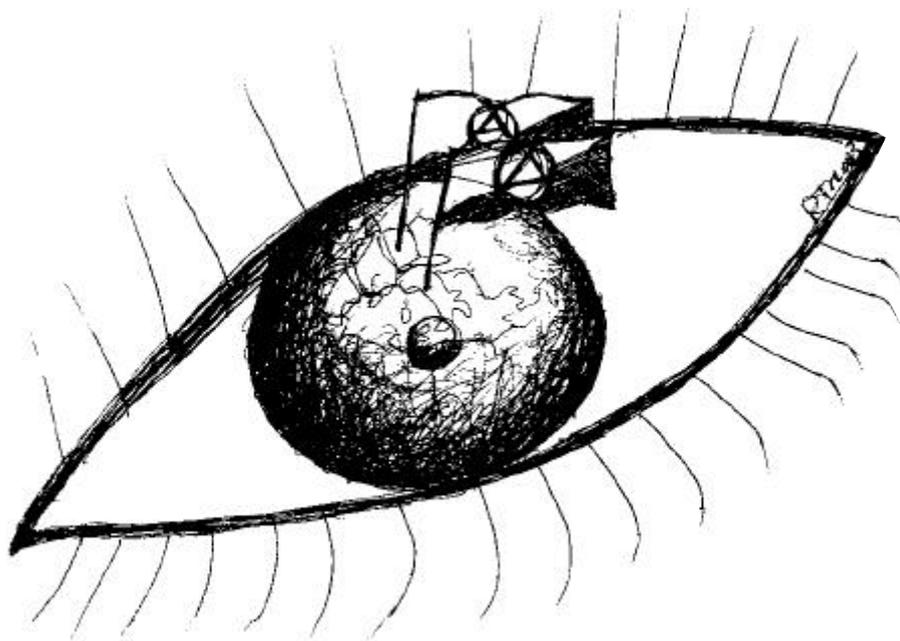


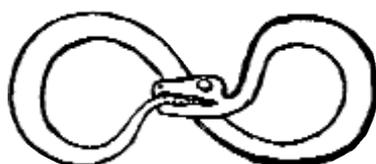
Mir geht nichts über Mich! - Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt!

DER EINZIGE

Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig



Max Stirner und der Anarchismus



Inhalt

Kurt W. Fleming, Zum Tode von Dr. Ursula Engert, 19. Mai 2003 3

STIRNERIANA

Siegbert Wolf, „Individuen sind nur Teile ... der menschlichen Gesellschaft.“ 4

Mario Frisetti, Die Anarchie: Ein Haus ohne Fundament 12

Gerhard Senft, „War einst ein Anarchisterrich ...“ 20

ZUR DISKUSSION GESTELLT

*Eine Auseinandersetzung mit den Beiträgen von Ibrahim Türkdogan,
André Lichtschlag und Ulrich Wille*

Maurice Schuhmann, Max Stirner und die Anarchisten 25

Jürgen Mümken, Anarcho-Kapitalismus, Mythos Markt, Ideologie und Antisemitismus 27

Gerhard Senft, Anarcho-Kapitalismus oder Steinzeit-Kapitalismus? 32

Jörg Ulrich, Mutter Natur und Vater Markt 34

ANDERE BEITRÄGE ZU MAX STIRNER

Antonio Cho, Wie das Katzerl im Teer 38

Buchanzeige des Verlages 46

EDITORIAL

Niemand wird die gewaltige Absage an jede Autorität, das imposante Manifest der absoluten Freiheit, als das sich „Der Einzige und sein Eigentum“ darstellt, nicht zu würdigen wissen. Aber dieses Buch als Theorie des Anarchismus aufzufassen, ist grundfalsch und verfehlt. ... Als das Werk dann zehn Jahre später in der Reclamschen Universalbibliothek herauskam und in anarchistischen Zirkeln leider diskutiert wurde, bestand sein einziger Erfolg darin, die Bewegung zu schädigen. Mit der wohlfeilen Herausgabe dieses Büchleins hat sich die Reclamsche Universalbibliothek um die Schwächung des Anarchismus mehr verdient gemacht als Bismarck samt seinem Sozialistengesetz.
*Miguel Villafranca*¹

Es gibt wenige AnarchistInnen, die für Max Stirner eine Lanze brechen und in ihm einen ihrer Meister sehen. Aber so wie sich Stirner über den Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon schon mokierte, so würde er auch manch andere AnarchistInnen belächeln, folgen sie doch - wie die von ihm kritisierten Besessenen - einer *fixen Idee*.

Türkdogan schrieb treffend: „Wer Begriffe wie Geist, Freiheit, Gleichheit, Demokratie, wer noch irgend eine Idee auf sich wirken läßt, der ist nicht nur fromm, er gehört auch zu den Besessenen.“ Die hier abgedruckten Artikel vertreten ihre eigenen Standpunkte; wie soll es auch anders sein. Letztlich bleibt für alle die Frage unbeantwortet, was Stirner tatsächlich mit dem Anarchismus angefangen hätte, wäre er ihm - in Gestalt sich bekennder AnarchistInnen - begegnet.

Leipzig, 3. August 2003

Kurt W. Fleming

¹ Der freie Arbeiter. Wissen und Wollen. Publikations-Organ der Föderation der kommunistischen Anarchisten Deutschlands. 17. Jg. 1924. Nr. 47, Berlin, pp. 2/3.

Betreffs des geplanten Stirner-Treffens vom 2.-4. Oktober 2003 in Leipzig gehen an alle InteressentInnen sowie Mitglieder der Max-Stirner-Gesellschaft im Laufe des August/September die nötigen Informationen (Unterkunftsmöglichkeiten und genauer Ort des Treffens). - Vorab sei aber schon gesagt, daß wir KEINE finanzielle Unterstützung für dieses Treffen bekommen werden. Anfahrt und Unterkunft müssen also von jedem SELBST BEZAHLT werden. Ich bitte aber dennoch schon jetzt alle mir mitzuteilen, ob sie auch tatsächlich anreisen werden, mindestens betrifft das die Mitglieder der MSG, da wir unsere Jahresvollversammlung durchzuführen haben, um über die Arbeit der nächsten Jahre (einschließlich Stirner-Jahr 2006) beraten zu können.

Zum Tode von Dr. Ursula Engert

Im Zuge des Aufbaus meines Stirner-Archivs war es nur noch eine Frage der Zeit, wann ich die Gelegenheit wahrnehmen und nach Düsseldorf fahren würde, um mich mit dem Nachlaß des Stirner-Forschers Rolf Engert bekanntzumachen.

Diese Möglichkeit ergab sich Ende Oktober 1997. Herzlich wurde ich von Wolfgang Guth, dem Bruder von Ursula Engert, und seiner Frau aufgenommen.

Ob ich Frau Engert am selben Tag (31.10.) kennenlernte oder erst einen Tag später, weiß ich nicht mehr. Ich entsinne mich, daß wir uns zu einem gemeinsamen Mittagessen im Hause Wolfgang Guths trafen.

Auf mich kam eine kleine, zierliche, *geistig sehr agile* Frau entgegen; sie nahm meine Hände fest in die ihren und sagte mir, daß sie sehr erfreut sei, daß ich die Absicht hätte, mich dem Œuvre ihres 1962 verstorbenen Mannes zu widmen, auch um einiges aus dem Nachlaß zu publizieren. Prof. Matthias Herrmann sprach davon auch in seiner Trauerrede am 10. Juni 2003: Ursula Engert empfand diese Aktivitäten „als große Beglückung“, war doch in der DDR daran nicht zu denken gewesen, die Werke ihres Mannes herauszugeben. Selbstredend sprachen wir intensiv über Stirner und die Möglichkeiten, ihn noch mehr als bisher in die Öffentlichkeit zu bringen. Dabei spielte sie sich nie in den Vordergrund, obwohl auch sie einiges zu diesem Thema zu sagen hatte und auch aufschrieb. Einige ihrer Arbeiten habe ich publiziert, insbesondere ihre „einzige, in sich geschlossene Veröffentlichung“ (Prof. Matthias Herrmann): „Wilhelm Stekel. Seine Forderung und Methode aktiver Psychoanalyse“ (1998).



Zur Vita Ursula Engerts

Geboren wurde sie am 26. Januar 1922 in Düsseldorf. Sie besuchte dort die Volksschule, dann das Düsseldorfer Lyzeum. Es folgten ein halbes Jahr Arbeitsdienst, dann ihr Studium der Medizin. Das durch den Krieg unterbrochene Studium setzte sie im Herbst 1945 fort und legte 1948 ihr Staatsexamen ab. An der medizinischen Akademie Düsseldorf (Frauen-Klinik) begann sie zu promovieren, wobei sie sich mehr und mehr mit der Psychoanalyse auseinandersetzte. Als sie nach Dresden übersiedelte - sie nahm dort eine Stelle als Ärztin an - lernte sie Rolf Engert persönlich kennen, den sie 1952 heiratete.

Nach dem Tode ihres Mannes widmete sie sich - und darin besteht ihr großes Verdienst -, der Aufbereitung des Nachlasses ihres Mannes, um ihn Interessierten zugänglich machen zu können. (Wer Rolf Engerts Handschrift kennt, weiß, was Ursula Engert an Transkription geleistet hat!) Im Sommer 1983 kehrte sie in ihre Heimatstadt Düsseldorf zurück, wo sie bis zu ihrem Tode am 19. Mai 2003 lebte.

Der Tod ist eine hinzunehmende Normalität und dennoch muß ich sagen, besonders wenn solche Menschen wie sie sterben: **der Tod ist ungerecht!**

Leipzig, 3. August 2003

Kurt W. Fleming

STIRNERIANA

„Individuen sind nur Teile ... der menschlichen Gesellschaft.“¹

Zu Gustav Landauers Stirner-Rezeption

I.

„Die Aufgabe, die der Anarchismus vor allem unter den deutschen Micheln zu erfüllen hat, ist in erster Linie: Individualitäten zu erwecken, sie zum Bewusstsein ihrer selbst zu bringen, trotzige Individualität des Geistes, des Charakters, des Temperamentes.“²

Zweifellos hat der Anarchismus im Allgemeinen und Gustav Landauers kommunitärer Anarchismus im Besonderen Max Stirners Betonung des Individuums und individueller Freiheit viel zu verdanken. Nicht ohne Grund steht Landauers Rezeption des Stirnerschen Individualismus am Anfang seiner eigenen Theoriebildung. Bereits Anfang der 1890er Jahre, als Landauer in Berlin den Anschluss an die anarchistische Bewegung fand, stand Max Stirners Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ (1844) ganz oben auf seiner Lektüreliste. Landauer ist es (neben John Henry Mackay) zu verdanken, dass Stirner seitdem von Libertären gelesen wurde.³ Die Stirner-Renaissance in den 1890er Jahren ging, parallel zur Beschäftigung mit Friedrich Nietzsches Kulturkritik, einher mit dem (Neu-)Erscheinen von dessen Hauptwerk im Jahre 1893: „Man diskutierte Stirner jetzt zwar in grosser Breite, allerdings den zum ‚radikalen Individualisten‘ banalisierten Stirner - sozusagen unter dem Patronat Nietzsches, der als mindestens ebenso radikal galt, nur eben viel, viel kulturvoller.“⁴ Diese hier beschriebene Ambivalenz gegenüber dem Werk Max Stirners lässt sich auch bei Landauer nachweisen.

In den 1890er Jahren gründete Gustav Landauer seine Anschauungen - neben der Kulturkritik Friedrich Nietzsches - auf Max Stirner: „Für uns ist der Sozialismus nicht absoluter Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Wir erstreben die möglichst große Freiheit, Selbständigkeit und Vernünftigkeit des einzelnen Menschen und treten, um diese zu erreichen, für die sozialistische Herstellung der Güter ein. Anarchismus und Sozialismus sind eben durchaus keine Gegensätze für den, der sich den Sozialismus verwirklicht denken kann ohne Herrschaftsübung.“⁵

Landauer empfahl wiederholt die Lektüre von Max Stirners Werk. Bemüht, das Theoriedefizit der anarchistischen Bewegung abzubauen, stellte er des Weiteren von ihm übersetzte Schriften bedeutender freiheitlich-sozialistischer Denker, z.B. Pierre-Joseph Proudhon, Peter Kropotkin und Leo N. Tolstoj - neben eigenen Überlegungen - im „Sozialist“, dem in den 1890er in Deutschland wichtigsten Presseorgan der Anarchisten, zur Diskussion. Darin distanzierte er sich von dem seiner Meinung nach ‚falschen‘ Stirnerbild John Henry Mackays: „Stirner nennt sich ebensowenig, nein sogar noch viel weniger Anarchist als es Dühring und Hertzka tun. Im übrigen ist es ein Jammer, dass durch das Buch von Mackay ein bedeutender Philosoph, Stirner, und ein guter Dichter, aber unbedeutender Denker wie Mackay immer in einem Atem genannt werden, besonders von solchen, die Stirner gar nicht gelesen haben. Stirner hat mit den ökonomischen Unklarheiten Mackays gar nichts zu tun. Diese hat er vielmehr aus Proudhon genommen. Stirner beweist gar nichts gegen die Sozialisierung, im Gegenteil, er tritt nachdrücklich für die Sozialisierung ein, weil sie durch das Interesse des einzelnen Menschen geboten werde. Und das ist derselbe Grund, warum wir für den Sozialismus eintreten, wenn wir auch den Egoismus nicht so scharf und nicht so mechanisch betonen.“⁶ Landauer stellte Max Stirner in eine Reihe mit den ‚Klassikern‘ des Anarchismus William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Michael Bakunin, Peter Kropotkin und Leo N. Tolstoj, die, so Landauer, gleichermaßen verkündeten: „In euch sitzt es, es ist nicht draußen; ihr selbst seid es; die Menschen sollten nicht durch Herrschaft gebunden sein, sondern als Brüder [und Schwestern - S.W.] verbunden. Ohne Herrschaft: An-archie.“⁷

In den 1890er Jahren unterschrieb Landauer wiederholt Artikel mit „Caspar Schmidt“, dem bürgerlichen Namen Max Stirners⁸. Seine Rezeption von dessen Werk hielt lebenslang an. Zwischen Distanzierung und Wiederannäherung versuchte er immer wieder, Max Stirner gerecht

zu werden. Übereinstimmend strebten beide an, was „durch das Interesse des einzelnen Menschen“ formuliert ist: „Wir wollen also [...] den Individualismus und, um ihn zu ermöglichen“, so Landauer, „eine vernünftige wirtschaftliche Grundlage, den Sozialismus.“⁹

II.

An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert beschäftigte sich Landauer intensiv mit Fragen der Mystik. Er las zunächst die mittelalterlichen christlichen Häretiker, vor allem Meister Eckhart, durch Vermittlung seines Freundes Martin Buber später auch über jüdische Mystik.¹⁰ Zugleich rückte die Bedeutung Max Stirners etwas in den Hintergrund, was zweifellos mit den stirnerkritischen Äußerungen seines Freundes Fritz Mauthner, an dessen sprachkritischen Studien „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“ (3 Bde, 1901/02) Landauer damals mitarbeitete, zusammenhing.¹¹ Ein Ergebnis dieser Lektüre war die Übersetzung einiger aus dem 14. Jahrhundert stammenden mittelhochdeutschen Predigten des bedeutendsten spätmittelalterlichen Mystikers Meister Eckhart.¹² In dieser Phase nahm er Stirner gegenüber eine distanziertere Haltung ein. Anlässlich eines Gedenkartikels zum 150. Geburtstag Goethes schrieb er: „Ganz ‚frei‘ sind nur die Oberflächlichen und Tändelnden, die Sensualisten, die aus Angst vor der Bindung sich Stirner'scher Leere und abstrakter Kälte verschwistert haben; wer sich sein selbst gewiss ist, der fühlt sich wie mit einer Vielgeliebten tausendfältig eins mit der Welt da draußen [...]“¹³ Einige Jahre zuvor hatte er noch wohlwollend, geradezu begeistert über Stirner geschrieben: „Stirner wollte die tatsächlich und unausrottbar im Menschen vorhandenen Triebe der Gesellung, des Zusammenschlusses, der Solidarität und der Aufopferung - jawohl auch der Opfierung und der Hingebung! - keineswegs negieren und zerstören, er wollte lediglich den wissenschaftlichen Beweis liefern - und hat ihn bis zu einem gewissen Grad in der Tat geliefert! -, dass auch diese Triebe in erster Linie der Befriedigung und Genugtuung des eigenen Ich dienen. Er kämpfte mit herrlichen, schneidenden Waffen gegen die Gewaltorganisation und die amoritären Begriffe, gegen den Zwang und die Botmä-

ßigkeit, die den freien einzelnen das Joch des Staates, der Allgemeinheit, der Religion, der Moral, der Sitte auflegte. An die Stelle dessen empfahl er, den Verein der Freien und Eigenen zu setzen, deren Freundschaft keine erzwungene, deren Liebe kein Gebot, sondern ein freier Ausfluss ihres innersten Wesens ist.“¹⁴ Trotz dieses Lobes ist Landauer nicht gewillt, die für ihn kritischen Punkte bei Stirner zu verschweigen: „Allerdings - der Keim zur Herzenskälte, zur Gemütesstarrung, zum einseitigen Verstandesleben liegt schon in Stirner selbst. Ich kann ihm nicht folgen, wenn er aus den zum größten Teil unbewussten Trieben, Regungen und Neigungen in allen Stücken bewusstes Denken nach Begriffen und Prinzipien machen will. Der Mensch ist keine tote Rechenmaschine, und eine Welt, in der es keine Leidenschaften, keine Dummheiten und Unüberlegtheiten mehr gäbe, wäre aller Farbe und aller Freude beraubt, und in graue, nüchterne Langeweile getaucht.“¹⁵ Das eigene Handeln ausschließlich an das persönliche Interesse zu binden fand Landauers Zustimmung nicht: „Es ist eine trockene Auffassung, und dazu eine, die im Leben nicht wahr ist, wenn man mir nachweist, dass ich, wenn ich ohne Besinnen ins Wasser springe, um ein Kind zu retten, in meinem eigenen Interesse handle; und wohin diese Nützlichkeitslehre führt, das sehen wir: sie führt dahin, dieses Rettungswerk für eine Dummheit zu erklären. Es ist nicht wahr, dass es so ohne weiteres feststehe - es sei das Interesse meiner Winzigkeit, für die Befreiung der Unterdrückten, für die Rettung der Kultur meine Kräfte zu verwenden, denn ich selbst erlebe vielleicht den Tag der Freiheit nicht mehr, dem ich mein Bestes gewidmet habe. Kämpfe ich deswegen aus Dummheit, weil ich nicht sicher weiß, ob ich für mich kämpfe? Nein, ich kämpfe, weil ich kämpfen muss, ich bringe Opfer, weil es meine Natur verlangt. Wenn man will, kann man das ja so ausdrücken, dass ich zu meiner eigenen Befriedigung arbeite; aber man sagt damit nicht die Wahrheit. Die Befriedigung ist nicht das Ziel meines Wirkens, sondern nur eine notwendige Begleiterscheinung; ich überlege mir nicht mit klügelndem Verstand, wie ich mir Befriedigung schaffe, sondern ich lasse mein Wesen ausströmen in die Welt, wie es mei-

ner Natur entspricht, oft unbewusst, ja unbesonnen, und wenn auch die Befriedigung und die Freude an sich ebenso mit der Wirksamkeit verbunden ist, wie etwa das Gefühl der Erhebung mit dem Bergsteigen, so arbeite ich doch nicht lediglich zu meinem Genuss, sondern um etwas in der Welt zu wirken und etwas fertig zu bringen. [...] Das Größte, was noch in der Menschenwelt geschaffen worden ist, war gegen das Interesse des Erdenkloßes und Menschentieres im Individuum. War es vielleicht das ‚Interesse‘ eines Mannes wie Sokrates oder Giordano Bruno, die Wahrheit zu sagen und dafür den Giftbecher leeren oder den Scheiterhaufen besteigen zu müssen? [...] Wenn ein Ziel vor allen andern geht, in wessen Brust *ein* Trieb, der Drang nach Freiheit und Menschenschönheit alle andern überragt und sich vordrängt, der wird nicht erst klügeln und seinen Verstand befragen, für den wird es sich vielmehr von selbst verstehen, dass er für diese eine Sache Opfer und Opfer und wieder Opfer bringt. Eine Bewegung, deren Glieder sich besinnen, ob sie für ihre Sache Opfer bringen wollen, ist von vornherein eine Totgeburt. Keine Umgestaltung der Menschengesellschaft ist denkbar ohne die hingebende Arbeit kämpfender Menschen. Man begeht ein Verbrechen an der Kultur und am Aufschwung des Menschengeschlechts, wenn man mit kalter Vernunft die Opferwilligkeit verleumden will.“¹⁶ Diese unerschütterliche Haltung Landauers, für die er während seines Engagements in der bayerischen Revolution mit dem Tode zahlen musste, ist von seinem langjährigen Freund Martin Buber bestätigt worden: „Alles, was Landauer dachte und plante, sprach und schrieb, und wenn es Shakespeare zum Gegenstand hatte oder die deutsche Mystik, und vollends alles, was er an zu bauender sozialistischer Wirklichkeit entwarf, war für ihn eingetaucht in den großen Glauben an die Revolution und den großen Willen zu ihr.“¹⁷

III.

Gustav Landauer vertrat einen Kultursozialismus, der nicht vom Klassenkampf, sondern von der Vorstellung einer werdenden Menschheit ausging. Sein Augenmerk richtete sich vordringlich auf das Individuum. Massen und Klassen

dagegen wollte er in Menschen aufgelöst wissen. Wiederholt hat er betont, dass sich eine revolutionäre Transformation der Gesellschaft nicht auf einen politischen oder sozialen Vorgang reduzieren lasse. Bedeutsam erschien ihm die Revolutionierung des Bewusstseins einzelner Menschen und deren persönlicher Neuanfang: „Vom Individuum beginnt alles; und am Individuum liegt alles.“¹⁸

Sein Verständnis von Anarchie meinte eine Kulturbewegung, deren vordringliche Aufgabe vor allem darin liegt, die Menschen „zwanglos und herrschaftslos in Freiheit miteinander zu verbünden“ und „Freiheit [...] walten zu lassen in der Kultur und der Menschengesellschaft.“¹⁹ Diejenigen, die zu Konzessionen gegenüber den bestehenden Herrschaftsstrukturen nicht länger bereit sind, können anfänglich nur eine Minorität darstellen und müssen sich in gegenseitiger Hilfe, Selbstbestimmung und weitestgehender Autonomie der autarken Gemeinden vereinen. Indem Landauer die Antithese von Gemeinschaftlichkeit und Individualität hinterfragt, erkennt er in jedem einzelnen Menschen gleichzeitig ein auf Soziabilität ausgerichtetes Wesen, das allein durch die Gemeinschaft zu sich selber kommen kann und auf diese Weise zum sozialen Ich sich umgestaltet: „Keiner findet die Freiheit, der sie nicht in sich hat. Und desgleichen: nichts, was wirklich die Menschheit angeht [...] kann irgendwie von Menschen durchgeführt werden, ohne dass diese Menschen in Freiheit zusammenwirken.“²⁰

IV.

Indem Gustav Landauer auf Individualität in unbeschränkter Gemeinschaft zielte, verband er um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert Elemente einer mystischen Tradition mit sozialer Utopie. Hierzu veröffentlichte er im Jahre 1903 die Monographie „Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik“. Sein Sozialmystizismus beinhaltete die Diagnose der geschichtsmächtigen Bedeutung persönlicher Veränderung und die Umwandlung menschlicher Beziehungen zur sozialen wie auch natürlichen Umwelt. Denkende Selbsterfahrung und kollektives Handeln ergaben für ihn die Anfangsschritte zur Befreiung. Gemein-

schaft komme dann zustande, „wenn jeder seine eigenste und echtste Besonderheit findet und herausarbeitet. Denn diese in der Abgrundtiefe wurzelnde Individualität - das ist eben schon die Gemeinschaft, das Menschtum, das Göttliche. Und wenn erst einzelne Individuen sich selbst zur Gemeinschaft umgeschaffen haben, dann sind sie reif zu den neuen Gemeinschaften der sich berührenden Individuen, zu den Gemeinschaften derer, die sich vom Oberflächenbrei abzusondern den Mut und die Not gefunden haben.“²¹

Bereits zehn Jahre zuvor hatte sich Landauer eingehend mit dem Verhältnis von Skepsis, d.h. radikaler Negation, und Mystik als Wegbereiterin geistvoller Tat beschäftigt. Der 1893 erschienene Roman „Der Todesprediger“ ermöglicht erste Einblicke in seine Sozialphilosophie, die dem gedanklichen Einfluss Max Stirners viel zu verdanken hat. Den auf der Suche nach Lebenssinn getriebenen Protagonisten Karl Starkblom führt Landauer von einem anfänglich eher weltabgewandten Anarchismus hin zu einer gemeinschaftsfördernden Anarchie. Die Romanerzählung verknüpft Subjekt und Allgemeinheit, Individualität und Gemeinschaftlichkeit, Mystik und Welt, Erkenntnis und Befreiung.

Weiterentwickelt hat Landauer diesen Gedanken in „Skepsis und Mystik“. Darin beschäftigte er sich mit der Frage, wie die aufgekündigte Symbiose zwischen den einzelnen Menschen und seiner soziokulturellen Umwelt zu versöhnen sei. Um diese zu erreichen, müssen die Grenzen der vorherrschenden Denkgewohnheiten durchbrochen werden, hin zu der Erkenntnis einer Einheit von Ich und Welt. Der einzelne gelangt auf dem Weg von der Skepsis, d.h. von Atomisierung und Vereinsamung, zur Mystik, zu einer Identifikation mit seiner eigenen inneren und der ihn umgebenden Welt: „Der Weg, den wir gehen müssen [...] führt nicht nach außen, sondern nach innen. Es muss uns endlich wieder einfallen, dass wir ja nicht bloß Stücke der Welt wahrnehmen, sondern dass wir selbst ein Stück Welt sind [...] Nun denn: kehren wir ganz in uns selbst zurück, dann haben wir das Weltall leibhaftig gefunden.“²²

Gustav Landauer begriff Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als einen einzig-einigen, ewi-

gen Strom, „der vom Unendlichen zum Unendlichen“²³ fließt. Der einzelne Mensch stirbt, aber er lebt in seinen Kindern und seinen Werken weiter: „Je fester ein Individuum auf sich selbst steht, je tiefer es sich in sich selbst zurückzieht, je mehr es sich von den Einwirkungen der Mitwelt absondert, um so mehr findet es sich als zusammenfallend mit der Welt der Vergangenheit, mit dem, was es von Hause aus ist. Was der Mensch von Hause aus ist, was sein Innigstes und Verborgenes, sein unantastbares Eigentum ist, das ist die große Gemeinschaft der Lebendigen in ihm [...] die Gemeinschaft, als die das Individuum sich findet, ist mächtiger und edler und urälter als die dünnen Einflüsse von Staat und Gesellschaft her. Unser Allerindividuellstes ist unser Allerallgemeinstes. Je tiefer ich mich in mich selbst heimkehre, um so mehr werde ich der Welt teilhaftig.“²⁴ Die Vereinsamung abstreifend, wächst der bisher auf sich selbst geworfene Mensch, über die Abgrenzung von der Welt zur Identität mit ihr, zum Welt-Ich heran. Erst danach können mit wirklicher Individualität „Neue Gemeinschaften“ entstehen.²⁵

V.

