehen, zum „subversiven Wahnsinn“⁶ erklärt. Genau dieser „subversive Wahnsinn“ aber ist ganz und gar die Sache Stirners, die er *auf* Nichts stellt und nicht *unter* die Zwänge der abstrakten Herrschaft einer vermeintlich immer schon vorgegebenen „Ordnung der Dinge“.

Stirners Angriff gilt in diesem Zusammenhang dem in die Welt eingewanderten Transzendentalismus, dem Heiligen⁷ mithin, welches in der Immanenz-Transzendenz des sich permanent selbst überschreitenden Kapitalismus unter anderem in jenem abstrakten Begriff vom Menschen besteht, einem Menschen, der dem von Stirners Widersacher Marx kritisch nachgewiesenen Fetischcharakter der Ware angeglichen ist.⁸ Hier erscheint in der Abstraktion von *den* Menschen *der* Mensch als das „höhere Wesen“, nämlich das, was Marx den Wert nennt, zu dessen permanenter Verwertung die Menschen als sich selber verwertende vergesellschaftete Monaden unter Absehung von ihrer konkreten Existenz dienen. Und Stirner trifft durchaus, auch wenn dies Marx nicht gepaßt hat, in kapitalismuskritischer Perspektive den Nagel dieses Verkehrungszusammenhangs auf seinen metaphysisch-religiösen Kopf:

„Weil aber der Mensch nur ein anderes höheres Wesen vorstellt, so ist in der Tat am höchsten Wesen nur eine Art Metamorphose vor sich gegangen und die Menschenfurcht bloß eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht.

Trugen Wir in der sogenannten Feudalzeit Alles von Gott zu Lehen, so findet in der liberalen Periode dasselbe Lehnsverhältnis mit dem Menschen statt. Gott war der Herr, jetzt ist der

Mensch der Herr; Gott war der Mittler, jetzt ist's der Mensch; Gott war der Geist, jetzt ist's der Mensch. In dieser dreifachen Beziehung hat das Lehnsverhältnis eine Umgestaltung erfahren. Wir tragen jetzt nämlich von dem allmächtigen Menschen zu Lehen unsere *Macht*, die, weil sie von einem Höheren kommt, nicht Macht oder Gewalt, sondern ‚Recht‘ heißt: das ‚Menschenrecht‘; Wir tragen ferner von ihm unsere Weltstellung zu Lehen, denn er, der Mittler, vermittelt unseren *Verkehr*, der darum nicht anders als ‚menschlich‘ sein darf; endlich tragen wir von ihm *Uns* selbst zu Lehen, nämlich unseren eigenen Wert oder alles, was Wir wert sind, da wir eben nichts wert sind, wenn *er* nicht in uns wohnt, und wenn oder wo wir nicht ‚menschlich‘ sind. – Die Macht ist des Menschen, die Welt ist des Menschen, Ich bin des Menschen.“⁹

Stirner reflektiert hier genau die gesellschaftliche Bestimmtheit der einzelnen Menschen durch die Abstraktion, die er in dem Begriff „des“ Menschen verortet.¹⁰ Seine Ausführungen zielen exakt auf die repressive Toleranz des Kapitalismus samt der letztlich untrennbar zu ihm gehörenden „freiheitlichen“ Institutionen, inklusive Rechtsstaat, Menschenrecht etc. Sie lassen sich daher leicht in die Kategorien der Marxschen Kapitalkritik übersetzen und zeigen so, daß Stirner sehr wohl begriffen hat, wo der „Knackpunkt“ radikaler Gesellschaftskritik liegt, nämlich in jener von Marx der Ware zugeschriebenen Dialektik der Identität, die in gleicher Weise die vergesellschafteten Individuen kennzeichnet. *Wir* sind nichts, wenn *er* nicht in uns wohnt, schreibt Stirner und meint damit den abstrakten Begriff „des“ Menschen, der vom jeweils konkreten Menschen eben absieht. Setzt man für den Begriff „des“ Menschen nun mit Marx den im „Kapital“ entfaltenen Begriff des Werts, dann wird deutlich, daß beide, Marx und Stirner, in diesem Punkt exakt auf einer Linie argumentieren. Wie die Waren, so sind auch die Individuen identisch hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bestimmung als Werte, Tauschwerte, also Gleiches, das sich mit Gleichem, „dem“ Menschen im Sinne seiner gesellschaftlichen Substanz als Warenbesitzer, in Beziehung setzen läßt. Nicht

identisch hingegen sind sie als je einmalige und einzigartige Subjekte. Als solche aber sind sie für die Gesellschaft, sofern sie sich der Abstraktion von sich selber im Begriff „des“ Menschen nicht möglichst komplett angleichen, in der Tat nichts, ein soziales Nichts und damit im Wortsinne wertlos, wenn nicht *in* ihnen ist, was *außer* ihnen den gesellschaftlichen Verkehr regelt und bestimmt: der Wert. Der von Stirner kritisierte Begriff „des“ Menschen ist demnach auch für ihn nichts weiter als eine „gesellschaftliche Hieroglyphe“¹¹ und damit der „religiöse Widerschein der wirklichen Welt.“¹²

Stirner argumentiert keineswegs „individualanarchistisch“, sondern bewußt *gegen* das Individuum in seiner Bestimmung als bloßes Exemplar der Gattung Mensch und damit als Hierophanie, als Erscheinung des Heiligen in der Welt und *für* den Egoisten, der ihm Rebell ist gegen die Herrschaft der Abstraktion, des Transzendentalismus und des Heiligen. „Indem der Egoist sich gegen die Anmutungen und Begriffe der Gegenwart wendet, vollzieht er unbarmherzig die maßloseste – *Entheiligung*. Nichts ist ihm heilig!“¹³ Nach der Entheiligung der klassischen Heiligtümer wären demnach die Heiligtümer des Kapitalismus in Angriff zu nehmen, deren Entstehung und Wirkkraft Stirner in seiner Kritik am Liberalismus bereits deutlich vor Augen geführt hat, wobei er alle Spielarten des Liberalismus berücksichtigt, den politischen in der Form des liberalen Rechtsstaates, den sozialen in Gestalt der sozialistischen Utopie der staatlich organisierten Gerechtigkeit und letztlich den humanen, intellektuellen Liberalismus der aufklärerisch-humanistischen Tradition. Der Liberalismus will, daß die Vernunft herrscht und mit ihr die Gerechtigkeit und die Einsicht ins vernunftgemäß Notwendige, weiß sich also mit dem „pfäffischen Grundsatz“¹⁴ der Gleichmacherei einig. Die Herrschaft der Vernunft im Kapitalismus aber ist die Herrschaft des „transzendentalen Subjekts“ über die je konkreten Einzelnen, der Verwertungsrationalität oder betriebswirtschaftlichen Vernunft über die Menschen. „Herrscht (...) die Vernunft“, schreibt Stirner kurz und prägnant, „so unterliegt die *Person*.“¹⁵ Und so unterliegen wir alle bis heute je-

nem „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ (Marx), von dem man uns sagt, wir müßten uns ihm „bei Strafe des Untergangs“ (wiederum Marx) beugen, uns als jeweils einzige Person unterwerfen, um als Mensch zu existieren, also als das, was Stirner einen Spuk nennt oder ein Gespenst. Stirner setzt mithin bei jener Gespensterhaftigkeit an, deren ökonomische Grundlage Marx analysiert, nämlich die Reduktion der ehemals in der Transzendenz angesiedelten Spukgeister auf ihre irdische Substanz. „Die grundsätzliche Lektion der >Kritik der politischen Ökonomie< (...) besteht darin, daß gerade diese Reduktion aller himmlischen Chimären auf die blanke ökonomische Realität ihre eigene Gespenstigkeit erzeugt.“¹⁶ Ausdruck dieser Gespenstigkeit sind die im vollendeten Fetischismus der kapitalistischen Gesellschaft heute ihre ganze paradoxe Logik entfaltenden Begriffe *Eigentum* und *Arbeit*, die Stirner bereits klar erkannt hatte.

„Die politischen Liberalen tragen Sorge, daß womöglich alle Servituten abgelöst werden, und Jeder freier Herr auf seinem Grunde sei, wenn dieser Grund auch nur so viel Bodengehalt hat, als von dem Dünger Eines Menschen sich hinlänglich sättigen läßt. (Jener Bauer heiratete noch im Alter, ‚damit er vom Kote seiner Frau profitiere.‘) Sei es auch noch so klein, wenn man nur Eigenes, ein *respektiertes Eigentum* hat! Je mehr solcher Eigner, solche Kotsassen, desto mehr ‚freie Leute und gute Patrioten‘ hat der Staat.

Es rechnet der politische Liberalismus, wie alles Religiöse, auf den *Respekt*, die Humanität, die Liebestugenden. Darum lebt er auch in unaufhörlichem Ärger. Denn in der Praxis respektieren eben die Leute nichts, und alle Tage werden die kleinen Besitzungen wieder von größeren aufgekauft, und aus den ‚freien Leuten‘ werden Tagelöhner.

Hätten dagegen die ‚kleinen Eigentümer‘ bedacht, daß auch das große Eigentum das ihrige sei, so hätten sie sich nicht selber respektvoll davon ausgeschlossen und würden nicht ausgeschlossen worden sein.“¹⁷

Man denke an das gegenwärtige Gerede der Priester der Marktwirtschaft vom *Mittelstand*,

von der *Arbeit* als dem verlorengelassenen und deswegen immer wieder neu zu schaffenden Segen der Menschen, um Stirners Aktualität in vollem Umfang zu würdigen. Im Zusammenhang mit dem angeführten Zitat erscheint es auf jeden Fall erneut höchst fragwürdig, ob man dem Hauptmotiv der marxistischen Stirner-Kritik folgen kann, nämlich Stirner zeichne sich aus durch eine „Ignoranz der sozial-ökonomischen Situation“¹⁸ seiner Zeit. Auch sei es ihm „nicht um soziale Veränderung“ zu tun, „sondern um die Bereitstellung ideologischer Muster für die Verdrängung sozialer Realität im Bewußtsein der Kleinbürger.“¹⁹ Dem stehen die zitierten Ausführungen diametral entgegen, beschreiben sie doch sehr präzise und, bezogen auf die Verhältnisse zur Zeit Stirners, sogar ausgesprochen weitsichtig die Konkurrenzdynamik kapitalistischer Produktionsweise. Stirner rechnet gerade den Kleinbürgern, den „Kotsassen“, unwiderlegbar vor, daß ihr Glauben an den bürgerlichen Eigentumsbegriff und ihr Festhalten an diesem ihre Proletarisierung und letztlich Verelendung bewirkt. Ähnlich urteilt Stirner über die im Kapitalismus die konkrete Welt *ver-* und diese tendenziell ganz *weg*arbeitende, zum Gottesdienst überhöhte und zum Selbstzweck gewordene Arbeit.

„Darum sagt der humane Liberalismus: Ihr wollt Arbeit; wohlan, Wir wollen sie gleichfalls, aber Wir wollen sie in vollstem Maße. Wir wollen sie nicht, um Muße zu gewinnen, sondern um in ihr selber Genugtuung zu finden. Wir wollen die Arbeit, weil sie unsere Selbstentwicklung ist. (...): laboro, ergo sum, Ich arbeite, d.h. ich bin Mensch. Der Humane will die alle Materie *verarbeitende* Arbeit des *Geistes*, den Geist, der kein Ding in Ruhe oder in seinem Bestande läßt, der sich bei nichts beruhigt, alles auflöst, jedes gewonnene Resultat von neuem kritisiert. Dieser ruhelose Geist ist der wahre Arbeiter, er vertilgt die Vorurteile, zerschmettert die Schranken und Beschränktheit, und erhebt den Menschen über alles, was ihn beherrschen möchte.“²⁰

In dieser Vernichtungsdynamik, die alle Materie *verarbeitet*, liegt das von Stirner erkannte wahrhaft A-Soziale am Kapitalismus. Und was für die Materie gilt, das gilt in gleichem Maße auch

für die Menschen, die, tendenziell zu bloßen Funktionen degradiert, in ihrer solchermaßen ins Werk gesetzten Vereinzelung ebenfalls aus ihren sozialen Verbindungen herausfallen und den je anderen Menschen als das ganz fremde Dasein erkennen, in dem sie nichts anderes finden als den Spiegel der eigenen Deformationen. Der Vorwurf, Stirners Einziger sei sozusagen die höchste Steigerungsstufe der A-Sozialität, trifft ihn nicht, sondern den durch seine pure Existenz bereits kritisierten Status des Individuums als Begriff „des“ Menschen: den eigentlichen Egoisten im negativen Sinne. Der Andere ist für Stirner keineswegs ein Problem oder gar ein Dilemma, wie z.B. Heidelinde Beckers meint konstatieren zu müssen²¹, sondern er ist immer schon der andere Einzige, der für die freie Assoziation mit den anderen bereitsteht. A-sozial ist Stirners Einziger nur dort und insofern er als Gegenbild konzipiert ist zu der herrschenden Form von Sozialität, welche aber wesentlich bestimmt ist durch die fortschreitende gesellschaftliche Produktion von A-Sozialität, sozialer Desintegration, Vereinzelung, Verwahrlosung und Vereinsamung der Individuen, gegen die Stirner sich gerade wendet.

„Was soll jedoch werden? Soll das gesellschaftliche Leben ein Ende haben und alle Umgänglichkeit, alle Verbrüderung, alles, was durch das Liebes- und Sozietätsprinzip geschaffen wird, verschwinden? Als ob nicht Einer den Anderen suchen wird, weil er ihn *braucht*, als ob nicht Einer in den Anderen sich fügen muß, wenn er ihn *braucht*. Der Unterschied ist aber der, daß dann wirklich der Einzelne sich mit dem Einzelnen *vereinigt*, indes er früher durch ein Band mit ihm *verbunden* war.“²²

Die freiwillige Vereinigung der Einzigen ist etwas qualitativ völlig Verschiedenes von dem Verbundensein der Individuen mit einem Band, welches nur das Band der Abstraktion sein kann, durch das gerade von dem Einzelnen abgesehen wird: das Band, das ihn bindet, rück-bindet an die abstrakte Allgemeinheit, das Band der Religion. Es wird klar, warum der Einzige nicht *gedacht* werden kann im Sinne einer allgemeinen Bestimmung seines Wesens, denn „der *gedachte* Einzige heißt Gott.“²³ Der Einzige betrachtet die

Welt nicht seinsverliebt als eine „heilige Welt“²⁴. Er hat nichts zu verlieren, sondern die wirkliche Welt zu gewinnen. In dieser Hinsicht ist er Egoist, ein Egoist aber nicht in der Tradition des Liberalismus, ein „demütiger Egoist, der sich nicht zu mucken getraut, im Stillen schleicht und sich verleugnet“²⁵. Dagegen steht der „aufrichtige Egoismus“²⁶ des „Leichtsinns“²⁷: die auf Nichts gebaute „Leichtigkeit des Seins“.²⁸ Aber gleichwohl oder gerade deswegen geht es Stirner nicht um die Gewinnung eines „reinen Ichs“²⁹, welches angeblich dann entsteht, „wenn ich das Fremde, die Gesellschaft aus mir hinauswerfe.“³⁰ Die Pointe des Stirnerschen Denkens besteht doch gerade darin, das Fremde in Eigenes zu verwandeln, sich die Anderen Einzigem und damit die Gesellschaft anzueignen. Das aber ist nur möglich in einer neuen Form von Gesellschaftlichkeit nach der Befreiung aus der Abstraktion und damit der repressiven Toleranz in der herrschenden Gesellschaftsordnung. Der Einzige verweigert sich durchgehend nur jener Form von Gesellschaft, die ihn als ein höheres Ganzes beherrschen will, er beharrt auf seiner Nichtidentität mit diesem höheren Ganzen und gewinnt dadurch die ihm eigene subversive Macht, die auf Aneignung zielt, nicht auf das „Hinauswerfen“ des Fremden. Denn ein hinausgeworfenes Fremdes ist ja immer noch das Fremde außer mir und damit bedrohlich und einen Herrschaftsanspruch erhebend, als angeeignetes aber bleibt es nicht länger fremd, sondern wird zum Eigenen. Das Eigene aber wird nicht durch die in der von Stirner kritisierten Gesellschaft zum Selbstzweck erhobenen Arbeit gewonnen, sondern durch die gemeinsame Organisation der Bedürfnisbefriedigung der vielen Einzigem im Verein. „Die nur ‚Arbeit suchen‘ und ‚tüchtig arbeiten wollen‘, bereiten sich selbst die unausbleibliche – Arbeitslosigkeit.“³¹ Besser läßt sich das der Arbeitsgesellschaft inhärente Elend kaum ausdrücken. Im Grundsatz kritisiert Stirner durchgehend das mit dem Kapitalismus sich durchsetzende und schließlich zur universellen Herrschaft gelangende „Regime der reinen Realabstraktion“³², die Tatsache nämlich, daß die „abstrakte Universalität“, das ‚automatische Subjekt‘ (Marx) des Kapitals in der Ent-

wicklung des Kapitalismus „selbst ein Faktum des (gesellschaftlichen) Lebens“³³ wird. Was bei Marx „Fetischcharakter der Ware“ heißt, ist in jedem einzelnen Satz Gegenstand der Kritik Stirners, und zwar als Spuk, Sparren oder fixe Idee, welche aus der Herrschaft des Allgemeinen über das je Besondere entstehen. Was Žižek in diesem Zusammenhang, Marx referierend und interpretierend, über die Herrschaft der Realabstraktion schreibt, bezeichnet gleichzeitig auch das, was den Kern der Stirnerschen Gesellschaftskritik ausmacht.

