

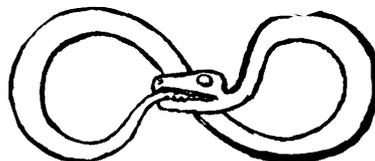
Mir geht nichts über Mich! - Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt!

DER EINZIGE

Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig



Max Stirner und Individualität



STIRNERIANA

<i>Kurt W. Fleming</i> , FORSCHUNGSANTRAG ABGELEHNT	3
<i>Peter V. Zima</i> , Von Hobbes zu Stirner: Mensch, Naturzustand und Staat	4
<i>Christian Berners</i> , zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Bildungsbegriff Hegels in den sogenannten kleineren Schriften Stirners	11
<i>Walter Seliger</i> , Der Abgrund der Zeitlichkeit	16

ANDERE BEITRÄGE ÜBER STIRNERIANA

<i>Maurice Schuhmann</i> , Marquis de Sade und Max Stirner	24
--	----

EDITORIAL

Bei der Planung dieser Zeitschrift für 2004 hatte ich die (spontane) Idee, daß auch einmal über die Problematik der Individualität bei Stirner nachgedacht und geschrieben werden sollte. Möglich, daß der Begriff „Individualität“ in Bezug auf Stirner falsch gewählt war, obwohl er ihn zweimal in Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Feuerbach erwähnt: „Allein die Gattung ist nichts, und wenn der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt, so ist dies vielmehr gerade Er selbst als Einzelner, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist; sonst wäre er fertig, tot.“ (EE 200). Möglich, daß der Begriff „Eigner“ in diesem Zusammenhang angebrachter gewesen wäre. - Nun, sei es drum!

Ich freue mich sehr, daß ich für diese Ausgabe zwei neue Autoren gewinnen konnte, die sich mit Stirner befaßten: **Peter A. Zima** und **Walter Seliger**. Beide behandeln diese Thematik unter einem jeweils spezifischen Aspekt. Und Christian Berners untersucht die Frage der Individualität an dem Erziehungsbegriff Hegels aus der Sicht Stirners.

Den Abschluß dieses Heftes bildet Maurice Schuhmanns Vortrag, den er bei unserem letzten Stirner-Treffen in Berlin hielt.

Für das nächste Jahr sind Themen vorgesehen wie: Stirner und Bauer (3. Februar), Stirner und Antisemitismus (3. Mai), Stirner und Kierkegaard (3. August) und endlich auch Marie Dähnhardt (3. November), die so oft Geschmähte.

Wer sich an dem einen oder anderen Thema publizistisch auslassen möchte, schicke mir bitte rechtzeitig seinen/ihren Beitrag.

Leipzig, den 3. November 2004

Kurt W. Fleming

FORSCHUNGSANTRAG ABGELEHNT!!!

Eigentlich heißt es immer, daß die Hoffnung zuletzt stirbt. Aber auf Max Stirner scheint diese Weisheit nicht (mehr) zuzutreffen, vielleicht auch nie zugetroffen zu haben. Hier war die Hoffnung schon am Anfang tot, ohne daß wir es wußten.

Bei der kritischen Lage Max Stirners in der Geschichte der Philosophie und möglicherweise angesichts der daraus gezogenen wissenschaftspolitischen Konsequenzen hätten wir es vielleicht wissen müssen, daß es so kommen mußte, wie es kam. Aber auch wir dachten, daß es reale Chancen gebe, Stirner einer wissenschaftlichen Würdigung zu unterziehen, indem wir vorhatten, was bei so vielen PhilosophInnen Normalität ist, seine Werke, sowohl das große als auch die kleinen, in einer mehrbändigen kritischen Studienausgabe herauszugeben.

Die Gründe der Ablehnung unseres Antrages kenne ich nicht. Vielleicht erfahren wir sie einmal, vielleicht auch nicht, vielleicht auch nie. Es ist schade, daß eine solche Chance verpaßt wurde, zumal die Deutsche Forschungs-Gemeinschaft - wie in einem früheren Zeitungsbeitrag erwähnt - darüber klagte, daß so wenig von dem zur Verfügung stehenden Geld (10 bis 15 Prozent) vergeben werden könne, weil es angeblich zu wenig überzeugende Projektanträge gäbe.

Wer einigermaßen unvoreingenommen die Geschichte der deutschen Philosophie aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf das 20. Jahrhundert kennt, weiß, welchen Einfluß auch und insbesondere Stirner ausübte:

Auf Feuerbach, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, gar nicht zu reden von vielen Dichtern, Schriftstellern, Malern usw.

Was, bitte schön, muß noch getan werden, um „Wissenschaftler“ zu überzeugen, die sich nach wie vor gegen eine wissenschaftliche, meinethalben akademische Auseinandersetzung mit den Werken Stirners stellen, daß es tatsächlich an der Zeit ist, diese Tabuisierung der Person und des Werkes Stirners zu überwinden. Gerade angesichts der Tatsache, daß sich Stirners 200. Geburtstag und 150. Todestag im Jahre 2006 wiederholen, ist die Entscheidung sowohl der „Gutachter“ (?) als auch der DFG als Ganzes nicht nachzuvollziehen.

Ich rede gar nicht davon, daß auch zwei Arbeitsstellen daran hingen, gerade für Leute, die schon recht lange arbeitslos sind und die Chance nutzen wollten, ihr wissenschaftliches Vermögen für ein wichtiges und auch wissenschaftsgeschichtliches Projekt zu nutzen.

Wenn ich jetzt allein für mich sprechen darf, hatte ich große Hoffnungen mit diesem Projekt verbunden, insbesondere um der jahrelangen Arbeitslosigkeit zu entgehen, aber auch dem unsozialen Hartz IV, dem ich wohl nicht mehr ausweichen kann.

Mit dieser erhofften festen Arbeitsstelle auf ca. 3 Jahre wollte ich mein Archiv auf finanziell solidere Beine stellen. Dies muß ich jetzt endgültig begraben. Ich sehe jetzt tatsächlich schwarz für die weitere Existenz des Archivs, nicht nur für die Existenz des Archivars.

Kurt W. Fleming

S T I R N E R I A N A

Von Hobbes zu Stirner: Mensch, Naturzustand und Staat „Leviathan“ und „Der Einzige und sein Eigentum“ im Vergleich

In mancher Hinsicht stellt sich Stirners anarchistisch-egoistische Argumentation in *Der Einzige und sein Eigentum* als eine Umkehrung von Thomas Hobbes' staatstragender Philosophie des *Leviathan* dar. Während sich Hobbes Freiheit und Selbstverwirklichung des Einzelnen nur innerhalb eines starken Staatswesens vorzustellen vermag, richten sich alle Argumente Stirners gegen einen Staat, der ihm ausschließlich als ein repressives Räderwerk erscheint, das der Unterdrückung und Ausbeutung des Untertanen dient.

Bei näherer Betrachtung wird jedoch deutlich, daß es vor allem in den Darstellungen des Menschen und des „Naturzustandes“ (Hobbes) frappierende Übereinstimmungen gibt. Beide Philosophen stellen sich den Menschen als radikalen Individualisten und Egoisten vor, der durch sein egozentrisches Denken und Handeln jede Art von Gemeinwesen (*Commonwealth*, Hobbes) in Gefahr bringt und letztlich scheitern läßt. Während aber Hobbes diese These verteidigt, um nachweisen zu können, daß nur ein starker Staat die Entfaltung egoistischer Individuen, die einander im Naturzustand existentiell bedrohen, gewährleisten kann, betrachtet Stirner den Staat als gefährlichen Parasiten, der die Entfaltung des Einzelnen systematisch behindert - und daher zerstört werden sollte.

Im folgenden soll - vor allem im Anschluß an die bekannte Studie C. B. Macphersons *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962)¹ - gezeigt werden: 1. daß sowohl Hobbes' als auch Stirners „Mensch“ kein freischwebendes Naturwesen ist, sondern das Individuum der frühen bzw. entwickelten Marktgesellschaft; 2. daß Hobbes aufgrund seiner Erfahrungen mit dem englischen Bürgerkrieg und angesichts der labil geschichteten sozialen Verhältnisse in der entstehenden Marktwirtschaft für einen übermächtigen Leviathan plädiert, während Stirner angesichts eines obsolet werdenden absolutistischen Staatswesens gegen diesen (preußischen) Leviathan aufbegehrt und schließlich, 3. daß beide Philosophen ihre extremen Einstellungen

zum Staat und seinen Institutionen dem Umstand verdanken, daß sie einen wesentlichen sozialen Faktor übersehen: die Präsenz der bürgerlichen Klasse, die als kollektiver Aktant sowohl den „Egoismus“ oder „Besitzindividualismus“ des Einzelnen als auch den Fortbestand des Staates garantiert. Aus diesem Besitzindividualismus ging, wie Macpherson richtig gesehen hat, Hobbes' Vorstellung vom menschlichen Egoismus hervor. Ähnliches ließe sich von Stirners anarchistischer Ideologie des „Einigen“ sagen: Sie entsteht in einer entwickelten Marktgesellschaft, der die absolutistische Staatsmacht (der preußische Polizeistaat) allmählich zur Bürde wird. Insgesamt wird deutlich, daß Hobbes und Stirner in völlig verschiedenen historischen und gesellschaftlichen Kontexten einem individualistischen Partikularismus das Wort reden, der auf eine drastische Partikularisierung der Vernunft hinausläuft. Sowohl die Vernunft des Einzelnen als auch die des Staates, dem sich der Einzelne unterwirft (Hobbes) oder gegen den er aufbegehrt (Stirner), gründet auf einem partikularen Einzelwillen, über den sie nicht hinausgeht. Insofern stellen beide Hegels These in Frage, der zufolge die Staatsräson an einer höheren, historischen Vernunftform teilhat.

1. Der Mensch „als solcher“: *Materialismus und Egoismus*

Stirner entwickelt zwar keine Theorie des Naturzustands, sehr wohl aber eine Theorie des Menschen, der es versteht, sich den Auswirkungen des Sozialisierungs- und Kulturprozesses zu entziehen. Wie schon Hobbes und Rousseau macht er sich Gedanken darüber, wie ein Wesen auszusehen hätte, dessen „von Natur aus“ egoistische Veranlagung noch nicht durch politische und religiöse Erziehung pervertiert wurde.

Im Gegensatz zu Rousseau, aber in frappierender Übereinstimmung mit Hobbes, kommt er zu dem Schluß, daß der Mensch von Natur aus nicht „gut“ und „altruistisch“, sondern

egoistisch ist: „Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten („guten Menschen“) *berufen*. Schüttelt das ab! Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der ‚Selbstverleugnung‘, sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein *allmächtiges Ich*. Oder deutlicher: Erkennt Euch nur wieder, erkennt nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure törichte Sucht, etwas Anderes zu sein, als Ihr seid. Heuchlerisch nenne Ich jene, weil Ihr doch alle diese Jahrtausende Egoisten geblieben seid, aber schlafende, sich selbst betrügende, verrückte Egoisten, Ihr Heautontimorumenen, Ihr Selbstpeiniger.“²

In dieser Passage kommt einerseits eine moderne Ideologiekritik zum Ausdruck, die an Marx' und Engels' *Deutsche Ideologie* erinnert, andererseits eine metaphysische Suche nach dem noch „unverdorbenen“ Menschen jenseits einer domestizierenden, idealisierenden und moralisierenden Zivilisation. Lange vor Nietzsche, der den *Einzigsten* kannte, geht Stirner von der Hypothese eines amoralischen Menschen aus, der seine „gesunden Instinkte“, wie Nietzsche sagen würde, nicht unterdrückt, sondern auslebt.

Freilich handelt es sich um eine nur mögliche Hypothese, die durchaus umkehrbar ist: Denn der „Mensch als solcher“ ist ein unbekanntes und folglich vieldeutiges Wesen, das mit widersprüchlichen Vorstellungen assoziiert werden kann. Bekanntlich tadelte Rousseau Hobbes' besitzindividualistische, „pessimistische“ Darstellung des Naturmenschen und entwarf in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* ein Gegenmodell. Dort wirft er Hobbes vor, er habe nicht - wie angekündigt - den Menschen im Naturzustand, sondern den *zivilisierten* Menschen geschildert. Rousseau selbst stellt sich den *Sauvage* als ein gutmütiges Wesen vor, das keiner Verstellung, keiner Tücke fähig ist, weil es noch nicht versteht, sich seiner Vernunft zu bedienen: „Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les Sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos Jurisconsultes, les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même (...).“

(„Hobbes übersah, daß derselbe Grund, der die Wilden daran hindert, ihre Vernunft zu gebrauchen, wie unsere Juristen sagen, sie zugleich daran hindert, ihre intellektuellen Vermögen zu mißbrauchen, wie er behauptet [...].“)³

Offensichtlich geht es hier nicht nur um eine Frage der Interpretation, sondern auch um die komplementäre Frage nach der Ideologie des Autors, die stets durch sein Wirken in einer besonderen gesellschaftlichen und sprachlichen Situation vermittelt ist. Während Rousseau in den vorindustriellen, „gemeinschaftlichen“ (Tönnies) Verhältnissen der Genfer Gesellschaft schrieb, reagierte Hobbes auf die Wirren des englischen Bürgerkrieges in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, und Max Stirner beschrieb den „Egoisten“ einer Marktgemeinschaft, deren Klassengegensätze um 1850 offen zutage traten.

Rousseau hat durchaus recht, wenn er feststellt, daß Hobbes und seine Zeitgenossen nicht den „Naturmenschen“ darstellen, sondern das sozialisierte, zivilisierte Individuum ihrer Zeit. Er selbst verfährt jedoch nicht viel anders, geht allerdings von entgegengesetzten ideologischen Prämissen aus. Seine These, daß Hobbes' „Naturzustand“ eine historisch bedingte Vision ist, macht sich rund zwei Jahrhunderte später C. B. Macpherson zu eigen, wenn er zu bedenken gibt, daß der philosophische „Besitzindividualismus“ („possessive individualism“) von Hobbes bis Locke keineswegs als natürliche Eigenschaft des Menschen zu betrachten ist, sondern als eine wirtschaftlich und gesellschaftlich vermittelte Vorstellung des 17. Jahrhunderts, dessen Gesellschaftssysteme immer klarer die Konturen einer bürgerlichen Marktgemeinschaft annehmen.

Hobbes geht stillschweigend von einem Gesellschaftsmodell aus, dessen Grundlage der Markt ist. Dazu bemerkt Macpherson: „Wir sollten jedoch nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, daß die Marktgemeinschaft der Ausgangspunkt war: Nur eine Gesellschaft, die so fragmentiert ist wie die Marktgemeinschaft, kann sinnvoller Weise wie ein mechanisches System sich selbst bewegender Individuen aufgefaßt werden.“⁴ Diese Individuen sind gleich und gleichberechtigt, weil keines von ihnen den Anspruch erheben kann, den

anderen in irgendeiner Weise überlegen zu sein. Zugleich ist ein jedes Individuum ein Konkurrent und potentieller Feind des anderen, der unablässig um seine Sicherheit bangen muß.

In einer solchen Gesellschaft erscheint der Einzelne als „natürlicher Egoist“: als Nutzen, Vorteil und Genuß suchendes Wesen, dessen grenzenloser Egoismus nur durch den militanten Egoismus des Nachbarn eingeschränkt wird. Nicht zufällig hebt Hobbes das Konkurrenzverhältnis zwischen Menschen hervor, das Mißtrauen und Ruhmsucht beinhaltet: „So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrell. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory.“ („So daß wir in der menschlichen Natur drei Hauptursachen für Konflikt finden: erstens Wetteifer, zweitens Mißtrauen und drittens Ruhmsucht.“)⁵

Aus dieser Definition des Menschen geht ein Konfliktmodell der Gesellschaft hervor, das an einige Darstellungen bei Stirner erinnert. Denn Hobbes fährt fort: „The first maketh men invade for Gain: the second, for Safety; and the third, for Reputation.“ („Der erste läßt den Menschen nach Gewinn trachten; das zweite nach Sicherheit; die dritte nach Ruhm.“)⁶ Analoge Aussagen finden sich in *Der Einzige und sein Eigentum*: „All euer Tun und Treiben ist *uneingestander*, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus.“⁷

Dennoch haben wir es im Falle von Hobbes und Stirner mit zwei grundverschiedenen Argumentationsweisen zu tun: Während sich Hobbes, in der Tradition des 17. Jahrhunderts stehend, einen ursprünglichen „Naturzustand“ vorstellt, geht Stirner von einer Art kultureller „Verdrängung“ *avant la lettre* aus: Sein Mensch erscheint als das Produkt einer kranken Kultur, welche die „gesunden Instinkte“ unterdrückt und durch Sozialisierung bewirkt, daß der Einzelne seine egoistische Veranlagung leugnet.

In einem wesentlichen Punkt treffen sich jedoch Hobbes und Stirner trotz der historischen Distanz, die zwischen ihnen liegt: in ihrer Definition des Individuums, das ihnen als egoistisches, kalkulierendes, auf Nutzen und Vorteil bedachtes Agens erscheint, das in einem konflikträchtigen Konkurrenzverhältnis zu allen anderen Individuen steht.

2. Der Naturzustand: Ein Krieg aller gegen alle

Übereinstimmung herrscht zwischen den beiden Philosophen in einem weiteren wichtigen Punkt: in der Ansicht, daß der Mensch keine „Naturrechte“ beanspruchen kann. Hobbes erkennt nur das positive Recht innerhalb eines Staatswesens (*Commonwealth*) an und stellt unmißverständlich fest, daß es weder Gesetze noch Rechte gibt, solange kein Staat existiert. Im „Naturzustand“, den er als „Krieg aller gegen alle“ auffaßt, ist alles erlaubt: „To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice. Force and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues. Justice, and Injustice are none of the Faculties neither of the Body, nor Mind.“ („Eine der Folgen dieses Krieges aller gegen alle ist, daß nichts ungerecht sein kann. Hier haben Begriffe wie Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit keinerlei Bedeutung. Im Krieg sind Gewalt und List zwei Kardinaltugenden. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind weder Vermögen des Körpers noch des Denkens.“)⁸ Im Natur- oder Kriegszustand ist nicht nur alles erlaubt, sondern Betrug und Gewalt, die im Staatswesen als Verbrechen definiert werden, erscheinen als Tugenden („vertues“).

Diesen Befund bestätigt Stirner in einem ganz anderen historischen und philosophischen Zusammenhang. Im Gegensatz zu Hobbes, der den *state of nature* vor der (hypothetischen) Staatengründung ansiedelt, stellt sich der Junghegelianer einen befreiten, „natürlichen“ Zustand jenseits des Staates, seiner Religion und seiner Moral vor, einen Zustand jenseits von Gut und Böse.⁹

Anders als der Kommunismus, der eine Umverteilung der Güter „im Namen der Gesamtheit“, der Gemeinschaft anvisiert, schlägt Stirner eine Umverteilung auf egoistischer Basis vor. Über den von ihm befürworteten Egoismus schreibt er: „Er sagt nicht: Warte ab, was Dir die Billigkeitsbehörde im Namen der Gesamtheit - schenken wird (denn solche Schenkung geschah von jeher in den ‚Staaten‘, in-dem ‚nach Verdienst‘, also nach

dem Maße, als sich's jeder zu verdienen, zu erdienen wußte, Jedem gegeben wurde), sondern: Grei-fe zu und nimm, was Du brauchst! Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt. Ich allein bestimme darüber, was Ich haben will.“¹⁰

Stirner gibt sogleich zu, daß sein egoistischer Imperativ nichts Neues an sich hat und gibt damit indirekt zu verstehen, daß er sich des modernen und marktwirtschaftlichen Charakters seines Denkens durchaus bewußt ist. Er plädiert aber dafür, daß sich dieses Denken in der Öffentlichkeit durchsetzt und nicht mehr von Staat, Recht, Religion und Moral behindert wird. Seine Gesellschaftskritik mündet in die Forderung, der Besitzindividualismus der Marktgesellschaft möge sein wahres Gesicht nicht länger verbergen: er solle sich ohne moralische Beschönigungen zum herrschenden Konkurrenzprinzip bekennen.