In „Skepsis und Mystik“ beschäftigte er sich neben Immanuel Kant, George Berkeley, John Locke, Arthur Schopenhauer, Baruch de Spinoza, Meister Eckhart und Fritz Mauthner auch mit Max Stirner. Für ihn war dieser Philosoph der letzte große Nominalist, der mit radikalster Gründlichkeit den Spuk der Abstrakta „aus den Gehirnen auszukehren unternahm“.²⁶ Stirner hatte behauptet, dass alle tatsächliche Unterdrückung zuletzt von den Begriffen und Ideen ausgeübt wird, die respektiert und für heilig genommen werden. Bezeichnungen wie Gott, Heiligkeit, Moral, Staat, Kirche, Gesellschaft und Liebe stellten für Stirner lediglich aufgeblasene Nichtigkeiten dar. Demgegenüber setzte er allein das Individuum „als Realität auf den entleerten Stuhl Gottes, der von nun an von dem Einzigen und seinem Eigentum besessen wurde. Das war die Stirnersche Besessenheit.“²⁷ Auch Landauer verneinte, hierbei Stirner (auch Fritz Mauthner) folgend, den Begriff „Gott“ und spricht stattdessen von „Geist“. Zugleich kritisierte er sowohl die gemeinschafts-

feindlichen und antihumanistischen Bestandteile der Philosophie Nietzsches als auch die für ihn unannehmbaren Konsequenzen des Stirnerschen Ansatzes, den er als die völlige Isolation des Individuums von der übrigen Welt interpretierte, und entwickelte seinen „skeptischen Anarchismus“²⁸: „Uns liegt nun die entgegengesetzte und darum ergänzende Arbeit ob: die Nichtigkeit des Konkretums, des isolierten Individuums nachzuweisen und zu zeigen, welche tiefe Wahrheit in der Lehre des Realisten steckt. Die Umwege, die in Jahrhunderten gemacht wurden, waren nicht überflüssig, aber jetzt ist es Zeit zu der Einsicht, dass es keinerlei Individuum, sondern nur Zusammenghörigkeiten und Gemeinschaften gibt. Es ist nicht wahr, dass die Sammelnamen nur Summen von Individuen bedeuten; vielmehr sind umgekehrt die Individuen nur Erscheinungsformen und Durchgangspunkte elektrischer Funken eines Großen und Ganzen [...] Erinnerung wir uns, dass es für uns keine gewesenen Ursachen und keine toten Naturgesetze, keine transzendenten Prinzipien mehr gibt. Wir kennen nur mehr immanentes Leben, gegenwärtige Machtausübung.“²⁹ Einige Sätze weiter heißt es dann: „Das Individuum ist das Aufblitzen des Seelenstroms, den man je nach dem Menschengeschlecht, Art, Weltall nennt. Treten wir von außen an die Welt heran, dann sehen und tasten, riechen und hören und beschmecken wir Individuen. Kehren wir aber bei uns selber ein, dann kann es uns schließlich gelingen, über das autonome Individualgefühl hinauszukommen: was wir sind, das sind unsere Vorfahren in uns, die in uns wirksam, tätig, lebendig sind, die mit uns sich an der Außenwelt reiben und wandeln, die aus uns heraus und mit uns zusammen in unsere Nachkommen wandeln.“³⁰

Über Stirner hinaus gelangte Landauer, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen dachte, zum libertären, kommunitär-föderalistischen Sozialismus. Dieser Weg führte von der Vereinzelung des Individuums zur Identifikation mit einer im Menschen selbst befindlichen Welt und seiner gleichzeitigen Assoziierung „mit der verflochtenen Menschheit“.³¹

Auch in „Die Revolution“ (1907) und im „Aufruf zum Sozialismus“ (1911) finden sich Spuren seiner Stirner-Lektüre. Vor allem als er 1908 den

„Sozialistischen Bund“, mit dem er seinen kommunitär-föderalistischen Anarchismus³² verwirklichen wollte, und 1909 die Zeitschrift „Der Sozialist“ begründete sowie infolge heftiger Auseinandersetzungen mit dem syndikalistischen Arbeiteranarchismus der „Anarchistischen Föderation Deutschlands“ (AFD) ergab sich für ihn die Notwendigkeit, seine Konzeption einer Restrukturierung der gesamten Gesellschaft innerhalb des libertären Spektrums zu verdeutlichen. Damals vergegenwärtigte er sich abermals die Philosophie Max Stirners.³³ In seinem Artikel „Individualismus“ (1911) betonte er erneut die grundlegende Bedeutung des Individuellen im Anarchismus und setzte ‚Anarchist‘ synonym mit ‚Individualist‘: „Der Anarchismus ist ein rationalistisches, unhistorisches Prinzip, ist das Aufbäumen des individualistischen Vernunftrechts gegen jedweden heiligen Feudalismus.“³⁴ Im diesem Beitrag lobte er Max Stirner libertäre Weltanschauung als „praktische Anwendung der Sprachkritik“.³⁵

VI.

Gustav Landauers Weiterentwicklung von Max Stirners Individualismus basierte weniger auf einer Ablehnung der von ihm gewürdigten Betonung des Individuums im Prozess einer Restrukturierung der Gesellschaft als vielmehr auf der Fortschreibung von Stirners radikaler Herrschaftskritik. Gleichmaßen Bezug nahm er auch auf die anarchistischen ‚Klassiker‘ Pierre-Joseph Proudhon, Michael Bakunin und Peter Kropotkin sowie auf die verschiedenen ‚Richtungen‘ im Anarchismus (kommunistischer, kollektivistischer, individualistischer, religiöser Anarchismus usw.). Landauer vertrat „ein tolerantes Nebeneinander der verschiedenen Spielarten des Anarchismus“, lehnte „eine starre Festlegung ab und propagierte das Recht auf das freie Experiment.“³⁶

Sein Appell für ein exemplarisches Beginnen der Individuen im „Hier und Jetzt“ stand quer zu allen schematischen und fortschrittsgewissen Geschichtsauffassungen, insbesondere zu derjenigen im Marxismus. Seine Ablehnung des Zentralismus, Parteien-Parlamentarismus und etatistischen Kommunismus zielte auf einen libertären Sozialismus, dessen höchstes Streben die

Abwesenheit fremder Verfügungsgewalt über die Menschen war. Geradezu programmatisch schrieb er im Sommer 1911: „Verhältnisse sind das Verhalten der Menschen; und die Bedingung der Anarchie ist für mich die Überzeugung, dass jeder Mensch die Möglichkeit in sich trägt, sein Verhalten zu ändern, solange er lebt.“³⁷ Damit stand er in einer libertären Tradition, die von der Vernunftbegabtheit des Individuums ausgeht und allen Menschen die Fähigkeit zuspricht, sich nach den humanen Prinzipien der Toleranz, Solidarität und gegenseitigen Hilfe zu organisieren. Gustav Landauers Primat des Individuums konzentrierte sich auf die Bewusstwerdung des einzelnen Menschen, um, innerlich gestärkt, Freiheit einzuüben und sich in freiwilliger Gemeinschaft zusammenzuschließen. Jeglicher Kollektivismus und sämtliche Ansätze zur Massenpolitik auch innerhalb der anarchistischen Bewegung stießen bei ihm auf lautstarken Widerspruch. Landauer stand in der philosophischen Tradition des Aristoteles, die im Menschen ein „Zoon politikon“³⁸, ein auf Gemeinschaftlichkeit ausgerichtetes Lebewesen mit egoistischen und altruistischen Motiven erkennt - wobei er den Altruismus gegenüber den Egoismus als ursprünglicher begriff: „[...] zu einer wirklichen Menschheit im äußeren Sinne werden wir nur kommen, wenn die Wechselwirkung oder besser die Identität - denn alle scheinbare Wechselwirkung ist identische Gemeinschaft - für die im Individuum konzentrierte Menschheit und die zwischen den Individuen erwachsene Menschheit gekommen ist; [...] aus dem Menschtum des Individuums empfängt die Menschheit ihr echtes Dasein, [...] das Individuum ist das Volk, der Geist ist die Gemeinschaft, die Idee ist der Bund.“³⁹ Landauer benutzte häufig den Begriff Individualität, den er von den missverständlichen Begriffen Egoismus und Individualismus abgrenzte. Individualität meint bei ihm ein soziales, sich seiner selbst bewusstes, auf Gemeinschaftlichkeit bezogenes Individuum. Der Mensch ist für ihn ein individuelles Gemeinwesen, das sich mit anderen Menschen ohne Zwang, freiwillig und gleichberechtigt assoziiert. Als Bindeglied zwischen Individuum und Gemeinschaft fungiere der Geist als Gemeingeist. Und da, wo dieser verbindende, gemein-

schaftliche Geist nicht (mehr) existiere, „hören die weltlichen Institutionen, das Mitleben der Menschen, die Gesellschaft und ihre Verbände auf, von der Gemeinsamkeit der Individuen her frei und spontan gebildet, getragen, belebt zu werden; sie werden starr, durch äußere Bande zusammengehalten oder zerfallen.“⁴⁰

Gesellschaften bezeichnete Gustav Landauer als „älter als der Mensch“⁴¹; demnach sind die Individuen „nur Erscheinungsformen und Durchgangspunkte [...] eines Großen und Ganzen.“⁴² Er war stets darum bemüht, zwischen Individuum und Gemeinschaft keinen unüberbrückbaren Widerspruch zu konstruieren, sondern das seiner Meinung nach unauflösbare Band zwischen Individuum und Gemeinschaft im Verständnis von „individuellem Gemeinwesen“ aufzulösen. Individuelle Gemeinwesen entstünden dann, wenn die Menschen Zwang und Hierarchie überwinden und sich in Freiheit und gleichberechtigt miteinander verbünden. Freiheit und „Geist“, als Gegensatz zum Egoismus, waren für Landauer die beiden Elemente, die eine Symbiose von Individualität und Gemeinschaft ermöglichen, nämlich den „Bund“: „Geist ist Gemeingeist, und es gibt kein Individuum, in dem nicht, wach oder schlummernd, der Trieb zum Ganzen, zum Bunde, zur Gemeinde, zur Gerechtigkeit ruht. Der natürliche Zwang zur freiwilligen Vereinigung der Menschen untereinander, zu den Zwecken ihrer Gemeinschaft, ist unausrottbar da.“⁴³ Ebenso bedeute „Geist“ aber auch Individualität. Herrschaftsfreie Bünde entstünden „nicht aus dem Zwang, sondern aus dem Geiste [...] gegründet auf das freie, selbständige Individuum.“⁴⁴ Gemeinschaften können also nur durch freie Individuen entstehen, während es freie Individuen nur in auf Freiheit begründeten Gemeinschaften gebe: „Jeder erwachsene Mann und jede erwachsene Frau ist selbständig in den eigenen Angelegenheiten.“⁴⁵

Gustav Landauers am Individuum ausgerichteter kommunitär-föderalistischer Anarchismus begriff, die Antithese von Individualität und Gemeinschaftlichkeit hinterfragend, jeden einzelnen Menschen als ein auf Soziabilität ausgerichtetes Wesen. Solange die Menschen nicht lerten, sich als soziale Individuen innerhalb eines Ganzen zu betrachten, sei jegliche Veränderung

im anarchistischen Verständnis unmöglich.⁴⁶ Wenige Wochen vor seinem Tode, mitten in der bayerischen Revolution, fasste Landauer, Mitglied des „Revolutionären Arbeiterrates“ von München, während einer Sitzung des Provisorischen Nationalrats seine Perspektive auf Individuum und Gesellschaft in die treffenden Worte: „Der Mensch ist nicht allein, er ist kein Individuum für sich, das, was neue Demokratie heißt, ist am nächsten verwandt mit dem Geistigsten und Wichtigstem in dem, was wir Sozialismus nennen. Der Mensch ist ein Gesellschaftstier, nicht in dem Sinne, dass das ganze Große und Allgemeine, die Volksgesamtheit oder die Menschheit in Europa das Band ist, was

die einzelnen gliedert; Gesellschaften gibt es nur als Gesellschaft von Gesellschaften und Gesellschaften, die sich von unten herauf gliedern. Wie der Mensch in seiner Familie, so muss er in der Gemeinde, in seiner Körperschaft stehen. So muss sich das wieder hinaufgliedern. Der Mensch, der allein steht, ist ein verlorenes, ein vor allen Dingen jeder Demagogie preisgegebenes Wesen. Der Mensch soll mit seinesgleichen zusammen richten, zusammen raten, zusammen tun. Es soll nicht mehr diese isolierten Individuen geben [...]“⁴⁷

Siegbert Wolf

Für hilfreiche Hinweise danke ich Dr. Birgit Seemann (Universität Frankfurt/M. - Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz)!

- 1 Gustav Landauer, Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums. In: Der Sozialist vom 02.11.1895 (I), 16.11.1895 (II), 30.11.1895 (III), 11.01.1896 (IV) und 08.02.1896 (V) [hier: 02.11.1895]; über Landauers Anarchismus s. Siegbert Wolf, Gustav Landauer zur Einführung. Hamburg 1988; ders., (Hrsg.), Gustav Landauer-Bibliographie. Grafenau-Döffingen 1992.
- 2 Brief Gustav Landauers an Paul Eltzbacher vom 31.03.1900. Gustav-Landauer-Archiv, IISG Amsterdam.
- 3 Bernd A. Laska, Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einzigler“. Eine kurze Wirkungsgeschichte. Nürnberg 1996, S. 55ff., 62, 79, 134ff., 139, 149; Jochen Knoblauch/Peter Peterson (Hrsg.), Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt. Texte zur Aktualität Max Stirners. Berlin 1996; John Henry Mackay, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Berlin 1898.
- 4 Bernd A. Laska, Ein dauerhafter Dissident, S. 41.
- 5 Gustav Landauer, Zur Frage: Wie nennen wir uns? In: Der Sozialist vom 15.04.1893.
- 6 Ebd.
- 7 Gustav Landauer, Die Revolution. Ffm 1907. Neuauflage Berlin 1974, S. 91.
- 8 z. B. Rohe Gewalt. In: Der Sozialist vom 03.06.1893. Am 02.11.1892 hielt Landauer in Berlin im „Verein Unabhängiger Sozialisten“ einen Vortrag über „Max Stirner und der Individualanarchismus“; Fritz Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Stuttgart, Berlin 1923, Bd 4, S. 210ff.
- 9 Gustav Landauer, Zur Frage: Wie nennen wir uns? In: Der Sozialist vom 15.04.1893.
- 10 Siegbert Wolf, Martin Buber zur Einführung. Hamburg 1992; mein Aufsatz über Landauers Judentum in Mühsam-Gesellschaft.
- 11 Bernd A. Laska, Ein dauerhafter Dissident, S. 58.
- 12 Gustav Landauer, Meister Eckharts Mystische Schriften. Berlin 1903 [weitere Aufl.]
- 13 Gustav Landauer, Goethe. Zum 28. August 1899. In: Der Sozialist, August 1899.
- 14 Gustav Landauer, Jeder für sich? In: Der Sozialist vom 12.10.1895.
- 15 Ebd.
- 16 Ebd.
- 17 Martin Buber, Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Dritte, erheblich erweiterte Auflage, Heidelberg 1985, S. 98.
- 18 Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus. Berlin 1911; zuletzt neu herausgegeben und mit einem Nachwort von Siegbert Wolf. Berlin 1998.
- 19 Gustav Landauer, Die unmoralische Weltordnung. In: Der Sozialist vom 24.08.1895.
- 20 Gustav Landauer, Die Abschaffung des Krieges durch die Selbstbestimmung des Volkes. Fragen an die deutschen Arbeiter. Erschienen als Flugschrift, Berlin 1911 und in: Der Sozialist vom 01.10.1912.
- 21 Gustav Landauer, Skepsis und Mystik. Berlin 1903, S. 18.
- 22 Ebd. S. 10.
- 23 Ebd. S. 10.
- 24 Ebd. S. 17.
- 25 hierzu auch: Gustav Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Heinrich Hart, Julius Hart, Gustav Landauer, Felix Hollaender, Die Neue Gemeinschaft, ein Orden vom wahren Leben. Vorträge und Ansprachen, gehalten bei den Weihefesten, den Versammlungen und Liebesmahlen der Neuen Gemeinschaft. Leipzig 1901 = Das Reich der Erfüllung. Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung, H. 2, S. 45ff.
- 26 Gustav Landauer, Skepsis und Mystik, S. 12.
- 27 Ebd. S. 13.
- 28 Brief Gustav Landauers an Paul Eltzbacher vom 31.03.1900. Gustav-Landauer-Archiv, IISG Amsterdam.

- 29 Gustav Landauer, Skepsis und Mystik, S.13.
 30 Ebd. S. 13f.
 31 Ebd. S. 14.
 32 Auch bei Stirner findet sich eine pro-föderalistische Haltung: „Der Föderalismus ist eine höhere Form des Völkerlebens als der Zentralismus. Der Föderalismus ist die Verfassungsform der neuen Welt und der Zukunft.“ (Max Stirner, Die Deutschen im Osten Deutschlands (1848). In: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. Hrsg. v. Hans G. Helms. München 1968. 3. Aufl. ebd. 1970, S. 252)
 33 Landauer bemühte sich damals - allerdings vergeblich - um die Mitarbeit John Henry Mackays am „Sozialist“ und versuchte auch die Unterstützung der Individualanarchisten zu gewinnen. (s. Brief Gustav Landauers an John Henry Mackay vom 13.05.1909, Archiv des ehemaligen Instituts für Marxismus-Leninismus, Moskau)
 34 In: Der Sozialist vom 15.07.1911; ders., Zur Geschichte des Wortes „Anarchie“. In: Der Sozialist vom 15.05. u. 01.06.1909.
 35 Ebd. Und an den Historiker Gustav Mayer schrieb Landauer am 12.01.1912: „Lieber Herr Mayer, herzliche Freude habe ich mit der Jugendschrift Stirners, die übrigens deutlich den Übergang von seinem humanistischen zum egoistischen Standpunkt zeigt. Ich finde eine teilweise wundervolle Sprachkraft darin; Ansätze zu einem harmonisch-ruhigen Stil, die dann unter dem Einfluss des Stiles von Feuerbach und besonders Edgar Bauer verlorengegangen sind.“ In: Gustav Landauer, Sein Lebensgang in Briefen. Hrsg. von Ina Britschgi-Schimmer und Martin Buber. 2 Bde. Ffm 1929, hier: Bd 1, S. 387. Mit der 1842 anonym erschienenen Schrift Stirners ist gemeint: Gegenwort eines Mitgliedes der Berliner Gemeinde wider die Schrift der siebenundfünfzig Berliner Geistlichen: Die christliche Sonntagsfeier, ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen. Abgedruckt in: Gustav Mayer, Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen. In: Zeitschrift für Politik 6 (1913), S. 1ff. [mit einem Anhang: Unbekanntes von Stirner] sowie in: Max Stirner, Parerga, Kritiken, Repliken. Hrsg. v. Bernd A. Laska. Nürnberg 1986, S. 35ff.
 36 Markus Henning, Max Stirners Egoismus. In: Jochen Knoblauch/ Peter Peterson (Hrsg.), Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt, S. 21.
 37 Brief Gustav Landauers an Max Nettlau vom 07.06.1911. In: Gustav Landauer, Sein Lebensgang in Briefen, Bd 1, S. 364.
 38 Gustav Landauer, Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums. In: Der Sozialist vom 11.01.1896. [vgl. Anm. 1]
 39 Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus, S. 111.
 40 Gustav Landauer, Die Revolution, S. 54.
 41 Gustav Landauer, Die Revolution, S. 48.
 42 Gustav Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft, S. 57.
 43 Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus, S. 98.
 44 Gustav Landauer, Von der Ehe. In: Der Sozialist vom 01.10.1910.
 45 Gustav Landauer, Preußen. In: Der Sozialist vom 15.02.1910. [enthält seine „Leitsätze der Politik“]
 46 Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus, S. 111ff.
 47 Rede vor dem provisorischen Nationalrat am 18.12.1918. In: Verhandlungen des provisorischen Nationalrates des Volksstaates Bayern im Jahre 1918/19. München 1919. Wiederabgedruckt in: Ulrich Linse (Hrsg.), Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19. Die politischen Reden, Schriften, Erlasse und Briefe Landauers aus der November-Revolution 1918/1919. Berlin 1974, S. 93.

Zur Person des Autors:

Siegbert Wolf, Dr. phil., Jg. 1954, Historiker und Publizist in Frankfurt am Main. Autor zahlreicher Bücher u.a. über Gustav Landauer, Martin Buber, Hannah Arendt und Jean Améry sowie zur Frankfurter Stadtgeschichte: Jüdisches Städtebild Frankfurt am Main (1996), Die Juden an der Frankfurter Universität (1997).

Werbung

Free-Day.com - Was ist das?

Stellen Sie diese Frage einem Bekannten, Nachbarn oder Kollegen - die Antwort lautet wahrscheinlich: „Irgend was im Internet.“

Dies ist richtig: **Free-Day.com** ist ein Unternehmen, das als Portal mit Kompetenz und Erfahrung noch am Anfang steht. Wir wollen dem Tempo des Internets angepasst, auf Ihre Bedürfnisse und Wünsche eingehen. **Free-Day.com** möchte für komfortable Kommunikation und Information stehen. Derzeit nutzen bereits Millionen Menschen den Service von **Free-Day.com**!

Ziel von **Free-Day.com** ist es, die steigenden Bedürfnisse der Internet-Anwender zu erfüllen, egal ob sie im weltweiten Datennetz kommunizieren, sich informieren, navigieren, diskutieren, einkaufen oder nur zum Vergnügen surfen möchten. Dieses Ziel wird durch hohe Qualität der einzelnen Dienste erreicht: Benutzerfreundlichkeit, einfache Anwendung, zuverlässige Technik, aktuelle Inhalte sowie übersichtliche und ansprechende Gestaltung.

Mit diesen Ansprüchen erweitert **Free-Day.com** beständig seine Dienste, baut bestehende aus und entwickelt hochwertige neue Angebote. Für Anregung und Kritiken sind wir offen, denn es ist Ihr Portal. Mailen Sie uns: **C.Richardt@Free-Day.com / www.Free-Day.com**

Die Anarchie: ein Haus ohne Fundament *Italien, das Haus auf dem Meer*

„Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt.“
Goethe 1804, VANITAS

„Ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.“
Stirner, 1844, DER EINZIGE, erste italienische Übersetzung von Ettore Zoccoli 1902 (IV. Ausgabe)

„Die Einsicht muß aber allgemeiner werden, daß nicht die Bildung, die Civilisation, die höchste Aufgabe des Menschen ausmacht, sondern die Selbstbethätigung.“
Stirner, 1842, DAS UNWAHRE PRINZIP UNSERER ERZIEHUNG ODER DER HUMANISMUS UND REALISMUS, Übersetzung Angelo Treves, 1923

DER ANARCHISCHE INDIVIDUALISMUS
Der Individualismus ist die unverzichtbare Basis des Anarchismus.

Wer auch immer sich Anarchist nennen will, ohne sich als Individualist zu bekennen, steht außerhalb des Anarchismus. Mit anderen Worten, es existiert kein Anarchismus, der nicht individualistisch ist.

DIE ANDEREN

Es existieren jedoch andere Formen des Individualismus, einige sind berühmt und invasiv, wie der bürgerliche Individualismus, der antithetisch und unvereinbar ist mit dem anarchischen. Selbst Errico Malatesta behauptet: „Alle Anarchisten sind Individualisten, aber nicht alle Individualisten sind Anarchisten.“

BÜRGERLICHER INDIVIDUALISMUS

Das Bürgertum erklärt das Individuum zum höchsten Wesen und als solches kann es jedes Mittel benützen, um seinen Vorrang gegenüber anderen zu behaupten. Nur an der Spitze einer Hierarchie realisiert sich das bürgerliche Wesen.

Die planetarischen Katastrophen, die durch die Industrialisierung dieser Geistesform, die das kapitalistische Bürgertum charakterisiert, herrühren, sind allen deutlich und sie sind dabei, selbst das Leben auf der Erde zu beeinträchtigen.

Aber was hier interessiert, ist den vollständigen Unterschied und die Unvereinbarkeit zwischen bürgerlichem und anarchischem Individualismus, sowohl in den Mitteln als auch in den Zielen, deutlich zu machen.

In den Zielen, denn eine Hierarchie von Menschen oder Lebewesen im Allgemeinen zu kommandieren, ist offensichtlich kein anarchisches

Ziel, sondern ist genau das, was die Anarchisten bekämpfen.

In den Mitteln, denn der Gebrauch „jedes notwendigen Mittels“ (neuer kommunistischer Slogan und antike Praxis, die allen Autoritären gemeinsam ist), um auch das vornehmste aller Ziele zu erreichen, ist nicht zulässig für den Anarchisten, der auf Kohärenz des Mittels mit dem Ziel besteht.

KOMMUNISTEN

Es gibt zwei unvereinbare Wege, um sich von der bürgerlich-kapitalistischen Ausbeutung zu befreien, der eine ist autoritär, der marxistische, der andere ist antiautoritär, und wurde von Bakunin entwickelt. Eines der Hauptmotive liegt in der Kohärenz zwischen Zielen und Mitteln, die von dem Russen vorgeschlagen wurde, und die der Deutsche verspottete.

Der Anarchist, der auf die Kohärenz zwischen Zielen und Mitteln verzichten würde, würde auf eine der Konzeptionen verzichten, die ihn als solchen charakterisieren. Er wäre einfach nicht mehr Anarchist, sondern ein Autoritärer, der es eilig hat, die eigene Macht zu bestätigen, indem er sich als Anarchist ausgibt.

Was den Kommunismus betrifft, d.h. die marxistisch-leninistische Ideologie und ihre staatlichen Anwendungen, stellt sich die Frage nicht einmal. Der Kommunismus hält das Individuum sowohl in der Theorie als auch in der Praxis hierarchisch dem Willen der Gemeinschaft unterworfen, genauer gesagt den pyramidischen Hierarchien, die die Gemeinschaft informieren, lenken und kontrollieren.

Indem sie die Ideologie als Fundament der Unfreiheit zurückweisen, beginnen nur die Situati-

onskünstler in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die individuelle Befreiung wieder zu schätzen als unverzichtbare Voraussetzung für den Umsturz des Existierenden, und das mit einem guten Jahrhundert an Verspätung, obwohl sie durch den Marxismus formiert sind und von ihm abhängen, weswegen sie schrecklich widersprüchlich sind.

Eine lobenswerte und mutige Revision im anarchistischen Sinn, die zu spät kam aus dem Inneren einer Bewegung heraus, die auf planetarischer Ebene viele Millionen Individuen ausgelöscht hat im Namen von etwas, das ihnen überlegen ist: dem Volk, manchmal als Arbeiterklasse definiert, manchmal generell Proletariat; Bakunin bezeichnet diese als „die schlimmste Diktatur“.



*Max Stirner: L'Unico. Cover.
Erste italienische Übersetzung von Ettore Zoccoli.
(1902) Quarta edizione italiana*

RELIGION

Dieselbe Argumentation, wie für die Ideologie, gilt auch für die monotheistischen Religionen und besonders für jene, die Stirners Welt betraf und betrifft, die christliche. Nach Meinung der Christen gehört das Leben des Menschen nicht dem Menschen, sondern Gott, der es ihm geschenkt hat und es ihm wieder nimmt, wann er will. Das Individuum kann bei den Christen nicht einmal das Datum seines eigenen Todes bestimmen.

Das Individuum gehört nicht sich selbst, wie man naiverweise glauben könnte, sondern ist sich selbst enteignet durch die göttliche Entität, die es

mit einem Akt der höchsten Liebe geschaffen hat, und was noch schlimmer ist, durch seine Abgesandten in diesem Tal der Tränen (Papst, kirchliche Rangfolgen und alle Hierarchien jeglicher Macht, die damit einverstanden und deswegen geheiligt sind).

Ich schließe dieses Kapitel mit einem Zitat von Stirner von 1842: „Kunst und Religion“, wo der Autor die Unvereinbarkeit von Religion und Individualismus behauptet, und zwar in einer Form, die ausgedehnt werden kann auf die weltliche und parawissenschaftliche Version der Religion, die Ideologie.

„Nur der Religionsstifter ist genial, er ist aber auch der Schöpfer des Ideals, mit dessen Schöpfung jede weitere Genialität unmöglich wird.“

RELIGION - IDEOLOGIE - AUTORITÄRES DUETT

Für Ideologie und Religion muss das Individuum eine Nummer sein. Wenn es unterdrückt ist, ist es zu addieren und zu multiplizieren, wenn nicht, zu teilen und dann abzuziehen.