„In einer Gesellschaft, in der der Warentausch dominiert, beziehen sich die Individuen in ihrem Alltagsleben auf sich selbst und auf die Objekte, denen sie begegnen, als auf kontingente Verkörperungen abstrakt-universeller Begriffe. Das, was ich bin, mein konkreter sozialer und kultureller Hintergrund wird als kontingent erfahren, da das, was mich letztlich definiert, die ‚abstrakte‘ universelle Fähigkeiten zu denken und/oder zu arbeiten ist. (...). Der entscheidende Punkt ist auch hier, daß unter einer bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzung (des Warentauschs und der globalen Marktwirtschaft) ‚Abstraktion‘ zu einem unmittelbaren Kennzeichen des Gesellschaftslebens wird, also der Art und Weise, wie konkrete Individuen sich verhalten und auf ihr soziales Umfeld reagieren.“³⁴

Stirners Einziger wehrt sich mit Haut und Haaren gegen diese Zumutung, nur die Verkörperung dieser von Žižek erwähnten abstrakt-universellen Begriffe zu sein. Damit aber ist er der Kritiker der kapitalistischen Form von Vergesellschaftung sui generis. Marx kommt später und führt die gesellschaftlichen Hieroglyphen auf ihre ökonomischen Grundlagen zurück. Es geht um die „Liebe zum Spuk oder Allgemeinen“, die dazu führt, „den nicht Gespenstischen, d.h. den Egoisten oder Einzigem zu hassen“³⁵, also um die Verkehrung des von der bürgerlichen oder kapitalistischen Gesellschaft allen Gesellschaftsmitgliedern fest eingepprägten Freiheitsversprechens gegen sich selbst. Der von Stirner genau erkannte „Trick“ dabei besteht in jenem Schein, der geschichtliche „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant), die Überwindung direkter, per-

sönlicher Abhängigkeit, das sei bereits die Freiheit selbst und nicht die nur formale Befreiung bei gleichzeitiger Unterwerfung unter das unpersonliche Allgemeine in der gespenstisch-abstrakten Realität des Kapitalismus. Žižek beschreibt für unsere Zeit präzise, was Stirner bereits auf einer sehr frühen Stufe der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus begriffen hatte, nämlich die in der Herrschaft der Abstraktion bestehende „grundsätzliche Gewalt des Kapitalismus, die weit unheimlicher ist als die unmittelbare vorkapitalistische, sozio-ideologische Gewalt. Diese Gewalt ist nicht länger konkreten Individuen und deren ‚bösen Absichten‘ zuordenbar, sondern sie ist rein ‚objektiv‘, systemisch, anonym“³⁶, kann sich aber gerade deswegen in den Mantel der Freiheit und der reinen Toleranz hüllen, weil ja – gerade in der heutigen permissiven und/oder hedonistischen Gesellschaft – jeder einzelne Mensch sich ungehindert „selbst verwirklichen“ und seinem eigenen Glück nachstreben kann, so lange er ansonsten „funktioniert“ und sich den anonymen „Sachzwängen“ des herrschenden Abstrakt-Allgemeinen möglichst effektiv anpaßt. Der Haken besteht darin, daß diese Freiheit zum Genuß, zur Lust und zum Ausleben der eigenen Bedürfnisse selbst nur eine Funktion des universell-repressiven Prozesses ist und damit in Zwang umschlägt. „Der direkte Befehl ‚Genieße!‘ ist ein wesentlich effektiveres Mittel, um den Zugang der Subjekte zum Genießen zu versperren, als das explizite Verbot, das den Raum für seine Überschreitung aufrechterhält.“³⁷ Und nicht nur der Genuß, sondern tendenziell alle Lebensäußerungen werden dabei von dem kollektiven Wahnsystem der universellen Arbeitsgesellschaft erfaßt. Man „arbeitet“ im Fitneß-Studio an seinem Körper, ist nicht mehr traurig, sondern leistet „Trauerarbeit“, etwa wenn ein geliebter Mensch gestorben ist, während der Umgang mit diesem Menschen, wenn er lebt, zur „Beziehungsarbeit“ mutiert. Der „in die Menschenbrust gejagte Gott“ (Stirner) herrscht effektiver als dies seine geschichtlichen Vorgänger jemals vermocht haben. Er ist nichts Feststehendes mehr, sondern die Bewegung selbst, deren abstrakte Logik diejenige der Vereinnahmung ist, welche auch Widersprechendes

nahtlos integriert. Die populäre Forderung, ganz man selbst zu sein, sich selbst zu „verwirklichen“, also die eigene Wirklichkeit zu negieren und sich auf seine Möglichkeiten hin zu entwerfen, ist das Gegenteil von Freiheit in Form der zur Totalisierung drängenden Isolation von allen anderen Menschen. „*Wirklicher Mensch*“, schreibt Stirner, „ist nur der – Unmensch.“³⁸ Der Kapitalismus gebiert den Unmenschen in der Abstraktion von allen einzelnen konkreten Menschen. Der „großen Erzählung“ der Aufklärung und des Liberalismus, dies zeigt Stirner, ist der Übergang zur totalitären Herrschaft des universellen Allgemeinen von Beginn an eingeschrieben. Heute, nach dem allenthalben verkündeten „Ende der großen Erzählungen“, verweht die identitätslogische Konstitution des „authentischen Subjekts“ in die Leere, ins Nichts. „Kahl und einsam steht das ‚authentische‘ Ich da, ständig im Zweifel, ständig auf der Suche nach neuer Befestigung.“³⁹

Man sollte sich indes hüten, Stirners „Einzigkeit“ mit dem herrschenden Authentizitäts-, Originalitäts- und Kreativitätskult zu verwechseln. Sie ist im genauen Gegenteil der Protest, die Rebellion gegen jene falsche Authentizität, deren Kreativität als *Verarbeitung* der konkreten Menschen und Dinge letztlich ins Nichts läuft. Der „transzendente Apparat“ des Kapitalismus strebt nach Identität mit sich selbst, nach abstrakter Abstraktion mithin – das allerdings ist die Leere, das Nichts, das nicht mehr lebbare Jenseits. Steht das Nichts aber, wie bei Stirner, am Anfang, und zwar als das durchgehend präsente Bewußtsein der eigenen Endlichkeit und Nichtigkeit, dann leistet es alleine durch den Akt dieser Setzung Widerstand gegen das finale Nichts am Ende. Exakt aus diesem Grunde auch ist Stirners Denken genauso illusionslos wie hoffnungsfroh. Der Einzige hat nichts zu verlieren, deshalb kann er nur gewinnen. Im Gedanken des Vereins der frei assoziierten Einzigen liegt auch die Utopie einer Überwindung des Kapitalismus. Sollte diese jemals stattfinden, dann werden es keine Revolutionäre sein, keine Ideologen und keine Weltverbesserer, die sie herbeiführen, sondern viele Einzige im Bewußtsein ihrer Freiheit. *Jörg Ulrich*

¹ Antonio Negri/Michael Hardt, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M. 2000, S. 92

² Autoren wie Slavoj Žižek ist es zu verdanken, daß dieses Thema heute wieder diskutiert werden kann, ohne daß man gleich der Rückständigkeit bzw. des Rückfalls hinter den erreichten Stand der Freiheit geziehen und in die Vorgeschichte der demokratischen Errungenschaften eingewiesen wird.

Vgl. Slavoj Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, Wien (2. Aufl.) 2001

³ Vgl. Marianne Gronemeyer, Immer wieder neu oder ewig das Gleiche. Innovationsfieber und Wiederholungswahn, Darmstadt 2000, S. 100

⁴ Vgl. dazu: Jörg Ulrich, Individualität als politische Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderner Subjektivität, Albeck bei Ulm 2002, S. 88 ff

⁵ Negri/Hardt, Empire ..., a.a.O., S. 93 - ⁶ Ebd.

⁷ Zum Begriff des Heiligen vgl. vor allem das Standardwerk von Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1918 sowie Rudolf Otto, Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis), München 1932

⁸ Vgl. Karl Marx, Das Kapital I, MEW 23, S. 67, Fußnote 18: *„In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem anderen Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit als Erscheinungsform des Genus Mensch.“*

Marx diskutiert an dieser Stelle die Dialektik der Identität der Ware und der Person in ihrer doppelten Bestimmung als Gebrauchswert und Tauschwert und der darin enthaltenen Dominanz der Abstraktion über die konkrete Existenzweise der Menschen und der Dinge. Peter ist nur Peter, indem Paul in seiner „paulinischen“ Einzigkeit zugleich ist und nicht ist, d.h. indem er als jener einzigartige Paul nur eine „Erscheinungsform des Genus Mensch“ darstellt. Die solchermaßen gleichgültige Existenz der Individuen ist verkehrte, weil als „natürlich“ und „ewig“ daher kommende Erscheinung des Wesens wertförmiger Vergesellschaftung. Ohne ihre Erscheinung als Exemplar der Gattung Mensch wären Peter und Paul unter diesen Verhältnissen nichts. Etwas sind sie nur vermöge der Abstraktion von dem, was sie konkret sind, nämlich Einzelne mit allen Stärken und Schwächen, einer konkreten Lebensgeschichte, bedürftig, sterblich und vor allem einmalig.

Es ist dies die Logik der Reduktion des einzelnen Menschen auf seinen Tauschwert, wie sie heute etwa in der unverblühten Rede von den *Human Resources*, der *Ich-AG* (jeder ein Unternehmer seiner selbst) etc. zum Ausdruck kommt.

⁹ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1981, S. 203

¹⁰ Genauso wie Marx sieht Stirner den Einzelnen nicht isoliert von der Gesellschaft, sondern als durchgehend bestimmt von den diese Gesellschaft kennzeichnenden Abstraktionen, wie Recht, Moral usw. sowie den „Verkehr“, also die Beziehungen, in denen die Menschen in der Gesellschaft nach Maßgabe der herrschenden Abstraktionen immer schon stehen. Die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen als Individuum ist seine Bestimmung als unfreies Individuum auch und gerade dann, wenn die Gesellschaft und ihre Institutionen als freie gedacht werden bzw. als solche, welche die Freiheit des Individuums verbürgen sollen.

„Sie (die Gesellschaft – J.U.) bedeutet nicht Meine Freiheit, sondern die Freiheit einer mich beherrschenden und bezwingenden Macht; sie bedeutet, daß einer Meiner Zwingherm, wie Staat, Religion, Gewissen, frei sind. Staat, Religion, Gewissen, diese Zwingherm, machen Mich zum Sklaven, und ihre Freiheit ist Meine Sklaverei.“ (Ebd., S. 117)

¹¹ Vgl. Marx, Das Kapital, MEW 23, S. 88

¹² Ebd., S. 94

¹³ Stirner, Der Einzige, a.a.O., S. 202 – Die hier von Stirner dem Egoisten zugeschriebene Entheiligung des Heiligen sollte auch für unsere Gegenwart als Aufgabe präsent bleiben, etwa als Entheiligung derjenigen Begriffe, die heute zum Standardvokabular aller guten und freiheitsliebenden Menschen gehören, Worte wie Selbstverwirklichung und Emanzipation etwa als Ausdruck der bestehenden Herrschaftsverhältnisse.

Emanzipation zum Beispiel, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, bezeichnet keineswegs einen Akt der Selbstbefreiung, sondern einen Akt der Freilassung, nach dem römischen Recht die Entlassung des erwachsenen Sohnes aus der väterlichen Gewalt. Das Ergebnis ist eine gewährte, eine geschenkte Freiheit, die mit der Entlassung eines Sklaven aus der Sklaverei vergleichbar ist. – Vgl. RGG – Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Camphausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Løgstrup herausgegeben von Kurt Galling, Tübingen (3. Aufl.) 1986, Band 2, S. 450: *„Die Emanzipation ging in der feierlich-komplizierten Form eines dreimal wiederholten Scheingeschäftes vor sich, durch welches der junge Mann zunächst der Sklaverei unterworfen wurde (mancipatio), aus der ihn der (fiktive) Dienstherr in der vom Recht vorgeschriebenen Form freizulassen hatte (manumissio).“*

Emanzipation bedeutet hier also ganz im Sinne Stirners Entlassung aus persönlicher Abhängigkeit in die Freiheit, welche definiert ist als Unterwerfung unter das Gesetz.

Vgl. Stirner, Der Einzige, a.a.O., S. 185: *„Der Freigegebene ist eben nichts als ein Freigelassener, ein libertinus, ein Hund, der ein Stück Kette mitschleppt: er ist ein Unfreier im Gewande der Freiheit, wie der Esel in der Löwenhaut.“*

¹⁴ Vgl. ebd., S. 85

¹⁵ Ebd., S. 115

¹⁶ Slavoj Žižek, *Liebe Deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*, Berlin (3. Aufl.) 1999, S. 174

¹⁷ Stürmer, *Der Einzige*, a.a.O., S. 275

¹⁸ Vgl. Franz Neumann, *Anarchismus*, in: ders. (Hrsg.): *Politische Theorien und Ideologien*, Band 2, Opladen 1996, S. 170

¹⁹ Ebd.

²⁰ Stürmer, *Der Einzige*, a.a.O., S. 144 f – Man vergleiche dieses Zitat mit der in Teilen ganz ähnlich lautenden berühmten Passage aus dem „Kommunistischen Manifest“ von Marx und Engels, die präzise jenen Prozeß des sich immer weiter ausbreitenden Produktionswahns der kapitalistischen Ökonomie beschreibt, der sich zunehmend „vergeistigt“ und gleichzeitig in seinem hysterischen Wüten an der konkreten Welt austobt, jenen Prozeß also, den wir heute „Globalisierung“ zu nennen uns angewöhnt haben:

„Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen früheren aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen zu anzusehen.

Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen. Die Bourgeoisie hat durch die Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionen den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird, durch Industrien, die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate nicht nur im Lande selbst, sondern in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden. (...) An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander...

Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation. (...) Sie zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehn wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.“ (MEW 4, S. 465 f)

²¹ Vgl. Heidelinde Beckers, *Stürmer: Der Egoismus des Einzigen. Der Einzige an ihm selbst und sein Dilemma: Der Andere, Magisterarbeit*, Kassel 1997 (maschinenschriftlich)

²² Stürmer, *Der Einzige*, a.a.O., S. 150

²³ Max Stürmer, *Parerga, Kritiken, Repliken*, hrsg. von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986, S. 155

²⁴ Vgl. ebd., S. 160

²⁵ Ebd. – ²⁶ Ebd. – ²⁷ Vgl. ebd., S. 161

²⁸ Stürmer verdeutlicht diese Leichtigkeit am Beispiel der Ehe als einer Zwangsinstitution: „Was ist nun die Ehe, die man als ‚heiliges Verhältnis‘ preist, anderes als die Fixierung eines interessanten Verhältnisses trotz der Gefahr, daß es uninteressant und sinnlos werde? (...) Da steht nun ein Egoist, der um seinen Leichtsinns geprellt wird und sich selbst verdammt, in einem uninteressanten, aber heiligen Verhältnis fortzuleben. Aus dem egoistischen Verein ist eine heilige ‚Verbindung geworden‘; das Interesse der Personen aneinander hört auf, aber die uninteressante Verbindung bleibt.“ (Ebd.)

²⁹ Vgl. Ibrahim Türkdogan, *Stürmer und Sartre*, in: ders., *Der Einzige und das Nichts*, hrsg. v. K. W. Fleming, Leipzig 2003, S. 25

³⁰ Ebd.

³¹ Stürmer, *Der Einzige*, a.a.O., S. 305

³² Žižek, *Liebe Deinen Nächsten*, a.a.O., S. 176

³³ Ebd., S. 177 – ³⁴ Ebd., S. 177 f

³⁵ Stürmer, *Der Einzige*, a.a.O., S. 321

³⁶ Žižek, *Liebe Deinen Nächsten*, a.a.O., S. 175 – ³⁷ Ebd., S. 195

³⁸ Stürmer, *Der Einzige*, a.a.O., S. 194

³⁹ Georg Stauth, *Authentizität und kulturelle Globalisierung. Paradoxien kulturrübergreifender Gesellschaft*, Bielefeld 1999, S. 38

Stirner und der Anarcho-Kapitalismus

Die beiden selbst ernannten Stirner-Gegner Karl Marx und Hans G. Helms haben es immer gewußt: Dieser dürftigste Schädel unter den Philosophen steht auch noch den beiden schlimmsten Gedankengebäuden nahe, die sich ein sozialistischer Gesellschafts-Architekt nur vorstellen kann: Anarchismus und Kapitalismus.

Während nun über Stirners (vermeintliche) Nähe zum Anarchismus ganze Bibliotheken füllend gestritten wurde, wurde und wird seine (vermeintliche) Verwandtschaft zum Kapitalismus – ob bewußt oder unbewußt – zumeist verschwiegen. Schließlich seien ja auch die Individual-Anarchisten wie Mackay oder Tucker mit ihren antikapitalistischen Restreflexen in der Boden- oder Geldfrage doch irgendwie mehr verirrte Sozialisten denn Kapitalisten gewesen.

Wenn also bislang darüber gestritten wurde, ob Stirner nun (Individual-) Anarchist war oder nicht, dann ging es zumeist auch darum, ob er Sozialist war oder nicht. Und das „Nicht“ bedeutete wiederum keinesfalls, daß er nun gleichsam Kapitalist gewesen sein könnte.

Anarcho-Kapitalismus

Der Anarcho-Kapitalismus strebt als radikalste Form des Liberalismus eine staatsfreie reine Marktgesellschaft an. Selbst Polizei und Gerichte sollen privatisiert werden.

Nun gibt es aber bei näherer Betrachtung zwei Schulen des Anarcho-Kapitalismus, eine naturrechtlich begründete und eine rein ökonomisch untermauerte. Unbestrittener Vater der erstgenannten Richtung ist „Mr. Libertarian“ Murray N. Rothbard.

Für Rothbard definiert das Naturgesetz, nach dem sich jeder Mensch selbst gehört, die einzig mit der Natur des Menschen vereinbare Form des Zusammenlebens. Jeder Mensch hat demnach das unveräußerliche Recht, in Freiheit zu leben und deshalb das ebenso unveräußerliche Recht, sein Leben und sein Eigentum als Teil seines Lebens zu verteidigen. Nach Rothbard sind alle libertären Forderungen nur Folgerun-

gen aus der Erkenntnis der natürlichen Rechte aller Menschen. Aus dem Selbst-Eigentum des Menschen ergibt sich unmittelbar das Sach-Eigentum, nachdem alles, was Menschen durch Arbeit schaffen und alles, was durch freiwillige Verträge mit anderen ohne Zwang oder Betrug erworben wird, zum rechtmäßigen Eigentum wird. Wer Eigentum eines anderen ohne dessen Einverständnis nimmt, der begeht nach dieser Auffassung Unrecht und wird kriminell. Wer sich dagegen wehrt, der hat ein „Recht auf Notwehr“.

Rothbards Anarcho-Kapitalismus ist also in höchstem Maße moralisierend. Gut und Böse, Legalität oder Illegalität, werden unterschieden durch das Kriterium der Freiwilligkeit.

Rothbard steht mit dieser Konzeption des Sollens in der Tradition des Individual-Anarchismus. Und über die Frage, ob Stirner damit irgend etwas zu tun hat, ist wie gesagt sattsam gestritten worden. Meines Erachtens hat Stirner mit dieser Konzeption des anarchistischen Sollens ebensowenig zu tun wie mit jeder Form etatistischen oder religiösen Sollens.

Rothbard entwickelt also lediglich den Individual-Anarchismus in der Boden- und Geldfrage konsequent weiter. Auch diese beiden Fragen könne und solle nun nach Rothbard der Markt lösen. Markt, das ist der Schlüsselbegriff der Anarcho-Kapitalisten. Und Rothbard versteht unter Markt die Summe aller freiwilligen Tauschhandlungen von Individuen.

Markt und Meta-Markt

Es gibt jedoch einen zweiten Marktbezug, der uns zur zweiten anarcho-kapitalistischen Schule führt. Dabei handelt es sich um eine Art Meta-Markt, ein Markt, an dem auch Rechtsvorstellungen oder Ideen – zudem nicht immer freiwillig – ausgetauscht werden.

Mit und in diesem Markt begründet der Vater dieser zweiten Schule, David D. Friedman, den Anarcho-Kapitalismus. Für Friedman ist es unerheblich, woher Menschen ihre Rechte ableiten. Wer will, der kann von einem natürlichen Recht des Menschen auf Mord und Totschlag

ausgehen. Oder besser noch, er kann wie Stirner die Idee allgemeinverbindlicher Rechte ÜBER den Menschen für einen Sparren halten. Oder in Form eines Sponti-Spruches der 70er Jahre: „Legal – illegal – scheißegal!“

Friedman interessiert sich dafür, wie eine Gesellschaft von Einzigen, die ohne Sparren einander verzehren, aussehen könnte. Oft wird den Freunden Stirners vorgehalten, daß diese Gesellschaft im ständigen Kriegszustand stehen müsse, im Kampf aller gegen alle. Friedman – ganz Ökonom – kommt zu anderen Schlüssen. Egoisten haben bei zuviel Kampf viel zu viel zu verlieren und im Kapitalismus viel zu viel zu gewinnen, als daß sich nicht die meisten letztlich für den freiwilligen Handel und gegen die Aggression entscheiden würden. Friedman weist Punkt für Punkt nach, wann und warum der Einzige im (permanenten) Austausch mehr gewinnt als im (permanenten) Kriegszustand.

