

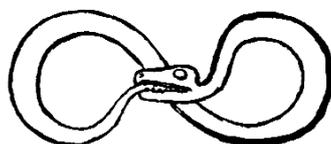
Mir geht nichts über Mich! - Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt!

DER EINZIGE

Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig



Diverses zu Max Stirner



S T I R N E R I A N A

<i>Herbert Molderings</i> , Marcel Duchamp und Max Stirner.	3
<i>Frank-Christian Hansel</i> , Denken nach Hegel	13
<i>Elmar Klinger</i> , Anmerkungen zur Religionskritik bei Max Stirner	39
<i>J. W. Degen</i> , Über Max Stirners sogenannten Individualismus	47

R E Z E N S I O N E N

<i>Christian Berners</i> , Josef Rattner / Gerhard Danzer: Max Stirner und die Begründung des individualistischen Anarchismus	53
<i>Bernd Kast</i> , Giorgio Penzo: „Die existentielle Empörung. Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie“	55

E D I T O R I A L

Diese Ausgabe meiner Zeitschrift ist definitiv *die letzte*, die von mir in alleiniger Regie seit Februar 1999 (im Jahre 1998 unterstützte mich Bernhard Piegsa bei der Herausgabe) gemacht wurde. Das soll aber nicht das AUS bedeuten. Es ist existiert die Idee, daß die Max-Stirner-Gesellschaft die Fortsetzung dieser Zeitschrift, aber mit einigen Veränderungen, übernimmt: es handelt sich dann nicht mehr um die Zeitschrift des Max-Stirner-Archivs, sondern der Max-Stirner-Gesellschaft; die Zeitschrift erscheint dann nicht mehr als Viertel-, sondern eher als Jahres- oder Halbjahresschrift. Es wird ein Redaktionskollegium eingerichtet von drei bis fünf Personen. Details werden auf meiner Stirner-Web-Site bekannt gegeben.

Aber erst einmal richten wir unseren Augenmerk auf das geplante wissenschaftliche Symposium anlässlich des 200. Geburtstages von Max Stirner (25. Oktober), das mit freundlicher Genehmigung der Fritz Thyssen Stiftung unterstützt wird.

Genauere Angaben zu diesem Symposium finden Sie auf der eigens dafür geschaffenen Web-Site: www.stirnerjahr2006.de oder www.max-stirner-jahr-2006.de

Ein persönliches Wort sei mir hier noch gestattet: als ich diese Zeitschrift ins Leben rief, habe ich nicht gedacht, ganze neun Jahre dieses Projekt durchzuhalten. Aber irgendwie schaffte ich es doch!!!

Daher danke ich in erster Linie all jenen MitstreiterInnen, die mir interessante Beiträge zur Veröffentlichung schickten sowie meinen AbonnentInnen, auch wenn einige absprangen; aber andere stießen wieder dazu.

Und ich verzeihe all jenen, die mir Beiträge zusagten, dies aber – aus welchen Gründen auch immer – dann doch nicht taten.

Durch diese Zeitschrift habe ich neue Freunde gewonnen, die ich heute nicht mehr missen möchte und die mein Leben bereicherten!!!

Leipzig, 3. August 2006

Kurt W. Fleming

S T I R N E R I A N A

Marcel Duchamp und Max Stirner Über die Entstehung von „3 Stoppages étalon“

In einer Welt, in der nur das „Gesetz der Ausnahme“ gilt, ist der Einzelne souverän. Diese Verbindung von Tychismus und Ethik hilft uns zu verstehen, weshalb ein Werk wie das des deutschen Philosophen Max Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* für Duchamp so wichtig gewesen ist. Duchamp las Poincaré in einer Zeit, in der die positivistische Idee der Wissenschaft als neuer Religion und Philosophieersatz in eine tiefe Krise geraten war. Ohne Zweifel hat er in den Schriften Poincarés zahlreiche Anregungen, insbesondere zum neuen Raumbegriff der nicht-Euklidischen Geometrie gefunden und in seine Kunst integriert. Doch hinsichtlich des philosophischen Anspruchs der Wissenschaften, die Natur und das Schicksal des Menschen erklären zu können, schlug er sich auf die Seite der philosophischen Kritiker Poincarés, allen voran Edouard Le Roys, dessen skeptizistische Schlussfolgerungen aus Poincarés These, dass die wissenschaftlichen Prinzipien lediglich auf Konventionen beruhen, er ganz und gar teilte, dessen Hinwendung zum Fideismus, zum Glauben als der einzigen Quelle wahrer Erkenntnis er jedoch ablehnte. Die Philosophen, denen Duchamp sich in dieser Krise des wissenschaftlichen Rationalismus zuwandte, waren Max Stirner, der den Nominalismus bereits ein halbes Jahrhundert vor Le Roy ins Extrem getrieben hatte, und die antiken Skeptiker, allen voran Pyrrho von Elis.¹

Die Ideen Stirners waren im künstlerisch-literarischen Milieu in Paris vor 1914 außerordentlich präsent. 1900 waren gleich zwei Übersetzungen von *Der Einzige und sein Eigentum* erschienen, eine davon im Verlag der *Revue Blanche*, einer Zeitschrift, die auch Alfred Jarry zu ihren Mitarbeitern zählte und der intellektuelle Mittelpunkt des poetischen Anarchismus war.² Stirners Ideen wurden regelmä-

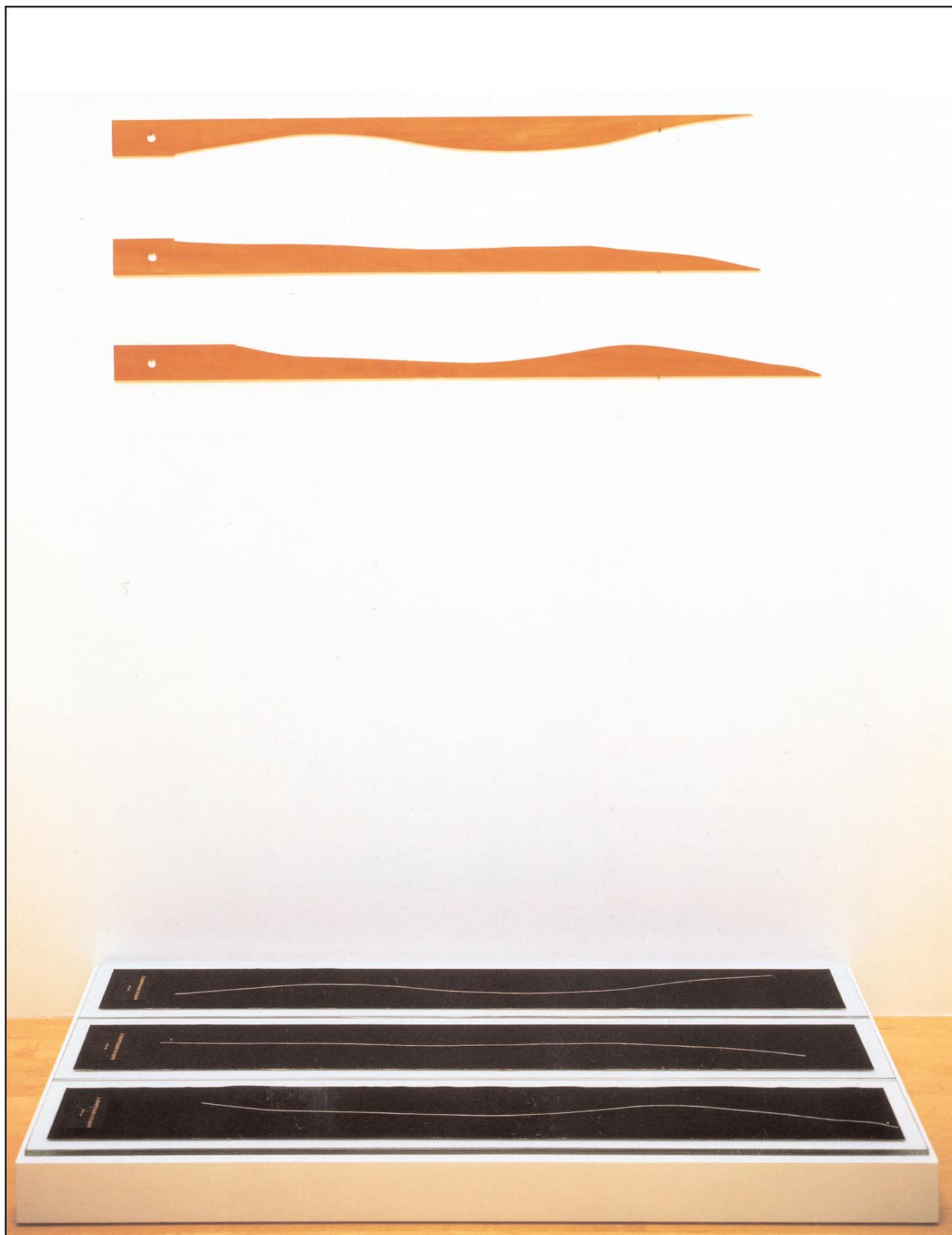
ßig in der politischen Zeitschrift *L'Anarchie* (1905-1914) sowie in dem künstlerisch-literarischen Magazin *L'Action d'art* publiziert, einer kurzlebigen, nur von Februar bis November 1913 erschienenen Zeitschrift, für die zahlreiche Verbindungen zum Milieu der Kubisten nachgewiesen worden sind.³ Im Gegensatz zum politisch-kollektivistischen Anarchismus eines Kropotkin und Proudhon propagierten die Vordenker der Gruppe um *L'Action d'art*, die Schriftsteller André Colomer und Gérard Lacaze-Duthiers, einen von Stirner, Nietzsche und Bergson inspirierten intellektuellen Anarchismus. Nicht von Massenaktionen, sondern von der heroischen Revolte Einzelner erwarteten sie die Impulse für eine neue, bessere Gesellschaft.⁴ Der durch die Massen verursachten „Médiocratie“, den Tendenzen zur kulturellen Nivellierung und Uniformierung stellten sie das Ideal der „Aristocratie“ des Geistes entgegen und nannten sich selbstbewusst „Aristokraten“.⁵

In einer regelmäßigen Kolumne mit dem Titel „De Bergson à Bonnot. Aux sources de l'héroïsme individualiste“ suchte Colomer Bergsons Philosophie der Intuition mit den radikalen individualistischen Positionen Stirners und Nietzsches zu verbinden.⁶ Dabei setzte er intuitives und künstlerisches Handeln gleich. „Was wir mit ‚künstlerischer Aktion‘ meinen“, hieß es in der Grundsatzklärung der jungen Schriftsteller und Künstler in der ersten Nummer von *L'Action d'art*, „ist nicht nur eine Aktion innerhalb der Kunst, bezogen auf dieses oder jenes Werk der ‚Schönen Kunst‘ oder der ‚Literatur‘, es ist auch und insbesondere unsere Lebenshaltung, es sind die individuellen Handlungen von Leuten, die begierig auf ihre Geburt in Übereinstimmung und Harmonie mit ihrem Sein sind“.⁷ Immer wieder taucht in Colomers Kolumne der Gedanke auf, dass Kunst

in erster Linie eine Geisteshaltung und kein Metier zur Herstellung verkäuflicher Produkte zu sein habe. Obwohl die Künstler die Welt der Intuition anerkannten, schrieb er, „schränken sie die Intuition auf eine reine Luxushandlung ein, wenn ihre Tätigkeit nur darin besteht, Kunstgegenstände hervorzubringen“.⁸ Wenn hingegen ein „Aristokrat“ „schreibt, singt, malt, bildhauert, dann nicht, um Werke hervorzubringen, für die ihn das Vaterland, die Menschheit oder die Gesellschaft belohnt, sondern, um sich selbst zu verwirklichen“.⁹ Das wahre Ziel künstlerischer Tätigkeit bestehe darin, „sein Leben zu einem Kunstwerk zu machen“.¹⁰ 1913 wurde künstlerisches Schaffen für Duchamp aus einer Tätigkeit der Warenproduktion, der Hervorbringung verkäuflicher Produkte, zunehmend zu einer Methode des Forschens, des Nachdenkens und der Ausbildung eines experimentellen visuellen Denkens. Wenn er im Rückblick die Umbruchsjahre 1913-14 mit den Worten beschreibt: „Es war nicht nur ein Bild, es war eine Bewegung im Leben zu machen, die genau so ästhetisch war wie das Bild“, so klingt dies wie ein Echo der Programmatik der *Action d'art-Gruppe*.¹¹ „Damals, im Jahre 1912, wurde ich mir bewusst, wie verschieden ich selbst von meinem Bruder [dem Maler Gaston Villon, HM] war. Er zielte auf Ruhm ab. Ich hatte kein Ziel. Ich wünschte nur, allein gelassen zu werden, um das zu tun, was ich wollte“.¹² Angesichts des Bestrebens, nicht nur Bilder, sondern „eine Bewegung im Leben zu machen“, trat die Frage, ob es sich dabei um Kunst, Nichtkunst oder Anti-kunst handelte, in den Hintergrund, es ging in erster Linie um die totale Freiheit des Denkens und der Imagination. „Wissen Sie, ich wollte nicht Künstler genannt werden“, äußerte er 1966 in einem Rückblick auf sein Leben, „ich wollte meine Möglichkeiten nutzen, ein Individuum zu sein, und ich nehme an, das habe ich getan.“¹³

Wie die „Aristokraten“ um die Zeitschrift *L'Action d'art* fürchtete und verachtete Du-

champ die Massen. „Die Massen sind unerziehbar. Sie hassen uns und würden uns gerne umbringen“, sagte er im Gespräch mit Denis de Rougemont 1945. „Es sind Dummköpfe, die sich gegen die freien, erfinderischen Individuen verschwören und damit das verfestigen, was sie Realität nennen – die ‚materielle‘ Realität, so wie wir sie erdulden. (...) Es ist diese gleiche Welt, die die Wissenschaft dann beobachtet und über die sie die vorgeblichen Gesetze verfügt. Aber die ganze Anstrengung der Zukunft wird es sein, gegen das, was jetzt passiert, das Schweigen, die Langsamkeit und die Einsamkeit zu erfinden. Heute verfolgt man uns“.¹⁴ Kunst, so lautete seine Überzeugung, könne nur als radikal individuelle, esoterische Tätigkeit praktiziert werden, während das große Publikum zwangsläufig alle Kunst verwässere: „Ich bedaure, beinahe anti-demokratisch sein zu müssen in dieser Frage.“¹⁵ Das Programm der Zeitschrift *L'Action d'art* weist so viele Parallelen zu Duchamps 1913 sich formierender neuer künstlerischer Praxis und Weltanschauung auf, dass man nicht recht an einen bloßen Zufall glauben will. Allerdings sind bislang keine Dokumente aufgetaucht, die eine direkte Verbindung Duchamps zu den Autoren dieser Zeitschrift belegen. Möglicherweise bildete der offen mit einem „aristokratischen“ Anarchismus sympathisierende Francis Picabia das Verbindungsglied; mit keinem anderen Pariser Künstler war Duchamp von 1911 bis '14 so eng verbunden wie mit ihm.¹⁶ Es war Picabia, der ihn, den Erinnerungen Gabrielle Buffet-Picabias zufolge, auf Stirners Buch *Der Einzige und sein Eigentum* aufmerksam gemacht hat.¹⁷ Aber auch Apollinaire, mit dem Duchamp im Herbst 1912 gemeinsam mit Gabrielle Buffet und Francis Picabia eine Reise in den Jura unternommen hat, hegte Sympathien für den Anarchismus.¹⁸ Diese Zusammenhänge sind noch ein Forschungsdesiderat. Wir müssen es daher vorerst bei einem Hinweis auf Gabrielle Buffets plastische Beschreibung der Geisteshaltung der Revolte be-



Marcel Duchamp: 3 Stoppages étalon [3 Kunststopf-Normalmaße]

lassen, die diese drei Künstler seinerzeit vereinte. Picabia und Duchamp „wetteiferten miteinander in ihrer Vorliebe für paradoxe, zerstörerische Prinzipien, für Blasphemien und Bosheiten, die sich nicht allein gegen die alten Kunstmythen, sondern gegen die Grundlagen des menschlichen Lebens im Allgemeinen richteten. Guillaume Apollinaire beteiligte sich häufig an diesen Eskapaden der Demoralisierung, die zugleich immer großartige Einfälle voller Witz und Clownerie waren. Besser als durch irgendeine rationale Methode verfolgten sie derart die Auflösung des Kunstbegriffs und ersetzten die kodifizierten Werte formaler Schönheit durch persönliche Dynamik und die individuellen Kräfte der Suggestion und Projektion“.¹⁹

Es gibt kein zweites Buch, das nicht nur die akademische Philosophie, sondern auch die marxistischen Dissidenten auf Grund seiner radikal individualistischen Perspektive so aufgeschreckt hat wie die 1844 erschienene Abhandlung *Der Einzige und sein Eigentum* des Hegel-Schülers Johann Caspar Schmidt, der seine Schriften unter dem Pseudonym Max Stirner veröffentlichte.²⁰ Karl Marx fühlte sich aufgefordert, eine voluminöse Widerlegung der Thesen dieses Buchs zu schreiben (*Die Deutsche Ideologie*), deren Publikation er aber schließlich unterließ. Von der offiziellen Philosophie als absurd abgetan, hatte allein Nietzsche Stirners Gedanken im 19. Jahrhundert aufgenommen und in seine Philosophie integriert.²¹ Für diesen war Stirners radikaler Nominalismus, wie Rüdiger Safranski in seiner Nietzsche-Biographie jüngst dargelegt hat, geradezu ein Erweckungserlebnis. „Die Konsequenz, mit der er die nominalistische Destruktion betrieb, möchte insbesondere den Philosophiebeamten bis heute aberwitzig erscheinen, aber sie war nichts weniger als genial. Wie die mittelalterlichen Nominalisten die Allgemeinbegriffe, insbesondere die auf Gott bezüglichen, als ‚Hauch‘, als Namen ohne Realität bezeichneten, so auch Stirner. Im Kern des Men-

schen entdeckt Stirner eine schöpferische Kraft, die Phantome erzeugt, um sich dann von den eigenen Erzeugnissen bedrücken zu lassen.“²² Diesen Gedanken hatte Feuerbach bereits in seiner Kritik der Religion entwickelt. Stirner ging noch einen Schritt weiter, indem er aufzeigte, dass dem „Jenseits außer uns“, Gott und der in Gott begründeten Moral, ein „Jenseits in uns“ entspricht, das der menschlichen Freiheit nicht weniger Fesseln anlegt als die Religion. Damit meinte er die von den Philosophen aufgerichtete Herrschaft der Allgemeinbegriffe wie „Menschheit, Wahrheit, Freiheit, Humanität, Gerechtigkeit“, in die sich der Einzelne, wenn er zum Bewusstsein erwacht, verstrickt findet, „ein Netzwerk von Begriffen (...), die normative Gewalt haben, und mit denen das Selbst seine namenlose, begriffslose Existenz interpretiert“.²³ Ganz in der Manier Stirners argumentierte Duchamp, als er nach seinen philosophischen Grundüberzeugungen gefragt wurde: „Idealismus, wie auch Realität hinter dem äußeren Schein, sind als Konzepte Produkte des Geistes. Wir müssen uns darüber klar werden, wie der Geist arbeitet und uns vor abstrakten Wörtern hüten. Ich glaube nicht, dass Wörter wie Realität und Wahrheit irgendeinen Sinn haben. (...) Worte wie Wahrheit, Kunst, Glaubwürdigkeit oder alle anderen dieser Art sind an und für sich dumm“.²⁴ „Schon für Stirner galt der existentialistische Grundsatz: die Existenz kommt vor der Essenz. Es ist Stirners Impetus, den einzelnen auf seine namenlose Existenz zurückzubringen und ihn aus den essentialistischen Gefängnissen zu befreien.“²⁵ Ziel der in der Tradition des subjektivistischen Monismus Johann Gottlieb Fichtes entwickelten Ich-Lehre Stirners ist es, das Individuum in die Lage zu versetzen, sich von den auf philosophischen Übereinkünften gegründeten Allgemeinbegriffen und Idealen zu lösen und damit die Freiheit eines genuin schöpferischen Denkens zurückzugewinnen.