Es fällt auf, dass das bürgerlich-kapitalistische, marxistische oder christliche Denken zur eigenen Verbreitung und Praxis, als unverzichtbare Voraussetzung die Annullierung des Individuums besitzen, und zwar indem es den jeweiligen Hierarchien untergeordnet wird.

Hinterlistiger ist das pragmatische bürgerliche Denken, das schwört, das Individuum zu exaltieren. Ähnliches können sich die Marxisten und Christen nicht erlauben, ohne lächerlich zu wirken. Aber auch das nicht in Ideologie formalisierte bürgerliche Denken zeigt den eigenen Schrecken. Angesichts einer Weltordnung, die drei Viertel der Individuen auf diesem Planeten in Armut zwingt, zu Gunsten einer kleinen Minderheit von Privilegierten und ihren zahlreichen Dienern und Komplizen, nimmt die größere „Humanität“ der demokratisch-bürgerlichen Regime die Form einer blutigen Provokation an.

ANARCHISTEN

Der Anarchismus als historische Bewegung entstand in Italien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Abspaltung von den autoritären Theorien und Praktiken (bürokratischer Zentralismus, Verleumdung als politische Waffe, poli-

zeitliche Nachforschungssysteme, Ausbürgerungen), die die erste Internationale von Marx und Engels von Anfang an charakterisierten.

Der erste italienische Kommunist, der erste anerkannte Übersetzer einer verbreiteten Zusammenfassung des *Kapitals*, war Carlo Cafiero (di Barletta). Aber er war auch der erste, der die deutschen Theoretiker verließ zu Gunsten des antiautoritären Entwurfs von Bakunin. Von diesem Moment an beginnt der italienische Anarchismus, eine Bewegung zu sein, die zum libertinären Kommunismus neigt. In Italien wurde dieser besonders von Cafiero und Malatesta theoretisiert, die beide Schüler von Bakunin waren. Die Basis des Bakuninschen Denkens stellt die größte individuelle Freiheit dar, „wo jeder gemäß seinen Mitteln und Bedürfnissen das ihm Zustehende bekommt.“

Schritt für Schritt findet der grandiose Egoismus, den Max Stirner vorschlug, seinen idealen Nährboden im italienischen Anarchismus, um ihn schließlich am Anfang des 20. Jahrhunderts tief zu durchdringen. DER EINZIGE wurde einer der Grundtexte der antiideologischen Einstellung der italienischen Anarchisten und ist es noch heute.

Einen letzten Einfluss von radikalem Individualismus erfährt er durch Nietzsche, der sich bei Stirner inspiriert.¹ Nietzsche lebte eine Zeit lang in Italien in Turin, wo er „Die Götzendämmerung“ schrieb.

Es ist zu ergänzen, dass der Individualismus in Italien eine tief verwurzelte Tradition ist bei den untereinander sehr verschiedenen Kulturen, wie den Sprachen. Von Süden nach Norden ist auf verschiedene Weise eine Tradition der individuellen Revolte lebendig, und die Attentate auf den italienischen König von Passamonte und Acciarito, die mit Sicherheit das Denken Max Stirners nicht kannten, sind ein berühmter historischer Beweis dafür.

Wir können behaupten, dass das subversive Wesen des italienischen Anarchismus eine seiner nie ausgetrockneten Quellen in Stirners Schriften findet.

Und dank der unerbittlichen Kritik Stirners ist es dem Anarchisten nicht mehr möglich, sich auf religiöse und ideologische Thesen zurückzubegeben, ohne sich zu entstellen.

In einem Wort gesagt, dank Stirners Gedanken

müsste für den Anarchisten die autoritäre Beschränkung unmöglich sein, sei sie ideologisch (weltlich), oder sei sie fideistisch (religiös), da beide begleitet sind vom unaufhörlichen Kampf um die Annullierung des Individuums.

Dass der Individualismus eine fundamentale historische Komponente für die italienischen Anarchisten ist, kann man aus der Geschichte ersehen.

Aber seit dem 29. Juli 1900, dem Tag des Pisten-Attentats von Gaetano Bresci, der mit zwei von drei Kugeln das Herz von Umberto I. von Savoia, dem Guten König - auch Maschinengewehrkönig genannt - getroffen hatte, ist allerdings evident, dass die individuelle Revolte zur täglichen Praxis der anarchistischen Bewegung gehört, und zwar als Form des Kampfes gegen die Unterdrückung, weswegen sie auch bereit ist, unterdrückende Vergeltungsschläge in Kauf zu nehmen. Nach dem Königsmord war die Repression in Italien grausam, aber die Anarchisten sagten sich - mit wenigen Ausnahmen - weder von Bresci los noch verleugneten sie ihn, was die Sozialisten dagegen sofort taten. (Filippo Turati, oberster Leader der Sozialisten und Anwalt, verweigerte die Verteidigung Brescis, erklärte aber in seinen privaten Briefen sogar, dass jener richtig gehandelt habe.)

Das Attentat von Bresci war im Kreis von anarchistischen Webern aus der Toscana (Prato) und aus Piemont (Biella) entstanden, die in die USA emigriert waren. In diesem Umfeld war die antiorganisatorische (Galleani) und individualistische Tendenz (Ciancabilla) stark präsent.

Auch bei den Attentaten gegen Mussolini sind Anarchisten die Protagonisten: Lucetti, Sbardello, Zamboni und Schirru, immerhin wesentlich früher als der organisierte „Widerstand“.

Eine Unzahl kleiner Gesten der individuellen Revolte werden von den Anarchisten begangen. Kurz vor dem Ersten Weltkrieg vom Soldaten Masetti, der auf den Oberst schießt, der die Truppen vor dem Aufbruch der kolonialen Expedition nach Libyen aufwiegelt, bis zum jungen Partisanen Brusasco, der während des zweiten Weltkriegs Handgranaten gegen die Truppen der Nazibesetzung schleudert. Und unendlich viele andere Taten werden regelmäßig von der Geschichte ausgelöscht, weil sie von der Macht und ihren Dienern geschrieben wird.

Um den Einfluss von Stirner auf die jungen italienischen Anarchisten zu werten, ist es unverzichtbar, zwei junge Anarchisten in Erinnerung zu rufen, deren Leben tragisch endete. Beide kannten, teilten und praktizierten Stirners Gedanken: Bruno Filippi und Renzo Novatore.

Bruno Filippi stirbt im Alter von 19 Jahren, als er am 7. September 1919 im Club dei Nobili in der Gallerie von Mailand einen Sprengkörper zündet. Aber Bruno Filippi ist nicht nur ein junger Anarchist der Aktion:

„Hunde, so leckt ihr die Hand, die euch schlägt! Und es ist für euch, gerade für euch, dass ich mich erheben sollte? (...) In Ergebenheit verfaultes Aas (...) Für euch nicht einmal eine Zigarette ... Ich will mich nicht gesellen zum Hof der Kurtisanen des Proletariats, die jene entschuldigen, beweihräuchern und mit Lorbeer schmücken ... Ihr klagt über den Krieg, während ihr selbst seine Autoren seid und ihn weiter führt, da ihr ihn ertragt.“

(posthum 1920) > (Freie Kunst eines Freigeistes)

(posthum 1920) > (In Verteidigung von Mata Hari)

„Ich bedaure nicht die Soldaten, die deinetwegen starben.

Die hässliche Masse, die sich zur Schlachtbank führen lässt, ohne zu rebellieren, die sich abschlachten lässt, ohne einen Grund, die alles, was ihr lieb ist, verlässt, auf Befehl eines Blattes, das an einer Straßenecke angeschlagen ist, sie ist zu erbärmlich:

Sie verdient den Tod, sie verdient das Messer des Scharfrichters. Und du, arme Mata, warst schön!“

Renzo Novatore (Abele Ricieri Ferrari) stammt aus Arcola in Ligurien in der Nähe von Carrara. Hier führt er die ersten Kämpfe, bei denen er durch seine Radikalität und seinen Mut hervorsteht.

Auch Novatore ist wie Filippi Schriftsteller.² Nach einer Periode, die von D'Annunzios Dekadenz beeinflusst war, wird er vom futuristischen Blitz getroffen. An dieser Bewegung, die in ihrer ersten Phase noch zwischen Revolution und Reaktion hin- und herschwankt, nimmt er mit verschiedenen Schriften teil. Der Futurismus beeinflusst auch seine Prosa.

Die kritische moderne Sensibilität von Novatore - weil sie stirnerianisch ist - tritt im Januar 1921 heftig in Erscheinung, als er, in Antwort an einen anderen Individualisten, der ihn wegen seiner

Mitarbeit an der futuristischen Zeitung „La testa di ferro“ („Der Kopf aus Eisen“) attackiert, die unverwechselbar dadaistische Geste von Guido Keller verherrlicht.

Am 14. November 1920 wirft der Flieger, Geschwadermitglied des Asses Francesco Baracca, aus Fiume kommend, wo er aktiv an der Besetzung teilnimmt, aus seinem Flugzeug einen Nachtopf auf Montecitorio, „um sie lächerlich zu machen“.

Erinnern wir daran, dass unter den Unterzeichnern des Glückwunschtelegramms an D'Annunzio für die Besetzung Fiumes, das im September 1919 vom Dada-Club in Berlin abgeschickt wurde, die Unterschrift von Johannes Baader, dem Erfinder und Protagonisten der „dadaistischen Geste“, hervorsteht.

Baader war im Februar 1919 bei der konstituierenden Versammlung in Weimar arrestiert worden, weil er dort Flugblätter von den Rängen geworfen hatte, die die Machtergreifung des Oberdada (er selbst) verkündeten. Es handelte sich in Wirklichkeit um die einzige Ausgabe der Zeitung „Cadavere verde“ („Der grüne Kadaver“) mit dem Titel „Die Dadaisten gegen Weimar“ unterzeichnet vom „Dada-Rat der Weltrevolution“.

Die Geste von Keller begeistert vor allem Novatore und die Mitarbeiter der futuristischen Zeitung „La testa di ferro“ aus Fiume (die von Mussolinis Faschisten und von den Carabinieri aufgegeben worden war, und vom Königreich Italien militärisch bedroht worden war), die mit dem Faschismus gebrochen haben und regelmäßig anarchistischen Artikeln Raum bieten, besonders anarcho-individualistischen, die teilweise von F.T. Marinetti autorisiert oder kommentiert worden sind.

In einer Antwort an Mâro il Maligno behauptet Novatore in der Mailänder Zeitschrift „Nichilismo“, dass Kellers Überraschungsangriff auf Montecitorio revolutionärer sei als bestimmte Kampfformen, die von den Arbeitskammern angewendet werden.

Aber wie Filippi, so ist auch Novatore ein Mann der Tat und wird 1922 während einer Schießerei mit den Carabinieri in einem Gasthaus in der Gegend von Genua (Teglia) getötet. Er war 32 Jahre alt und gehörte zur Bande von Sante Pollastro, dem anarchistischen Expropriator aus Pie-

mont, und für viele Jahre der öffentliche Feind Nummer eins in Italien und in Frankreich.

Novatore und Filippi arbeiten bei der Zeitschrift „Iconoclasta“ von Pistoia zusammen, der 1920 unter dem Titel „I grandi iconoclasti“ postum die Schriften von Filippi publiziert.

Ich habe ein Beispiel von großer ethischer Bildung und unvergleichlicher Gnade zitiert, die extreme Tat des Tyrannenmörders Gaetano Bresci, die in ihrer Modernität eine zweifellos stirnerianische Sensibilität ausdrückt, obwohl sie sich zurückverfolgen lässt bis auf das verwurzeltere, unhistorische, mediterrane Magma, das von Armodio und Aristogitone (griechische Tyrannenmörder, die von der hellenistischen Bildhauerkunst unsterblich gemacht wurden) bis zu Felice Orsini, dem republikanischen Attentäter, reicht.

Ohne diesen extremen Taten gegen die Ungerechtigkeit etwas zu nehmen, eine Fähigkeit, die hoffentlich die einzelnen Individuen beizubehalten wissen, scheint uns der Beitrag der scharfen stirnerianischen Kritik von größerer Reichweite. Die Tat von Bresci und von Lucetti ist der extreme Aspekt eines größeren stirnerianischen Bewusstseins, das, wenn es einmal erworben worden ist, es ermöglicht, mit „dem Messer der Kritik“ (DER EINZIGE) gegen alle Formen der autoritären Herrschaft zu kämpfen, und insbesondere die hinterlistigsten zu entlarven, die sich als revolutionär präsentieren und leicht zu erkennen sind am vorherrschenden Gebrauch von autoritären Methoden.

„Jesuitische Maxime: Das Ziel heiligt die Mittel“ (DER EINZIGE), aber noch mehr wegen der hierarchischen Negation des Individuums: Die Wunde, in die Stirner sein Messer stößt und Kanäle einschneidet, von wo aus sich die Lüge verbreitet.

KONSTRUKTIV

Indem er „gegen den Begriff des Staates sündigt“ und „gegen den Begriff des Gesetzes rebelliert“ (DER EINZIGE), nimmt Stirner im „Einzigem“ Themen wieder auf, die in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ enthalten sind, diesmal jedoch mit entschieden propositiven Suggestionen, die eine klare Richtung aufzeigen und nicht andere, die merkwürdigerweise von den zahlreichen Kritikern vernachlässigt worden sind, aber auch -

und das macht nachdenklich - von seinen Verteidigern im anarchistischen Umfeld.

Zu Beginn des EINZIGEN handelt es sich im Grunde um den Schlüsselsatz „Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt“. In der Tat besagt seine Prämisse in Richtung auf die Konklusion „Ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.“

Er schließt, nachdem er der Moralität einen Fußtritt versetzt hat „Ich bin weder gut noch böse“, „Mir geht nichts über Mich!“

Alle haben eine Überbewertung des Individuums festgestellt, die für einige das Beste, für andere das Schlechteste des westlichen Denkens verherrlicht.

Fast alle gehen aus niedrigen egoistischen Motiven über den klaren und starken Entwurf eines kreativen Lebens hinweg, der eindeutig aus der Prämisse hervorgeht.

Wer über diesen Grundaspekt Stirners, der zensiert wurde, begeistert Missverständnisse verbreitet, für den kann als ideale Lektüre „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ empfohlen werden, wo der Autor auf herbe, sicher provokante Weise die zentrale Frage der Kreativität entwickelt und sie auf eine Weise darstellt, die sich nicht mehr für Irrtümer eignet.

„Die Einsicht muß aber allgemeiner werden, daß nicht die Bildung, die Civilisation, die höchste Aufgabe des Menschen ausmacht, sondern die Selbstbethätigung.“

UNMENSCHLICHER STIRNER ANTI HUMANIST

Es ist der Stirner, den wir am meisten lieben, der exzessive Autor, der im Grunde die visionäre und poetische Philosophie Nietzsches einleitet und uns eine unmoralische Sichtweise vorschlägt, die er selbst als „unmenschlich“ definiert, um den Anarchismus zu interpretieren, eine Interpretation, die den am meisten propagierten humanitären humanistischen Versionen Gerechtigkeit erweist, nämlich denen von Kropotkin und von Malatesta, aber vor allem den zahllosen Versuchen, die Anarchie als eine Ideologie zu präsentieren (oder ein System von Ideen, das ganze Leben des Menschen betreffend) und als Nachahmung des Marxismus.

KUNST

Mit der Befreiung der Kreativität von den Ketten der Kunst entlarvt Stirner ohne Zweifel eine weitere bürgerliche Lüge (die Neudefinition der liberalen Künste, die höher stehen als die mechanischen, ist Werk der neuplatonischen Philosophen am Hof von Lorenzo il Magnifico, (Florenz Ende 1400).

So erhält die nicht sterilisierte Kreativität ihre revolutionäre Ladung zurück und tritt unvermeidlich in das Feld der sozialen Subversion.

DADA

1916 entsteht in Zürich eine Bewegung, bestehend aus „Künstler-Deserteuren“ und Kriegsdienstverweigerern, die der Intuition Stirners Leben verleihen. Ihre Schamanen heißen Tzara (von Zarathustra), und sie sind, wie Picabia, entweder besonders begeisterte Anhänger Stirners, oder besitzen wie Man Ray einfach eine anarchistische Entwicklungsgeschichte, oder eine libertinäre Umgebung wie Duchamp.

Die am wenigsten stirnerianischen, die Dadaisten, sind einige Berliner mit marxistischer Ideologie, wie Heartfield und sein Bruder Herzfelde, und der Maler Grosz, falls man ihn noch als Dadaisten auffassen kann.

Der dadaistische Widerwille wird eine der wirkungsvollsten Reproduktionen der Unmenschlichkeit Stirners. Aber das ist keine italienische, sondern internationale Geschichte.

FUTURISMUS

In Italien hat der intellektuelle Provinzialismus und die daraus folgende, verspätete didaskalisch-realistische Tradition der Kunst dem Ausdruck der subversiven und emanzipatorischen Bewegung einen starken Schlag versetzt. Die einzige entschiedene Revolte in diesem stagnierenden Sumpf stellt der Futurismus dar, dessen Energien auf Persönlichkeiten wie Carlo Carrà, einem Besucher und Mitarbeiter von anarchistischen Kreisen in Mailand und in London mit stark stirnerianischen Einflüssen, basieren. Er selbst erklärt in seiner Biographie, ein Leser von Stirner, Nietzsche und Kropotkin zu sein. Interessant sind einige Handstreich von Marinetti selbst, der seit dem ersten Manifest von 1909 die aufsehenerregenden Aspekte, die von Stirner herrühren, sehr

zu schätzen scheint, nämlich „die zerstörerische Geste der Anarchisten“. Bemerkenswert sind die Radikalität von Mario Carli, dem Förderer der futuristischen Zeitung aus Fiume, und später sein fehlgeschlagenes Attentat auf das Stromkraftwerk in Mailand, das er mit einem individualistischen Anarchisten organisiert hat.

Aber mit dem Interventionismus verlässt der Futurismus wenige Jahre nach seiner Geburt den revolutionären Impuls, um sich in der Akademie zu konsolidieren, mit dem Ziel bei Ankunft des Faschismus Kunst des Regimes zu werden. Die gleiche Geschichte passiert mit dem russischen Cubo-Futurismus auf der Seite der russischen Diktatur des Bolschewismus. Nach dem Futurismus herrscht Schweigen.

SQUATTER (Hausbesetzer)

Erst am Ende des 20. Jahrhunderts fügen sich die Donnerwetter des Dadaismus mit der Bewegung der Squatter organisch in eine subversive anarchistische Praxis ein, und zwar inspirieren sie sich bei Stirners Intuitionen über die Zentralität der Kreativität.

Besonders die Squatter integrieren die dadaistische „Geste“ in die sozialen Kämpfe. Die Einführung dieses neuen Elementes beim Kampf zur Umwälzung des Bestehenden löst starke aktive und passive Verständnislosigkeit im Inneren der anarchistischen Bewegung selbst aus, eine Verständnislosigkeit, die auf Ignoranz und einen nicht zu entschuldigenden Konservatismus zurückzuführen ist, der die veralteten Formen wieder anwenden will, die dem kulturellen Provinzialismus lieb sind, der schon genau ein Jahrhundert vorher die italienische Kultur fundiert hat.

DAS VERGNÜGEN GEGEN DAS OPFER

Ein anderer Aspekt, den man nicht von Stirners Werk trennen kann, besteht in der ausdrücklichen Suche des Einzigsten nach dem Vergnügen und der Freude im Kampf gegen den Begriff und die Praxis des Opfers. Er beobachtet in der Tat, dass „die Gewöhnung an den Verzicht die Glut des Begehrens abgekühlt hat“. Geistesblitze der Dadaisten von anarchistischer Formation, wie Man Ray, geben den Impuls zum Agieren: „leben für die Freiheit und das Vergnügen“, und da-

nach Einfälle von revolutionären Surrealisten - wenige übrigens wie Benjamin Peret: „Alle Menschen suchen das Glück“ und das Glück „ist das Motiv aller Handlungen der Menschen, auch derer, die sich erhängen“ (nach Pascal).

Wie es ihm natürlich ist, schon seit den kleineren Schriften, kämpft Stirner mit Entschlossenheit gegen jede Form der Abschwächung des Vergnügens: „Die Liebe ist zwar die letzte und schönste *Unterdrückung* von uns selbst, die glorreichste Weise der Selbstvernichtung und Aufopferung, der wonnereichste Sieg über die Selbstsucht“. (In: EINIGES VORLÄUFIGE VOM LIEBESSTAAT - 1843/44)

Im EINZIGEN jedoch wird er konkreter: „O Lais, o Ninon, wie tattet Ihr wohl, diese bleiche Tugend zu verschmähen. Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfern!“ Stirner nimmt die Philosophie des Protagonisten des „Fremden“ von Camus vorweg, der zum Tode verurteilt, das Haar seiner Geliebten zelebriert und Gott erniedrigt.

In Italien ist es vor allem Renzo Novatore, der in seiner Prosa, aber auch im Leben, den Begriff der Freiheit gebunden an das Vergnügen entwickelt, mit größerer Vollständigkeit gerade im Leben, denn die Prosa ist doch noch durchsetzt mit dekadenten und rhetorischen Rudimenten alla D'Annunzio. Dann muss man die 80er Jahre abwarten, um zu sehen, wie der Faden dieser abgebrochenen Debatte im anarchistischen Umfeld wieder aufgenommen wird.

Ein Beispiel für die Wichtigkeit, die dem Vergnügen „hier und jetzt“ zukommt, ist die Praxis der Unentgeltlichkeit, die sich bei den italienischen squat verbreitet hat, als Annullierung des Geldwertes, aber vor allem der Rollen Geschäftsführer-Verbraucher, das heißt das „Schöne Leben“.

DIE ARBEIT

Es ist unvermeidbar, dass Stirner dazu kam, die Arbeit zu kritisieren. Er wuchs in einem Lutheranischen Land auf, wo die Arbeit als Weg der Erlösung von der Erbsünde aufgefasst wird. Stirner sah den Schrecken und die Zerstörung, die von einer so dreisten Lüge über das Leben der Menschen verursacht wurden, und konnte nicht anders, als die Arbeit völlig zu vernichten,

indem er der Theorie der größten Befreiung des Individuums folgte.

Hier nimmt Stirner, wenn auch mit der für ihn typischen Radikalität der Analyse, Positionen ein, die jene der russischen Theoretiker der Anarchie vorwegnehmen, aber auch die der Situationistischen Kritik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Stirner beansprucht in der Tat die Unentbehrlichkeit „ein Werk zu schaffen, das ein ganzes ist“. Die maschinelle Arbeit, die zu Sklaven macht, „hat keinen Zweck *in sich*, ist nichts für sich Fertiges“. „Für diesen Arbeiter im Dienste eines Andern gibt es keinen *Genuß eines gebildeten Geistes*“. (DER EINZIGE)

Stirner steht auf der Seite des Vergnügens, gegen die Entfremdung der Arbeit, und fordert die Ganzheit, die den Situationisten mehr als ein Jahrhundert später so wertvoll sein wird. Die Ganzheit des konstruktiven menschlichen Handelns wird sich nur durch die erneute Vereinigung seiner verschiedenen Aspekte realisieren. Stirner ist hier den Kritiken der großen Anarchisten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an der Unterteilung in manuelle und intellektuelle Arbeit um einige Jahre voraus, besonders Bakunin und Kropotkin.

Bei der Kritik an der Arbeit steht Luigi Galleani, der Anarchist aus Vercelli, an der Spitze. Galleani legt in einem Essay von 1907 eine unübertriffene Definition der Arbeit vor, die er als soziale Gewalt versteht. Überflüssig zu erwähnen, dass Luigi Galleani, der antiorganisatorische Anarchist und Verteidiger der redundanten Prosa, ein aufmerksamer Leser von Stirner und Nietzsche war. „Die Arbeit hat heute servilen Charakter: Man wählt sie nicht frei den eigenen Neigungen entsprechend; sie liefert keinerlei Befriedigung, weder materiell, noch moralisch; sondern sie bringt nur Risiken mit sich, Erniedrigungen, Entsaugungen. Unsicher, peinlich, exzessiv, belohnt im umgekehrten Maß zu ihrer Dauer, sucht man sie ungern, führt sie mit Widerwillen aus, erleidet man sie, schließlich wie eine Buße, wie einen Fluch“. (Luigi Galleani „Das Ende des Anarchismus“ 1907)

MAINTENANT

Selbstproduzierte und selbstverbreitete Zeitung von Arthur Cravan, dem Boxer, Betrüger und Dandy in Paris, Barcelona, New York, Mar

dei Sargassi, der umherziehenden Seele des Dada.

Aber es ist der abschließende Akzent, der auf die Notwendigkeit des unmittelbaren Genusses gesetzt wird bei dem, was man tut, der die hinterlistige Tradition des Opfers zerstört, das als Wert aufgefasst wird, der vom Christentum bis zum Kommunismus durchsickert und hier und da mit seinem tödlichen Atem auch den Anarchismus kontaminiert. Es ist gerade dieser Begriff des unmittelbaren Vergnügens, der ein Licht wirft auf die Autoreferenzialität, die den subversiven Bewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorgeworfen wird, von Seiten der späten Erben der emanzipatorischen Kultur des 19. Jahrhunderts.

Signifikante Kritiken des 19. Jahrhunderts in Italien sind jene, die an Malatesta gerichtet sind, an die kommunitarischen Erfahrungen (Komune Cecilia), die als egoistische Flucht vor dem großen Kampf verurteilt werden, die eigentlich alle Revolutionäre beschäftigen sollte.

LOMBROSO

Fetischist und Kopfabsteher.

Paradoxerweise ist gerade er einer der schärfsten Feinde der Anarchisten, der sozialistische Professor Cesare Lombroso, die Verkörperung des offiziellen italienischen Provinzialismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Er studierte die Anarchisten als pathologischen Fall und bestätigte, ohne es zu wollen, den Seelennadel und Praktizierbarkeit der Utopie von Max Stirner.

Der sozialistische Phrenologe identifiziert unter den wichtigen Zügen der anarchistischen Pathologie, außer den berühmten und erheiternden degenerierten somatischen Zügen, zwei akute Syndrome: den Misoneismus und die Hyperästhesie.

Der Misoneismus ist die Angst vor dem Neuen. Was Lombroso unter neu versteht, erklärt er uns mit einem Satz: „jene wirklich moderne Entdeckung der Arbeitsteilung, die keine Theorie beseitigen kann;“ (Gli Anarchici 1894)

Aber ich will diesen Gedankenflug über Max Stirner beenden und über das zweite Syndrom sprechen, das die Manien der „geborenen Angeklagten“ und „verrückten“ Anarchisten charakterisiert: Die *Hyperästhesie*.

HYPERÄSTHESIE (Überempfindlichkeit)

Sante Caserio ist der Anarchist, der den Präsidenten der französischen Republik Sadi Carnot durchbohrte, weil er den Anarchisten Valiant zur Guillotine verurteilen ließ.

Valiant hatte eine Bombe ins französische Parlament geworfen, wobei er niemanden getötet hatte. Als er die „Angeklagten aus Leidenschaft und besonders über Sante Caserio“ (GLI ANARCHICI) behandelt, erklärt Lombroso: „Die wichtigste Eigenschaft der Delinquenten aus Leidenschaft ist die Ehrlichkeit, eine Ehrlichkeit, die manchmal zum Exzess und zur exzessiven Hyperästhesie (Empfindlichkeit gegenüber den Schmerzen anderer) gebracht wird.“ (GLI ANARCHICI).

Darum bemüht, seiner Ergebenheit an die Macht einen Anschein von Objektivität zu verleihen, gelingt es dem Erfinder der „unglücklichen Wissenschaft“, den Charakter der Seelenvornehmheit, der sich unter den Anarchisten häufig findet, umzudeuten in Symptome von Krankheit und Degeneration, und präfiguriert auf diese Weise eine Arbeit, die von vielen Psychiatern mit akademischer Verbissenheit ausgeführt wird.