Wenn die Menschen nur erst einmal den Spuk vom Recht, vom Staat, von Gott, von der Moral hinter sich lassen und sich auf ihr eigenes Wohl konzentrieren, dann könnte sich nach Friedman eine Wohlstandsgesellschaft entwickeln, eben weil sich Egoismus im Kapitalismus zum Wohle aller auswirkt. Das hatte schließlich bereits Adam Smith – der Wegweiser zu Kapitalismus und Freihandel – erkannt, dessen Werk Max Stirner einst ins Deutsche übersetzte.

Ein Beispiel

Da sich vermutlich einige Freunde dieser Zeitschrift weniger für Ökonomie interessieren, sei anhand der Theorie der komparativen Kostenvorteile, auf die sowohl Adam Smith als auch David Friedman hinweisen, erklärt, wie sich Markt und Tausch zum Nutzen des Einzelnen auswirken.

Stellen wir uns vor, daß zwei Freunde ein Buchprojekt betreiben wollen. Nennen wir die beiden Freunde Ibrahim und Kurt. Es handelt sich um zwei Bände einer indianischen Sage, einmal um den Band „Der Einzige und sein Wigwam“ und zum Zweiten um das Buch „Der Einzige und sein Tamahawk“. Beide

Werke wurden niedergeschrieben in einer indianischen Sprache. Zwei wichtige Vorarbeiten sind zu leisten: Die vergilbten Blätter sind zunächst einzuscannen und zu vektorisieren (schon, da auch Originalzitate in die Bücher einfließen sollen) und dann zu übersetzen. Nun ist Kurt sehr gewandt im Einscannen und Ibrahim spricht perfekt den indianischen Dialekt. Kurt muß zum Einscannen der Blätter 20 Arbeitsstunden pro Buch aufwenden. Ibrahim würde 40 Stunden pro Band daran arbeiten, da er wesentlich ungeübter ist. Auf der anderen Seite würde die Übersetzung Ibrahim sehr leicht fallen. Er würde nur 10 Stunden je Buch dafür aufwenden müssen, wohingegen Kurt mühsam jedes Wort nachschlagen müßte und daher etwa 100 Stunden an nur einem Buch sitzen würde.

Ohne kapitalistische Arbeitsteilung würde nun jeder der beiden Freunde sich um seinen Lieblingsband kümmern. Kurt müßte 120 Stunden daran ackern, Ibrahim nur 50 Stunden. Jeder hätte dann ein Buch produziert. Wenn die beiden nun ihre Arbeitskraft tauschen, so ergibt sich folgendes Bild. Der geübte Einscanner Kurt würde beide Bücher scannen und wäre nach nur 40 Stunden fertig. Ibrahim mit seinen Sprachkenntnissen würde beide Bücher übersetzen und wäre nach 20 Stunden fertig. 40 anstatt 120 Stunden für Kurt, 20 statt 50 Stunden für Ibrahim: kein schlechter Deal für zwei bekennende Egoisten!

Was aber, wenn Kurt nun nicht nur besser einscannen kann, sondern auch anstelle von Ibrahim die Sprache beherrscht? Ohne Arbeitsteilung würde Kurt 30 Stunden an seinem Buch arbeiten müssen, während der arme Ibrahim für seinen Band 140 Stunden zu ackern hätte. Und wenn sie nun wieder tauschen? Ibrahim braucht zehn Mal länger zum übersetzen, aber nur doppelt so lange zum Einscannen. Die beiden versuchen also einen entsprechenden Tausch. Und – oh Wunder des Kapitalismus – Kurt müßte für beide Übersetzungen nur 20 Stunden aufwenden und Ibrahim für beide Scan-Arbeiten nur noch 80 Stunden. Erneut haben beide enorm Zeit und Arbeitskraft eingespart: Kurt 10 Stunden und Ibrahim

sogar 60 Stunden.



EIGENTÜMLICH FREI

Die Zeitschrift für

- Freisinn
- Eigensinn
- Eigentum

ISSN
1617-5336.
Erscheint
monatlich
(bei zwei
Doppelausgaben pro
Jahr).

Freisinn – Eigensinn – Eigentum: eigentümlich frei

Eigentümlich – ein Wort, welches dem Eigentum entsprungen ist.

Eigentum – das ist der Schlüssel zur Freiheit. Mit ihm will und kann ich mutig freisinnig und ehrlich eigensinnig sein. Menschen mit Eigentum treiben damit für andere eigentümliche Dinge. Sie alle unterscheiden sich in ihrer Vorstellung vom Glück. Mit seinem Eigentum kann jeder tun und lassen, was er für richtig hält.

Der Massenmensch kollektivistisch-totalitärer Ideologien dagegen ist eine Nummer, austauschbar und gewöhnlich, nicht eigentümlich. Er muss andere um Erlaubnis bitten. Und er wird dabei zwangsläufig feige und verlogen.

EINE STIMME DER FREIHEIT!

»eigentümlich frei« versteht sich vor allem als ein Ort – ein Marktplatz –, an dem verschiedene Vertreter der Freiheit ihre Meinung anbieten und Koalitionen jenseits eines nichtssagenden Lechts-Rinks-Schemas bilden.

Dabei wollen wir aufklären und unterhalten. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Der Freiheit eine Stimme!

Preise: Einzelpreis/Probeheft Inland: 6,80 € inkl. Porto/Vp. Ein Jahr (10 Hefte): *Inland:* 68,00 € inkl. Porto/Vp. · *Europa:* 78,00 € inkl. Porto/Vp. *Übersee:* 98,00 € inkl. Porto/Vp.

EIGENTÜMLICH FREI An der Korpingschule 4
41516 Grevenbroich · Tel. (02181) 72237

www.eifrei.de

Merke: Selbst wenn ein Mensch sehr untalentierte ist und alle Arbeiten schlechter verrichtet als ein anderer, so haben aufgrund der komparativen Kostenvorteile **IMMER** beide etwas vom Tauschgeschäft, da einer immer etwas nur ein kleines wenig noch besser oder noch schlechter kann im Verhältnis zur anderen Arbeit. Zwei Egoisten werden also immer tauschen wollen, wenn sie die Macht dazu haben und wenn ihre Sinne nicht von Ideologien benebelt sind.

Sein statt Sollen

Doch zurück zu Friedman: Nach Friedman hat der Einzelne nicht auf Aggression, auf seine Eigenheit oder was auch immer ihm gerade in den Sinn kommt, zu verzichten, weil ein höheres Recht es so will. Diese Sparren aller Ideologen interessieren Friedman nicht. Friedman beschäftigt sich nicht mit dem Sollen, sondern mit dem – Sein.

Er untersucht die entheiligte Interaktion subjektivistischer Individuen im Meta-Markt. Sein ökonomischer Nutzenmaximierer (der **NICHTS SOLL** und nur macht, was ihm gerade in den Sinn kommt) gleicht dabei Stirners Einzigem, da beide nur noch Ich sind und sonst – nichts.

Es wird immer Individuen geben, die Armut dem Reichtum vorziehen oder die z.B. mal eben den Nachbarn ausrauben und ermorden, weil ihnen aus welchen Gründen auch immer gerade danach ist. Aber der Nachbar findet das meist gar nicht so lustig und wird sich gegenüber diesen Interessen schützen. Diesen Schutz wird der Einzelne in Stirners „Verein“ suchen, der nichts anderes ist als Friedmans „Unternehmen“. Viele Einzelne formieren sich zu einem Geflecht aus Vereinen bzw. Unternehmen (einige werden auch als Einsiedler mehr oder weniger glücklich sein). Heraus kommt Stirners Ansammlung von Einzigem und damit genau der Meta-Markt, den Friedman als „anarcho-kapitalistische Gesellschaft“ untersucht.

Stirner nennt diesen Meta-Markt – „Verkehr“. Während der gewollte und gesollte „Markt“ aller Anarchisten etwa mit einem Mord oder mit einer Beamten-tätigkeit im Staat (die mit gewalttä-

tig erpreßten Steuergeldern entlohnt wird) nicht vereinbar ist, finden Mörder und Beamte sowohl innerhalb Friedmans Meta-Markt als auch innerhalb Stirners Verkehr nicht nur Platz, sondern gar vielfache Erwähnung.

So wie Ich hier und jetzt bereits im und mit dem Verkehr im stirnerschen Sinne lebe (sobald Ich allen Heiligtümern entsage und als Einziger mit anderen Einzigen interagiere), so lebe Ich auch hier und jetzt in der BRD im „Anarcho-Kapitalismus“ im Friedmanschen Sinn (wobei Friedman darauf verweist, daß die meisten sich im eigenen Interesse gerade den anarcho-kapitalistischen Vereinen anschließen werden, sobald sie nur den Glauben an Staat oder Gesellschaft erst verloren haben). Der Weg vom heutigen „Verkehr“ bzw. vom heutigen „Anarcho-Kapitalismus“ (als Zustand) hin zum „Verkehr der Einzigen in Vereinen“ bzw. zum „Anarcho-Kapitalismus in Unternehmen“ (als staats- und herrschaftsfreie Ordnung) führt über den individuellen Abwurf aller Spuke und Sparren.

Schlüsse

Nun, wie wir gesehen haben, verstanden seine sozialistischen Widersacher Max Stirner als Kapitalisten. Und wie aufgezeigt waren seine Ideen wegweisend für einen neu begründeten, radikalen Kapitalismus.

Kann es dann noch eine Überraschung sein, zu erfahren, daß zum „inneren Kreis“ der „Freien“, der Gesprächsrunde, der jahrelang auch Stirner regelmäßig beiwohnte, die radikalsten Vertreter der manchesterliberalen deutschen Freihandelsbewegung um John Prince-Smith und Julius Faucher gehörten? Und daß dieser Julius Fau-

cher, der vermutlich erste genuine Anarcho-Kapitalist überhaupt, ein glühender Verehrer und Freund Stirners war?

Und schließlich daß Faucher zusammen mit dem ebenfalls zum Kreis der „Freien“ gehörenden Eduard Meyen eine von 1849 bis Juli 1850 erscheinende Zeitung, „Die Abendpost“, herausgab, die sowohl als „die erste stirnerianische Zeitschrift als auch als das erste Organ der Freihändler in Deutschland gelten“ kann, wie Ralf G. Hoerig und Hajo Schmück in der Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus so treffend anmerken? (www.free.de/dada)

Wie schade nur, daß eben diese „Abendpost“ zur weiteren Erforschung der Zusammenhänge von Stirnerschem und kapitalistischem Denken leider unauffindbar zu sein scheint. Ich möchte nämlich wetten, daß Faucher in der „Abendpost“ genau jene anarcho-kapitalistische Meta-Markt-Konzeption in Anlehnung an Stirner entwickelt hat, die später Friedman ohne expliziten Bezug auf Stirner mühsam neu erarbeitet hat. Jene Konzeption, welche für die gängigen objektivistischen oder naturrechtlichen Spielarten des Anarcho-Kapitalismus ebensoviel Sprengkraft verspricht wie für die gängigen individual-anarchistischen oder antikapitalistischen Interpretationen Stirners. Aus egoistischer Neugier und nach kapitalistischer Manier biete ich daher eine Spende an die Max-Stirner-Gesellschaft in Höhe von 300 € an, wenn die (meisten) Ausgaben der „Abendpost“ im sicheren Hafen des Max-Stirner-Archivs-Leipzig zur weiteren Untersuchung landen sollten. Wie sie dorthin gelangen, ob „legal“ oder „illegal“, ist mir – scheißegal!

André F. Lichtschlag

Literatur:

David D. Friedman: *The Machinery of Freedom* (1973), erscheint im Mai 2003 als „Das Räderwerk der Freiheit“ erstmals in deutscher Übersetzung in der Taschenbuchreihe „edition ef“, siehe www.eifrei.de.

Zum Autor:

André F. Lichtschlag: Gründer und Herausgeber der Zeitschrift „eigentümlich frei – Freisinn Eigensinn Eigentum“ (www.eifrei.de) und Gründungsmitglied der Max-Stirner-Gesellschaft.

ZUR DISKUSSION GESTELLT

Das Unheilige und sein transzendentaler Apparat – eine Replik auf Jörg Ulrich*

Wer Max Stirners Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ gelesen hat und es ernstnimmt, der kann nicht umhin, überall um sich herum auf einmal lauter Sparren und Spuke zu entdecken – naturgemäß erst einmal nicht bei sich selber, sondern bei seinen Mitmenschen. Wer nicht von Gott besessen ist, der ist von „dem Menschen“, „der Demokratie“, „der sozialen Marktwirtschaft“ oder den „westlichen Werten“ besessen, und glaubt, diesen Heiligen Instanzen dienen zu müssen. Was dem Stirnerfreund jedoch auch auffällt (bevor er anfängt, sich zu fragen, ob er vielleicht selbst von seiner eigenen „Einzigkeit“ besessen ist) ist, daß es neben diesen Göttern auch viele Teufel und neben dem Heiligen immer auch das Verdammte gibt – angeblich das gesamte Leben gefährdende Ideen, Verschwörungen, Tendenzen und „Strukturen“, deren Bekämpfung eine „Heilige Pflicht“ sei. Früher war es der Hexenglaube, später der Glaube an Verschwörungen durch Freimaurer oder das „internationale Judentum“, wiederum später der Glaube an „kommunistische/unamerikanische Umtriebe“ oder die „Gelbe Gefahr“. Keine dieser sozusagen „negativen fixen Ideen“ ist jemals ganz ausgestorben, aber heute sind es eher der „islamistische Terrorismus“ und die „globale Umweltzerstörung“, die sich der größten Beliebtheit als Kreuzzugsziele erfreuen.

Daneben aber erlebt derzeit ein Teufelsglaube eine Renaissance, der seinen letzten Höhepunkt in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte: der Glaube an den zerstörerischen, menschenfeindlichen Kapitalismus. Vor allem die Bewegung der „Globalisierungsgegner“ um die Organisation ATTAC sorgt in letzter Zeit durch zum Teil gewalttätige Aktionen für Aufsehen. Diese antikapitalistische Ideologie weist die typischen Merkmale negativer fixer Ideen auf:

1. Die zu bekämpfende „unheilige“ Idee wird nicht einfach als abzulehnende oder schädliche Geistesströmung dargestellt, sondern als Gefahr für die ganze Menschheit. So wie für

einen Antisemiten das Judentum sich anschickt, die Welt zu beherrschen, so wie für einen Ökofanatiker die Klimakatastrophe alles Leben auf diesem Erdball vernichten wird, so wird für den Antikapitalisten die gesamte Menschheit durch den Kapitalismus unterdrückt und ausgebeutet.

2. Die Kämpfer gegen das Unheilige hüten sich davor, genau zu explizieren, worin dieses Unheilige eigentlich besteht. Keine fest umrissene Ideologie wird bekämpft, sondern eine geheimnisvolle Macht, deren Absichten zum größten Teil im Dunkeln liegen. Nicht gegen den Talmud richtet sich der Antisemit, sondern gegen eine „jüdische Weltverschwörung“. Nicht die Ideen des Kommunistischen Manifestes wollte McCarthy in den USA der 50er Jahre bekämpfen, sondern „unamerikanische Umtriebe“. Und so ist es eben auch nicht der Freihandelsgedanke von Cobden und Bright, der Liberalismus von Adam Smith oder Ludwig von Mises oder der Anarchokapitalismus von Murray Rothbard oder David Friedman, der der antikapitalistischen Bewegung als Zielscheibe dient, sondern ein beängstigender „globaler Markt“, dessen gefährliche und undurchschaubare Kapitalströme sich der Kontrolle durch die Rechtschaffenen entziehen.

Diese Unklarheit bietet den Kreuzrittern gegen das Unheilige die Möglichkeit, verschiedene, einander bei nüchterner Betrachtung teilweise widersprechende Ideologien zur Wurzel allen Übels zu erklären: Für viele „Linke“ sind Globalisierung und Nationalismus, für viele „Rechte“ Kapitalismus und Sozialismus lediglich unterschiedliche Manifestationen desselben Teufels; für die Nazis stand „der Jude“ sowohl hinter dem Marxismus als auch hinter dem Kapitalismus; und für viele Ökologen ist kein anderer als der unregelmäßige Kapitalismus an der demnächst zu erwartenden Klimakatastrophe schuld.

3. Damit zusammen hängt, daß die zu bekämpfende unheilige Idee oft von ihren Trä-

* Siehe oben S. 3-10.

gern unterschieden wird: Der Antisemit hat nichts persönlich gegen seinen jüdischen Nachbarn, der Antikapitalist nichts gegen den einzelnen Unternehmer oder Aktionär. Es sind „Verschwörungen“, „Strömungen“ und „Strukturen“, die bekämpft werden, was allerdings nicht verhindert, daß auch Menschen Opfer des Kampfes gegen das Unheilige werden – insbesondere dann, wenn sich dieser Kampf politischer Macht bedienen kann.

4. Um ihren notfalls auch gewalttätigen Kampf zu rechtfertigen, bedienen sich die von einer negativen fixen Idee Besessenen meist eines ausgearbeiteten theoretischen Apparates, der dem einer positiven fixen Idee an Komplexität nicht nachsteht (und oft mit einem solchen identisch ist). Gegen Kritik von außen ist ein solcher theoretischer Apparat immun: Daß die sogenannten „Protokolle von Zion“ längst als Fälschung entlarvt wurden, ficht den Antisemiten nicht an, und die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der über 100 Jahre alten Theorie vom zusätzlichen Treibhauseffekt stört den Propheten der Klimakatastrophe nicht im Geringsten. Der theoretische Apparat des Antikapitalismus schöpft heute aus mehreren Quellen: Der Marxismus ist zwar seit dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme auch bei vielen Antikapitalisten in Mißkredit geraten, aber die von Marx vertretene (allerdings von „bürgerlichen“ Ökonomen wie Charles Babbage entwickelte) Arbeitswertlehre bildet, explizit oder implizit, immer noch einen wichtigen Bestandteil moderner Kapitalismuskritik. Hinzu kommen meist Keynesianische Ökonomie und etwas Kritische Theorie. Die beiden wichtigsten Immunisierungsstrategien der Antikapitalisten sind der Verweis auf „strukturelle Gewalt“ und „Ökonomiekritik“: Der Beobachtung, daß der Antikapitalist freiwillige Tauschbeziehungen gewaltsam unterdrücken möchte, obwohl diese Tauschbeziehungen, da sie eben beiderseits freiwillig eingegangen werden, selber nicht gewalttätig sind, wird entgegengehalten, daß es sich eben um „strukturelle Gewalt“ handle: Der Unternehmer, der einem Arbeitssuchenden einen Job zu einem Stundenlohn von

3 Kreuzern anbiete, sei zwar kein Gewalttäter, aber der Arbeitssuchende, der dieses Angebot annimmt, sei dennoch ein Opfer von Gewalt, nämlich das Opfer einer inhärent gewalttätigen kapitalistischen „Struktur“. Einem Nachweis der ökonomischen Unhaltbarkeit des Keynesianismus oder der Arbeitswertlehre dagegen wird mit einem trotzigem „Umso schlimmer für die Ökonomie!“ begegnet. Wenn diese Disziplin nicht das Ergebnis liefert, daß Freihandel Ausbeutung bedeutet, dann ist eben die Wissenschaft der Ökonomie selber ein Teil des Kapitalismus, und es wird Zeit, sich vom „Terror der Ökonomie“ zu befreien.