Bereits in der Einleitung unter der Überschrift „Ich hab’ Mein’ Sach’ auf Nichts ge-

stellt“ exponiert Stirner das zentrale Argument seiner Abhandlung, das er in den anschließenden Kapiteln im Hinblick auf Philosophie, Ethik, Politik und Gesellschaft ausdifferenziert. „Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur *Meine* Sache soll niemals Meine Sache sein. ‚Pfui über den Egoisten, der nur an sich denkt!‘“²⁶ Stirner ersetzte in seinem Denken das abstrakte, körperlose Ich der idealistischen Philosophie durch das konkrete, leibliche, sterbliche Ich, das Individuum und rückte dieses in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. „Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen‘. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das *Meinige*, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – *einzig*, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!“²⁷ „Ich möchte frei sein, und ich möchte frei sein in erster Linie für mich selbst“, lautete diese Devise in die Sprache Duchamps übersetzt.²⁸ Stirners radikaler Individualismus entsprach so vollständig Duchamps lebenslanger Überzeugung, dass er 1960 die Neuausgabe von *Der Einzige und sein Eigentum* kaufte, um die Gedanken des deutschen Philosophen erneut zu studieren.²⁹

In einer Welt, in der es Duchamp zufolge „keine Lösung gibt, weil es kein Problem gibt“, da „Probleme Erfindungen der Menschen sind“, kann es keine Sache geben, für die zu verwenden sich lohnt.³⁰ Deshalb konnte sich Duchamp die Schlussfolgerungen, die Stirner am Ende seiner Abhandlung zog, voll und ganz zu eigen machen. „Dem Christen ist die Weltgeschichte das Höhere, weil sie die Geschichte Christi oder ‚des Menschen‘ ist. Dem Egoisten hat nur *seine* Geschichte Wert, weil er nur *sich* entwickeln will, nicht die

Menschheits-Idee, nicht den Plan Gottes, nicht die Absichten der Vorsehung, nicht die Freiheit u. dergl. Er sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder ein Gefäß Gottes an, er erkennt keinen Beruf an, er wähnt nicht, zur Fortentwicklung der Menschheit dazusein und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre. (...) Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell’ Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab’ mein’ Sach’ auf Nichts gestellt“.³¹ Wie ein Echo dieser Gedanken klingt Duchamps Antwort auf die Frage eines Interviewers, ob es denn überhaupt etwas gäbe, woran er glaube: „Nur das Individuum zählt für mich auf der ganzen Welt, und vor allem der Künstler zählt als Mensch, nicht als Gruppe. (...) Also glaube ich noch an das Individuum, und jeder für sich, wie bei einem Schiffbruch“.³²

Die *3 Kunststoppf-Normalmaße* sind mehr als eine bloße Parodie auf die Naturwissenschaften. Sie sind ein Sinnbild für Duchamps radikal individualistische Lebensauffassung, in der nur der Einzelne zählt, nur seine Leidenschaften, Obsessionen und Werke, während die Gesellschaft und ihre Normen bedeutungslose Größen sind. Die *3 Kunststoppf-Normalmaße* hatte „ich durch Zufall gewonnen“, erklärte er 1964 in dem Vortrag „A Propos of Myself“ und setzte betont hinzu: „durch meinen Zufall“.³³ „Ihr Zufall ist nicht derselbe wie mein Zufall, genauso wie Ihr Würfelwurf selten dieselbe Zahl wie mein Würfelwurf hervorbringen wird“, erläuterte er das Werk im Gespräch mit dem Kunstkritiker Calvin Tomkins und unterstrich damit die Verbindung von Zufall und radikalem Individualismus.³⁴

Nur einmal hat sich Duchamp in einem öffentlichen Vortrag zur Rolle des Künstlers in

der modernen Gesellschaft geäußert, und er tat dies mit einem expliziten Verweis auf die Lehren Stirners. In einer kurzen Rede auf dem vom Hofstra College in Hempstead im Mai 1960 veranstalteten Symposium „Should the Artist Go to College?“ fasste er seine wissenschaftskritischen und solipsistischen Überzeugungen in folgendem Statement zusammen: „Heutzutage ist der Künstler ein merkwürdiges Reservoir an para-spirituellen Werten, in absoluter Opposition zum alltäglichen *Funktionalismus*, für den die Wissenschaft die Huldigung einer blinden Bewunderung empfängt. Ich sage blind, weil ich nicht an die höchste Wichtigkeit dieser wissenschaftlichen Lösungen glaube, die die persönlichen Probleme eines menschlichen Wesens nicht einmal berühren.“³⁵ Er empfiehlt dem Künstler, auf die Universität zu gehen und „sich über den so genannten alltäglichen materiellen Fortschritt zu informieren und auf dem laufenden zu halten“. Denn nur auf der Basis einer einigermaßen soliden wissenschaftlichen Bildung „wird er über die angemessenen Werkzeuge verfügen, die es ihm ermöglichen, sich der materialistischen Lage der Dinge durch einen Kult des Ichs innerhalb eines ästhetischen Rahmens geistiger Werte zu widersetzen“.³⁶

Dies ist einer der seltenen Augenblicke, da Duchamp davon spricht, gegen eine Sache Widerstand zu leisten. Doch schränkt er diese Parteinahme, ganz im Sinne Stirners und mit direktem Bezug auf dessen Schrift, sofort auf ein rein individuelles Unternehmen ein. „Die oben erwähnten geistigen oder inneren Werte, deren Spender der Künstler sozusagen ist, betreffen nur das Individuum für sich genommen, im Gegensatz zu den allgemeinen Werten, die das Individuum als Teil einer Gesellschaft betreffen. Und hinter dem äußeren Schein, ich möchte sogar sagen: hinter der Verkleidung eines Mitglieds der menschlichen Rasse, steht das Individuum tatsächlich ganz allein und einzigartig da; und die Charakterzüge, die sämtlichen Individuen als Masse ge-

nommen gemeinsam sind, stehen in keiner Beziehung zu der einsamen Explosion eines sich selbst überlassenen Individuums. Max Stirner hat im letzten Jahrhundert diese Unterscheidung in seinem bemerkenswerten Buch ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ sehr klar dargelegt, und wenn ein großer Teil der Ausbildung sich auf die Entwicklung dieser allgemeinen Charakterzüge bezieht, so entwickelt ein ebenso wichtiger anderer Teil der Universitätsausbildung die tieferen Anlagen des Individuums: die Selbst-Analyse und die Kenntnis unseres geistigen Erbes. (...) Ich glaube, der Künstler hat heute mehr denn je diese para-religiöse Mission zu erfüllen: die Flamme einer inneren Vision lebendig zu erhalten, deren getreueste Übersetzung für den Laien das Kunstwerk zu sein scheint“.³⁷

Mit den experimentellen Bildwerken Duchamps, die 1913-14 mit den *3 Kunststopf-Normalmaßen* beginnen, ist Stirners (und Nietzsches) radikaler Individualismus erstmals zur Richtschnur eines künstlerischen Œuvres geworden. Da es für Duchamp keine objektiven Naturgesetze, nichts wie „Wahrheit“ gibt in dieser Welt, ist für ihn jedes vom Zufall bestimmte Längenmaß nicht wahrer und nicht falscher als ein wissenschaftliches Standardmaß. Diese Überzeugung stand in einem denkbar krassen Gegensatz zu der auf Pythagoras und Plato zurückgehenden Auffassung Poincarés, in den mathematischen Gesetzen offenbare sich die „innerste Harmonie der Welt“ und mit dieser zugleich die „Quelle aller Schönheit“.³⁸ In der Einleitung zu *Der Wert der Wissenschaft* hatte er Le Roys These von der Unfähigkeit der Wissenschaft zur Erkenntnis der objektiven Wahrheit das Diktum entgegen gestellt: „Diese Harmonie, ausgedrückt durch die mathematischen Gesetze, ist die einzige objektive Wirklichkeit, die einzige Wahrheit, zu der wir gelangen können“.³⁹ Und nur weil die mathematische Analyse diese innere Harmonie der Welt zum Ausdruck bringe, sei sie keine „eitle Spielerei des Geistes“.⁴⁰ „Würde [die

Welt] durch Laune regiert“, so fragte er rhetorisch, „was bewiese uns, daß sie nicht durch den Zufall regiert wird?“⁴¹ Im Denken Duchamps aber wird sie durch Zufall regiert, deshalb sind Ideen wie Gesetz, Harmonie und Schönheit für ihn obsolet, im Hinblick auf die Natur ebenso wie auf die Kunst. Diese wird zum Spiel des Geistes, eines Spiels, das nicht den Regeln einer rationalen, sondern einer imaginativen Logik gehorcht.

Bekanntlich war der pythagoräische, auf Mathematik gründende Schönheitsbegriff, den Poincaré 1905 gegen die Zweifler am Wert der Wissenschaft ins Feld geführt hatte, noch für Werner Heisenberg eines der wichtigen Kriterien für die Wahrheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis.⁴² Diesem ästhetischen Wahrheitskriterium zufolge kann die unendliche und unverbundene Vielfalt der Einzelheiten in der Natur nur verstanden werden, weil sie auf einheitliche, mathematisch darstellbare Zusammenhänge zurückzuführen sind. Diese erscheinen den Wissenschaftlern besonders dann als überzeugend und wahr, wenn sie den formalen Kriterien der Einfachheit und Übersichtlichkeit, vorzugsweise der symmetrischen Ordnung genügen. „Simplex sigillum“ verlautet der lateinische Leitsatz, der dieser Auffassung zugrunde liegt.⁴³ Philosophisch gesprochen verdankt sich das ästhetische Wahrheitskriterium in den Naturwissenschaften einem tautologischen Verfahren. Erst werden die Erscheinungen der Natur mathematisiert, dann wird in den mathematischen Formen „abstrakte Schönheit“ erkannt und schließlich so getan, als seien diese Eigenschaften der Dinge selbst. Indem Duchamp die Kategorie des Schönen aus der Ästhetik verbannte, unterminierte er das von den philosophierenden Naturwissenschaftlern geliebte ästhetische Wahrheitskriterium. An die Stelle formaler ästhetischer Kriterien wie Einfachheit, Übersichtlichkeit, Symmetrie trat in Duchamps Ästhetik das Interesse für Singularitäten, für das Unvergleichliche und Ununterscheidbare. Moderne Mathematiker und

Physiker haben von dieser Ästhetik, soweit ich sehen kann, keinen Nutzen gehabt. Anders verhielt es sich bei den französischen Philosophen der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Ausgehend von Duchamps Werken und Gedanken hat François Lyotard Grundsätze einer Philosophie (und Politik) des Inkommensurablen entwickelt.⁴⁴ Ungefähr zur selben Zeit hat Gilles Deleuze, ein intimer Kenner der Gedankenwelt des *Großen Glases*,⁴⁵ eine aleatorische Philosophie konzipiert, die den Zufall nicht als ein dem „Sinn“ der Welt fremdes Element, sondern als einen aller Existenz in Natur und Kultur zugrunde liegende Impuls begreift.⁴⁶

Die ironische Deformierung des Standard-Metermaßes beinhaltete sowohl die Ablehnung der klassischen Ästhetik, deren Schönheitsbegriff auf idealen Maßverhältnissen beruhte, als auch die der zeitgenössischen metaphysischen Konzepte einer „absoluten Malerei“, die vorgaben, zu den unveränderlichen, ewigen Wahrheiten in der Kunst vorgedrungen zu sein.⁴⁷ Duchamps Parteinnahme für eine radikal relativistische und skeptizistische Auslegung der konventionalistischen Wissenschaftstheorie Poincarés zeitigte 1913-14 unmittelbar Folgen in der Entwicklung seiner ästhetischen Überzeugungen. In Opposition zu dem Konzept einer selbstreferentiellen „peinture pure“ wollte er „die exakte und präzise Seite der Wissenschaft in sie einführen“ und so die „Malerei wieder in den Dienst des Geistes stellen“.⁴⁸ Duchamp wandte sich den Wissenschaften jedoch in einer Zeit zu, als sich diese in einer tiefen philosophischen Krise befanden. Sämtliche, jahrhundertlang für absolut gehaltene Gewissheiten galten nichts mehr, und wollte man Poincaré glauben, machten es methodische Reflexionen unmöglich, derartige Gewissheiten je wieder formulieren zu können. Das bildnerische Experiment der *3 Kunststopf-Normalmaße* war Bestandteil der Einsicht Duchamps, dass, wenn schon in den scheinbar so exakten Naturwissenschaften

nicht mehr von objektiven Wahrheiten gesprochen werden konnte, auch in der Kunst absolute, ewig unveränderliche Wert- und Beurteilungsmaßstäbe obsolet seien. Damit wird die Form des Experiments zum einzig maßgeblichen Prinzip der künstlerischen Arbeit. Nicht mehr galt es, die Kunst in den Dienst einer religiösen, philosophischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen „Wahrheit“ zu stellen, sondern sie als offenes Experiment zu begreifen, das die Erforschung der Welt des Vorstellbaren, des Darstellbaren und des Nichtdarstellbaren zum Ziele hat.

Beginnend mit den *3 Stoppages étalon* entwickelte Duchamp ab 1913 eine spielerische experimentelle Ästhetik, die in einer Zeit, als die Manifestkunst und der künstlerische Utopismus noch ihrem Höhepunkt zustrebten, bereits das Ende der dogmatischen Ästhetik in der Kunst des 20. Jahrhunderts einläutete. Weder handwerkliche Exzellenz noch formale Meisterschaft, weder die Hochwertigkeit des Materials noch die universale Bedeutung eines Sujets oder Themas können, seitdem diese Form der künstlerischen Tätigkeit in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zur Norm erklärt worden ist, den Kunstcharakter einer bildnerischen Aktion oder die Qualität eines Werks verbürgen. Allerdings ist das Ende des dogmatischen Kunstbegriffs nicht mit dem „Ende der Kunst“ gleichzusetzen, das etwa Jean Clair mit dem Werk Duchamps gekommen sieht.⁴⁹ In einer Gesellschaft, in der es keine Konventionen über das „Schöne“ und „die Kunst“ im Allgemeinen mehr gibt, der permanente Regelverstoß zur Regel wird, herrscht das ästhetische Chaos in Gestalt einer unüberschaubaren Menge individueller künstlerischer Positionen. Dies ist die Situation, in der wir heute leben. Doch wie das naturwissenschaftliche Denken Theorien entwickelt hat, um chaotische Zustände in der Natur zu verstehen, hat das zeitgenössische ästhetische Denken Formen zu erfinden, damit wir uns im ästhetischen Chaos zurechtfinden. Dies ist eine

Aufgabe der Kunstkritiker und Ästhetiker, der wir uns hier nicht widmen können.

„Malerei ist eine Wissenschaft und sollte als Untersuchung der Naturgesetze betrieben werden“, hatte 1836 der englische Maler John Constable in einer Vorlesung an der Royal Institution konstatiert. „Warum nicht die Landschaftsmalerei als einen Zweig der Naturphilosophie betrachten, bei dem die Bilder nur die Experimente sind?“⁵⁰ Der vom Rationalismus der Aufklärung erfüllte Gedanke, die bildende Kunst den Regeln des wissenschaftlichen Diskurses zu unterwerfen, sollte drei Generationen später in Duchamp einen ironischen Kritiker finden. Sein künstlerischen Schaffen lässt sich ab 1913 durchaus unter die Frage stellen: „Warum nicht die Kunst als einen Zweig der Wissenschaftsphilosophie betrachten, bei dem die Werke nur die Experimente sind?“ Anders als Constable jedoch hat er der Wissenschaft nicht mehr den Primat unter den vielfältigen Erkenntnisvermögen des Menschen zuerkannt, sondern eine Kunst entwickelt, die den Anspruch der Wissenschaft, die „Gesetze“ der Natur und des Lebens zu offenbaren, unterminiert und die imaginativen Verfahren des poetischen und bildnerischen Denkens dagegegensetzt. „Kunst“, so lautete Duchamps Fazit am Ende seines Lebens, „ist das einzige, was Leuten übrig bleibt, die der Wissenschaft nicht das letzte Wort überlassen wollen.“⁵¹ Humor, Ironie und Spiel waren die Erscheinungsformen seiner neuen „philosophischen“ Kunst, die er 1913 mit den *3 Kunststopf-Normalmaßen* begründet hatte. Spiel mit dem Zufall und den Dimensionen, mit Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Wörtern und Bildern, High and low, Kunst und Nicht-Kunst. Darüber, ob dieses Spiel ein eitles ist, entscheidet letzten Endes nur das Individuum, denn die Kunst ist eine Form der Manifestation des Geistes, in der das Individuum zum Individuum spricht.

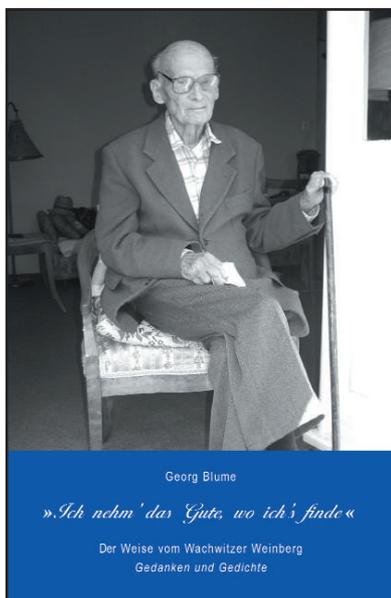
Herbert Molderings

- ¹ 1960 von Serge Stauffer gefragt: „Y a-t-il un philosophe ou une philosophie qui ont particulièrement retenu votre attention (Max Stirner par exemple?)“ [„Gibt es einen Philosophen oder eine Philosophie, die Ihre Aufmerksamkeit besonders auf sich gezogen haben (Max Stirner zum Beispiel?)“], antwortete Duchamp: „Oui, au moins son ‚Unique et sa propriété‘“. [„Ja, zum mindesten sein ‚Der Einzige und sein Eigentum‘“] *Duchamp Schriften*, S. 290, Frage Nr. 96. Vgl. auch Duchamp zu Jean-Jacques Lebel, *Interviews und Statements*, S. 210. – Zur Bedeutung Pyrrhos für das Denken Duchamps siehe Molderings 1983 (wie Anm. 36), S. 96ff.; Molderings 1991 (wie Anm. 36), S. 273-274; Thomas McEville: „emphyrrhical thinking (and why kant can’t)“ [„emphyrrisches Denken (und weshalb es Kant nicht kann“], in *Artforum* 27, Okt. 1988, S. 120-127.
- ² Max Stirner: *L’Unique et sa propriété*. Traduction et préface de Henri Lasvignes, Editions de „la Revue Blanche“, Paris 1900; im Dezember 1899 war das Buch in der Übersetzung von Robert-L. Reclaire im Verlag P.-V. Stock, Bibliothèque sociologique, Nr. 28, erschienen – Siehe auch Tanguy L’Aminot: „Max Stirner im Ausland: Frankreich“, in *Der Einzige*, Vierteljahresschrift des Max Stirner-Archivs Leipzig, H. 1/2 (9/10), Leipzig 2000, S. 9-20.
- ³ Zu Programm und Geschichte der Zeitschrift *L’Anarchie* siehe Richard Parry: *The Bonnot Gang*, London 1987, S. 21-32. – Zur Verbindung der Gruppe um *L’Action d’art* mit kubistischen Malern siehe Mark Antliff *Inventing Bergson. Bergson, Cultural Politics, and the Parisian Avant-Garde*, Princeton 1993, S. 136ff.
- ⁴ Siehe Gérard Lacaze-Duthiers: *La Tour d’ivoire vivante*, Paris 1921 und Antliff 1993 (wie Anm. 351), S. 136, 140.
- ⁵ Gérard de Lacaze-Duthiers: *Le Culte de l’idéal ou l’aristocratie*, Paris 1909; *idem: Vers l’aristocratie*, Paris 1913. Vgl. auch Antliff 1993 (wie Anm. 351), S. 139. Zu Stirner als Vorkämpfer eines „aristokratischen Anarchismus“ vgl. Victor Basch: *L’Individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris 1904.
- ⁶ Bonnot war seinerzeit der berühmteste Anführer einer auf Raubüberfälle spezialisierten anarchistischen Bande. Er starb 1913 bei einem ihrer Überfälle. – „De Bergson à Bonnot. Aux sources de l’héroïsme individualiste“ = „Von Bergson zu Bonnot. Zu den Quellen des individualistischen Heroismus“
- ⁷ *Les Compagnons de l’Action d’art*, Nr. 1, Feb. 1913. Zit. nach Antliff 1993 (wie Anm. 351), S. 151.
- ⁸ 10. Mai 1913, S. 2. Zit. nach *ibid.*, S. 152.
- ⁹ 25. Juli 1913, S. 3. Zit. nach *ibid.*
- ¹⁰ 10. Mai 1913, S. 3. Zit. nach *ibid.*
- ¹¹ Duchamp zu Jean-Marie Drot, 1963, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 167.
- ¹² Duchamp zu Francis Steegmuller, 1963, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 138.
- ¹³ Duchamp zu Dore Ashton, 1966, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 199.
- ¹⁴ Zit. nach *Interviews und Statements*, S. 30.
- ¹⁵ *Ibid.*, S. 89.
- ¹⁶ *Ibid.*, S. 41 und 109.
- ¹⁷ Gabrielle Buffet-Picabia: *Rencontres*, Paris 1977, S. 37.
- ¹⁸ Siehe Patricia Leighton: *Re-Ordering the Universe: Picasso and Anarchism, 1897-1914*, Princeton 1989, S. 53-69.
- ¹⁹ Gabrielle Buffet-Picabia: „Some Memories of Pre-Dada: Picabia and Duchamp (1949)“ in: *The Dada Painters and Poets*, hg. von Robert Motherwell, New York 1951, S. 257.
- ²⁰ Siehe Max Stirners „*Der Einzige und sein Eigentum*“ im *Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik*, hg. von Kurt W. Fleming, Leipzig 2001 (*Stirneriana*, H. 20).
- ²¹ Siehe Bernd A. Laska: *Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners ‚Einziger‘. Eine kurze Wirkungsgeschichte*, Nürnberg 1996; Anselm Ruest: „Stirner und Nietzsche (1911)“, in *idem: Max Stirner – Vorworte und Artikel (1900-1924)*, Leipzig² 1998 (*Stirneriana*, H. 3); Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Frankfurt am Main 2003, S. 122ff.; Max Stirner und Friedrich Nietzsche, *Der Einzige*, Vierteljahresschrift des Max Stirner-Archivs Leipzig, H. 4, Leipzig 2001.
- ²² Safranski 2003 (wie Anm. 369), S. 125-126.
- ²³ *Ibid.*, S. 126. Das erste Zitat stammt aus *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 3.
- ²⁴ Gold 1958 (wie Anm. 234), Nr. 23 (*Interviews und Statements*, S. 68); Duchamp zu William Seitz, 1963, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 145.
- ²⁵ Safranski 2003 (wie Anm. 369), S. 126.
- ²⁶ *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 3.
- ²⁷ *Ibid.*, S. 5
- ²⁸ Duchamp zu George Heard Hamilton und Richard Hamilton, 1959, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 83.
- ²⁹ Das Buch gehörte zu den wenigen, die sich in Duchamps Nachlass befunden haben. Bei der von Jean-Jacques Pauvert verlegten Neuausgabe von *L’Unique et sa propriété* handelt es sich um einen Reprint der von Robert L. Reclaire übersetzten Ausgabe von 1900. Zum Erwerb des Buchs durch Duchamp vgl. Serge Stauffer: „Du Coq à l’ane mit Marcel Duchamp“, in: *Duchamp Schriften*, S. 301. – Den Erinnerungen des New Yorker Surrealismus-Händlers Julien Levy zufolge hatte Duchamp bereits in den vierziger Jahren die Lektüre von Stirners Buch dem Maler Matta Echaurren ans Herz gelegt: „Once Duchamp suggested a book for him to read, the *Ego and Its Own* by Max Stirner. This rather thin distillation of complete nihilism from Nietzsche (sic) became Matta’s unprofitable Bible“. [„Einmal schlug ihm Duchamp ein Buch zur Lektüre vor, *Der Einzige und sein Eigentum* von Max Stirner. Dieses reichlich dünne Destillat eines Nietzsche’schen totalen Nihilismus wurde zu Mattas unergiebigere Bibel“] Julien Levy: *Memoir of an Art Gallery*, New York 1977, S. 248.
- ³⁰ Duchamp zit. von Janis 1945 (wie Anm. 158), S. 24. – „Probleme des Geistes sind Tautologien. Unser Gerede darüber fügt nichts hinzu“. Duchamp zu Gold, 1958, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 66.
- ³¹ *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 411-412.