Stirners Aktualität besteht u.a. darin, daß er - zumindest in mancher Hinsicht - die Kontroversen zwischen der marktorientierten und den staatsorientierten Wirtschaftstheorien, zwischen Hayek und Keynes, antizipiert, indem er die amoralischen Mechanismen des marktbedingten Konkurrenzkampfes aufdeckt und die staatliche Intervention als Hindernis und Bürde darstellt. Das Tauschverhältnis in der Marktgesellschaft faßt er - ähnlich wie Hobbes - als Kampf ums Überleben auf: „Ich will mein Leben (Eigentum) teuer verkaufen, die Feinde sollen es nicht wohlfeilen Kaufes haben: so habt Ihr das Umgekehrte vom Kommunismus als das Richtige erkannt, und es heißt dann nicht: Gebt euer Eigentum auf! Sondern: Verwertet euer Eigentum!“¹¹

Die Aufforderung, Eigentum zu „verwerten“, klingt durchaus zeitgemäß; zugleich erinnert sie an Hobbes' Beschreibung des Naturzustandes: „THE RIGHT OF NATURE, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life (...).“ („DAS NATURRECHT, das Autoren gewöhnlich als *Jus Natvrale* bezeichnen, ist die Freiheit, die jedermann hat, seine Macht nach seinem Ermessen zu gebrauchen, um seine eigene Natur, d.h. sein eigenes Leben, zu erhalten [...].“)¹² In beiden Fällen sieht sich der einzelne Besitzindividualist mit einer feindlichen Welt konfron-

tiert, die ihm nach dem Eigentum, ja nach dem Leben trachtet. In beiden Fällen sieht er sich genötigt, sich mit aller ihm zur Verfügung stehenden Macht gegen diese Welt zu wehren.

Schon Kurt Adolf Mautz hat auf die Verwandtschaft von Hobbes' und Stirners Gesellschaftsmodellen hingewiesen, die sich an einer geschichtlichen Utopie (im neutralen Sinne) orientieren: an einer „Mythologie des liberalistischen Individualismus, der auf seiner äußersten Spitze in Anarchie umschlägt“.¹³

Während Stirner diese Anarchie als Befreiung des Einzelnen vorbehaltlos bejaht, meint Hobbes, in ihr die größte Bedrohung der ihm bekannten Gesellschaftsordnung des 17. Jahrhunderts zu erkennen. So ist es zu erklären, daß er für ein starkes *Commonwealth* und einen mächtigen *Sovereign* plädiert, während Stirner den Staat und alle seine Institutionen als schädlichen „Spuk“ auflösen möchte.

Es soll nun gezeigt werden, daß „Leviathan“ und ökonomische „Anarchie“ einander als Extreme ergänzen, weil beide Denker nach dem vereinfachenden Grundsatz „Leviathan oder Anarchie“ argumentieren. Dabei übersehen sie die Rolle der staatstragenden bürgerlichen Klasse, die einerseits die Prinzipien des Besitzindividualismus und Konkurrenzkapitalismus garantiert, andererseits aber auch den Staat als „Exekutivkomitee der Bourgeoisie“ (Marx) am Leben erhält.

3. Klasse, Staat und Individuum

Ähnlich wie nach ihm Rousseau stellt Hobbes den Gesellschaftsvertrag in einer individualistischen Perspektive dar, in der sich atomisierte Individuen verpflichten, ihre Macht einer übergeordneten Instanz zu übertragen, die dauerhaft für ihre Sicherheit sorgt. Sein elementares Modell ist ein Dreiecksverhältnis: Es besteht aus zwei Individuen und einer Macht, die über ihre Absprachen wacht: „If a Covenant be made, wherein neither of the parties performe presently, but trust one another; in the condition of meer Nature, (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspicion it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd.“ („Kommt ein Vertrag zustande,

dem die Beteiligten nicht sogleich nachkommen, sondern einander vertrauen, so ist er im bloßen Naturzustand (der ein Krieg aller gegen alle ist) null und nichtig, sobald sich der geringste Verdacht regt. Wacht jedoch eine Macht über den Kontrahenten, der sich beide unterwerfen, und die über ausreichende Legitimität und Gewalt verfügt, um Vertragstreue zu garantieren, so ist er nicht nichtig.“¹⁴

Anders gesagt: Hobbes erscheinen Gesetze nur sinnvoll, wenn ihre Geltung von einer Macht garantiert wird, der niemand widersteht. Folglich kann es Gesetze und Regeln nur in einem *Commonwealth* geben, das ein mächtiger Souverän zusammenhält. In diesem Szenario, in dem der Einzelne dem Staat gegenübersteht, fehlt ein Aktant, der für Stabilität sorgt, weil er den Besitzindividualismus (den „Naturzustand“) problemlos mit dem Staat verknüpfen kann: die bürgerliche Klasse als Klasse der Besitzindividualisten, Eigentümer und Egoisten.

Schon C. B. Macpherson fiel auf, daß sich Hobbes überflüssige Sorgen um die Stabilität des Staates machte, weil er die staatstragende Klasse nicht wahrnahm: „Eines nahm Hobbes nicht wahr: die Möglichkeit, daß Klassensolidarität die zersetzenden Kräfte der Marktgesellschaft im Zaum halten könnte.“¹⁵ Auch diese Darstellung ist noch zu negativ im Hinblick auf die Funktion der bürgerlichen Klasse. Denn diese zähmt nicht nur die zentrifugalen, destruktiven Marktgesetze, sondern unterwirft sie einer staatlichen Kontrolle, die sie selbst - zumindest indirekt, d.h. mit Hilfe von Institutionen und „ideologischen Staatsapparaten“ (Althusser) - ausübt. Hätte Hobbes den Klassencharakter der entstehenden Marktgesellschaft, in der die Standesgrenzen zu verschwimmen begannen, erkannt, hätte er die Macht des Leviathan im Interesse der Bürger und der Marktwirtschaft möglicherweise eingeschränkt (wie später Locke). Da er aber nur die einander befehlenden Individuen sah, die nichts im Zaum hielt als die Furcht vor einer übergeordneten Gewalt, stattete er seinen Herrscher mit einer unnötigen Machtfülle aus. Stirner nimmt zwar als Junghegelianer den Klassencharakter seiner Gesellschaft wahr, leitet aber weiterhin - wie Hobbes - alle Macht in der Gesellschaft aus der Staatsmacht ab. Auch den Bürger stellt er als einen vom Staat

abhängigen Akteur dar: „Darauf allein, auf den *Rechtstitel*, stützt sich das Bürgertum. Der Bürger ist, was er ist, durch den *Staatschutz*, durch die Gnade des Staats. Er müßte fürchten, Alles zu verlieren, wenn die Macht des Staates gebrochen würde.“¹⁶

Schon Marx und Engels haben auf die Umkehrung der realen Verhältnisse bei Stirner hingewiesen. Sie werfen ihm vor, die Abhängigkeit des Staates und seiner Institutionen von der bürgerlichen Klasse zu übersehen. Sie geben im historischen Rückblick zu bedenken, „daß der bürgerliche Erwerb ganz unabhängig von der Politik, die Politik dagegen gänzlich abhängig vom bürgerlichen Erwerb ist“.¹⁷

Marx' und Engels' Kritik an Stirners ideologischen Mißverständnissen ist bekannt und braucht hier nicht weiter kommentiert zu werden. Sie läßt jedoch die Frage offen, weshalb Stirner das Verhältnis von Bürgertum und Staat so falsch einschätzte und sein Heil schließlich in einem idealistischen Anarchismus suchte, der den rebellischen Einzelnen aufforderte, sich den Staat „aus dem Kopf zu schlagen“.

Die Antwort könnte lauten, daß Stirner die Verflechtung von Bürgertum und Staat nicht zur Kenntnis nahm, weil er einer „randständigen, bohèmeartigen Intellektuellengruppe“¹⁸ angehörte und das Bürgertum aus anarchistischer Perspektive als „feindliche“ Klasse auffaßte, deren Interessen vom Staat behütet wurden. Er selbst identifizierte sich noch am ehesten mit jenen „geistigen Vagabunden“, von denen er in *Der Einzige und sein Eigentum* spricht: „Man könnte Alle, welche dem Bürger verdächtig, feindlich und gefährlich erscheinen, unter dem Namen ‚Vagabunden‘ zusammenfassen; ihm mißfällt jede vagabundierende Lebensart. Denn es gibt auch geistige Vagabunden, denen der angestammte Wohnsitz ihrer Väter zu eng und drückend vorkommt, als daß sie ferner mit dem beschränkten Raume sich begnügen möchten (...).“¹⁹

Stirner mag sich als vereinzelter Intellektueller mit diesen Vagabunden identifiziert und dabei übersehen haben, daß der bürgerliche Staat längst zum Hüter des bürgerlichen Individualismus und Egoismus geworden war, den er selbst auf die Spitze treibt, um ihn ge-

gen Bürgertum und Staat zu wenden. Er verkannte den bürgerlich-kapitalistischen Charakter seiner eignen anarchistischen Revolte. So ist es zu erklären, daß er sich rund zwei Jahrhunderte nach dem englischen Bürgerkrieg mit dem radikalen Besitzindividualisten Thomas Hobbes trifft, der um 1650 noch nicht in der Lage war, das Bürgertum als Klasse zu identifizieren.

Hobbes' und Stirners Individualismus hat einen weiteren Aspekt, der eine geistige Verwandtschaft zwischen den beiden Philosophen begründet: die Ablehnung aller überindividuellen Begriffe oder Ideen. Diese Ablehnung hat einen Partikularismus und Nominalismus zur Folge, der verallgemeinerungsfähige Begriffe wie „Freiheit“, „Gerechtigkeit“ oder „Wahrheit“ ausschließt. Bei Hobbes sind, wie sich gezeigt hat, „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“ Bezeichnungen, die nur im Rahmen eines staatlich sanktionierten Rechtssystems sinnvoll sind: „Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice.“ („Wo es keine von allen anerkannte Macht gibt, dort gibt es kein Recht, und wo es kein Recht gibt, dort gibt es auch keine Gerechtigkeit.“)²⁰

Ähnliches gilt von theologischen oder philosophischen Wahrheiten: Die fürstliche Macht hat darüber zu befinden, was für „wahr“ oder „unwahr“ gehalten wird. Eine „Gerechtigkeit“ oder „Wahrheit“, die über dieser Macht stünde und vom einzelnen Bürger gegen sie ins Feld geführt werden könnte, gibt es nicht. Begriffe erhalten nur dadurch überindividuelle Bedeutung, daß sie an eine Macht- oder Gewaltausübung geknüpft werden, die durchaus *partikularen* Charakter hat. Der *Sovereign* muß seine „Gerechtigkeit“ oder „Wahrheit“ nicht plausibel machen; es genügt, daß er sie im Rahmen seiner Machtausübung verkündet.

Auch Stirners Begrifflichkeit, auch seine „Wahrheiten“ sind an den partikularen Willen eines Einzelnen gebunden: „Da ist auch nicht die Eine Wahrheit, nicht das Recht, nicht die

Freiheit, die Menschlichkeit usw., die vor mir Bestand hätte, und der ich mich unterwürfe. Sie sind Worte, nichts als Worte (...).“²¹ Und wieder kehrt Stirner Hobbes' Argumentation um: Während Hobbes fordert, der Einzelne möge sich dem partikularen Willen des Herrschers unterwerfen (weil der Herrscher aufgrund seiner Macht für Sicherheit sorgt), deckt Stirner den partikularen und willkürlichen Charakter der staatstragenden Wahrheiten auf: „Die Wahrheiten sind der Menschen Gedanken, in Worten niedergelegt und deshalb ebenso vorhanden, wie andere Dinge, obgleich nur für den Geist oder das Denken vorhanden. Sie sind Menschengesetzungen und menschliche Geschöpfe, und wenn man sie auch für göttliche Offenbarungen ausgibt, so bleibt ihnen doch die Eigenschaft der Fremdheit für Mich, ja als meine eigenen Geschöpfe sind sie nach dem Schöpfungsakte Mir bereits entfremdet.“²²

Im Gegensatz zu Hegel, den Stirner in seinem Hauptwerk immer wieder kritisiert, sind sich Hobbes und Stirner (obwohl sie in ganz verschiedenen Kontexten denken und gegensätzliche Absichten verfolgen) in der Ansicht einig, daß Vernunft in allen ihren Formen nur *partikular* sein kann. Während aber Hobbes eine Apologie dieser partikularen Vernunft schreibt, indem er sie an die friedens- und lebenssichernde Macht des Fürsten bindet („Stet pro ratione voluntas“, heißt es in *De Cive*), wendet sie Stirner als Einzelvernunft gegen die Staatsmacht, deren irrationalen Partikularismus er durchschaut hat.

Er hat möglicherweise gezeigt, daß Hegel nur „theoretisch“ recht behält, wenn er die Staatsvernunft als Sittlichkeit aus der historischen Vernunft des Weltgeistes ableitet. In der Praxis erweist sich die Staatsräson als ebenso partikular und willkürlich wie die gegen sie revoltierende Vernunft des „Einzigens“.

Peter V. Zima

1 C. B. Macpherson, *The Political theory of Possessive Individualism*, Oxford, Univ. Press, 1962.

2 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), Stuttgart, Reclam (1972), 1991, S. 181.

3 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1755), Paris, Gallimard, 1965, S. 73.

4 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, op. cit., S. 79.

5 Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), London, Pelican, 1968, S. 185.

6 Ibid.

7 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, op. cit., S. 182.

8 Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., S. 188.

9 Dazu bemerkt Heidelinde Beckers. In: *Stirner: der Egoismus des Einzigen. Der Einzige an ihm selbst - und sein Dilemma: Der Andere*, Magisterarbeit für das Fach Soziologie, FB 05 an der Gesamthochschule Kassel, Kassel 1997, S. 64: „Bei Hobbes soll der Naturzustand als ein nicht dem Wesen des Menschen entsprechender - er ist unreflektiert und tierisch - , überwunden werden und in einen vertraglich geregelten Gesellschaftszustand überführt werden, der dann insofern dem Wesen der Menschen gerecht wird, als er vernunftgesteuert ist. Zu diesem Thema schreibt Stirner, daß die Menschen so sein sollen, wie sie von Natur aus sind, da ein jeder an und für sich immer schon vollkommen ist, der Kulturzustand (fremde Werte herrschen) soll überwunden werden, und man soll zu seinem ursprünglichen Zustand zurückkehren, in dem man alles aus sich heraus schafft.“

10 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, op. cit., S. 286.

11 Ibid., S. 352-353.

12 Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., S. 189.

13 K. A. Mautz, *Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1936, S. 14.

14 Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., S. 196.

15 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, op. cit., S. 93.

16 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, op. cit., S. 125.

17 K. Marx, *Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848* (Hrsg. S. Landshut), Stuttgart, Kröner, 1971, S. 430-431.

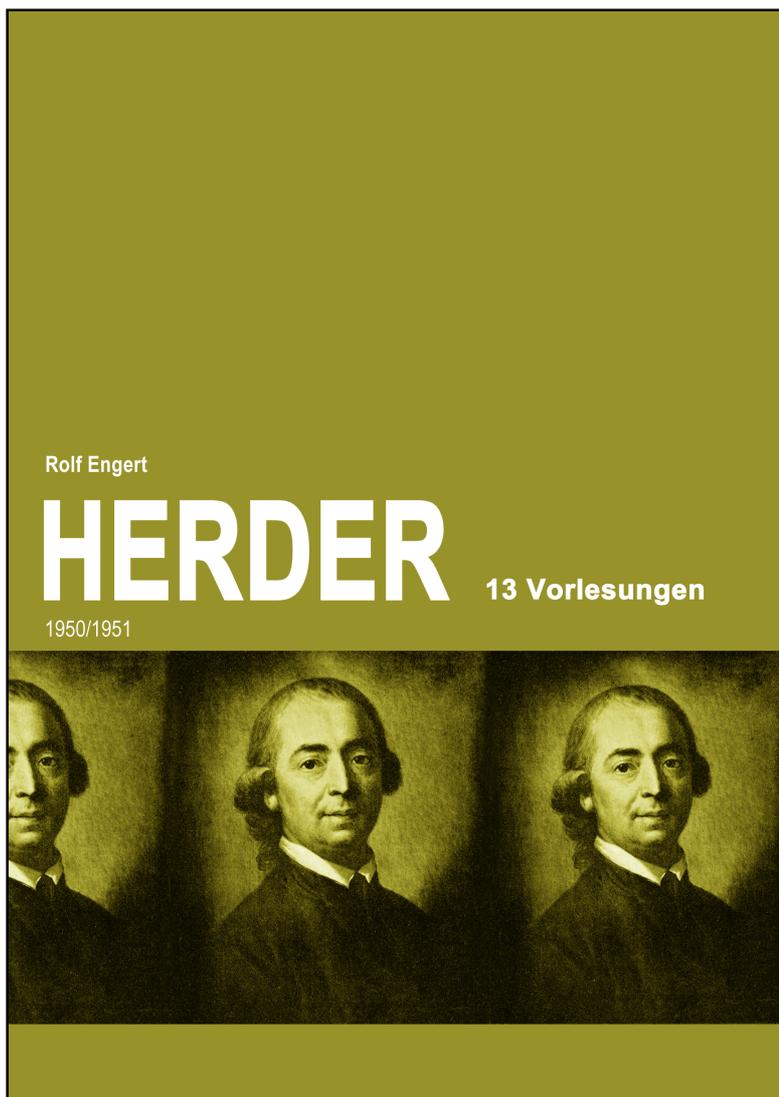
18 W. Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, München, Fink, 1988, S. 58.

19 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, op. cit., S. 123.

20 Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., S. 188.

21 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, op. cit., S. 390.

22 Ibid, S. 391.



Rolf Engert:

Herder. 13 Vorlesungen, 1950/1951
288 Seiten

ISBN 3-933287-56-1

Preis: 14,90 Euro

Mit einem Nachwort
von *Sabine Scholz*.

Diese Vorlesungen wurden im Wintersemester 1950/51 an der Kunsthochschule Dresden gehalten.

(30 % Rabatt für Mitglieder der M-S-G)

JETZT BESTELLEN!

Überlegungen zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Bildungsbegriff Hegels in den sogenannten kleineren Schriften Stirners

Der thematische Schwerpunkt dieses Heftes hat mich dazu veranlasst im folgenden Beitrag dem Begriff der Bildung besondere Aufmerksamkeit zu schenken, der meiner Meinung nach - zumindest in der hier diskutierten Form - wie kaum ein anderer „das Problem der Individualität“ zwangsläufig beinhaltet. Ich möchte versuchen zu klären, inwiefern Hegels Begriff der Bildung, wie er ihn in dem Kapitel „Der sich entfremdete Geist; die Bildung“ seiner *Phänomenologie des Geistes* entwickelt, in den sogenannten kleineren Schriften Stirners einer kritischen Auseinandersetzung unterzogen wird¹. Das erkenntnisleitende Interesse sollte dabei der bereits in früheren Beiträgen für diese Zeitschrift von mir behauptete Anspruch sein, ein positiv-kritisches Verhältnis von Stirner zu Hegel in den Vordergrund zu stellen, und nicht - wie in der Stirnerliteratur überwiegend - einen deutlichen Gegensatz zwischen Hegel und Stirner herauszuarbeiten². Es handelt sich vor allem darum das von Stirner benutzte Begriffsvokabular in ein hegelianisches Verständnis einzuordnen und aufzuzeigen, dass Stirner Hegels Standpunkt keinesfalls prinzipiell verlässt³.