Die Lektüre von Stirners „Einzigem“ alleine bietet keinen Schutz gegen Sparren und Spucke. Kein Stirnerfreund wird guten Gewissens behaupten können, nun, da er den „Einzigem“ gelesen und dreimal laut „Juchhe!“ geschrien habe, sei er gegen sämtliche fixe Ideen gefeit. Fixe Ideen sind kein Privileg engstirniger Ideologen, auch durchaus kritische Geister fallen ihnen anheim. Der Artikel „Der transzendente Apparat des Kapitalismus“ von Jörg Ulrich in diesem Heft ist ein Beleg dafür, denn in ihm kommt meines Erachtens ein Heiliger Antikapitalismus der oben beschriebenen Art zum Ausdruck.

Die These des Autors lautet, daß Stirners Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ eine fundierte und berechtigte Kritik am Kapitalismus darstellt – im Gegensatz zur Vermutung von Karl Marx und seiner Anhänger, daß Stirner ein Ideologe des Bürgertums war, und lediglich ein gewisses Unwohlsein dem Kapitalismus gegenüber zu Ausdruck gebracht habe.

Hierzu ist zunächst zu bemerken, daß in Stirners Buch die Ausdrücke „Kapitalismus“, „Kapitalist“ usw. gar nicht vorkommen – was auch nicht verwunderlich ist, da diese Bezeichnungen erst durch Marx üblich wurden. Die genannte Beobachtung spricht daher auch zunächst nicht gegen die These des Autors. Um seine These zu belegen, müßte der Autor nun aber 1. darlegen, was er, der Autor, unter „Kapitalismus“ versteht, was also seiner Mei-

nung nach Stirner als „Kapitalismuskritiker“ kritisiert hat, 2. belegen, daß der so verstandene Kapitalismus von Stirner tatsächlich, wenn auch unter einer anderen Bezeichnung, kritisiert wurde – z.B. daß Stirner, wenn er vom „humanen Liberalismus“ spricht, genau das meint, was der Autor heute als Kapitalismus bezeichnet – und 3. dafür argumentieren, daß diese Stirnersche Kapitalismuskritik gerechtfertigt ist.

Nichts davon leistet jedoch Ulrichs Artikel. An keiner Stelle wird der Kapitalismusbegriff des Autors expliziert. Kein Befürworter des Kapitalismus wird zitiert oder auch nur erwähnt. Dafür erfährt der Leser, daß der Kapitalismus „metaphysisch-nihilistische Abgründe“ aufweist, sich „permanent selbst überschreite[t]“¹ und durch eine „Vernichtungsdynamik, die alle Materie *verarbeitet*“² (Hervorheb. im Original) gekennzeichnet ist. Unbekümmert werden Äußerungen Stirners über den „politischen Liberalismus“ und den „humanen Liberalismus“ als Äußerungen über den Kapitalismus interpretiert, ohne dass die doch recht ungewöhnliche These, Stirner habe mit „politischem“ und „sozialem“ Liberalismus dasselbe, nämlich eben jenen obskuren „Kapitalismus“ gemeint, auch nur ansatzweise begründet wird.

Die oben erwähnte Eigenschaft der Kämpfer gegen das „Unheilige“, dieses als geheimnisvolle okkulte Macht zu sehen, die sich nicht in konkreten Trägern manifestiert, zeigt sich hier deutlich. Explizit tritt diese Sichtweise in einer Formulierung von Slavoj Žižek zutage, die Ulrich zustimmend zitiert: „Žižek beschreibt für unsere Zeit präzise, was Stirner bereits auf einer sehr frühen Stufe der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus begriffen hatte, nämlich die in der Herrschaft der Abstraktion bestehende ‚grundsätzliche Gewalt des Kapitalismus, die weit unheimlicher ist als die unmittelbare vorkapitalistische, sozio-ideologische Gewalt. Diese Gewalt ist nicht länger konkreten Individuen und deren ‚bösen Absichten‘ zuordenbar, sondern sie ist rein ‚objektiv‘, systemisch, anonym“.³

Um nun seine These zu belegen, Stirner habe

Marx' Kapitalismuskritik vorweggenommen, führt der Autor im Wesentlichen Stirners Kritik an Feuerbach an, für den laut Stirner „der Mensch nur ein anderes höheres Wesen darstellt“, von dem wir unsere Macht, unseren Verkehr, schließlich uns selbst „zu Lehen tragen“. Diese Kritik Stirners an der Ersetzung Gottes durch das Abstraktum „der Mensch“ lässt sich nun nach Ulrichs Ansicht „leicht in die Kategorien der Marxschen Kapitalkritik übersetzen“. Denn: „Setzt man für den Begriff ‚des‘ Menschen nun mit Marx den im Kapital entfalteten Begriff des Werts, dann wird deutlich, dass beide, Marx und Stirner, in diesem Punkt exakt auf einer Linie argumentieren“.⁴

Na schön, aber setzt man statt dessen den Begriff des Staates dafür, dann argumentiert Stirner plötzlich mit Anarchisten auf einer Linie. Durch geeignete Ersetzungen lässt sich natürlich alles in alles „übersetzen“. Warum ist es gerechtfertigt, hier einfach den Feuerbachschen Begriff „des Menschen“ durch den kapitalistischen Wertbegriff zu ersetzen, und so die Äquivalenz von Stirners Feuerbachkritik mit der Marxschen Kapitalismuskritik nachzuweisen? Eine Begründung wird von Ulrich wie folgt angedeutet:

„Wie die Waren, so sind auch die Individuen identisch hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bestimmung als Werte, Tauschwerte, also Gleiches, das sich mit Gleichem, ‚dem‘ Menschen im Sinne seiner gesellschaftlichen Substanz als Warenbesitzer, in Beziehung setzen lässt. Nicht identisch hingegen sind sie als je einmalige und einzigartige Subjekte“.⁵

Stirners Kapitalismuskritik liefe demnach auf eine Kritik an der Abstraktion von den „einmaligen und einzigartigen Subjekten“ – den Einzigigen – hinaus, die von den Marktteilnehmern in einem kapitalistischen System notwendigerweise immer vorgenommen wird. Im Dönerverkäufer sehe ich nicht den „ganzen Kerl“, sondern lediglich den Besitzer einer Ware, also in diesem Falle eines leckeren Döners, den er mir zu einem bestimmten Preis zu verkaufen bereit ist. Ebenso sieht der Dönermann in mir nur den Kunden, und in seinem Angestellten nur den Besitzer seiner Arbeits-

kraft, die er ihm verkauft. Ein anderer Dönerverkäufer, der mir Döner gleicher Qualität zum selben Preis verkaufte, hätte für mich den selben Wert wie der jetzige, ein anderer Kunde, der dieselbe Ware zum gleichen Preis kauft, wäre für den Dönerverkäufer „identisch hinsichtlich seines Wertes“ usw.

Eine solche Kapitalismuskritik wäre jedoch keine Kritik an einer bestimmten Wirtschaftsform, sondern eine Kritik an jedem menschlichen Verkehr, einschließlich des Verkehrs im Stirnerschen Verein bewusster sich verzehrender Egoisten. Denn im Umgang mit anderen Menschen wird stets abstrahiert – auch für den Sozialisten haben seine Mitmenschen nur als „Genossen“ einen Wert. Stirner kritisiert nicht die Abstraktion als solche. Was er kritisiert, ist die Erhebung eines Abstraktums zu etwas „Höherem“, das sich das konkrete Individuum unterwirft. Nicht die Bildung des abstrakten Ausdrucks „der Mensch“, wie er etwa in dem Satz „Der Mensch ist ein Säugetier“ auftritt, findet Stirners Kritik, auch nicht die Tatsache, dass ein Individuum ein anderes in einer bestimmten Situation als „Mensch“ und als sonst nichts wahrnimmt, sondern lediglich die Auffassung, „der Mensch“ sei etwas Heiliges, und ein Individuum, das unter den Begriff des Menschen falle, habe sich deshalb in erster Linie als „Mensch“ zu verstehen, und danach zu streben, „wahrhaft Mensch“ zu werden. Die Kritik, der Kapitalismus sehe in einem Individuum nur einen Warenbesitzer, lässt sich also nur dann analog zur Stirnerschen Feuerbachkritik verstehen, wenn man dem Kapitalismus unterstellt, er stelle an die

Warenbesitzer die *Forderung*, „wahre Warenbesitzer“ zu werden. Ob Ulrich dem Kapitalismus derartiges unterstellen möchte, wird nicht klar, da eben sein Kapitalismusbegriff unklar ist. Der Kapitalismus als auf Privateigentum und Freihandel beruhendes ökonomisches System stellt jedenfalls keine derartigen Forderungen, auch wenn sie in den Schriften einiger seiner Befürworter, wie etwa der amerikanischen Schriftstellerin Ayn Rand, manchmal anklingen mögen.

Am Ende seines Aufsatzes skizziert der Autor so etwas wie eine positive Utopie, die er dem verhassten Kapitalismus entgegensetzt. Nicht der sozialistische oder sozialdemokratische Staat ist es offenbar, der ihm vorschwebt, sondern der Stirnersche „Verein[.] der frei assoziierten Einzigen“, die nicht mehr durch ein „Höheres“ miteinander verbunden sind, sondern sich durch freiwilligen Zusammenschluß vereinigen, weil sie einander brauchen.

Genau dieser Gedanke liegt aber dem Anarchokapitalismus zugrunde (s. den Beitrag von André F. Lichtschlag in diesem Heft)⁶. Ist also Ulrich eigentlich Anarchokapitalist? Und ist der von ihm angegriffene „Kapitalismus“ nichts anderes als der sozialistische Staat (immerhin gehört ja auch der „Rechtsstaat“ für Ulrich zum Kapitalismus)?

Eine Diskussion über diese Fragen wird erst geführt werden können, wenn der Autor klare Thesen aufstellt und begründet, statt einen metaphysischen Slang abzusondern, wie er insbesondere in der kontinentaleuropäischen Philosophie leider nur allzu häufig geworden ist.

Ulrich Wille

¹ S. o., S. 4 – ² S. o., S. 6 – ³ S. o., S. 8 – ⁴ S. o., S. 4 – ⁵ S. o., S. 4/5 – ⁶ S. o., S. 11-14

Engels sprach zu Marx: „Oh Mann!
An dem Einz'gen ist was dran!“
Drauf sprach Marx zu Engels: „Fritz,
Das war mal ein guter Witz!“

Stirner schrieb an Friedrich Engels:
„Ihr versteht Mich nicht, ihr Bengels!“
Ich versteh' Dich, doch, ich pack's!
Drauf schrieb Engels: „Lieber Max,

Nur der Karl, ich fürchte sehr,
tut sich noch ein wenig schwer!“
Erst der Nachwelt wurde klar,
Wie sehr im Recht Herr Engels war.

Ulrich Wille

Wie man mit dem Antisemitismushammer einen Döner breit klopft oder

Die Imbißbudenphilosophie des Ulrich Wille*

Wo die Einsamkeit aufhört, da beginnt der Markt; und wo der Markt beginnt, da beginnt auch der Lärm der großen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen... Voll von feierlichen Possenreißern ist der Markt... Wehe, du willst deinen Stuhl zwischen Für und Wider setzen. *Friedrich Nietzsche*

Wer den „metaphysischen Slang“ der „kontinentaleuropäischen Philosophie“ (Anm.: Es gibt deren Vertreter zu Hauf auch in England, etwa Hobbes, Locke, Adam Smith and so on...) geißelt, von dem sollte man erwarten, daß er zumindest ansatzweise eine Ahnung davon hat, wovon er überhaupt spricht. Im Volksmund, der hiermit einmal mehr gelobt und gepriesen sei, heißt dies: Wer mit den großen Hunden pissen will, der sollte sich zuvor vergewissern, ob er auch das Bein so hoch kriegt. Worum geht es in der „kontinentaleuropäischen Philosophie“? Ja, um Metaphysik, und damit um den höchst komplizierten Fragenkomplex, welcher besteht in der von Heidegger so genannten „ontologischen Differenz“ zwischen dem Sein und dem Seienden. Gibt es eine „höhere Wahrheit“ des Seienden oder gibt es sie nicht? Problematisch ist schon die Frage, weil auch die Behauptung, es existiere diese „höhere Wahrheit“ nicht, unter gar keinen Umständen umhin kommt, ihrerseits mit dem Anspruch auf Wahrheit aufzutreten, womit sich der Teufelskreis schließt, in den erst einmal *hinein* muß, wer sich das Ziel gesetzt hat, aus ihm *heraus* zu kommen.

Dabei sind wir sowohl bei Stirner, der diese Bredouille sehr wohl reflektiert, als auch bei der unsäglichen Replik Ulrich Willes auf meinen Text „Der transzendente Apparat des Kapitalismus“ angekommen. Was an Willes Kritik im Ergebnis paradox erscheint, liegt, um einen Satz von Marx zu paraphrasieren, bereits in der Voraussetzung: Wille hat offensichtlich das Problem nicht begriffen, welches Gegenstand des Stirnerschen Denkens ist, nämlich das verschleppte Dilemma der Theologie, die ihr Erlösungsversprechen nicht zu halten vermochte. Der geschichtliche Weg dieses Dilemmas führt von der augustiniischen Prädestinationslehre bis zum Neoliberalismus

der Gegenwart. „Die Jakobiner der Französischen Revolution, die Bolschewisten, die Faschisten und nun die Prediger des freien Marktes sind ausnahmslos die direkten Nachkommen der Prädestination“¹, also jener Abstraktion, deren geschichtlich bisher vornehmster Name Gott war. Eines hat Wille immerhin begriffen: Wo ein Gott ist, da ist der Teufel nicht weit. Und vielleicht, was Wille nicht bedenkt, sind sich die beiden sogar – zumindest zeitweise – sympathisch!? Man denke etwa an die Aussage Mephistos aus dem „Prolog im Himmel“ in Goethes Faust: „Von Zeit zu Zeit seh’ ich den Alten gern.“ Wie dem aber auch immer sein mag: In der Identifikation von Teufelsgegnern bzw. Gotteskriegerern läuft Wille wider Erwarten zu einem geradezu stupenden Scharfsinn auf. Er nennt den Hexenglauben, die angebliche Verschwörung der Freimaurer, den Antisemitismus usw., um schließlich beim Antikapitalismus der zeitgenössischen Globalisierungsgegner zu landen, die ihm die geschichtlich bisher letzten Kreuzzugsritter sind. Das alles, als sei zwischen all diesen Erscheinungen eine historische Differenz nicht vorhanden – alles derselbe Einheitsbrei: so konstituiert sich die Welt nach Wille und seiner Vorstellung.

Dem von den Globalisierungsgegnern vertretenen „heiligen Antikapitalismus“ ordnet Wille meine Argumentation umstandslos zu, indem er ihr unterstellt, sie wolle „freiwillige Tauschbeziehungen“ gewaltsam unterdrücken und halte eben dieser in den Tauschbeziehungen waltenden Freiwilligkeit entgegen, „daß es sich (...) um ‚strukturelle Gewalt‘ handele: Der Unternehmer, der einem Arbeitssuchenden einen Job zu einem Stundenlohn von 3 Kreuzern anbiete, sei zwar kein Gewalttäter, aber der Arbeitssuchende, der dieses Angebot annimmt, sei dennoch ein Opfer von Gewalt,

* Siehe oben S. 15-18.

nämlich das Opfer einer inhärenten gewalttätigen ‚Struktur‘.“ [s.o., S. 16] Dem muß ich in eigenen Worten nicht erwidern, sondern kann Stirner sprechen lassen, bei dem nach dem Willen Willes die Worte „Kapital“ und „Kapitalist“ gar nicht vorkommen. In höchster Anerkennung der profunden Textkenntnis meines Kritikers sei in diesem Zusammenhang also meine bescheidene Reclam-Ausgabe von Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ zitiert. Dort heißt es wörtlich:

„Unter dem Regime des Bürgertums fallen die Arbeitenden stets den Besitzenden, d.h. denen, welche irgendein Staatsgut (...) zu ihrer Verfügung haben, besonders Geld und Gut, also den Kapitalisten in die Hände. Es kann der Arbeiter seine Arbeit nicht *verwerten* nach dem Maße des Wertes, welche sie für den Genießenden hat. ‚Die Arbeit wird schlecht bezahlt!‘ Den größten Gewinn hat der Kapitalist davon. – Gut und mehr als gut werden nur die Arbeiten derjenigen bezahlt, welche den Glanz und die *Herrschaft* des Staates erhöhen.“²

Daß der Staat in diesem Verständnis nichts anderes ist als die Ausgeburd der arbeitengesellschaftlich ins Werk gesetzten Disziplinierung der Individuen im Sinne des kapitalistischen Verwertungszwanges, entgeht Wille ebenso wie die Tatsache, daß die Staatsidee in der Nachfolge der absolutistischen Machttheorien eine genuin liberale Angelegenheit ist. Als Nachwächterstaat ist er hier der Garant für den Eigentumsgenuß eines Besitzbürgertums, das die nicht Besitzenden rigoros ausgrenzt (Man lese etwa die Ausführungen John Lockes über den Pauperismus).

Freihandelsselig übersieht Wille die blutige Geschichte der Zurichtung der Individuen zu „asketisch produzierenden Knechten“ (Marx) – inklusive der psychischen Verinnerlichung dieses Knechtseins innerhalb einer konsumistisch-demokratisch geläuterten kapitalistischen Gesellschaft, welche der Autorität des Staates recht eigentlich gar nicht mehr bedarf, um die Menschen dazu zu bringen, das zu *wollen*, was sie nach Maßgabe der göttlichen Logik des Marktes *sollen*.

Nun unterstellt mir Sankt Wille eine unscharfe Bestimmung des Begriffs Kapitalismus. Dem sei zunächst mit Stirner entgegnet, Kapitalismus ist „Arbeit des Kapitals und der – untertänigen Arbeiter.“³ Und für die heutige Zeit sehr vorausschauend formuliert er scharfsinniger als mancher zeitgenössische Kapitalismuskritiker: „Bürger und Arbeiter glauben an die ‚Wahrheit‘ des *Geldes*; sie, die es nicht besitzen, glauben nicht weniger daran, als jene, welche es besitzen, also die Laien wie die Priester.“⁴

Das ist die geradezu prophetisch vorweggenommene Realität des gegenwärtigen postfordistisch-konsumistisch-individualistischen Kapitalismus. Wir alle glauben an *einen* Gott, den Markt und seine den Schein eines Konkreten heraussetzende Materialisation im Geld. Spätestens seit Foucault können wir indes wissen, daß die Herrschaft, die auf der Basis der universellen Abstraktion auch von den Beherrschten getragen wird, also keine Herrschenden im klassischen Sinne mehr kennt, die Herrschaft der Metaphysik ist, welche sich im umfassend technisierten, automatisierten und entpersonalisierten Kapitalismus zum universalisierten Okkultismus steigert, der in der Wahnvorstellung besteht, daß grenzenloses Wachstum und grenzenlose Produktion ad infinitum möglich seien.