- ³² Duchamp im Gespräch mit Jean-Marie Drot, 1964, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 167-168.
- ³³ D'Harnoncourt/McShine 1974 (wie Anm. 117), S. 273. – „A Propos of Myself“ = „Was mich anbelangt“
- ³⁴ Zit. nach Tomkins 1968 (wie Anm. 297), S. 36.
- ³⁵ Zit. nach *Duchamp Schriften*, S. 240 (Übersetzung vom Verf. geändert). Vgl. die Originalfassung in Hulten 1993 (wie Anm. 21), *Ephemerides*, 1960, Freitag. – „Should the Artist Go to College?“ = „Sollte der Künstler studieren?“
- ³⁶ *Ibid.* – Vgl. auch Duchamp zu Francis Roberts, 1963: „Individualisieren, singularisieren, das ist es, was jeder Künstler tun sollte, statt der Massenproduktion entgegenzugehen, wie wir es heute tun.“ Zit. nach *Interviews und Statements*, S. 155.
- ³⁷ *Ibid.*, S. 240-241. – Siehe die gleichlautenden Äußerungen im Gespräch mit Dore Ashton, 1966, in: *Interviews und Statements*, S. 198. – Im Jahr des Symposiums teilte Duchamp seinem Schweizer Bewunderer und Übersetzer Serge Stauffer mit: „Stirner ist ein ‚grand bonhomme‘, den man in Deutschland vielleicht gar nicht kennt ...? (...) Stirner meinte etwas anderes als Anarchismus, obwohl er mit diesem verwechselt und in dessen Namen bekämpft wird.“ *Duchamp Schriften*, S. 301. Wie aktuell Stirners Gedanken in Duchamps Freundeskreis damals waren, beweist ein Artikel Patrick Waldbergs, in dem Duchamp als Verkörperung des Stirnerschen „Einigen“ vorgestellt wird (idem, „Marcel Duchamp l'unique et ses propriétés. Robert Lebel“, in: *Critique*, Nr. 149, Oktober 1959).
- ³⁸ *Wert der Wissenschaft*, S. 5 und 7.
- ³⁹ *Ibid.*, S. 23.
- ⁴⁰ *Ibid.*, S. 22.
- ⁴¹ *Ibid.*, S. 5.
- ⁴² Werner Heisenberg: *Die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft*, Stuttgart 1971. Wiederabgedruckt in Heisenberg 1979 (wie Anm. 336), S. 103; vgl. auch *ibid.*, S. 40-41.
- ⁴³ *Ibid.*, S. 102. – „Simplex sigillum“ = vollständig „Simplex sigillum veri“ = „Wer die Wahrheit spricht, drückt sich einfach aus“.
- ⁴⁴ Lyotard 1986 (wie Anm. 75), S. 20-22 und *passim*. – 1979 suchte Roland Barthes, angetrieben von dem geradezu „pataphysischen“ Wunsch nach einer „unmöglichen Wissenschaft vom einzigartigen Wesen“, eine ontologische Theorie der Fotografie auf der Basis eines einzigen Fotos zu begründen. Siehe Roland Barthes: *Die helle Kammer*, Frankfurt am Main 1985.
- ⁴⁵ Vgl. Gilles Deleuze, Felix Guattari: *Anti-Ödipus*, Frankfurt am Main 1977, *passim*.
- ⁴⁶ Siehe Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*, Frankfurt am Main 1993, S. 85; vgl. auch Friedrich Balke: „Den Zufall denken. Das Problem der Aleatorik in der zeitgenössischen französischen Philosophie“, in: Gendolla/Kamphusmann 1999 (wie Anm. 1), S. 48-77.
- ⁴⁷ Vgl. Molderings 2002 (wie Anm. 20), S. 15-23.
- ⁴⁸ *Interviews und Statements*, S. 37. – „peinture pure“ = „schieren Malerei“
- ⁴⁹ Vgl. Clair 2000 (wie Anm. 48).
- ⁵⁰ Zit. nach *Wolkenbilder. Die Entdeckung des Himmels*, Kat. Ausst., Hamburg, Bucerius Kunst Forum, München 2004, S. 146.
- ⁵¹ Duchamp zu Dore Ashton, 1966, zit. nach *Interviews und Statements*, S. 198.

Dieser Text wird mit freundlicher Genehmigung des Autors abgedruckt. Der Original-Titel dieses Kapitels lautet: Radikaler Individualismus. In: Herbert Molderings, Kunst als Experiment. Marcel Duchamps „3-Kunststoppf-Normalmaße“. Deutscher Kunstverlag 2006, S. 134-147, 187-191 [Endnoten]

NEUERSCHEINUNGEN IM VERLAG MAX-STIRNER-ARCHIV LEIPZIG



„Ich nehm' das Gute, wo ich's finde“. Der Weise vom Wachwitzer Weinberg. *Gedanken und Gedichte*, Zeichnungen von Georg Blume.

ISBN 3-933287-96-0 / ISBN 978-3-933287-96-0

174 Seiten, 24,90 Euro

Georg Blume ist mit seinen 96 Jahren (!!!) der derzeit älteste noch lebende Stirnerianer.

Dieses Buch enthält viele seine Gedanken und Gedichte sowie einige seiner während des 2. Weltkriegs angefertigten Zeichnungen und Aquarelle.

Seine Beiträge zu Max Stirner und Rolf Engert erscheinen als Band 28 der Stirneriana [siehe S. 46 in diesem Heft]

Denken nach Hegel

Sein oder Dasein – oder Stirner contra Marx – eine postmoderne Revision

„Absurde Frage, ob ein Subject zufällig, oder nothwendig ist, ob es ‚ein‘ oder ‚das‘ Subject ist. Es ist nothwendig, weil es da ist, und wenn es sich nothwendig macht; zufällig, weil kein Hahn darnach krähen würde, wenn es nicht da wäre.“

Max Stirner

I.

„Das Werk der modernen Zeit“, so stellte es *Hegel* am Ende seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie dar, bestand darin, die „Intellektualität der Welt“ zu denken, um so eine intelligente Welt zu erzeugen, „wie eine Natur-, die erste Schöpfung des Geistes.“¹

In ihm und durch ihn und mit ihm, *Hegel*, erhält die Welt- und – als ihre innere Eigentlichkeit – die Philosophiegeschichte erst ihre Vernünftigkeit, ihren Sinn an und für sich. Ja es scheint, als ob es Geschichte für *Hegel* überhaupt nur gibt, um in ihm mit dem archimedischen Punkte, der alles überblickt, zu ihrem Ziel, dem Ende des Kampfes des entzweiten Geistes zu gelangen. „Beschlossen“ (ibid. p. 461) ist da ein Zeit – besser: ein Weltalter worden, dass sich letztendlich als die „wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte“ erweist, wie es analog am Ende der Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte heißt – Versöhnung mit der Idee, „dass das, was geschehen ist, und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.“² Das Werk der „modernen Zeit“ ist mit *Hegel* an seinem Ziel, die Moderne so zu ihrem Ende gekommen.

An dieser Stelle treten die Schüler *Hegels* sein Erbe an – die so genannten *Junghegelianer*. Zuerst Erbhüter, dann Konkursverwalter, weisen sie die diversen Konsequenzen auf, die sich mit und aus *Hegel* als letztem „System“-Denker ergeben. Es ist diese Palette von Entwürfen, die – als Post-*Hegel*'sches Möglichkeitsfeld – den weiteren sozialphilo-

sophischen sowie gesellschaftstheoretischen Diskurs ausdifferenzieren.

In seinen Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne weist *Jürgen Habermas* denn auch zu Recht daraufhin, „dass wir Zeitgenossen der Junghegelianer *geblieben* sind“.³ Allerdings hat bereits *David Koigen* im Vorwort zu seiner Geschichte der Sozialphilosophie des Junghegelianismus gemutmaßt, dass seine Studien „zu ihren Untersuchungsgebiet eine Periode (haben), die im Zusammenhang mit dem ihr nachfolgenden Phasen volle Bedeutung und Verständnis gewinnen könnte.“⁴

Mit dem Zusammenbruch des „realen Sozialismus“ löst sich in der realen Welt – als wäre es nie da gewesen – ein „modernes“ Projekt auf, das, nachdem es Geschichtsmächtig geworden war, angetreten ist, Geschichte als solche erst zu machen und – gemessen am Anspruch paradox genug – hineinführte zurück in die: Vorgeschichte. Diese postfeudalistische Vorgeschichte ist mit dem Wiedereintritt des Ostens in die Moderne *Kants* im Sinne des *Ewigen Friedens* zu Ende gegangen. Dieses Ereignis im emphatischen Sinne bringt auch das Erbe *Hegels* in der junghegelianischen Kontroverse auf den Punkt.

Das Ende nicht nur des geschichtsmächtig gewordenen Sozialismus ist als „Ereignis selbst viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon **angelangt** heißen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, **was** eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war.“⁵ In der Tat entspricht die Dimension des derzeitigen Utopieverlustes dem, was seinerzeit *Friedrich Nietzsche* im Gefolge des Todes Gottes in der Form des Nihilismus heraufkommen sah.

Die hier postulierte Aktualität der Kontroverse im Denken unmittelbar nach *Hegel* mag sich im Zuge dieser Entwicklungen beweisen und ihren Beitrag leisten: zur offenbar notwendig gewordenen „Schadensabwicklung“ dieses – einer vermeintlichen *Moderne* zugeordneten – Projekts.

Nicht zuletzt das – ja feuilletonistisch quasi schon wieder verstummte – Gerede von der erneuten Epochenschwelle hinein in die *Postmoderne* lädt dazu ein, sich den Grundzügen des Diskurses der *Moderne* kritisch rückzuversichern, einer *Moderne* allerdings eben nicht im Sinne eines historisch-ideologischen Projekts als vielmehr, weniger emphatisch, im Sinne einer neuzeitlichen Epoche, die den Systemkriterien einer *Kinetik des Zinses*, die ihr die Vergesellschaftung über Gläubiger-Schuldner-Beziehungen liefert, zu gehorchen schlichtweg gezwungen ist.⁶

Die gemeinsame Haltung der Junghegelianer nach dem Tode des Olympiers, dass Philosophie als solche so nicht mehr zu machen sei, ja gar aufzuhören habe, differenziert sich in vorwiegend drei Richtungen aus. Sie habe umzuschlagen in „Nicht-Philosophie“, „Tat“ oder „Praxis anleitende Wissenschaft“. Daraus ergeben sich konträre Konsequenzen, wie sie in weiteren Etappen der gegenseitigen Kritik und Absonderung von und gegeneinander gezogen werden und endlich eine Emanzipation der je eigenen Position und Forschungsstrategie bedeuten.

Eine kritische Dekonstruktion der nach-Hegelschen Denkbewegung hat sich dieses Spannungsbogens anzunehmen.

Er führt mit dem Erbe *Hegels*, von dem dieser vorbereitende Essay ihren zwingenden Ausgang nimmt, über vor allem die Religionskritik *Ludwig Feuerbachs* und den diversen Stufen der Radikalisierung bei *Bruno Bauer* und *Moses Heß* zu den Begründern des „wissenschaftlichen Sozialismus“ *Marx* und *Engels* auf der einen sowie ihrem Gegenspieler *Max Stirner*, auf der anderen Seite.

Die Schnittstelle zwischen den als antipodisch zu begreifenden Haltungen beider Fraktionen um etwa 1844 leitet zwei denkbare Richtungen ein, die das Denken nach *Hegel* bis heute bestimmen. Der Dekonstruktion der Logik dieser Entwicklung gilt der argumentative Hauptteil dieses Essays, der in eine spekulative Schlussbetrachtung mündet, in der das heutige – für Noch-Zeitgenossen im Banne der 68er – möglicherweise überraschende Fazit gezogen wird, dass sich das nach-metaphysische Denken *Max Stirners* heute als anschlussfähiger erweist als es vor dem Modern des Projekts der *Moderne* gedacht werden konnte.

II.

Hegels Vermächtnis: Theologie – Philosophie – Vernunft

Hegels Programm der Versöhnung – wenn man seine Weltgeist-Philosophie mit ihrem Absolutheitsanspruch so überschreiben möchte – umfasst sowohl die Geschichte als Selbstentfaltung des Geistes, der sich im Staat objektiviert als auch das Phänomen der Religion: seine Denkbewegung war neben der Versöhnung der Geschichte mit der Idee der Sittlichkeit des Staates, in der sie aufzugehen habe, auch die Aufhebung der Theologie in Philosophie, die Aufhebung der positiven christlichen Religion in seine Philosophie, die, wie bereits eingeführt, er auch begriff als „Gottesdienst“ bzw. „-erkenntnis“. Neben dem Verständnis der Philosophie *Hegels* als Staatsphilosophie ist es hier zentral, sich ihren religionsphilosophischen Kern zu vergegenwärtigen, da es an dieser Frage zu allererst hängt, wie sich seine Schüler zu ihm verhalten.

Was *Hegel* letztlich leistete, war – trotz *Bruno Bauers* „Ultimatum“⁷, das des Meisters insgeheimen Atheismus zu vindizieren sich bemühte – eine philosophische Rechtfertigung der Religion durch die Kritik ihrer reli-

giösen Vorstellungsformen, was einer Aufhebung – ich folge hier, wie unschwer zu erkennen ist, den Schriften *Karl Löwiths* – der Theologie in Philosophie gleichkommt.

In einem Brief an seinen Studienfreund *Schelling* schreibt *Hegel*, „das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße ! (...) Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche“.⁸ Dabei spielt eine grundlegende Rolle, von welchem Reich Gottes der junge *Hegel* da spricht. *Peter Cornehl* hat dazu in seiner Studie *Die Zukunft der Versöhnung*⁹ überzeugend dargelegt, dass für den frühen *Hegel* – zu dieser Zeit noch in der Nachfolge *Kants* – die Herrschaft von Moralität und Sittlichkeit gegenüber der Legalität und Positivität des bürgerlichen Verstandes-Staates ein solches „Reich“ stand¹⁰, in dem, wie *Löwith* unterstreicht, „das Wesen des Menschen wahrhaft zu Hause oder bei sich ist, indem es im Absoluten ist.“¹¹

Entscheidend an der zitierten Passage des Briefes ist, dass *Hegel* gegen die zeitgenössischen Theologen polemisiert, weil er sich als den – in obigem Sinne – besseren Gotteskündigen weiß und als vernünftiger, freier Denker nichts anderes will als das, was in der Sprache des Neuen Testaments „Reich Gottes“ heißt, denkend vorzubereiten, ein Reich, in dem der Mensch bei sich sein kann und sein wahres Wesen erkennt, den Geist, ein „Geisterreich“ der Philosophie und des unmittelbaren Wissens:

„Der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß; dies Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.“¹²

Die Transformation der Philosophie in die Geistes-Wissenschaft, die *Hegel* denkend vollzieht, bleibt an Gott im Sinne des *Absolu-*

ten gebunden, sowohl was den Begriff als auch sein Sein betrifft: „Onto-Theo-Logik“¹³, so *Löwiths* einleuchtende Bezeichnung. Säkularisiert bleibt etwas weniger emphatisch der Begriff der Vernunft als materiale Substanz: sie ist das Ziel, das mit seiner Konzeption des Staates erreicht werden soll. Die Stufen der Entwicklung der Weltgeschichte werden als jeweils erreichter Grad und Stand der Vernunft an jener Norm gemessen, die am Ende steht und schließlich er, der Denker, selber ist:

Das Denken um und im Geschichtsprogress erweist sich ihm, dem Denker, als Weltgericht: Das Weltgericht allerdings nicht der Zukunft mit Fanfaren, sondern bereits durch und im stillen Vollzug des Denkens der vernünftigen Geschichte als Geschichte der Vernunft.

Kommende Geschichte hat es dann schwer. Wo etwas Entzweites zu sich selbst gekommen ist, bedarf es keiner weiteren Entwicklung mehr. Nicht die Zukunft bringt das Heil, wie die christliche Heilslehre propagiert hat, mit *Hegel* katapultiert sich erlösende Versöhnung in das Präsens und die Präsenz des *hic et nunc*. Diese doppelte Vollendung – einerseits die des menschlichen Seins und die des Erfassens desselben in systematischer Theorie des Geistes andererseits – beschließt eine Tradition, die sich in sich aufhebt: Philosophie geht auf in oder depotenziert sich zu Wissenschaft und vollzieht so die Wende von der „*philosophia* zur Weisheit der *sophia* im Sinne wirklichen Wissens“¹⁴, nachdem Theologie in Philosophie schon aufgegangen ist.

III.

Feuerbachs Bruch: Theologie – Anthropologie – Liebe

In seinen *Fragmenten zur Charakteristik* [seines] *philosophischen curriculum vitae* kleidet der Hegelschüler *Ludwig Feuerbach* seinen für die Jahre 1827-28 angegebenen

Zweifel gegenüber dem Meister in eine grundsätzliche und die weitere Diskussion prägende Frage: „Wie verhält sich die Hegelsche Philosophie zur Gegenwart und Zukunft? Ist sie nicht vergangene Welt als Gedankenwelt? Ist sie mehr als eine Erinnerung der Menschheit an das, was sie war, aber nicht mehr ist?“¹⁵

Diese Frage schreit förmlich nach Antwort. Wie kann man weiterdenken, wenn das Denken zu sich selbst gekommen ist? Wie kann Geschichte gedacht werden, die ja weitergeht und alles andere als an ihr Ziel gekommen ist?

Er, der Denker als Richter, *Hegel*, dachte das *Sein*, die Substanz des Geistes, die Kategorie des Allgemeinen, dachte, alles in allem, weiterhin letztlich doch nur: Gott.

Diese Versöhnung mit und in der Idee allerdings war als solche nicht *wirklich*. Das für die erfüllte Gegenwart versprochene Zeitalter der Vernunft und des sittlichen Staates war für die Zeitgenossen, die den Meister in dieser Richtung verstanden wissen wollten, nicht erkennbar. Die Verhältnisse in der deutschen Vormärz-Welt waren ihnen keineswegs im *Hegelschen* Sinne philosophisch geworden, so dass man in gelehrter Reflexion seinen Frieden weder mit der äußeren Natur noch mit dem Preußischen Staate machen konnte. Vielmehr standen die Zeichen eher auf Sturm.¹⁷ Konnte die Stellung des Philosophen in der Welt dann die bleiben, die sie für und mit *Hegel* noch war?

Arnold Ruge hat in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* bereits 1842 in den *Hallischen Jahrbüchern* diese Frage deutlich verneint. Ein nur-mehr theoretischer Standpunkt lässt sich nicht mehr rechtfertigen. Der Vorwurf des gegenseitigen Stillhaltens seitens der Philosophie gegenüber dem Staat und des Staates gegenüber der Philosophie und dem Philosophen wird erhoben und ein Übergang diagnostiziert: Wird die Philosophie angegriffen, wird sie zur politischen Sache, folgert *Ruge*, und zieht die Konsequenz, dass sie sich

dann dementsprechend zu verhalten habe.¹⁸ Daraus folgt dann der kurze, doch folgenschwere Schritt von der philosophischen Schule zur politischen Partei, vom Denken zum Handeln, zum Weltlichwerden der Philosophie.

Feuerbach wird im Zuge dieser epochalen Enttäuschung der Zeitgenossen provoziert zum Bruch und er provoziert ihn:

„Der Philosoph muss das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken *opponiert*, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer *universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*. Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie*, zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*.“¹⁹

Nicht das Allgemeine, das *Sein*, sondern – um eine in anderem Zusammenhang von *Manfred Frank* eingeführte Wendung zu gebrauchen – ein unendlicher *Mangel an Sein* markiert die *Kehre*, die den Ausweg aus der Sackgasse der gedachten Vollendung des vollendet-vollendenden – systemtheoretisch gesprochen: selbstreferentiell geschlossenen – Denkens *Hegels* findet:

„Wo *keine Grenze, keine, Zeit, keine Not, da ist auch keine Qualität, keine Energie, kein spiritus, kein Feuer, keine Liebe*. Nur das *notleidende* Wesen ist das *notwendige* Wesen. *Bedürfnislose* Existenz ist überflüssige Existenz. Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz. Ob es ist oder nicht, das ist eins – eins für es selbst, ein fürs andere. Ein Wesen ohne *Not* ist ein Wesen ohne *Grund*. Nur was *leiden* kann, verdient zu existieren. Nur das schmerzreiche Wesen ist göttliches Wesen. Ein Wesen ohne Leiden ist ein Wesen *ohne Wesen*. Ein

Wesen ohne Leiden ist aber nichts anderes als ein Wesen *ohne Sinnlichkeit, ohne Materie*.“ (ibid., p. 253).