Jenseits des repressiven Gebrauchs, den Lombroso von diesem Begriff machte, wird man den Einzigen gerade deswegen schätzen. Gegen den Egoismus „von kurzer Sicht“ (DER EINZIGE), der in persönlicher Beschränktheit versinkt und die einzige wirkliche Gefahr des stirnerianischen Individualismus darstellt, besaß die anarchistische Bewegung schon das Gegengift - offensichtlich nicht universell wirksam, schwierig im Gebrauch und nicht leicht aufzufinden - Lombroso nennt es: HYPERÄSTHESIE.

Mario Frisetti, Torino

¹ ETTORE ZOCCOLI, der erste italienische Übersetzer des EINZIGEN und der erste, der eine Einleitung dazu verfasste.

² Novatore leitet die Zeitschrift „Vertice“, wo auch der sehr junge Bruno Filippi publiziert; ein posthumer Sammelband trägt den Stirnerianischen Titel „Verso il nulla creatore“. (Siracusa 1924)

„War einst ein Anarchist ...“¹

Libertäre Provokationen von Max Stirner bis Fernando Pessoa

Seit geraumer Zeit propagiert die Kulturindustrie der westlichen Welt eine Art neuen „Individualismus“. In rasant inszenierten Werbespots oder in schreierisch aufgemachten Lifestyle-Zeitschriften treten sie uns entgegen: die Proponenten einer angeblich hedonistisch orientierten Marktgesellschaft. Sie haben scheinbar alle Stadien der „Typberatung“ durchlaufen, und sie haben in einer Vielzahl von Coachingstunden ihre „Persönlichkeitsentwicklung“ vorangetrieben. In Fitness-Studios, die sie als Tempel der Erlösung begreifen, trimmen sie ihre Körper, die mit Piercings und Tattoos vervollkommen werden. Eingesponnen in ihren komfortablen Traum-Kokons frönen sie einem Design-Bewusstsein, das die Oberflächlichkeiten ihres Daseins nur zusätzlich unterstreicht. Ob sie

tatsächlich auch jene gesellschaftliche Schicht bilden, die Parfums mit der Bezeichnung „Égoïste“ verwendet, die in der Zeitschrift „EGO“ schmökert, die das Bekleidungslabel „E.G.O.“ bevorzugt oder die das „Wellness“-Getränk „PRO~EGO“ schlürft, ist von der Marktforschung noch nicht ausreichend untersucht.

Inzwischen durchströmt der neue „Individualismus“ alle Lebensbereiche, ideologischer Hauptschlager seit einigen Saisons ist die so genannte „Ich-AG“, die zu einer Ausweitung der selbständigen Erwerbstätigkeit und somit zu einer Entlastung des Arbeitsmarktes beitragen soll. Doch gerade im Bereich der produktiven Wirtschaft zeigt der „neue Individualismus“ immer deutlicher seine Grenzen. Im Gefüge der durch rationalisierten Ökonomie erscheint der einzelne Mensch nur mehr als ein Wesen, das in ein Widerspiel von Antriebskräften der Nutzenmaximierung und von Beschränkungen, die der Knappheit der Güter und Produktionsmittel entspringen, verstrickt ist. Ständige Verfügbarkeit oder Abrufbereitschaft (am besten rund um die Uhr) und Flexibilität (ein Begriff, der sich ursprünglich nur auf Materialien bezog) sind nur zu häufig die Grundanforderungen, die auf eine „Ich-AG“ zukommen.

Was den aufmerksamen Zeitbeobachter zunächst

zum Staunen bringt, ist der Umstand, wie sehr auf der einen Seite das „Ich“ aufs Podest gehoben wird, und wie wenig andererseits vom ersten und zweifellos radikalsten Vertreter einer „Philosophie des Ich“², Max Stirner („Der Einzige und sein Eigentum“, 1844), heute Notiz genommen wird. Während in den Jahren der großen Unruhe, 1967/68, das deutsche Magazin „Der Spiegel“³ Stirner noch einen viel beachteten Artikel widmete, und Stirner in den Organen des *Sozialistischen Deutschen Studentenbundes*⁴ diskutiert wurde, scheint er heute wieder weithin in Vergessenheit geraten. Doch ist darin schon auch eine gewisse Folgerichtigkeit zu entdecken, empfiehlt doch Stirner als Weg zur Wahrheit und zur Entwicklung das Motto: „Sei du selbst“. Wer aber auf der

Suche nach Autonomie und Erkennen des eigenen Wesens ist, wer sein „Ich“ als echte Möglichkeit zu ergreifen und zu entwerfen imstande ist, wer dabei auch bereit ist, sich gängigen Trends zu verweigern, ist als Zielobjekt der Kulturindustrie ungeeignet. Das absolute „Ich“ lässt sich nicht als Maske für fremde Interessen missbrauchen. Das Geschäftsinteresse zerschellt am wahrhaft autonomen Individuum.



Man braucht gar nicht so weit zu gehen wie Alfred Schäfer, der Stirner 1968 als den „ersten authentischen Existenzialisten“⁵ hervorhob, um den Stellenwert Stirners in der Geschichte des emanzipierten Geistes erkennbar zu machen. Hier sind die Fakten sehr eindeutig gelagert. Wie sehr Stirner mit seinem Werk auch auf die Strömung des Anarchismus Einfluss genommen hat - wie oft behauptet -, wird mit einem Satz allerdings nicht zu klären sein. Die Stellungnahmen dazu sind zahlreich, aber auch auffällig divergierend. Während den einen ein Michail Bakunin ohne das Wirken der Stirner'schen Geistes unvorstellbar erscheint, wollen andere keine Verwandtschaft zwischen dem Denken Stirners und dem Anarchismus gelten lassen. An dieser Stelle verdient festgehalten zu werden, daß die Erforschung der angesprochenen Zusammenhänge noch nicht

weit genug gediehen ist, um hier abschließende Aussagen einfließen lassen zu können. Es fehlt eindeutig an regionalgeschichtlichen Studien, die länderspezifische Besonderheiten erkennbar lassen werden würden. Auch dem Umstand, daß zum Teil sehr unterschiedliche Richtungen innerhalb des Spektrums des Anarchismus wirksam geworden sind, wurde bisher zu wenig Rechnung getragen wenn auf das Werk Stirners Bezug genommen wurde.

Der Autor dieser Zeilen möchte nicht verhehlen, daß er überzeugt ist, daß das anarchistische Denken in der Moderne ganz wesentliche Impulse von Stirner empfangen hat. Er möchte allerdings im gegebenen Rahmen den bisher gegebenen Fakten und Gewichtungen keine neuen hinzufügen, sondern - eine spielerische Umgangsform wählend - über ein literarisches Produkt die Verbindung des „Einzigsten“ zum Anarchismus erkennbar werden lassen. Bezug genommen werden soll auf den „anarchistischen Bankier“ Fernando Pessoa. Pessoa (1888-1935), ohne Zweifel Portugals wichtigster Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, war mehrsprachig aufgewachsen, er verbrachte seine Kinder- und Jugendjahre im südlichen Afrika und begann nach der Zeit der schulischen Ausbildung ein Literaturstudium. Zurück in Lissabon brach er aber sein Studium ab und verdiente - nach mehreren Anläufen, beruflich Fuß zu fassen - schließlich als Außenhandelskorrespondent einer Firma seinen Lebensunterhalt. Die geschäftige und hektische Welt der Kunstdebatten mied er weitgehend, er schrieb (viele unveröffentlicht) in seiner Freizeit und deckte dabei ein erstaunliches Spektrum von der naturalistischen Tradition über den Symbolismus bis zur futuristischen Strömung ab. Erst nach seinem Tode in seiner wahren Bedeutung erkannt, war Pessoa Zeit seines Lebens ein Unterschätzter geblieben.⁶ Daß Pessoa seine gedanklichen Impulse, neben denen griechischer und französischer Denker, auch von deutschen Philosophen (von Schopenhauer bis Nietzsche) empfangen hat, steht fest, daß auch Stirner ihm kein Unbekannter war, darf unter Berücksichtigung der breiten Stirner-Rezeption um 1900 angenommen werden.

O Banqueiro anarquista, erstmals erschienen in der Zeitschrift „Contempoânea“ im Mai 1922,

schildert ein abendliches Zusammentreffen zweier Männer in einem Restaurant in Lissabon. Um das ins Stocken geratene Gespräch wieder in Gang zu bringen, versucht der eine, nur als Stichwortgeber in Erscheinung tretende Protagonist der Erzählung, seinen Redepartner, einen namhaften Bankier, nach seiner anarchistischen Vergangenheit zu befragen. Daß Pessoa die politische Strömung des Anarchismus zum Bezugspunkt seiner Erzählung macht, ist kein Zufall, war doch die Arbeiterbewegung, wie im gesamten iberischen Raum, auch in Portugal bis zum Einsetzen der Salazar-Diktatur Anfang der 1930er Jahre ganz wesentlich vom Anarchismus geprägt.

Der Bankier überrascht sein Gegenüber mit der Feststellung, daß er sich wie in seiner Jugendzeit noch immer als Anarchist definiere: „Ich entschloß mich für die anarchistische Theorie - eine extreme Theorie, wie sie ganz richtig bemerkt haben -, aus Gründen, die ich ihnen in ein paar Worten verraten will. ... Das wahre Übel, das Übel schlechthin, sind die gesellschaftlichen Konventionen und Fiktionen, die sich über die natürlichen Gegebenheiten legen - angefangen von der Familie bis hin zum Geld, von der Religion bis zum Staat. ... Warum aber sind diese Fiktionen schlecht? *Weil es sich um Fiktionen handelt, weil sie nicht natürlich sind.*“⁷ Wer - vorbelastet von der einschlägigen Literatur - wird an dieser Stelle nicht an Stirners Terminologie denken, an die „fixen Ideen“, an „Spuk und Sparren“, errichtet durch Erziehung und Konditionierung, um das Ich einer dem Ich fremden Ideologie zu unterwerfen. Und wie Stirner warnt auch Pessoa anarchistischer Bankier davor, alte verbrauchte Fiktionen durch neue zu ersetzen (und würden sie auch unter Bezeichnungen wie „Demokratie“, „Humanismus“ oder „Liberalismus“ einherkommen → vergl. die Wortwahl der „Sieger“ im Irakkrieg 2003, G.S.). Die Fiktionen - zeigt sich der anarchistische Bankier überzeugt - dienen immer der Absicherung von Herrschaft: „Gebe es andere Fiktionen ..., wären sie genauso schlecht, weil es auch nur Fiktionen wären, weil sie sich auch nur über die natürlichen Gegebenheiten legen würden und diesen im Wege wären. Und jedes System - außer dem rein anarchistischen - daß all diese Fik-

tionen samt und sonders abschaffen will - ist auch nur eine Fiktion.“⁸

Der Mensch sei nicht geboren, fährt der anarchistische Bankier fort, dieser oder jener Fiktion nachzulaufen, er sei vor allem geboren, „um er selber zu sein“ bzw. um als ein „vollkommener Egoist“ zu leben.⁹ Der Idee der Solidarität widerspreche einer solchen Auffassung keineswegs, wenn sie „mit einer Entschädigung für das Ich einherginge ...“¹⁰ Die Verankerung des Solidaritätsprinzips in der Gesellschaft gewährleistet dem „Ich“ ein Dasein, das Sicherheit und Angstfreiheit bietet. Auch für den Anarchisten gilt die schließlich die Erkenntnis, die weiser Rabbi im Hinblick auf den dialektischen Zusammenhang von Individualität und solidarischer Verbundenheit so formuliert hat: „Wenn ich nicht für mich bin - wer wird es dann sein? Wenn ich nur für mich bin - wer bin ich dann?“¹¹

Dem Einwand, daß das anarchistische System in der Praxis aber nicht zu verwirklichen sei, entgegnet der Bankier: „Warum wäre das anarchistische System nicht zu verwirklichen? Wir Fortschrittler gehen alle von dem Grundsatz aus, daß das gegenwärtige System ungerecht ist, darüber hinaus aber meinen wir, daß es durch ein gerechteres ersetzt werden muß, damit Gerechtigkeit herrschen kann. Dächten wir anders, wären wir keine Fortschrittler, sondern Bourgeois.“¹² Der anarchistische Bankier gibt aber zu, daß in der Phase der Vorbereitung der sozialen Revolution bestimmte Probleme auftauchen würden. In der anarchistischen Gruppe - so gibt er seine eigenen Erfahrungen preis - breitete sich nach einiger Zeit die Tendenz aus, sich aufgrund der Unvollkommenheit der Einzelnen sich gegenseitig zu behindern und zu tyrannisieren. Unter diesen Bedingungen habe er sich für den individuellen Kampf entschieden: „Ich war hoch erfreut über diese Entdeckung. ... Getrennt erreichten wir zwar wenig, doch immerhin behinderten wir uns nicht und schufen auch keine Tyrannei ... und in dem Maß, wie wir getrennt arbeiteten, lernten wir auch, in uns selbst mehr Vertrauen zu setzen, uns nicht gegenseitig zu behindern, lernten, freier zu werden und uns selbst sowie ... die anderen auf die Zukunft vorzubereiten.“¹³ Als Pessoa Anarchist seine Genossin-

nen und Genossen mit seinem radikal-individualistischen Konzept konfrontierte, erntete er jedoch nur Spott und Hohn. Zuerst wollte er sich in der ersten Enttäuschung zurückziehen: „Ich war drauf und dran, mich um all das nicht mehr zu kümmern. Nach ein paar Tagen kam ich wieder zu mir. Ich ging davon aus, daß das anarchistische Ideal weit über diesem Gezänk stand. Und wenn sie keine Anarchisten sein wollten, ich würde einer sein. Und wenn sie nur auf Anarchismus machten, ich würde es nicht nur beim Spiel belassen. Wenn sie nur kämpfen konnten, indem sie aufeinanderklebten und die Tyrannei nachahmten, die sie zu bekämpfen vorgaben, sollten sie ... dabei bleiben. ... Ich jedenfalls würde wegen solch einer Nichtigkeit nicht zum Bourgeois. ... Auch wenn niemand bereit war, mir auf den wahren anarchistischen Pfad zu folgen. Ich würde also allein gegen die gesellschaftlichen Fiktionen vorgehen. ... Wenn der Weg jeweils getrennt verfolgt werden mußte, so hatte ich niemanden nötig. Mir genügte mein Ideal. Angesichts dieser Grundsätze und Umstände beschloß ich also, die gesellschaftlichen Fiktionen allein zu bekämpfen.“¹⁴ Nur, was bedeutet es aber, in der Praxis zu kämpfen. Heißt es, Attentate zu verüben, und das eine oder andere Mitglied der herrschenden Klasse zu vernichten? „Ich überdachte den Fall und sah ein, es war Blödsinn. Nehmen sie einmal an, ich tötete ein, zwei oder ein Dutzend Vertreter der Tyrannei gesellschaftlicher Fiktionen Gingen die gesellschaftlichen Fiktionen daraus geschwächt hervor? Nein. ... Sie können *alle* Kapitalisten der Welt vernichten, doch *vernichten sie damit das Kapital?* Am nächsten Tag wird das Kapital in den Händen anderer liegen und mittels ihrer weiterhin seine Tyrannei ausüben. Vernichten sie nicht die Kapitalisten, sondern das Kapital Das Schlechte an den gesellschaftlichen Fiktionen sind sie selber in ihrer Gesamtheit, nicht aber Individuen Außerdem erzeugt ein Attentat gesellschaftlicher Natur immer eine Reaktion. Es bleibt nicht nur alles beim Alten, es steht hinterher manchmal noch schlechter.“¹⁵

Das Problem seien nicht einzelne Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, so der Bankier, sondern die „Gesamtheit der Fiktionen, auf denen

diese Gesellschaft beruht. Nun sind aber die gesellschaftlichen Fiktionen keine Leute, auf die man Schüsse abgeben könnte Ich wollte wissen, welches die größte, die gewichtigste gesellschaftliche Fiktion wäre. An dieser wollte ich mich mehr als an irgendeiner anderen versuchen, wollte sie bezwingen und zur Wirkungslosigkeit verdammen. Die wichtigste Fiktion in unserer Zeit ist nun einmal das Geld. ... Wie aber das Geld bezwingen oder - genauer gesagt - die Macht bzw. die Tyrannei des Geldes bezwingen? Indem ich mich von seinem Einfluß, seiner Macht befreien würde, seinen Einfluß also besiegen und es, jedenfalls auf meine Person bezogen, zur Wirkungslosigkeit verdammen würde.“ Doch: „Wie sollte ich nun die Macht des Geldes besiegen? Die einfachste Methode wäre gewesen, mich aus seiner Einflußsphäre, das heißt aus der Zivilisation, zurückzuziehen“¹⁶

Hätte der junge Anarchist seinen Stirner genauer gelesen, so hätte er außer der Zivilisationsflucht sofort auch andere Gedanken entwickelt. Er hätte zum Beispiel - die Fiktion des Staates als Instrument nutzend - einen Beamtenposten anpeilen können. Oder er hätte sich zum Schöpfer eines „neuen Geldes“, zum Schöpfer von Freigeld machen können: „Am alten Gepräge klebt ein ererbter Besitz.“ - meinte Max Stirner. „Laßt Ihr Euch nicht mehr damit bezahlen, so ist es ruiniert, tut Ihr nichts mehr für dieses Geld, so kommt es um alle Macht. Streicht das *Erbe* und Ihr habt das Gerichtssiegel des Exekutors abgebrochen. ... Warum aber sollt Ihr kein neues Geld kreieren? ... Nun, das Geld ist eine Ware, und zwar ein wesentliches Mittel oder Vermögen. Denn es schützt vor der Verknöcherung des Vermögens, hält es in Fluß und bewirkt seinen Umsatz. Wißt Ihr ein besseres Tauschmittel, immerhin; doch es wird wieder ein ‚Geld‘ sein. Nicht das Geld tut Euch schaden, sondern euer Unvermögen, es zu nehmen. Laßt euer Vermögen wirken, nehmt Euch zusammen, und es wird an Geld - an eurem Gelde, dem Geld *eures* Gepräges - nicht fehlen.“¹⁷ Die Schöpfung von Freigeld, wie sie der von Stirner beeinflusste Silvio Gesell (1863-1930) innerhalb einer anarchistoid angehauchten Subkultur um 1900 propagierte, sollte die tauschdynamische Überlegen-

heit des konventionellen Zahlungsmittels auf den Märkten überwinden helfen.¹⁸ Freigeld, das wie Arbeitskraft und Ware einem Angebotsdruck ausgesetzt ist, neutralisiert in der Tendenz den Geldmehrwert und trägt zur Verstetigung der Konjunktur bei. Mit mehr Verteilungsgerechtigkeit und mit einer Verminderung der Krisenhaftigkeit der Wirtschaft wäre man dem Ziel einer freien Gesellschaft bereits beträchtlich näher gekommen.

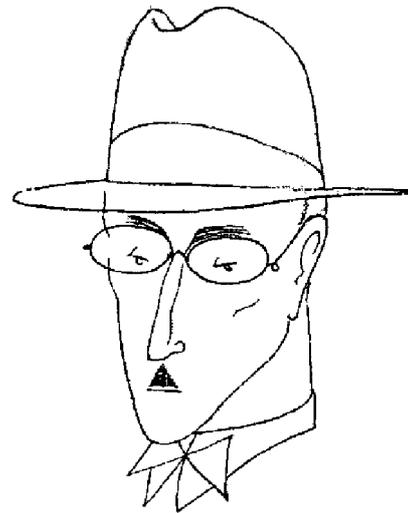
Pessoas Anarchist wählt jedoch einen anderen Ausweg, sich dem Einfluss des Geldes und seiner Tyrannei zu entziehen: „Die einzige Methode war - es zu erwerben, es in so großer Menge zu erwerben, daß sein Einfluß nicht mehr spürbar werden konnte; und je größer die erworbene Menge wäre, desto freier würde ich von seinem Einfluß. Als mir das mit der ganzen Kraft meiner anarchistischen Überzeugung und der Logik meines Scharfsinns vor Augen stand, trat ich, ..., in die jetzige Phase - in die Kommerz- und Bankphase meines Anarchismus ein.“¹⁹

Nun kann sich das Gegenüber aber nicht mehr halten. Als Finanzmann, wirft der Gesprächspartner dem anarchistischen Bankier vor, habe er doch wieder nur eine Tyrannei geschaffen. Aber auch bei diesem Einwand weiß der Bankier zu erwidern: „Es geht nicht darum, keine Tyrannei zu schaffen, sondern darum, keine zusätzliche Tyrannei zu schaffen, da wo vorher keine war. ... Die Tyrannei, ... ist nicht von mir ausgegangen; ich habe sie also nicht geschaffen; sie steckt ja in den gesellschaftlichen Fiktionen selbst, und ich habe ihnen nichts hinzugefügt ... Nein, mein Lieber, ich habe Freiheit geschaffen. Ich habe *jemanden* befreit. Mich habe ich befreit.“²⁰

Der Egoismus des Bankiers spiegelt Pessoas radikalen Individualismus wider, aus dem das Bekenntnis spricht, kein soziales System, keine herrschende Meinung, keine Majoritäten anzuerkennen, die das „empirische Ich“ in weltanschaulichen, religiösen, sexuellen, ja auch in nichts sagenden Angelegenheiten zu unterwerfen versuchen. Wem der Weg, den Pessoas Bankier eingeschlagen hat, in der Konsequenz doch zu mühselig erscheinen sollte, auf den warten durchaus noch andere Möglichkeiten, seinen Kampf gegen den Macht- und Profitwillen zu

beginnen, wie es etwa das Beispiel des Industriearbeiters Eduard H. zeigt: Eddi H. war einmeterneunzig, breit wie ein Schrank und verfrug 20 Klare. Jeden Morgen werktags kam er „verpennt und unrasiert“ auf dem Motorrad in die Fabrik geritten. Er war beliebt bei seinen Kollegen, und sie nannten ihn: „Eddie, der Bär, Eddie, der Starke, Eddie, mit der harten Zigarettenmarke“. Eddie führte eine „feine kleine Privatrebellion“ gegen den Fabrikdirektor, denn so manches scheint Eddie nämlich nicht behagt zu haben: Die schweißtreibende Plackerei im Betrieb, die verordneten Überstunden, das tägliche langweilige Einerlei, das für die schönen Seiten des Daseins so wenig Zeit ließ. Irgendwann war für Eddie aber der Punkt erreicht:

„Es war an einem Dienstag
da ging ihm mal die Galle über
ein paar Bier in der Kantine
war'n wohl auch schuld daran
da hatte Eddie seine große Stunde
er schritt wie John Wayne
zum letzten Showdown
auf den Platz am Tor eins
wo das Chefbüro steht
die Daumen klemmte er in den Hosenbund
und schob seinen Helm in den Nacken
dann nahm er noch schnell
einen Schluck aus der Pulle
und er rief: ‚Hier steht Eddie!
Komm raus, alter Kohlenbaron! ...‘
Doch nichts geschah. Alles blieb still.
Eddie nahm noch einen kräftigen Schluck
und warf mit der Flasche
das Fenster des Firmengottes ein
und Eddie lächelte, als es klirrte
und er stieg auf seinen Feuerstuhl
und ritt von dannen
durch das große Tor
und wurde nicht mehr gesehen. ...“²¹
Wir wissen nicht was aus Eddi geworden ist.



*Fernando Pessoa (1888-1935),
gezeichnet von J. A. Negreiro 1935*

Vielleicht studiert er inzwischen Politikwissenschaften und ist in den Sommermonaten als Surflehrer im sonnigen Griechenland tätig, oder er hat sich der Tunix-Bewegung angeschlossen. Das würde bedeuten, daß er seinen Feuerstuhl gegen ein Fahrrad getauscht hat, er widmet sich nun vielleicht einem lustbetonten Müßiggang und zeigt der aggressiv-aufdringlichen Konsumwelt sein Hinterteil. Mit einiger Sicherheit wird Eddi nämlich mittlerweile erkannt haben, daß es eine Art „kynischer Résistance“ (Peter Sloterdijk) sein muß, die den herrschenden Ideen und dem Aktivismus der Herrschenden am besten entgegen zu wirken imstande ist.²² Aber für welchen Lebensentwurf man sich auch immer entscheiden mag, die Stationen des Weges zur Verwirklichung von Freiheit und Eigenheit sollten immer klar erkennbar bleiben:

1. Das Ich aus seiner Entfremdung befreien.
(Stirner)
2. Das Leben ändern. (Rimbaud)
3. Die Welt verändern. (Marx)

Gerhard Senft, Wien

- 1 Dieter Süverkrüp; Walter Andreas Schwarz: Erich Mühsam - Ich lade Euch zum Requiem, Conträr-Musik, Lübeck 1995.
- 2 Herbert Stourzh: Max Stirners Philosophie des Ich, Freiburg 1978. Zur Wirkungsgeschichte der Stirner'schen Philosophie: Gerhard Senft: Der Schatten des Einzigen. Die Geschichte des Stirner'schen Individual-Anarchismus, Wien 1988.
- 3 Ohne Verfasser: Sparren und Spuk. In: Der Spiegel, 21. Jg., Nr. 12, 13. März 1967, S. 145 ff.
- 4 Erich Eisner: Gegen die Bürger im Marx-Pelz. Die antiautoritären „Linken“ in der Arbeiterbewegung. In: Sozialistischer Deutscher Studentenbund (Hg.): Fazit, Reihe 2, Köln 1968.
- 5 Alfred Schäfer: Macht und Protest, Meisenheim am Glan 1968, Vorbemerkungen. Beachte dazu auch die Rotbuch 3000-Ausgabe: Thomas Seibert: Existentialismus, Hamburg 2000, S. 16 ff.

- 6 Fernando Pessoa: Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares, Frankfurt/M 1987.
- 7 Fernando Pessoa: Der anarchistische Bankier. Ein ganz ausgefallenes Abendessen, Berlin 1988, S.14.
- 8 Pessoa 1988, S. 14.
- 9 Pessoa 1988, S. 24.
- 10 Pessoa 1988, S. 24.
- 11 Iring Fetscher: Individualisierung versus Solidarität. Über Leben, Denken und Handeln im Neoliberalismus, Wiener Vorlesungen, 20. November 2002.
- 12 Pessoa 1988, S. 15.
- 13 Pessoa 1988, S. 35.
- 14 Pessoa 1988, S. 35.
- 15 Pessoa 1988, S. 37f und 43.
- 16 Pessoa 1988, S. 38.
- 17 Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1981, S. 305.
- 18 Gerhard Senft: Weder Kapitalismus noch Kommunismus. Silvio Gesell und das libertäre Modell der Freiwirtschaft, Berlin 1990.
- 19 Pessoa 1988, S. 39.
- 20 Pessoa 1988, S. 42.
- 21 Floh de Cologne: Eddi, der Bär, auf: Prima Freiheit, Verlag Pläne, Dortmund o. J.
- 22 Beachte dazu: Gerhard Senft (Hg.): Verweilen im Augenblick. Texte zum Lob der Faulheit, gegen Arbeitsethos und Leistungszwang, Wien 1995.

ZUR DISKUSSION GESTELLT

Max Stirner und die Anarchismen

*Eine Erwiderung auf „Max Stirner und die Anarchisten“ von Ibrahim Türkdogan**

Die Einordnung Max Stirners in eine politisch-philosophische Tradition ist schwierig. Seine Einordnung in die Ahnenreihe des individualistischen Anarchismus, wo er des öfteren genannt auftaucht, ist umstritten.