Insofern hat Wille gegen sich selber recht, wenn er mir vorwirft, ich sähe im Kapitalismus eine „geheimnisvolle okkulte Macht“. Was er mir unterstellt, ist Grundlage seiner eigenen Argumentation. Aus dem Vorwurf, ich sei Vertreter einer Verschwörungstheorie, leitet er ab, meine Argumentation läge auf einer Ebene mit der Ideologie der antisemitischen Verschwörungstheoretiker. Ganz abgesehen davon, daß dieser Vergleich nichts weniger als ungeheuerlich und dümmlich unverschämt genannt werden muß, bezeugt er doch nur die Ahnungslosigkeit der Antisemiten sowohl als auch diejenige des im Gestus des großen Denkers auftretenden Ulrich Wille. Der Antisemitismus ist die hilflos personalisierende Reaktion auf die im Kapitalismus sich universalisierende Abstraktion. Man muß konkrete Indi-

viduen für das Elend der Welt verantwortlich machen. Wenn die dann alle eliminiert sind, dann ist die Welt gerettet. Klar, daß der Nazi seinen jüdischen Nachbarn ganz nett findet, während er gleichzeitig der festen Überzeugung ist, die Juden seien das Unglück der Welt. Er haßt ja nicht den konkreten Juden, sondern das Prinzip, welches eben die Abstraktion ist. Das Barbarische an Auschwitz ist nicht die Vernichtung konkreter Menschen unmittelbar als solche selbst, sondern die Verkehrung eines zutiefst berechtigten Affekts gegen die Abstraktion, der dann die konkreten Menschen zum Opfer fielen. Deswegen mordeten die Nazis ja auch so ganz ohne Haß. Es war für sie eine Art „sachliche“ Erledigung einer notwendigen Aufgabe. Gerade dieser Umstand macht den Holocaust zu einer so ungeheuerlichen Angelegenheit, nicht der simple, plumpe, einfache Mord.

Und exakt meine Kritik an dem, was die Antisemiten verkehrt kritisieren, indem sie die Abstraktion personalisieren und dann im Vollzug ein und derselben Bewegung von dieser Personalisierung wiederum abstrahieren, wendet Wille hilflos gegen eben diese Kritik und rückt mich damit in die Nähe der Antisemiten. Aber er tut dies, weil er das Antisemitismus-Syndrom gar nicht verstanden hat und bedient

sich genau der Argumentationsfigur, mit der die Nazis gegen das „raffende“ und zugunsten des „schaffenden“ Kapitals zu Felde zogen. Sein einziges „Argument“ besteht in der Beschwörung der Idylle des einfachen Warentauschs, die er in der Beziehung des Dönerbudenbesitzers zu seinem Kunden ausmalt. Ein einziger Blick auf die zur Weltmarktökonomie aufgespreizte kapitalistische Wirtschaftsform würde ihm zeigen, wie lächerlich diese Reduktion der globalen Verwertungslogik auf die harmonische Übereinstimmung kleiner Warenbesitzer sich ausnimmt.

Bezeichnend dafür ist auch die Unsicherheit, die am Ende der Abhandlung Willes zum Ausdruck kommt. „Ist also Ulrich eigentlich Anarchokapitalist?“ [s.o., S. 18] Die Antwort auf diese Frage ist denkbar einfach. Wille kann mich nicht einordnen, nicht in das von ihm als „wahr“ erkannte Weltbild integrieren. Ließe sich das Problem, über das wir hier diskutieren, auf den rührseligen Schabefleischpragmatismus eines Ulrich Wille reduzieren, dann wäre ich vielleicht ein Anarchokapitalist. Da dem aber nicht so ist, bleibe ich lieber ein undogmatischer Kritiker, der immer wieder seinen Stuhl zwischen Für und Wider setzt – eigentümlich frei! *Jörg Ulrich*

¹ John R. Saul, Der Markt frißt seine Kinder. Wider die Ökonomisierung der Gesellschaft, Frankfurt am Main und Wien 1998, S. 31

² Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1981, S. 126 – ³ Ebd., S. 125 – ⁴ Ebd.

*

REZENSIONEN

Individualität als politische Religion

„Individualität“ ist heute ein religiöses Heilversprechen. Das Heil kommt nämlich entweder von Gott oder von der Gesellschaft.

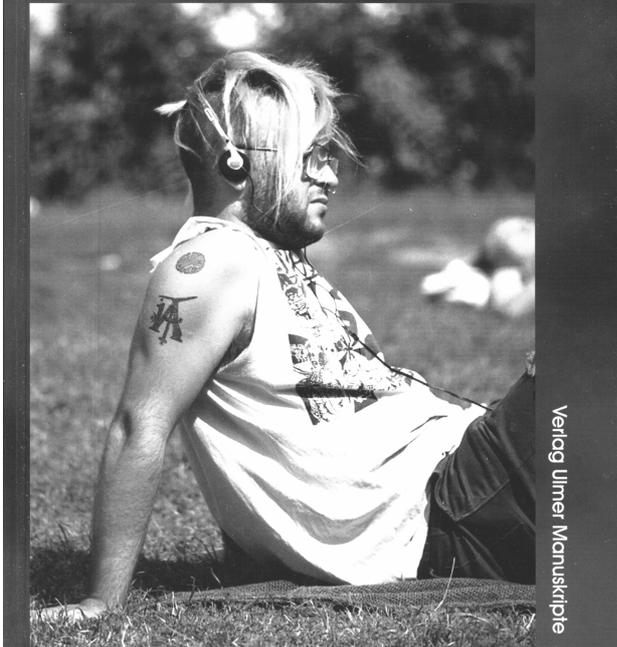
Norbert Bolz

Ausgangspunkt der Dissertation von Jörg Ulrich ist die Betrachtung des Individuums als ModernisierungsverliererIn der (Post-)Moderne. Die Arbeit will aufzeigen, dass die politische Philosophie heute keineswegs als theologiefreies Unternehmen betrachtet werden kann. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass die kapitalistische Ökonomie im Zeichen des

Heiligen steht und die politische Philosophie mit einem neuen Kapitel in der Geschichte der Theologie zu tun hat. Ulrich betrachtet das Konzept der Individualität in (post-)modernen Gesellschaften als politische Religion bzw. „als eine bestimmte geschichtliche Form politischer Religiosität“ (S. 21).

Jörg Ulrich

Individualität als politische Religion



Verlag Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm 2002
ISBN 3-934869-77-7, 36,00 €

Die mit großem Pathos verkündete Freiheit des Individuums durch die Aufklärung wurde – so Ulrich – nur halb realisiert „als Freiheit des Vernunftsubjekts und Warenbesitzers“ (S. 9). Er stellt zu recht über die Freiheit in den (post-)modernen Gesellschaften fest: „Freiheit bedeutet nicht mehr Überwindung manifester Unfreiheit und Unterdrückung von außen, sondern der im als authentisch gedachten Subjekt selbst verankerte Unfreiheit in einer Gesellschaft, in der Herrschaft zunehmend ohne Herrschende im klassischen Sinne auskommt“ (S. 19).

Zunächst erklärt Ulrich den Begriff der Religion und den gesellschaftlichen Funktionswandel der Religion in Unterschied zwischen vormodernen und modernen Gesellschaften. Nach der Klärung des Begriffes geht es um das Individuum als Erkenntnis- und Wirtschaftssubjekt. Mit Kant und Marx wird die Frage nach der Rückbindung des Individuums an eine wissenschaftliche und ökonomische Rationalität nachgegangen.

In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843/44) erklärt Marx in

Anschluss an Feuerbach im Gegensatz zu Stirner die Kritik der Religion in Deutschland im wesentlichen für beendet, gleichzeitig aber ist für ihn die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik. Für Ulrich benutzt Marx den Ausdruck „Kritik“ in doppelter Bedeutung. „Kritik der Religion“ bedeutet sowohl Kritik an der Religion wie auch Kritik durch die Religion: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks“ (MEW 1, S. 378). Für Marx ist die Religion einerseits richtige und berechtigte Kritik, andererseits aber nur eine Scheinkritik, da sie zugleich Ausdruck des Elends ist. Wie für Feuerbach ist für Marx die Religion eine Projektion des menschlichen Wesens:

„Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind“ (MEW 1, S. 378).

Danach beschäftigt sich Ulrich mit den lebensweltlichen Konsequenzen der zuvor entwickelten theoretischen Bestimmungen und mit der Sektenhaftigkeit (post)moderner Individualität. Desweiteren beschäftigt er sich noch mit Nietzsche, Carl Schmitt und Ulrich Beck. Doch auf diese Themen möchte ich nicht eingehen, um jetzt auf eine anderes Thema der Dissertation zu kommen: Max Stirner. Dem (post-)modernen Konzept der Individualität setzt Ulrich Stirners Konzept der Einzigkeit und Nicht-Identität entgegen. Das Kapitel heißt bezeichnender Weise *„Max Stirner: Kritik der Menschenrechte Oder Die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Indi-*

viduums“. Für Stirner ist die Kritik der Religion durch Feuerbach eben noch nicht beendet. Die Aufklärung war für ihm keine Emanzipation von der Religion, sondern vielmehr die Vollendung des Christentums. Er sieht in der aufklärerischen Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit, zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Beten und Denken keine emanzipatorische Differenz. Die Aufklärungsvernunft bleibt für Stirner Religion, frau/mann könnte sie als „säkularisierte Religion“ bezeichnen, die das Prinzip der Religion auf das „Weltliche“ überträgt. Die „pfäffischen Geister“ möchten „aus Allem eine ‚Religion‘ machen; eine ‚Religion der Freiheit, Religion der Gleichheit usw.‘ und alle Ideen werden ihnen zu einer ‚heiligen Sache‘, z.B. selbst das Staatsbürgertum, die Politik, die Öffentlichkeit, die Pressfreiheit, Schwurgericht usw.“¹.

Zwar wurde Gott vom Sockel gestürzt, aber *der* Mensch wurde an seine Stelle gesetzt, gegen diese Vergöttlichung des Individuums empört sich die/der Einzige als gelebte Nichtidentität. Stirner geht es dabei um die Kritik des Begriffes „des“ Menschen, denn „der Mensch ist der letzte böse Geist oder Spuk“². Bei dieser Kritik stellt für Ulrich Stirner „nicht Individuum und Gesellschaft abstrakt gegenüber, sondern reflektiert genau die gesellschaftliche Bestimmtheit der Individuen durch

eine Abstraktion, die er in dem Begriff ‚des‘ Menschen verortet“ (S. 256). So wendet sich Stirner mit dem „Begriff der Einzigkeit gegen das Aufgehen des Individuums im Allgemeinen“ (S. 261). Für Ulrich sind Einzigkeit und Individualität zwei völlig verschiedene Dinge, da für ihn Individualität bestimmbar ist und die Einzigkeit nicht. Die Einzigkeit ist der Gegenpol zum Herrschaftscharakter der Individualität³. Durch die „völlige Bestimmungslosigkeit“ ist die/der Einzige nur eine „Phrase“, „ein bloßes Wort, welches über Wort und Begriff hinaus will, existent aber nur ist als konkret gelebte Nichtidentität“ (S. 263). Diese gelebte Nichtidentität steht der im Zeitalter der (post-)modernen „Individualisierung zu beobachtenden Tendenz zur Selbstvergessenheit entgegen“ (S. 264). Die/der Einzige baut nicht auf Selbstverwirklichung und Selbstvervollkommnung, „sondern lediglich auf seine, ‚auf Nichts gestellte‘ Existenz, und zwar nicht im Sinne des Existentialismus, dem die Existenz der Essenz vorausgeht, so dass die Individuen je für sich ihr ‚Wesen‘ finden müssen, sondern als das immer schon empirisch daseiende Wesen des Einzigen selbst“ (S. 264f). So werden Egoismus und Nichtidentität zu den zentralen Kategorien, die Stirner „gegen den bereits mit dem klassischen Liberalismus seinen Siegeszug antretenden Individualismus wendet“ (S. 268). *Jürgen Mümken*

¹ Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1991, S. 85 – ² ebd. S. 202

³ Ulrich hat sicherlich Recht, wenn es ihm ausschließlich um die individualistische Individualität gehen würde, aber meiner Meinung nach steht die Einzigkeit nicht im Widerspruch zu einer nichtindividualistischen Individualität. Siehe dazu: Jürgen Mümken: *Freiheit, Individualität und Subjektivität. Staat und Subjekt in der Postmoderne aus anarchistischer Perspektive*, erscheint Ende Mai 2003 bei Verlag Edition AV, Frankfurt am Main

*

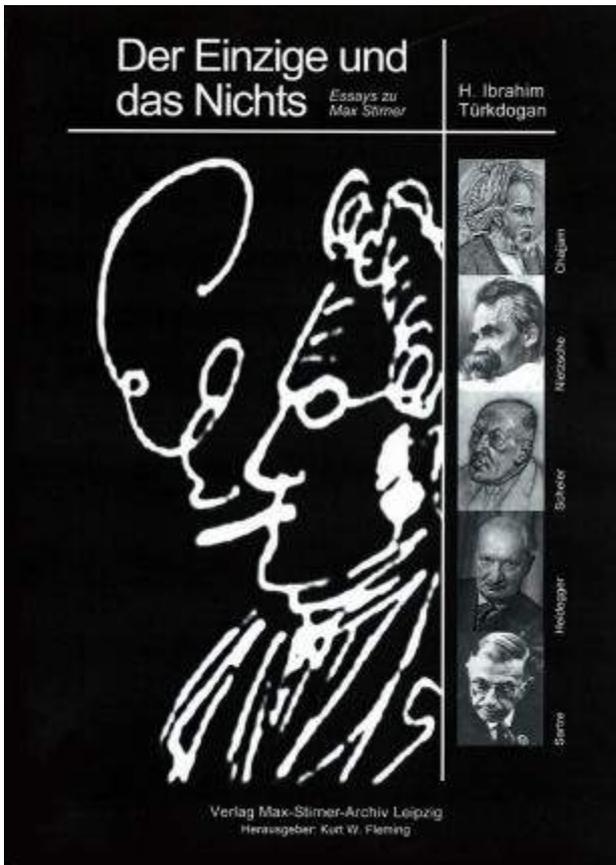
Der Einzige und sein Heiligtum

Ibrahim Türkdogans Versuche, mit Stirner das wirre Haar der Philosophie zu bürsten

In der Philosophie geht es immer um grundsätzliche Fragen und damit zugleich ebenso grundsätzlich ums Ganze. Ob man nun nach dem Sein fragt oder nach dem Nichts, immer läuft das philosophische Fragen auf eine Wahrheit hinaus oder auf die Suche nach einer solchen und zeigt

sich damit als das, was es immer schon war, nämlich Metaphysik. Selbst die heute fast schon zum „guten Ton“ gehörende Feststellung, es gebe keine Wahrheit, kommt nicht umhin, ihrerseits mit dem Anspruch auf Wahrheit aufzutreten, womit sie dem Bannkreis der Metaphysik

nicht entkommt, sondern sich gerade dort in Metaphysisches verstrickt, wo der so denkende Geist meint, er habe die Metaphysik bereits weit hinter sich gelassen.



H.I.Türkdoğan: Der Einzige und das Nichts

Essays zu Max Stirner

ISBN 3-933287-48-0, 12,50 Euro

Grund genug, um auch in Ibrahim Türkdoğan's Versuchen über Max Stirner mit dem Titel „Der Einzige und das Nichts“ Metaphysik zu vermuten. Immerhin beschäftigen sich die Essays mit einigen philosophischen Schwergewichten, die jeweils in Beziehung gesetzt werden zu Stirner: Sartre, Scheler und Nietzsche – auch von Heidegger ist die Rede, von Kierkegaard und Jaspers (über den philosophischen Dichter oder dichten Philosophen Omar Chajjam kann hier nichts gesagt werden, da dem Rezensenten die nötigen Kenntnisse fehlen).

Die Leserinnen und Leser der Türkdoganschen Ausführungen stehen zunächst einmal vor der Aufgabe, sich an die bisweilen gleichsam mystisch vibrierende, bisweilen arkan raunende Sprache des Autors zu gewöhnen, mit der er in

allen vorliegenden Texten zu suggerieren versucht, mit Stirner seien die Probleme der diskutierten Philosophen bereits gelöst und nicht erst aufgerissen, bloßgestellt und in ihre Problemstellung gebracht, nämlich nicht aus dem Teufels-, sondern aus dem Gotteskreis der Metaphysik auszubrechen.

Im ersten Essay wird Sartres Existenzialismus referiert und festgestellt, daß Sartre letztendlich einem „Menschheitsideal“ verpflichtet bleibt und im moralinsauren Sumpf des Humanismus versackt. Darüber, so heißt es am Ende des Textes, lacht Stirner. So einfach scheint das also zu gehen – und so einfach wird man in dieser Art und Weise auf spärlichen zwölf Seiten mit Sartre fertig. Wenn das Gelächter Stirners verhallt ist, stellt man sich die Frage, worin denn der Ertrag dieser Abhandlung besteht, welchen Erkenntnisgewinn die Leserinnen und Leser aus dem Text ziehen können. Sartre schreckt vor dem Abgrund der allesumgreifenden Nichtigkeit zurück wie ein scheuendes Pferd und flüchtet in den warmen Stall der Moral, während Stirner eben diese Nichtigkeit zur Grundlage seines Denkens macht. Damit kann man schon einverstanden sein, wäre da nicht der Weg, auf dem diese Einsicht gewonnen wird. Stirner und Sartre, so heißt es im Text, gingen davon aus, jeder Mensch sei mit einer „angeborenen“ Freiheit und Authentizität ausgestattet. Erst die Zwangsverhältnisse der Gesellschaft beraubten ihn um diese ursprüngliche Freiheit und Echtheit. Die Lösung des Problems ist für Türkdoğan denkbar einfach: „Nach Stirner erhalte ich ein reines, eigenes Ich, wenn ich das Fremde, die Gesellschaft aus mir hinauswerfe.“ An dieser Stelle wird es zweifelhaft, ob hier von Stirner die Rede ist oder nicht vielmehr von Rousseau: „Der Mensch ist frei geboren und liegt doch überall in Ketten.“ Anders gewendet, und diesen latenten Rousseauismus ergänzend, ist die These von der „natürlichen“ Freiheit und Authentizität ja ganz offensichtlich die liberalste aller liberalen Phrasen, die Stirner gerade zum Gegenstand seiner Kritik macht.

Hier hätte die Trennschärfe der Stirnerschen Sprache gegenüber der herkömmlichen Begrifflichkeit und Freiheitsduselei des Liberalismus herausgearbeitet werden müssen, statt beide ineinander verschwimmen zu lassen. „Nein, nichts soll verlorengehen“, schreibt Stirner, „auch die Freiheit nicht; aber sie soll unser eigen werden, und das kann sie in der Form der Freiheit nicht.“ Daß die von Stirner gegen die Freiheit polemisch gewendete Rede von der Eigenheit etwas mit „Natur“ zu tun haben soll, bleibt völlig schleierhaft. Was uns vergesellschafteten Menschen „Natur“ heißt, ist ebenfalls bereits durch und durch gesellschaftlich präformiert, und man kann die Gesellschaft hier ebenso wenig einfach hinauswerfen wie aus sich selbst. Stirner reflektiert doch gerade diese Gefangenschaft, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und die „fixen Ideen“ erzeugte Heteronomie. Wäre der Weg aus dem metaphysischen Sumpf so glatt und eben, wozu hätte Stirner dann ein so dickes Buch schreiben sollen wie „Der Einzige und sein Eigentum“? „Das Tun und Treiben um uns herum, die Unechtheit, ist zu groß, zu mächtig“, schreibt Türkdogan. Richtig!, möchte man ihm zurufen. Aber der „Unechtheit“ eine auf „Natürlichkeit“ und „Ursprünglichkeit“ basierende Echtheit entgegenzusetzen, das ist zweifellos ein neuer „Sparren“, mit dem „zu einer neuen Religion der Grund gelegt“ wird, um es mit Stirner zu sagen. Wir selber sind der Ursprung unserer Suche nach dem Ursprung. Der Gotteskreis der Metaphysik schließt sich erneut. Und in der Mitte dieses Kreises, da steht Ibrahim Türkdogan – neben Stirner, neben mir und neben vielen anderen...