Das Endliche, das Bestimmte, das Wirkliche – das sind die neuen Kategorien, die das eigentlich Wesentliche des Menschen der *neuen Philosophie Feuerbachs* ausmachen. Die allerdings kann dementsprechend dann auch keine Philosophie mehr sein, so das selbstbewusste Resultat seiner *Grundsätze*, sondern transzendiert sich als „*Anthropologie* also, mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*.“²⁰

Als Resultat von *Feuerbachs* Religionskritik erweist sich somit die Reduktion der metaphysischen Onto-Theo-Logik auf soziale Anthropologie. Der fühlende Philosoph Feuerbach kommt derart über seine *Hegel-Kritik* = Religionskritik, so meine These, zu einer neuen Differenzierung: *Sein* und *Dasein*.

„Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das *Sein*, wie es für uns ist, *nicht nur als denkende*, sondern als *wirklich seiende Wesen* – das *Sein also als Objekt des Seins* – als Objekt *seiner selbst*. Das Sein als Gegenstand des Seins – und nur *dieses* Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen des Seins – ist das *Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung der Liebe*“ (ibid., p. 317).

Das eigentliche Sein ist *wirkliches Sein als Da-Sein* im Sinne lebensweltlicher Gattungsexistenz des Menschen. Da die „Wahrheit [...] nicht im Denken (existiert), nicht im Wissen für sich selbst [...] (, sondern) *die Wahrheit* [...] *nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens* (ist)“ (ibid., p. 338), erfordern die konkreten Umstände des Lebens und der Natur ein Studium der *physis* und des Wesens des Menschen. Die „unmittelbare“, die unvordenkliche Natur steht am Beginn *Feuerbachscher* Reflexion, konträr zum – so von ihm charakterisierten – „theologischen Idealisten“ *Hegel*, bei dem die Natur schlechthin das Andere des Geistes ist. Die Identität von Denken und Sein, welche jenem Aus-

gangspunkt und Ziel der dialektischen Bewegung ist und die Unmittelbarkeit des Geistes voraussetzt, wird mit der *Feuerbach* charakterisierenden Kategorie der Sinnlichkeit entzerrt. *Löwith* hat sich jener Dialektik von *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung* bei *Hegel* gesondert angenommen und ist zu folgendem Schluss gekommen:

„Der dialektischen Vermittlung der Bezugsglieder ein einem übergeordneten ‚Dritten‘, ihrem Verhältnis als solchem, entspricht in *Hegels* System der es von Anfang an leitende Grundsatz von der ‚Identität der Identität und Nichtidentität‘. In diesem quid pro quo von unmittelbarem Bewußtsein = Bewußtsein des Unmittelbaren und absolutem Wissen = Wissen des Absoluten kommt schon verbal die ganze Problematik der dialektischen Vermittlung zur Sprache [...] Wer sich kritiklos in diesen Kreis hineinbegibt, kommt nicht mehr aus ihm heraus. Nur ein Sprung kann aus dem Gefängnis der Reflexion ins Freie führen.“²¹

Feuerbach wagt diesen Sprung heraus aus dem Zirkel und argumentiert demonstrativ anti-hegelisch, dass „das, was ist, *so, wie es ist* – also das Wahre wahr ausgesprochen, *oberflächlich* [scheint]; das, was ist, *so wie es nicht ist* – also das Wahre *unwahr, verkehrt* ausgesprochen, *scheint tief* zu sein.“²²

So ist das an *Feuerbach* Entscheidende sein Ausstieg aus der Dialektik. Den Sprung von der Theologie zur Wissenschaft hat somit *Feuerbach Hegel* gegenüber um eine Instanz verkürzt: scheinbar als bräuchte er die philosophische Zwischenstation gar nicht, wenn er den Schleier der Theologie enthüllt, hinter dem sich eigentlich schlicht Anthropologie verbirgt.

So konkret sich diese *neue Philosophie* des Lebens, die eigentlich keine mehr sein will, gibt, so hält sie doch an der Idee der Universalität und der Kategorie des Allgemeinen fest. Denn das *Dasein* des Menschen vollzieht sich für *Feuerbach* im *Sein* des Menschen mit dem Menschen, im *Sein* des Ich mit dem *Du* in der *Gattung*:

„Wohl kann und soll selbst das menschliche *Individuum* – hierin besteht sein Unterschied von dem tierischen – sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewusst werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist [...]. Macht es gleichwohl *seine* Schranken zu Schranken der *Gattung*, so beruht dies auf der Täuschung, dass es sich mit der Gattung *unmittelbar* identifiziert, eine Täuschung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums auf's innigste zusammenhängt. [...] Aber es ist Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menschen ausmacht, das Wesen der Gattung, welches das absolute Wesen des Individuums ist, als endlich, als beschränkt zu bestimmen.“²³

Der Gattungsbegriff²⁴ im Verein mit der Beziehungsdiagnostik des Ich mit dem Du, der *Liebe*, bildet die Lösung für die Problematik der Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Daseins durch deren Überwindung im Evolutionsprozess, bildet sozusagen eine säkularisierte Lösung für das Unsterblichkeitsproblem der Theologie, an deren Frage sich die Spaltung der Hegelschule entzündete. *Feuerbach* durchhaut den theologisch-idealistischen Knoten *Hegels* und setzt an dessen Stelle „eine *praktische*, und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*.“²⁵

Diese Denkbewegung lässt sich als Verschiebung der Subjektebene begreifen: Während *Hegel* mit seiner *Geistes- als Seins-Wissenschaft der Logik* der Theologie zu ihrem eigentlichen Recht verhilft, und damit Gott zu begreifen sich bemüht als *Selbstentfaltung des Geistes*, geht es *Feuerbach* um die Inthronisierung des *Menschen* zum für den Menschen *höchsten Wesen*, letztlich um die Wahrheit der *Religion* als Ausfluss menschlichen Bedürfnisses. Neues substanzielles Subjekt der Ge-

schichte ist damit die allgemeine Entwicklungsgeschichte der Gattung, die sich über die – geschlechtliche – *Liebe* reproduziert und als anthropologisch-materialistisches Pendant zum *Hegelschen* Weltgeist zu fassen ist.

IV.

Materialistische Forschungsprogramme

Die philosophische Gefechtslage, die *Feuerbach* geschaffen hatte, blieb – trotz allen Fortschritts und aller Radikalität des Ansatzes – unbefriedigend. Er hat den Weg in Richtung Materialismus gewiesen, ist ihn aber selbst nicht mitgegangen, sondern auf halbem Wege im – wie er selbst ihn nennt – *Sensualismus* stecken geblieben. Dennoch festigt sich die Tendenz. So formuliert 1845 der Junghegelianer *Wilhelm Jordan* parallel zur Konzeption von *Marx* und *Engels* in der *Deutschen Ideologie* einen historischen Materialismus:

„Man verkennt immer noch viel zu sehr die Leiblichkeit und Sinnlichkeit, die materiellen Grundmotive der Geschichte. Nicht aus dem Hirn einsamer Denker blüht ungezeugt und durch ein mystisches Wunder dasjenige hervor, was einen neuen Umschwung in die Menschheitsschicksale bringt, und nicht allgemeine, erst zum Bewusstsein kommende und dann umgestaltend in die Wirklichkeit eingreifende Prinzipien sind die Hebel neuen Geschehens, sondern umgekehrt: erst nachdem naturgemäß und allmählich entstandene neue Bedürfnisse die Völker in eine neue Tätigkeitsrichtung hineingezogen und so andere Zustände erzeugt haben, bewirkt der Überblick derselben das Bewusstsein, welchem dann alles zufällt, sobald es ausgesprochen wird. [...] Der Mensch vernichtet, indem er die Naturgegenstände und seine eigenen Verhältnisse zu ihr [der Natur, F.H.] umbildet, nicht allein die handgreiflichen Wesen und Dinge der Welt, sondern unvermerkt auch die ganze frühere Welt seiner eigenen Gedanken,

denn diese ist ja nichts, als das zusammenfassende Spiegelbild von jenen, das notwendig mit ihnen zugleich aus seiner Vorstellung vermischt werden muss.“²⁶

Der Scheideweg des Denkens, der einerseits zur Verweltlichung der Philosophie drängt, macht sich nun an dem erneut zentralen Punkt der Frage der Religion und ihrer Kritik auf: in dem Moment, in dem *Karl Marx*, der weiß, dass „die Kritik der Religion Voraussetzung aller Kritik“²⁷ ist, proklamiert, „für Deutschland ist [mit Feuerbach, F.H.] die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet“ (ibid.), wird die „*Kritik des Jammertals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist [...] zur Kritik der Erde“ (ibid.), also des Rechts und der Politik.

Damit ist der Grundstein für ein Forschungsprogramm in praktischer Absicht gelegt, das sich zu seinem Objekt die Analyse als Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem Ziel deren Revolutionierung macht, wie es im folgenden zu re-, im Sinne von: dekonstruieren versucht wird.

Wohin geht aber ein Denken, das die Kritik der Religion alles andere als erledigt betrachtet? *Max Stirner* hält *Feuerbach* vor, seinen kritischen Grundgedanken des projektierten Anthropomorphismus nur umzukehren. Dessen Atheismus, so kann er sagen, bleibe ein „frommer“, denn indem die Religion dem Jenseits zurück ins Diesseits geholt wird, bleibt der Inhalt der gleiche:

„Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden, und die Macht der Humanität vergrößerte sich in eben dem Grade, als die Frömmigkeit an Gewicht verlor: ‚der Mensch‘ ist der heutige Gott, und Menschenfurcht ist an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten. Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, ist in der Tat am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vor sich gegangen.“²⁸

Stirner radikalisiert *Feuerbach* unter Anwendung dessen Methode auf ihn selbst und

kommt so zu einem *Materialismus des Selbst*²⁹ eine Überschreibung seines Denkens, die *Wolfgang Eßbach* eingeführt und damit die Grundlage gelegt hat zu einer Neubestimmung des Denkens *Stirners* jenseits der marxistischen Polemik des Kleinbürger-Theorems, wie sie unten quasi als alternatives Paradigma zu *Marx* vorzunehmen versucht wird.

Marx & Engels: Materialismus der Verhältnisse

Marx hat bereits 1840/41 in seiner Doktor-dissertation die Crux der Situation der Philosophie nach *Hegel* deutlich gemacht: Wie einst bei *Aristoteles* und nun bei *Hegel*, so seine implizite Analogie, ist ein abstraktes Prinzip zu totaler Konkretion entfaltet worden – ein Knotenpunkt, nach dem die Möglichkeit einer kontinuierlichen Fortsetzung abbricht. *Epikur* und *Demokrit* werden in diesem Zusammenhang mit der von *Plato* und *Aristoteles* vollendeten griechischen Philosophie als Epigonen gehandelt, die einen nur „fast ungehörigen Nachtrag“ lieferten, „der in keinem Verhältnis stehe zu seinen gewaltigen Prämissen“.³⁰

Das neue Athen, das *Marx* zu errichten antritt, ist dann keine Philosophie mehr als explizite: Das Philosophischgewordensein der Welt bei und für *Hegel*, ein Zustand, der ebenso für *Marx* wie für *Feuerbach* nun gerade noch nicht eingetroffen ist, verlangt ein Weltlichwerden³¹ der Philosophie, Wissenschaft von den materialen Dingen der Welt, die Praxis wird, um die Welt letztlich dann doch philosophisch werden zu lassen im Sinne einer allgemeinen Versöhnung der Gesellschaft: des Menschen mit dem Menschen, mit der Natur – das Reich der Freiheit.

Dieses *telos*, das auf Praxis im Sinne revolutionärer Veränderung innerhalb der Sphäre der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielt, bedarf eines theoretischen Forschungspro-

gramms im Sinne von *Lakatos*, das notwendig auf im Folgenden zu rekonstruierenden Elementen aufbaut: Gegenstandskonstitutiv für das Theorieprogramm von *Marx* und *Engels* sind denn auch einerseits *Dialektik* als Methode und andererseits *Arbeit* als inhaltliche Formbestimmtheit des Evolutionsprozesses, dem Element also, welches als materialistisches Pendant zu *Hegels* Geistphilosophie anzusehen ist.

Die Menschwerdung des Menschen über Arbeit, die Frage über das „wie“ des Austausches mit der Natur avanciert zum zentralen Thema. Die Philosophie der Praxis, die keine Philosophie mehr ist, schlägt um in die Wissenschaft der Arbeits- als den Produktionsverhältnissen der Gattung, wird zur Analyse der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft unter dem Regime des Kapitalismus, den es konkret zu analysieren gilt, soll er überwunden werden.

Theorie diesen Typs geht gewissermaßen normativ die Gewissheit voraus – dieser theologisch motivierte Begriff ist mit Absicht gewählt – dass das, was *Hegel* erreicht hat, die Vereinigung von Geist und Welt über das Aufden-Begriff-bringen über Philosophie, also Versöhnung der Welt mit einem von einem Philosophen eingesehenen Weltsinn, auch gelingen muss in der materiellen gesellschaftlichen Wirklichkeit, also die mit sich selbst versöhnte Gesellschaft.

Dem *Marxschen* Forschungsprogramm liegt nun aber eine philosophisch negative Hermeneutik der kapitalistisch entfremdeten Welt zugrunde, die durch Praxis zu verändern ist. Diese negative Hermeneutik, die gewissermaßen bereits vor dem konkreten Studium der bürgerlichen Verkehrsformen gewonnen wurde, wird die normative Grundlage der weiteren Theoriebildung, die bei *Marx/Engels* deshalb unter der Rubrik: „Kritik“ des „Systems der Bedürfnisse“, wie bei *Hegel* die bürgerliche Ökonomie heißt, betrieben wird.

Wer, und das ist auch laut *Marx Feuerbachs* Verdienst, ausgeht nicht vom abstrakten

Menschen, der im *Deutschen Idealismus* als Geist supponiert wird, sondern vom konkreten Menschen, muss sich um die konkreten Lebensverhältnisse kümmern, da das Sein das Bewusstsein bestimmt und nicht umgekehrt. Die materialistische Wendung, die in der *Deutschen Ideologie* als Besonderung gegenüber den theoretisch zu erledigenden Junghegelianern das neue Stadium der Kritik an und zu *Hegel* darstellt, führt zur politischen Ökonomie als Wissenschaft.

Dabei wird die Kategorie „Arbeit“ zum Prinzip, zum Angelpunkt der *Marxschen* Theorie. Auch sie wird aus der Auseinandersetzung mit der Philosophie *Hegels* gewonnen, ja sie ist die Kategorie, die einen positiven Anschluss an *Hegel* für *Marx* überhaupt erlaubt:

„Das Große an der Hegelschen ‚Phänomenologie‘ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, also Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; dass er also das Wesen der *Arbeit* fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“³² Allerdings steht „Hegel [...] auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er erfasst die *Arbeit* als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des Menschen innerhalb *Entäußerung* oder als *entäußerter Mensch*“ (ibid.).

Was in den *ökonomisch-philosophischen Manuskripten* an Theoriegrundlage angelegt ist, ist Programm und differenziert sich über die *Grundrisse* bis zum *Das Kapital* aus, wobei das zweite Element, die Verbindung zwischen Ökonomietheorie und Dialektik, bei *Engels* in seiner (für) *Marx* grundlegenden

Schrift *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* von 1844, zu Tage tritt. Es geht um Begriffsdiagnostik, die mit den ökonomischen Kategorien, wie sie von der englischen politischen Ökonomie vorgegeben werden, „hegelisch“ betrieben wird.³³

„Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines ganzen zu erklären. Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, *sich selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum. Das Proletariat ist umgekehrt gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.“³⁴

Dieses originäre Forschungsprogramm präzisiert sich in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* als Suche nach dem Wege zum *telos* des: „*Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung des menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die *wahrhafte* Auflösung des Streites zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwen-

digkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“³⁵

Die Suche nach der selbstbewussten Bewusstwerdung zur Freiheit nicht im Geiste, sondern den gesellschaftlichen Verhältnissen ist natürlich nicht als Utopie in den Raum zu stellen, sondern wissenschaftlich zu begründen: *Friedrich Engels* zeichnet dies paradigmatisch in seiner Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* nach. Die wissenschaftliche Präzisierung dieses Forschungsprogramms erfolgt in den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1857/58, aus denen 1859 die Publikation *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* zusammengestellt wird, in der die geschichtsphilosophisch motivierte Suche nach dem Abschluss der Vorgeschichte der Menschheit erneut, also 15 Jahre nach den *Pariser Manuskripten*, expliziert wird.

„Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorgewachsenen Antagonismus, aber die im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.“³⁶

Hier tritt offen zu Tage, was wirklich theoretisiert werden soll: Die Entwicklung des Systems der bürgerlichen Verkehrsverhältnisse wird mit Hilfe der Reihe der Hegelschen Reflexionsbestimmungen beschrieben, die die Struktur des Systems bestimmende Beziehung von Arbeit und Kapital als abstrakt gesetzte Kategorien mit Hilfe des Widerspruchsbegriffs konstruiert und die Auflösung dieses Widerspruchs in einem Endzustand der Entwicklung antizipiert:

„Wenn nun durch die Umstülpung der Dialektik das bei Hegel innere, die Einheit, nach außen kommt und das bei Hegel zum Äußeren herabgesetzte Wesentliche, der Widerspruch, nach innen, dann sind tatsächlich entscheidende Charakteristika der Marxschen Dialektik-Auffassung erreicht. Eine dialektische Darstellung in Marx' Verständnis hat die scheinhafte Einheit des, durch vorhergehende irreduzible Deutung, als widersprüchlich aufgefassten gesellschaftlichen Zusammenhangs (bzw. seiner Basis, des ökonomischen Systems) als in immer fundamentalen und schließlich zur Auflösung drängen den Widersprüchen begründet aufzuweisen.“³⁷

Es kann daher nicht überraschen, dass *Marx* seine eigentliche, seine originär wissenschaftliche Leistung genau darin gesehen hat, den (vermeintlichen) Grundwiderspruch der Arbeit entdeckt zu haben: dieser ist sein Theoriefundament und seine Weiterentwicklung der Arbeitswerttheorie *Ricardos*, die er somit von diesem neuen Standpunkt aus kritisieren kann. Das ist der Kern seiner „Kritik“ der politischen Ökonomie, die ja nur das „Prinzip Arbeit“ zur Grundlegung ihrer Theorie gemacht, aber nicht dessen Zerrissenheit gesehen habe. Erst auf diesem Fundamentalwiderspruch, der den Anfang schlechthin der Theorie darstellt, die eben darum mit der „Ware“ als zwieschlächtigem Phänomen anfängt, kann das widerspruchsaufdeckende dialektische Darstellungsverfahren aufgebaut werden.³⁸

Da es hier primär um das theoretische, am Ende quasi religionsphilosophisch motivierte Begründungsverhältnis des *Marxschen* Forschungsprogramms geht, soll hier nicht die systematische Ausdifferenzierung der Widerspruchsdialektik – von der Ware zum Wert über das Geld zum Kapital en détail – nachvollzogen werden³⁹, sondern explizit zum Ausdruck kommen, wie der durch *Marx* praktisch gewordene *Deutsche Idealismus* in seiner Konstruktion zu fassen ist: „Vergegenständlichte Arbeit“, „Wert“, „Geld“ sind die aus der nega-

tiven geschichtsphilosophischen Hermeneutik gewonnenen Grundkategorien der dann ökonomischen Theorie als Symptome eines entfremdeten Zustands. Diese Termini haben bei *Marx* jeweils doppelte Bedeutung, wobei die zugrunde liegende der geschichtsphilosophische Rahmen und die engere die arbeitswerttheoretische Ökonomie setzt.⁴⁰

Beide im Grunde inkompatiblen Diskurse ermöglichen bei *Marx* ein zirkuläres Begründungsverhältnis, das in letzter Instanz dem Kapitalismus eine transitorische Notwendigkeit nachzuweisen versucht.⁴¹

Im Ergebnis konstruieren die Begründer des „wissenschaftlichen Sozialismus“ *Marx* und *Engels* auf der Gewissheit, dass der Kapitalismus hinein führe in eine andere, eine heile, wahrhaft menschliche Gesellschaft, die alle (zwischen-)menschlichen Widersprüche in sich aufgehoben haben wird, eine quasi ästhetisch strukturierte Theorie, die den wissenschaftlichen Nachweis führen sollte, dass dieser Übergang ins Jenseits des Kapitalismus nicht utopisch, sondern möglich, ja zwingend sei dann, wenn alle Produktivkräfte in einem gemeinsamen Weltmarkt entwickelt sein würden. Dieses unbestimmte Jenseits kann auch gefasst werden als die Erfüllung des Seins als selbstbewusstes gesellschaftliches Sein. Mit diesem Postulat wird, wie bei *Hegel* Kontingenz als Kategorie ausgeblendet,⁴² ja es geht *Marx* und den ihm Folgenden exakt um nichts anderes als deren Abschaffung.