In den wichtigsten, deutschsprachigen Gesamtdarstellungen über Anarchismus wird Max Stirner als Anarchist geführt (AutorInnenkollektiv: Was ist eigentlich Anarchie?, Zenker: Der Anarchismus, Eltzbacher: Der Anarchismus) oder zumindest in die Ahnenreihe gestellt (vgl. u.a. Wittkop: Unter der schwarzen Fahne, der ihn dennoch abgrenzt von anarchistischen Theoretikern). Inwieweit Stirner wirklich unter dem Oberbegriff „Anarchist“ zu fassen ist, ist dennoch umstritten. Der Politologe Rolf Cantzen richtet sich gegen diese Einordnung Stirners mit den Worten: „Stirners ‚Anarchismus‘ ist einer radikalen vor nichts haltmachenden Kritik und Destruktion verpflichtet, Selbst der Anarchismus als gesellschaftspolitisches Ideal - darüber täuschen sich die meisten Anarchisten hinweg - wird mit seiner Kritik der Anspruch auf ‚Wahrheit‘ entzogen. ‚Anarchismus‘ wäre für Stirner nur ein ‚-ismus‘ mehr, der abzulehnen ist.“ (Cantzen, Rolf: Weniger Staat - mehr Gesellschaft, Frankfurt/M. 1987, S. 48)

Ibrahim Türkdogans Polemik

Der Text „Max Stirner und die Anarchisten“ von Türkdogan geht in die gleiche Richtung wie Cantzen. Er versucht aufzuzeigen, daß das Stirner'sche Denkgebäude mit „dem“ Anarchismus nicht vereinbar sei, um abschließend für Stirner einen eigenen Platz in der Philosophiegeschichte einzufordern. Mit letzterer Forderung kann ich mich durchaus anfreunden, halte aber die Beweisführung für erstere These Türkdogans streckenweise für verfehlt.

Türkdogan spricht gleich am Anfang seiner Polemik von „dem“ Anarchismus, als ob es ein gemeinsames Ideengebäude der unterschiedlichen Richtungen von individualistischen, kollektivistischen und kommunistischen AnarchistInnen geben würde. (Günter Bartsch nennt in seinem Buch „Anarchismus in Deutschland“ alleine acht unterschiedliche Richtungen des „Anarchismus“. Andere AutorInnen kommen auf noch mehr Richtungen und Strömungen.) Ich halte es für problematisch, die unterschiedlichen Strömungen so generell bei der Polemik als Einheit zu begreifen. Einziger gemeinsamer Nenner der unter dem Begriff „Anarchismus“ zusammengefaßten Richtungen ist die angestrebte „Herrschaftslosigkeit“ (griechisch: an anarchia: ohne Herr-

* In: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig. Nr. 4 (8), 3. Nov. 1999, S. 28-30.

schaft). In dem Sinne muß ich ihm Recht geben, daß die „Freiheit“ als fixe Leitidee vorhanden ist in den unterschiedlichen Richtungen des „Anarchismus“. Die Aspekte von „Gleichheit“ und „Sozialismus“, die Türkdogan in seiner Polemik anführt, würden unter diese Definition nicht automatisch fallen, wenn wir uns auf den singulären Begriff „Anarchismus“ einlassen. Ich vernachlässige sie daher an dieser Stelle.

Türkdogan verkündet desweiteren, daß der Anarchismus „Gesetze“ hat. In diesem Fall irrt er. Das gesetzte Recht, also das Gesetz, wird von anarchistischer Seite abgetan. Der Anarchismus fordert zwar Gerechtigkeit, wehrt sich aber gleichzeitig gegen gesetztes Recht. Türkdogan stellt dem Gesetz und den Verträgen der Gesellschaft den Stirner'schen „Verein der Egoisten“ entgegen, den Verein, der weder Verträge noch Regeln hat, wie er postuliert. „Der Verein der Egoisten bedarf keine Verträge, keine Regeln. Wäre dem nicht so, hätte Stirner den Verein anders definiert.“ Stirner selber sagt über den Verein: „Ich benutze sie [die Gesellschaft] nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle Ich sie vielmehr in mein Eigentum und mein Geschöpf, d.h. ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten“ (EE, S. 196). Stirner grenzt den Verein von der nicht näher von ihm definierten Begriff „Gesellschaft“ ab, in dem er postuliert, daß im Verein nur die Freiheit aber nicht die Eigenheit des Einzigen beschränkt würde. (vgl. EE, S. 343) Desweiteren schreibt er: „Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht ein Blut, nicht Ein Glaube (d.h. Geist) bringt ihn zu Stande.“ (EE, S. 349) Auf dieser doch sehr schwammigen Definition eines Vereins halte ich Türkdogans These für gewagt.

Im folgendem polemisiert er gegen J. H. Mackays Versuch der Vereinnahmung Stirners für den Individualanarchismus. Einerseits wirft er ihm vor, Stirner mit seiner Vereinnahmung Schaden zugefügt zu haben - andererseits auch, daß Stirner sich gegen eine Klassifizierung wehren würde. Die erstere These läßt Türkdogan ohne Begründung im Raum stehen. Bei der zweiten These kommt hingegen die Frage auf, ob das Mißfallen der Klassifizierung eines Philosophen

automatisch zu seiner nicht Klassifizierung führen sollte bzw. dürfte.

Im weiteren Verlauf seiner Polemik geht Türkdogan darauf ein, daß die Anarchisten in der Abstraktion ihrer Ideen gefangen sind. Insgesamt läßt sich die Polemik auf den Punkt bringen, daß die VertreterInnen der Anarchismen von „fixen Ideen“ besessen sind und deshalb die Qualifizierung Stirners als Anarchist nicht möglich bzw. wünschenswert ist. Abschließend behandelt Türkdogan die Frage des Seins, worauf ich in diesem Rahmen aber nicht weiter eingehen werde.

Stirner als Anarchist

Türkdogans Polemik gegen die Vereinnahmung Stirners durch die (individualistischen) Anarchisten untersucht leider nicht die Anknüpfungspunkte, die Stirners Denkgebäude anarchistischen Theorien bietet. Ein Aspekt, den ich auch in diesem Rahmen außer acht lasse, wäre die Stirnerrezeption als „anarchistischer“ „Pädagogie“, die Laska anbietet. (Laska *in*: Klemm (Hrsg. Anarchismus und Pädagogik, Frankfurt/M. 1993.)).

Um die Frage klären zu können, ob Stirner geeignet ist für die Traditionslinie des Anarchismus, lohnt es sich kurz zu betrachten, wie Anarchismus/en definiert sind. Franz Neumann definiert Anarchismus als „Theorien und Utopien einer freien Gesellschaft ohne Herrschaft und Gewalt von Menschen über Menschen“ (*in*: Meyer/Klär/Miller: Lexikon des Sozialismus, Köln 1986.).

Zu den grundlegenden Übereinstimmungen der meisten Strömungen innerhalb des Anarchismus gehören: „Ablehnung von Staat und Herrschaft“, „Föderalismus“, „Freiheit des Individuums“, „Atheismus“ und vielleicht mit Einschränkungen auch „Solidarität“. Türkdogan würde und tut es an ausgewählten Beispielen, diese Grundzüge als „fixe Ideen“ negieren.

Die Abneigung jeglichen Staates und Herrschaftssystems, das eine Wahrheit über dem „Ich“ darstellt, läßt sich bereits aus der Einleitung Stirners herauslesen. „Darum sind Wir beide, der Staat und Ich, Feinde.“ (EE, S. 196) Der anarchistische Historiker Max Nettlau hebt bei seiner Einschätzung Stirners in seinem Buch „Vorfrühling der Anarchie“ vor allem den Föde-

ralismusgedanken hervor, um ihn in die Traditionslinie zu stellen. „Für mich gehört er [Stirner] keineswegs dem engen Individualismus an, der nur Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrannennicht zu scheiden ist, sondern er begründete jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage eines jeden freiheitlichen Sozialismus ist, die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht.“ (Verlag der Syndikalist, Berlin 1925, S. 179). Nettlau folgend gäbe es demnach zumindest in Hinsicht auf die Selbstbestimmung des Individuums („Eigenheit“?) Übereinstimmungen zwischen AnarchistInnen und Max Stirner. Der Atheismus liegt desweiteren beim Eigener vor. Die Idee Gottes - die göttliche Idee - ist nichts anderes als eine „fixe Idee“ und wird von ihm verworfen. In diesen wesentlichen Grundzügen besteht zwischen Stirner und den anarchistischen Richtungen einerseits bis zu einem gewissen Grad Konsens. Andererseits würde diese Verkürzung übersehen, daß es sich bei diesen von mir angerissenen Schlagworten nach Stirner'schen Denken um „fixe Ideen“ handelt. In dieser Hinsicht muß ich Türkdogans Kritik Recht geben - auch wenn ich sie nicht so hoch ansetzen würde wie er es tut. Einen von ihm ausgeblendeten, wichtigen Aspekt sehe ich in der Auswirkung Stirners auf „den“ Anarchismus. Diese Auswirkungen lassen sich deutlich in den unterschiedlichen Strömungen wiederfinden. Vielleicht wäre es in dieser Hinsicht daher richtiger Stirner als einen den Anarchisten nahestehendes Denksystem zu begreifen und ihm - ähnlich wie den englischen Prä-Anarchisten William Godwin - einen eigenen Platz jenseits der direkten Traditionslinie einzuräumen. Eine ähnliche Denkrichtung

schlug bereits der deutsche Anarcho-Syndikalist Rudolf Rocker ein. Er verneint zwar einen Einfluß Stirners auf die Entwicklung der anarchistischen Bewegung[en], nennt aber gleichzeitig das Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ eine „einzigartige Darstellung libertärer Ideen“. (Rocker: Anarchismus und Anarchosyndikalismus, Berlin 1979.) Ich halte diese Leseweise für sehr brauchbar. Seine bedeutende Einflüsse auf den Anarchismus halte ich für nicht leugnenbar. Eine bisher nur in Ansätzen vorhandene Auslegung Stirners als Vertreter eines (Neo-)Anarchismus vertritt Bernd A. Laska. Er widerspricht in seinem Aufsatz „Der schwierige Stirner“ (abgedruckt in: Wolfram Beyer (Hrsg.): Anarchisten: Zur Aktualität anarchistischer Klassiker, Berlin 1993) der Einordnung Stirners in die Traditionslinie des „klassischen Anarchismus“ und fordert stattdessen für ihn einen Platz im Rahmen des „Neo-Anarchismus“ (zum Begriff „Neo-Anarchismus“ s. Rasche in Degen (Hrsg.): Lexikon der Anarchie, Bönsdorf 1993ff.). Laska schreibt dazu: „Die Theorie dieses neuen Anarchismus, dessen Substanz aus dem „einzigsten“ (auch in Stirners Augen nur ein „sehr unbeholfener ... Anfang“) erst herausfiltern und zu präsentieren wäre, kann ich hier natürlich nicht präsentieren.“ (Ebenda, S. 10) Diese Idee einer neuen Lesart Stirners zur Weiterentwicklung anarchistischen Gedankengutes halte ich für eine spannende Grundlage für eine weiterführende, moderne Stirnerrezeption in anarchistischen Bewegungen. Auf dieser Grundlage wäre auch für mich eine direkte Einordnung Stirners in eine anarchistische Traditionslinie denkbar.

Maurice Schuhmann

*

Anarcho-Kapitalismus, Mythos Markt, Ideologie und Antisemitismus

Eine Replik auf André F. Lichtschlag und Ulrich Wille

Die Artikel von André F. Lichtschlag und Ulrich Wille machen zumindest aus meiner Perspektive eine Erwiderung notwendig. Doch bevor ich auf die beiden eingehe, noch eine Verwunderung von mir. Bei dem Thema „Max Stirner und der Kapitalismus“ bin ich davon ausgegangen, das

mindestens jeder zweite Beitrag sich auf folgendes Zitat - zumindest auszugsweise - bezieht:

„Was schließlich noch einmal die Konkurrenz betrifft, so hat sie gerade dadurch Bestand, daß nicht Alle sich ihrer Sache annehmen und sich über sie miteinander verständigen. Brot ist z.B.

das Bedürfnis aller Einwohner einer Stadt; deshalb könnten sie leicht übereinkommen, eine öffentliche Bäckerei einzurichten. Statt dessen überlassen sie die Lieferung des Bedarfs den konkurrierenden Bäckern. Ebenso Fleisch den Fleischern, Wein den Weinhändlern usw.

Die Konkurrenz aufheben heißt nicht soviel als die Zunft begünstigen. Der Unterschied ist dieser: In der Zunft ist das Backen usw. Sache der Zünftigen; in der Konkurrenz Sache der beliebig Wettfeindenden; im Verein Derer, welche Gebakkenes brauchen, also meine, deine Sache, weder Sache des zünftigen noch des konzessionierten Bäckers, sondern Sache der Vereinten.

Wenn Ich Mich nicht um meine Sache bekümmere, so muß Ich mit dem vorlieb nehmen, was Andern Mir zu gewähren beliebt. Brot zu haben, ist meine Sache, mein Wunsch und Begehren, und doch überläßt man das den Bäckern, und hofft höchstens durch ihren Hader, ihr Rangablaufen, ihren Wettfeind, kurz ihre Konkurrenz einen Vorteil zu erlangen, auf welchen man bei den Zünftigen, die gänzlich und allein im Eigentum der Backgerechtigkeit saßen, nicht rechnen konnte. - Was Jeder braucht, an dessen Herbeischaffung und Hervorbringung sollte sich Jeder beteiligen; es ist seine Sache, sein Eigentum, nicht Eigentum des zünftigen oder konzessionierten Meisters⁴¹.

Wenn es eine Stelle in Der Einzige und sein Eigentum gibt, die eine Aussage über die ökonomische Position von Stirner macht, dann diese. Stirner kritisiert hier das feudalistische Zunftwesen, das für ihn reiner Protektionismus ist, aber die freie Konkurrenz des Liberalismus/Kapitalismus ist für ihn keine Alternative. Stirner setzt hier bei den Bedürfnissen der „Einzigen“ an. Jede und jeder „Einzige“ braucht Brot, die Versorgung damit organisieren sie in einem Verein, so wie andere Bedürfnisse in einem anderen Verein organisiert werden, mit anderen, die das gleiche Bedürfnis haben. Nicht der Markt oder der Profit stehen hier im Vordergrund, sondern die Bedürfnisse der/des „Einzigen“. Dieser „produzierende Verein“ steht meiner Meinung nach der „freien Assoziation der ProduzentInnen und KonsumentInnen“ des kommunistischen Anarchismus näher als irgendeine (staats-)kapitalistische Ökonomie². Damit will ich nicht das Denken und Werk Stirners in die Nähe des kommu-

nistischen Anarchismus bringen, denn da gibt es sicherlich eine Reihe von Differenzen.

Jörg Ulrich hat dieses Zitat nicht verwendet, weil es ihm in seinem Beitrag um die nicht auf Ökonomie fixierte Kapitalismuskritik bei Stirner ging. André F. Lichtschlag berücksichtigt es nicht, da es seine Position in Frage stellen würde.

Anarcho-Kapitalismus

Anarcho-Kapitalismus ist eine merkwürdige Wortschöpfung: Anarchie steht für Herrschaftslosigkeit, während Kapitalismus eine Herrschaftsform ist. Anarchie ist eben nicht nur die Abwesenheit von einem Staat, sondern bedeutet die generelle Abwesenheit jeder Form von Herrschaft, ob dies möglich bzw. wünschenswert ist oder nicht, darüber können wir sicherlich streiten, aber über die Bedeutung des Wortes Anarchie nicht. Lichtschlag versteht unter Anarcho-Kapitalismus die „radikalste Form des Liberalismus[, der eine] eine staatsfreie reine Marktgesellschaft [anstrebt]“³. Lichtschlag geht es also um den Liberalismus, und weil dieser staatsfrei sein soll, rechtfertigt dies, „Anarcho“ als Vorsilbe vor dem Wort Kapitalismus zu setzen. Anarchie ist aber wie schon erwähnt mehr als die Abwesenheit des Staates und hat mit Liberalismus nichts gemeinsam. Der Liberalismus setzt die Freiheit der Individuen voraus, die Anarchie bzw. der Anarchismus sollte die Freiheit des Individuums ermöglichen⁴. Aber es ist nicht nur Lichtschlag, der diese widersprüchliche Wortkombination verwendet.

Ulrike Heider widmet dem Anarcho-Kapitalismus ein ganzes Kapitel in ihrem Buch *Die Narren der Freiheit*. Der anarcho-kapitalistische Stammbaum beginnt für sie mit Max Stirner, der hier auch der Begründer des Individualanarchismus ist. Laut Heider teilt Stirner „mit den kollektivistischen Anarchisten nicht nur seinen Oberteufel, den Staat, sondern auch seine Haupttugend, den Individualismus. Anders als die Kollegen aber will er mit dem Staat auch die Gesellschaft als eine für ihre Mitglieder verantwortliche Instanz loswerden. Der ‚Verein der Egoisten‘, über dessen Funktion man wenig erfährt, soll an ihre Stelle treten. Anders als die KollektivistInnen, denen das Eigentum als Diebstahl und Individualität als altruistische Errungenschaft gilt, bezieht

*Stirner seine Identität einzig aus dem Eigentum. Diese erzbürgerliche Idee macht ihn zum Vorfahr des Laissez-faire-Liberalismus*⁵.

Lichtschlag und Heider nehmen die marxistische Stirner-Kritik ernst, auch für sie ist Stirner ein Vertreter des radikalen Liberalismus und des Besitzindividualismus, nur dass sie es nicht negativ, sondern positiv werten. In *Der Einzige und sein Eigentum* formuliert Stirner aber eine radikale Kritik an die bürgerliche Gesellschaft und jede Form des Liberalismus, zum anderen lehnt Stirner jede Form von Identität ab, denn die/der „Einzige“ ist SchöpferIn ihres/seines Selbst und voraussetzungslos, dadurch kann keine Identität mit einer Voraussetzung hergestellt werden. Die Voraussetzungslosigkeit der/des „Einzigen“ bedeutet eben auch, dass das Eigentum - hier Verstanden als bürgerlich-liberaler Privatbesitz - keine Voraussetzung des Selbst und damit der/des „Einzigen“ ist. Das Eigentum der/des „Einzigen“ ist kein Besitz.

Mythos „freier Markt“

Innerhalb des anarcho-kapitalistischen Diskurses spielt der Mythos vom „freien Markt“ eine zentrale Rolle. Der Markt stellt im liberalen Denken des 18. und 19. Jahrhunderts die zentrale Instanz der Regulation der Gesellschaft dar. Die ökonomischen Beziehungen werden über den Markt reguliert. Dies funktioniere aber nur, wenn die liberale Freiheit des Individuums in der Gesellschaft durch den Staat respektiert und garantiert wird, und das Individuum für alle seine Handlungen und die daraus resultierenden Folgen verantwortlich ist. Die ökonomische Rationalität „freier“ und auf dem Markt tauschender Individuen ermöglicht laut liberalem Denken dem Markt, gemäß seiner Natur zu funktionieren. Im liberalen Denken hat der Markt seine eigenen ihm innewohnende Naturgesetze, die respektiert und eingehalten werden müssen, damit er zum Wohl Aller funktionieren kann. Für den Nationalökonom Adam Smith ist der Markt die „unsichtbare Hand“, die für den größtmöglichen Wohlstand durch Optimierung der Nachfragebefriedigung mittels Güterproduktion und -verteilung sorgt. Jede Form der Staatsintervention wäre ein Eingriff in den Markt und würde seine Funktionsfähigkeit und Regulati-

onskraft gefährden. Eine vernünftige, d.h. liberale, Regierung müsse die ökonomische Rationalität des Marktes akzeptieren. Jeder Eingriff in den Markt stelle eine Bedrohung für die liberale Freiheit und des Wohlstandes dar. Jede antikonkurrenzuelle Regelung wird als ein Verstoß gegen die ökonomische Rationalität des Marktes verstanden. Ein freier Markt, ein freier Wettbewerb und eine freie Konkurrenz schließen die negativen Folgen der Marktwirtschaft aus.

Im liberalen Selbstverständnis führt der richtige Gebrauch der Freiheit zu Glück und Wohlstand und Armut beruht auf den falschen Gebrauch der liberalen Freiheit. Die individuelle Verantwortung einer und eines Jeden ist das Prinzip der liberalen Bewertung der Armut. Die Armut ist innerhalb des liberalen Denkens der falsche Gebrauch bzw. Missbrauch der liberalen Freiheit und hat ihre Ursache nicht in der kapitalistischen Ökonomie, sondern in der moralischen Disposition des Einzelnen. Die Überwindung der Armut gelingt demnach nicht über eine Transformation der ökonomischen Grundlagen der liberalen Gesellschaft, sondern über eine verschärfte Moralisation, die Transformationen des Willens und die Veränderung des Verhaltens. Das Konzept der liberalen Freiheit und der individuellen Verantwortung für ihre und seine Armut oder ihr oder sein Reichtum konnte aber angesichts der Massenverelendung während des Prozesses der Industrialisierung nicht aufrecht erhalten werden. War der klassische Liberalismus davon ausgegangen, dass die Ursache von Armut im Fehlen von Arbeit zu suchen war, war nun die Armut sichtbarer Ausdruck der Arbeit selbst. In verschiedenen Transformationsprozessen entwickelte sich aus dem klassischen Liberalismus der Sozialstaat⁶. Eingriffe in den freien Markt wurden unter dem Eindruck des Entstehens einer sozialrevolutionären Massenbewegung akzeptiert, um den Kapitalismus, den (Neo-)Liberalen gerne als Marktwirtschaft bezeichnen, und seine Reproduktionsbedingungen aufrechterhalten zu können.

Das aktuelle neoliberale Projekt ist kein Rückgriff auf den klassischen Liberalismus, sondern eine fundamentale Weiterentwicklung, die Elemente der rechten und linken Sozialstaatskritik aufgreift. Die Differenz des Neoliberalismus

zum klassischen Liberalismus besteht vor allem in zwei Punkten:

1. *Neudefinition des Verhältnisses von Staat und Ökonomie*: Der klassische Liberalismus war durch die historische Erfahrung des absoluten Staates geprägt, deshalb ging es innerhalb des liberalen Diskurses auch immer um die Grenzen des Staates und seines Handelns. Während im klassischen Liberalismus der Staat die Marktfreiheit zu garantieren und zu überwachen hatte, wird innerhalb des neoliberalen Denkens der Markt selbst zum organisierenden und regulierenden Prinzip des Staates. Innerhalb der neoliberalen Regulationsform dient die Form des Marktes als Organisationsprinzip von Staat und Gesellschaft.

2. *Differenz der Grundlage des Regierens*: Das rationale Handeln der Regierung war im klassischen Liberalismus an die Rationalität der regierten Individuen und an das interessensmotivierte und freie Handeln auf dem Markt tauschender Individuen gekoppelt. Die liberale Freiheit war die Bedingung einer rationalen und ökonomischen Regierung, diese kann nicht von der Regierung eingeschränkt werden, ohne dass sie ihre eigene Grundlage gefährdet. Der Bezugspunkt des rationalen Handels sucht dagegen der Neoliberalismus nicht mehr in der „Natur“ des Menschen, sondern in einem künstlich hergestellten Verhaltensstil. Nicht mehr eine „natürliche“ Freiheit stellt die Begrenzung des (staatlichen) Regierungshandelns dar, sondern eine künstlich arrangierte Freiheit: in dem unternehmerischen und konkurrenzialen Verhalten der ökonomisch-rationalen Individuen.

Ging der klassische Liberalismus noch von einer Naturhaftigkeit des Marktes aus, ist für Neoliberale der Markt nicht von Natur aus da, sondern er ist ein ökonomischer Raum, der erst durch den Staat und die Staatengemeinschaft (Binnen- und Außenmarkt) geschaffen werden muss. Der Staat ist im neoliberalen Diskurs nicht mehr der Feind des freien Marktes, sondern er schafft und garantiert ihn. Hierin besteht ein Unterschied zum aktuellen Neoliberalismus. Der zentrale Unterschied zwischen den anarcho-kapitalistischen Auffassungen und einer liberalen bzw. neoliberalen ist die Rolle, die dem Staat zugeschrieben wird. Während der Staat bei den An-

archo-KapitalistInnen ausnahmslos die Rolle der Einschränkung des freien Wettbewerbs und der freien Konkurrenz hat, sehen klassisch Liberale und Neoliberale die Aufgabe des Staates darin, diesen freien Wettbewerb und die freie Konkurrenz aufrechtzuerhalten bzw. zu konstituieren. Der Staat ist für letztere der Raum, in dem der freie Markt organisiert werden kann. „Konkurrenz“ und „Wettbewerb“ gelten aber in beiden Auffassungen als Ausdruck einer ökonomischen Rationalität.

Ideologie

Typisch für einen liberalen Diskurs werfen auch Lichtschlag und Wille den Anderen „Ideologie“ vor; wenn wir nur alle Ideologien über Bord werfen würden, würden wir schon das Richtige erkennen. Es sind die ideologische Verblendungen, die uns benebeln. Aber ist nicht auch das Denken von Lichtschlag und Wille Ideologie? Die Benutzung des Wortes „Ideologie“ - ohne dieses zu erläutern - setzt voraus, dass alle wissen, was gemeint ist.

Althusser unterscheidet zwischen der Ideologie im allgemeinen, die ewig ist und keine eigene Geschichte hat und den Ideologien im spezifischen, d.h. regionale, historische und klassengebundene Formationen. Die Ideologien können durch andere abgelöst werden, aber die Ideologie bleibt eben dadurch bestehen. Aus dieser „Ewigkeit“ der Ideologie ergibt sich für Althusser: *„In einer Klassengesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen der herrschenden Klasse regelt. In einer klassenlosen Gesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen aller Menschen lebt“*⁷.

Jede Gesellschaftsformation - auch eine kommunistische, anarchistische oder anarcho-kapitalistische - reproduziert sich über die Ideologie. Für Althusser gibt es keinen Weltzugang jenseits der Ideologie. Durch sie wird nicht die „reale Welt“ mehr oder weniger verzerrt wiedergespiegelt, sondern die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren

realen Existenzbedingungen: *„Es sind nicht ihre realen Existenzbedingungen, ihre reale Welt, die sich ‚die Menschen‘ in der Ideologie ‚vorstellen‘, sondern es ist vor allem ihr Verhältnis zu diesen Existenzbedingungen, das in der Ideologie vorgestellt wird. (...) Jede Ideologie repräsentiert in ihrer notwendig imaginären Verzerrung nicht die bestehenden Produktionsverhältnisse (und die anderen daraus abgeleiteten Verhältnisse), sondern vor allem das (imaginäre) Verhältnis der Individuen zu den Produktionsverhältnissen und den daraus abgeleiteten Verhältnissen. In der Ideologie ist also nicht das System der realen Verhältnisse, die die Existenz der Individuen beherrschen, repräsentiert, sondern das imaginäre Verhältnis dieser Individuen zu den realen Verhältnissen, unter denen sie leben“*⁸. In diesem Sinne sind wir alle ideologisch, und dies ist weder gut noch schlecht. Wir müssen deshalb nicht **die** Ideologie über Bord werden, sondern uns mit **den** Ideologien auseinandersetzen.

So sind Marxisten und Anarchisten und die Idee einer sozialen Marktwirtschaft sicherlich Ideologien, aber die Idee eines „freien Marktes“ und der Anarcho-Kapitalismus eben auch.

Antisemitismus

Wille lässt sich in seiner Replik überhaupt nicht auf die Argumentation von Ulrich ein, und äußert sich zu Allem, was ihn an den verschiedenen Strömung der Kapitalismuskritik nicht passt, die er dann aber in einen Topf schmeißt. So ist für Wille z.B. der beängstigende „globale Markt“ die Zielscheibe an der antikapitalistischen Bewegung, „dessen gefährliche und undurchschaubare Kapitalströme sich der Kontrolle durch die Rechtschaffenen entziehen“⁹. Diese verkürzte Kapitalismus-Kritik basiert aber auf die Unterscheidung in Finanz- und Börsenkapital und Industriekapital, die an die nationalsozialistische Unterscheidung in „schaffendes“ und „raffendes“ Kapital nicht nur erinnert. Doch diese Unterscheidung ist bei Ulrich gar nicht zu finden, wie auch anderes, was Wille über KapitalismuskritikerInnen schreibt, die bei ihm anscheinend eine einheitliche Masse ist, die nicht weiter differenziert werden muss.