Bei Hegel wird der Bildungsprozess als Selbstbewusstseinsgenese gedacht, in dem die „*bestimmte Individualität*“ sich zu dem bildet, „was sie *an sich* ist“. Dieses *An-sich* erlangt Wirklichkeit und Macht über den Einzelnen, sofern dieser sein „natürliches Selbst“ aufhebt und vom Zustand des *Für-sich*-Daseins (das eben nur *gemeinte* Dasein, welches nach Hegel in dieser Welt kein Bleiben hat) zum *An-und-für-sich*-Dasein des Selbstbewusstseins übergeht. Durch diesen dialektischen Übergang („die Bewegung der sich bildenden Individualität“) erfolgt das „Werden des allgemeinen gegenständlichen Wesens“, was nichts anderes als „das Werden der wirklichen Welt“ beinhaltet. Dieses Allgemeine ist die Substanz. Bildung ist damit „zugleich das *Mittel* oder der *Übergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit*, als umgekehrt der *bestimmtem Individualität* in die *Wesentlichkeit* [...]: Was in Beziehung auf das einzelne *Individuum* als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der *Sub-*

stanz selbst, nämlich das unmittelbare Übergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das *An-sich Anerkanntes* und *Dasein* ist“.⁴

Die Hegelsche Schwierigkeit des Bildungsprozesses ließe sich hier zunächst in dem dialektischen Übergang dieses *An-sich* von dem nur *Für-sich*-Dasein des einzelnen Individuums zum *An-und-für-sich*-Dasein des Selbstbewusstseins skizzieren. Der Mensch soll durch Bildung zu dem werden, was er *An-sich* ist. Wobei an dieser Stelle zu klären wäre, was es mit diesem *An-sich*, durch das sozusagen eine Identität des Individuums mit seiner substantiellen Voraussetzung angestrebt werden soll, auf sich hat. Vor allem wäre die Frage nach der Transzendenz oder Autonomie des *endlichen Geistes* bei der Emanation und Vermittlung der hegelschen *Substanz* zu klären⁵. Festhalten lässt sich jedenfalls, dass dieser Aufstieg des Geistes durch die Stufen seiner dialektischen Entwicklung hin zur Verwirklichung seines eigentlichen Selbst, wie er Gegenstand von Hegels Konzeption seiner *Phänomenologie des Geistes* ist, letztendlich nur durch den Bildungsprozess des einzelnen Individuums zu seinem Ziel gelangt. Das *Selbst des Geistes* soll nämlich als das *eigene Innere*, das „*Ichhafte*“ des einzelnen Individuums, an dem sich dieser Bildungsprozess vollzieht, angeeignet werden⁶.

An dieser Stelle sei auch darauf hingewiesen, dass Hegel bei diesem dialektischen Bildungsprozess, durch den der Einzelne aus seiner Natürlichkeit, Triebhaftigkeit, seinen Begierden, zur Sphäre des Geistigen aufsteigen soll, sehr konkret - zwischen den beiden Spannungspolen *Reichtum* und *Staatsmacht* - das Individuum der bürgerlichen Gesellschaft im Blick hat⁷.

In Stirners Examensarbeit „Über Schulgesetze“ (1834) findet sich eine Definition von Bildung, die sich als ein Kommentar zu Hegels Auseinandersetzung mit dem Begriff Bildung lesen lässt⁸: „Der Einzelne also, sich selbst entwickelnd, eignet sich zugleich (und beides ist ein und derselbe Akt) den Inhalt der

Menschheit, das rein Menschliche an, das, wie es ein Hineinbilden des bereits von jener Errungenen ist, so als ein Herausbilden des im Einzelnen noch unvermittelt ruhenden rein Menschlichen zur allgemeinen Verständigung sich zeigt. Diese Einheit des Hinein- wie des Herausbildens ist die *Bildung*.“⁹

D.h. das Ich (Selbst)-Werden erfolgt in Auseinandersetzung mit dem „allgemein Menschliche[n], wie er [der Mensch, A.d.V.] es der Anlage nach in sich birgt; was er nur als ein Mögliches oder wozu er das Vermögen besitzt, wird durch Entwicklung zu einem Wirklichen und Vermochten“. Das *An-sich* Hegels wird hier zum „rein Menschliche[n]“, dass „in seiner entwickelten Gestalt der Besitz der Menschheit, wie sie denselben durch die Arbeit von Jahrtausenden errungen hat“, ist¹⁰.

Nun würde es wohl kaum jemand verwundern, wenn zwischen diesem Erstlingswerk und dem fast zehn Jahre später veröffentlichten sogenannten Hauptwerk Stirners, ein gewaltiger Entwicklungssprung - vor allem auch in der Beurteilung seines einstigen Lehrers Hegel - zu verzeichnen wäre. Fakt ist allerdings, dass zunächst einmal acht Jahre nach seiner Examensarbeit - im Jahre 1842 (beginnend Ende 1841) - Stirner mit zahlreichen Publikationen öffentlich in Erscheinung tritt, die sich - wie im folgenden zu skizzieren sein wird - keinesfalls in diametralem Gegensatz zu der in seiner Arbeit über Schulgesetze angesprochenen Thematik bewegen.

Zunächst einmal erfährt die Hegelsche *Substanz* eine Konkretisierung, indem sie, in Ablehnung offenbarungsreligiöser Deutungen, „in welcher sich der individuelle Geist dem Allgemeinen [...] hingiebt, aufopfert, ihm seine besondere Einzelheit preisgibt und sich so mit ihm in Einheit setzt“, in Anlehnung an Bruno Bauers Hegel-Interpretation¹¹ mit dessen *Philosophie des Selbstbewusstseins* identifiziert wird, „nach welcher das religiöse Verhältniß nichts als ein inneres Verhältniß des *Selbstbewußtseyns* zu sich selber ist und alle jene Mächte, die als Substanz oder als absolute Idee von dem Selbstbewußtseyn noch unterschieden zu sein scheinen, nichts als die eigenen in der religiösen Vorstellung nur objektivierten Momente desselben sind“¹².

Ausgehend von dieser Darstellung wird die Problematik des Hegelschen Bildungsbegriffes in der Metamorphose eines *Für-sich-sein* zum *Sein-durch-und-für-Andere(s)* unter dem Blickwinkel eines nunmehr *Konkret- oder Einzigartig-Allgemeinen* konkretisiert¹³. Stirner problematisiert eine Humanität, die nicht persönlich geworden ist, eine Idee, die sich nicht zur Welt eines Selbstes ausbaut, die nicht ein alleiniges Selbstbewußtsein, ein volles Ich ist, und darum keine andere Energie hat, als die, daß sie ihn *beherrscht*¹⁴. An anderer Stelle spricht Stirner von „eine[m] mächtigen Gedanken, der unsern Geist erfüllt, einen begeisterten Willen, der uns zu Thaten fortreibt“. Er fragt danach, wo sich in uns „diese thatendurstige Seligkeit einer großen Idee, die unter großen Opfern unaufhaltsam eine eigene Welt und ein neues Dasein aufbaut“, findet. Stirner kommt dabei zu der Erkenntnis, dass es die „Allmacht des Ich“ sei und ergänzt einschränkend, „des *Ich*, das allein der Deutsche mit dem *Geiste* zu identifizieren wusste ...“¹⁵

Vor diesem Hintergrund widmet sich Stirner dann in seinem Beitrag „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Der Humanismus und Realismus“ einer kritischen Analyse bildungsphilosophischer Theoreme seiner Zeit. Hier wird das *klassisch-humanistische Bildungsideal* einerseits sowie die zu seiner Zeit immer stärker emporkommende *realistische Bildung* (im Sinne *praktischer Ausbildung*) andererseits - vor dem Hintergrund des *hegelschen Bildungsideals* - gleichermaßen einer Kritik unterzogen: „Indes das Vergangene zu fassen, wie der Humanismus lehrt, und das Gegenwärtige zu ergreifen, worauf es der Realismus absieht, führt beides nur zur Macht über das *Zeitliche*. Ewig ist nur der Geist, welcher *sich* erfaßt. Deshalb empfangen Gleichheit und Freiheit auch nur ein untergeordnetes Dasein. Man konnte wohl Andern gleich, und von ihrer Autorität emancipiert werden; von der *Gleichheit mit sich selbst*, von der Ausgleichung und Versöhnung unseres zeitlichen und ewigen Menschen, von der Verklärung unserer Natürlichkeit zur Geistigkeit, kurz von der Einheit und der Allmacht unseres Ich's, das sich selbst genügt, weil es außer ihm nichts Fremdes stehen läßt -: Da-

von ließ sich in jenem Prinzip kaum eine Ahnung erkennen“.¹⁶

Und weiter bezeichnet er dsbzgl. den „Fehler unserer Tage, daß das Wissen nicht vollendet und zur Durchsichtigkeit gebracht wird, daß es ein materielles und formelles, ein positives bleibt, ohne sich zum absoluten zu steigern, daß es uns befrachtet als eine Bürde“.¹⁷

Stirner spricht von einem Wissen, das sich zu einem Willen vollendet, „wenn es sich entsinnlicht und als Geist, ‚der sich den Körper baut‘, sich selbst erschafft. Darum haften an jeder Erziehung, die nicht auf diesen Tod und diese Himmelfahrt des Wissens ausgeht, die Gebrechen der Zeitlichkeit, die Formalität und Materialität, der Dandismus und Industrialismus. Ein Wissen, welches sich nicht so läutert und konzentriert, daß es zum Wollen fortreißt, oder mit anderen Worten, ein Wissen, welches mich nur als ein Haben und Besitz beschwert, statt ganz und gar mit mir zusammengegangen zu sein, so daß das frei bewegliche Ich, von keiner nachschleppenden Habe geniert, frischen Sinnes die Welt durchzieht, ein Wissen also, das nicht *persönlich* geworden, gibt eine ärmliche Vorbereitung aufs Leben ab. Man will es nicht zur Abstraktion kommen lassen, worin doch erst die wahre Weihe allem konkreten Wissen verliehen wird: denn durch sie wird der Stoff wirklich getötet und in Geist verwandelt, dem Menschen aber die eigentliche und letzte Befreiung gegeben. Nur in der *Abstraktion* ist die *Freiheit*: der freie Mensch nur der, welcher das Gegebene überwunden und selbst das aus ihm fragweise Herausgelockte wieder in die Einheit seines Ich's zusammengenommen hat“¹⁸.

Schließlich fordert Stirner dazu auf, „mit dem *Geiste* ...weiter zu arbeiten und *aus* ihm zu produciren d. h. spekulativ zu sein, was praktisch so viel sagen will, als zu sein und sittlich zu handeln“¹⁹. Anstatt *verständige* Leute zu erziehen, insistiert Stirner auf *vernünftige* Menschen²⁰, auf „ein Wissen von sich selbst, oder, falls dies deutlicher scheint, ein Wissen der Idee, ein Selbstbewußtsein des Geistes“²¹.

Feststellen lässt sich an diesen Äußerungen zunächst einmal die Nähe des von Stirner benutzten Vokabulars zu den Begrifflichkeiten Hegels. Da ist vom *Wissen der Idee*, vom *Selbstbewußtsein des Geistes* die Rede, vom

Gang der *Natürlichkeit* zur *Geistigkeit*, vom *absoluten Wissen* etc. Zum anderen scheint er in den Auseinandersetzungen mit den bildungsphilosophischen Theoremen seiner Zeit ein tiefes Misstrauen sowohl gegenüber einem *vulgären Praktizismus/Materialismus* als auch einem *abstrakt-ästhetischen Bildungsideal* zu empfinden, was er mit den Spannungspolen *Industrialismus* und *Dandismus* charakterisiert. Hier ließe sich ebenfalls ein Bezug zu Hegel herstellen, der in dem weiter oben zitierten Bildungskapitel unter den Begriffen *Glauben* und *Aufklärung* ähnliches thematisiert²².

Im Mittelpunkt von Stirners Betrachtungen scheint allerdings eine von Hegel etwas vernachlässigte Thematik zu liegen. Ihn scheint vor allem der Prozess einer Vermittlung bzw. Identifizierung des einzelnen Individuums mit der Hegelschen Idee (dem Hegelschen Geist) zu interessieren. Die Frage nach der Autonomie des individuellen Selbstbewusstseins tritt hier in den Vordergrund. An dieser Stelle sensibilisiert Stirner sich sozusagen für eine im Hegelschen System schon überschrittene Stufe.

Der *endliche Geist* der Einzelnen, „an welche das Gebot des Weltgeistes erging“²³, rückt bei Stirner in den Mittelpunkt der Betrachtung²⁴. Oder, wie Stepelevich es charakterisiert: „Stirner betrachtet sich selbst als Einzelbeispiel dieser Klasse phänomenologischer Beobachter, die Hegel in der ganzen, in seiner Phänomenologie hindurch beschriebenen Bewußtseinsodysee, einfach ‚wir‘ nennt.“²⁵

Das *Ich*, das sich mit dem *Geiste* identifiziert und welches Stirner deutlich vom *egoistischen Ich* zu unterscheiden weiss, nimmt dabei eine zentrale Stellung ein.²⁶

Für Stirner ist also entscheidend, dass ohne die Vermittlung dieses *Ich* das hegelsche System völlig inakzeptabel zu sein scheint, weil ansonsten „Gedanken unkritisch als Objekte, die über und gegen die Subjektivität gesetzt worden sind“²⁷, die Oberhand gewinnen würden. Die Frage nach der Autonomie des *endlichen Geistes* wäre eindeutig zugunsten offenbarungsreligiöser Spekulationen entscheiden. Diese Hegelinterpretation, wie sie vor allem mit dem sogenannten *Rechtshegelianismus* verbunden wird²⁸, war Stirners Sache offensichtlich nicht.

Andererseits flüchtet sich Stirner allerdings auch nicht in einen Materialismus bzw. Sensualismus, der als *dumpfes Weben und Bewegen in sich selbst* übrig bleibt, wie es Hegel treffend in Auseinandersetzung mit der sogenannten Aufklärung kritisch formuliert²⁹.

Stirner appelliert an dieser Stelle vielmehr an *eine Idee, die persönlich geworden ist, eine Idee, die sich zur Welt eines Selbstes ausbaut*³⁰. Oder wie Anselm Ruest es bezeichnet: „des Einzelnen wahrhaftes Ich, sein vollständigstes Eigentum“ identifiziert sich „mit einer Idee“, als „positive sittliche Forderung des Individualismus“³¹.

Die zentrale Idee Hegels, einer Vereinigung des Individuums mit seinen substantiellen Voraussetzungen, findet bei Stirner durchaus Zustimmung. Allerdings erfordert dies den aktiven Bildungsprozess einer persönlichen Willensbildung jedes einzelnen *Ich*. Anders gesagt, sofern der Einzelne „von der Größe und Macht seines Geistes“ keinen Besitz ergriffen hat, dieser sozusagen nicht sein Eigentum wurde, handelt es sich um nichts anderes als den „Heiligen Geist“, der zur *fixen* Idee erstarrt.

Die von Hegel an anderer Stelle angesprochene Willkür menschlicher Freiheit, die sich ihrem Gesetze (der Vernunft) absondern und ihrer Bestimmung entgegenarbeiten kann, um auf ihrem Eigensinn zu beharren³², wird von Stirner sehr Ernst genommen. Allerdings wird dieser *Eigensinn* nicht zum Prinzip des *Eigners* erhoben, sondern der Bildungsprozess tritt bei Stirner gleich Hegel als *transzendierende Qualität* im Sinne einer permanenten Arbeit am Bewusstsein der eigenen Person in Erscheinung.

Damit wird „Bildung der bloßen Verwertung

als Funktionalität entrissen und in ihren frühbürgerlichen theoretischen Horizont zurückgeholt, ... wo „Bildung der weltliche Ersatz für die nicht mehr generell überzeugungsträchtige metaphysische Vorgabe“ ist³³. Bildung wendet sich jetzt an die Vernunft des Menschen. Diese dient als Orientierung, als Maßstab für das Handeln und Denken der Einzelnen. Allerdings teilt Stirner dabei nicht das Hegelsche Modell eines harmonisierten bürgerlichen Gesellschaftsideals, sondern er erkennt vielmehr am Horizont schon die Pervertierung dieser bürgerlichen Vernunft, „das zum Allgemeinen sich aufgeschwungene Partikularinteresse des Kapitals“³⁴, das bei Stirner in Form von abstrakten, unpersönlichen *Ideen* in Erscheinung tritt³⁵.

Gegenüber diesem ökonomischen Interessenkampf, der mit aller Macht die Idee der Vernunft entkräftet, hält Stirner durchaus eine Humanisierung der bürgerlichen Gesellschaft, als emanzipatorisches Ziel des Bildungsprozesses, für möglich. Diese lässt sich allerdings nicht ohne eine grundlegende Veränderung der Bewusstseinshaltung der einzelnen bürgerlichen Subjekte durchsetzen. Wobei Stirner von diesen Bewusstseinsprozessen keinen Heilszustand erhofft, sondern hierin vielmehr einen permanenten kritisch-reflexiven Prozess erkennt, der sozusagen zu einer *conditio sine qua non* wird, an der praktische Tätigkeit sich überhaupt messen lässt, soll diese nicht von vornherein lediglich als Anpassung an das Bestehende verstanden werden, wo die *Autorität des Tatsächlichen*³⁶ sozusagen an die Stelle der *An-sich-seienden Vernunft* tritt.

Christian Berners

1 An dieser Stelle möchte ich betonen, dass es sich im Rahmen dieses Beitrags weniger um eine Systematik als vielmehr um einen ersten Überblick handelt. Zumal hier auch nicht der Anspruch erfüllt werden kann, Hegels Bildungsbegriff in seiner ganzen Problematik zu erfassen - vgl. dazu den Beitrag Marina Bykova, Hegels Konzeption der Bildung: Die Realität ihres Inhaltes. In: Nelli Motrošilova (Hrsg.), Zum Freiheitsverständnis des Kantischen und nachkantischen Idealismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 89-105

2 Siehe dazu meine Artikel „Max Stirners Verhältnis zu Hegel. Eine unbewältigte Tendenz in der ‚Stirnerforschung‘“. In: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 1 (17), 3. Februar 2002, S. 4-10, sowie „Liebe den Weltgeist in eigener Person“. Gedankenfragmente zur Hegelrezeption Stirners“. In: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 1 (21), 3. Februar 2003, S. 3-12

3 Wobei sich auch anhand der Schriften Stirners eine für Vertreter des Junghegelianismus generelle Schwierigkeit ergibt. In der oftmals fehlenden Systematik dieser Arbeiten wird sich meist eher implizit mit dem ausgearbeiteten System Hegels auseinandergesetzt, „das sie bei ihren Erörterungen voraussetzen und das gewissermaßen immer mitgedacht werden muß“. Zudem ist diese Hegelinterpretation nicht mit der akademisch philologischen Hegeldeutung unserer Tage zu verwechseln. [Vgl. dazu Heinz und Ingrid Pepperle [Hrsg.]: Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Leipzig 1985, S. 13ff. [Einleitung]