Der Kritik des Kapitals als Kritik gesellschaftlichen Daseins, das sich hinter dem Rücken der Akteure, und damit anarchisch-zufällig, konstituiert, geht es um die Rettung des vernunftgewaltigen Gedankens des gesellschaftlichen Seins in seiner Totalität als Absolutem. Das zu sich selbst gekommene Sein ist gedacht als vollkommene Rationalität der Produktionsverhältnisse gemäß dem Stand der Produktivkräfte. Nur unter derlei gesellschaftlichen Bedingungen kann sich, so denkt *Marx* sich seinen Himmel auf Erden,

die voll entwickelte menschliche Persönlichkeit entfalten.

„Die Philosophie des Absoluten ist ein Widerspruch“,⁴³ so (be)endete allerdings schon *Feuerbach Hegel* und schloss für sich konsequent die theoretische Möglichkeit seiner „Verwirklichung“ aus: da galt es abzubrechen. Ansonsten kommt es zur Möglichkeit des Satzes, der *Marx* (be)endet: Die Theorie des Kapitals ist ein Widerspruch, denn der geschichtsphilosophisch motivierte Zwang, zeigen zu müssen, wie das, was so nicht sein soll, zu dem zu werden hat, dass es werden soll, verstellt den Blick auf das, wie es wirklich – wenn auch möglicherweise [wir würden heute sagen: gefühlt] nicht vernünftig – ist.

Dieses messianische Verwirklichungsdesiderat wurde bereits vor der dann realgeschichtlichen „Verwirklichung“ als weitere metaphysisch aufgeladene Kopfgeburt begriffen. So schreibt *Gustav Julius* in einer der vielen „Kritiken der Kritik der kritischen Kritik“ 1845 zu der Kontroverse zwischen *Bruno Bauer* und *Marx*:

„Während Bauer, in protestantischer Weise, die schlechte Welt, er hat dafür den Ausdruck ‚die Masse‘, die (wie Herr Marx es ihm vorrückt) ‚noch nicht kritisch wiedergeborene Welt‘ aus Herzensgrunde verachtet, aber sie bestehen läßt und zu dem gebraucht, wozu sie gut ist, sich in sie schickt, indem er an ihr und für sie arbeitet, um sie der Zukunft, der ‚neuen Geschichte‘, an deren Schwelle die Kritik noch einsam steht, entgegenzuführen und selbst einstweilen sich selig fühlt im Hinblick auf diese neue Welt – alles, wie gesagt ganz protestantisch –, versetzt Marx den Himmel, das Reich ‚der vollbrachten Emanzipation der Menschheit‘, die neue Welt der Gattungswesen, in römisch-katholischer Weise, auf den Boden der irdischen, materiellen Welt, als eine an die forces propres als Gesellschaftskräfte glaubende, den bösen Geist des Egoismus durch den guten Geist des Gattungslebens (der Liebe) aufhebende und die

Freiheit der ‚Menschenkinder‘ (die humanistische Emanzipation) vollendende, allein seligmachende, *wohlorганизиerte Kirche auf Erden*. Auf *diese* Art verwandelt Herr Marx ‚die theologischen Fragen in weltliche‘. Er glaubt nicht an die unsichtbare, im Herzen, im Geiste wirkliche Kirche des Humanismus, er will eine organisierte sichtbare Kirche des Humanismus haben.“⁴⁴

Marx, so sieht es aus, hat dem „Falschen“ noch einmal zur Geltung verholfen, das *Feuerbach* im spekulativen Denken insgesamt am Werke sah:

„Der bisherige Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Wege kommt man nie zur wahren objektiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eigenen Abstraktionen, und eben deswegen nie zur wahren *Freiheit des Geistes*“ (ibid., p. 251).

Feuerbach erlaubt, wie nach dieser Abklärung erst heute wirklich begriffen werden kann, eine andere Möglichkeit, *nach Hegel* und überhaupt weiter zu denken, ein Denken freilich, das damit an die Grenze seiner selbst stößt und an seinem Rande steht.

„Man sagt von Gott: ‚Namen nennen mich nicht‘.

Das gilt von mir: kein Begriff drückt mich aus, nichts, was

man als mein Wesen angibt, erschöpft mich;

es sind nur Namen.“

Max Stirner

Max Stirner – Materialismus des Selbst oder: Von der Vernunftkritik zur „Selbstangehörigkeit Meiner“

Die entscheidende Schnittstelle, die *Marx* und *Engels* mit *Stirner* verbindet, ist die Emanzipation gegenüber der Position *Feuerbachs*. *Engels* hat seinem Freund im November 1844 brieflich erläutert, wie mit *Stirner* umzugehen sei:

„St[irner] hat recht, wenn er ‚den Menschen‘ Feuerbachs, wenigstens des *Wesens des Christentums* verwirft; der F[euerebach'sche] ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet, F[euerebach] ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. *Der wahre Weg zum ‚Menschen‘ zu kommen, ist der umgekehrte. Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen, um nicht, wie Stirner, drin stecken zu bleiben, sondern uns von da aus zu ‚dem Menschen‘ zu erheben“* (kursiv, F.H.).⁴⁵

Die Nähe des Ansatzes im „empirischen Ich“ geht einher mit der abgrundtiefen Trennung der Wege. Denn die Idee eines „wahren Weges“ zu einem eigentlichen „Menschen“ im Sinne einer substanziellen Allgemeinheit wird bei *Stirner* an sich als „Heiliges“ dekonstruiert, ja destruiert, dass er nicht drin stecken bleibt, sondern den Weg durch das individuelle Selbst beschreitet. Damit denkt er eine „logische und sachliche Alternative zu den Marxschen Lösungen [...] und] zeigt ihm [*Marx*, F.H), systematische Grenzen seines eigenen Ansatzes.“⁴⁶

Stirner befreit das Denken nach *Hegel* von jeglicher Normativik eines substanziellen Sollens. Bekanntlich hatte zwar bereits *Hegel Kants* „Sollen“ als bloß moralisch kritisiert und damit die Enttäuschung der Schüler ob der ungehörigen politischen Zustände im Lande antizipierend entkräftet⁴⁷: allerdings nur um den Preis des neuen epistemologischen Kriteriums der Entwickeltheit der jeweiligen Konkretion des objektiven Geistes als normativen Maßstab dessen, was wirklich ist im Sinne von vernünftig. Mit *Stirner* endet der Geltungsanspruch der Hegelschen Logik der den objektiven Geist entfaltenden Dialektik, sowohl was ihre formale als auch ihre inhaltliche Seite angeht.⁴⁸ Sie wird ebenso als Metaphysik abgelehnt wie jede andere Normativik einer *Idee* als *Prinzip*.

Somit hat nicht etwa *Marx Hegel* auf den Kopf gestellt, sondern *Stirner* vollzieht die völlige Umkehrung als Abkehr und Bruch. Er nimmt die *Feuerbachsche* Lehre vom *Sein* zum *Dasein* auf und denkt sie, anders als *Feuerbach*, der zum eigentlichen *Sein* = Ethik der Liebe = Religion zurückgeht, zu Ende. Bei *Stirner* löst das durchaus als akzidentiell denkbare *Dasein* das *Sein* als Kategorie überhaupt ab; hier beginnt es, so würde *Sloterdijk* sagen, zu *schäumen*. Es ist *Stirner*, der als Erster zum Generalangriff auf die abendländische Ideo-Logik als solche bläst, sei es in der Gestalt Gottes, des Seins, der Liebe, der Sittlichkeit, der Idee oder der Wahrheit.⁴⁹

Es ist dann nur konsequent, wenn, entgegen der quasi gestrigen beliebten Kritik an ihm, der Einzelne als Einziger nicht zu einem neuen Substanz-Subjekt⁵⁰ der Weltgeschichte oder als Prinzip einer universellen Entfaltung hypostasiert wird. Der Anspruch des Universellen, des Allgemeinen und des Begrifflichen wird als solcher zurückgenommen:

„Der ‚Mensch‘ als Begriff oder Prädikat erschöpft *Dich* nicht, weil er einen eigenen Begriffsinhalt hat, und weil sich sagen läßt, was menschlich und der Mensch ist, d.h. weil er einer Definition fähig ist, wobei Du ganz aus dem Spiele bleiben kannst. [...] Der Einzige hingegen hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird erst durch *Dich*. Es giebt keine Begriffsentwicklung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm, als aus einem ‚Principe‘ erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich; es ist vielmehr alle Begriffsentwicklung zu Ende.“⁵¹

Der dieses proklamiert, hat nicht nur Gott hinter sich gelassen, sondern mit ihm die Idee der Menschheit als metaphysisch beladen-belastete Kategorie, hat den Sprung weg von der Kategorie des Universellen und des Allgemeinen in die Einzig(artig)keit des konkret Individuellen gewagt und geschafft und damit die Moderne als Projekt, den „wahren Weg“ zu

finden, überwunden: nicht nur, was das Normativ einer „wahren Gesellschaft“ betrifft, sondern auch bezüglich des Individuums, denn: „Ich [kann] meiner nimmermehr froh werden, solange ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden.“⁵²

Die Aufklärungsvernunft, so denkt *Stirner* sie quasi zu Ende, beruht auf Prinzipialismus und einer totalitären Systemtendenz, die sich erst in der Erscheinung der Religion und des Glaubens, dann im reinen Denken der zur „Logik gemachten Theologie“ – wie schon *Feuerbach* kritisierte – und dann im allein wahren „wissenschaftlichen Bewußtsein“⁵³ äußert und sich notwendig gegen das jeweilig konkrete Denken als *Meinen* des empirischen Individuums richtet und gegen das „bloß Subjektive“ gegen die „Einfälle“, „Zufälligkeiten“, „Willkür“ eifert. *Stirner* setzt also an mit der *Apologie des Zufälligen*, einem Phänomen, das erst – in unseren postmodernen Zeiten – viel später also *Odo Marquard*⁵⁴ salonfähig gemacht haben wird.

Die Aufklärung als Projekt, die mit Descartes einsetzt, mit dem unter dem Generalmotto *Fortschritt* stehenden Postulat eines weltgeschichtlichen Subjekts im Sinne eines substanziell-universellen Bewegers sich steigert und am Ende auf der Welt alles zum guten Ende bringen soll, sei es in der personalisiert-abstrakten Gestalt der Arbeit der Weltgeschichte *Hegels* oder der skandalisierten Weltgeschichte der Arbeit *Marxens*, kommt hier mit unerhörter Radikalität zu ihrem Widerruf durch den Entheiliger⁵⁵ der „Gedanken“ und „Bedenken“:

Stirner ist *Aufklärer* über die Situation des mündig gewordenen Menschen nach dem Vollzug einer radikal-nominalistischen *Abklärung*, in der die Sprache als Mittel des Denkens selbst zum Problem wird, da das, worum es „eigentlich“ geht, sich als „unsagbar erweist“:

„Ich bin schon nachgiebig, wenn Ich mich der Sprache bediene, Ich bin das ‚Unsagbare‘, ‚Ich zeige mich bloß.‘ Und habe ich mit

dem Terrorismus meines Ichs, der alles Menschliche zurückstößt, nicht eben so Recht, wie Ihr mit Eurem Terrorismus der Humanität, der mich gleich zum ‚Unmenschen‘ stempelt, wenn ich mich gegen Euren Katechismus versündige, wenn ich mich in meinem Selbstgenusse nicht stören lasse?“ (ibid., p. 412).

Bisherige Sprache versagt, da sie als Mittel identifizierenden Denkens die *Identität des Individuums* verfehlt, vor allem im Angesicht des durch *Stirner* exhibierten *Unmenschen*, der der eigentliche, „reale, wirkliche, [...] vollkommene Mensch [...und] Unmensch nur im Vergleich mit dem **Begriffe Mensch** ist.“ (ibid., p. 367). *Stirners* Vernunftkritik bedient sich einer *Sprachskepsis*, die, weil sie auf Sprache noch angewiesen bleibt, noch nicht sich durchringt, explizite Sprachkritik zu sein in dem Sinne, dass er die Struktur der Sprache zum Objekt seines Denkens macht. Dennoch macht er kritisch explizit, dass Sprache diskriminiert, indem sie verdammt ist, auf Begriffe, die notwendig allgemein bleiben müssen, zu rekurrieren. Damit leitet schon er den *linguistic turn* mit ein und an, der im dekonstruktivistischen Neostukturalismus *Derridas* und *Lytoards* zu sich kommt und die post-moderne Rede der *Sprachspiele* möglich macht.⁵⁶

Kurt A. Mautz hat 1936 *Stirners* spezifischen Umschlag der Philosophie in „Nicht-Philosophie“ charakterisiert als ein Umschlagen in *Irrationalismus* und ihm ein *aktivistisches* Menschenbild im Sinne Gehlens bescheinigt:

„Der Primat des Geistes wird gebrochen, der Panlogismus des Hegelschen Idealismus gesprengt. Während der humanitäre Realismus Feuerbachs im menschlichen Gattungsbewußtsein und im Liebesbegriff noch seine idealistischen Hintergründe bewahrt, vollzieht schon *Stirner* mit der entschiedenen Absage an den ‚Geist‘ die Wendung zum modernen Irrationalismus. [...] Die Paradoxie des *Stirnerschen* Irrationalismus besteht in dem Ver-

such, mit rationalen Mitteln: Sprache und Gedanken ein Irrationales zu begründen bzw. mitzuteilen.“⁵⁷

Das Irrationale, das *Stirner* mitzuteilen hat, erweist sich allerdings mithin als nichts anderes als die *Logik als A-Logik des Daseins*, die sich einer vernünftigen Struktur entzieht wie das Leben selbst, in das der jeweilige Mensch – mithin kontingent – hineingeboren wird. Das Problem des Anfangs der „Nicht-als-Anti-Philosophie“ *Stirners* kommt mit der Absage an das sich im *actus purus* des Geistes selbst voraussetzende Denken *Hegels*, das gleichzeitig Resultat desselben Prozesses ist, zu einer Lösung, die keiner „Vermittlung“ mehr bedarf. *Stirner* setzt sein „Ich“ mit einem Empirismus, dessen Radikalität darin besteht, „die nominalistische Skepsis nicht in erster Linie auf die außersubjektive Gegenständlichkeit, sondern auf die Subjekte selber (anzuwenden).“⁵⁸

So wird das „nie seiende“, sondern das dem *Fichteschen* Absoluten entgegengesetzte endliche Ich zum Referenzpunkt *Stirners* monologischer Rede, das, so beginnt *Der Einzige und sein Eigentum* in ständiger Bedrohung und im Kampf mit der Umwelt, die je eigene materielle Qualität des Selbst zu entwickeln hat.

Wolfgang Eßbach hat in diesem Zusammenhang verdientermaßen darauf aufmerksam gemacht, dass *Stirners* Denken – also bereits ein halbes Jahrhundert vor *Freud* – um das – fachterminologisch letztlich dann psychoanalytisch abzuhandelnde – Problem der „Selbstkohärenz“ kreist, der – in *Stirners* Worten – „Selbstangehörigkeit Meiner“.⁵⁹ So lässt sich *Stirners Materialismus des Selbst* im Lichte neuer Erkenntnisse psychoanalytischer Narzissmus-Forschungen reformulieren, vor allem um die Thesen um das *nukleare Selbst*, die *Heinz Kohut* in seinen Bemerkungen zur *Bildung des Selbst*⁶⁰ in der theoretischen Auseinandersetzung mit *Freud* präzisiert hat. Der eigenständige und als dynamisch zu fassende *psychische Bereich des Narzissmus* mit

seinen spezifischen Konstitutions- und Entwicklungsbedingungen, der eine *Ergänzung der und nicht Konkurrenz* zur sexuellen Libido bedeutet, reicht vom „fragmentierten“ zum „kohärenten“ reifen Selbst.

Stirners Beschwörung: „Ich habe mich, darum brauche und genieße ich mich“⁶¹ strebt nach dem „Gefühl der Wirklichkeit des Selbst, das der Ausdruck seiner Kohärenz als Folge einer festen Besetzung mit narzisstischer Libido ist, (die) nicht nur zu einem subjektiven Wohlbefinden, sondern sekundär auch zu einer Verbesserung der Ich-Funktionen (führt), die objektiv auf verschiedene Weise bestätigt werden kann, z.B. indem man die gesteigerte Arbeitsfähigkeit und Arbeitseffizienz (...) nach der Stärkung der Kohärenz seines Selbsterlebens prüft.“⁶² Eine dauernde Stabilität der Konfiguration des kohärenten Selbst kann allerdings ebenso wenig postuliert werden wie ein absolutes „Subjekt“. *Kohut* hat diesbezüglich zum Beispiel dargelegt, dass „bei den narzißtischen Persönlichkeitsstörungen (...) sich die Angst des Ichs in erster Linie auf sein Bewußtsein der Verwundbarkeit des reifen Selbst; die Gefahren, denen es sich ausgesetzt sieht, betreffen entweder die vorübergehende Fragmentierung des Selbst oder Einbrüche archaischer Formen subjektgebundener Größenphantasien oder aber archaischer, narzißtisch überhöhter Selbst-Objekte in seinen Bereich.“⁶³

Akzeptiert man den dynamisch-genetischen Prozesscharakter der Selbstkonstituierung, schließt dies die – in der klinischen Literatur so bezeichnete „pathogene“ Stufe und das Zulassen derselben zwangsläufig mit ein bzw. wird die Rede von „Pathologie“ und „Krankheit“ unsinnig. Indem *Stirner* das Postulat *Feuerbachs*, dass die Philosophie das, was sonst zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufzunehmen ist, beim Wort nimmt und die sowohl sexuelle als auch narzisstisch zu besetzende Libido in den Menschen, in den sie hineingehören, herein-

nimmt, muss er mit der bisherigen abendländischen Moral radikal brechen. Tatsächlich gerät das bisherige Normengefüge im Angesicht *Stirners* Rede vom „Unmenschen“ als „vollkommenen Menschen“ aus den Fugen und steht ein radikaler Immoralismus, der sich selbstbewusst *jenseits von Gut und Böse* weiß, explizit am Anfang:

„Fort denn mit jener Sache, die nicht ganz und gar meine Sache ist! Ihr meint, meine Sache müsse wenigstens die ‚gute Sache‘ sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber meine Sache, und ich bin weder gut noch böse. *Beides hat für mich keinen Sinn.*“ (kursiv, F.H.)⁶⁴

Die Umwertung aller bisherigen Werte, die hier zum Ausdruck kommt, ringt um die Anerkennung des nackten Menschen, sowohl die Anerkennung des eigenen Selbst von innen her als die des Anderen in dessen Anders- als jeweiliges So-Sein in dessen „eigenen“ Dasein. Die reziproke Anerkennung der Pluralität des Daseins macht für *Stirner* Geselligkeit im Sinne *interessanten Verkehrs* überhaupt erst möglich. Der zu sich selbst gekommene Eigner seiner Selbst kann im Umgang mit dem Anderen er selber sein, ohne dem Anderen etwas vorzumachen, vorausgesetzt der Andere ist, wie er selber: Egoist im Sinne von: sein Eigner. Eine derartige Beziehung, die in beiderseitigem Wissen um den „Eigennutz“ geschlossen wird, nennt *Stirner Verein* und dieser verliert seinen Existenzgrund, wenn er als „unaufhörliches Sichvereinigen (...) zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet (ist)“ [ibid., p. 291] und sich somit als äußere Macht ihnen gegenüber verselbständigt.

Für *Engels* war 1841 klar, „dass dieser Egoismus (...) so auf die Spitze getrieben, so toll und zugleich so selbstbewußt (ist), daß er in seiner Einseitigkeit sich nicht einen Augenblick halten kann, sondern gleich in Kommunismus umschlagen muß.“⁶⁵

Allerdings: Die voll entwickelte Persönlichkeit, die über Vergesellschaftung im Sein

des Kommunismus zu sich selbst kommen sollte, findet in der Akzeptanz des „unvollkommenen“ Daseins bereits die Möglichkeit ihrer Realisierung. *Stirners* „tolles Buch“ gehört daher in eine andere, unsere Epoche, um, wie nunmehr entfaltet werden kann, verstanden zu werden.

„Wer die Tiefen der europäischen Gedankenganges von 1830-48 kennt, ist auf das meiste vorbereitet, was heute in der ganzen Welt laut wird. Das Trümmerfeld der Selbstzerstörung deutscher Theologie und idealistischer Philosophie hat sich seit 1848 in ein Kraftfeld theologischer und kosmogonischer Ansätze verwandelt. Was heute explodiert, wurde vor 1848 präpariert. Das Feuer, das heute brennt, wurde damals gelegt. Es gibt gewisse Uran-Bergwerke der Geistesgeschichte. Dazu gehören die Vorsokratiker, einige Kirchenväter und auch einige Schriften aus der Zeit vor 1848. Der arme Max gehört auch dazu.“⁶⁶

Carl Schmitt

V.