Durch die oben erwähnte Unterscheidung soll

die Einheit von Produktion und Zirkulation auseinander gerissen und der Kapitalismus auf die Zirkulationssphäre reduziert werden. Die Warenproduktion, die Produktionsverhältnisse und die Besitzverhältnisse an den Produktionsmitteln spielen keine oder kaum eine Rolle innerhalb dieser verkürzten Kapitalismuskritik. Vertreter einer verkürzten Kapitalismuskritik sind u.a. der anarchistische Mutualist Proudhon und der Freiwirtschaftler Gesell. Für Proudhon sollte der Tauschwert der Waren durch benötigte Arbeitszeit in Form von Arbeitszeitzetteln bemessen werden. Diese sollten dann von einer Tauschbank verwaltet werden. Dadurch werden aber die zentralen Momente der kapitalistischen Ökonomie: die Warenform der produzierten Güter und Dienstleistungen und die Lohnarbeit beibehalten. Gesell will die Warenzirkulation durch sein „Schwundgeld“ in Gang halten. Da Schwundgeld mit der Zeit immer weniger Wert wird, ist das Anhäufen von Geld völlig unrentabel. Gesell will dadurch erreichen, dass das Geld ständig ausgegeben wird, und dadurch für immerwährendes Wachstum sorgt. Auch ATTAC vertritt diese verkürzte Kapitalismuskritik. ATTAC will „die Finanzmärkte entwaffnen“, das Finanzkapital gilt als parasitär und dessen Finanzspekulationen sollen durch die Einführung einer Tobinsteuer reguliert werden. Auch ATTAC teilt das Kapital in „schaffendes“ und „raffendes“ Kapital ein und übt keine Kritik an die gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese verkürzte Kapitalismuskritik bietet eine Reihe von antisemitischen Anschlüssen¹⁰. An der Anti-Globalisierungsbewegung gibt es sicherlich eine Reihe von berechtigten Kritiken, besonders der positiven Bezug auf den (National-)Staat von ATTAC. Aber es gibt auch Andere, die der Globalisierung von oben eine Globalisierung von unten entgegensetzen wollen. Beide Strömungen sind hin und wieder auf den gleichen Demonstrationen, wollen aber trotzdem verschiedenes. Die Zeit zum Differenzieren sollten wir uns auf jeden Fall nehmen.

Wille suggeriert mit seiner inhaltlichen Auswahl und durch sein Inbeziehungsetzen eine Nähe jeder Kapitalismuskritik zum Antisemitismus. Es gibt sicherlich einen antisemitischen Antikapitalismus, aber davon ist im Artikel von Ulrich

nichts zu finden. Wenn Wille die Position von Ulrich kritisieren will, muss er sich auf diese einlassen, und nicht nach dem Motto verfahren: alles was ich schon einmal über/gegen Kapitalis-

muskritikerInnen und -gegnerInnen sagen wollte.

Jürgen Mümken

¹ Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1991, S. 306

² Unter Staatskapitalismus verstehe ich die Systeme, die in Osteuropa, China und Kuba in der Folge der Oktoberrevolution entstanden sind und häufig irrtümlicherweise als sozialistisch bzw. kommunistisch bezeichnet werden. - Kommunismus ist eine klassen- und staatenlose Gesellschaft. Solange Lohnarbeit und Kapitalakkumulation existieren, würde ich die entsprechenden Gesellschaften als kapitalistisch bezeichnen.

³ Lichtschlag, André: Stirner und der Anarcho-Kapitalismus. In: Der Einzige - Heft 22 - 2/2003, S. 11

⁴ vgl. Mümken, Jürgen: Freiheit und anarchistische Subjektivität. In: Raasch, Rolf / Degen, Hans Jürgen (Hrsg.): Die richtige Idee für eine falsche Welt? Perspektiven der Anarchie, Berlin 2002; zu Liberalismus und Freiheit s.a.: Mümken, Jürgen: Freiheit, Individualität und Subjektivität. Staat und Subjekt in der Postmoderne aus anarchistischer Perspektive, Frankfurt am Main 2003, S. 113-119

⁵ Heider, Ulrike: Die Narren der Freiheit. Anarchisten in den USA heute, Berlin 1992

⁶ vgl. Ewald, François: Der Vorsorgestaat, Frankfurt am Main 1993

⁷ Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 187

⁸ Althusser, Louis: Ideologie und Ideologische Staatsapparate. Aufsätze zu marxistischen Theorie, Hamburg/Westberlin 1977, S. 135f

⁹ Ulrich Wille: Das Unheilige und sein transzendentaler Apparat - eine Replik auf Jörg Ulrich. In: Der Einzige. Heft 22 - 2/2003, S. 15

¹⁰ Zur verkürzten Kapitalismuskritik siehe: Stefan Paulus: Zur Kritik von Kapital und Staat in der kapitalistischen Globalisierung, Frankfurt am Main 2002

*

Anarcho-Kapitalismus oder Steinzeit-Kapitalismus?

Eine Replik auf André F. Lichtschlag

Mit wachsendem Erstaunen habe ich den Beitrag von André F. Lichtschlag (dessen publizierte Äußerungen ich bisher sehr geschätzt habe) mit den Titel „Stirner und der Anarcho-Kapitalismus“ gelesen. (Der Einzige, 3. Mai 2003) Max Stirner und den „Kapitalismus“ verknüpfen zu wollen, erfordert zweifellos mehr Verdrehungen und Verbiegungen, als sie die von Lichtschlag zitierten Stirner-Gegner Karl Marx und Hans G. Helms jemals hätten leisten können. Zu den Ausführungen Lichtschlags im einzelnen:

DIE GRENZEN DES MARKTES

Bei der Bezugnahme auf Murray N. Rothbard fehlt der Hinweis auf eine wichtige Wurzel des Denkens von diesem angeblichen „Mr. Libertarian“. Die wirtschaftstheoretischen Grundlagen Rothbards sind wesentlich auf die theoretischen Konstrukte Ludwig Mises', einem der Hauptvertreter der liberalen österreichischen Schule der Nationalökonomie, zurückführbar. (vgl. Stefan Blankertz; Murray Rothbard, in: Hans Jürgen Degen (Hg.), Lexikon der Anarchie, Plön 1998) Dieser Zweig des ökonomischen Denkens besaß eine enorme Ausstrahlungskraft, die - wie

festzustellen ist - bis in die USA reichte. Auch andere berühmte Namen sind mit dieser Schule verbunden, etwa der von Friedrich A. Hayek, von dem der problematische Ausspruch überliefert ist: „Was sozial ist, weiß ich nicht“. Als gemeinsames einigendes Element aller dieser Denker aus der österreichischen Schule ist jedenfalls eine gewisse „Marktbesoffenheit“ festzustellen. Im Gegensatz dazu steht aber Stirner, der den „Markt“ keineswegs vorbehaltlos und grundsätzlich akzeptiert. Stirner wendet sich in seiner Schrift „Der Einzige und sein Eigentum“ sowohl gegen die alte zünftische Wirtschaftsverfassung, als auch gegen die Zufälle der Konkurrenz auf den Märkten: „Die freie Konkurrenz ist nicht „frei“, weil Mir die *Sache* zur Konkurrenz fehlt.“ (EE, S. 291)

Unter dem Begriff Markt „die Summe aller freiwilligen Tauschhandlungen von Individuen“ zu subsumieren (Lichtschlag interpretiert Rothbard, S. 11) ist eine gewaltige Verharmlosung der tatsächlichen Gegebenheiten, da so bestehende Machtgefälle zwischen den teilnehmenden Personen auf den Märkten unberücksichtigt bleiben. Um Machtungleichgewichte auf dem Arbeitsmarkt (viele Anbieter von Arbeit, wenige

Nachfrager) auszugleichen, haben Arbeitende daher immer zur Bildung von Gewerkschaften tendiert. Genau dieser Umstand war aber Ludwig Mises ein besonderer Dorn im Auge. Er betrachtete Gewerkschaften als ein gewaltiges Hindernis gegenüber einer Lohnsenkungspolitik, sah er doch gerade die Senkung der Löhne im Zusammenhang mit einer „impulsgebenden Wirkung“ für die Wirtschaft. Der Haß des Liberalen Mises auf die Gewerkschaften war so groß, daß er in den 1920er Jahren sogar zu einem Befürworter des Faschismus wurde, da er in diesem die einzige Kraft sah, die mit dem Gewerkschaftswesen „aufzuräumen“ imstande ist. (Ludwig Mises; Liberalismus, Jena 1927, S. 45) Daß Stirner im Gegensatz zu den Liberalen und Faschisten ein Befürworter von Gewerkschaften war, geht eindeutig aus seinem „Einzigem“ hervor. (EE, S. 301f)

DIE VOLLSTÄNDIGE THEORIE DER KOMPARATIVEN KOSTENVORTEILE

Lichtschlag zitiert in seinem Beitrag auch die Theorie der komparativen Kostenvorteile, die weniger mit den Namen Adam Smith und David Friedman verbunden, sondern auf David Ricardo (1772-1823) zurückführbar ist. Was der Autor in diesem Zusammenhang mit einem schwer verständlichen Zahlenbeispiel zu erklären versuchte, ist mit einem Satz deutlich zu machen: Jeder bzw. jedes Land soll sich bei der Erzeugung auf jenes Produkt beschränken, das am kostengünstigsten hergestellt werden kann. Eine solche Arbeitsteilung vorausgesetzt, kann dann im Austauschverfahren an andere Güter herangekommen werden. - Damit wären alle Wirtschaftsteilnehmer am besten zufrieden zu stellen. So weit, so gut! Was bei Lichtschlag fehlt, bei Ricardo aber ausdrücklich hervorgehoben wird, ist die Rolle des Kapitals. Bei Lichtschlag taucht zwar ein „Scanner“ als Produktionsmittel auf, seine Eigenschaften im Hinblick auf das gesamte Wirtschaftsgeschehen werden jedoch nicht reflektiert. Für Ricardo hingegen war klar: ist das Kapital grenzenlos mobil, bewegt es sich in jene Regionen, wo es die günstigsten Verwertungsmöglichkeiten vorfindet; konkret für heutige Gegebenheiten: dort hin, wo um wenige Cents pro Woche gearbeitet wird, und dort hin, wo es

keine Umweltschutzaufgaben gibt. Nimmt man also die Theorie der komparativen Kostenvorteile ernst, und verzichtet man auf umfassendere Reflexionen (was der Schöpfer dieser Theorie, David Ricardo, nicht getan hat!), befürwortet man in der Konsequenz Kinderarbeit auf der südlichen Halbkugel ebenso wie eine „Dritt-Weltisierung“ der Produktionsgegebenheiten in den industrialisierten Ländern.

KROPOTKIN ODER SPENCER?

Besonders übel aufgestoßen ist mir Lichtschlags Bezugnahme auf den Manchesterliberalismus, dessen ideologische Grundlagen wesentlich mit dem Sozialdarwinismus verknüpft sind, wie ihn etwa Herbert Spencer im 19. Jahrhundert propagiert hat. (Herbert Spencer; The Man versus The State: A Classic Statement of the Case for Individual Liberty, London 1945 (Erstausgabe 1888)) Spencer erkannte den „Kampf ums Dasein“ als das in der Natur herrschende Prinzip, von dem angeblich auch der Mensch nicht ausgenommen sei. Die These vom „survival of the fittest“ (angesprochen ist die Durchsetzungsfähigkeit des jeweils Mächtigsten und Tüchtigsten in der Gesellschaft), von Spencer im 19. Jahrhundert populär gemacht, ist allerdings bereits 1902 von einem *echten* Anarchisten, von Piotr A. Kropotkin in seinem Werk „Mutual Aid. A Factor of Evolution“ massiv relativiert worden. (Piotr A. Kropotkin; Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, Leipzig 1904) Nicht die „Gesetze des Dschungels“ sieht Kropotkin im Zentrum des gesellschaftlichen Zusammenlebens, sondern die „gegenseitige Hilfe“. Die für alle lebendige Entwicklung notwendige Eigenschaft stellt die Soziabilität dar. Sie tritt nach Kropotkin stärker in Erscheinung als der Selbsterhaltungstrieb. Die wesentliche Motivation für das menschliche Handeln liegt demnach in der Entfaltung der eigenen Individualität, mehr aber noch im Streben nach gelungenen Beziehungen mit den Mitmenschen.

DIE „OFFENE GESELLSCHAFT“ UND IHRE GARTENZÄUNE

Was ich in dem Beitrag von Lichtschlag über den „Anarcho-Kapitalismus“ ebenfalls schmerzlich vermißt habe, ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Thema Privateigentum.

Inbesondere die Thematisierung des Privateigentums in seiner Rolle als „Monopoleigentum“ ist unterblieben. Daher zum Abschluß auch dazu noch eine ausführliche Stellungnahme.

„Eigentum ist Diebstahl“, diese These hatte Proudhon schon 1840 in seiner Schrift „Qu'est-ce que la propriété? (Was ist das Eigentum?)“ formuliert. „Wenn ich in der Umgebung von Paris all diese Einfriedungen sehe,“ stellte Proudhon fest, „die dem armen Fußgänger den Anblick der Felder und den Genuß des Bodens rauben, dann spüre ich Zorn in mir. Ich frage mich, ob das Eigentum, das ein jeder bei sich einpfercht, nicht vielmehr die Enteignung, die Austreibung von der Erde ist.“ Das Beispiel des Bodeneigentums ist besonders geeignet, die Zusammenhänge zwischen privaten Verfügungsrechten und der Entstehung einer Monopolrente, wie Proudhon sie versteht, deutlich zu machen. Ein kleiner Exkurs zum Thema läßt auch die Aktualität des eines Eigentumskritischen Denkens hervortreten: Viele werden die Situation in einem öffentlichen Schwimmbad kennen: Mann oder Frau springt ins Wasserbecken, schwimmt einige Längen, geht wieder raus und versucht sich auf einer der umstehenden Liegebetten auszuruhen. Aber, siehe da, die Liegen sind alle besetzt, entweder gerade von anderen Personen belegt oder mit einem Handtuch bzw. einer Badetasche als nicht benützlich markiert. Man wird wenig dagegen einwenden können, wenn gerade ein Ruhebett in Verwendung ist, problematisch wird es dann, wenn ein öffentliches Gut - die Liege - mit einem Handtuch oder einem anderen Ding „privatisiert“ wird. Die Konsequenzen sind klar: ein nur knapp vorhandenes Gut wird durch „Privatisierung“ noch knapper und eine Fülle von „Marktteilnehmern“ wird so von der Benützung ausgeschlossen. In der „sozialen Realität“ des Schwimmbades ist eine Lösung des Problems in Sicht. Es genügt eine Beschwerde beim zuständigen Bademeister, und die unbenützten, jedoch besetzten Liegebetten können frei gemacht werden. - Die „Verfassung“ d. h. die Ordnung in den öffentlichen Schwimmbädern sieht dies ganz klar so vor.

In der sozialen Realität der modernen Welt sehen die Dinge aber anders aus. Jeder Mensch ist

auf Grund und Boden angewiesen, jeder Mensch braucht ihn zur Abdeckung seiner Wohnbedürfnisse, eventuell auch für den Betrieb seiner Arbeitsstätte, ohne Grund und Boden ist auch keine Nahrungsmittelproduktion denkbar. Der Faktor Grund und Boden, den also jeder Mensch für seine Existenz benötigt wie das Trinkwasser oder die Atemluft, wird heute überwiegend als „frei bewegliches“ erwerbbares Gut behandelt, mit der Folge, daß nur wenige Menschen dazu ein unmittelbares Verfügungsrecht besitzen. Über das Privateigentum wird somit, wie durch einen Flaschenhals, der Zugang zum Grund und Boden monopolistisch eingeschränkt. Versuchen wir uns die Dimensionen zu veranschaulichen: Wäre unsere Erde mit ihren inzwischen rund sechs Milliarden Menschen ein Dorf mit 100 Familien, dann besäßen nur sieben Familien 60 Prozent des fruchtbaren Ackerlandes.

Der Eigentümer des Bodens hat den Vorteil, durch sein Verfügungsrecht einen Monopoltribut einfordern zu können. Besitzt jemand beispielsweise ein Stück Land in einer Randlage der Stadt Wien, so bestehen verschiedene Möglichkeiten: Es könnte auf dem Grundstück ein Wohnhaus gebaut oder ein Gewerbebetrieb eröffnet werden - oder das Grundstück wird nur verpachtet, etwa an einen Gebrauchtwagenhändler. Dieser parkt darauf einige seiner Ausstellungsobjekte und einen Wohnwagen, den er als Büro benutzt. Von dem Autohändler fließt für die Benutzung des Bodens dem Eigentümer regelmäßig ein Pachtzins zu. Der Zutritt zum Monopolgut Grund und Boden wird so in einer Privateigentumsordnung mit einem Tribut belegt, der Eigentümer kommt zu einem arbeitslosen Einkommen. Im Gegensatz zu jedem Unternehmer, der von Zeit zu Zeit sein Realkapital erneuern muß, im Gegensatz zu jedem Hausbesitzer, der von Zeit zu Zeit sein Dach flicken lassen muß, bezieht der Grundrentner ein Einkommen, das nicht durch Reinvestitionsmaßnahmen geschmälert wird. Der Pachtzins wird umso höher sein, je höher die Bodengüte ist und je mehr die sogenannte Marktferne reduziert ist.

Dazu kommt: Grund und Boden ist ein unvermehrbares Gut. Je mehr Menschen die Erdober-

fläche bevölkern, umso knapper muß der Boden werden. Das bedeutet, daß es durch die Verknappung zu Wertsteigerungen des Bodens kommt, die sich für den Eigentümer natürlich ebenfalls pekuniär auswirken müssen. Neben den Bodenpreissteigerungen, die sich beim Verkauf von Grundstücken für den Eigentümer realisieren, kommt es immer wieder auch zu beträchtlichen Spekulationsgewinnen. Als etwa Ende der 1980-er Jahre in Wien eine Weltausstellung geplant wurde, vervielfachten sich in einigen Stadtregionen die Bodenpreise. Man kann sagen, daß es in Wien zwischen 1990 und 1993 zu einer Verdreifachung der Grundstückspreise kam - und das, nachdem das Weltausstellungsprojekt bereits langsam zurückgestellt worden war. Auch in der Stadt Salzburg explodierten die Bodenpreise geradezu: Im Jahr 1981 kostete ein Quadratmeter eines Grundstückes noch durchschnittlich 93 Euro, fünf Jahre später waren es 148 Euro, 1991 dann 225 Euro und 1992 schließlich schon 320 Euro. Damit ergibt sich für eine Zeitspanne von elf Jahren eine Steigerung um 245 Prozent. (Studie: Hitsch & Hölzl Immobilien Consulting, Salzburg 1992)

Die steigenden Bodenkosten hat selbstverständlich der Durchschnittsverbraucher, etwa bei der Bezahlung seiner Wohnmiete, zu berappen. Mit dem Privateigentum an Grund und Boden wird ein Zustand zementiert, der besonders in Zeiten steigender Wohnungskosten als sozial unverträglich bezeichnet werden muß. Zu Recht titelte die österreichische Tageszeitung „Der Standard“ im September 1992: „Der private Wohnungsmarkt ist fast nur für die Reichen.“ Obwohl das öffentliche Bewusstsein in der Bodenfrage reichlich unterentwickelt ist, hat man in einigen Ländern bereits auf der politischen Ebene zu reagieren begonnen. So unzulänglich manche der eingeleiteten Maßnahmen auch erscheinen mögen, eine Signalwirkung ist nicht zu unterschätzen. In Dänemark wird über eine entsprechende Bodenbevorratungspolitik und über die Aufstellung von Bebauungsplänen eine vorausschauende Bodenbewirtschaftung durchzusetzen versucht, Hausbesitz und Grundbesitz unterliegen zudem einer getrennten Besteuerung. In den Niederlanden wurden erleichterte Ent-

eignungsverfahren gesetzlich verankert, die Vorkaufsrechte der Gemeinden bei Grund und Boden gestärkt und die Kommunalisierung von Grundstücken insgesamt stark forciert.

Es wird nicht zu leugnen sein, daß sich das Boden-Problem heute in den Ländern der „Dritten Welt“ besonders drastisch offenbart. Noch immer ist in diesen Regionen Grund und Boden der Produktionsfaktor Nummer 1. Die strukturellen Gegebenheiten sind stark geprägt durch den Großgrundbesitz, die monopolistische Ausrichtung tritt damit wesentlich klarer zutage. Zahllose kleine Pächter, sei es etwa in Lateinamerika oder in Indien, sind der Willkür der ländlichen Elite unterworfen. Vergleichbar der Einhegungsbewegung in Europa im Zeitalter der Industrialisierung, die Legionen von Kleinbauern ihrer Existenz beraubte, bestimmt heute der Großgrundbesitz in der „Dritten Welt“ über den Zugang zu Grund und Boden und über die meist einseitige Orientierung in der Agrarproduktion. Nicht die Bedürfnisse der ortsansässigen Bevölkerung stehen dabei im Vordergrund, sondern eine auf Monokultur basierende Landwirtschaft, die von den Zwängen des Weltmarktes dominiert wird.

RESÜMEE

Ein positiver Effekt hat sich aber doch aus der Auseinandersetzung mit dem Beitrag Lichtschlags ergeben. Im Prozess meiner „Selbstverständigung“ bin ich einen großen Schritt vorwärts gekommen. Für mich steht nun fest: soziale Verantwortung an eine anonyme Institution, und sei es ein „anarcho-kapitalistisch“ organisierter Markt, übertragen zu wollen, ist zu einfach gestrickt. Individuen, private Haushalte oder Unternehmen können im Zeitalter der Globalisierung zentrale Probleme, die ein unkontrollierter Markt hinterlässt (Monopolbildungen, Wirtschaftskrisen, Verteilungsungerechtigkeiten), eben so wenig „autonom“ lösen, wie eingeeigelte Nationalstaaten. Die (Markt-)Wirtschaftsverfassung, wie sie sich heute international darbietet, trägt einen enormen Wandlungsbedarf in sich, und über diesen Wandel kann nur im breiten *öffentlichen Diskurs* (unterstützt ATTAC! G.S.) - nicht individuell auf der Mikroebene - befunden

werden. Jede Form eines (libertären) Sozialismus ist mir dabei im Ergebnis lieber als irgendeine Variante eines Steinzeit-Kapitalismus. Nochmals Max Stirner: „Dasjenige, woran *Alle Anteil* haben wollen, wird demjenigen Einzelnen

entzogen werden, der es für sich allein haben will, es wird zu einem *Gemeingut* gemacht.“ (Stirner 1981, S. 276) - Wenn das kein Plädoyer für den Sozialismus ist!

Gerhard Senft, Wien

*

Mutter Natur und Vater Markt

Anmerkungen zum zwanghaft idyllisierenden Wertschöpfungs nihilismus der Anarcho-Kapitalisten

Unter der Überschrift „Stirner und der Anarcho-Kapitalismus“ hat André F. Lichtschlag in der Mai-Nummer 2003 des „Einzigsten“ einen Aufsatz publiziert, der nicht deswegen einer kritischen Betrachtung bedarf, weil hier Stirner völlig umstandslos und ohne weitergehende Begründung als Vordenker der von Lichtschlag so bezeichneten „radikalsten Form des Liberalismus“ eingeführt wird¹, sondern weil hier die spezifische Insuffizienz des Denkens in den Kreisen der sich selber so nennenden Anarcho-Kapitalisten exemplarisch zutage tritt.

Lichtschlag stellt zunächst zwei Varianten des Anarcho-Kapitalismus vor. Die erste, als deren Vertreter er Murray M. Rothbard anführt, beruft sich auf Mutter Natur und ist, wie Lichtschlag selber einräumt, nichts anderes als eine Reanimation des ältesten, naturrechtlich begründeten liberalistischen Ladenhüters, wonach die auf unveräußerlichen natürlichen Rechten der Menschen basierende Freiheit sich in Erwerb von Eigentum durch Arbeit realisiert. Lichtschlag entdeckt, dass dieser Brocken, den er uns hier hinwirft, in einer moralinsauren Soße schwimmt, die ihm nicht schmecken will, weil Rothbard zwischen einem guten (freiwillige Tauschakte) und einem bösen (Raub, Diebstahl etc.) Besitz- und Selbstbehauptungsindividualismus unterscheidet, wobei der Markt, „Schlüsselbegriff der Anarcho-Kapitalisten“ (Lichtschlag), diejenige Instanz sein soll, welche in der Art der Smithschen „invisible hand“ alle Probleme löst. So *soll* es sein, aber so ist es nicht. Damit kommt Lichtschlag zur Variante Nummer zwei, die ihm viel sympathischer ist und für die ihm der Ökonom David D. Friedman steht. Für Friedman nun, so erklärt uns Lichtschlag, ist es völlig unerheblich, woraus Menschen ihre Rechte ableiten. Mutter Natur kann abdanken, denn Vater Markt ist om-

nipräsent und sorgt wohlstandsmehrend für seine sich frei austauschenden Kinder. Und in der Tat wirkt der Markt bei Lichtschlag wie eine aparte Person. Er wird unter der Hand wieder zu jener herrschenden Instanz, jenem Oberbegriff, von dem die Anarcho-Kapitalisten doch, Stirner folgend, weg wollen. Bezeichnend dafür ist der unter Berufung auf Friedman eingeführte Begriff „Meta-Markt“. Die griechische Vorsilbe *meta*, wie sie etwa auch in dem Begriff *Metaphysik* zu finden ist, bedeutet *dahinter*, *darüber hinaus*. Es handelt sich also um einen Markt hinter dem Markt oder über den Markt hinaus. Ist der Markt nun, wie Lichtschlag im Anschluss an Rothbard definiert, „die Summe aller freiwilligen Tauschhandlungen von Individuen“, so handelt es sich beim Friedmanschen Meta-Markt um die Summe aller „Ideen und Rechtsvorstellungen“, die hier ebenfalls frei getauscht werden.

Den Leserinnen und Lesern der Ausführungen Lichtschlags müssen Markt und Meta-Markt geradezu als der universelle *locus amoenus* zwischenmenschlichen Verkehrs erscheinen. So wird es dargestellt, so mündet alles in eine Idylle, in welcher der Hobbessche *bellum omnium contra omnes* endgültig von der Weltbühne verschwunden ist zugunsten von fröhlich und friedlich tauschenden und damit ihren ökonomischen Nutzen maximierenden Individuen. Fast erwartet man, dass der Text mit dem Satz endet: Und wenn sie nicht gestorben sind, dann tauschen sie noch heute ...

Die idyllisierende Wirkung des Textes entsteht, ähnlich wie bei dem rührseligen Einverständnis des Dönerbudenbesitzers mit seinem Kunden bei Ulrich Wille, durch die systematische Verwechslung des einfachen Wertverhältnisses mit dem von Marx so genannten sich verwertenden

Wert im entwickelten Kapitalismus. Das Ganze (der Markt im Sinne Lichtschlags und seiner Gewährsleute) ist eben mehr als die Summe seiner Teile, nämlich eine „höhere“ und deswegen metaphysische Instanz, das „automatische Subjekt“ (Marx) der gesellschaftlichen Bewegungsdynamik, für welche das einfache Wertverhältnis, auf welches sich dem naiven Blick der Kapitalismus reduziert, nur verhüllende Oberfläche, das, was der Kapitalismus zu *sein* eben nur *scheint*. Wer sich auf dieser Ebene abwendet vom *Sollen* und seine Sache ausschließlich auf das *Sein* stellt, der bewegt sich damit, wenn das Sein ein Schein ist, welcher das Wesen verbirgt, unausweichlich in eben diesem Schein. Und exakt aus diesem Grund muss er zwangsläufig simplifizieren und idyllisieren, wo zu differenzieren und zu analysieren wäre, worin denn die Einheit von Produktivität und Destruktivität der Bewegungslogik des Kapitalismus, wie sie uns tagtäglich vor Augen geführt wird, denn recht eigentlich besteht.