- 4 G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes [PhG], Stuttgart (Reclam) 1996, S. 348f. [zum schnelleren Auffinden in anderen Ausgaben hier die Kapitelangabe: (BB) *Der Geist*. - VI. Der Geist - B. Der *sich entfremdete* Geist. Die Bildung. - I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes. - a) Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.]
- 5 In der Beantwortung bzw. Thematisierung dieser Fragestellung scheint mir - zumindest unter bildungsphilosophischen Aspekten - ein Kernpunkt der sogenannten junghegelianischen Hegelinterpretation zu liegen, wie er sich insbesondere in der Hegelinterpretation Bruno Bauers und seiner *Philosophie des Selbstbewusstseins* offenbart, von der auch Stirner stark affiziert scheint (vgl. dazu meinen Artikel „Liebe den Weltgeist in eigener Person“. Gedankenfragmente zur Hegelrezeption Stirners“. In: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 1 (21), 3. Februar 2003, S. 3-12).
- 6 vgl. Marina Bykova, Hegels Konzeption der Bildung: Die Realität ihres Inhaltes, a.a.O., S. 89f.
- 7 vgl. [PhG] S. 352ff.
- 8 Daß für Stirner hier das Hegelsche Modell Pate stand, dürfte schon aus dem Anspruch dieser Examensarbeit hervorgehen, die laut Stirner darin besteht, die Schulgesetze von dem „auseinandergesetzte[n] Inhalt des Begriffes Schüler“ herzuleiten, der seinen Anfang nimmt im Zustand der Sinnlichkeit, um sich dann „aus der Sprödigkeit dieses nur ersten Bewußtseins vom Ich zur Lebendigkeit des Selbstbewußtseins sich fort[zu]bewegen“, Max Stirner: Über Schulgesetze [1834]. In: ders., Parerga, Kritiken, Repliken. [PKR] Hrsg. von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986, S. 9ff. Für den interessierten Leser ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch die Aussage von Stirners Prüfer Trendelenburg erwähnenswert, der - laut Mackay - über Stirners Examensarbeit folgendes aussagte: „Der Verfasser versucht eine Deduktion aus dem Begriffe, worin der Einfluß der neuesten Philosophie nicht zu verkennen ist Er hat sich sichtlich an eine stufenweise Entwicklung und strenge Ableitung der Gedanken gewöhnt, wenn auch die Begriffe durch die oft etwas gezwungene Ableitung einseitig sollten gefaßt sein. Dem Ausdruck ist hier und da eine größere Ründung in der Form zu wünschen; denn das Borstige und Abgerissene in neueren dialektischen Darstellungen dürfte nicht als Muster gelten können.“ [John Henry Mackay: Max Stirner - Sein Leben und sein Werk, Mackay-Gesellschaft, Freiburg/Br. 1977, S. 45]
- 9 a.a.O., S. 12
- 10 a.a.O., S. 11f
- 11 Siehe dazu meinen Artikel „Liebe den Weltgeist in eigener Person“. Gedankenfragmente zur Hegelrezeption Stirners“. In: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 1 (21), 3. Februar 2003, S. 3-12
- 12 Max Stirner: „Über B. Bauers ‚Posaune des Jüngsten Gerichts‘“ [1842]. In: [PKR], S. 73
- 13 vgl. Marina Bykova, Hegels Konzeption der Bildung: Die Realität ihres Inhaltes, a.a.O., S. 104
- 14 Max Stirner: Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz. In: Nro 207. Beiblatt zu Nro 207 der Rheinischen Zeitung. Köln Dienstag den 26. Juli 1842. pp. 1/2.
- 15 Max Stirner: Kritisches. *Theodor Rohmer*, Deutschlands Beruf in der Gegenwart. Zuerich und Winterthur. Verlag des literarischen Comptoirs 1841. In: Die Eisenbahn. Ein Unterhaltungsblatt fuer die gebildete Welt. Neue Folge. IV. Jg. 1841. Donnerstag den 30. December. No. 78, S. 310f.
- 16 Max Stirner: „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Der Humanismus und Realismus“ [1842]. In: [PKR], S. 81
- 17 a.a.O., S. 86
- 18 a.a.O., S 87f.
- 19 a.a.O., S. 89f.
- 20 vgl. a.a.O., S. 90
- 21 a.a.O., S. 93
- 22 vgl. [PhG], S 381ff. - Der *Glaube* verweist bei Hegel auf einen absoluten Geist - unter Vernachlässigung des menschlichen Subjektes -, während die *Aufklärung* zwar die Bedeutung der Subjektivität erkennt, sich aber einer - vom Geiste verlassenen reinen Materie widmet, die als *dumpfes Weben und Bewegen in sich selbst* übrig bleibt.
- 23 Max Stirner: „Über B. Bauers ‚Posaune des Jüngsten Gerichts‘“ [1842]. In: [PKR], S. 64
- 24 „Weil aber der gewaltige Schöpfer des Wortes, weil der Meister sich über die Einzelheiten der Welt, deren Gesamtheit er stürzte, nur gelegentlich ausgelassen hat, ... darum haben Einzelheiten und dieses und jenes sich wieder erhoben“, a.a.O., S. 63f.
- 25 Lawrence S. Stepelevich: Max Stirner As Hegelian. In: Journal of the History Of Ideas. An International Quaterly Devoted to Intellectual History. Vol. XLVI, Oct.-Dec. 1985, Nr. 4, Philadelphia, Pa., S. 597-614 - Im folgenden zitiert nach einer dem Max-Stirner-Archiv Leipzig vorliegenden deutschen Übersetzung von Marco Mühlen, S. 14
- 26 Max Stirner: Kritisches. *Theodor Rohmer*, a.a.O., S 310f.
- 27 Lawrence S. Stepelevich, a.a.O., S. 23
- 28 Zur Geschichte der Hegelschen Schule vgl. einfürend etwa Willy Moog: Die Hegelsche Schule und ihre Gegner“. In: ders., Hegel und die Hegelsche Schule, München 1930, S. 406-487
- 29 vgl. [PhG], S 408
- 30 siehe Anmerkung 14)
- 31 Anselm Ruest, [Ernst Samuel]: Der letzte Junghegelianer. Zum hundertsten Geburtstag Max Stirners. (geb. 25. Okt. 1806). In: ders., Max Stirner. Vorworte und Artikel (1900-1924), Leipzig 2001, 2., erw. Auflage, S. 13.

32 vgl. etwa G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Frankfurt a.M. 1969, S. 14

33 Hans-Jochen Gamm: Bildung als transzendierende Qualität. In: ders., Allgemeine Pädagogik. Die Grundlagen von Erziehung und Bildung in der bürgerlichen Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 77ff.

34 Marcus Hawel: Zur Dialektik der Bildung. In: „Vom Nutzen der Kritik. Perspektiven der Studierenden und ihrer Proteste“, hrsg. von Susanne Schmidt und Marcus Hawel, Hannover 1998

35 vgl. Burkhard Tuschling, Objektiver Geist: Kapital. Dialektik bei Hegel, Dialektik bei Marx. In: Die Folgen des Hegelianismus, hrsg. von Peter Koslowski, München 1998, S. 193-221, der hier vom Kapital als Idee spricht, „das bedeutet also: es ist ‚die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt‘.“

36 vgl. Herbert Marcuse, zitiert nach Lucio Colletti: Hegel und der Skeptizismus. In: ders., Hegel und der Marxismus, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1976, S. 70

*

DER ABGRUND DER ZEITLICHKEIT

Die folgenden Überlegungen erproben Stirners Theorie der Individualität an ihrem zentralen Ausgangspunkt: an der radikalen Selbstreflexion des Ich. Diese ist Voraussetzung bzw. Hintergrund der idealistischen Inversion des existentiellen Ich in ein rettendes metaphysisches Sein aber auch der Entdeckung der Einzigkeit und Vergänglichkeit des Ich.¹

SUM COGITANS, GEISTIGES LEBEN

„Können Wir Uns das gefallen lassen, daß ‚Unser Wesen‘ zu Uns in einen Gegensatz gebracht, daß Wir in ein wesentliches und ein unwesentliches Ich zerspalten werden?“ (E 34)²

Hintergrund dieser „Zerspaltung“ ist das platonisch-christliche Unsterblichkeitsdenken, das in Descartes' MEDITATIONEN seinen systematischen Ausdruck in der Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* findet. Diese Differenz stellt sicher, daß der Tod des Geistes nicht „aus einer so geringfügigen Ursache wie einer Gestaltveränderung folgen muß, die doch nichts anderes ist, als ein Modus und zwar nicht ein Modus des Geistes, sondern des von dem Geiste real verschiedenen Körpers.“³ Da für Descartes die natürliche Erkenntnis bereits lehrt, daß der Geist Substanz ist, wir aber weder ein Argument noch ein Beispiel für die Vergänglichkeit von Substanzen haben, so genügt ihm dies, um zu schließen, „daß der Geist, soweit er vermöge der natürlichen Philosophie erkannt werden kann, unsterblich ist.“ (Med., S. 139)

Die von idealistischer Philosophie behauptete Unabhängigkeit des Geistes vom Körper, weist Stirner völlig zu recht als unzumutbare Aufforderung zur Selbstverleugnung zurück. Das rei-

ne Ich Descartes' ist der perverse Fluchtpunkt der Erkenntnis, dass ich mich von mir qua Leibwesen mittels eines auf „mich“ reflektierenden kognitiven Aktes unterscheiden kann. Das sich so behauptende Ich tritt schließlich als Forderung nach absoluter Vergeistigung und Entsinnlichung auf. Denn einmal entdeckt, muß sich alles, was Bestand haben will, vor der Klarheit und Distinktheit des *cogito* bzw. des Denkens rechtfertigen. Für Stirner beginnt die neuere Philosophie deshalb „mit dem absoluten Zweifel, dem *dubitare*, mit der ‚Zerknirschung‘ des gemeinen Bewußtseins, mit der Abwendung von Allem, was nicht durch den ‚Geist‘, das ‚Denken‘ legitimiert wird.“ (E 92) Die reine Vernunft, die schließlich die Stelle des *cogito* übernimmt, kann dann im Einzelnen, Zufälligen, im bloß Subjektiven, und dies bedeutet eben auch: im Leib, nur noch ihr Anderes sehen. „Gott ist eben nie ohne den Teufel.“ (E 93)⁴

Über Descartes schreibt Stirner: „Ich denke, das heißt: - Ich bin.‘ Mein Denken, heißt es da [bei Descartes], ist Mein Sein oder Mein Leben; nur wenn Ich geistig lebe, lebe Ich; nur als Geist bin Ich wirklich oder - Ich bin durch und durch Geist und nichts als Geist.“ (E 22) Das „*cogito ergo sum*“ als intellektueller Ausdruck eines rein geistigen Lebens. In ihm versichert sich der Denker seiner selbst als denkendes Sein (*res cogitans*), versichert er sich seiner selbst in einem reflexiven Akt als unzerstörbare Denksubstanz. Der Preis für diese durch reines Denken konstruierte Unsterblichkeit der Seele ist die Bedeutungslosigkeit des Leibes für das Leben.⁵ Kann sich jedoch das *cogito* überhaupt ohne fremde Hilfe jenseits des Leibes konstituieren? - Stirner jedenfalls sieht, daß die Cartesianische Aufteilung der Welt in

res extensa und res cogitans am eigenen Leib ihre Grenze findet. Die Distanzierung vom Leib, in personaler Emanzipation vorgenommen, kann nur hypothetisch vollständig durchgeführt werden.⁶ Real kann ich mich meiner Leiblichkeit nicht entledigen. Und gedanklich? Die paradoxe Vorstellung eigenen Nichtseins bleibt ja schließlich an die Lebendigkeit desjenigen, der sie sich vorstellt, gebunden. Der reale Versuch kann sein Ergebnis auch nur gedanklich vorweg nehmen und es dann darauf an kommen lassen. Mit dem Resultat - so es denn gelingen sollte - haben sich dann jedoch die anderen zu befassen.

Das cogito Descartes' sichert sich seine Selbstgewißheit durch Ausschluß des Leibes und der mit ihm gegebenen trügerischen und abgründigen Sinnlichkeit. So scheint es. Mit der Abspaltung des Leibes erreicht das cogito zunächst eine kognitive Evidenz, die in einer logisch-semanticen Selbstbeziehung besteht, von der jedoch unklar ist, worauf sie sich bezieht.⁷ Ziel des cogito ist geistiges Leben: „Mein Sein (das sum) ist ein Leben im Himmel des Denkens, des Geistes, ein cogitare. Ich selber aber bin nichts anderes als Geist, als denkender (nach Cartesius), als Gläubiger (nach Luther). Mein Leib, das bin Ich nicht; Mein Fleisch mag leiden von Gelüsten oder Qualen. Ich bin nicht Mein Fleisch, sondern Ich bin Geist, nur Geist.“ (E 92) Stirner deutet hier nur an, was wir noch genauer darstellen werden, daß die Existenzgewißheit durch das „cogito ergo sum“ nur für den instantanen Akt des sich denkenden Geistes selber gilt, ein Resultat, daß, so sieht es Stirner, beabsichtigt war. „Das dubitare des Cartesius enthält den entschiedenen Ausspruch, daß nur das cogitare, das Denken, der Geist - sei.“ (E 92) Und weiter: „Cartesius' cogito, ergo sum hat den Sinn: Man lebt nur, wenn man denkt. Denkendes Leben heißt: ‚geistiges Leben‘! Es lebt nur der Geist, sein Leben ist das wahre Leben.“ (E 94) Die Erfahrung der Vergänglichkeit allen körperlichen Lebens der Anderen und dann doch wohl auch meiner eigenen, läßt Descartes Zuflucht suchen bei einem immateriellen Geist, der auf Grund seiner prinzipiellen Unabhängigkeit vom Leib nicht an das Schicksal dieser res extensa gebunden zu sein scheint. So sichert er der res cogitans die Unsterblichkeit. Aber dieser Geist kann seine Substantialität nicht produzieren; er droht an dem

immanenten Prinzip des endlichen Geistes zu scheitern, wenn es ihm nicht gelingt, sich von einer ewigen Substanz, einem unendlichen Geist, im Dasein erhalten zu denken. Diese Transformation des Nichts des Einzigsten unternimmt Descartes.

INSTANTANE GEWISSEHEIT

Das durch den radikalen Zweifel *abstrahierte* „cogito ergo sum“ ist sich seiner Existenz nur noch instantan sicher. Es garantiert Existenzgewißheit ausschließlich für den Akt eines kognitiv-rationalen Selbst-Denkens; eine Gewißheit, die durch Abstraktion vom leiblichen Sein (res extensa) des Denkenden erkaufte ist, da ja die sinnliche Gewißheit des leibhaftigen Zur-Weltseins dem Zweifel zum Opfer gefallen ist. In der durch diese Abstraktion gewonnenen apodiktischen Selbstgewißheit des selbstreferentiellen Gedankens „cogito ergo sum“ macht Descartes dann jedoch eine, wie ich meine, bestürzende Entdeckung: die Unverfügbarkeit des Zweifelnden und Denkenden über die Auto-poiesis des eigenen Bewußtseins und Denkens. Ich weiß, daß ich es bin, der denkt, während ich diesen Gedanken denke, aber werde ich auch noch den nächsten Gedanken denken können? „Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden: *Ich* bin, *ich* existiere, das ist gewiß. Wie lange aber bin ich? Nun, so lange, als ich denke.“ (Med. II, 8f.) Keine Gewißheit im Denken hilft mir über dieses, sich durch das reflexive Denken erst auftuende Nichts hinweg. Das selbstbezügliche Denken, das gerade aus dem *Selbst*-Bezug meint Begründungskapital schlagen zu können, erkennt vor allem eines, daß es sich nicht selbst begründen kann. Die Zuversicht, daß sich der nächste Gedanke schon einstellen wird, daß ich einfach nur abzuwarten brauche, bis mir etwas neues einfällt oder auch, daß sich der Gedanke „cogito ergo sum“ störungsfrei weiterdenken läßt, diese Zuversicht kann ich nur aus der Erfahrung des Überlassens meiner an den nichtdenkenden, wahrnehmenden und fühlenden Leib haben. Indem jedoch das präreflexive leibhaftige In-der-Welt-sein als „Grund“ der Gewißheit des Weitermachenkönnens angeführt wird, zeigt sich, daß dieser Grund viel zu fragil ist, um ein philosophisches Argument bilden zu können.⁸

Indem sich Descartes in seinem „cogito“ Argument auf einen körperlosen Geist zurückzieht, ist also der Tod als die Möglichkeit des Ausbleibens aller weiteren Gedanken nicht gebannt. Denn es ist keineswegs so, „daß ich jetzt existieren muß“, wenn „ich kurz zuvor existiert habe, (...) es sei denn, daß irgendeine Ursache mich für diesen Augenblick gewissermaßen von neuem schafft, d.h. mich erhält.“ (Med. III, 36) Das Ende des Denkens kann ich mir nur vorstellen als das Ende des Leibes, meines Leibes, „in“ und „mit“ dem ich denke. Dieser im und durch das Denken antizipierte Tod ist also zunächst der Tod des Leibes, so daß für die Seele eine Reproduktionsform gefunden werden muß, die von der des Leibes verschieden ist.

Aus dieser Verlegenheit kann das *cogito* nur eine metaphysische Kraft retten, die mit dem Fortgang des irdischen Lebens zugleich die metaphysische Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele garantiert. In sich selbst zumindest findet Descartes keine Erfahrung „irgendeiner Kraft (...), durch die ich bewirken kann, daß ich, der ich jetzt bin, auch eine Weile später da sein werde.“ Da ich nun keinerlei Erfahrung von solch einer Kraft habe, die mich im Sein hält, erkenne ich auf's klarste, so Descartes dann weiter, „daß ich von irgend einem von mir verschiedenen Wesen abhängе.“ (Med. III, 37) - Das Ich erkennt in der Selbstreflexion, daß es nicht sein eigener Grund ist. Es mag sich zwar zum Urheber seines augenblicklichen Ich-Gedankens erklären können, muß aber angesichts der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität seiner reflexiven Spontaneität, sein Unvermögen, *causa sui* zu sein, eingestehen. Descartes glaubt, in sich qua Geist einen subsidierenden Grund seines Daseins finden zu können, er findet jedoch aus der Sicht des Einzigen nur seinen Tod, den er in einer das Ich rettenden Inversion des Nichts zur göttlichen *creatio continua* verklärt. Diese garantiert dann - über den Abgrund des Nichts hinweg - nicht nur die gegenwärtige, sondern auch die zukünftige Erhaltung des Ich. Die Frage nach dem Grund seines Daseins präzisiert Descartes dahingehend, daß er nicht nach der Genese seines körperlichen, sondern seines geistigen Seins fragt. Es geht ihm direkt um die Frage, „aus welcher Ursache ich im gegenwärtigen Zeitpunkt erhalten werde“ (Med., S. 96),

schreibt er in den ersten Erwiderungen auf Einwände.

Descartes' Selbstvergewisserung des Ich ist ein paradoxes Unternehmen: Die Gewißheit, daß ich bin, ist erkaufte von der ihr folgenden Ungewißheit, ob ich auch noch in Zukunft sein werde. Denn die instantane Gewißheit des „Ich bin, *ich* existiere, das ist gewiß“, wird sofort von einem Gedanken überlagert, der dieser, nun aber bereits vergangenen Gewißheit, folgt: „Wie lange aber bin ich? Nun, so lange, als ich denke.“ (Med. II, 8f.) Die Zeitlichkeit des Denkens läßt den Denkkakt der evidenten Selbstgewißheit sofort in die Vergangenheit hinabsinken, während sich vor dieser Gewißheit der unsichere Horizont der Zukunft öffnet. Nun kommt es also darauf an, sich denkend am Leben zu erhalten! Und zwar über den Abgrund des Nichts hinweg, den das reflexive Denken eröffnet.

CREATIO CONTINUA

Diese Aufgabe, mich über dieses Nichts denkend im Dasein zu erhalten, kommt Gott zu. Er ist die Ursache, die mich im Dasein hält. Ein Dasein, das ich mir nicht selbst gegeben habe und auch nicht geben kann, insbesondere in der Hinsicht, insofern ich ein denkendes Ding bin. Die Unvorstellbarkeit eigenen Nichtseins läßt Descartes bei einem Gott Zuflucht suchen, der sein *causa-sui*-Problem löst. Denn dieses Problem betrifft nicht die Kausalgenese seines körperlichen Daseins, sondern den Grund seines Ich.⁹ Das geistige Dasein hängt offenbar von keiner Kette äußerer Ursachen ab. Deshalb untersucht Descartes auch, „aus welcher Ursache ich im gegenwärtigen Zeitpunkt erhalten werde, um mich so von jeglicher Aufeinanderfolge von Ursachen zu befreien.“ (Med., S. 96)

Selbst wenn dem Ich unendliche Dauer zugesprochen wird, folgt aus seiner zeitlich fragmentierten Existenz noch nicht zugleich die Notwendigkeit Gottes. „Denn wenn ich auch von Ewigkeit her gewesen wäre und demnach nichts früher als ich existiert hätte, sehe ich doch, daß die Teile der Zeit voneinander getrennt werden können und also daraus, daß ich jetzt bin, nicht folgt, daß ich auch in Zukunft sein werde, wenn nicht irgend eine Ursache mich gleichsam von neuem schafft in den ein-

zelenen Augenblicken.“ (Med., S. 98) Diese wirkende Ursache liegt in Gott; er kann, was ich nicht kann. Insofern Gott derjenige ist, der sich wirklich erhält, kann er „in nicht ungeeigneter Weise als Ursache seiner selbst bezeichnet werden.“ (Med., S. 98) Damit ist jedoch nicht gemeint, daß Gott sich in einem unendlichen Akt selber zeugt, denn es ist zu beachten, „daß hier nicht die Erhaltung gemeint ist, die durch einen positiven Einfluß einer wirkenden Ursache zustande kommt, sondern nur, daß Gottes Wesenheit von solcher Beschaffenheit ist, daß er eben immer existieren muß.“ (Med., S. 98) Die biologische Reproduktion, auf die menschliches Leben (noch?) angewiesen ist, gilt natürlich nicht für Gott. Das wäre ja auch ein Skandal! Dennoch ist das Zeugungsparadigma nicht hintergebar: Gott braucht sich nicht selbst zu machen, weil er immer schon da ist.