Schlussbetrachtung: Max Stirner und die Postmoderne

Die *Daseinsversessenheit*, mit der *Stirner* weg von der Bühne des Denkens hin zur Bühne des Lebens als solchem drängt⁶⁷, mag sich als das Element schlechthin jener *condition postmoderne* erweisen, von der *Wolfgang Iser* in seinem programmatischen Aufsatz *Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst*⁶⁸ spricht, indem er Fernando Pessoa über die plurale Identität der fragmentierten Existenz eines *Manns ohne Eigenschaften* – nicht anders als der Vordenker – zu Worte kommen lässt:

„Ich erschuf in mir verschiedene Persönlichkeiten. Ich erschaffe ständig Personen. Jeder meiner Träume verkörpert sich, sobald er geträumt erscheint, in einer anderen Person; dann träumt sie, nicht ich. Um erschaffen zu können, habe ich mich zerstört; so sehr habe

ich mich in mir selbst veräußerlicht, daß ich in mir nicht anders als äußerlich existiere. Ich bin die lebendige Bühne, auf der verschiedene Schauspieler auftreten, die verschiedene Stücke aufführen.“⁶⁹

Doch nicht nur aus der Kunst, in der *Dissens*, *Revolte*, *Wahn* und *Heterogenität* als *Pluralität* der Stile und Spiele erlaubt ist, können *Element(arteilchen)* einer nachmodernen Epochalität herausgefiltert werden, vielmehr ist es die Gesellschaft selbst, die eine Logik der *Abweichung* und der *Einzigkeit* im Sinne *Stirners* ermöglicht; denn: „psychische Labilität, die man bislang an Kranken studieren konnte, (ist) heute zu einem Verstehensschlüssel für Normalität selbst geworden. Wer dergleichen bloß als Anomie verbucht, urteilt nach überholten Kriterien. Die gesellschaftliche Entwicklung zur Pluralität ist unverkennbar. Ich sage nicht, dass sie gefahrlos sei. Aber ich bin sicher, dass man ihr nicht durch Einheitsbeschwörungen erfolgreich entgegentreten kann, sondern dass es umgekehrt darauf ankommt, Formen zu finden und auszubilden, in denen diese Pluralität vollziehbar und in Übergängen mit neuen Identitätsfindungen lebbar wird.“ (ibid., p. 171)

Anders als *Habermas*, der die *Drehscheibe zur Postmoderne* mit *Nietzsche* erst einsetzen sieht, komme ich nach dem Durchgang durch *Stirner* denn auch zu der Einsicht, dass sich der philosophische Diskurs nach *Hegel*, der, wie *Habermas* entgegen gehalten wird, den Diskurs der Moderne nicht etwa eröffnet⁷⁰, sondern vielmehr auf den Begriff gebracht und damit eher beschlossen hat, bereits unmittelbar mit des Meisters Tod aufspaltet: in die Fortführung der Tradition der *praktisch werdenden Moderne* mit dem positiven *Anschluss* an *Hegel* und der Formulierung des historischen Projekts einer *übersteigerten Super-Moderne* durch die *Linkshegelianer* einerseits und in den – heute in der kritischen Rückschau als postmodern zu bezeichnenden – *Bruch*, der mit *Stirner* und *schon seiner Tod-*

erklärung Gottes einsetzt, andererseits. Jener zweite Bogen ist es, der über *Nietzsches Umwertung aller Werte* zum selbstbewussten *Ende der Metaerzählungen*, wie *Lyotard*⁷¹ es nennt und Sloterdijk mit dem Sphärenprojekt erneut bestätigt hat, führt und in der *Apologie des Nihilismus* endet, den als Schicksal wir anzunehmen aufgefordert sind.⁷²

Stirners Denken erweist sich, um die These explizit stark zu machen, *ex post* als Denker einer *postmodernen Moderne*, die sich der Übersteigerung, ihrer Radikalisierung entsagt und sich dementsprechend dem Projektauftrag bewusst entledigt. Was *Habermas* also als philosophischen Diskurs der Moderne zu fassen bemüht ist, war längst keiner mehr,⁷³ denn das diskursive Feld, das durch *Stirner* eröffnet wird, beherbergt in sich schon *Nietzsches Götzendämmerung jenseits von Gut und Böse*,⁷⁴ die Entdeckung des *Unbewussten* durch *Sigmund Freud* und den Jargon der „Eigentlichkeit“ der Existenz, reicht also über *Nietzsche* bis *Heidegger* und eher *Camus* als *Sartre*.

In der Tradition *Habermas'* stehend hat *Albrecht Wellmer* den Versuch unternommen, *Adornos* Kritik der identitätslogischen Vernunft und seinen Ausweg in die *Ästhetik* „gegen den Strich zu lesen“⁷⁵ und „Ansätze einer Philosophie der Postmoderne in ihr zu finden“ (ibid.), da sie stärker auf die Kunst, die mit ihren pluralen Sprachspielen eine „ansteigende Fähigkeit zur [...] *Integration* des Diffusen und Abgespaltenen“ (ibid.) innehat, setzt als auf Philosophie. Zu jener bemerkte *Adorno* denn auch:

„Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei; daß der Begriff den Begriff, das Zurückstehende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begrifflose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar und damit etwas von der Naivität, an der sie krankt. Sonst muß sie kapitulieren und mit ihr aller Geist. Nicht die einfachste Operation ließe

sich denken, keine Wahrheit wäre, emphatisch wäre alles nur nichts. Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene.“⁷⁶

Die Paradoxie von *Stirners* „Irrationalismus“ als Bewältigungsversuch der A-Logik des Daseins verweist letztlich auf jene „Utopie der Erkenntnis [...], das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“, [ibid.] über die *Adorno* suchend spekulierte. Wer diesen Gedanken mitzugehen bereit ist, wird – dann allerdings gegen *Wellmer* – sein Misstrauen gerade abzubauen haben: „gegen jene, die die psychologische Kritik des Subjekts nietzscheanisch ins Affirmative wenden wollen – also gegen die Propagandisten eines neuen Zeitalters, das die Last des Platonischen Erbes von sich geworfen hätte, in dem die Stelle des Willens zur Wahrheit, die Kunst der Worte an die Stelle der Theorie und die Ökonomie des Begehrens an die Stelle der Moral getreten wäre.“⁷⁷

Max Stirner erweist sich in dieser Lesart als anschlussfähiger im Umkreis nachmetaphysischen Denkens, ja ist, emphatisch gesprochen: sein sich dessen bewusster – und daher in seiner Zeit unerkant und unerhört! gebliebener – Begründer.

Die „Überwindung“ der Metaphysik hat er bereits geleistet. Dass sie immer wieder zu ihrem Rechte zurück sich ringt, macht es, wie *Martin Heidegger* betont hat, notwendig, sie zu „verwinden“: man kann das auch, weniger pathetisch, schlichter: ertragen⁷⁸ heißen, wie der Nicht-Philosoph *Max Weber* formulierte.

Stirner stellt sich offensiv auf den Standpunkt der kümmerlich-nichtigen einzelnen Kreatur, die ohne Wesensbestimmung (einfach nur) ist, *heideggerisch*: geworfen ins *Da-sein*. Die Bestimmung der besonderen Existenz ergibt sich schlicht unmittelbar aus ihr selbst:

„Ich hin [nicht] Nichts im Sinne der Leereheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem ich selbst als Schöpfer alles schaffe.“⁷⁹

Wer die Relativität des Daseins als In-der-Welt-Sein akzeptiert, „verwindet“ den als tragisch empfundenen *Verlust* der Metaphysik in der Akzeptanz und der Chance eines *reflektiert-konstruktivistischen Narzissmus*⁸⁰, der aufs faktische Dasein in allen erdenklichen Rollen und Spielen sich kreativ einlässt. Das Zusammendenken *postmoderner Erfahrung* mit dem Vordenker *Stirner*, dem *armen Max*, eröffnet somit die Möglichkeit einer weiteren Variante *postmoderner* „*Polymythie*“:⁸¹

Peter Koslowski fordert in seinen Überlegungen zu den *Prüfungen der Neuzeit* eine *essentialistische* Haltung gegenüber dem Utopieverlust der Moderne ein, soll heißen „die voranschreitende Rückkehr zum christlich-jüdischen Äon der Geschichtlichkeit“⁸² in Form einer „spekulativen Philosophie des Theismus“ (ibid., p.19). Der hier vorgeschlagene Anschluss an *Stirner* allerdings – nicht als *Linkshegelianer* (miss-)verstanden, sondern als Quasi-Nihilist und damit Vorläufer *Nietzsches* – eröffnet die Möglichkeit, sich diesem „verzweifelten Sprung in den Glauben“,⁸³ den analog seinerzeit *Kierkegaard* bereits vorgedacht hatte, zu entziehen und dieser reaktionär anmutenden *essentialistischen* Spielart eine *existenzialistische* Richtung entgegenzusetzen, die nicht hinter den Bruch, der nach *Hegel* vollzogen wurde, zurück will oder kann.

Eine solche Haltung würde dem fragmentierten Selbst, das um die Zurückgeworfenheit allein auf sich selbst weiß, erlauben, „im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sichselbst-Wählens und -ergreifens“⁸⁴ anzunehmen. Ein, wie er oben versuchsweise genannt wurde, derartiger *reflektiert-konstruktivistischer Narzissmus* macht das konkret-individualisierte Ich über den Prozess des Anerkennehmens des *eigenen* jeweils so *Gewordenseins* –

das ist das entschieden materialistische Element dieses Ansatzes – durch die das Selbst prägenden und es konstituierenden Determinationen frei zur jeweils eigenen Möglichkeit – im Sinne der Entlehnung des Topos des „Seinkönnen zu etwas“ aus der Analytik des Daseins bei *Heidegger* – sein Sein als *Da-sein* zu entwerfen und zu gestalten in dem Sinne des großen Satzes: „Ich will bloß Ich sein.“⁸⁵

Nur wer sich entscheidet, sich wesentlich freizumachen von den äußerlichen Bestimmungen der abendländischen Metaphysik, kann frei werden zur Möglichkeit eigener Selbstentfaltung durch „Selbstbejahung“ (ibid., p. 383) im Sinne einer Versöhnung mit sich selbst, wie sie Stirner denkend vorbereitet:

„Die Entwicklung des Einzigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine ganz einzige Entwicklung, da deine Entwicklung durchaus nicht meine Entwicklung ist.[...] Es ist, indem *Du* der Inhalt des Einzigen bist, an einen *eigenen* Inhalt des Einzigen, d.h. an einen Begriffsinhalt nicht mehr zu denken.“ (ibid., p. 408).

Stirner aber weiß um die Ambivalenz dieses Funds. Dieser ist Abgrund und Chance zugleich. Denn er weiß um die Kontingenzerfahrung, dass das eigene Dasein außerhalb desselben völlig egal ist und niemand darnach verlangt, wenn man selbst es nicht tut. Gerade dies aber zwingt zu bewusster Kontingenzbewältigung ohne Kompensationsübungen. Dass die hieraus resultierende Nichtigkeit denn auch alles andere als Nichts „im Sinne der Leerheit“ ist, sondern geradezu erst die Möglichkeit des Etwas, worauf es eigentlich ankommt, konstituiert: ist das möglicherweise gar schon die *Überwindung des Nihilismus*, die es *Stirner* erlaubt zu sagen: *ich darf?* – ist das die *Sonne* des postmodernen *Wollens als Willen zum – bloßen – Ich*, schon vor der *Morgenröte Nietzsches Willens zur Macht?*

„Jedes höhere Wesen über mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Son-

ne dieses Bewusstseins. Stell' ich auf mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und ich *darf* sagen: Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt.“ (kursiv, F.H.) (ibid., p. 350)

Dieses Dankbarkeit ausdrückende Dürfen spricht vom affirmativen Annehmen der Selbstorganisation des Selbst,⁸⁶ die als Chance begriffen und daher offensiv ergriffen wird.⁸⁷

Dieses Dürfen ist ebenso Ausdruck einer Gesundung jenseits des *ptolemäischen Skandals*:⁸⁸

„Die endgültigen Lebensziele eines Menschen und sein Selbstwertgefühl tragen das Kennzeichen der wesentlichen Merkmale und Einstellungen der Imagines jener Menschen, in denen das Kind als Erweiterungen seiner eigenen Größe angenommen hatte (sie sind dann durch den Prozess der umwandelnden Verinnerlichung zu psychischen Funktionen geworden). Die spezifischen Zielvorstellungen, die häufig das Lebensschicksal bestimmen, sind somit Abkömmlinge der Identifikationen mit eben jenen Gestalten, die ursprünglich als Erweiterungen des Größen-Selbst erlebt worden waren. [...]. Das allmähliche Erkennen der realistischen Unvollkommenheiten und Begrenzungen des Selbst, d.h. die allmähliche Verringerung des Bereichs und der Macht der Größenphantasie, ist im allgemeinen eine Voraussetzung für die psychische Gesundung im narzisstischen Sektor der Persönlichkeit.“⁸⁹

Das *narzisstisch-pathologische Projekt der übersteigerten Moderne* findet mit *Stirners* Anknüpfen an die Projektionsthese *Feuerbachs* und deren Anwendung auf ihn sein Ende. Die Akzeptanz des *Todes* im Sinne der Verinnerlichung des *Realitätsprinzips* als Überwindung der *fixen Idee der Unsterblichkeit*⁹⁰ wertet um:

„Das Prinzip kann nicht mehr die leblos gewordene Welt des Übersinnlichen sein. Deshalb wird der auf die so verstandene Umwer-

tung zielende Nihilismus das Lebendigste aufsuchen. Der Nihilismus wird so selbst zum ‚Ideal des überreichsten Lebens‘ (Nietzsche).“⁹¹

„Ich will bloß ich sein“: sich selbst dazu zu ermächtigen, und zu sagen – ich darf!: „unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt

selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘“.⁹²

Frank-C. Hansel

¹ Hegel (1986a), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke [hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. A. Michel], Bd. 20, Ffm, p. 458

² Hegel (1986b), Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke [hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.A. Michel], Bd. 12, Ffm, p. 540

³ Habermas (1985), Der philosophische Diskurs der Moderne, Ffm, p. 6

⁴ Koigen (1901), Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus. Zu Geschichte der Philosophie und Socialphilosophie des Junghegelianismus, Bern, p. VII

⁵ Nietzsche (1887), Die fröhliche Wissenschaft in: ders. (1973), Werke, Bd. V2. [hrsg. v. G.Goll u. M. Montinari], Berlin, p.255

⁶ Vgl. die paradigmatisch herausgearbeitete Dynamik, die die Neuzeit zu perennierender Modernität zwingt und aus dem vertraglichen Zinsverhältnis in der der Gläubiger-Schuldner Vergesellschaftung ableitet, bei Heinsohn/Steiger (1990), Privateigentum und Zins, Bevölkerung und Hexen, Religion und Judenhaß. Berliner Symposion. Diskussionsbeiträge zur gesamtwirtschaftliche Theorie und Politik. N.F. Band 7, Universität Bremen

⁷ Bauer (1841), Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum in: Die Hegelsche Linke (1985), hrsg. v. Heinz & Ingrid Pepperle, Leipzig, pp. 235-371

⁸ Schelling zit. in: Löwith (1962): „Hegel und die Aufhebung der christlichen Religion“ in: ders. (1988), Sämtliche Werke. Bd. 5, Stuttgart, p. 119

⁹ Cornehl (1971), Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung. bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen

¹⁰ Hegels frühen theologiekritischen Versuche der Tübinger und Berner Zeit zielten nachgerade auf diese frühe Differenz im Frühchristentum ab. Diesbezüglich versuchte er nachzuweisen, dass das frühe Christentum an der Präponderanz der jüdischen Eschatologie gescheitert ist, da es nicht erreicht hat, moralische Sittlichkeit in Reinheit ohne Dogmatik in die Welt zu bringen. Der Verkünder reiner Tugendlehre Jesus wurde der verkündete Jesus; Personenkult und Dogmatik waren die notwendige Folge, aus der Reinheit der Tugendlehre wurde, so durch die jüdische Heilserwartung provoziert, die „Positivität“ der Staatsreligion und die Institution der Kirche; vgl. Cornehl (1971), pp. 99-106

¹¹ Löwith (1964), „Hegels Einleitung in die ‚Phänomenologie des Geistes‘“ in: ders. (1988), p. 171

¹² Zit. in Löwith (1966), „Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach“ in: ders. (1988), p. 201, Anm. 29

¹³ Löwith (1962), p. 117

¹⁴ Löwith (1964), p. 171

¹⁵ Feuerbach (1846), Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae. Leipzig, in: ders. (1971), Kleinere Schriften III (1846-1850) in: Gesammelte Werke [hrsg. v. W. Schuffenhauer], Bd. 10. Berlin(Ost) , p. 156.

Den Gedanken, dass der Hegelschen Philosophie die Reflexion auf die Zukunft fehle, hat der polnische Graf und Hegelschüler *Ciezkowski* 1838 entwickelt. Die „Erkennbarkeit der Zukunft“ aus der philosophischen Reflexion auszusparen, ist, so konstatiert er, eine Anomalie des Hegelschen Systems, da zur Totalität der Weltgeschichte auch die Zukunft gehöre. Seine Hegel überschreitende „Teleologie der Weltgeschichte“ kennt drei Stadien, die aufeinander aufgebaut sind: 1. Die Kunst, in der es auf die Darstellung des Inneren, d.h. auf die Objektivierung der Bedeutung ankommt. 2. Die Philosophie, die sich umgekehrt auf die Bedeutung der Objektivität richtet und 3. das „absolut Praktische“, das den Widerspruch und die Einseitigkeit beider vorhergehenden teleologischen Ansichten auflöst auf der Ebene der Praxis des sozialen Lebens. Es reicht nicht mehr – und das wird zum verbindlichen Credo der Junghegelianer – zu rasonnieren, man muss auch handeln.

¹⁶ „Die Hegelsche Philosophie ist der letzte Zufluchtsort, die letzte Stütze der Theologie. Wie einst die katholischen Theologen de facto Aristoteliker wurden, um den Protestantismus zu bekämpfen, so müssen jetzt die protestantischen Theologen *de jure* Hegelianer werden, um den ‚Atheismus‘ bekämpfen zu können“, Feuerbach (1842), Vorläufige Thesen zur Reformation der

- Philosophie [Zürich und Winterthur, 1843] in: ders. (31990), *Kleinere Schriften II (1839-1846)* in: *Gesammelte Werke* [hrsg. v. W. Schuffenhauer], Bd. 9, Berlin (Ost), p. 258.
- ¹⁷ Die Entwicklung des sich ob den verschärfenden Zensurmaßnahmen erst verhärtenden und dann konfrontativen geistigen Klimas im Verhältnis zum Preußischen Staat seitens der Berliner „Freien“ hat Eßbach (1988), *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, München – hier vor allem pp. 117-124 – anschaulich nachgezeichnet.
- ¹⁸ „Die öffentliche Verteidigung der angegriffenen Philosophie wäre aber eine *politische* Tat gewesen. Dieser Konflikt, der ihm [Hegel, F.H.] erspart wurde, ist statt dessen den späteren Philosophen bereitet worden. Sowie die Philosophie kritisch auftritt (Strauß macht den Anfang), ist der Konflikt da. [...] Die Entwicklung ist nicht mehr abstrakt, *die Zeit ist politisch*, wiewohl noch gar vieles daran fehlt, dass sie es genug wäre.“ [Ruge (1842), *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit* (Halle) in: Riedel (Hrsg.) (1975), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 1, Ffm, p. 336]
- ¹⁹ Feuerbach (1842), p. 254
- ²⁰ Feuerbach (1843), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Zürich u. Winterthur] in: ders. (31990), p. 337
- ²¹ Löwith (1966), p. 202
- ²² Feuerbach (1842), p. 251
- ²³ Feuerbach (1841) *Das Wesen des Christentums* in: ders. (1975), *Werke in 6 Bänden* [hrsg. v. E. Thies], Bd. 5, Ffm, p. 24
- ²⁴ vgl. Lange (1980), *Das Prinzip Arbeit. Grundbegriffe. Struktur und Darstellung der „Kritik der Politischen Ökonomie“* von Karl Marx, Ffm, Berlin, Wien, vor allem pp. 93-96
- ²⁵ Feuerbach (1943), p. 340
- ²⁶ zit. bei Eßbach (1988), p. 384
- ²⁷ Marx (1843), „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ in: ders. A. Ruge (Hrsg.) (1844), *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Ffm (1973), p. 162. Mc Lellan (1974), *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München, hat in seiner Beurteilung des nicht zu unterschätzenden Einflusses des von Edgar Bauer im Frühjahr 1843 geschriebenen *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* auf Marx darauf hingewiesen, dass diese Formulierung wörtlich daraus übernommen ist: vgl. p. 98.
- ²⁸ Stirner (1844), *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin (1924)
- ²⁹ Eßbach (1982), *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Ffm
- ³⁰ Marx (1840), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang (Diss.)* in: *Marx/Engels Werke* EB I, Berlin(Ost), p. 266
- ³¹ Bei *Moses Heß* wird dieser Gedanke dann in der von ihm postulierten *Philosophie der That (1843)* explizit, die im Sozialismus und Communismus (*Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*) sich zu verwirklichen habe, was die Überwindung des Privateigentums zur Voraussetzung hat. Heß, der mit *Die letzten Philosophen* auch seinen Bruch mit den Junghegelianern vollzieht und der erste in der Gruppe ist, der Philosophie mit französischem Kommunismus verbindet, wird mit dem *Engels* der *Umriss zur Kritik der Nationalökonomie* aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* von 1844 zu dem *Marx* am stärksten prägenden Einfluss.
- ³² Marx (1844), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Pariser Manuskripte)* in: *Marx/Engels Werke* EB I, Berlin(Ost) (31974), p. 574
- ³³ „...Wir haben gesehen, wie Kapital und Arbeit ursprünglich identisch sind; wir sehen ferner aus den Entwicklungen des Ökonomen selbst, wie das Kapital, das Resultat der Arbeit, im Prozesse der Produktion sogleich wieder zum Substrat, zum Material der Arbeit gemacht; wie also die für einen Augenblick gesetzte Trennung des Kapitals von der Arbeit sogleich wieder in die Einheit beider aufgehoben wird; (...) Die aus dem Privateigentum folgende Spaltung zwischen Kapital und Arbeit ist nichts als die diesem entzweiten Zustände entsprechende und aus ihm hervorgehende Entzweiung der Arbeit in sich selbst.“ [Engels (1844), *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* in: Ruge/Marx (Hrsg.) (1844), p. 196]
- ³⁴ Engels/Marx (1845), *Die heilige Familie – oder Kritik der kritischen Kritik*, in: *Marx/Engels Werke*, Bd. 2, Berlin (Ost) (1972), p. 37
- ³⁵ Marx (1844), p. 536
- ³⁶ Marx (1859), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (Ost) (1970), p. 16
- ³⁷ Lange (1980), p. 140; s. auch *Klaus Hartmann*, der die Theorieentwicklung von *Marx* systemtheoretisch als Übergang von inexpliziter zu expliziter Theorie fasst, in der es darum geht, „das Negative, das Sich-Verfehlen des Menschen, zu fassen und gleichzeitig [über Dialektik als Bewegungskategorie, F.H.] als überwindbar darzutun oder, dezidiert, den Primat des Proletariats [als Organ dieses Prozesses, F.H.] theoretisch zu rechtfertigen und einen negativen Prozess [den der im Kapitalismus zur Klimax voranschreitenden Entfremdung, F. H.] mit positiven Ziel theoretisch zwingend zu machen.“ [Hartmann (1970), *Die Marxsche Theorie*, Berlin, pp. 137 u. 192]
- ³⁸ „Diese zwieschlächtige Natur der in der Ware enthaltenen Arbeit ist zuerst von mir kritisch nachgewiesen worden. Da dieser

Punkt der Springpunkt ist, um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht, soll er hier näher beleuchtet werden...“ Marx (1890), *Das Kapital*, in: Marx/Engels Werke, Bd. 23, Berlin (Ost) (141983), p. 56

³⁹ Diesbezüglich soll an dieser Stelle an die metatheoretischen Kritiken verwiesen werden, die sich darum besonders verdient gemacht haben: Hartmann (1970), Kap. VI-IX, pp. 239-474, König (1981), *Geist und Revolution. Studien zu Kant, Hegel und Marx*, Stuttgart, sowie Lange (1980)

⁴⁰ vgl. Lange (1980), pp. 162 ff.