Der Essay über Stirner und Scheler beginnt, nach den oben getroffenen Feststellungen ganz logisch und konsequent, mit einer Charakterisierung Stirners als eines antirationalistischen Mystikers und Metaphysikers. In diesem Zusammenhang schließt der Autor affirmativ an Rüdiger Safranski an, der Stirner als den „radikalsten Nominalisten vor Nietzsche“ bezeichnet hat. Die Be-

gründung für dieses Stirner solchermaßen aufgeklebte Etikett gleitet ab in ein wabernes, schwimmelndes, klandestines Getuschel über Gott und das Jenseits in uns, was Stirner mit Recht als die fixe Idee des bloß befreiten Menschen kritisiert. Von hier aus läßt sich die Kritik an der von Scheler geforderten „Gottwerdung des Menschen“ zwar nachvollziehen, und die Haltung Stirners, sein Abtauchen ins Schweigen über das Unaussprechliche im Angesicht der von Herrschaft gleichsam durchseuchten Sprache, zeigt den bedeutenden Unterschied zum Denken Schelers – was dies alles aber mit Nominalismus zu tun haben soll, das bleibt im Dunkeln. Außer einem ebenfalls recht wabbeligen Zitat von Safranski kommt zu diesem Thema nichts weiter. Wäre Stirner tatsächlich Nominalist, setzte er also die Nomina nur in einfacher Negation gegen die Realia (die als wirklich behaupteten Allgemeinbegriffe), so wäre der ideologiekritische Nutzwert seines Denkens gleich Null, sein Verständnis des Ich („Mir geht nichts über mich“) wirklich nichts als ein solipsistisches Konstrukt, das man zu den historischen Akten legen könnte. Wenn die mittelalterlichen Nominalisten Gott in seiner Unbegreiflichkeit gegen den Zugriff der Vernunft verteidigen wollten, dann war dies eine Verteidigung des Absoluten gegen das Vergängliche. Wird Stirners Verteidigung des Ich gegen die Herrschaft der Allgemeinbegriffe dazu in Analogie gesetzt, wie Safranski und mit ihm Türkdogan dies tun, dann wäre dieses Ich eine göttliche creatio ex nihilo, also ein Absolutes, allmächtig, allwissend, unendlich usw. Mit anderen Worten: Stirners Ich wäre der, den er überhaupt nicht mag, nämlich Gott. Die spezifische Differenz der „auf Nichts gestellten“ Sache Stirners besteht aber gerade darin, die eigene Endlichkeit zum Ausgangspunkt zu nehmen und die Tatsache, daß kein Mensch sich selber erschafft, sondern sich vorfindet unter Verhältnissen, die ihn unter sich subsumieren. Dagegen rebelliert das Stirnersche Ich. Und dieses Ich will alles Mögliche

– nur nicht schon wieder einen neuen Gott bzw. neue Götter.

Es folgen „Gedanken zur Psychoanalyse Stirners“, der bereits erwähnte Essay über Stirner und Omar Chajjam sowie ein fiktives Gespräch mit Nietzsche und der Essay über Stirner und Nietzsche. Zum Thema Stirner und Nietzsche werde ich mich in Zukunft an anderer Stelle noch ausführlich äußern und dabei den im hier zur Verhandlung stehenden Band enthaltenen Essay mit einbeziehen. Abschließend nur noch einige Bemerkungen zu dem fiktiven Gespräch mit Nietzsche. Es fällt schwer, diesen Text in eine Beziehung zum Titel des Bandes zu setzen. Und man muß nicht vom Virus der Deuschtümelei befallen sein, um allergische Reaktionen auf diesen Text zu zeigen. Eine Kostprobe: „Der Deutsche gleicht einem verfaulenden Zahn, der jeder Zeit in den Abgrund fallen wird, wie eine verfaulende Seele, die das Lebendige und Schöne eliminiert, bevor sie sich in Staub auflöst. (...) Seine Seele (die „des“ Deutschen – J.U.) ist eine Institution, in der sich Tod und Verbrechen verbergen.“ Wer ist das, „der“ Deutsche? Was immer der Autor auch meinen mag, es handelt sich um einen Oberbegriff wie „der“ Mensch. „Den“ Deutschen gibt es genauso wenig wie „den“ Franzosen, „den“ Amerikaner, „den“ Türken oder „den“ Russen usw. Das klingt alles ähnlich wie ich es aus meinen Erinnerungen kenne an jene älteren, kriegsseligen Herren der Nazi-Generation, wenn diese von „dem“ Iwan sprachen. Die Art und Weise, in der Heidegger im Verlauf dieses Textes verwurstet wird, wäre eine eigene Abhandlung wert. Zumindest scheint der Autor soweit von Heidegger infiziert zu sein, daß er selber

heideggert, was das Zeug hält. „In der Gesamtdeutschen Zusammengenommenheit haben die Deutschen in der Seinsbenommenheit ihre Daseinsvergessenheit als Nationalisten ins Gedächtnis gerufen.“ Ganz davon abgesehen, daß diesem Satz nur sehr schwer eine nachvollziehbare Bedeutung abgewonnen werden kann, sei darauf hingewiesen, daß Heidegger selber nicht gut auf jene zu sprechen war, die ihn unbeholfen nachzunehmen sich bemühten. Es gibt eine Anekdote, in der es heißt, daß Heidegger selbst einmal im Seminar einen heideggernd referierenden Studenten mit dem erbosten Ausruf unterbrochen haben soll: „Bei mir wird nicht geheideggert!“

Insgesamt scheint mir der Band Ausdruck eines Versuches zu sein, das vom ontologischen Wind zerzauste Haar der Philosophie gegen den Strich zu bürsten und Stirner dabei als Bürste zu benutzen.

Möglicherweise aber geht es dabei Stirner wie den Deutschen: In seiner Verbürstung zur bürstigen Bürste fällt er in die Nichtsbenommenheit der seinsfixierten Eliminierung der kritischen Potenz seines Denkens. Man kann die Sprache quälen, foltern, zertreten und vielleicht auch vernichten und das Schweigen zur ultima ratio des Denkens erklären. Sie jedoch in der Form eines mystischen Nebel in eine Nacht abpfeifen zu lassen, in der nicht nur alle Katzen grau sind, sondern auch alle Philosophen blind, kann einem Begreifen dessen, was ist, nicht dienlich sein. Der Einzige als Mystiker steht am Ende wieder... nicht vor seinem Eigentum, sondern vor einem neuen Heiligtum... Der Gotteskreis schließt sich erneut!

Jörg Ulrich

Bemerkungen zu Ibrahim Türkdogans „Der Einzige und das Nichts“

1. Zum Vorwort

12 u.: Wohl trägt der Kosmopolit „die ganze Welt in sich“, aber nur auf oberflächliche Weise, denn auch er kann das Gesetz, dass Breite auf Kosten der Tiefe geht und umgekehrt Tiefe auf Kosten der Breite, nicht durchbrechen.

13 m.: Der Leidenschaft können „nur schwache Menschen verfallen“? Hegel weist zurecht darauf hin, dass ohne Leidenschaft noch nie etwas Großes zustande gekommen sei. In der Tat. Stelle dir einen Künstler, einen tief Liebenden, ohne Leidenschaft vor. Dinge der Unmöglichkeit! Bei der Leidenschaft muss äußerst streng zwischen inferioren, wahrhaft schwachen, und subtilen Leidenschaften, die Stärke erst ermöglichen, differenziert werden!

17 u.: Ein Verhaftetsein im Lokalen und Geistreichweite müssen sich keineswegs ausschließen. Kant kam in seinem Leben über 50 km im Umkreis von Königsberg nicht hinaus; wie viel Geist aber hat er in seinen beschränkten lokalen Kreis hineingezogen und wie weit ist sein Geist über den Königsberger Kreis hinausgedrungen! Eitle Professoren aber, deren „Geist“ offenbar von selbst jeweils keine Beine bekommt, glauben durch Gastvorträge ihm welche verschaffen zu können. Wirklich starker Geist findet von alleine seinen Weg, und sei es aus der abgelegensten Provinz. Auch bezüglich des Massentourismus hat mich Kants Sesshaftigkeit einmal zu dem Epigramm inspiriert:

Kant würde schmunzelnd es gutheißen:
Je kürzer der Verstand, desto weiter die
Reisen.

Leute wie Alexander von Humboldt bilden hiervon natürlich rühmliche Ausnahmen. Heideggers Maßkirch aber war ähnlich wie Kants Königsberg bestimmt zum Denken wesentlich geeigneter als jedes Stürzen in den Welttrubel derer, die, weil sie keinen Ruhepunkt in sich, so auch äußerlich nicht finden und nur ewig auf der Flucht vor sich selber sind! Jeder ge-

setzte Denker kann sitzen bleiben wo er sitzt – und sei es in einer bloßen Tonne – denn er bildet selbst ein Zentrum der Welt, wohingegen nahezu alle sog. „Weltbürger“ nicht einmal sich selbst, geschweige Welt haben und sich nur verzetteln und verlieren!

2. Zu „Stirner und Sartre“

26 o.: Hier ist die Rede vom Stirnerschen Satz: „Ich hab’ mein’ Sach’ auf Nichts gestellt“. Dieser Satz mag zwar die Stirnersche Philosophie zu einem erheblichen Teil fokussieren, ist aber eigentlich kein Satz von Stirner, sondern von Goethe und der erste Vers seines zwischen 1806 und 1810 entstandenen Gedichts „Vanitas! Vanitatum Vanitas!“

26 u.: Der letzte Satz dieser Seite hat keine moralische Logik, denn sonst müsste ich berechtigter Weise auch sagen können: „Bin ich imstande“ ein Schwerstverbrechen zu begehen, „dann bin ich auch dazu berechtigt, es zu tun.“ Die Eigenheit interferiert ohnehin gegenseitig auslöschend mit anderen Eigenheiten derart, dass sie nie sich wirklich entfaltend funktionieren kann. Da müsste jeder nahezu diktatorische Macht haben, und das nützte nichts, weil viele Diktatoren sich ebenfalls und sogar wortwörtlich gegenseitig auslöschten. Und wie kann der seine Eigenheit, mitten in der Nacht – besonders reizvoll wegen fehlender Nebengeräusche – Posaune blasen zu wollen, ausleben oder auch nur anheben, wenn er sich nicht zugleich ein sehr frei stehendes Haus leisten kann?!

25 m. und 27 m. stehen im Widerspruch mit folgenden Sätzen: Der Mensch sei ein „von Natur aus vollendetes...Wesen“ und „Der Freigewordene“ – auch ein Mensch! – „muss sich erst vervollkommen“.

Zu „Max Stirner und Max Scheler“

40 u.: Wer zu Ende gedacht hat, hat mit Sicherheit nicht weit gedacht, denn die Probleme nehmen mit dem Weiterdenken nicht ab, sondern zu. Dessen eingedenk ist ein nicht vorgefasstes Zieldenken, also ein Denken, bei

dem nicht die Willenskraft die Denkkraft übersteigt, sondern umgekehrt, wohl abzubrechen, bestenfalls künstlich abzurunden, aber nicht eigentlich zu Ende zu bringen. Wittgenstein glaubte, weil er zunächst nicht weit gedacht hatte, mit seinem Traktatus das Denkbare und Sagbare zu Ende gebracht zu haben. Nach Jahren sind ihm Bedenken gekommen, und es schloss sich eine sog. „Philosophie II“ an, die wesentlich umfangreicher ist als die mit „Philosophie I“ etikettierte Philosophie um den Traktatus herum.

42: Auch das empirische Ich ist nicht definierbar, nur höchst unvollkommen beschreibbar; auch für es gilt strenggenommen die bekannte Einsicht: *individuum est ineffabile*. Das sagt Stirner selbst in dem angegebenen Zitat aus seinem Hauptwerk. „Ich bin ... unaussprechlich“.

Zu „Die Uneigentlichkeit der Völker und der Einzige“

59 o.: Sublimierung ist keine Triebunterdrückung, sondern eine Triebkanalisierung, Triebumlenkung, Triebverwandlung und schon gar keine „Unterdrückung der Seele“. Wenn ich meinen erotischen Trieb zu einem Liebesgedicht sublimiere, dann gebe ich der Sache Wort, Ausdruck, Entfaltung, sogar in bleibender Gestalt.

Zu „Omar Chajjam und Max Stirner“

72 o.: Ob Goethe fähig gewesen wäre, „Omar den ihm gebührenden Platz einzuräumen“, ist höchst fraglich. „Goethe aber war und ist eine Autorität“. Gewiss in mehrfacher Hinsicht, aber nicht als Beurteiler anderer Dichter, denn er hat Kleist, Hölderlin, Novalis und andere ganz falsch beurteilt, womit empirisch bewiesen ist, dass Genie nicht zwangsläufig Genie erkennt und dass jemand, der auf einem bestimmten Gebiet Großes geleistet hat, damit nicht automatisch eine Kompetenz *par excellence* ist, anderer Leistungen auf demselben Gebiet beurteilen zu können.

73 m.: „Ich bin alles gewesen, aber nichts lohnt die Mühe.“ Abgesehen davon, dass man

in seinem kurzen Leben nicht alles gewesen sein kann, bedeutet dennoch Weiterleben ein permanentes Ankämpfen gegen den Verdacht der Richtigkeit dieses Satzes. Gewiss können wir aus der Perspektive unserer mittlerweile nicht wenig respektablen Lebenserfahrung sagen, dass es nicht viel sein kann, was die Mühe lohnt. Allzuvielen hat enttäuscht. Aber vielleicht gehört die große Liebe zu dem wenigen, das selbst die größte Mühe lohnt? Oder ist auch sie eine bloße Illusion? Ich weiß es nicht und wahrscheinlich könnte erst ihr Erleben darüber Aufschluss geben, ob Mühe und Glück in einem rentablen Verhältnis stehen.

78 m.: Schopenhauer setzt Ding an sich und Wille nicht gleich!

78 u.: Der Wille ist natürlich auf Lust und Genuss aus. Aber sie sind nach Schopenhauer keine positiven Gefühle, sondern nur vermindertes Leid.

81 o.: Determinismus und Forderung nach Verneinung des Willens zum Leben stehen bei Schopenhauer im Widerspruch wie auch seine Misanthropie mit seiner Mitleidslehre.

83 u.: Eine Welt ohne Ideologien ist noch lange keine Welt ohne Übel. Eine Krankheit ist keine Ideologie, es sei denn, dass man moralische Defizite zu Krankheiten erklärt, wie das ja in unserer zunehmend pseudomoralischen Welt modern geworden ist.

84 u.: Erklärungen, Ideen sind nicht *eo ipso* schon Ideologien. Das werden sie erst durch Allgemeinverbindlichkeit beanspruchende Dogmatik.

„Ich bin das Kriterium der Wahrheit...“ Nein, ich bin das Kriterium meiner Wahrheit!

90 o.: Die Einzigen, die Menschen, lauter Götter? Genausogut oder besser könnte man sie „lauter Idioten“ nennen und käme dadurch der Wahrheit mit Sicherheit näher!

90 m.: „Stirner sieht in jedem Wort ein Gespenst“. Beim Wort genommen hieße das unter anderem auch: Stirners Philosophie besteht aus lauter Gespenstern. *Franz Klarwein*

Einige kurze Anmerkungen anlässlich der Essay-Sammlung Ibrahim Türkdogans „Der Einzige und das Nichts“

Ibrahim Türkdogan scheint zu jenen Wage-
mutigen zu gehören – wie Anselm Ruest sie
beschreibt –, die sich in jenes „Nebelmeer“
hineinwagen, vor dem Kant so warnt und es
verwundert nicht, dass sich manch einer die-
sem Klettern und Glimmen auf solch abson-
derlichen Wegen verweigert.

Nun ist es nicht die „mystisch vibrierende,
bisweilen arkan raunende Sprache des Au-
tors“, die mir die Mitreise erschwert, wie es
an anderer Stelle beklagt wurde. [s.o. S. 22]
Solche findet man auch bei den Denkern, die
„einem Begreifen dessen, was ist,“ dienlicher
erscheinen mögen.

Mein Problem mit den Ausführungen liegt
vielmehr darin, dass man hier nicht so recht
voran zu kommen scheint. Nun mag dem
Autor dieses „Greifen, Schweifen und Streifen
durch die Lüfte, sein überall und nirgendwo“
Verführung und Verlockung sein, bei mir
hinterlässt es nach wie vor offene Fragen,
über die mir auch die neue Kompilation, ins-
besondere das Vorwort, keine Klärungen
brachte. Der Autor, so erscheint es mir,
kommt in seinen Ansätzen über einen gewis-
sen Jargon nicht hinaus und somit verpasst er
– meiner Meinung nach – die Gelegenheit, ei-
ne durchaus progressiv-emanzipatorische Tra-
dition abendländischer Philosophiegeschichte
näher zu durchleuchten [Zur außerabendlän-
dischen Mystiktradition kann ich hier nichts
sagen, da mir diese fast gänzlich unbekannt
ist]. Denn insbesondere die christlich-abend-

ländische Mystik verbirgt in ihren äußerst wi-
dersprüchlichen Erscheinungsformen eine ex-
trem subjektivistische und atheistische Konse-
quenz, die bis in die metaphysischen Systeme
des Deutschen Idealismus fortlebt und auch in
dessen Kritikern junghegelianischer Proveni-
enz, zu denen bekanntlich auch Stirner gehör-
te, durchaus aufzufinden ist.

Nicht umsonst ist daher dieses Thema bei-
spielsweise auch Thema beim ersten Indivi-
dualistenkongress 1921 gewesen, von dem
Anselm Ruest in seiner Zeitschrift „Der Ein-
zige“ berichtet, wo über Stirners *Einzigen* als
ein „mystisches“ Buch spekuliert wurde.

Insofern musste mich auch der einleitende
Hinweis des Autors, dass nur die eigene Lek-
türe darüber zu informieren vermag, ob die
Essays einen systematischen gedanklichen
Zusammenhang bzw. eine Einheit bilden, ent-
täuschen.

Denn es ist mir auch nach dem Lesen dieser
neuen Zusammenstellung weiterhin vollkom-
men unklar, was sich denn nun hinter dem
Schlagwort *Mystik* bei dem Autor verbergen
soll. Es bleibt daher zu wünschen übrig, das
es ihm diesbezüglich in weiteren Veröffentli-
chungen zu gelingen vermag, diesbezüglich
größere Klarheit zu gewinnen, sofern er an ei-
ner öffentlichen kritischen Diskussion interes-
siert ist und sich nicht in einen „mystischen
Nebel des Schweigens“ zurückziehen wird.

Christian Berners
Köln, den 12. April 2003

Ein Menschenleben: Hegel and Stirner

One of the most enduring of literary themes is that which sets out the course of a human life as a series of discrete stages. It makes an early appearance in the ancient story of the Sphinx, who asked „What walks on four legs in the morning, on two at noon, and on three in the evening?“ Oedipus answered: „Man“. The theme was repeated in literature from century to century.

Hegel repeated the theme in the course of his lectures on the third part of his *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, the Philosophie des Geistes*. The subject is taken up, in detail, in Paragraph 396 of Hegel's *Encyclopedia*.¹ In these lectures, Hegel enumerates four stages of individual development: childhood, adolescence, maturity, and old age. It is of interest to note that Stirner would have been familiar with Hegel's treatment of the topic, as he had, in the spring semester of 1827, heard Hegel himself lecture upon this very subject. These lectures must have affected Stirner quite strongly, as his own description of the stages in a human life are not only congruent with Hegel's presentation, but played a powerful role in the formation of his own thought.