Unsere Behauptung, daß das Unendliche eine Inversion des Endlichen darstellt, weist Descartes indirekt zurück. Der Begriff des Unendlichen geht vielmehr dem Endlichen voraus, denn ohne diesen Begriff hätte ich keine Kenntnis meiner Bedürftigkeit. „Wie sollte ich es sonst auch verstehen, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d.i. daß mir etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, durch dessen Vergleichung ich meine Mangelhaftigkeit erkenne?“ (Med. III, 28) - Und an anderer Stelle, wo nochmals die Unabhängigkeit des Geistes von Naturkausalität erörtert wird: „Und es ist auch einem jeden gestattet, sich selbst zu fragen, ob er in demselben Sinne durch sich ist [wie Gott]; und wenn er dann keine Macht in sich gefunden hat, die genügen könnte, ihn selbst auch nur einen Augenblick zu erhalten, so schließt er mit Recht, er sei durch einen anderen, und zwar durch einen, der durch sich ist, weil es sich um die Gegenwart und nicht um Vergangenheit oder Zukunft handelt und man deshalb nicht ins Unendliche fortgehen kann“ (Med., S. 100). - Damit kann dann Descartes alle „übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich zurückweisen.“ (Med. VI, 44) Ja, den Zweifel schlechthin! Denn mit dem Gottesbeweis verschwindet er - auf ewig! Dagegen kann der Atheist nicht einmal vor dem Zweifel an den einfachsten Erkenntnissen der Mathematik sicher sein,

„wenn er nicht erst das Dasein Gottes anerkennt.“ (Med., S. 128)

HALTLOSE REFLEXIVITÄT

In seiner reflexiven Deutung des Cogito bringt Andreas Kemmerling den existentiellen Ausgangspunkt der cartesianischen Selbstvergewisserung zum Verschwinden.¹⁰ Was am Inhalt der Konklusion „Ich existiere“ fragwürdig sein mag, „etwa, was Existenz hier überhaupt sein soll, ist im gegebenen Zusammenhang nicht von Belang.“ (143) Diese „Selbst“-vergessenheit ist symptomatisch für die sprachanalytische Philosophie. Bei dieser linguistisch ausgerichteten Analyse des Ich-Seins ist es nicht überraschend, wenn das Ergebnis des Nachdenkens über das Cartesianische „cogito ergo sum“ lediglich ein Gedanke ist, „der sich auf sich selbst bezieht.“ (141) In solcher Frage- richtung der wird Selbstreflexionszusammenhang Descartes' nicht genügend in seiner systematischen und existentiellen Bedeutung berücksichtigt. Denn es ist ja die Fraglichkeit der Existenz, die das Argument bzw. den nichtsyllogistischen Schluß (Kemmerling) „cogito ergo sum“ als Antwort provoziert. Verfehlt ist es in diesem Zusammenhang, Descartes ausschließlich erkenntnistheoretisch etwa in der Weise zu folgen, daß man über einen Gedanken nachdenkt, der sich selber denkt und ausschließlich in diesem Selbstbezug seine Gewißheit zu finden meint. Denn Descartes' Begründungsabsicht bezieht sich vor allem auf Gott sowie die Unsterblichkeit der Seele und nur sekundär auf das „cogito“.¹¹ Um zu diesem Beweisziel zu gelangen, muß das „cogito“ so begriffen werden, daß seine begriffliche Unterscheidbarkeit vom Körper des Denkenden einsichtig gemacht werden kann. Dies leistet die unbezweifelbare Gewißheit des „dubitare“, aus dem freilich die Anteile affektiven Betroffenseins verdrängt werden. (Ich komme darauf zurück.) Auf der Basis des „dubitare“ erweist sich für Descartes der eigene Körper als widerspruchsfrei bezweifelbar - nicht jedoch der Akt des Zweifelns selbst, der als ein Vollzug der *res cogitans* begriffen wird. Bezeichnenderweise hält Kemmerling die folgende, für die Einführung des Leib-Seele Dualismus entscheidende Stelle in den Meditationen lediglich für ein „warm up“ (146): „Aber es gibt einen, ich weiß

nicht welchen, höchst mächtigen und verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. - Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.“ (Med. II, 3) Aus diesem Zweifel gewinnt Descartes' die Gewißheit des dann durch Gott gestützten „cogito ergo sum“, in dem allerdings die existentiellen bzw. affektiven Spuren des Zweifels getilgt sind. Und zwar notwendig getilgt! Denn solange der Geist mit dem Leib behaftet ist, ist es unmöglich, ihm innerhalb des Leib-Seele-Paradigmas Unsterblichkeit zu vindizieren.¹²

Da Kemmerling den existentiellen Zusammenhang ausgeblendet hat, meint er zu Unrecht, daß „cogito ergo sum“ „offenbar auf einen sehr allgemeinen Zusammenhang von Denken und Sein ab[zielt], dem keine einzelne spezifische Ergänzung von ‚Ich habe den Gedanken, daß ...‘ völlig gerecht wird.“ (150) Descartes plazierte sein Cogito-Argument ja so, daß aus ihm ein Beweis für die Existenz Gottes entwickelt wird. Der fragile Zusammenhang von Denken und Sein ermöglicht, in Gott die notwendige Ursache zu sehen, die bewirkt, „daß ich, der ich jetzt bin, auch eine Weile später da sein werde.“ (Med. III, 37)

Nach einigen interessanten sprachanalytischen Überlegungen gelangt Kemmerling zu dem Ergebnis, daß das „cogito ergo sum“ ein in sich selbst kreisender Gedanke ist. „Das Ich, von dem er handelt, ist möglicherweise sehr ephemere: schon der nächste Gedanke könnte ein neues mit sich bringen.“ (166) Oder, wie wir gezeigt haben, den Gedanken, daß der Gedanke „cogito ergo sum“ ausbleiben könnte! Aber diese existentielle Seite der „Meditationen“ sieht Kemmerling nicht, so daß er mit der Überlegung fortfährt: „Noch vieles andere ist daran obskur, ganz besonders aber, wie diesen Ausgangspunkt für Descartes' anspruchsvolles Vorhaben abgeben könnte.“¹³

AFFEKTIVE GEWISSEHEIT DES EGO

Hermann Schmitz weist darauf hin, „daß die Tatsachen des affektiven Betroffenseins notwendig und hinreichend zur Rehabilitierung des Subjekts als des Bewußthabers [von Bewußtsein] sind.“¹⁴ Damit sollen die bereits an-

gesprochenen Einwände eines unpersönlichen Denkens von Lichtenberg, Schelling u.a. zurückgewiesen sowie einseitig logisch-semantische Deutungen, wie sie auch Kemmerling vorlegt, korrigiert werden. Im affektiven Betroffensein (z.B. durch Zweifel) sieht Schmitz eine Existenzgewißheit, die innerhalb des Argumentationsganges bei Descartes zu einem leiblosen „cogito“ hochstilisiert wird. „Es ist keine Nebensache, daß die Gewißheit der eigenen Existenz dem Zweifel an ihr abgerungen wird, sondern darin besteht die Quelle, der Grund dieser Evidenz.“ (390) Ausgehend von der Leiblichkeit des personal emanzipierten Ich, stellt sich Descartes' Selbstvergewisserung im Denken als seltsame Umkehrung der Evidenzverhältnisse dar. Eine solche Umkehrung folgt natürlich der Verleugnung singulärer Subjektivität. Das entspricht metaphysischer Tradition. Dieses Denken würde seine Begründungsabsicht nicht erreichen, wenn in einem empirischen Einzelnen eine unbezweifelbare Gewißheit zu finden wäre, die notwendig mit dieser vergänglichen Einzelheit verknüpft ist und obendrein auch nur für diese Entität eine unabweisbare Geltung hat!

Schmitz sieht in den „Erfahrungen affektiven Betroffenseins durch Gefühle und leibliche Regungen“ (388) den Erklärungsgrund für die Gewißheit des „cogito“. Diese emotionalen Regungen verweisen auf die Enge des Leibes, die in primitiver Gegenwart zu einer affektiven Existenzgewißheit verdichtet ist. „Das personale Subjekt sinkt dann in sein Hier und Jetzt ein, die mit einander und mit ihm verschmelzen, und die Wirklichkeit packt den Betroffenen unmittelbar, ohne ihm seine Distanzierungsfähigkeit zu lassen; alle Eindeutigkeit schrumpft auf die Spitze des Plötzlichen zusammen, dem er ausgesetzt ist.“ (389) Die Distanzkompetenz, Schmitz bezeichnet sie als Fähigkeit zu personaler Emanzipation, verdeutlicht die Leiblichkeit des Denkens. Das „reine“ Ich ist nur ein Abstraktionsprodukt, eine auf Dauer gestellte Distanz von der eigenen Leiblichkeit. Einmal institutionalisiert, wird man es nicht mehr los, ohne doch je absolut darüber verfügen zu können. Die Enge des Leibes bildet gleichsam die Basis, auf der jede personale Emanzipation aufruhet. In entfalteter Gegenwart bleibt der Mensch auf diese affektive Grundlage seines Seins bezogen. „Als per-

sonales Subjekt steht er [der Mensch] über dem Hier und Jetzt, an das er leiblich gebunden ist, das Dasein überholend, wie etwa die Möglichkeit zeigt, auch noch den eigenen Tod, das eigene Nichtsein zu bedenken.“ (388) In dieser leiblichen Anbindung ist der Evidenzgrund des „cogito ergo sum“ zu sehen, der jedoch in dieser Gestalt den metaphysischen Beweiszielen Descartes' nicht genügen kann, repräsentiert er doch die affektive Betroffbarkeit, ja sogar die Zerstörbarkeit der Subjektivität. Und gerade diese ist es, auf der die unbezweifelbare Evidenz basiert. Wäre die Seele unsterblich, wozu sollte sie sich, beispielsweise in Augenblicken extremer affektiver Betroffenheit, um den Leib kümmern? Die in Angst und Schmerz erfolgende Regression in primitive Gegenwart macht aber gerade die unaufhebbar-leiblichkeit der Subjektivität deutlich. Durch affektives Betroffensein wird primitive Gegenwart auf nichthintergehbare Weise präsentiert: „Das Dasein in seiner Aufdringlichkeit, wie es von Angst und Schmerz präsentiert wird, ist ganz in diese [in primitive Gegenwart] eingeschmolzen. Fraglich ist höchstens, ob dieses Dasein mit unbezweifelbarer Gewißheit gegeben ist. Das ist aber der Fall. Jeder Zweifel fordert ein kritisches Abstandnehmen von dem, woran gezweifelt wird. In Angst und Schmerz sind wir aber gefangen und können keinen Abstand nehmen von dem, worauf sie uns ihrem eigenen Wesen nach stoßen.“ (SdP I, 203)

Der Zweifel, der Descartes zum cogito führt, ist mehr als eine selbstbezügliche rationale Operation, „nämlich affektives Betroffensein vom Typ eines mindestens leisen Erschreckens, worin sich primitive Gegenwart auftut, in der Dasein und Subjektivität verschmolzen sind.“¹⁵ Weil sich aber des Interesse Descartes' auf die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes richtet, die er nur in einer reinen Seele denkmöglich erachtet, ist Descartes gezwungen, sein Argument so zu plazieren, daß deren affektive Grundlage verschwindet. Eine Anerkennung der leiblichen Seite der Existenzgewißheit würde die strikte Trennung zwischen res cogitans und res extensa verwischen und hätte Folgen für die Unsterblichkeitsthese. Der Zerstörung und Zerfall ausgesetzte menschliche Körper ist nicht geeignet, ein Bild für die Unsterblichkeit der Seele zu

geben, deshalb leitet Descartes deren Unsterblichkeit aus ihrer Unteilbarkeit ab, während der Körper als teilbarer Gegenstand, als Ding, dem Schicksal des Irdischen verfallen ist.¹⁶ Descartes verwischt „die Spuren des affektiven Betroffenseins, die dem Durchgang durch den Zweifel anzumerken sind, in der Evidenz seiner ersten Gewißheit.“ (Schmitz, „Cogito ergo sum“, S. 390) Der Wunsch nach Vergeistigung und Unsterblichkeit steht hinter dieser Spurentilgung. Der andere Weg, die Evidenzquelle zu akzeptieren, hat Konsequenzen. Was es hier zu akzeptieren gilt, ist die Hinfälligkeit des Leibes, eines Leibes, der mir im Zustand affektiver Betroffenheit die Evidenzbasis für die Gewißheit meines Seins liefert. Diese affektive Gewißheit des cogito enthält aber zugleich das durch den Geist bereitgehaltene Wissen von der Vergänglichkeit des eigenen Körpers in sich und scheint sich so selbst zu dementieren. Die „Enge des Leibes“, in die der Zweifelnde zu stürzen droht, ist, so scheint es mir, eine Endmarke, die den möglichen Tod, also die „absolute“ Betroffbarkeit des Leibes, anzuzeigen scheint. - Daß ich bin, bleibt unbegreiflich, nicht zuletzt, weil Anfang und wohl auch Ende dieser Entität *Ich* unverfügbar sind. Um diesem Tod zu entgehen, trennt Descartes radikal zwischen Körper und Geist. Dieser kann so zumindest in Gedanken sich seine Unzerstörbarkeit, d.h.: Unsterblichkeit denken. „Die erste und wesentliche Erfordernis zur Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele ist aber, von dieser sich einen Begriff zu machen, der so klar als möglich und von jedem Begriff eines Körpers durchaus verschieden ist.“ (Med., S. 7f.) Stirner erkennt in der Eigenheit die affektive Seite von Subjektivität und kritisiert aus dieser Perspektive Descartes' Geistphilosophie. Zwar setzt Stirner dem cartesianischen Ich keine auf der Evidenzbasis eigenleiblichen Spürens aufbauende Theorie leiblicher Subjektivität entgegen, er erkennt jedoch, welchen Zielen die Umwandlung des existentiellen dubitare in das durch Gott garantierte cogito dient:

„Erst die neuere Philosophie seit Cartesius hat Ernst damit gemacht, das Christentum zu vollendeter Wirksamkeit zu bringen, indem sie das ‚wissenschaftliche Bewußtsein‘ zum allein wahren und geltenden erhob. Daher beginnt sie mit dem ab-

soluten *Zweifel*, dem dubitare, mit der ‚Zerknirschung‘ des gemeinen Bewußtseins, mit der Abwendung von Allem, was nicht durch den ‚Geist‘, das ‚Denken‘ legitimiert wird. (...) So hat sie endlich den Geist, die Vernunft zum Siege geführt, und Alles ist Geist, weil Alles vernünftig

ist, die ganze Natur so gut als selbst die verkehrtesten Meinungen der Menschen Vernunft enthalten: denn ‚es muß ja Alles zum Besten dienen‘, d.h. zum Siege der Vernunft führen.“ (E 92)

Walter Seliger

1 Ausführlicher hierzu: Walter Seliger, *Das einzige Metaphysische: vom Ich als Prinzip und Dementi der Philosophie*, Bergisch Gladbach 1995

2 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981

3 René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg 1972, S. 138. Im folgenden als Med. unter Angabe der Meditation und Absatznummer bzw. der Seitenzahl zitiert.

4 Die existentielle Selbstreflexion bietet dem Ich zwei Fluchtpunkte für eine Anschlußreflexion: das absolute Ich oder die absolute Verzweigung: „Life’s a piece of shit/When you look at it.“ (aus: *Always Look on the Bright Side of Life, words and music by Eric Idle*)

5 „Das von den Dingen abgewandte, das geistige Leben, zieht aber keine Nahrung mehr aus der Natur, sondern ‚lebt nur von Gedanken‘ und ist deshalb nicht mehr ‚Leben‘, sondern - *Denken*.“ (E 22)

6 Vgl. zu den verschiedenen Niveaus personaler Emanzipation: Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. IV, *Die Person*, Bonn 1980, 1.Kap., S. 45ff.

7 Deshalb ja auch der Einwand, daß es sich dabei um ein unpersönliches Denken handeln könnte. Dies kann jedoch kaum gelingen: „ich denke“, zu denken und dabei zu meinen, „es“ denkt in mir. Ein unpersönliches Denken kann man sich vielleicht vorstellen, nicht aber denken, ohne sich zugleich als den Denkenden dieses Denkens zu denken. Der Einwand, daß es ein „es denke“ sein könnte, welches da denkt, zielt auch eher auf das cartesianische Paradigma: wie soll ich mir mein „cogito“ denken, ohne zu denken, daß ich es bin, der denkt und bei diesem „ich“ eben mich, d.h. mich einschließlich meiner als *res extensa* zu meinen. - Aber selbst dann, wenn es heißen müßte, „es denkt“, würde dies ein (denkendes?) Subjekt voraussetzen, das das Ereignen dieses Gedankens registriert.

8 Das leibhaftige Weltengagement ist für Descartes kein ausreichender Grund für die Selbstgewißheit des Ich. Wer meint, aus einer beliebigen Betätigung des Ich dies schließen zu können irrt, „da ich überhaupt keiner meiner Betätigungen gewiß bin (*natürlich mit jener metaphysischen Gewißheit, von der hier allein die Rede ist*) mit Ausnahme des Denkens.“ (Med., S. 324)

9 „Was schließlich die Eltern angeht, so mag immerhin alles wahr sein, was ich jemals von ihnen angenommen habe, dennoch aber erhalten sie mich wahrlich nicht, noch auch haben sie mich, insofern ich ein denkendes Ding bin, irgendwie hervorgebracht, sondern sie haben nur gewisse Anlagen in die Materie gelegt, der, wie ich angenommen habe, mein Ich, d.h. mein Geist - denn dieser allein gilt mir jetzt als ich selbst - innewohnt.“ (Med. III, 40)

10 Andreas Kemmerling, *Eine reflexive Deutung des Cogito*. In: *Theorie der Subjektivität*, hrsg. von Konrad Cramer u.a. Frankfurt/M. 1987. S.141-166. Die Interpretationsrichtung Kemmerlings steht stellvertretend für sprachanalytisch orientierte Untersuchungen, die die existentielle Problematik des Cogito unberücksichtigt lassen.

11 Zur Erinnerung der vollständige Titel der Meditationen (nach dem Faksimile der Ausgabe Buchenau S. 1): „MEDITATIONES De Prima PHILOSOPHIA, In quibus Dei Existentia, & Animae humanae a corpore Distinctio, demonstrantur.“ - Das „Vorwort an den Leser“ beginnt denn auch so: „Die Fragen in Betreff Gottes und der menschlichen Seele (...)“ Diese Fragen, so erläutert Descartes nun weiter, „schienen mir von so großer Wichtigkeit, daß ich es für angebracht hielt, sie mehr als einmal zu behandeln. Der Weg aber, den ich bei der Erörterung derselben verfolge, ist noch so wenig beschritten (...)“. (3) Die MEDITATIONEN beschreiten also einen neuen Weg mit dem erklärten Ziel, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen - das Cogito-Argument ist dabei in der Hauptsache ein Beweismittel.

12 Vgl. auch: „Als bald aber machte ich die Beobachtung, daß, während ich so denken wollte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der das dachte, irgend etwas sein müsse“, nämlich eine denkende Substanz! Die auf diesem Weg von den Fesseln des Leibes befreite *res cogitans* entdeckt dann ihr Unvermögen, *causa sui* zu sein und findet in der Idee Gottes ihre ersehnte Unsterblichkeit garantiert. René Descartes, *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1977, S.31.

13 Kemmerling, S. 166. Über sein Verständnis von Descartes’ „anspruchsvollem Vorhaben“ läßt uns der Autor be-
dauerlicher Weise im Dunkeln.