⁴¹ Mit dieser Hermeneutik der Logik des Forschungsprogramms ist keineswegs das *Marxsche Denken*, sind seine theoretischen Leistungen in seiner Ganzheit nicht erfasst. Wer will schon hinter den Satz, das (Da)Sein bestimmt das Bewusstsein zurück? Nicht von unerheblichen Interesse bleibt allerdings, dass es *Marx*, entgegen der von ihm selbst eingeforderten Forschungslogik, gerade nicht gelungen ist, die Notwendigkeit der Überwindung der bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftung zu demonstrieren – im Gegenteil: indem er theoretisch zu einem Kapitalbegriff vordringt, der Subjektcharakter hat analog der Form des *esse per se ipse subsistens*, ergibt sich innerparadigmatisch die der Forschungsausgangslage diametral konträre Konsequenz, dass von einer sprengenden Überwindung aus sich heraus nicht gesprochen werden kann.

Dass sich bei *Marx* das Forschungsinteresse, indem es sich auf die Ökonomie konzentriert, verselbstständigt und zu Erträgen führt, die dem ursprünglichen methodologischen Verfahren, das zur Wertlehre führt, zuwiderlaufen, wie es – wie *Eugen von Böhm-Bawerk* (1896), *Zum Abschluß des Marxschen Systems*, Berlin, überzeugend dargestellt hat – die Preisbestimmung im Band III. des *Kapital* tut, ist denn auch kein Einwand wider die hier vorgelegte Dekonstruktion der Ideo-Logik des im Grunde (anti-)philosophisch motivierten eigentlichen Forschungsprogramms: Das Transformationsproblem im doppelten Sinne zeigt vielmehr die Inkompatibilität der Diskurse an: desjenigen der dialektischen Begriffslogik des 1. Bandes und jenem der positiv ökonomischen Argumentation des III. Bandes; beide sind nicht zu integrieren im Sinne einer in sich kohärenten Logik.

⁴² *Hegels* Behandlung des „Zufalls“ in der Geschichte entspricht seiner Logik des „höheren Prätors des Weltgeistes, des allgemeinen an und für sich seienden Geistes.“ Kontingenz wird Bestimmungen wie „unwesentlich“, „zufällig“, „oberflächliche Erscheinung“ zugewiesen und ist ihm daher eine an sich zu vernachlässigende Größe.

⁴³ Feuerbach (1842), p. 249

⁴⁴ zit. bei Eßbach (1988), p. 344

⁴⁵ Marx/Engels (1983), *Der Briefwechsel*. Bd. 1, (1844-1853), München, p. 7

⁴⁶ s. Sloterdijk (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*, Ffm, pp. 189 f. *Sloterdijk* hat m. E zu Recht darauf hingewiesen, dass die Akribie und Zerstörungswut der Passagen der *Deutschen Ideologie* zu *Stirner* mehr ist als Kritik: „es ist die Beschwörung einer Gefahr, die Ausschaltung einer ‚anderen Möglichkeit‘“ (ibidem, p. 193)

⁴⁷ „...Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt; eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein sollte, aber nicht sei; [...] wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden...“ [Hegel (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I. Die Wissenschaft der Logik*. Werke, [hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel], Bd. 8 (1986), Ffm, p. 48f.

⁴⁸ Bei *Hegel*, wie zu erinnern ist, ist der Einzelne, das Individuum, das Besondere, allein Erscheinung, bloßes Akzidens, untergeordnet dem Wesen des objektiven Geistes, der sich der akzidentiellen Kreatur bedient. *Hegels* totales System wird letztlich *totalitär*: folgenlos noch bei *Hegel*, allerdings schon für die Praxis theoretisch postuliert bei *Marx* und geschichtsmächtig dann bei *Lenin*; dem supermodernen *Prometheus* – eine Entwicklungslinie, die, wie wir erst heute es richtig und in unerhörter Klarheit einschätzen können, auf der ganzen Linie eingebrochen ist.

⁴⁹ Was *Christoph Türcke* für *Nietzsche* postuliert, gilt explizit bereits für *Stirner*: „Nimmt man, wie *Nietzsche*, den Begriff ‚Gott‘ in seiner ganzen Schwere, so steht er nicht bloß für ein höheres Wesen, an das man glauben mag oder nicht, sondern für den Inbegriff von Metaphysik, und das heißt: Stürzt Gott, so stürzt das gesamte unstoffliche, geistartige Sein, das der physischen Welt Form, Zusammenhalt, Erkennbarkeit verleiht. Alle objektive Wahrheit, an der sich der menschliche Intellekt im unbeständigen Auf und Ab der täglichen Mühsal festhalten und die menschliche Seele sich aufrichten könnte, ist dahin und kein höherer Zweck mehr sichtbar, auf den das irdische Dasein hinzulenken wäre.“ [Türcke (1989), *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Ffm, p. 26]

⁵⁰ Gerade dieses fundamentale Detail entgeht *Feuerbach*, dessen Verteidigungsschrift gegenüber *Stirner* auch exakt hier in die Leere geht, wenn er schreibt: „Wird denn nicht ausdrücklich am Schlusse [des *Wesen des Christentums*, F.H.] die Gottheit des *Individuums* als das aufgelöste Geheimnis der Religion ausgesprochen?“ Feuerbach (1848), „Über das ‚Wesen des Christentums‘ in Beziehung auf den ‚Einigen und sein Eigentum‘“ in: ders. (1990), p. 430]. Gerade die Vergottung der Gattung, der Geschichte oder des Menschen ist das, wogegen *Stirner* sich als Vorläufer *Nietzsches* explizit wendet.

- 51 Stirner (1845), „Recensenten Stirners. Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess“ in: ders. (21914), *Kleinere Schriften* [hrsg. v. J.H. Mackay], Treptow, p. 346
- 52 Stirner (1844), p. 305
- 53 In seiner *kritischen Revue der Mythologie der Geisterreiche* geht Stirner an die Wurzeln der Vernunft, die mit dem absoluten Zweifel Descartes zu Ihrem Sieg, kommt: „Das *dubitare* des Cartesius enthält den entschiedenen Ausspruch, dass nur das *cogitare*, das Denken der Geist – sei. [...] 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. [...] Zu dieser Abstraktion, zum Leben der Allgemeinheiten oder des *Leblosen* muß es mit der Geschichte des Geistes kommen. Gott, welcher Geist ist, lebt allein. Es lebt nichts als das Gespenst.“ [Stirner (1844), pp. 86 f.]
- 54 S. paradigmatisch: Odo Marquard (1981), *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart und ders. (1986), *Apologie des Zufälligen*
- 55 *ibidem*, p. 175, s. auch Stirner (1845), p. 361. Dass „Aufklärung zurückschlage in den Mythos“ ist das kritische Motiv der *Dialektik der Aufklärung Adornos* und *Horkheimers*. Offenbar hat Stirner mit seiner *kritischen Theorie der Geisterreiche* in diesem Sinne bereits vorgearbeitet: „Das Heilige ist in der That das absolut Uninteressante, da es das Interessante zu sein Anspruch macht, selbst wenn sich kein Mensch dafür interessierte: es ist zugleich das ‚allgemein‘ d.h. subjectlos Interessante, weil es nicht ein einzig Interessantes, ein Interesse des Einzigsten ist. Mit anderen Worten: Dies ‚allgemeine Interesse‘ ist mehr als Du ein ‚Höheres‘; ist auch ohne Dich – ein ‚Absolutes‘; ist ein Interesse für sich – ein Dir Fremdes; stellt an Dich die Forderung, ihm zu dienen, und findet Dich bereitwillig, wenn Du Dich – betören lässest.“ [Stirner (1845), p. 359]
- 56 vgl. Frank (1984), *Was ist Neostrukturalismus*. Ffm, vor allem die Vorlesungen Nrn. 5, 6, 13 und 14 und Frank (21988), *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Ffm, pp. 7 ff.
- So unverbindlich Begriffe das Individuum zu bedeuten in der Lage sind, so unverbindlich ist eine eindeutige, einzige Interpretation eines sprachlichen Textes: „Die Wahrheit (symbolischer Ordnungen) ist sozusagen hohl. In ihrem Herzen höhlt sich gleichsam ein Loch, das ihre Identität und Endgültigkeit auszehrt. Genau darum steht die ‚wahre‘ (im Sinne von: letzte) Bedeutung des Allgemeinen dahin: sie bleibt relativ auf alle über sie gefällten und grundsätzlich unabschließbaren Interpretationen. Schuld daran ist die Individualität, die jeden – in einem wissenschaftlichen oder sprachlichen System – kodifizierten Begriff auf eine nur ihm eigentümliche Weise interpretiert, verschiebt und – vielleicht – nicht-identisch rückentäußert. [...] Sobald also das Individuelle in der symbolischen Ordnung auftaucht, ist die (von *Searle* beanspruchte) Rekursivität der sprachlichen Typen bedroht: Niemand garantiert, dass zwei Verwendungen eines und desselben Zeichens seine bisherige Bedeutung intakt lassen. Die *Iterabilität der Zeichen sichert nicht ihre Permanenz und Identität, sondern versieht sie mit einem Index unkontrollierbarer Transformation*.“ (kursiv, F.H.) [Frank (1984), p. 461]
- 57 Mautz (1936), *Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, Berlin, p.19
- 58 Eßbach (1982), p. 114
- 59 *ibidem*, pp. 118 ff.; s. dort auch die ausführliche Diskussion um die psychologischen Fragen, die sich aus diesem Zusammenhang ergeben.
- 60 Kohut (1975), *Die Zukunft der Psychoanalyse*, Ffm, pp. 254 ff. An anderer Stelle hat *Kohut* paradigmatisch festgestellt, dass das „Selbst [...] in seiner Begriffsbildung einer verhältnismäßig erfahrungsnahen psychoanalytischen Abstraktion als ein Inhalt des psychischen Apparats (entspricht). Während es also keine psychische Funktion darstellt, ist es eine Struktur innerhalb der Psyche, weil es (a) mit Triebenergie besetzt ist und (b) eine zeitliche Kontinuität hat; das heißt, es ist dauerhaft. [...] Das Selbst ist also ganz entsprechend den Objektrepräsentanzen ein Inhalt des psychischen Apparates, aber es ist nicht eines seiner Bausteine; das heißt, es ist keine psychische Instanz (wie das Es, Ich und Über-Ich, F.H.).“ [Kohut (1985), *Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen*, Ffm, p. 15]
- 61 Stirner (1844), p. 305
- 62 Kohut (1985), p. 144
- 63 *ibidem*, p. 37
- 64 Stirner (1844), p. 16; – Kohut (1975), p. 209, hat von einem – heute noch ! – „spezifisch emotionalen Klima“ gesprochen und „das tief eingewurzelte Wertesystem des Abendlandes“ problematisiert, das „ein Akzeptieren des Narzissmus als gesunde und aner kennenswerte psychische Konstellation erschwert.“
- 65 Marx/Engels (1983), p. 6
- 66 Carl Schmitt schrieb dies 1947, in: *Ex Captivitate Salus* (1950) [zit. bei Eßbach (1988), p. 56]
- 67 *Friedrich Albert Lange* hat in seiner *Geschichte des Materialismus* bedauert, dass Stirner keinen zweiten, positiven Band zu seinem *Einzigsten*, „dem extremsten, das wir überhaupt kennen“, mehr geschrieben hat. Es ist dies allerdings nur konsequent: denn was aus dem Band folgt, ist nichts mehr und nichts weniger als das konsumtiv-verzehrend-verbrennende Leben als Ausleben bewussten Existenzialismus der nach dem *Tode Gottes* auf sich selbst zurückgeworfenen, kontingenten Einzelexistenz; vgl. F. Lange (1866), p. 529

- ⁶⁸ Welsch (1990a), „Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst“ in: Welsch (1990), *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, pp. 79-113
- ⁶⁹ zitiert in: Welsch (1990b), „Identität im Übergang. Philosophische Überlegungen zur aktuellen Affinität von Kunst, Psychiatrie und Gesellschaft“ in: ders. (1990), p. 198
- ⁷⁰ vgl. Habermas (1985), p. 67
- ⁷¹ s. Lyotard (1979), *La condition postmoderne* [dt.: *Das postmoderne Wissen*], Wien (1986), pp. 13 ff.
- ⁷² vgl. in Anschluss an *Nietzsche* und *Heidegger* Vattimo (1990), *Das Ende der Moderne*, Stuttgart, pp. 94 ff.
- ⁷³ Dass *Habermas* den Bruch gar nicht sieht, der hier postuliert wird, zeigt sich schon daran, dass der Name *Stirners*, der damit unmittelbar verbunden ist, in seinem Buch nirgends auftaucht und dessen eigentliche Leistung, nämlich die Preisgabe des praxisphilosophischen Bezugs zur Moderne erst *Nietzsche* – den nicht zu erwähnen freilich zu auffällig wäre – zugebilligt wird. Das kann insofern nicht sonderlich überraschen, denn an *Stirner* ist kein Denken anschlussfähig, das mit dem Aufklärungsutopie-motivierten Postulat beginnt, in der *Sprache* sei Vernunft potenziell angelegt, somit der wahre Ausbruch gesellschaftlicher Rationalität als *Mündigkeit* prinzipiell möglich, wie der Frankfurter in seiner Anfangsphase [s. Habermas (⁶1973), *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Ffm, p. 163] emphatisch proklamierte. Seine ihn und uns vermeintlich aus den Antinomien der *negativen Dialektik der kritischen Theorie* herausführende Wende hin zum *kommunikativen Handeln*, die unter anderem mit dem – auf der Rehabilitierung *Hegels* Dialektik der reziproken Anerkennung ruhenden – Interaktionsparadigma fundiert wird, bleibt vor dem Hintergrund dieser Überlegungen allerdings hinter dem möglichen Diskussionsstand zurück: denn wieder wird ein quasi-ontisches Prinzip bemüht. Weil *Stirner Marx* und die praktischen Folgen dessen radikalisierten Projekts vordenkt und damit die ganze auf ihn aufbauende Entwicklungslinie, in die sich *Habermas* letztlich einschreiben will, *de ante mano* destruiert, wird er besser ganz ausgeblendet. Wer zur Rede von der Postmoderne im Zuge des Zusammenbruchs der sozialistischen Utopie beitragen will, kommt daher nicht darum herum, *Stirner* nachzudenken, da er das Konkurrenzunternehmen zu den Apologeten der Moderne als Projekt schlechthin darstellt. Man muss sich dieser Richtung ja nicht anschließen; aber nur die eigene Richtung als existent *nur noch und überhaupt* als *einzig* zu monopolisieren, widerspricht zumindest der eigenen Logik des besseren Arguments.
- ⁷⁴ Die Affinität im Denken beider hat als erster wohl Robert Schellwien (1892), *Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen*, Leipzig, gesehen.
- ⁷⁵ Wellmer (1987), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Ffm, p. Adorno (⁴1985), *negative Dialektik*, Ffm, p. 183
- ⁷⁶ Adorno (⁴1985), *Negative Dialektik*, Ffm, p. 21
- ⁷⁷ Wellmer (1987), p. 84
- ⁷⁸ Weber (1919), *Wissenschaft als Beruf* in: ders. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. [hrsg. v. J. Winckelmann], Tübingen, p. 612
- ⁷⁹ *Stirner* (1844), p. 16
- ⁸⁰ Reflektiert ist dieser aus obigem Zusammenhang entwickelte Narzissmus, da die Herstellung der Selbstkohärenz ein dauernder dynamischer Prozess ist, der sich ständiger innerer und äußerer Bedrohungen ausgesetzt weiß und somit „das Selbst“ alles andere als ein souveränes, absolutes „Subjekt“ im alt-europäischen, emphatischen Sinne ist, sondern ein relatives, labil-fragmentiertes, das sich permanent in einem schöpferischen Prozess neu zu konstituieren und sich der „Selbstangehörigkeit Meiner“ zu vergewissern hat. Das Epitheton konstruktivistisch ist dem Kontext geschuldet, in dem dieser schöpferische Konsumptions- und Weltaneignungsprozess unter Bedingungen der „Selbstreferenzialität“ abläuft.
- ⁸¹ Marquard (1986), p. 71
- ⁸² Koslowski (1989), *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität. Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis*, Wien, p. 14
- ⁸³ *Karl Löwith* hat auf die identische Fragestellung *Kierkegaards* und *Stirners* hingewiesen, was es möglicherweise erlaubt, die Alternative *Kierkegaards* analog einer *essentialistischen* Haltung zu fassen, allerdings einer Haltung, die um ihre existentielle Problematik weiß: *Kierkegaards* Analysen der Daseinsverfasstheit des Menschen „haben alle dieselbe Funktion: den Menschen ganz *auf sich selbst* zu stellen; ihn damit *vor das Nichts* zu stellen, und ihn auf diese Weise überhaupt *zu stellen*, nämlich vor die *Entscheidung*: ‚Entweder‘ zu verzweifeln (aktiv im Selbstmord und passiv im Wahnsinn) – ‚Oder‘ den Sprung in den Glauben zu wagen.“ [Löwith (1941), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg (⁹1986), p. 383]
- ⁸⁴ Heidegger (¹⁶1986), *Sein und Zeit*, Tübingen, p. 188
- ⁸⁵ *Stirner* (1845), p. 412; *Stirners* Freiheitsbegriff ist dementsprechend alles andere als ein absoluter. Freiheit ist jeweils an die je erreichte „Eigenheit“, das heißt jeweils an die Bedingung, der Möglichkeit ihrer Realisierung gebunden. Abstrakte Freiheit ist ihm das Unerreichbare und wieder nur Prinzip; vgl. dazu *Stirner* (1844), pp. 149 ff.

⁸⁶ „Weder die Präsenz der laufenden Selbstkonstituierung noch die darin immer mitlaufende Möglichkeit des jederzeitigen Endes, weder die positive noch die negative Einheit der eigenen Autopoiesis kann dem psychischen System vom sozialen System garantiert oder gar abgenommen werden.“ Luhmann (1987), Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, p. 376

⁸⁷ Stirner kann in diesem Sinne als Vor-Denker von „Selbstreferenzialität“ des Ich im Dasein begriffen werden: „Ist die Welt nicht dadurch, dass Feuerbach [stellvertretend für den Menschen, F.H.] in ihr lebt, die *ihn* umgebende, die von ihm d.h. Feuerbachisch empfundene, angeschaute, gedachte Welt? Er lebt nicht bloß mitten in ihr, sondern ist ihre Mitte selbst, ist der Mittelpunkt *seiner* Welt. Und wie Feuerbach, so ist jeder das Centrum seiner Welt. *Welt ist ja nur das, was er nicht selber ist, was aber zu Ihm gehört, mit ihm in Beziehung steht, für ihn ist.*“ (kursiv, F.H) [p. Stirner (1845), p. 354]. Das materialistische Konzept des jeweils so *Gewordenseins* im Zuge der prozessualen Entfaltung des Systems des Selbst über Interpenetration mit seiner Umwelt findet mittlerweile durch die systemtheoretische Adaption von Forschungsergebnissen der Kognitionsbiologie seine sowohl soziologische als auch, was wichtiger ist, erkenntnistheoretische Fundierung; s. Varela (1990), Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik, Ffm und Riegas/Vetter (Hrsg.) (1990), Zur Biologie der Kognition, Ffm, so auch Luhmann (1987), hier vor allem die Kapitel Sinn, Die Individualität psychischer Systeme und Konsequenzen für die Erkenntnistheorie und Schmidt (Hrsg.) (²1988), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Ffm

⁸⁸ Türcke (1989), pp. 26 ff.