Here is Hegel's summary of the stages of a human life: He begins with Childhood – mind wrapped up in itself. His next step is the fully developed antithesis, the strain and struggle of a universality which is still subjective (as seen in ideals, fancies, hopes, ambitions) against his immediate individuality. And that individuality marks both the world which, as it exists, fails to meet his ideal requirements, and the position of the individual himself, who is still short of independence and not fully equipped for the part he has to play (Youth). Thirdly, we see man in his in his true relation to his environment, recognizing the objective necessity and reasonableness of the world as he finds it ... to (Manhood).² This is but Hegel's summary of the four stages. In the course of his lectures he developed a rather detailed explication of each of these stages found in the course of *ein Menschenleben* or what Hegel terms, „*der natürliche Verlauf der*

Lebensalter“. Stirner also deals with this „*Verlauf der Lebensalter*“ in one of the most important and brief statements of his philosophy – the first chapter of *Der Einzige und sein Eigentum*, which bears the title „*Ein Menschenleben*“.³ Both Hegel and Stirner hold to exactly the same quadratic pattern. With Stirner, as with Hegel, the formula is set forth the four ages of man: childhood (Kinde), adolescence (Jüngling), maturity (Mann), and old age (Greis). Each age will manifest a specific attitude toward the world. In form, if not entirely in content, the fourfold pattern is identical in both Hegel and Stirner.

In following the fourfold pattern as laid out by Hegel, Stirner's description of how the child (Kinde) passes into an adolescent (Jüngling) closely resembles the passage from slavery to stoicism as found in Hegel's *Phänomenologie des Geistes*. That Stirner should employ elements from Hegel's treatment of the famous „*Master-Slave*“ (*Herrschaft und Knechtschaft*) dialectic is not surprising. As it happened, Hegel himself discussed the subject of that dialectic in that same series of lectures which Stirner attended in the spring of 1827. In short, Stirner would have been familiar in both the matter of a hegelian „*Lebenslauf*“ and the Knecht's struggle for independence.

With Hegel, the transition from childhood to adolescence appears as more of an expected natural development, a passage from one „*shape*“ of consciousness, that of the child, to a higher stage, that of the youth. It is otherwise with Stirner. For him, the will and determination of the child plays a major role in mediating the advance of consciousness from a state of childish dependency to youthful rebellion. Nevertheless, for both, the starting point is the same – childhood is an age of innocent inner harmony, a period of acceptance and unreflective activity. Hegel described the mind of a child as „*mind wrapped up in itself*“ and „*a time of natural harmony*“. Stirner restates this: „*The fairest part of childhood passes without the necessity of coming to blows with reason ... and are deaf to*

good arguments and principles.“

At the beginning of childhood, for both Stirner and Hegel, the child willingly plays the role of the Knecht and, with Stirner, „we defer to our parents as a natural power ...“ However, for Stirner, as the child matures, there is, to borrow something appropriate from the Marxists, a „Spartican“ revolt. The slave realizes its own mastery over the physical order. But this victory over the power of the physical, leads to the emergence within the mind of the Kinde a second, and greater power – an immaterial, „spiritual“ power. But whether or not this passage from childhood to adolescence, as given in Hegel’s *Lebenslauf* or in Stirner’s „*Ein Menschenleben*“ is or is not accomplished with a struggle, it nevertheless arrives at a new threat to conscious freedom. This new threat is expressed, as Hegel understands it, as the domination of „Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen, u.s.f.“ In short, for Stirner, just as Hegel, the end of childhood brings forth yet another, and more powerful, enemy than the physical – abstract thoughts, „Ideale“.

In Stirner’s words: „As in childhood one had to overcome the resistance of the laws of the world, so now in everything that he proposes he is met by an objection of the mind, of reason, of his own conscience.“

And so, for Stirner, the first threat to the mind of the child is cast in the form of a concrete physical enemy – a form that demands obedience under the threat of physical punishment. It is only after this enemy is overcome by the stubbornness of the child [its *Trotz* or *Eigensinn*] that the emergence of the stoic consciousness take place. This consciousness is marked by an *Ataraxia* which no longer cares for the threats or promises of the physical world. It has overcome the world. However, in this very overcoming, in which the stoic is cast back into their own thoughts of the world, abstract thought becomes the new reality – thoughts which are necessarily opposed to the actuality of the physical world. The stoic consciousness plays the same role in the historical passage from slavery to final reason and freedom that the young adolescent plays in the phenomenological passage to maturity.

Both stoic and adolescent are locked in a world of their own making, in a world created when a painful physical reality has been rejected. But then it follows that these „free“ thoughts turn themselves against the very mind which gave them birth. They alienate themselves from the mind which produced them, and set themselves in opposition to that mind. (The theme of estrangement [*Entfremdung*] is not uncommon among the Young Hegelians). Henceforth, as Stirner notes, „our course of action is determined by our thoughts (ideas, conceptions, faith) as it is in childhood by the commands of our parents.“

For Stirner, the path from the obedience of the Kinde to the idealized rebellion of the Jüngling is not an easy „natürliche Verlauf der Lebensalter“. For Hegel, it might have indeed been „natural“, and it was said of him that he was the particular favorite of his Mother. Stirner’s passage from childhood to adolescence, until the time he entered the University of Berlin, seems to have been a painful one.

For anyone familiar with Stirner’s personal history, his discussion of „*Ein Menschenleben*“ is autobiographic. In the first year of his life, his natural father, Johann Schmidt died. Stirner’s mother soon remarried to a certain middleaged Heinrich Ballerstedt, and shortly after her remarriage, the young mother and her son moved to his home in the small city of Kulm, on the *Vis-tula*, far from their first home in Bayreuth. In a few years, the young mother, perhaps grieving over the deaths of her first husband, the loss of her own home, and the death of her young daughter, drifted slowly into an insanity which lasted the rest of her life. She died, hospitalized, in Berlin in 1859, three years after the death of her son. The name „Ballerstedt“ was never adopted by the young Johann Caspar Schmidt. That his early life could not have been a happy one is born out by what facts we know and the tone of bitterness marking his work.

In „*Ein Menschenleben*“ there are three references to a father figure. The father appears fiercely set on the disciplining and punishing of his child. The „Kinde“ referred to in the second paragraph of the work, the child who must „as-

serts its own persistence“ is seen as faced with the threat of the „Rute“ – the father’s rod. But, „Behind the rod, mightier than it, stands our – obduracy, our obdurate courage. By degrees we get at what is behind everything that was mysterious and uncanny to us, the mysteriously dreaded might of the rod, the father’s stern look, etc., and behind all we find our ataraxia.“

If one seeks the emotional ground of *Der Einzige*, it is to be found in Stirner’s youthful sorrows.

In Hegel’s treatment of the *Herrschaft und Knechtschaft* dialectic, the first stages of the Slave’s (Knecht) selfconsciousness is found in the slave’s display of a reluctance, an obstinacy, toward fulfilling the commands of the Herr. In Stirner’s „*Ein Menschenleben*“ this might be said to be the first movement of consciousness against the „gefürchtete Macht der Rute, der strengen Meiner des Vaters ...“ This first movement is to be seen in the slave’s (or child’s) obstinacy [Trotz]. Hegel understands the slave’s *Eigensinn* as a „freedom, which still remains placed within slavery“. This stubbornness in not independence, but it does prefigure the coming of the stoic mind. When this stage is reached, there is a consciousness of one’s freedom from physical determination, an *Ataraxia* which is merely the subjective mind knowing itself not to be of the physical world. The refusal to obey parental authority [*Herrschaft*] signals the coming of the adolescent mind. Developed Stoicism is only the consciousness of one’s freedom from all physical coercion, it is a negative freedom, a freedom from an actual encounter with the corporeal world. The identity of the child with the sensuous world has been lost and a new world of mind, has been obtained. However, it only the beginning of the path that consciousness must take on its journey to realized freedom. It must first pass over into skepticism and then into the „*Das unglückliche Bewusstsein*“. It is only after this final and tormented „shape of consciousness“ is negated and transcended (*aufgehoben*) that the freedom of reason will be realized. I would propose that this long phenomenological passage, Hegel’s „highway of despair and path of doubt“ was followed to its final con-

clusion by Stirner.

Just as the stoic, the adolescent consciousness rejects the sensuous world in favor of the world of thought. From this rejection there naturally follows a critical attitude toward that rejected objectworld of childhood. In short, the innocent *Kind* has developed into the critical, and often rebellious *Jüngling*. In Hegel’s words: „The content of the ideal imbues the youth with the feeling of the power to act; he therefore fancies himself called and qualified to transform the world, or at least to put the world back on the right path from which, so it seems to him, it has strayed“.

For Stirner, as well as Hegel, the clearest expression of that adolescent „feeling of the power to act“ that fancies itself able to „transform the world“ could be found in lesser or greater degree within every radical revolutionary to be found in history. Stirner perceived it most clearly among his contemporaries, the „*Junghegelianer*“.

Here is Stirner’s words concerning the mind of the *Jüngling*: „Mind is the name of the first self-discovery, the first undeification of the divine; that is, of the uncanny, the spooks, the powers above“. Our fresh feeling of youth, this feeling of self, now defers to nothing; the world is discredited, for we are above it, we are mind.“

This „*Jugendgefühl*“ as „*Selbstgefühl*“ which places the youth in the standpoint of „the heavenly“ forms a major basis of his critique of the Feuerbachian project as an adolescent project – one understood as such only by one who had himself transcended adolescence, in short, ein *Mann*. Stirner considered himself to be not only a *Mann*, but a unique man, an *Einzig*.

Stirner’s statement of the distinction between the adolescent and the mature adult is clearly drawn from Hegel. Here are Stirner’s words:

„The man is distinguished from the youth by the fact that he takes the world as it is, instead of everywhere fancying it amiss and wanting to improve it, model it after his ideal; in him the view that one must deal with the world according to his interest not according to his ideals, becomes confirmed.“

With Hegel, manhood emerges when the youth

finally recognizes „his true relation to his environment, recognizing the objective necessity and reasonableness of the world as he finds it – a world no longer incomplete ...“.

The argument has been made, by myself and others, that Stirner’s *Der Einzige* had a profoundly depressing effect upon the optimism of both Feuerbach and his then enthusiastic follower, Karl Marx. After Stirner’s work, Feuerbach virtually ceased to publish, and Marx resigned his role as Feuerbach’s disciple with his brief, and critical, *Thesen über Feuerbach*. Marx, in a hectic effort to „settle accounts with his philosophic conscience“ was shortly joined by his „Second Fiddle“, Engels. They joined together to compose an exhaustive and distorted critique of Stirner. The result was the unpublished *Die deutsche Ideologie*. Stirner would have considered their project adolescent, and indeed even the Marxist biographer Franz Mehring was forced to admit that the work was of „a rather puerile [knabenhaft] character.“⁴

Stirner’s nonconcern with the physical overthrow of the perceived authority, which Marx considered to be capitalism, the monied Herr facing the proletarian Knecht, is his basis for criticizing Stirner. But, unlike Marx, Stirner recognized „the world as it is“, and it would have to be „dealt with“ in the light of his interests – not in the light of what Hegel termed „Ideals, imaginary reality, shoulds, hopes, etc.“. If it happens that what one wants is prevented by what is, then one might well have to do without it. But in any case, at least individuals need not enslave themselves. In short, Stirnerians might be forced to do the bidding of Masters, but they will not be of the same mind. They have their own mind, which they knowingly possess as their *Eigentum*. However, the adolescent mind is a consciousness not fully self-conscious, and so not fully free. It can fall back into being a child, a slave, but because it now has „its own mind“, it becomes a slave to that mind. Youth are enthusiastic for ideals and causes, for idealistic „Sachen“, and in this regard we know there are more than a few „pious“ or „atheistic“ idealists who can always find a youthful following to support their own youthful hopes and dreams of

an idealized reality. But maturity brings an end to youthful dreams.

That the dreams of youth are lost is often presented simply as a disillusionment, and the youth’s passage to maturity an event to be mourned. In his poem, *In Memoriam*, Wordsworth, who as Hegel was born in 1770, returns to the ancient theme of the four ages of life.

„... Heaven lies about us in our infancy!

Shades of the prisonhouse begin to close

Upon the growing boy,

But he beholds the light, and whence it

flows,

He sees it in his joy;

the Youth, who daily farther from the east

Must travel, still is Nature’s Priest,

And by the vision splended

Is on his way attended;

At length the Man perceives it die away,

And fade into the light of common day.“

For Wordsworth the evaporation of the youth’s „vision splended“ appears simply as a loss. In this nostalgic sorrow of lost youth Wordsworth was one with the Romantics of his age. But for others of his age, such as Hegel and Stirner, the advance of the youth into „the light of common day“ was to be welcomed.

Although Stirner follows Hegel in considering old age, *Greis*, as the fourth and final stage of a human life, he does not, as Hegel, give any description of that final age. He merely passes by the subject by remarking, in the final sentence of *Ein Menschenleben* „Finally, the old man? When I become one, there will still be time enough to speak of that.“ – One cannot but wish that he had been allowed time to „speak of that“. But even if there were enough time, would Stirner have spoken of that fourth age? Perhaps not, simply because it was a fourth age. After all, the Hegelian dialectic is a triad, as the old formula has it: thesis, anti-thesis, and synthesis. The triadic dialectic of Childhood, Adolescence, Manhood is almost too perfect to be lost with the addition of a fourth age – so Mann must be the last level to discuss. I would suggest that the reason that Hegel did not avoid the quadratic pattern of „ein Lebenslauf“, and so went on to discuss the *Greis* is to be found in his first description of

that pattern as „der natürliche Verlauf der Lebensalter“ – it is „natürliche“ and not dialectical. The fourfold pattern is, for Hegel, a natural ordering and although subject to the dialectic is distinct from the triadic dialectic in that its middle term, the antithesis, is divided into two opposing poles. The complex explanation which Hegel presents for a tetradic development within nature is set out in the Introduction to his *Naturphilosophie*. However, whether or not Hegel employs a triadic dialectical analysis upon „der natürliche Verlauf der Lebensalter“ it seems that Stirner did.

In Stirner, the dialectic by which this last level is reached is fully hegelian and triadic in character, which is fully evident in Stirner's development of „Ein Menschenleben“. To state it, perhaps too concisely, it runs this way: the child is innocently lost in the realities of the world, is unreflectively embodied. The youth, the adolescent, is reflectively embodied, dominated by the realm of ideas, and seeks to be disembodied. They stand in antithetical opposition. The mature man is the product of the *aufgehoben* of both, preserving in himself both child and adolescent, and yet transcending their limits, both physical and mental. The physical and the ideal world become his own *Eigentum*:

„The man finds himself as embodied spirit“. Boys had only unintellectual interests (i.e. interests devoid of thoughts and ideas), youths only intellectual ones; the man has bodily, personal, egoistical interests“.

This triadic dialectic, with the terms changed, appears throughout Stirner's work, and gives the work an internal unity and cohesiveness which accounts for its perdurance. In any case, the introductory triad of „Ein Menschenleben“ prefigures the whole of *Der Einzige und sein Eigentum*. The antithetical second term of the triad,

the adolescent mind, stands opposed to the mature and realistic view of „der Mann“. The idealistic and reforming youthful consciousness, manifested in any judgment, in ethics, in social life, in politics or in philosophy, is indeed a destructive force. Stirner would stand above it, as well as the childish mind, as a mature „Einziger“. According to Stirner, to the child only the real is rational, to the youth only the rational (mental) is real. In a rhetorical move, Stirner presents this opposition as if it had no without any possibility of resolution. But can it be resolved? Stirner takes up the subject a final time in the final chapter of his work, „Der Einzige“. In his words: „The opposition of the real [the child mind as thesis?] and the ideal [the adolescent mind as anti-thesis?] is an irreconcilable one, and the one can never become the other ... The opposition of the two is not to be vanquished otherwise than if some one annihilates both. Only in this „some one,“ the third party, does the opposition find its end [in Stirner's mind].

Stirner takes himself to be the one who „annihilates both“. This understanding of himself has come about as the result of a dialectical *Aufhebung* – and is a fine example of an exercise in hegelian dialectics.

There is no space here to argue the point, but I would propose that for Stirner, just as for Hegel, mature reason, [*Vernunft*], is that which transcends and negates [*aufgehoben*] both childish sensuality as well as adolescent ideals – or what Hegel termed, „Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen, u.s.f.“. Perhaps Stirnerians might look to Hegel and ask a question: Might it be the case that Stirner considered himself to have reached that level of thought in which „The real is rational and the rational is real“?

Lawrence Stepelvich

¹ For the English translation I have used Hegel's *Philosophy of Mind* (Oxford, Clarendon Press, 1971); for the German original I have used G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft*, 1830 (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969). – ² Ency. § 396. The translated Zusatz of Boumann's 1845 text are included in the Cambridge edition [see note 1]. Unhappily, the Zusatz are not appended to the Meiner edition of the *Enzyklopädie*. – ³ All citations from Stirner, unless otherwise noted, will be taken from the first chapter of *Der Einzige und sein Eigentum*. The English translation of Steven T. Byington, which remains the only English translation, will be used.

⁴ Karl Marx (*Ann Arbor: University of Michigan Press*, 11962), p. 110.

Dieser Artikel wird derzeit von Ulrike Hirschhäuser ins Deutsche übertragen und möglicherweise schon im August-Heft für diejenigen zur Verfügung stehen, die der englischen Sprache nicht mächtig sind wie z.B. ich.

„Meist erdacht und entstellt“

Viel französischer Rauch und wenig preußisches Feuer: Max Stirners Hochzeit in der „Gazette de France“ und in den Akten der preußischen Polizeiverwaltung

Preußen, anno Domini 1846. Alle „Heiligen Allianzen“ der Fürsten „von Gottes Gnaden“ haben es nicht verhindern können: Das Land zwischen Maas und Memel glich zunehmend einem brodelnden Kessel, und jedes leise Blubbern begann die gottgegebene Obrigkeit aufzuschrecken. Da wurde schon ein satirisches Artikelchen in einem französischen (!) Blatt zu einer Arbeitsbeschaffungsmaßnahme für Polizeibedienstete. Die „Gazette de France“ berichtete am 21. Oktober 1846 zum Ergötzen ihrer Leserschaft von *eine[r] atheistische[n] Hochzeit in Berlin* (Originaltitel: *Un mariage athée à Berlin*). Da soll also in Berlin *einer unserer „Freien“*: Herr E..., ein *Fräulein B...*, die reizende Belgierin im rosafarbenen Samtmäntelchen, geheiratet haben – so jedenfalls habe ein nicht näher genannter *Berliner* es einem „Gazette“-Mitarbeiter berichtet.