14 Hermann Schmitz, „Cogito ergo sum“, *Bemerkungen aus Anlaß des gleichnamigen Buches von Hartmut Brands*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 91, München 1984, S. 383.

15 Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Band V, *Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn 1980, S. 162.

16 Hier herrscht geradezu eine Lust an „stückweiser Amputation“ (G. Schulte) in der Seelenmetaphysik: Fuß ab, Seele ganz! „Und wenngleich der ganze Geist mit dem ganzen Körper verbunden zu sein scheint, so erkenne ich doch, daß, wenn man den Fuß oder den Arm oder irgendeinen anderen Teil des Körpers abschneidet, darum nichts

vom Geiste weggenommen ist.“ (Med. VI, 36) Kant ist dieser Logik des Geistes gefolgt: Der Mensch sagt: „Ich bin. Der Fuß gehöret ihm. Ist er aber abgesäget; so sieht er ihn ebenso an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muß. Er selbst aber bleibt immer unverändert, und sein denkendes Ich verliert nichts.“ I. Kant, Vorlesungen über Metaphysik, Darmstadt 1988, S. 132.

* * *



Hartmuth Malorny:
DIE SCHWARZE LEDERTASCHE.
 Roman. 161 Seiten
 ISBN 3-933287-54-5 / 15,90 Euro

Für MSG-Mitglieder: 11,00 Euro

Zum Autor:

Hartmuth Malorny, 1959 in Wuppertal geboren, diverse Jobs und zuletzt 12 Jahre Straßenbahnfahrer, lebt noch.

Der Stil ist lakonisch, die Sprache ebenso klar und direkt. ... Für Malorny ist sein Werk „Underground-Literatur“ ganz in der Tradition Bukowskis.
 - *Deutsche Presse-Agentur* -

Der 44-Jährige war 12 Jahre lang Straßenbahnfahrer bei den Dortmunder Stadtwerken ... Sein Antiheld Harald Malowsky ist - entsprechend - nicht nur Straßenbahnfahrer, sondern auch ein Säufer vor dem Herrn und ein erstaunlich lakonischer Philosoph, der den Selbstbetrug, dem der kleine Mann auf der Suche nach etwas Glück erliegen kann, gnadenlos entlarvt ... Der Stra-

ßenbahnfahrer dreht seine Runden zwischen Grevel und Hombruch. Und, man glaubt es kaum, die Tour der Linie 402 kann zur Metapher für das ganze Leben werden.

Hartmuth Malornys erster Roman: *Eine Entdeckung!*

- *Westfälische Rundschau* -

„Mann, wenn ich an all die Klamotten denke, die ich schon bei der Arbeit erlebt habe, ich könnte glatt einen ganzen Roman schreiben.“ Klingt vertraut der Satz, haben viele Menschen schon mal gesagt. Geschrieben haben am Ende die wenigsten. Hartmuth Malorny hat geschrieben und nun seinen ersten Roman veröffentlicht.

- *Westdeutsche Allgemeine* -

2. Auflage fast ausverkauft!
3. Auflage in Vorbereitung!

ANDERE BEITRÄGE ZU MAX STIRNER

Marquis de Sade und Max Stirner

*Eine Traditionslinie der Schrankenhasser?**

Marquis de Sade - ein Literat zwischen Vergötterung und Verteufelung

An der Rezeption des französischen Schriftstellers und Philosophen Marquis de Sade (1740-1814) scheiden sich die Geister. Er ist als „Surrealist des Sadismus“ (Breton), als erster Pornograph (Dworkin), als Namensgeber des Sadismus und als Vorläufer von Freud und des Existentialismus rezipiert worden. Viele woll(t)en sein Werk verbieten, andere wiederum sehen in ihm den größten Literaten Frankreichs und verweisen auf seinen Einfluß auf viele große französische Autoren (z.B. Flaubert, Bataille).

Donatien Aldonze Francois Marquis de Sade wurde am 2. Juni 1740 in Paris geboren. Die Erziehung des jungen Marquis übernahm dessen Onkel Abbé Jacque de Sade, ein aufgeklärter und weltlichen Genüssen offen gegenüber stehender Geistlicher, der im Dialog mit Voltaire und anderen Philosophen seiner Zeit stand. Von ihm beeinflusst, entwickelte der Marquis schon recht früh seine Vorliebe für das Theater - eine Vorliebe, der er bis ins hohe Alter frönte. Seine Familie galt insgesamt als sehr fortschrittlich und aufgeklärt, sein Vater hat z.B. gegen die Bestrebungen seiner Familie aus Liebe eine Frau geheiratet, was ihn allerdings nicht daran hinderte, seinen Sohn zwangszuverheiraten.

Mit 14 Jahren kommt Donatien zum Militär (Kavallerieschule in Versailles). Aus der Zeit seines Militärdienstes ist nicht viel überliefert. Das meiste, was über diese Zeit bekannt ist, stammt aus dem semi-autobiographischen Briefroman „Aline und Valcour“ (1795).

Von seinen Eltern wurde in der Zwischenzeit auch schon eine passende Frau gesucht - die ältere Tochter der Familie de Montreuil. Es handelte sich um eine wohlhabende Familie aus dem Amtsadel, die sich durch die Heirat einen originären Adelstitel und den Zugang zum Hof des Königs versprach. Die de Sades

hingegen brauchten für ihr ausschweifenden Leben, was sie fast bis zum Bankrott geführt hatte, eine neue Finanzquelle. Bei einem Besuch bei den zukünftigen Schwiegereltern, lernte der Marquis die jüngere Schwester kennen und verliebte sich in diese. Er wollte sie heiraten statt ihrer Schwester, was aber die Schwiegereltern nicht zuließen. Die Folge dieses Verbotes war eine skandalöse Liebesbeziehung zwischen de Sade und seiner Schwägerin, die ihm den Haß seiner Schwiegermutter einbrachte. Sie sorgte für die wiederholten Gefängnisaufenthalte des Marquis de Sade und erwirkte beim König einen „lettre de cachet“¹.

Eine traurige Berühmtheit erlangte der Marquis einerseits durch die sog. Rose-Keller-Affäre (1768)² und durch seine „sodomistischen Neigungen“ (Analverkehr)³. Seine sadistischen (und häufig wenig beachteten masochistischen) Neigungen hingegen sind zu jener Zeit nicht unbedingt etwas ungewöhnliches. Sowohl in Frankreich als auch in Großbritannien haben sich eine Reihe von Bordellen auf sadomasochistische Praktiken - vor allem Flagellation - spezialisiert.

Die erste längere Haftzeit mußte de Sade 1772 antreten - wegen Sodomie. Er unternahm einen erfolgreichen Fluchtversuch und wurde dann auf Einwirken der Schwiegermutter erneut verhaftet. Aus dieser Zeit stammte die erste Version der Novelle „Justine“ (1787), deren überarbeitete Version 1801 ihn erneut ins Gefängnis brachte. Der Roman „Justine“ ist die Geschichte einer frommen Klosterschülerin, die in das Leben entlassen wird und von einem Schicksalsschlag zum nächsten stolpert - trotz allem am Glauben und der Tugend festhaltend. Es ist somit indirekt eine Kampfansage an den Gottesglauben. Der Atheismus und sein Aufschrei gegen den Gottesglauben durchzieht das Werk de Sades wie ein roter Faden. Später schuf er mit dem Roman „Juliette“ ein Gegenstück zur „Justine“. Juliette frönt allen Lastern und gibt sich völlig der Libertinage hin und dem Verbrechen. Das Verbrechen an sich spielt im Werke

* Am 18. September 2004 gehaltener Vortrag auf dem 4. Max-Stirner Treffen in Berlin. (leicht gekürzt und überarbeitet)

de Sades eine grundlegende Rolle; es handelt sich dabei um einen Akt der Befreiung. Das Verbrechen ist eng verbunden mit seinem Streben nach Freiheit. Bisher fehlt es allerdings an Untersuchungen über diesen Zusammenhang.

In der Zeit seiner Inhaftierung entstand sein erster, bedeutender Roman - „Dialog eines Priesters und eines Sterbenden“ (1782), in dem de Sade, einen Sterbenden seinen Priester zur Libertinage bekehrt. In diesem Roman legt er seinen - in allen Werken offen zu tage tretenden - Atheismus und Religionshaß in großer Bandbreite dar.

Am Vorabend der Französischen Revolution in der Bastille inhaftiert entstand desweiteren der ein Fragment gebliebene Skandalroman „Die 120 Tage von Sodom“ (1785), der beim Sturm auf die Bastille verloren ging und erst 1904 von Dr. Eugen Dühren unter dem Pseudonym Iwan Bloch herausgegeben wurde. Das wohl bekannteste Werk de Sades, das auch ein Fragment blieb, behandelte die Geschichte von vier Libertins (ein Priester, ein Herzog, ein Präsident und eine weitere Berühmtheit), die sich mit einer größeren Anzahl an männlichen und weiblichen Opfern auf ein der Außenwelt gegenüber abgeschlossenes Schloß begaben. Angeregt durch die Erzählungen von vier Prostituierten wurden die Ausschweifungen der vier immer zügelloser und grausamer. Von der Psychoanalyse wird der Roman somit als der erste Katalog menschlicher Perversionen rezipiert - als ein Vorläufer der von Krafft-Ebing verfaßten „Psychopathia Sexualis“ (1886). In der neueren de Sade-Forschung wird dieser Roman hingegen wie auch „Justine“ als Sittengemälde ihrer jeweiligen Epoche interpretiert.

Beim Sturm auf die Bastille war der Marquis de Sade wegen seiner Aufrufe an das französische Volk, die Bastille zu stürmen, bereits in die Psychiatrie nach Charenton verlegt worden, wo er erst im darauffolgenden Jahr die Freiheit zurückerlangte.

Während der Revolution legte de Sade seinen Adelstitel ab und beteiligt sich aktiv an der französischen Revolution. Er setzte sich für den Ausbau des Gesundheitswesens in Frankreich ein und ist als Richter tätig - ohne jemals ein Todesurteil zu verkünden. Als er über seine Schwiegermutter zu Gericht sitzen sollte,

trat er von seinem Amt zurück. In die Zeit der französischen Revolution fällt der Erziehungsroman „Philosophie im Beaudoir“ (1795) - ein Anti-Rousseau⁴. Die junge Frau Eugenie wird von mehreren Libertines in die Geheimnisse der Libertinage und des ausschweifenden Lebens eingeführt. Im Rahmen dieses Romans erläuterte er in einem Exkurs unter dem Titel „Franzosen, noch einen Schritt, wenn ihr Republikaner sein wollt“ seine Vorstellungen eines republikanischen Frankreichs.

Eine andere, wenig beachtete Staatsutopie, die de Sade entwarf, ist „Tamoé“ (1795 im Rahmen des Briefromans „Aline und Valcour“ verfaßt). Aus der Sicht eines europäischen Reisenden beschreibt er die Erlebnisse auf der Insel Tamoé, auf der ein frühkommunistischer Staat verwirklicht ist.

Auf Grund seines Doppelromans „Justine/Juliette“ wurde er 1801 erneut verhaftet und nach Charenton eingeliefert, wo er seine letzten Lebensjahre verbrachte. Öffentlich hatte er sich ein paar Jahre zuvor dagegen gewehrt, als Urheber jenes Romans bezeichnet zu werden.

In Charenton führte er Theaterstücke mit den PatientInnen auf und schrieb neue Stücke, die sich in der High Society großen Ruhm erfreuten.

Am 2. Dezember 1814 verstarb de Sade und wurde gegen seinen im Testament geäußerten Willen obduziert. Die Schädeluntersuchung ergab das erstaunliche Ergebnis, daß es sich bei dieser Schädelformung um einen Heiligen handeln mußte...

P.S.: Zum Weiterlesen und Vertiefen der Biographie empfehle ich die Lektüre der zweibändigen de Sade-Biographie: „Der göttliche Marquis. Leben und Werk des Donatien-Aldonze-Francois De Sade“ von Jean-Jacques Pauvert (München-Leipzig 1991).

Einleitung

Auf den ersten Blick mag es verwundern, den berühmt-berüchtigten Donatien Alphonse-Francois Marquis de Sade und Max Stirner zu vergleichen. Der eine ist ein französischer Erotikschriftsteller mit Hang zur Pornographie, der für die Benennung einer Form von sexueller Identität steht, und der andere ist ein

unbequemer deutscher Philosoph. Beide haben lange Zeit ein gemeinsames Schicksal geteilt - das Schicksal eines „heimlichen Hits“. Das Werk de Sades - lange Zeit verboten und illegal verbreitet - hielt sich gegen den im Testament geäußerten Wunsch des „göttlichen Marquis“ in der Erinnerung seiner Nachwelt. Aus dem einst verpönten Schriftsteller und Philosophen ist mittlerweile ein anerkannter Schriftsteller geworden, der als kulturelles Erbe Frankreichs hochgehalten wird und sich mittlerweile auch in der Literaturwissenschaft außerhalb Frankreichs verstärkt als Forschungsgegenstand manifestiert. Max Stirner hingegen fristet immer noch ein Schattendasein und findet selbst 160 Jahre nach Erscheinen seines Hauptwerkes „Der Einzige und sein Eigentum“ noch keine respektable Würdigung.

Aber kommen wir darauf zu sprechen, warum ich diese beiden Denker vergleichen möchte. Die Idee entstand im Rahmen eines Soziologieseminars über den Marquis de Sade an der Freien Universität Berlin bei Prof. Dr. Gerburg Treusch-Dieter. Zusammen mit einer Kommilitonin hielt ich damals ein Referat über den Freiheitsdrang und -begriff vom Marquis de Sade - unter besonderer Berücksichtigung der „120 Tage von Sodom“ und deren cineastischen Umsetzung von Pier Paolo Pasolini („Salò oder die 120 Tage von Sodom“ I 1975). Dabei fielen mir Ähnlichkeiten in der Philosophie der beide Denker auf. Ich habe dieses Thema als Diplomthema gewählt und möchte im folgenden einen Überblick über meine bisherigen Ergebnisse geben. Es ist bisher nur ein Fragment und beinhaltet daher noch den einen oder anderen weißen Fleck, was ich hiermit zu entschuldigen bitte. Offiziell erhalte ich mein Diplomthema erst in drei Wochen und somit sind diese Ausführung nur vorläufige Ergebnisse meiner Sondierung der Thematik.

Aber wieso gerade der Freiheitsbegriff? Die erste Stelle, an der in Max Stirners Einzigem die Freiheit auftaucht, ist im Rahmen einer Aufzählung fixer Ideen.

„Was soll nicht alles meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit.“ (Stirner 1991: 3)

Dessen ungeachtet, denke ich, daß der Freiheitsbegriff und der mit ihm verbundene Eigenheitsbegriff grundlegend für das Verständnis von Max Stirners Philosophie sind.

Ähnlich verhält es sich meiner Meinung nach mit dem philosophischen Gehalt des Werkes von Marquis de Sade. Jenseits seiner vulgären Reduzierung auf den pornographischen Aspekt und der damit verbundenen Reduzierung des Freiheitsbegriff auf die sexuelle - vorrangig patriarchale - Ebene, denke ich, hat der Marquis de Sade, beeinflusst von seiner Erfahrung mit Unfreiheit - sei es in seiner siebenjährigen militärischen Ausbildung oder in seiner 27 Jahre währenden Haftzeit in diversen Gefängnissen und der Psychiatrie von Charenton - einen spannenden Freiheitsbegriff entwickelt - einen Freiheitsbegriff geschaffen, der in seiner Radikalität noch nicht an den Stirners heranreicht, aber eine Vorstufe in der Entwicklung dorthin darstellt.

Bevor ich nun auf meine Ergebnisse zu sprechen komme, will ich einen Überblick über die Struktur des Vortrages geben. Beginnen möchte ich im folgenden mit einem Überblick über Vergleiche der beiden Denker. Im weiteren werde ich einen Überblick über den zur Freiheitsthematik von de Sade existierenden Forschungsstand geben und auf ein paar Schwierigkeiten beim Vergleich der beiden Denker hinweisen. Anhand der in der Forschung gängigen Thesen über die Freiheitsthematik bei de Sade werde ich Brücken zu Max Stirners Freiheitsbegriff schlagen und Ähnlichkeiten bzw. Abweichungen aufzeigen. Der in Bernd Kasts Dissertation „Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners“ aufgestellten These folgend, daß Stirner in „Der Einzige und sein Eigentum“ seinen Freiheitsbegriff mit dem Eigenheitsbegriff überwindet, werde ich auch diesen in der Analyse berücksichtigen. Nicht berücksichtigen werde ich in diesem Rahmen, die Freiheitsthematik in Stirners Frühschriften.

Den Forschungsstand zu Max Stirner lasse ich in diesem Rahmen außen vor, da ich Grundkenntnisse der TeilnehmerInnen zu diesem Aspekt voraussetze - ebenso wie Grundkenntnisse über das philosophische Werk de Sades.

Traditionslinie der Schrankenhasser

Es ist nichts Neues, die beiden Denker in eine Traditionslinie zu stellen. Bereits 1897 im Rahmen eines Vortrages über „Sadismus und Masochismus“ vor einer psychologischen Vereinigung in Berlin erklärte Albert Eulenburg: Im Werke de Sades wehe „der Geist eines, auf der sich souverain geberdenden, [auf] naturalistischen Kritik beruhenden, individualistischen Nihilismus und Anarchismus. Und diese Denkweise lässt de Sade, so leer und gehaltlos sein doktrinärer Radikalismus im Uebrigen auch ist, immerhin als einen ‚Vorläufer‘ erscheinen, für den sich auch in unseren des theoretischen und praktischen Anarchistentreibens und des wiederauflebenden Stirner-Kultus manche unerfreuliche Anknüpfung bietet.“ (Eulenburg 1902: 38)

Bis heute taucht diese These immer wieder auf, daß es eine Traditionslinie zwischen beiden Denkern gibt oder zumindest eine Nähe ihrer Gedankengebäude - letzters erst schrieb mir Ibrahim Türkdogan, daß er die beiden Denker des öfteren in einem Gedankengang nennt und auch über eine Ausarbeitung des Vergleiches der beiden Denker schon nachgedacht hat.

Bleiben wir aber erst einmal in der Chronologie.

In der Ausgabe der von der anarchistischen Vereinigung, ehemals: Föderation kommunistischer Anarchisten Deutschlands (FKAD), herausgegebenen Zeitschrift „Der freie Arbeiter“ vom 25. Februar 1933 bezeichnete Ewald Tscheck in einem Artikel unter dem Pseudonym St. Ch. Waldecke de Sade als „ein[en] kühne[n] Vorläufer der Erkenntniskritik Stirners“. (Waldecke 1933: 2)

Auch bei dem französischen Existenzialisten Jean Paul Sartre in „Existenzialismus und Marxismus“ und seiner Lebensgefährtin Simone de Beauvoir in ihrem Aufsatz „Soll man de Sade verbrennen?“ taucht eine in-Beziehung-Setzung der beiden Denker auf.

So schrieb Jean-Paul Sartre in „Existenzialismus und Marxismus“: „Diesen Widerspruch, der andere auf die Guillotine oder in die Emigration führte, überträgt er [de Sade] auf die revolutionäre Ideologie; er fordert Freiheit (die für ihn die Freiheit zu töten bedeutet) und

die Kommunikation zwischen die Menschen (wenn er seine intime und tiefe Erfahrung der Nicht-Kommunikation darzutun sucht). In der Tat verdammen ihn seine Widersprüche, seine vormaligen Privilegien und sein Scheitern zur Einsamkeit. Er sieht sich seiner Erfahrung dessen, was Stirner später den ‚Einigen‘ getauft hat, beraubt und durch das Universale, die Vernunftsgemäßheit, die Gleichheit und die Begriffswerkzeuge seiner Epoche, an Hand deren er sich mühsam zu begreifen sucht, vom Wege abgebracht.“ (Sartre 1965: 93)

Selbst der sozialkritische Künstler Georg Grosz bezeichnete in einem Brief von 1948 an Ulrich Becher Stirner als einen Schüler de Sades.