Auch bei Lichtschlag kommt daher das unvermeidbare Harmoniebeispiel: die Geschichte von den beiden Freunden, die Bücher produzieren wollen, als Verdeutlichung der Theorie von den komparativen Kostenvorteilen (die meines Wissen übrigens von David Ricardo stammt), mit der uns Lichtschlag die Vorteile der Arbeitsteilung erklären will. Die Logik des Kapitals als diejenige des *sich verwertenden Werts*, die universelle, alle Faktoren, wie Arbeitskräfte, Geld, Produktionsmittel etc. vermittelnde Bewegung, gerät dabei zugunsten einer eigentümlichen Personalisierung aus dem Blickfeld. „Das Kapital ist (...) keine persönliche, es ist eine gesellschaftliche Macht.“² Eben darum geht es - auch und gerade im Zeitalter der Globalisierung, da uns diese real wirkende Metaphysik des heute mit dem Wort Markt zugedekelten Verwertungszwanges immer tiefer in eine globale Krise treibt. Gerade im Interesse des Einzigen als konkreter Person gilt es, die verhüllende Oberfläche der universell herrschenden Abstraktion denkend und handelnd zu durchbrechen, anstatt sie

durch Idyllbilder aus der Sphäre des einfachen Wertverhältnisses zu verkleistern und sich damit eben jener Logik gewissermaßen an den Hals zu werfen, die nicht kritisiert werden soll, sondern kritisiert werden *muss*. Hatte sich nicht schon im Gefolge von Adam Smith herausgestellt, dass der Markt eben gerade nicht zum allgemeinen Glück und Wohlstand führt, sondern zunächst in eine gigantische Massenverelendung während der Phase des klassischen Industriekapitalismus? Kein Zweifel, dass für die Anarcho-Kapitalisten der Markt das neue Heiligtum ist, welches sie im Namen und auf Rechnung der Freiheit anbeten. Was Stirner über den Staat, die Religion und das Gewissen sagt, gilt ebenso für den von Lichtschlag et consortes verherrlichten Markt.

„Politische Freiheit sagt dies, daß die Polis, der Staat frei ist, Religionsfreiheit dies, daß die Religion frei ist, wie Gewissensfreiheit dies bedeutet, daß das Gewissen frei ist; also nicht, daß Ich vom Staate, von der Religion vom Gewissen frei, oder daß ich sie *los* bin. Sie bedeutet nicht Meine Freiheit, sondern die Freiheit einer Mich beherrschenden und bezwingenden - Macht; sie bedeutet, daß einer Meiner *Zwingherrn*, wie Staat, Religion, Gewissen, frei sind. Staat, Religion, Gewissen machen Mich zum Sklaven, und *ihre* Freiheit ist *Meine* Sklaverei.“³

In genau diesem Sinne realisiert sich im Freihandel nicht meine Freiheit, sondern die Freiheit des Handels, im freien Markt nicht meine Einzigkeit und Freiheit, sondern die Freiheit des Marktes. Ich bin nichts - der Markt, der Tausch, die komparativen Kostenvorteile etc. sind alles. Für Lichtschlag heißt Freiheit Selbstverwertung ad infinitum. Die Person verschwindet hinter dem allgemeinen Wertschöpfungs nihilismus und wird als solche nicht mehr gesehen.

Die Vermarktung des Markts auf dem Meta-Markt ist nicht die Entfaltung meiner Eigenheit, sondern der Zwang zur Verwertung meiner selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Amen!

Jörg Ulrich

¹ Stirners „Einziger“ ist im genauen Gegensatz zu dieser abenteuerlichen These dasjenige Buch, in dem alle Spielarten des Liberalismus radikal kritisiert werden. Ich habe mich an anderer Stelle ausführlich zu dieser Kritik geäußert, so dass eine Wiederholung hier unterbleiben kann. Vgl. Jörg Ulrich, Individualität als politische Religion.

Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderner Subjektivität, Albeck bei Ulm 2002, S. 234 ff

² Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, S. 476

³ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1981, S. 117

ANDERE BEITRÄGE ZU MAX STIRNER

Wie das Katzerl im Teer*

Meine Begegnung mit Max Stirner in Friedrich Lieblings Zürcher Schule für Psychotherapie

«Was soll nicht alles Meine Sache sein!»

Stirner

Es ist die Leidenschaft, bald züngelnde Flamme, die Nahrung sucht, von der sie lebt, bald verdeckte Glut. Irgendwann - nicht das erste Mal - bist du unzufrieden mit dieser Welt, die dir in deine Träume spukt, die dir deine Ideale verkauft, bis du bankrott bist. Nicht vom Scheitern ist die Rede, nur vom Verbrennen bis zum verkohlten Ende. Doch das Feuer ist nicht wirklich erloschen. Irgendwo darunter mottet Glut, solange du lebst. Dort wo du es nie vermutet hättest, können die Flammen plötzlich wieder hoch aufschlagen. Strohfeuer gibt es und Waldbrände, Freudenfeuer und mordendes Sengen. Selbst im Fegefeuer und Höllenfeuer wird Welt verbrannt, nicht du, nicht ich. *Eigensein ist Brennen*. Welt ist das Andere. Sie nährt dein Leben und erstickt es dann wieder. Dagegen hilft kein Geschrei. Dazwischen flackern und schleichen die lichten und dunkeln Träume.

Auch Skepsis ist Leidenschaft, soll sie diesen Namen verdienen. Das Rütteln an den Fundamenten beengender Heimat. Das Schwingen der Abbruchbirne gegen die düsteren Mauern der ehrwürdigen Glaubenshäuser. Brandrodung durch das Dickicht verwachsener Wälder. Damit Neues wachse. Über der Asche Luft und Licht und Raum. Für eine neue Käferwelt, ein regeneriertes Wurzelreich, für die neue Welt der Würmer und der Pilze und der Vögel. Die Kräfte des Unglaubens schaffen - ungeachtet der akademischen Zwangsgedanken - neue Glaubensreiche. Es hat Architekten gegeben, die hätten die Städte am liebsten aus Zelten erbaut. Doch die Ideologie der flüchtigen Sponti-Performance gerät zur rhythmisierten, endlosen Flucht vor der Langeweile des Lebens. Bum / bum / bum / bum / bum ... Drehe und wende es, wie du willst, eines scheint immer wieder auf: Alle Kunst will Ewigkeit.

Das Skandalon heißt Leben, heißt Tod, nicht Mensch, nicht Unmensch. Die Frage nach dem Menschsein als Aufgabe für den Einzelnen ist eine seit der Erfindung der Ethik vererbte philosophische Fehlleistung, ein säkularisiertes religiöses Ritual. Menschsein ist kein Sakrament, die Frage nach dem (richtigen oder falschen) Menschenbild ein Scheinproblem. Brisant ist die Frage nach dem Wesen von Eigensein. Doch sie bleibt unbeantwortbar, ein Geheimnis, *das* Geheimnis. Ein viel größeres Geheimnis als Gott, das Symbol des Sammelpunkts all unserer Sehnsüchte und Ängste.

Auch die Zähmung der Willkür der Einzelnen will Ewigkeit. In den Bunkern der Gemeinschaft. In den Armen der Großen Mutter. Gottgefälligkeit. Die ideale Sozietät. Leben in Wahrheit. Wahrheit steht gegen die Unwägbarkeit der Willkür und des sinnlosen Zufalls. Nicht der Mensch ist das Maß der Dinge. Nur ich bin es. Bei Stirner habe ich als junger Mann zum ersten Mal in einem Buch gelesen, was mich schon zuvor so oft beschäftigt hat.

Stirner - Balsam und Inspiration

Meine Begegnung mit Max Stirners «Der Einzige und sein Eigentum», etwa 120 Jahre nach dem Erscheinen des Buches, hat für mich weniger eine Zäsur in meiner Weltsicht als vielmehr eine philosophische Absolution bedeutet. Mit dem plötzlich aufkommenden Zweifel der späten Jugendjahre an der Lehre der heiligen katholischen Kirche ist überraschend schnell das ganze Gottesgebäude eingestürzt. Lange vor meiner Begegnung mit den Gedanken Stirners. Es war nicht nur Logik skeptischen Denkens; es war ebenso sehr Lust an Frechheit und Widerwille gegen Bevormundung, Wille zur Selbstbestimmung auch im Denken. Doch erst von meinem einstigen weltanschaulichen Lehrer Friedrich Liebling wurde ich Jahre später mit der Problematik konfrontiert, dass mit der rationalen Neuorientierung die unbewusste noch längst nicht vollzogen ist; erst meine Integration in seine Anarcho-Familie und die dort erlebte gemeinsame Auseinandersetzung mit den psychologischen Hintergründen unserer religiösen Lebensgeschichte, haben meine sich gelegentlich doch meldende Schuldangst wirklich verschwinden lassen. Die philosophische Absolution erteilte mir, gleichsam als gedankliche Begleitmusik, Stirners «Einziger», den ich dort kennen gelernt habe.

«Was soll nicht alles Meine Sache sein!» Was einst als Philosophenstreit ausgetragen wurde, drehte sich eigentlich um das ewige Thema „Individuum und Gemeinschaft“ und die in verschiedenster Form wirksamen Suggestionen, dass distinkte gesellschaftspolitische Machtinteressen aus religiösen oder philosophischen Gründen «meine Sache» seien. Religion ist nicht einfach «Opium des Volkes», das mag eher für das anarchische Feld der Esoterik gelten. Auch die Kulturdiagnose der Religion als „allgemein menschl-

* Fortsetzung folgt im nächsten Heft

cher Zwangsneurose“ hat kaum einen pragmatischen Erklärungswert. Religionen, so eigengesetzlich oder gar seelisch privat sie sich nebenbei auch immer gebärden mögen, sind gesellschaftspolitische Steuerungsinstrumente. „Religio“ ist nicht irgendeine private Herzensbindung, sondern die tiefgreifende suggestive Fesselung der Einzelnen an die jeweiligen Machtbedürfnisse von Gemeinschaft, Gesellschaft und, damit verknüpft, der religiösen Institutionen.

Wird der naiv religiöse Glaube in Frage gestellt, bedarf die Gesellschaft eines Religionsersatzes. Aus dieser Perspektive gesehen, ist schon die Geburt der abendländischen Philosophie auch die Geburt einer neuen Form des „Gottes“glaubens gewesen, zumindest seit dem Erscheinen der großen Symbolgestalt Sokrates. An die Stelle der alten Götter ist die Suche nach einem neuen „Gott“ getreten, nach der vom persönlichen Dafürhalten unabhängigen «Wahrheit des Guten». Auch die christliche Theologie ist u.a. eher eine Magd dieser philosophischen Grundtendenz, nicht umgekehrt, wie im hohen Mittelalter freudig verkündet wurde. In der Neuzeit hat die philosophische Ethik ihre anhängliche, frömmelnde Schwester am Wegrand stehen lassen, um sich befreit von deren Dogmatik endlich zur globalen Frömmigkeit entfalten zu können. Die Kritik der philosophischen Anthropologie hat schon bei den griechischen Philosophen anzusetzen, nicht erst bei Feuerbach.

Die gerade heute wieder allgegenwärtige Rede von Ethik verschleiert nur die klare Sicht auf die Wirklichkeit der Machtverhältnisse zwischen mir und der Gemeinschaft, in die ich unausweichlich verstrickt bin. „Macht“, sowohl im weitern wie im engeren Sinne der Begriffsverwendungen, kennzeichnet das Wesen des Verhältnisses zwischen Einzelnen und Gesellschaft. Die Herrschaft des Guten wie des Bösen beruht auf Willkür. Die Rede vom Naturrecht hat nur den Namen Gottes ausgewechselt.

Das Spektrum der Macht reicht von den Möglichkeiten der Verführung bis zu denen der Vergewaltigung. Der brave Gläubige lässt sich von den Predigern seiner weltanschaulichen Konfession verführen oder verängstigen. Er marschiert in den Krieg oder gegen den Krieg - je nachdem, wo er «das Gute» zu sein wähnt. Natürlich ist es nicht immer sinnvoll, die Leidenschaft der Einzelnen unter der Perspektive der Machtverhältnisse in der Gemeinschaft zu betrachten, aber sicher dort, wo das Ethik-Gerede sich anheischt, zuständig zu sein.

Macht ist das Verhältnis zwischen mir und der Gemeinschaft. Für mich ist es gut zu wissen, was ich kann und was ich (vielleicht) nicht kann. Das beeinflusst auch, was ich will oder nicht will. Wie wir ja

wissen, geht es dabei nicht nur um Fress-, Besitz- und Sex-Gier, sondern auch um Liebesbedürfnisse, Mitgefühl, Lust zu helfen, um die Suche nach Ruhe oder Spannung, um das Vermeiden, dessen, was Angst macht oder kränkt. Daraus jedoch eine „naturegegebene“ Harmonie zwischen Egoismus und Gemeinschaftsgefühl abzuleiten, ist eine irreführende, von Wunschen geleitete Ideologie - an die zu glauben auf die Dauer nicht einmal Liebespaaren empfohlen werden kann. Mein Wissen um die Wahrheit der Machtverhältnisse in Gemeinschaft und Gesellschaft bringt mir mehr, als das „Wissen“ um die «Wahrheit des Guten». Aufrichtiges und pragmatisch sorgfältiges Machtdenken (was nichts zu tun hat mit Machtgier) ermöglicht eine bessere Orientierung in der Welt, als jedes gesinnungshaltige Ethik-Gerede, das lediglich die Willkür seiner eigenen Machtansprüche verleugnet.

Macht-Denken ist der Versuch, das Kräftespiel in Gemeinschaften möglichst illusionslos zu betrachten - auch meine eigenen höchst löblichen und ehrenhaften Absichten. Die Tugend des Einzelnen, seine Fähigkeit in diesen Machtspielen zu bestehen (sei es, dass er mitmischt, kämpft und dabei siegt oder umkommt, sei es, dass er eine ruhige Nische findet, es sich darin wohl sein lässt, sein Gärtlein pflegt, bis ihn andere daraus vertreiben), lässt sich nur durch sehr pragmatische Schulung und Illusionen zerstörende Erfahrung stärken. Manche Oppositionsbewegungen europä- und weltweit böten wohl ein minder jammervolles Bild, wenn sie im Macht-Denken kompetenter wären - viele sähen wohl auch die wirklichen Macht-Gefahren an einem anderen Ort, als sie solche heute lokalisieren.

Den eigenen Gedanken nicht gewachsen

Stirner ist Anregung und Inspiration. Er ist es für manche der Bedeutendsten unserer Kulturgeschichte gewesen, wie auch für weniger Bedeutende und für Unbedeutende. Auch wenn ihn die Großen verschwiegen haben vor ihrem Publikum und gar vor ihrem eigenen Bewusstsein. Doch Stirner war seinen eigenen Gedanken nicht gewachsen. Das ist keine Herabminderung. Im Gegenteil. Alle, die Bedeutsames denken, sind ihren eigenen Gedanken nicht gewachsen. Stirner war kein Unzeitgemäßer (welch verfängliches, allzu stolzes Wort). Er war wie alle anderen mit ihm ein Kind jener Zeit des Umbruchs und der keimenden Versuche des Aufbruchs in eine neue Zeit, in eine ebenso faszinierende, begeisternde wie grässliche Epoche. Er predigte «den Einzigen» - und der ist mehr und etwas anderes als der von Fremdbestimmung freie Einzelne. Auch wenn sich Stirner von diesem vom aufkläreri-

schen Impetus getragenen Freiheitsideal vielleicht in einigen seiner Sätze, aber nicht im Grundtenor und auch nicht in seinem Begriff vom «Einzigem» wirklich davon abzugrenzen vermochte. So wenig wie seine geistigen Nachfahren, welche den vom Kulturzirkus Übergangenen und Verschwiegenen (oder in kruder Weise Missbrauchten) wieder aufleben lassen wollen. Ich werde gegen Schluss meiner Ausführungen kurz zu skizzieren versuchen, warum ich der Meinung bin, dass seine (zumindest implizite) Vermischung der Perspektive dessen, was ich Eigensein nenne, mit der Perspektive des Gesellschaftlichen (z.B. der „Erziehung“ zur Entwicklung „freiheitsfähiger“ Persönlichkeiten) in eine Sackgasse führen *muss*. Der Einzige und seine Utopie wäre noch folgerichtig. Denn meine Hoffnungen auf zukünftiges Glück sind mein Eigentum. Der Einzige und sein Utopismus ist ein hölzernes Eisen. Utopismus nenne ich hier die unerkannt gebliebene Mutation meiner eigenen leidenschaftlichen Wünsche, wie *meine* Welt sein möge in die Idee von einer besseren Welt überhaupt: Ave BONUM, sperantes te salutant.

Soviel als Vorwort und zur Hälfte schon vorweggenommenes Nachwort zu meiner Skizze von Friedrich Lieblings «Zürcher Schule für Psychotherapie», in welcher Stirners Meinung eine zentrale Rolle spielte, dass die Bekämpfung des «Jenseits außer Uns» unzureichend sei und vor allem die psychologische Analyse und Auseinandersetzung mit dem verborgenen «Jenseits in Uns» Not tue und Heilung bringe - für das Individuum wie für die Gesellschaft. Im Zentrum von Lieblings Projekt stand die Frage der Erziehung zur wirklich freiheitsfähigen Persönlichkeit. Das sah er aber wesentlich differenzierter als die bekannten Vertreter der antiautoritären Erziehung oder der antipädagogischen Bewegung. Die vorrangige Stoßrichtung war die Erziehung der Erzieher.

In der Schule Friedrich Lieblings

*«Du nennst dich vielleicht schon Atheist,
aber dem christlichen Gefühle bleibst du treu ...»*

Stirner

Heute beurteile ich Friedrich Lieblings Experiment der «Zürcher Schule für Psychotherapie» als Gratwanderung zwischen dem Bekenntnis zu Stirners Egoismus und einem sozialrevolutionär intendierten Kult des Gemeinschaftsgefühls. «Cäsar schlug die Gallier. / Hatte er nicht wenigstens einen Koch bei sich?» dichtete Brecht - Liebling jedoch glaubte an die kreative Überlegenheit der Einzelpersönlichkeit; aber er predigte Gemeinschaft. «Marx und Freud haben ein Loch in die Welt geschlagen», pflegte er gerne zu verkünden, obwohl er beide gravierender Irrtümer zieh.

«Der gegenwärtigen Welt fehlt ein Bakunin», raunte er mir einst zu, als ich mich über üble gesellschaftliche Zustände grämte - ich fühlte mich überfordert. Meine Begegnung mit Max Stirner begann Mitte der 60er Jahre mit Friedrich (eigentl. Salomon) Liebling (geb. 25.10.1893 in Augustokwa, Galizien - gest. 28.2.1982 in Zürich). Seine Vorgeschichte, um die sich einige Mythen ranken, wollten er, wie nach seinem Tode auch seine beiden in den USA lebenden Töchter, weitgehend im Dunkeln halten. Die Märchenversion, welche von Gerda Fellay über Liebling als Adlerschüler, Wiener Psychoanalytiker, Revolutionär, wissenschaftlichem Publizisten u.dgl. in ihrer französischsprachigen Dissertation 1994 geschaffen worden ist (und u.a. vom Ramus-Spezialisten Reinhard Müller weiterkolportiert wird), vermittelt aber durchaus einen Eindruck von der Art und Weise wie Liebling auf viele seiner Schüler gewirkt hat. Dazu kommt mir eine Erinnerung, die ich mit Liebling am Abendbrotisch erlebt hatte. Ich sagte zu ihm, manchmal käme ich mir vor wie ein Hochstapler. Seine umwerfend befreiende Antwort: «Nicht das Hochstapeln ist das Problem. Es kommt darauf an, dass Sie *gut* hochstapeln können.» Er konnte es, wir versuchten, ihn nachzuahmen, und er glaubte, durch die Anregung zu solcher Nachahmung «uns zu seinen Büchern» zu machen (denn er selber hat in Tat und Wahrheit nie ein Buch geschrieben). Einer seiner jungen Schülerinnen, die sich einst mutlos und frustriert bei ihm beklagte, dass sie ja gar nicht wirklich selber denke, sondern nur *seinen* Gedanken folge, antwortete er: «Das ist gar nicht schlecht. Heute folgen sie meinen Gedanken und können so von mir noch möglichst viel lernen. Wenn ich (bald einmal) tot sein werde, dann werden sie diese weiterdenken und gestalten.» Er hat diese Schülerin überlebt.

Mein Lehrer

Soviel wird richtig erzählt: Als junger Mann hatte Liebling als österreichischer Soldat am 1. Weltkrieg teilgenommen und war wie so viele u.a. durch dieses Erlebnis zum Pazifisten geworden. Im Wien der Zwischenkriegszeit war er und seine Gattin durch den Besuch Adlerianischer Erziehungskurse mit der Tiefenpsychologie Sigmund Freuds und vor allem Alfred Adlers in Berührung gekommen, was in seinem späteren Projekt der psychologischen Volkserziehung eine wichtige Rolle gespielt hatte. Entscheidend geprägt hatte ihn zu jener Zeit jedoch die österreichische Anarchistenszene im „Bund herrschaftsloser Sozialisten“, welcher vom um ein Jahr älteren Pazifisten und Anarchisten Pierre Ramus (Rudolf Großmann) ins Leben gerufen worden war. Die pazifistische Grundein-

stellung und der Glaube an die Notwendigkeit und Möglichkeit der *sozialen Revolution* waren für das weitere Wirken Lieblings leitend. Seine Vorstellungen von der neuen Gesellschaft hatten im Kern jene von Pjotr Kropotkins «Wohlstand für Alle» und seiner «Anarchistischen Moral» zum Vorbild und den Argumentationsstrang zur Möglichkeit der freiheitlichen Gesellschaft fand er in dessen Werk «Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt».

Lieblings Menschenbild entsprach dem der meisten sozialistischen Theoretiker, welche die Individuen als Produkte der gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen. Seine explizite Ablehnung aller Theorien eines genetisch vererbten Charakters, insbesondere eines angeborenen Aggressionstriebes propagierte er unter dem pazifistischen Schlagwort: «Der Mensch ist gut» (nach dem gleichlautenden Titel der Antikriegs-Novellensammlung von Leonhard Frank, 1917).

Allerdings legte er besonderes Gewicht auf die fundamentale Bedeutung der Kindererziehung, der Art und Weise, wie das Kind von Geburt auf Vorbild, Zuwendung oder Abweisung der Eltern erlebt und vor allem in der bewussten und unbewussten Indoktrination bereits des Kleinkindes mit religiösen Denkmustern. Darin sah er seine „Schule“, nicht ganz zu Unrecht, einzigartig: Die nicht-autoritäre, „freiheitliche“ Erziehung genügte ihm bei weitem nicht, er sah die Notwendigkeit einer aufgeklärten-aufklärenden Erziehung, welche das Kind nicht nur nicht mit religiösen Märchen-, Wunder- und Moralgeschichten infizierte, sondern es auch auf eine kritische Auseinandersetzung mit unserer allgegenwärtig religiösen und kryptoreligiösen Kultur vorbereitete. Hier, wie auch in der (durchaus gebildeten) antiintellektuellen Haltung Lieblings, ist der ihm bewusste Einfluss von Stirners «Einzigem» zum Tage gekommen. «Machen wir uns nichts vor», predigte er, «wir glauben, uns von der Religion befreit zu haben, dabei tragen wir in jeder unserer Zellen ein Kreuz!» «Außer ihnen», fragte darauf ein verunsichertes Mitglied der Gemeinde. «Was weiß ich», war seine Antwort. «Der „religieese“ Mensch ist wie das Katzerl im Teer. Der schwarze Dreck klebt ihm kaum mehr abwaschbar im Fell.» Wahrlich, wahrlich ...

Die Judenverfolgung hatte ihn 1938 nach Schaffhausen in die Schweiz flüchten lassen. Selbstverständlich musste er sich als Asylsuchender hüten, dort in irgend einer Weise politisch tätig oder gar auffällig zu werden. Die Familie Liebling, die auf getrennten Schleichwegen über die Schweizer Grenze gelangt war, wurde, wie andere jüdische Flüchtlinge aus Österreich, dank dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund, der sich verpflichtete, für deren Au-

fenthaltskosten aufzukommen, vorerst lediglich geduldet; nicht nur jede politische Tätigkeit, sondern auch der Besuch von Bars und Dancings war von den Schweizer Behörden streng verboten und jede Erwerbstätigkeit oder öffentliches Auftreten (Vorträge, Publikationen) einer strikten Bewilligungspflicht unterstellt. Erst nach 12 schwierigen Flüchtlingsjahren bekam das Ehepaar Liebling ab 1951 eine definitive Aufenthaltsbewilligung in der Schweiz.

In den späteren 1950er Jahren eröffnete er gemeinsam mit Josef Rattner (geb. 1928) in seiner neuen Wohnung in Zürich die «Psychologische Lehr- und Beratungsstelle Friedrich Liebling und Josef Rattner». Auch Rattner war 1938 mit seinen Eltern und seinem älteren Bruder mit den österreichischen Flüchtlingen in die Schweiz gelangt. Die Lieblings nahmen den 10jährigen in der Folge sehr fleißigen und ehrgeizigen Buben bei sich auf und Friedrich Liebling ward sein Mentor noch über dessen Schulzeit, Studium, Doktorat der Philosophie und einem weiteren Doktorat der Medizin hinaus. Vielleicht ist es seine tiefe Dankbarkeit dafür, warum der später in Berlin wirkende Prof. Dr. Dr. Josef Rattner nur eine Heiligenlegende als Portrait von Friedrich Liebling zustande brachte (vgl. «Gestalten um Alfred Adler. Pioniere der Individualpsychologie», Würzburg 2002). Es mögen auch andere Motive, über die ich hier nicht spekulieren will, mitspielen, wenn er, kaum verhüllt, den nichtschreibenden Liebling mit Sokrates und sich selber mit dem Bücher schreibenden Platon vergleicht.

Vor allem Rattners Bewunderung für die diversen Geistesriesen der abendländischen Kulturgeschichte und seine Neigung zur Geisteswissenschaft wurden von Liebling, der dem Theoretisieren aus tiefster Seele abhold war, weniger geteilt, als uns der Hagiograph, der auch von sich am liebsten in der altehrwürdigen Wir-Form schreibt, weismachen will. Ich kann mich erinnern, dass diesbezüglich despektierliche Äußerungen des Meisters über seinen treulosen Meisterschüler, schon bevor er 1967 nach Berlin berufen worden war, mich manchmal sogar etwas erschreckten. Rattner hätte sein Nachfolger werden sollen, aber nicht auf eigenen (geisteswissenschaftlichen) Pfaden in Berlin, sondern in Zürich, in Lieblings Fußstapfen. Doch in manchen persönlichen Bemerkungen des Meisters (gelegentlich auch solchen, mit denen er mich vor Rattners belehrender Diktion in Schutz nahm) spürte ich seine latente Angst, von seinem designierten Nachfolger vorzeitig entthront zu werden.

Die vorerst von den beiden Männern gemeinsam geführte Lehr- und Beratungsstelle sollte nämlich zur Keimzelle von Lieblings Projekt der psychologischen Volkserziehung als Beitrag zur sozialen Revolution

werden. Doch diese Institution war erst allmählich entstanden. Am Anfang standen psychologische Beratungen, Elternkurse und kleine psychologische Ausbildungskurse. Manch eine Patientin oder ein Patient durfte gelegentlich auch am Mittagstisch der Liebings mithalten; das familiäre Engagement gehörte zu Liebings Auffassung der therapeutischen Vertrauensbildung, Zuwendung und Gefühlsschulung. Trotz diesem sehr familiären Verhalten, war Liebings Haltung, was die Annäherung an seine Person betraf, äußerst abgegrenzt; er ließ kaum etwas von sich persönlich oder seiner eigenen Geschichte sichtbar werden. Er war für alle ausnahmslos «der Herr Liebling» (nur unter der Hand verwandten einige von uns, den von seiner Frau Maria für ihn gebrauchten Kosenamen «Muki»). Dahinter stand wohl weniger das psychoanalytische Gebot der Abstinenz, als vielmehr eine tiefer liegende Abwehr intimer Nähe.