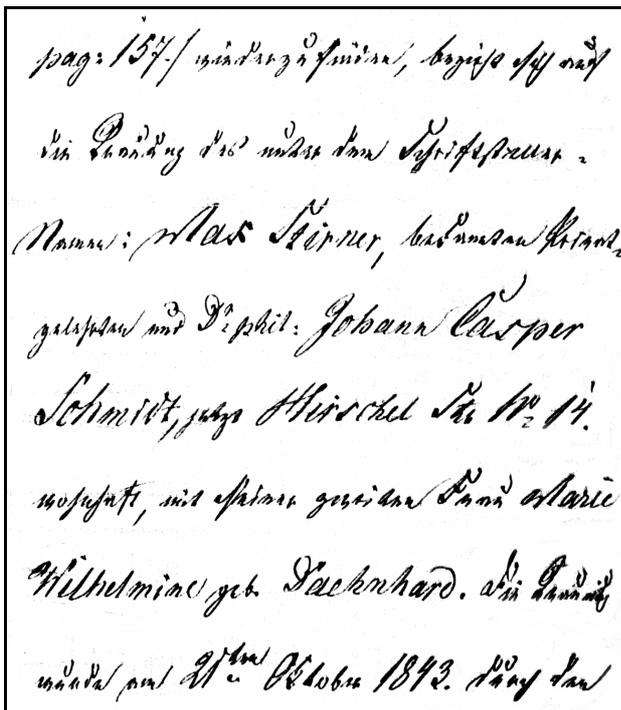
garrenstummel im Mund) angetreten sein soll. Die Braut wiederum habe sich erst mit Verspätung zu erscheinen bequemt; ihr „Festgewand“ bestand in *eine[r] Nachthaube auf dem Kopf, [...] Rock und übergeworfenem Jackett sowie ausgelatschten Pantoffeln*.

Der Pastor habe die Braut gefragt, ob sie denn keinen Myrtenkranz oder dergleichen auf dem Haupte tragen wolle; deren schlagfertige Entgegnung: Das einzige, was an diesem Tage mit ihrem Kopf zu tun habe, seien ihre *Kopfschmerzen*. Der Bräutigam wiederum habe die Ringe beim Juwelier vergessen, und zwei Metallringe von einem Vorhang hätten für den Zweck erhalten müssen. Der Pastor, der längst beschlos- sen habe, gute Miene zum ketzerischen Spiel zu machen, habe denn auch hingegenommen, daß die Braut die Einhaltung folgender *Pflichten einer Ehefrau* gelobt habe: *Ich gelobe, meinen Mann niemals wegen seiner Treue oder seiner Affären mit anderen Frauen zu behelligen*. Ehemann E. wiederum gelob[t]e [...], *meiner Frau niemals zu verbieten, einen anderen als mich zu lieben, vorausgesetzt, daß sie mich darüber gegebenensfalls nie im Unklaren läßt*.

In diesem Ton sei es noch ein Weilchen weitergegangen: Fräulein B. gelobte, ihrem Mann *allenfalls dann gehorchen zu wollen, wenn er mich vernünftig und ruhig zu überzeugen versucht und wenn er mir nachweist, daß ich unrecht habe*. Herr E. quittierte dies mit dem Versprechen, von Überredungsversuchen grundsätzlich Abstand zu nehmen – *es wäre ja doch vergebliche Liebesmüh*. [F]ür ihre *Kleidung oder Ernährung* müsse sie dann allerdings auch selbst aufkommen; allenfalls wenn er *einmal etwas übrig haben sollte und sie schön lieb sei, so werde er ihr die Hälfte davon abgeben*.

Pastor W., so wollte der Berichterstatter wissen, habe nach diesem Spektakel *ganz philosophisch* ausgerufen: *„Also gut! [...] womöglich werdet Ihr noch glücklicher sein als so viele andere“*, und er erteilte ihnen seinen Segen in der *Hoffnung, damit sein Teil dazu beizutragen*.

Was heute allenfalls als gelungene Persiflage



Faksimile-Ausschnitt aus den Akten des Kgl. Polizei-Präsidiums, 17.11.1846

Die Hochzeit habe sich im Hause des „Herrn E.“ abgespielt, der beim Eintreffen des *Pastor[s] W...* (*eine[s] sehr toleranten Manne[s] und obendrein Studienkameraden*) noch *in Unterhosen, Pantoffeln und Morgenrock* sowie mit einem Zi-

auf verheuchelte Zeremonie belächelt würde – vor anderthalb Jahrhunderten stellte es sich noch anders dar. Eine derartige Verhöhnung der „ordnungserhaltenden“ Kirche und Religion konnte von der Obrigkeit, die sich ja nun einmal um einen König „von Gottes Gnaden“ kristallisierte, nicht hingenommen werden. Und so war es auch Seine Majestät der preußische König höchstselbst, der Ende Oktober 1846 seinen Kultusminister Johann Albrecht Eichhorn beauftragte, *genaue Erkundigen* [sic] *darüber einziehen zu lassen*, was hinter dieser Geschichte steckte. Einige (Akten-)Blätter, die bei diesem Sturm im preußisch-protestantischen Wasserglas aufgewirbelt wurden, haben sich in einem Akt des Staatsarchivs Potsdam erhalten; Kopien befinden sich im *Max-Stirner-Archiv Leipzig*.

Das Ergebnis der königlich preußischen Ermittlungstätigkeit lautete in einem Satz: Viel Lärm um (fast) nichts. Man konnte den beteiligten Pastor, einen Konsistorialrat Marot, ermitteln – doch die Befragung ergab, daß das, was in dem französischen Bericht zu lesen stand, *meist erdacht und so entstellt sei, daß man an diesen Schilderungen das eigentliche Ereignis kaum wiedererkennen könne*. Im Grunde war das ja auch kein Wunder: Die Trauung lag bereits drei Jahre zurück, und niemand weiß, woher der unbekannt Berliner, der der „Gazette de France“ sein „Wissen“ andiente, dieses überhaupt bezogen hatte. War es ein bloßer Wichtigtuer, der irgendwann die (Sumpf-)Blüten des Tratsches pflückte (und womöglich noch selbst weiter ausschmückte), welcher in den drei Jahren nach jener Hochzeit kursiert sein soll?

Wie dem auch sei: Unterm Strich blieb von der ganzen schönen Geschichte nur dreierlei übrig. Zum einen, daß die ganze „Trauung“ zwar in etwas lockerer Stimmung abgelaufen sei – mit den Worten Pastor Marots gesagt: *daß er sowohl das Brautpaar, als auch die Trauzeugen nicht in der Stimmung und äußeren Haltung gefunden habe, welche der Geistliche bei kirchlichen Acten der Art erwarten könne; dennoch aber wäre nichts vorgekommen, was ihn als Geistlichen hätte berechtigten können die Trauung überhaupt zu verweigern*. Festliche Gewänder und Myrtenkranz hätten in der Tat gefehlt, doch ob es sich

bei den Ringen, die ein Trauzeuge aus seiner Geldbörse entnommen habe, um wie auch immer geartete Provisorien gehandelt habe, könne Marot nicht sagen – für ihn hätten sie wie Trauringe ausgesehen. *Ein Weiteres, bemerkt Herr [...] Marot ferner, habe er als auffallend, und von den gewöhnlichen äußeren Formen abweichend, nicht wahrgenommen*. Ob diese Darstellung Marots der Wahrheit entspricht oder ob der Geistliche der preußischen evangelischen Staatskirche die Geheimnisse in gemildeter Form schilderte, um sich keinen Ärger wegen der Mitwirkung an einer „ketzerischen“ und „aufrührerischen“ Veranstaltung zuzuziehen, muß dahingestellt bleiben. Die preußischen Behörden nahmen dem „Gottesmann“ seine Aussage jedenfalls ab.

Zum zweiten erfuhren die Behörden allerspätestens jetzt, daß „Max Stirner“, der Verfasser des in Preußen verbotenen Buches „Der Einzige und sein Eigentum“, identisch mit dem bislang anscheinend von den Polizeibehörden nicht beachteten und observierten *Privatgelehrten und Dr. phil.: Johann Caspar Schmidt* war. Denn wie „Preußens“ dank der Ermittlungen nun wußten, war er es, den die „Gazette“ – oder ihr Zuträger – vergeblich als „Herrn E.“ zu camouffieren versucht hatte, und seine „reizende Belgierin“ hieß Marie Dähnhardt und stammte aus Gadebusch in Mecklenburg. Es entzieht sich bislang unserer Kenntnis, ob Stirner/Schmidt danach irgendwelche staatlichen Sanktionen zu spüren bekam; entsprechende Absichten werden auch in der Akte zu dem „Gazette“-Artikel (noch?) nicht geäußert. Ausführlicher als über Stirner/Schmidt läßt sich der Polizeibericht nota bene über seine Frau aus: *Daß übrigens die verhehelichte Schmidt Tabact <?>, raucht, und überhaupt die emancipirte Frau affectirt ist bekannt*. Und zum dritten konnten Kultusministerium, Polizeipräsident von Puttkammer, Brandenburgs Oberpräsident von Meding und nicht zuletzt S.M. König Friedrich Wilhelm IV. aus einem ganz banalen Grund diese Akte beruhigt schließen: Zumindest in der Provinz Brandenburg konnten gerade zwei Abonnenten der „Gazette“ ermittelt werden, die von dem so „gefährlichen“ Artikel zu „Unbedachtheiten“ hätten angesta-

chelt werden können. Der eine Bezieher war eine Abteilung der Regierung, und der andere – der König höchstpersönlich! Der war zwar auch einmal liberaler Neigungen verdächtig – aber

das war lange her. Und so wanderten die Berichte über die „skandalöse“ Hochzeit von Max Stirner und seinem „Liebchen“ im Januar 1847 zu den Akten. *Paul Jordens*

Quelle: Acta des Königlichen Polizei-Präsidii zu Berlin betreffs Widerlegung unwahrer Zeitungsartikel. Staatsarchiv Potsdam, Rep. 30 C Tit. 94 Z Nr. 43 Vol. I (14366) Bl. 182-189 (Kopie: Max-Stirner-Archiv Leipzig) – N.N., Un mariage athée à Paris, in: Gazette de France, 21.10.1846, S. 5 (Abschrift und Übersetzung von Chivas R. Rodland: Max-Stirner-Archiv Leipzig)

Literatur: John Henry Mackay, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk, Freiburg (Breisgau) 1977, S. 115-117, 128 – René Simon Taube, Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts (Stirneriana 17), Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1999, S. 6 u. 75 (Anm. 10)

Impressum

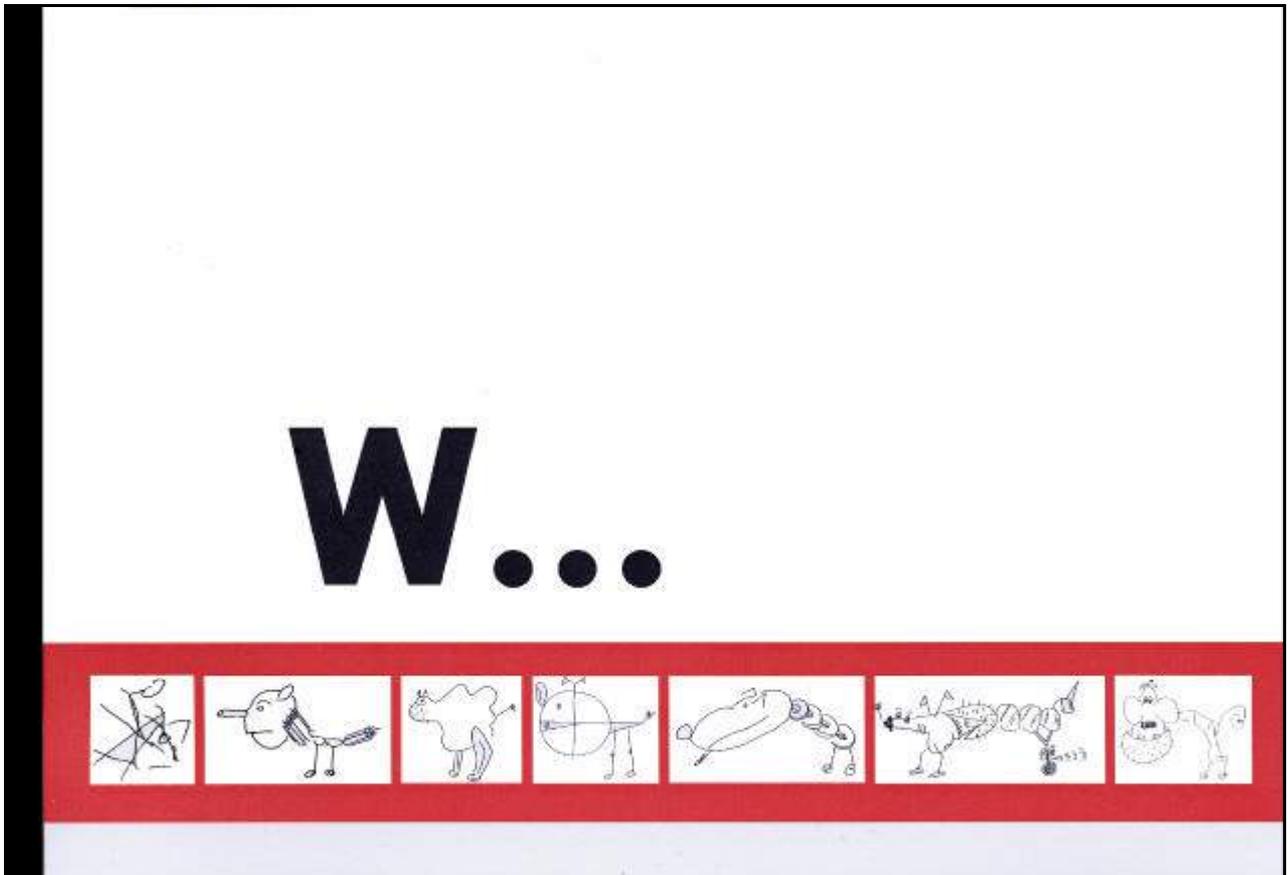
Herausgeber und V.i.S.d.P.:

Kurt W. Fleming

ABO für 4 Ausgaben: 12,27 Euro (1998-2000: 10,22 Euro) incl. Versandkosten; Einzelheft mit Porto € 3,83 (auch in Briefmarken zahlbar); Kurt W. Fleming. ABC Privatkunden-Bank Leipzig, BLZ 101 209 00, Konto-Nr. 604 07 933 (Kurt W. Fleming); Redaktion: Max-Stirner-Archiv Leipzig, c/o Kurt W. Fleming, Eisenacher Str. 33, D-04155 Leipzig; max-stirner@web.de; © liegt bei den AutorInnen. Für den Inhalt nicht redaktioneller Beiträge trägt der Herausgeber keine Verantwortung. Soweit auf abgedruckten Texten mir noch unbekanntes 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

VERLAGSINFORMATION



W... (...ürmer). 63 Zeichnungen skurriler Würmer

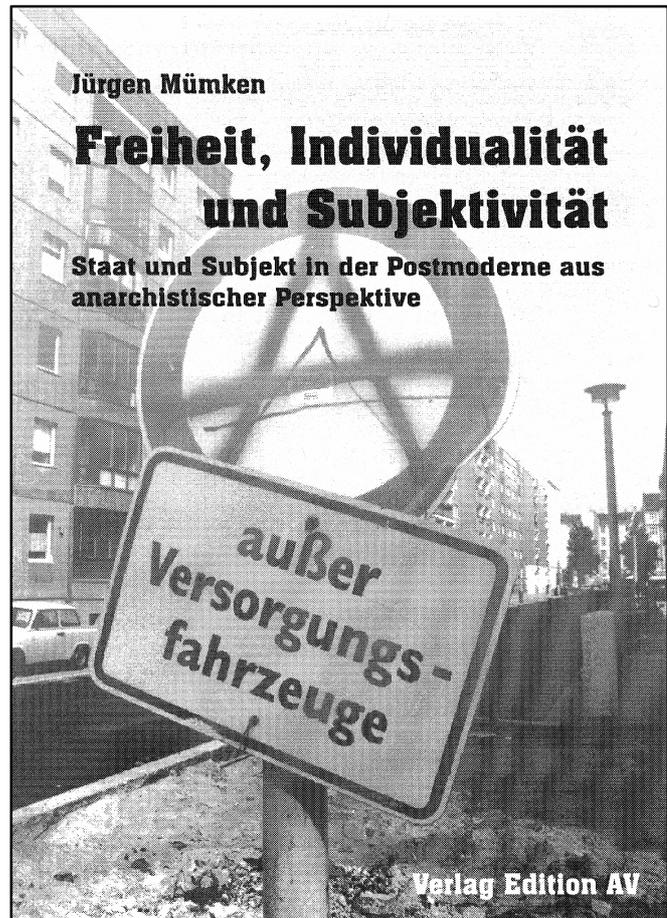
Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 2003-04-28 – ISBN 3-933387-51-0, 10 Euro

WERBUNG

Die Freiheit des Menschen innerhalb einer freien Gesellschaft ist das Ziel aller AnarchistInnen, mögen ihre Vorstellungen davon und ihre Wege dahin auch unterschiedlich sein. Die Frage ist nur, warum dieser Wunsch anscheinend nicht von einer Mehrheit der Menschen geteilt wird. Als AnarchistInnen müssen wir uns die Frage stellen: „Warum kämpfen die Menschen für ihre Knechtschaft, als ginge es um ihr Heil? Warum ertragen sie seit Jahrhunderten Ausbeutung, Erniedrigungen, Sklaverei, und zwar in einer Weise, dass sie solches nicht nur für die anderen wollen, sondern auch für sich selbst?“ (Deleuze/Guattari). Der französische Philosoph Foucault geht davon aus, dass der Mensch, „zu dessen Befreiung man einlädt, (...) Bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung (ist), die viel tiefer ist als er“. Diese Auffassung hat weitreichende Konsequenzen für eine Theorie und Praxis der Befreiung.

Jürgen Mümken will in dem vorliegenden Buch keine Antworten und Lösungen präsentieren, sondern den LeserInnen einige Denk-

anstöße für eine eigene Auseinandersetzung mit der von Deleuze und Guattari gestellten Frage geben. Dazu beschäftigt er sich mit dem Verhältnis von Poststrukturalismus und Anarchismus, stellt Aspekte der anarchistischen und marxistischen Staatskritik dar und geht auf die Genealogie des modernen Staates von Foucault und den Empire-Ansatz von Negri und Hardt ein. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Frage nach dem Subjekt zwischen Autonomie und Heteronomie, wobei der Schwerpunkt auf die sex/gender-Debatte liegt.



ca. 300 Seiten - ca. 16 Euro

ISBN 3-936049-12-2

Ab Ende Mai 2003 im Buchhandel erhältlich oder direkt bei: Verlag Edition AV

PF 500203 - 60392 Frankfurt a.M. – Fax: 069 / 513579

Bücher von sozialen Bewegungen! Bücher für soziale Bewegungen!

Anares ist der Mailorder für gesellschaftskritische Literatur.

Wir haben eines der umfassendsten deutschsprachigen Sortimente emanzipatorischer Bücher

- Bücher für Archive, Infogruppen, Büchertische, Veranstaltungen & natürlich Einzelpersonen!

Einer unserer Schwerpunkte ist die Literatur sozialer Bewegungen

- Literatur, die wir dem drohenden Vergessen entreissen wollen!

Sie finden unsere antiquarischen Bücher unter www.zvab.com
- einfach unseren Antiquariatsnamen eingeben und in den gewünschten Rubriken suchen.

Ausserdem halten wir eine **Zeitschriftenliste** bereit.
Gerne können wir auch **Besuchstermine** vereinbaren.

Noch Fragen? Kontaktieren Sie uns umgehend!

Anares Buchvertrieb & Antiquariat / Buchcafé „Andere Seiten“

Brunnenstrasse 15/16 · 28203 Bremen

Di. - Fr. 12-18 Uhr und Sa. 10-14 Uhr - sowie zu Veranstaltungen

Tel.: 0421-7947381

E-Mail: anares-nord@gmx.de

Internet: <http://www.anares.org/nord>

Anares