Am spannendsten in diesem Zusammenhang sind allerdings die Aussagen von Iwan Bloch alias Dr. Eugen Dühren. In „Der Marquis de Sade und seine Zeit“ geht er soweit, daß er die These aufstellt, daß Max Stirner die Werke de Sades gekannt haben könnte. Er schrieb wörtlich: „Schon H. Ströbel hat hervorgehoben, dass Stirner's Theorie des Egoismus nicht neu sei und an die Ideen der Aufklärungsphilosophen Holbach, La Mettrie und Helvetius erinnere. Wir können uns dem Gedanken nicht verschließen, dass Stirner auch die Schriften des Marquis de Sade gekannt hat. Denn weder Holbach noch La Mettrie und Helvetius verteidigen Blutschande und Mord. Das sind echt sadische Gedanken.“ (Bloch 1970: 486)

Ist diese These glaubwürdig? Eine philosophische Begründung als auch Verweise auf potentielle Beeinflussungen bleibt er weitgehend schuldig. Im Anhang des erotisch-philosophischen Lesebuches „Der Mensch ist böse“ findet sich eine von dem führenden deutschen Sadologen Hans-Ulrich Seifert erstellte Bibliographie der deutschsprachigen de Sade-Rezeption von 1791 bis 1989. Unter den gelisteten Einträgen finden sich sowohl die veröffentlichten Texte von de Sade, als auch Texte über den Marquis und sein Werk. Ein Vergleich der Einträge mit der in der „Der Einzige und sein Eigentum“ zitierten Literatur ergaben allerdings keine Übereinstimmungen.

Dennoch ist es spannend, da Dühren, der nicht nur ein sehr wichtiger Sadologe seiner Zeit war - und für die Herausgabe des Fragmentes von „Die 120 Tage von Sodom“ verantwortlich ist [1904] -, sondern auch im Autorenver-

zeichnis der Zeitschrift „Der Einzige“ auftaucht, diese These in den Raum gestellt hat. Im Rahmen ihrer Doktorarbeit „Sade in Deutschland. Eine Spurensuche im 18. und 19. Jahrhundert“ hat sich Julia Bohnengel mit der de Sade-Rezeption in Deutschland auseinandergesetzt. Für den betreffenden Zeitraum ist das Ergebnis ihrer Analyse, daß die de Sade-Rezeption vor allem in den Kreisen von Bibliothekaren und reichen Bibliophilen stattfand. Die Bohemienszene findet hingegen keine Nennung in ihren Ergebnissen. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es eher ausgeschlossen zu sein, daß Max Stirner de Sade rezipiert hat.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Die Begründung für die These, daß eine Tradition besteht oder - bezeichnen wir es abgeschwächt - eine Nähe der Gedankengebäude von beiden Denkern existiert, bleibt in den meisten Fällen aus - oder reicht - wie ich hier schlaglichtartig dargestellt habe - nicht über einen Halbsatz hinaus. Eine Analyse und ein Vergleich der beiden Denker liegt zumindest für den deutschsprachigen Raum noch nicht vor.

Schwierigkeiten

Eine Schwierigkeit, die bei beiden Denkern auftaucht, ist die Frage nach der Vergleichbarkeit. Auf der Seite Max Stirners haben wir sein Hauptwerk, auf das mensch nach Bernd A. Laska die Philosophie Stirners reduzieren kann. Er sei schließlich ein „vir unius libri“ (Laska 1993). Daneben sind seine kleineren Schriften noch für das Verständnis seiner philosophischen Entwicklung von einer gewissen Relevanz. Von Seiten Stirners ist die Primärtextlage sehr überschaubar geblieben.

Beim Marquis de Sade haben wir hingegen eine ganz andere Situation. Sein Werk setzt sich aus skandalösen Romanen, Theaterstücken, einer Masse erhalten gebliebener Briefe, Tagebuchaufzeichnungen aus seinen letzten Lebensjahren und rein philosophischen Texten zusammen. Wesentliche Aspekte seiner Philosophie finden sich aber gerade in seinem narrativen Werk - es sind jene Stellen, die aus Gründen des „sexuellen Genusses“ aus billigen de Sade-Ausgaben gekürzt werden. Es gibt allerdings kein Werk, auf das sich seine Philosophie reduzieren läßt.

Die Theaterstücke de Sades - die größtenteils noch nicht in deutscher Sprache übersetzt vorliegen - werden in Hinblick auf die Untersuchung seiner Philosophie weitgehend genauso ignoriert wie die Tagebücher und Briefe. Für die Darstellung seiner Philosophie wird vorrangig auf seinen im Rahmen der „Philosophie im Beaudoir“ veröffentlichten Verfassungsentwurf für ein Republikanisches Frankreich unter dem Titel „Franzosen, noch einen Schritt, wenn ihr Republikaner sein wollt“, die frühsozialistische Utopie „Tamoé“ sowie der Doppelroman „Justine/Juliette“ und das ein Fragment gebliebene Werk „Die 120 Tage von Sodom“ herangezogen. Letzteres ist 1904 zum ersten Mal veröffentlicht worden. Die Utopie „Tamoé“ fällt in diversen Aspekten aus der Reihe. Es ist eine (früh-)kommunistische Utopie mit beschränkten Rechten des Individuums und steht somit konträr zum restlichen Werk de Sades.

Freiheit bei de Sade - Ein Überblick über die Sekundärliteratur

Es gibt zwar eine Unmenge von Buchtiteln, die sich mit de Sade auseinandersetzen - sei es als erstem Pornographen, sei es als Vorläufer Sigmund Freuds, seinen Einfluß auf die französische Literatur untersuchen oder sich über den Bezug zum Faschismus auslassen. Unerforscht ist weitestgehend sein Freiheitsbegriff. Eigenständige Untersuchungen zu diesem Thema liegen meines Wissens nach noch nicht vor. Lediglich im Rahmen von größeren Gesamtdarstellungen tauchen Untersuchungen über dieses Thema als Abfallprodukt am Rande auf. Aus den wenigen vorhandenen Stellen, in denen auf den Freiheitsbegriff eingegangen wird, habe ich hier einige zusammengestellt.

Der Marquis de Sade ist ein Schüler der Aufklärung und das letzte Glied einer Reihe von Aufklärern, deren Thesen er noch weiter zuspitzt. Er gilt als ein Schüler von Claude Adrien Helvétius, Paul Holbach und Julien Offray de La Mettrie. Was die Beeinflussung durch La Mettrie betrifft, haben wir wieder einen gemeinsamen Bezugspunkt der beiden Denker.

Tobia Bezzola schreibt: „Freiheit und Terror. Sades schwarze Utopie markiert einen Ex-

trepunkt des französischen Aufklärungsgedanken. Seine Antwort auf die große Frage des Jahrhunderts nach dem Verhältnis von Natur und Moral setzt das aufgeklärte Bewusstsein der Freiheit des Subjekts mit dessen Willkür gleich.“ (Bezzola 2001: 8)

De Sade führt deren Fixierung auf die Freiheit des Individuums weiter und wird zum „Aufklärer der Aufklärung“ - wie es Max Horkheimer und Theodor Adorno im Juliette-Exkurs („Juliette oder Aufklärung und Moral“) in der „Dialektik der Aufklärung“ ausführen.

In enger Verbindung zur de Sade-Interpretation der beiden steht auch Albert Camus. In seinem 1951 erschienen philosophisches Hauptwerk „Der Mensch in der Revolte“ faßt er de Sade als einen Menschen in der Revolte auf. Über sein Freiheitsstreben merkt er in dem Aufsatz „Die metaphysische Revolte“ kritisch an: „Man rühmt ihn als den Philosophen in Ketten und den ersten Theoretiker der absoluten Revolte. Er konnte es tatsächlich sein. Im tiefsten Gefängnis ist der Traum ohne Grenze, die Wirklichkeit bremst nichts. Der Geist verliert an Klarsicht, was er an Wildheit gewinnt. Sade kannte nur eine Logik, diejenige der Gefühle. Er gründete keine Philosophie, sondern verfolgte den grausigen Traum eines Verfolgten. Allein es trifft sich, daß dieser Traum prophetisch ist. Die erbitterte Forderung nach Freiheit führte Sade ins Reich der Knechtschaft; sein maßloser Durst nach einem fortan verbotenen Leben wurde, von einer Wut zur anderen, gestillt durch den Traum einer allumfassenden Zerstörung. [...] die Freiheit, die er fordert, ist nicht diejenige der Prinzipien, sondern der Instinkte.“ (Camus 1997: 48ff.)

An anderer Stelle schreibt Camus über die Freiheitsauffassung: „Die Freiheit vorab als der Traum eines Gefangenen, kann keine Grenzen ertragen. Sie ist Verbrechen, oder sie ist keine Freiheit mehr.“ (ebda.: 52)

Die Identität als Gefangener wird von Camus fokussiert. Auch andere Sadologen haben auf die Bedeutung der persönlichen Situation - de Sade als Gefangener - für das philosophische System de Sades verwiesen.

De Sade als Empörer spielt ebenfalls in dem Theaterstück „Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton

unter Anleitung des Herrn de Sade“ - besser bekannt unter dem Kurztitel „Marat/Sade“ - von Peter Weiss eine wichtige Rolle. Peter Weiss, der nach eigenen Angaben mit der Gegenüberstellung von Jean Paul Marat und Marquis de Sade den „Konflikt [des] bis zum Äußersten geführten Individualismus und dem Gedanken an eine politische und soziale Umwälzung“ (Weiss 1995: Innere Umschlagseite) darstellen wollte, läßt de Sade sagen: „Diese Gefängnisse des Inneren sind schlimmer als die tiefsten steinernen Verliese; und solange sie nicht geöffnet werden, bleibt euer Aufruhr nur eine Gefängnisrevolte.“ (Weiss 1995: 123)

Ich fühlte mich beim ersten Lesen des Satzes sofort an Max Stirner erinnert. De Sade wird (unbewußt) von Weiss in eine Nähe zu Stirner gerückt - nicht nur an dieser Stelle. Das „innere Gefängnis“ läßt sich als eine Metapher verstehen - als Metapher für „fixe Ideen“⁵. Revolutionen werden für fixe Ideen geführt - aber sie bleiben eine Gefängnisrevolte, weil sie nicht die Herrschaft des Allgemeinen, die Herrschaft der fixen Ideen angreifen. Die logische Konsequenz daraus wäre der Bruch mit den fixen Ideen und damit verbunden eine Selbst-Befreiung, die den Prozeß der Eignerwerdung beinhaltet. Die Selbstbefreiung im Gegensatz zur Emanzipation taucht hier explizit auf. Die Selbstbefreiung von moralischen Zwängen als auch vom Gottesglauben, die einen wichtigen Teil des narrativen Werkes ausmachen, findet sich immer wieder darin - die Emanzipation hingegen taucht im Werke de Sades nicht auf.

Im Einzigem verkündet Stirner hierzu: „Der Freigegebene ist eben nichts als ein Freigelassener, ein libertinus, ein Hund, der ein Stück Kette mitschleppt: er ist ein Unfreier im Gewande der Freiheit, wie der Esel in der Löwenhaut.“ (Stirner 1991: 185) bzw.: „Laut erschallt ringsum der Ruf nach ‚Freiheit‘. Fühlt und weiß man aber, was eine geschenkte oder oktroyierte Freiheit zu bedeuten hat? Man erkennt es nicht der ganzen Fülle des Wortes, daß alle Freiheit wesentlich - Selbstbefreiung sei, d.h. daß Ich nur soviel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit mir verschaffe. Was nützt den Schafen, daß ihnen niemand die Redefreiheit verkürzt? Sie bleiben beim Blöcken.“ (ebda.: 184)

Die Selbstbefreiung von inneren Zwängen ist ein wichtiger Aspekt, den wir bereits im ersten Teil - „Der Mensch“ - von Stirners Hauptwerk wiederfinden. Er schreibt über das Gewissen - also das verinnerlichte Herrschaftsgefüge: „Der Spion und Laurer ‚Gewissen‘ überwacht jede Regung des Geistes, und alles tun Denken ist ihm eine ‚Gewissenssache‘, d.h. Polizeisache. In dieser Zerissenheit des Menschen in ‚Naturtrieb‘ und ‚Gewissen‘ (innerer Pöbel und innere Polizei) besteht der Protestant.“ (ebda.: 97)

Wenden wir uns an dieser Stelle aber noch unseren Blick auf einen weiteren Aspekt - die Unterscheidung „Revolution“ und „Revolte“ - „Revolte“ im Sinne von „Empörung“. Auf diese Frage läuft der Vergleich, den Peter Weiss vornimmt, hinaus. De Sade hat in seiner Biographie - was diese Frage praktisch betrifft - eine Entwicklung durchgemacht, er nimmt aktiv an der Französischen Revolution teil. Er entwirft einen Verfassungsentwurf für ein nachrevolutionäres Frankreich und bringt sich in die Gesundheitspolitik ein. Irgendwann wendet er sich ab von der Revolution - er ist verbittert von dem Verlauf der Revolution, von jenem gigantischen Blutausch, der für sich auch wieder im Gefängnis endet. Auch diesen Aspekt beleuchtet Weiss sehr gut in dem Theaterstück. De Sade und Stirner teilen die Erkenntnis über Revolutionen, die Stirner in die Sätze packt: „Die Revolution war nicht gegen das Bestehende gerichtet, sondern gegen dieses Bestehende, gegen einen bestimmten Bestand. Sie schaffte diesen Herrscher ab, nicht den Herrscher, im Gegenteil wurden die Franzosen aufs bitterste beherrscht; sie tötete die alten Lasterhaften, wollte aber den Tugendhaften ein sicheres Bestehen gewähren, d.h. sie setzte an die Stelle des Lasters nur die Tugend. [...] Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen dieses und jenes Bestehende anzukämpfen, d.h. reformistisch zu sein. [...] In der Revolution handelte nicht der Einzelne weltgeschichtlich, sondern das Volk: die Nation, die souveräne, wollte alles bewirken. Ein gebildetes Ich, eine Idee, wie die Nation ist, tritt handelnd auf, d.h. die Einzelnen geben sich zu Werkzeugen dieser Idee her und handeln als ‚Bürger‘.“ (ebda.: 121)

Über den Unterschied zwischen der Empö-

rung („Revolte“) und Revolution sagt er folgendes aus: „Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder Status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine politische oder soziale Tat; dies hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus ersprießen. Die Revolution zielte auf neue Einrichtungen, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu lassen, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ‚Institutionen‘ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehendem.“ (ebda.: 354)

Kommen wir aber noch einmal auf die Camus'sche Interpretation zurück. Für Camus besteht der Kern der Philosophie in einem absoluten Freiheitsdrang. Stirner würde dies sicherlich als Besessenheit disqualifizieren.

„Der Drang nach Freiheit als nach etwas Absolutem, jedes Preises würdigen, brachte uns um die Eigenheit.“ (ebda.: 172) heißt es in „Der Einzige und sein Eigentum“. Daher an dieser Stelle eine kurze Begriffsdefinition für Eigenheit. Sie ist die Eigenschaft des Eigners und reicht über die Freiheit - als die Freiheit im negativen Sinne - als Freiheit von etwas hinaus. Stirner erklärt:

„Dagegen [gegenüber der Freiheit] Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin ich selbst. Frei bin ich von dem, was Ich los bin, Eigner von dem, was Ich in Meiner Macht habe oder dessen Ich mächtig bin. Mein eigen bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an andere wegwerfe.“ (ebda.: 173).

Weiterhin ist die Eigenheit eine Erweiterung der Freiheit, da sie die Freiheit als Grundlage ihrer Verwirklichung benötigt.

„Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine - Gewalt ist; durch diese aber höre ich auf, ein bloßer Freier zu sein, und werde ein Eigener.“ (ebda.: 183f.).

Der Sozialist Max Adler kommentiert passend in seinem Vortrag „Max Stirner“: „Man sieht nun klar, nicht auf die Freiheit, nicht auf die factische Ungebundenheit und Schrankenlosigkeit kommt es an, sondern auf Mich selbst, auf die Wesenheit meiner selbst, auf das, was Ich selbst bin. Die Eigenheit also, die ausgeprägte Individualität allererst ist es, durch welche die Freiheit Sinn und Bestand erhält. Die absolute Freiheit ist ein Spuk; denn „die Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen.“ (Adler 1897: 25)

Der deutsche Sadologe Matthias Seifert hingegen hebt de Sades Neudefinition des Freiheitsbegriffes in seinem Werk hervor und erklärt dieses mit der besonderen Situation: „Doch Sade erobert seine Freiheit nicht. ‚Cet esprit le plus libre qui ait encore existé‘, wie Apollinaire in einem der bahnbrechenden Rehabilitationsversuche vom Anfang des 20. Jahrhunderts Sade nannte, hat fast dreißig Jahre seines Lebens hinter Gittern verbracht. Dieser Umstand hat in nicht geringem Maße dazu beigetragen, daß der Eingekerkerte, der ‚Sündenbock der Aristokratie‘, schließlich der im Irrenhaus dem Traum des Erfolgs nachhängende ‚hommes de lettres‘, sich Freiheit neu definiert, wenn er sie schon nicht erlangen konnte. ‚Neu‘ heißt: in Opposition zum Alten, und alt erscheinen Sade die neuesten Versuche seiner Zeit, Freiheit als bürgerliche nicht nur zu definieren, sondern auch ins Werk zu setzen.“ (Seifert 1983: 175)

In diesem Aspekt findet sich wiederum ein spannender Anknüpfungspunkt für einen Vergleich. Auch Stirner verwirft den Freiheitsbegriff seiner Zeit, er hinterfragt ihn und überwindet ihn durch die Wortschöpfung der „Eigenheit“, die, wie bereits von Bernd Kast zitiert, eine Überwindung des Freiheitsbegriffes beinhaltet. Die Eigenheit gewinnt als Freiheit eine neue Qualität. Beide Denker verwerfen den jeweils in ihrer Zeit vorherrschenden Freiheitsbegriff und konzipieren einen neuen. Die These, ob es sich hier in der Neudefinition des Freiheitsbegriffes Parallelen zu Stirner gibt, habe ich noch nicht nachprüfen können.

Sabine Klein schrieb in ihrer Dissertation „Die Ästhetik des Bösen“ über die Freiheitsthematik bei de Sade: „Sades Utopie wollte Utopie der Freiheit sein: Emanzipieren sollte

sich der Mensch von den Fesseln des gesellschaftlichen und moralischen Reglements, frei sollte er werden, um allein mehr den Bedürfnissen der eigenen Kreatürlichkeit zu folgen.“ (Klein 1998: 9)

Auch hier finden wir Übergänge zu Stirners Eigenheit. Im weiteren behandelt Sabine Klein vor allem die sexuelle Ebene der Freiheit, die ich in diesem Rahmen außen vorlasse. Bleiben wir aber kurz bei dem Gedanken der Freiheit, „der eigenen Kreatürlichkeit zu folgen,“ stehen. Stehen wir dabei nicht vor dem Dilemma, daß auch Stirner in „Der Einzige“ aufzeigt - das Problem der Macht, jener Macht, mir die Freiheit zu nehmen, sie praktisch in die Tat umzusetzen. Dieses Problem erscheint mir von de Sade nicht thematisiert zu sein. Greifen wir kurz auf die Betrachtung der Libertins - als potentieller Eigener - vor. Es lassen sich dabei zwei Arten ausmachen. Die eine Art sind die Karikaturen der Aristokratie seiner Zeit. Sie sind gekennzeichnet durch ihren Hedonismus, ihre sexuellen Bedürfnisse und Charaktereigenschaften. Es findet sich so im Namen eines der Libertins in „Die 120 Tage von Sodom“ das Annagramm des Namens eines Richters, der de Sade zur Gefängnishaft verurteilt hat. Bei diesen Libertins brauchen wir wohl nicht danach zu suchen. Spannender erscheint mir unter diesem Aspekt die Gestalt der Juliette. In diesem Roman finden sich, wie ich später noch näher ausführen werde, Ansätze für diesen Aspekt.

Heinz-Günther Stobbe verweist in „Vom Geist der Übertretung und Vernichtung“ auf den Zusammenhang von „Willensfreiheit“ und Natur.