Seine später versuchsweise mitarbeitenden Schüler vermochten diese Distanz des «Herrn Liebling» nur schwer einzuhalten oder durchzuhalten, was zu verschiedenartigen Schwierigkeiten und Verwicklungen führen konnte. Liebings Erklärung zu solchen Problemen war gewöhnlich oberflächlich, z.B.: «Ihr Schweizer habt den Krieg nicht kennen gelernt.» Stimmt. Doch Liebling war nicht nur im Umgang mit den Feinheiten der unbewussten Seele nicht geschult, sondern selber auch gesteuert von allerlei unbewussten Vermeidungsimpulsen - das war eine (und nicht die geringste) der Schwachstellen seines großen Projekts. Nebst Erziehungskursen, die im Stile von Diskussionsrunden abgehalten worden waren, veranstalteten Liebling und Rattner bald einmal auch wöchentliche Abenddiskussionen über psychologische und gesellschaftliche Themen, die öffentlich sein sollten, zu denen aber auch die meisten Patienten eingeladen waren. Daraus entwickelte sich mit der Zeit eine kleine Gemeinde und z.T. sogar ein eigenes Idiom. So sagte man ganz selbstverständlich: «Ich gehe in den *Kurs*», wenn man irgendeine dieser Diskussionsrunden besuchte u.v.a.m. Die Teilnehmer organisierten gemeinsame Ferien, oder abwechselnd bei sich zu Hause private Einladungen, an denen diskutiert wurde. Auch die Liebings waren meistens zugegen. An solchen Veranstaltungen gab Liebling anfangs oft mit großer Vehemenz Stellungnahmen ab zum Weltgeschehen, zu gesellschaftlichen Zuständen, der üblen Rolle der Sozialdemokraten, seinen Vorstellungen einer besseren Gesellschaftsform und der verhängnisvollen Rolle der Religion in allen ihren Spielarten, bis tief in unsere Gefühle verankert. Auch ein Herr Pfarrer oder eine Frau Pfarrerin, die gelegentlich zu ihm zur psychologischen Beratung kamen, mussten sich das anhören

und waren nicht weggeblieben, sondern meist wieder gekommen.

Das Konzept

Die individualpsychologische Theorie Alfred Adlers und vor allem Termini wie «Minderwertigkeitsgefühl», «Geltungsstreben», «Gemeinschaftsgefühl» u.dgl. gehörten (vor allem vor 1967) in der Liebling-Schule zwar zur Standardsprache; aber die Adlerianer und mehr noch die Jungianer waren Liebling in der Regel zu religiös. An Freud schätzte er, dass dieser dem Einbezug des Unbewussten in die psychologische Theorie und Praxis Bahn gebrochen hat, und seine konsequente Religionskritik. Aber Freud war ihm zu theorieversponnen. Doch weder die individualpsychologische Methodologie der Beratung und Psychotherapie, noch die sonst einer psychologischen Schule spielten in der Praxis der Liebling-Schule wirklich eine Rolle. Ob zu zweit oder in kleinen und großen Gruppen kam stets das unstrukturierte, aufklärende Gespräch zur Anwendung. In Bezug auf das, was in der Freudschen Psychoanalyse als Erinnern und Durcharbeiten gehandelt wird, war Liebling der Meinung: «Es genügt, wenn jemand wirklich begriffen hat, *dass* seine seelischen Probleme eine Folge seiner Erlebnisse und familiär-kulturellen Einflüsse in der Kindheit sind. Das genaue Wiedererinnern ist nicht unbedingt notwendig.»

Doch Liebling war sehr wohl der Meinung, dass die bloß verstandesmäßig verabreichte Aufklärungslektion nicht genüge. «Sie müssen es ins Gefühl bekommen, vorher sind Sie noch nicht so weit», bekam ich in meinen Anfängen bei ihm oft zu hören, wenn ich kund tat, etwas begriffen zu haben. Liebings Entdeckung, wie seine Schüler (vor allem seit den 68ern gab es nur noch „Schüler“ und „Gesprächspartner“, keine „Therapeuten“ und „Patienten“) seine Aufklärung «ins Gefühl» bekommen können, resp. wie nicht nur das rationale Bewusstsein, sondern auch das Unbewusste umgestaltet werden kann, war die quasi-familiäre Integration des Schülers in die Großgruppe. «Wenn ich einem Menschen unter vier Augen etwas sage, dann hat das nie die Wirkung, wie wenn es ihm die ganze Gruppe sagt».

Wenn Rattner und andere kolportieren, Liebling hätte seine „Großgruppentherapie“ auf den Anregungen bekannter psychologischer Autoren, wie etwa S.R. Slavson und J. Moreno, aufgebaut, so finden wir darin nur eines der frühen Beispiele, wie Liebling sich unter dem gesellschaftspolitischen Rechtfertigungsdruck (meist unter dem Drängen gewisser seiner Schüler) dazu verführen ließ, seine Tätigkeiten als in der Tradition irgendwelcher psychotherapeutischer Koryphäen

stehend zu etikettieren. Die wirkliche Tradition, welche er fortsetzte, nannte er sehr selten und auch dann nur unter vorgehaltener Hand und ohne auf Einzelheiten einzugehen: die des Wiener «Bundes herrschaftloser Sozialisten» um Pierre Ramus. Verständlicherweise. Das hatten wir inzwischen ein klein wenig gelernt, politisch allzu naiv sollte man nicht agieren, auch wenn man in der Schweiz ohne Krieg aufgewachsen ist. Selbstverständlich hatte die Liebling-Schule keinen Bezug zu irgendwelchen methodischen Prinzipien der damals aufkommenden Gruppentherapien. Vergnüglich ist es zu lesen, wie Rattner in seiner Hagiographie eine Parallele zu Freuds Mittwochs-Gesellschaft bemüht; das scheint mir nicht mehr bloß Taktik der Tarnung, im Gegenteil: «Joschi» (wie Rattner von seiner erweiterten Zürcher Familie genannt worden ist) liebte schon früh solch erlauchte Gesellschaft.

Schon der Ausdruck „Großgruppe“ hat nichts mit dem Liebling-Wortschatz zu tun. Es handelte sich um eine Art großer Familie, die anfangs langsam und einigermaßen überschaubar und später (im Gefolge der 68er Bewegung, zu welcher es vielen Studenten und fortschrittlichen Lehrern eine überzeugende Alternative schien) etwas allzu rasant gewachsen ist. Diese große und immer größer werdende Familie mit bald einmal etlichen Tausend „Angehörigen“, welcher Ableger in Deutschland und Österreich erwachsen, und mit ihrer Ausrichtung auf die Vaterfigur in Zürich, hat Liebling, als er etwas desillusioniert nach einem Besuch bei seiner als Individualpsychologin in New York lebenden Tochter zurückkam, zur Abgrenzung von allen anderen Psychotherapiemethoden schließlich «Zürcher Schule für Psychotherapie» getauft. Im Zentrum dieser Therapie standen das Aufdecken und die methodisch unstrukturierte Auseinandersetzung mit der nicht allein bewussten, sondern viel umfassender noch unbewussten religiösen Befangenheit der Einzelpsyche durch die Einflüsse von Elternhaus, Gesellschaft und Kultur; außerdem betrachtete Liebling das familiäre Klima seiner Gruppe und Untergruppen als wesentliches Therapeutikum. In Fällen, denen er sich besonders zuwandte, mochte dazu durchaus sogar die Einladung an Lieblings privaten Mittags- und Abendbrottisch u.dgl. mehr gehören. Auch war er der Meinung, dass sich das anfängliche Verhältnis von „Therapeut“ und „Klient“ mit der Zeit zu einer gleichwertigen Freundschaft entwickeln sollte (bei sich selber schien er allerdings eine Ausnahme zu machen). Dazu gehörte auch der ständige „Rollenwechsel“ vom Hilfesuchenden zum Helfer, wozu sich die Gruppengespräche besonders eignen sollten - denn auch das Engagement in der „gegenseitigen Hilfe“ galt als

wichtiges Therapeutikum. Es galt den anderen ihre „Probleme zu erklären“, was in den Gruppensitzungen gehirnwäscheartige Formen annehmen konnte.

Ein Beispiel für Lieblings Denken mag stellvertretend für das ganze „Konzept“ stehen. Liebling kritisierte einmal die reine Freidenker-Aufklärung, indem er meinte: «Man kann dem Menschen nicht einfach seine Religion wegnehmen, ohne bei ihm Ängste zu wecken, wenn man ihm nicht eine Alternative anbietet». Die Alternative war die Familie der «Zürcher Schule für Psychotherapie», mit ihrem „gewaltfreien“ Klima der gegenseitigen Hilfe und der „sanften“, aber höchst potenten Autorität der „Gruppenstimme“. Die Gespräche drehten sich nicht in erster Linie um explizite Religionskritik, sondern um gewaltfreie Kindererziehung, die Möglichkeiten des gewaltfreien Zusammenlebens der Menschen und die tiefenpsychologischen und gesellschaftspolitischen Hindernisse auf diesem Weg und vor allem um das Menschenbild («der Mensch ist gut»), um die von Stirner nur teilweise beeinflusste Sicht vieler Anarchisten, dass Egoismus und Gemeinschaftsgefühl nicht nur keine Gegensätze seien, sondern einander bedingten, der Mensch von Natur aus ein „sozialer Egoist“ sei.

Wenn ein autoritär fühlender Vater auch noch so hartnäckig die Notwendigkeit einer gewissen Gewaltanwendung im pädagogischen Alltag verfocht, gegenüber der einhüllenden „Gruppenstimme“ musste er kapitulieren. Die tiefergreifende Wirkung solcherart Schulung beruhte (rein theoretisch) aber nicht einfach auf einhämmernder Indoktrination (wie sie Maos kulturevolutionäre Horden praktizierten) - vielmehr war jeder aufgefordert, ungescheut seine abweichende Meinung kundzutun -, sondern in der gewissermaßen liebevollen Einbettung desjenigen, der noch nicht so weit war, in die Gemeinschaft der Schüler. «Er hat sich bei uns noch nicht gefunden», pflegte Liebling jeweils zu sagen. Ein Satz vom Meister, den viele Teilnehmer aber auch als Verdikt erlebten und infolgedessen Angst hatten, er könnte auch sie treffen. Was er dann gelegentlich „beschwichtigte“ mit der Aussage: «Keiner von uns ist schon so weit. Auch der Herr X nicht und die Frau Y», welche sich heimlich doch schon in der Meisterklasse wähten. Allerdings war Liebling der eigengesetzlichen Gruppendynamik, der sich zunehmend selbst nivellierenden und simplifizierenden „Gruppenstimme“ und dem unterschwellig wirksamen Psychoterror schließlich selbst nicht mehr gewachsen. Selbst die von ihm gelegentlich inszenierte „Kulturrevolution“ gegen die sich trotz allem ausbildende „informelle“ Hierarchie in der Gruppe verstärkten höchstens noch das üble Klima des Psychoterrors.

Mein Einstieg

Man kümmerte sich eingehend um jeden neuen Teilnehmer, woher er immer kam, veranstaltete private Einladungen, an denen weiter diskutiert wurde und der Neue auch viel Solidarität mit den Problemen, die ihn beschäftigten, erfuhr. So ist es 1965 auch mir ergangen, als ich von den Freidenkern, unter denen ich mich damals bewegte, auf das «Neurosegärtli» Lieblings aufmerksam gemacht wurde, das im selben Saal des Gewerkschaftshauses «Zum Korn» tagte, wie manche Freidenker-Veranstaltungen. Eigentlich suchte ich psychologische Mitarbeiter für meine zeitkritische Zeitschrift, ließ mich aber von Lieblings-Schülern, welche sich mir als Psychologen vorstellten, dazu verlocken, mir zuerst selbst ein Bild davon zu machen, wie hier gearbeitet werde. Ein halbes Jahr hat sich die Gesellschaft meine skeptischen Einwände anhören müssen und mich gleichzeitig «gepflegt», bis Lieblings mich (ohne viele Worte seinerseits) davon überzeugt hatte, dass es für mich und meine Skepsis vorteilhaft sein könnte, sein Schüler zu werden. Damit hatte auch meine anarchistische Epoche begonnen. Erst später habe ich erfahren, dass die Teilnehmer, welche mir diese Gesprächsrunden anempfohlen hatten, von Lieblings genau instruiert worden waren, wie sie mit einem solchen Skeptiker verfahren müssten, um ihn einzufangen. Sie hatten ihm zuvor die Probenummer meiner Zeitschrift vorgelegt, welche dem alten Herrn wohl gefallen hatte.

Die Gemeinschaft

Gruppengespräche mit bis zu 50 Teilnehmern empfanden wir bald einmal durchaus als kleine Gruppen. Der Gesprächsverlauf war aber kaum ein anderer, wenn in einem großen Saal oder über Lautsprecher und Telefonstandleitungen an verschiedenen Örtlichkeiten der Stadt bis zu 5000 Teilnehmer versammelt waren. Mit der Zeit sprachen die meisten von uns ebenso unbefangen vor Tausenden von Leuten, wie an einer der häufigen privaten Einladungen bei einem Teilnehmer zu Hause im trauten Kreis von 20 bis 50 Gästen. Die Einzigartigkeit dieser gesitteten Versammlungen, in denen jede(r) jede(n) ausreden ließ, ob Jugendlicher oder Erwachsener, ob Professor oder Straßenarbeiter, beeindruckte auch viele jener 68er Studenten, welche von ihren Politversammlungen anderes und Nervenderes gewohnt waren. Gesprochen wurde ausschließlich über Mikrophone und Verstärkeranlagen, von technisch versierten Teilnehmern über Schaltpulte bedient und immer auf dem neuesten Stand gehalten. Die Reihenfolge der Wortmeldungen war in kleineren Gruppen frei, in großen Versammlungen durch Anmelde Listen (wer zuerst kommt,

spricht zuerst) organisiert. Es gab seit 1967 auch keine Gesprächsleiter mehr. Jedes Gespräch wurde auf Band aufgenommen und sorgfältig archiviert. Viele Teilnehmer machten ihre privaten Bandaufnahmen - auch der Staatsschutz ...

Das Sich-Ausredenlassen war strikte Lieblings-Erziehung. Die Rede eines Teilnehmers mochte noch so langfädig, einfältig oder inkohärent sein, wir mussten uns das anhören, wollten wir nicht den Tadel des alten Herrn ernten: «Wir sind hier nicht an einer Parteiversammlung. Hier darf jeder frei sprechen, jeder zu uns kommen. Keiner wird ausgeschlossen». Der Hinweis auf die abschreckenden Beispiele marxistischer oder sozialdemokratischer Parteien (andere waren nicht der Rede wert) genügte schon, um unsere Ungeduld (mit heimlichem Zähneknirschen) zu zügeln. Wenn allerdings der Meister sich in einer Versammlung auch nur schon räusperte, ertönte vielstimmig der Ruf: «Mikrophon!» und Lieblings war online. Oft war seine Rede (zumindest in seinem letzten Lebensjahrzehnt) in ihrer Diktion schwer verständlich, sprunghaft und Anlass zu größter hermeneutischer Anstrengung, wenn sie in kleinen Gruppen von manchen seiner SchülerInnen viele Male vom Tonband wieder abgehört wurde. Eine zeitlang hatte ich Lieblings im Verdacht, das absichtlich gemacht zu haben; aber das war wohl meine starke Vaterübertragung auf ihn.

Allerdings täuschte die Gleichberechtigungsforderung, mit der uns der Meister kujonierte. Seine Achtung vor starken Persönlichkeiten war spürbar höher als die vor schwachen, welche er im tiefsten Inneren verachtete. Ein kleiner Angestellter war ein kleiner Angestellter, ein minderer Schreiberling ein minderer Schreiberling, eine Dienstmagd soll Dienstmagd sein und sich nichts einbilden. Doch wenn ich ihm gelegentlich skeptische Gedanken von der Ungleichheit der Menschen und ihrer Chancen verriet, dann meinte er: «Sie haben schon recht, aber das dürfen Sie nicht laut sagen, sonst nehmen Sie den Menschen die Hoffnung.» Was nicht sein darf, ist nicht. Machiavellistischer noch: Was nicht sein darf, davon soll man nicht sprechen. Das war eines der unausgesprochenen Grundgesetze in unserer Lieblings-Familie. Jedes abweichende Menschenbild verfiel dem Verdikt, nur Instrument der kirchlichen, kapitalistischen oder der Staatsraison dienenden Manipulation der für dumm verkauften Leute zu sein. Ich kenne allerdings noch manch andere „Großfamilie“, in der solcher freiheitlicher, gleichheitlicher und brüderlicher Gesinnungsterror im Schwange ist.

Die gegenseitige Hilfe hat ihre wohl eindrücklichste und auch real erfolgreichste Wirkung in einem großen und eifrig gepflegten Netz in der ebenfalls familiär

gestalteten «psychologischen Lernhilfe» zur schulischen Förderung der Kinder, Jugendlichen und selbst Erwachsenen entfaltet. Einzelhilfen und Lerngruppen mit freiwilligen Helfern begleiteten ihre Schützlinge, wenn nötig von der Primarschule bis zum Doktorat. Lehrer, Historiker und später (was Liebling anfangs eher mit Misstrauen erfüllte) vor allem Uni-Psychologen und Mediziner waren die bevorzugt gewählten Berufe. Das Medizinstudium erwies sich vor allem aufgrund diskriminierender Psychotherapieregelungen im Kanton Zürich und natürlich wegen des gesellschaftlichen Ansehens als attraktiv. Später als eine große Tageszeitung einen kritischen Bericht über Liebings «Psycho-Großunternehmen» veröffentlichte, was bei Liebling stets latente Ängste weckte und ihn veranlasste, pressepolitisch höchst ungeschickte Massenreaktionen seiner Schüler zu generieren, nicht zuletzt, um sie mit solcher Abwehraktivität vor einer Ansteckung mit der von außen kommenden Skepsis zu schützen, meinte er: «Wir werden bald so viele Lehrer und Ärzte haben, die ihre Stimme erheben, dass man uns nichts mehr antun kann.» Von einem Gericht war er zuvor auch zu einer Buße verurteilt worden, wegen illegaler Verwendung der Bezeichnung «Psychotherapie» auf einer Rechnung. Doch zahlenmäßig waren wir bereits mit Abstand die größte psychologische Gruppierung vermutlich nicht nur in der Schweiz.

Mein Alptraum

War mein erstes Jahrzehnt in der Liebling-Schule für mich mehr oder minder eine Zeit der Hoffnung und der phantastischen Vorwegnahme der sicherlich nicht allzu fernen Anarchie, und bildeten die 68er und frühen 70er Jahre dabei eine Art aktivistischer Höhepunkt, so erlebte ich jedoch die wenigen Jahre vor, aber auch nach dem Tod Friedrich Liebings anfangs 1982, zunehmend als Alptraum. Ich weiß nicht, wie weit da jene akademisch-intellektuelle Verdorbenheit (ich hatte nun auch mein Studium als Uni-Psychologe abgeschlossen), welcher Liebling stets mit Misstrauen begegnet war, mitspielte oder doch mehr mein alter Skeptizismus wieder überhand genommen hat. («Sie dürfen nicht immer sagen: „Das glaube ich nicht“«, kritisierte mich der Meister einst am Abendbrottisch, als mir irgendwelche archäologischen Schlussfolgerungen in einem Forschungsbericht nicht einleuchten wollten.) Die Liebling-Familie umfasste inzwischen mehr als 5000 Leute, im Ausland organisierten sie sich als Vereine, welche alle auf Zürich ausgerichtet waren und deren Teilnehmer, so oft sie konnten, nach Zürich reisten, um an den dortigen Therapiegesprächen live teilzunehmen (in ihrem

Auslanddomizil hörten sie solche Gespräche regelmäßig ab Tonbändern, welche ihnen zu Ausbildungszwecken von den Zürchern zugeschickt wurden). Zunehmend Unbehagen bereiteten mir die „Therapiegespräche“, in welchen hilfeschuchende TeilnehmerInnen ihre intimsten Lebensprobleme vortrugen und die anderen TeilnehmerInnen «dazu Stellung nahmen», wobei das inhaltliche Spektrum solcher Stellungnahmen von bekundeter Solidarität über Befragungen und Erklärungen zu psychologischen Zusammenhängen aus der Kindheit bis zu pädagogischen Anweisungen und weltanschaulichen Moralpredigten reichte. Auch Liebling predigte. Meistens forderte er jedoch die Anwesenden auf, «Stellung zu nehmen». Hilfesuchende saßen buchstäblich auf dem heißen Stuhl, doch das Erstaunliche dabei war, dass die Listen derer, die in solchen Veranstaltungen «ihr Problem vorlegen» wollten, immer sehr lang war, vor allem natürlich, wenn die Chance bestand, dass Liebling persönlich zuhörte oder gar etwas sagte. Trotz der Öffentlichkeit solcher Events (von 50 bis 5000 Teilnehmern, über Telefonleitungen vernetzt und über Tonbandaufnahmen in alle Welt verschickt), war es das große Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Geborgenheit in dieser riesigen Familie, was die Begehrlichkeit, «seine Probleme vortragen zu dürfen», trotz all der hochredundanten Predigtkultur, erzeugte. Ein Zuspriech vom großen Vater, sei er auch tadelnd oder inhaltlich nur schwer verständlich (wenn überhaupt), vermochte solche Bedürfnisse noch zusätzlich zu befriedigen.

Das Zürcher-Experiment Liebings könnte man auch den Aufbau der «gottlosen Familie» nennen. Das ist mir erst aus Distanz richtig klar geworden. Früher machte ich mir Sorgen, um Inhalt und Diktion der Gespräche, ärgerte mich über die Publikation von Gesprächen und Aufsätzen, von denen ich wusste, sie würden jeden kritischen und schon gar den fachkundigen Leser nur befremden, ja sie hatten nicht einmal aufklärerischen Wert, weil es reines Insider-Gerede war. Aber dem Familiengefühl waren sie wohl dienlich; was sich auch reizend darin bestätigen mag, wenn man sieht, wie diese Buch- und Aufsatztitel sogar in Literaturlisten von Dissertationen wieder auftauchen.

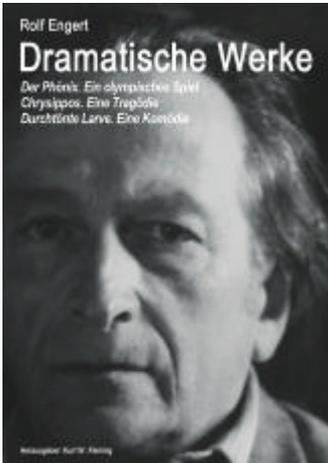
Obwohl mich vieles am Stil der Diktion von Liebling und uns Liebling-Schülern/Kindern an Indoktrination gemahnt hat, ist nie eine besondere Liebling- oder Zürcher Schul-Ideologie entstanden. Wir genossen, predigten und zerpflückten die Gedankenwelt der Anarchisten, der kritischen wie der materialistischen Philosophen, Feuerbachs ebenso wie Stirners, Darwins Evolutionstheorie, Nietzsche, die Existenziali-

sten, die modernen Tiefenpsychologen u.v.a.m., hatten keinen Respekt vor niemandem und gaben uns doch sehr friedlich, bildeten Lesezirkel, organisierten gemeinsame Ferien, in denen wir auch gemeinsam diskutierten (immer im gleichen Stil mit Mikrofon, Tonbandgeräten und schön der Reihe der Wortmel-

dungen nach) - und Liebling prophezeite uns anfangs der 70er Jahre: «In 20 Jahren werdet ihr den (weltweiten) Sozialismus haben ...» und vor allem und immer wieder: «Wir stehen an der Spitze der Forschung!»

Antonio Cho, Zürich

BUCHANZEIGE DES VERLAGES

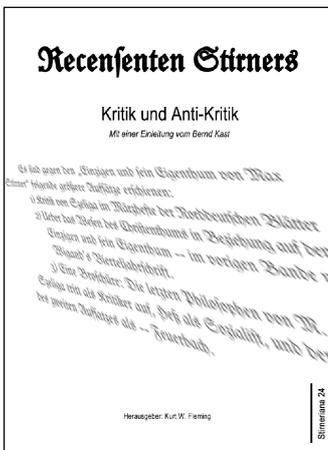


Rolf Engert:
Dramatische Werke
Der Phönix.
Ein olympisches Spiel
Chrysispos.
Eine Tragödie
Durchtönte Larve.
Eine Komödie
511 Seiten

ISBN 3-933287-49-9
Preis: 20,00 Euro

Zum Autor:
Geb. 1889, gest. 1962.

Philosoph, Literatur- und Wirtschaftstheoretiker. Publizierte hauptsächlich zur „Natürlichen Wirtschaftsordnung“ Silvio Gesells, aber auch zu literarischen Problemen und *Max Stirner*, als dessen treuer Verehrer er sich seit seinem 16. Lebensjahr bekannte.



Recensenten Stirners
Mit einer Einleitung von
Bernd Kast.
150 Seiten

ISBN 3-933287-50-2 /
Preis: ca. 15,90 Euro

Szeliga: Der Einzige und sein Eigentum. Von Max Stirner
Moses Hess: Die letzten Philosophen
Ludwig Feuerbach: Über das „Wesen des

Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum“

Bruno Bauer: Feuerbach und der Einzige

Max Stirner: Recensenten Stirners

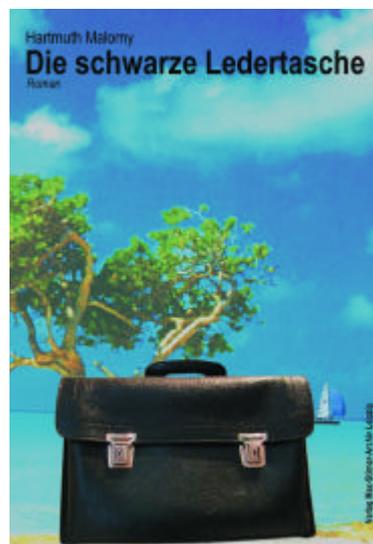


Paul Jordens:
Der Einzige und seine Heimatstadt
Max Stirners Bayreuth - und was davon geblieben ist
36 Seiten
ISBN 3-933287-52-9
Preis: ca. 5,00 Euro



Zum Autor:
Geb. 1967; 1986/88 Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Bayreuth, 1988/89 sowie 1990-1996 Studium

der Geschichte und der Politikwissenschaft ebendort. Magisterabschluss in den Fächern Bayerische Landes- u. Alte Geschichte und Politikwissenschaft. 2003 Abschluss der Promotion zum „Doctor philosophiae“ in den Fächern Geschichte u. Politikwissenschaft. Diverse Veröffentlichungen in verschiedenen Zeitschriften zu zeitgeschichtlichen Themen.



Hartmuth Malorny:
Die schwarze Ledertasche. Roman
189 Seiten.

ISBN 3-933287-54-5
Preis: 15,90 €

Zum Autor: Jg. 1959 in Wuppertal geboren, diverse Jobs und zuletzt 12 Jahre, Straßenbahnfahrer. Lebt noch. Der *erste* Roman des Autors, sein Leben als Straßenbahnfahrer.

Der Titel ist nur eine von zahlreichen Reminiszenzen Malornys an den Altmeister der U-Literatur und L.A.-Poesie: *Charles Bukowski*. Malorny mag ein Epigone Bukowskis sein, aber im ursprünglichen Sinne ein „Nachgeborener“, ein Seelenverwandter, der in die gleiche Kerbe haut wie Bukowski, aber zu seinem eigenen, unverwechselbaren Stil gefunden hat. (Thomas Schweisthal)