„Die Natur kennt keine Moral, und folglich verlieren auch in Bezug auf den Menschen, der in seinem Handeln lediglich ihre Gesetze vollstreckt, moralische Wertungen und Urteile jeden Sinn. Ausnahmslos jede menschliche Tat oder Untat erfährt ihre Rechtfertigung durch die geheiligte Stimme der Natur (PhB 292/293), die sich in den menschlichen Leidenschaften und Neigungen meldet und gemäß der jeweils individuellen Konstitution des einzelnen Menschen und sein Verhalten vorprogrammiert ist. Also gibt es weder Freiheit noch Verantwortlichkeit.“ (Stobbe 2002: 38f.)

Weiterhin heißt es bei ihm: „Den Menschen im Sinne des Materialismus uneingeschränkt

als Naturwesen zu begreifen, heißt freilich nicht nur, ihn seiner bloß angemessenen, illusionären Sonderstellung in der Natur zu berauben, sondern auch, die Illusion menschlicher Freiheit zu zerstören.“ (ebda.: 38)

Am deutlichsten tritt dieser Aspekt bei de Sade in seinem Doppelroman „Justine/Juliette“ auf.

In „Juliette“ läßt de Sade den Papst im Rahmen einer Orgie gegenüber Juliette verkünden: „Das Vermögen, verschiedene Handlungsweisen gegeneinander abzuwägen und sich für diejenige zu entscheiden, welche uns am besten dünkt, wird Freiheit geheißten. Nun, verfügt der Mensch über dies Vermögen, sich zu entscheiden, oder nicht? Ich wage die Behauptung, daß er nicht darüber verfügt und auch schlechterdings nicht darüber verfügen kann; all unsere Vorstellungen haben materielle und physikalische Ursachen, welche uns gegen unseren Willen beeinflussen, denn diese Ursachen hängen allein mit unserem Körperbau und mit den äußeren Gegenständen zusammen, die uns anwandeln; all unsere Beweggründe sind Ausdruck dieser Ursachen, und demgemäß kann unser Wille nicht frei sein; im Widerstreit unterschiedlicher Beweggründe schwanken wir und haben keinen Einfluß auf den Augenblick, in dem wir unsere Entscheidung treffen; er wird von den verschiedenen Zuständen unserer Organe beeinflußt und herbeigeführt; sie sind es, die uns allaugenblicklich gängeln, und wir haben es keinen Moment in der Hand, von uns aus diese oder jene Wahl zu treffen; stets ein Spielball der Notwendigkeit, werden wir just dann am stärksten gängelt, wenn wir unsere Freiheit am trefflichsten unter Beweis zu stellen glauben; das Schwanken, die Unge-
 wißheit läßt uns an unsere Freiheit glauben, doch diese vorgebliche Freiheit entspricht lediglich jenem Augenblick, wo sich die gegensätzlichen Antriebe die Waage halten; sobald sich eine der beiden Seiten neigt, ist die Entscheidung gefallen, wobei nicht wir dieses Ungleichgewicht herbeiführen, sondern die körperlichen Gegenstände, welche uns anwandeln und uns zum Spielball der menschlichen Gewohnheiten machen, ganz so wie die Pflanzen und die Tiere auch; alles untersteht dem Wirkkreis des Nervenfluidums, und der alleinige Unterschied zwischen dem Ver-

brecher und einem Ehrenmann liegt in der mehr oder weniger starken Erregung der Lebensgeister beschlossen, welches, welche dieses Fluidum bilden.“ (J/J 8, S. 109)

In diesem Abschnitt aus der „Juliette“ treffen wir einerseits auf den Aspekt der Willensfreiheit als auch auf den der Natur. De Sade arbeitete sich ab an dem Versuch gegen Gott zu kämpfen. Von ihm ist der Aphorismus überliefert: „Das einzige Verbrechen, was ich der Menschheit nicht verzeihe, ist die Gottesidee.“ An die Stelle eines Gottes tritt bei ihm die „Natur“. In diesem Aspekt ist ihm Stirner voraus, in dem er den Eigner - also das Individuum, das sich und seiner durch die „Natur“ gesetzten Grenzen bewußt ist - an die Stelle Gottes setzt.

Georg Woodcock grenzt in „Max Stirners „egoistischer Anarchismus“ diesen Bereich Stirners vom englischen Präanarchisten William Godwin ab - mit den Worten: „Im Gegensatz zu Godwins Betonung der Vernunft spricht Stirner für den Willen und die Triebe und will nach dem Bruch mit allen Strukturen der Mythologie und Philosophie zum elementaren Ich vordringen.“ (Woodcock 1996: 79)

Spannend ist an diesem Auszug aus der „Juliette“, daß Marquis de Sade von der absoluten Freiheit abkommt und auf die praktischen Bedingungen der Nutzbarkeit der Freiheit, der Umsetzung von Freiheit aufgreift. Er formuliert damit in etwas seichter Form und weniger gewandt, daß was wir bei Stirner als ‚Eigenheit‘ wiederfinden.

Der Anarchist Pierre Ramus verweist auf die Angst der Menschen vor der Eigenheit - unter dem Aspekt, daß diese auch die Freiheit der Triebe beinhaltet: „Gegen die Eigenheit haben die Menschen einzuwenden, daß sie alle in ihnen schlummernden Triebe, Begierden, Wünsche und die Leidenschaften zu einem chaotischen Ausbruch gelangen ließ.“ (Ramus 1918: 94)

In dieser Hinsicht haben wir wieder einen Bezugspunkt: de Sade setzt die Natur an die Stelle Gottes. Sie wird zur neuen, höheren Sphäre erhoben. Bei Max Stirner taucht die Natur nur als Eigenschaften des Eigners auf. Bei de Sade bestimmt die Natur das Handeln seiner ProtagonistInnen. Im Gegensatz zu Stirners Eigner haben sie immer noch das Verlangen, sich für das Ausleben ihrer Eigenheit zu recht-

fertigen - in dem sie auf die Natur verweisen. Dieses Bedürfnis, das eigene Handeln begründen zu müssen, zeugt von einer inneren Gefangenschaft.

Maitre Mazrine Garcon erklärte in einem Gerichtsverfahren, wo er als Sachverständiger in Hinblick auf das literarische und philosophische Werk geladen war, über die Freiheit im Werke de Sades: „Sade reiht sich in diese Gruppe ein und sucht als Philosoph im Tun und Treiben der Menschen nach einer Möglichkeit, den Begriff der Freiheit zu rechtfertigen, der ihm so wesentlich erscheint. Den Kern dieser Freiheit glaubt er in den Manifestationen jener Triebe zu finden, die er mit der Natur gleichsetzt. Wenn er die Natur so sehr verehrt, dann weil sie all das haßt, was der Entfaltung der natürlichen Anlagen im Wege steht. Ob es sich nun um Hindernisse religiöser, politischer und philosophischer Art handelt, er erhebt seine Stimme voller Nachdruck gegen alles, was der menschlichen Freiheit Fesseln anlegt. Hieraus folgt eine entscheidende Feindseligkeit und eine unbarmherzige Kritik gegenüber allen Zwängen, die in irgendeiner Weise die Unabhängigkeit, namentlich die Unabhängigkeit des Geistes, einzuschränken versuchen. Die Vorstellung eines Gottes, der uns Pflichten auferlegt, beengt ihn, woraus sein Atheismus entspringt, und nachdem er sich von der geoffenbarten und auch unverifizierten Wahrheit losgesagt hat, die ihm nicht genügen kann“ entscheidet er sich dafür, die Natur anhand des Menschen zu studieren, der zwar noch eine Unbekannte darstellt, aufgrund seiner Materialität aber ein geeigneter Anhaltspunkt zu sein scheint, um ihr auf die Schliche zu kommen. [...] Von den religiösen Zwängen befreit, will er auch gegen die sozialen Zwänge ankämpfen. Er richtet sein Augenmerk auf den Bereich der Sexualität, da sie dort besonders offensichtlich sind, und stellt schließlich fest, daß letztere möglicherweise einen der wichtigsten Antriebe menschlichen Handelns darstellt.“ (J/J VIII, 270f.)

Libertin

Wichtig für die Annäherung an die Beantwortung der eingangs formulierten Frage erscheint mir auch die Analyse des narrativen

Werkes. Im Mittelpunkt des Werkes stehen die Libertins - seien es in die „120 Tage von Sodom“, wo vier Libertins ihren Blutrausch im Schloß Silling im Schwarzwald ausleben, Justine, die Heldin, die immer wieder ein Opfer der Libertinage wird, oder ihre größere Schwester Juliette, die die Libertinage ihrer LehrerInnen übernimmt. Auch in der Untersuchung des Libertin als Protagonist im Werke de Sades fehlen bisher Veröffentlichungen. Es liegen zwar Forschungsergebnisse über die beiden Protagonistinnen Justine und Juliette vor, wobei erst genannte nicht als Libertin zu fassen ist, aber nur wenig über die Figur des „Libertin“ allgemein. Eine Ausnahme bildet in dieser Hinsicht die 1984 unter dem Titel „Die Figur des Libertin. Überlegungen zur politischen Lektüre de Sades“ veröffentlichte Analyse von Peter Hoffmann.

Die Gestalt des Libertin steht immer im Mittelpunkt des narrativen Werkes. Definiert ist der Libertin sowohl als freigeistiger Mensch als auch als ausschweifend lebender Mensch. Er stammt aus dem lateinischen von „Libertinus“ ab, was die Bezeichnung für freigelassene Sklaven war. Beide Bedeutungen treffen auf die vorrangig männlichen Protagonisten in de Sades Werk zu. Das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ definiert den Begriff „Freigeist“ wie folgt: „Vertreter der Aufklärung, ein freiheitlich hinsichtlich der moralischen außer religiösen Lehren gerichteter Mensch (Freidenker), im weitesten Sinn der von vorausgesetzten moralischen Normen freie Mensch.“ (1998: 226f.)

Ich vertrete die These, daß es sich bei einigen Libertins im Werke de Sades, um eine Vorstufe des Eigners handelt. Es sind teils „Freie“ - teilweise bleiben sie wie bereits angeführt auf der Stufe der Besessenheit stecken.

Im Gegensatz zu Stirners Einzigem, scheitern sie, weil sie nach der absoluten Freiheit streben. László Földényi schreibt in seinem Aufsatz „Tod der Marionette“ über die Problem der Suche nach der absoluten Freiheit bei den Libertins im Werke de Sades: „Das Verlangen nach radikaler Freiheit - Dieser innere Widerspruch läßt die Libertins nicht zur Ruhe kommen. Die Konsequenz mit der sie alle Pläne verfolgen, und die Rücksichtslosigkeit, mit der sie sich vom gestellten Ziel nicht ablenken lassen, sind eine Manifestation nicht nur

des Rationalismus, sondern auch des unaufhaltsamen Prozesses, der verhindert, daß das Dasein innehält.“ (Földényi 1990: 308)

Betrachten wir diesen Aspekt aus dem Blickwinkel Stirners: Die meisten Libertins sind „Freie“ - aber keine „Eigner“. Sie jagen der „absoluten Freiheit“ hinterher und können sich nicht von der Fixierung darauf lösen. Bei Stirner heißt es: „Der Eigene ist der geborene Freie ...; der Freie dagegen nur der Freiheits-süchtige.“ (Stirner 1991: 181) In diesem Sinne sind de Sades Protagonisten Freiheitssüchtige - Besessene von einer Idee. Das Streben nach absoluter Freiheit manifestiert sich in immer größeren Verbrechen, in dem Sinne auch, daß das Verbrechen eine Überschreitung von Grenzen, ein Niederreißen von Grenzen beinhaltet.

An anderer Stelle formuliert er das Dilemma, in dem sich die Libertins bei de Sade finden: „Je freier ich indes werde, desto mehr Zwang türmt sich vor meinen Augen auf, desto ohnmächtiger fühle Ich Mich. [...] In dem Maße als Ich Mir Freiheit erringe, schaffe Ich Mir neue Grenzen und neue Aufgaben.“ (ebda.: 172).

Mit eben dieser Problematik kämpfen die Libertins. Die einzige Protagonistin, die wir mit Einschränkungen unter die Stirner'sche Kategorie der Eigenerin fassen können, ist die Figur der Juliette. Sie ist gleichzeitig seine tiefgründigste Protagonistin.

Ebenso wie die anderen Libertins erstrebt sie allerdings, sich von der Gottesidee zu lösen. Er versucht sich von ihm zu lösen und legt seinen ProtagonistInnen blasphemische Äußerungen in den Mund. Ja, er geht soweit, daß er den Papst (im Rahmen des Romans Juliette) eine schwarze Messe zelebrieren und einen Sterbenden den Priester zur Libertinage (vgl. Sade: „Gespräch eines Sterbenden mit einem Priester“) bekehren läßt.

An die Stelle des Gottes tritt die Natur und der Trieb. Mit der Absetzung Gottes geht der Verlust einer allgemeingültigen Moralvorstellung einher. Die Natur besitzt keine Moral und verlangt auch keine. Gleichzeitig negiert er hiermit den freien Willen des Individuums. Seine Protagonisten sind SklavInnen ihrer Begierden - ihrer „Eigenheit“? Dabei bleiben sie dennoch Gefangene einer fixen Idee - der Idee der absoluten Freiheit - einer Freiheit,

die die Grenzen der Natur sprengt. Dem Verbrechen kommt dabei eine vermittelnde Rolle zu. Durch das Verbrechen werden immer mehr Grenzen überschritten und niedergedrückt - ohne jemals diese absolute Freiheit - die Befriedigung des Strebens zu erreichen.

Im folgendem werde ich noch einen kurzen Exkurs zum Verhältnis Staat und Individuum Vornehmen. Auf eine Betrachtung des damit sicherlich eng verwobenen Begriffs des Vereins, werde ich allerdings außen vor lassen.

Exkurs: Staat und Libertin

Trotz der vielen Vergleiche des Marquis de Sade zu anarchistischen Theoretikern - sei es zu William Godwin, Michael Bakunin oder Pierre-Joseph Proudhon - teilt er dennoch nicht die Feindschaft gegenüber dem Staat. Die beiden primär politisch-philosophischen Texte von de Sade - „Tamoé“ und „Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner bleiben wollt“ gehen immer noch von einem Staatswesen als Basis der Gesellschaftsstruktur aus. Der Staat wird zwar in „Franzosen...“ auf ein Minimum reduziert, aber er wird nicht abgeschafft - vielmehr ist es ein eigener Staatsentwurf. Der Staat soll immer noch den Rahmen bieten, in dem seine Libertins ihre Freiheit ausleben können. In seiner Utopie „Tamoé“ opfern die Individuen hingegen sogar ihre persönlichen Rechte zu Gunsten des Gemeinwohls. Auf der Insel herrscht Gleichheit und Sittlichkeit - auch wenn einige Aspekte wie z.B. die Ehe als Institution verworfen werden.

In diesem Aspekt ist er fern von dem Hass, den Stirner gegenüber dem Staat pflegt. Für Stirner stellt sich der Staat als „Mörder der Eigenheit“ dar. Jene Konsequenz, die für eine Einordnung Stirners in den anarchistischen Diskurs immer wieder eine besondere Rolle einnimmt. Er setzt dagegen den „Verein der Egoisten“.

Schlußbetrachtungen

Ich habe nun ein paar Aspekte aufgezeigt und angerissen, bei denen ich denke, daß eine Vergleichbarkeit bzw. Abgrenzbarkeit der beiden Denker gegeben ist. Eine endgültige Klärung der Frage, ob eine Traditionslinie besteht

bzw. eine Nähe der beiden Denksysteme ist in diesem Rahmen sicherlich nicht möglich. Die Figur der Juliette weist ansatzweise Züge einer Eignerin auf, was ich auf Grund von Zeitmangel noch nicht näher beleuchten konnte. Ich glaube an ihrer Darstellung lassen sich dennoch einige Vergleiche zwischen den beiden Philosophen aufziehen. Bevor wir nun zur Diskussion schreiten, möchte ich mit einem Zitat von Simone de Beauvoir über de Sade schließen:

Seine Schriften sind nicht das Werk eines Menschen, der seine Freiheit bereits errungen hat; vielmehr läßt er uns durch sein Bemühen um Befreiung teilnehmen.“ (Beauvoir 1984: 50)

Maurice Schuhmann

Verwendete Literatur:

- Adler, Max 1897: Max Stirner (Nachdruck von 1897). *In: Adler, Max/Ramus, Pierre: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners*, Leipzig 2003, S. 1 - 62.
- Adorno, Theodor/Horkheimer, Max 1988: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt / M., S. 88-127.
- de Beauvoir, Simone 1985: Soll man de Sade verbrennen?, Reinbeck bei Hamburg.
- Bezzola, Tobia 2002: Sade / Surreal. *In: Bezzola, Tobia/Pfister, Michael und Zweifel, Stefan (Hrsg.): Sade-Surreal. Der Marquis de Sade und die erotische Fantasie des Surrealismus*, Zürich, S. 7-11.
- Bloch, Iwan (= Dr. Eugen Dühren) 1970: Der Marquis de Sade und seine Zeit. Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts, Hanau/Main.
- Bohngel, Julia: Sade in Deutschland. Eine Spurensuche im 18. und 19. Jahrhundert. Mit einer Dokumentation deutschsprachiger Rezeptionsergebnisse zu Sade 1768-1899, St. Ingbert 2003.
- Camus, Albert: Die metaphysische Revolte. *In: derselbe: Der Mensch in der Revolte*, Reinbeck bei Hamburg 1997, S. 33-116.
- Eulenburg, Albert 1902: Sadismus und Masochismus, Wiesbaden 1902.
- Földényi, László F., 1990: Der Tod und die Marionette. *In: Justine und Juliette*, Band 1, herausgegeben von Stefan Zweifel und Michael Pfister, München, S. 275-314.
- Hoffmann, Peter 1984: Die Figur des Libertin. Überlegungen zur politischen Lektüre de Sades, Frankfurt / M..
- Kast, Bernd 1979: Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners, Bonn.
- Klein, Sabine 1998: Ästhetik des Häßlichen, Stuttgart.
- Laska, Bernd A. 1993: Max Stirner. *In: Hans-Jürgen Degen (Hrsg.): Lexikon der Anarchie*, Bösdorf 1993ff..
- Ramus, Pierre 1918: Die Grundelemente der philosophischen Weltanschauung Max Stirners (Nachdruck von 1918). *In: Adler, Max / Ramus, Pierre: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners*, Leipzig 2003, S. 63-113.
- Sade, Marquis de 1975: Die 120 Tage von Sodom, München.
- Ders. 1990: Der Mensch ist böse, herausgegeben von Michael Farin und Hans-Ulrich Seifert, München.
- Ders. 1990ff.: Justine / Juliette, herausgegeben von Stefan Zweifel und Michael Pfister, 10 Bnd., München.
- Ders. 1980: Philosophie im Beaudoir, München
- Ders. 1989: Tamoè. *In: Sade: Schriften aus der Revolutionszeit*, herausgegeben von Rudolf Lind, Frankfurt / M..
- Sartre, Jean-Paul 1964: Existenzialismus und Marxismus, Reinbeck bei Hamburg.
- Seifert, Hans Ulrich 1983: Sade: Leser und Autor. Quellenstudien, Kommentare zu Romanen und Romantheorie, Frankfurt /M..
- Stirner, Max 1991: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart.
- Stobbe, Heinz-Günther 2002: Vom Geist der Übertretung und Vernichtung. Der Ursprung der Gewalt im Denken des Marquis de Sade, Regensburg.
- Waldecke, St. Ch. [Ewald Tscheck] 1933: Marquis de Sade (2. Fortsetzung). *In: Der freie Arbeiter. Wissen und Wollen. Publikationsorgan der Föderation der Anarchisten*. 26. Jg., Nr. 8, 25. Februar 1933, S.2.
- Weiss, Peter 1995: Marat/de Sade, Frankfurt / M..
- Woodcock, Georg 1996: Max Stirners "egoistischer" Anarchismus, Berlin.
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe, begr. Von Friedrich Kirchner und Carl Michaelis, Hamburg