⁸⁹ Kohut (1985), pp. 132 ff.

⁹⁰ *Bela Grunberger* hat den Versuch unternommen, die *Freudsche* metapsychologische Narzissmuskonzeption in den Kontext einer *bioanalytischen Theorie* zu stellen und den Narzissmus aus der *pränatalen Koenästhesie* abzuleiten, die in einem archaisch-unbewussten reinen Zustand, den er *Monade* nennt, erlebt wird. Möglicherweise ist diese bioanalytische Energielehre geeignet, den – somit anthropologisch gesetzten – Urgrund für die von *Feuerbach* zuerst theoretisierte Projektion als Kompensation – die *Stirner* mit ihren Konsequenzen zu überwinden angetreten ist – für den *unendlichen Mangel an Sein* nach dem Verlassen des *monadischen Zustands* anzugeben:

„Die pränatale Koenästhesie (ist) die Matrix zahlreicher psychischer Formationen, die sich aus ihr heraus entwickeln, wie innerer Friede, Glücksgefühl, Sicherheitsgefühl [...] Vollkommenheitsgefühl, Gefühl der Omnipotenz, Selbstwertgefühl, Überbordender Expansionsdrang, Gefühl von Freiheit, Unabhängigkeit und absoluter Autonomie, Unverwundbarkeit, Ewigkeits- und Unsterblichkeitsgefühle etc. Der Mensch ist also ein Säugetier, das sich für Gott hält, und hat, als der gefallene Engel, der er eben doch ist, zudem logische und quasi-juristische ‚Argumente‘, diesen idealen Zustand wieder einzuklagen. Das pränatal Erlebte scheint anfänglich unorganisiert und ohne präzisen Inhalt zu sein, der aber in der Folge ins Ich integriert und nachträglich irgendwie interpretiert wird, um primitive, hochbesetzte Phantasien entstehen zu lassen, die seine ursprünglichen Möglichkeiten zurn Ausdruck bringen. Mit dieser Ausstattung kommt der Mensch auf die Welt, um sofort mit den Konsequenzen des Geborens konfrontiert zu werden, das heißt, mit der Frustrierung des pränatalen Zustands.“ Grunberger (1985), „Über die Monade“ in: *Forschen und Heilen. Auf dem Weg zu einer psychoanalytischen Hochschule. Beiträge aus Anlass des 25jährigen Bestehens des Sigmund-Freud-Instituts* [hrsg. v. H. Bareuther et. al.] (1989), Ffm, p. 71; Kohut spricht diesbezüglich von dem „kindlichen Erleben eines ungestörten primären narzisstischen Gleichgewichts, eines psychischen Zustandes, dessen Vollkommenheit selbst der aller einfachsten Differenzierung in die späteren Kategorien der Vollkommenheit vorausgeht (d.h. Vollkommenheit im Bereich der Macht, des Wissens, der Schönheit und der Moral)“; Kohut (1985), p. 85]

⁹¹ Heidegger (1943), „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ in: ders. (1980), Holzwege, Ffm, p. 222

⁹² Nietzsche (1887), p. 256

Literatur

Theodor W. Adorno (⁴1985), Negative Dialektik, Ffm

Dietrich Böhler (1972), Metakritik der Marxschen Ideologiekritik, Ffm

Peter Cornehl (1971), Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen

Julius Duboc (1897), Das Ich und die Übrigen (Für und wider M. Stirner), Leipzig

Friedrich Engels (1844), Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie in: Arnold Ruge/Karl Marx (Hrsg.) (1844), Deutsch-Französische Jahrbücher, Ffm (1973), pp. 180-214

- ders. (1880), Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. in: Marx/Engels Werke. Bd. 19. Berlin (Ost) (⁶1976). pp. 181-228

- ders. (1888), Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie in: Marx/Engels Werke, Bd. 21, Berlin (Ost) (⁹1984), pp. 259-306

- ders. (1920), Schriften der Frühzeit [hrsg. von Gustav Mayer], Berlin

- ders. K Marx (1845), Die heilige Familie – oder Kritik der kritischen Kritik. in: Marx/Engels Werke, Bd. 2, Berlin (Ost) (1972), pp. 7-221
- dies. (1845/4b) , [Die Deutsche Ideologie] in: Marx/Engels Werke, Bd. 3. Berlin (Ost) (1969)
- dies. (1983) siehe K. Marx/F. Engels (1983)
- Wolfgang Eßbach (1982), Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Ffm
- ders. (1988), Die Junghegelianer, Soziologie einer Intellektuellengruppe, München
- Ludwig Feuerbach (1841), Das Wesen des Christentums in: ders. (1975), Werke in 6 Bänden. Bd. 5 [hrsg. v. F. Thies], Ffm
- ders. (1990), Kleinere Schriften II (1839-1846) in: Gesammelte Werke [hrsg. v. W. Schuffenhauer], Bd. 9, Berlin (Ost)
- ders. (1971), Kleinere Schriften III (1846-1850) in: Gesammelte Werke [hrsg. v. W. Schuffenhauer], Bd. 10, Berlin (Ost)
- Manfred Frank (1984), Was ist Neostukturalismus, Ffm
- ders. (1988), Die Unhintergebarkeit von Individualität, Ffm
- Bela Grunberger (1985), „Über die Monade“ in: Forschen und Heilen. Auf dem Weg zu einer psychoanalytischen Hochschule. Beiträge aus Anlass des 25jährigen Bestehens des Sigmund-Freud-Instituts [hrsg. v. H. Bareuther et. al.] (1989), Ffm, pp. 70-87
- Jürgen Habermas (1973), Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ , Ffm
- ders. (1985), Der philosophische Diskurs der Moderne, Ffm
- Klaus Hartmann (1970) , Die Marxsche Theorie, Berlin
- Georg W. F. Hegel (1976), Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ffm
- ders. (1986a), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke [hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel], Bd. 20, Ffm
- ders. (1986b), Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke [hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel]. Bd. 12, Ffm
- ders. (1986c), Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke [hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel]. Bd. 16, Ffm
- Die Hegelsche Linke (1985) [hrsg. v. Heinz & Ingrid Pepperle], Leipzig
- Martin Heidegger (1986) , Sein und Zeit, Tübingen
- ders. (1943) , „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ in: ders. (1980), Holzwege, Ffm
- Gunnar Heinsohn/ Otto Steiger (1990), Privateigentum und Zins. Bevölkerung und Hexen, Religion und Judenhass. Berliner Symposion [Diskussionsbeiträge zur gesamtwirtschaftlichen Theorie und Politik, N.F., Nr. 16], Bremen
- Gunnar Heinsohn/Otto Steiger (2004 [1996]), Eigentum, Zins und Geld: Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft, Marburg
- Dieter Henrich (1990), Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung, Ffm
- Georg Herwegh (Hrsg.) (1843), Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Zürich). Berlin (Ost), 1989
- Moses Hess (1843a), „Socialismus und Kommunismus“ in: G. Herwegh (Hrsg.) (1843)
- ders. (1843b), „Philosophie der Tat“ in: G. Herwegh (Hrsg.) (1843)
- Heinz-Dieter Kittsteiner (1980), Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens, Ffm, Berlin, Wien
- Helmut König (1981), Geist und Revolution. Studien zu Kant, Hegel und Marx, Stuttgart
- Heinz Kohut (1975), Die Zukunft der Psychoanalyse, Ffm
- ders. (1981), Die Heilung des Selbst, Ffm
- ders. (1985), Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen , Ffm
- David Koigen (1901), Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus. Zur Geschichte der Philosophie und Socialphilosophie des Junghegelianismus, Bern
- Peter Koslowski (1989), Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis, Wien
- Thomas Kuhn (1967), Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Ffm
- Friedrich Albert Lange (1866), Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart [hrsg v. A. Schmidt], Ffm (1974)
- Ernst M. Lange (1980), Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel Über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der „Kritik der Politischen Ökonomie“ von Karl Marx, Ffm, Berlin, Wien
- Imre Lakatos (1978), The methodology of scientific research programmes, Cambridge, London
- Karl Löwith (1941), Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg, (1986)
- ders. (1983), Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Sämtliche Schriften. Bd. 8, Stuttgart

- ders. (1984), Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert. Sämtliche Werke, Band 8, Stuttgart
- ders. (1987), Nietzsche. Sämtliche Werke. Bd. 5, Stuttgart
- ders. (1988), Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber. Sämtliche Werke. Bd. 5, Stuttgart
- Niklas Luhmann (1987), Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Ffm
- Jean-Francois Lyotard (1979), La condition postmoderne [dt.: Das postmoderne Wissen], Wien (1986)
- Odo Marquard (1981), Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart
- ders. (1986), Apologie des Zufälligen, Stuttgart
- Karl Marx (1840), Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang (Diss.) in: Marx/Engels Werke EB I., Berlin (Ost) (1968). pp. 257-336
- ders. (1844), Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Pariser Manuskripte) in: Marx/Engels Werke EB I., Berlin (Ost) (³1974), pp. 465-572
- ders. (1845), [Thesen Über Feuerbach] in: Marx/Engels Werke, Bd. 3., Berlin (Ost) (⁴1969), pp. 533-535
- ders. (1859), Zur Kritik der politischen Ökonomie. Berlin (Ost) (⁶1970)
- ders. (1890), Das Kapital I in: Marx/Engels Werke, Bd. 23, Berlin (Ost), (¹⁴1983)
- ders. F. Engels (1845) siehe F. Engels/K. Marx (1845)
- dies. (1845/46) siehe F. Engels/K. Marx (1845/46)
- dies. (1983), Der Briefwechsel, Bd. 1 (1844-1853), München
- ders. Arnold Ruge (Hrsg.) (1844), Deutsch-Französische Jahrbücher. Ffm (1973)
- Kurt Adolf Mautz (1936), Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus, Berlin
- David McLellan (1974), Die Junghegelianer und Karl Marx, München
- Friedrich Nietzsche (1886), Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft in: ders. (1986), Werke Bd. VI.2 [hrsh. v. G. Colli u. M. Montinari], Berlin - ders. (1887), Die fröhliche Wissenschaft in: ders. (1973), Werke, Bd. V2. [hrsh. v. G. Colli u. M. Montinari], Berlin
- Volker Riegas/Christian Vetter (Hrsg.) (1990), Zur Biologie der Kognition, Ffm
- Arnold Ruge (1842), Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit (Halle) in: Manfred Riedel (Hrsg.) (1975), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 1., Ffm
- ders. K. Marx (1843) siehe Karl Marx/A. Ruge (1843)
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1827), Zur Geschichte der neueren Philosophie [Münchener Vorlesungen], Berlin (1986)
- Robert Schellwien (1892), Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen, Leipzig
- Alfred Schmidt (²1988), Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München, Zürich
- Siegfried J. Schmidt (Hrsg.) (²1988), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Ffm
- Carl Schmitt (1923), Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin
- Peter Sloterdijk (1983), Kritik der zynischen Vernunft, Ffm
- ders. (1989), Eurotaoismus, Ffm
- ders. (³1992), Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Ffm
- ders. (1996), Falls Europa erwacht, Ffm
- ders. (2004), Sphären III, Schäume, Ffm
- Otto Steiger/Gunnar Heinsohn (2004 [1996]) siehe Gunnar Heinsohn/Otto Steiger (2004 [1996])
- Max Stirner (1844), Der Einzige und sein Eigentum, Berlin (1924)
- ders. (²1914), Kleinere Schriften [hrsg. v. John Henry Mackay], Treptow
- ders. (1986), Parerga. Kritiken. Repliken [hrsg. v. Bernd A. Laska], Nördlingen
- Peter Strasser (1986), Die verspielte Aufklärung, Ffm
- Horst Stuke (1963), Philosophie der Tat. Studien zur „Zur Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten. Stuttgart
- Christoph Türcke (1989), Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Ffm
- Francisco J. Varela (1990), Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven, Ffm
- Gianni Vattimo (1990), Das Ende der Moderne, Stuttgart
- Christian Vetter/V. Riegas siehe Riegas/Ch. Vetter (Hrsg.) (1990)
- Eugen von Böhm-Bawerk (1896), Zum Abschluss des Marxschen Systems in: Friedrich Eberle (Hrsg.) (1973), Aspekte der Marxschen Theorie 1. Zur methodischen Bedeutung des 3. Bandes des „Kapital“, Ffm, pp. 25-129

Max Weber (1919), *Wissenschaft als Beruf* in: ders. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Hrsg. v. J. Winckelmann], Tübingen, pp. 582-613

Albrecht Wellmer (1987), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Ffm

Wolfgang Iser (1990), *Ästhetisches Denken*, Stuttgart

*

Anmerkungen zur Religionskritik bei Max Stirner

Sein und Wesen

Urs von Balthasar war ein unverbesserlicher Gegner modernen Denkens in der Theologie. Er wirft ihr Verrat an der Unverwechselbarkeit des einzelnen Menschen vor und betont den prinzipiellen Sinn individueller Lebensentscheidung. Man dürfe sie nicht durch die transzendentaler Begrifflichkeit ersetzen und mit der Idee verwechseln, die jemand von ihr hat. „Glaubhaft ist nur Liebe.“ Der Ernstfall ist die lebensentscheidende Tat.

Aber Balthasar war nicht nur Gegner. Er war auch ein ausgewiesener Kenner des modernen Denkens in der Theologie. Er weiß um seine Wurzel in der christlichen Tradition und in der Scholastik. Ein Wegbereiter des modernen Denkens im Deutschen Idealismus war für Balthasar Franz Suarez. Von ihm sagt er: „bei diesem Jünger Ignatius von Loyola tritt die Seinsunivozität und damit -indifferenz entscheidend hervor. [...] Von hier zu Descartes und Kant ist nur ein Schritt [...] Das Subjekt kann sich fürderhin als gesetzgebende Vernunft betrachten.“¹

Für die Einordnung und Bewertung der Religionskritik von Max Stirner ist dieser Zusammenhang wichtig. Denn er verweist auf ein Problem in der scholastischen Tradition selber, nämlich die Lehre von der Univozität des Seins und lässt den sog. Egoismus dieses Philosophen in einem neuen und auch umfassenderen Licht erscheinen.

Meine Anmerkungen betreffen ein Problem, das über Jahrhunderte Gegenstand härtester Auseinandersetzungen christlichen Denkens war, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesen in Philosophie und Theologie. Das erinnern an diese große Tradition liegt nahe. Denn Giorgio Penzo in-

terpretiert in seinem Werk „Die existentielle Empörung“, das jetzt auf deutsch erschienen ist, Max Stirner existential-ontologisch.² Penzo meint, „Der Einzige und sein Eigentum“ sei das Thema einer Philosophie, die die Existenz vor die Frage nach dem Sein stellt, und das Problem der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Existenz zum Gegenstand der Erörterung macht. Der Mensch ist Eigentum seiner selbst, nicht das Eigentum von jemand Anderen. Daher sagt Stirner, die Sache des Einzelnen sei nichts anderes, als er selbst. Er ist sich selbst allen in allem. Er muss die eigene Sache sich zu eigen machen.

Diese ontologische Interpretation von Stirner durch Penzo ist weiterführend. Sie eröffnet neue Perspektiven der Auseinandersetzung mit seinem Werk. Ich möchte Anmerkungen zur Religionskritik bei Stirner auf dieser Grundlage machen. Sie betreffen

1. die Univozität des Seins
2. die Einzigkeit des Einzigen
3. die Religionskritik
4. die Einzigkeit Jesu und ihre Funktion für den Dialog. In der Theologie ist die Einzigkeit der Person Jesu exemplarisch für die Einzigkeit von allem überhaupt. Sie hat Modellcharakter.
5. Die vielen Einzigen und die Einzigkeit Gottes

1. Die Univozität des Seins

Individualität ist für Thomas von Aquin ein großes Problem; denn er vertritt den Grundsatz des Aristoteles: *scientia non est singularium*. Und zitiert ihn mit dem Satz: *individuum est in – effabile*.

Der Stellenwert, den Einzelnes im Ganzen hat, wird jedoch nicht vom Einzelnen, sondern vom Ganzen her bestimmt. Individuen sind Teil einer Ordnung. Sie können sich in ihr und auf sie hin entwickeln. Wer gegen sie verstößt, wendet sich gegen sie und gegen sich selbst.

Daher die Lehre des Thomas, dass man Sein und Wesen real zu unterscheiden hat. Das Wesen ist eine Form des Seins, die es zum Individuum macht. Es verdankt sich nicht dem eigenen Werden, sondern dem Sein, das es hat. Beide sind real zu unterscheiden. Das Verhältnis der Wesen ist durch die Ordnung des Seins bestimmt und das Sein umgekehrt ein Sein dieser Ordnung. Es ist das Sein einer Hierarchie der Wesen. Es gibt somit eine Analogie des Verhältnisses aller Wesen aufgrund ihres Seins. Über den Einzelnen schreibt Thomas: „Es ist falsch, wenn behauptet wird, dass die Natur des Menschen, sofern sie solcher Art verstanden wird, Sein in einem gegebenen Einzelnen besitze; käme nämlich ihr Sein in einem Einzelnen dem Menschen als Menschen zu, so wäre sie niemals außerhalb gerade dieses einen Einzelnen anzutreffen. [...] Man muß vielmehr richtigerweise sagen, daß es dem Wesen des Menschen als Menschen nicht eigentümlich sei, in diesem oder jenem Einzelnen oder in der Seele zu sein.“³ – Die Einzelheit des Einzelnen ist bei Thomas ein beiläufiger Sachverhalt des Seins, kein Fall des Wesens selber. Dieses wird nicht von jenem her gedacht.

Gegen diesen Standpunkt wendet sich in der Scholastik die Lehre von der Univozität des Seins. Sie behauptet, dass alles mit allem durch sich selbst verbunden ist. Sein und Wesen sind nicht real – wie die Seiendheit und ihre Ordnung – sondern virtuell verschieden: Die Seiendheit ist etwas, das ist, aber auch zugleich noch wird. Sie muss das, was sie ist, selber werden und kann immer nur das sein, was sie geworden ist. Sie steht somit für sich. Sie ist auf die Seiendheit des Seins gestellt-

auf seine Individualität. Sie hat singulären Charakter. Seiendes bestimmt sich nicht durch die Ordnung von Wesen, sondern ist das Wesen der Ordnung selbst. Es prägt sie und setzt ihr Grenzen. Es gibt ihr die Zwecke vor.

Die Ordnung der Dinge ist daher in ihrem Wesen plural.

Auf dieser Grundlage entwickeln Duns Scotus und Franz Suarez die Lehre von einer Univozität des Seins. Durch sie wird Seiendheit nicht generalisiert und in einem flaschen Sinn verallgemeinert. Das Umgekehrte ist vielmehr der Fall. Die Lehre von der Univozität des Seins bedeutet: Es ist von seinem Wesen her Seiendes. Darin liegt eine neue Einstellung zum Individuellen: Es „ist eine ‚positive‘ Entität und hat als solche eine ‚haecceitas‘. Die Erkenntnis des Individuellen ist auch die vollkommenste Erkenntnis.“⁴

Die Verschiedenheit des Verschiedenen hat ontologische Qualität. In ihr Kommen alle Wesen miteinander überein. „Das ist ein Gedanke, den die Früheren so nicht ausgesprochen haben. Dieses allgemeinste Sein [als Verschiedensein alles Positiven] ist das maxime scibile und als solches jetzt Gegenstand der Metaphysik.“⁵ Das Sein des Seienden ist von seinem Wesen her plural. *Ens et aliud convertuntur*. Alles, was ist, stimmt mit allem anderen, was es gibt, darin überein, dass es selber ist. Es ist – in seinem Wesen – von allem anderen verschieden.

Bei Suarez wird die Einzigkeit des Seienden ontologisch grundgelegt. Er ist der Vater des modernen Denkens in der Theologie. Unter den gegenwärtigen Autoren vertritt die Lehre von der Univozität des Seins mit Nachdruck Gilles Deleuze.

2. Die Einzigkeit des Einzigen

„Ich hab meine Sache auf Nichts gestellt.“ Mit diesem Satz beginnt Stirner sein Hauptwerk. „Der Einzige und sein Eigentum“.⁶ Er

verwirft die Selbstentfremdung der Menschen im Deutschen Idealismus. Die Schlüsselkategorien seiner Vertreter, wie Geist, Freiheit, Recht, Idee, lenken von der Notwendigkeit ab, die eigene Sache zum Gegenstand des Denkens und Lebens zu machen. Diesen Verrat an sich selber deckt Stirner auf. Er sagt: „Von dem Augenblicke an, wo er das Licht der Welt erblickt, sucht ein Mensch aus ihrem Wirrwarr, in welchem auch er mit allem Andern bunt durcheinander herumgewürfelt wird, *sich* herauszufinden und *sich* zu gewinnen. Doch wehrt sich wiederum Alles, was mit dem Kinde in Berührung kommt, gegen dessen Eingriffe und behauptet sein eigenes Bestehen. Mithin ist, weil Jegliches *auf sich hält*, und zugleich mit Anderem in stete Kollision gerät, der *Kampf* der Selbstbehauptung unvermeidlich.“⁷

Stirner vertritt den Standpunkt der Univozität des Seins. Er sagt, daß es keine zwei Einzelindividuen gibt, die sich ähneln und jede Ähnlichkeit zwischen dem einen oder anderen nur im Vergleich und der Reflexion bestehe.⁸ Denn ein Einzelnes erfüllt nicht den Tatbestand eines Besonderen gegenüber dem Allgemeinen. Man kann es nicht unter Besonderheiten subsumieren. Es ist von jeder Besonderheit noch einmal verschieden. Daher sagt Stirner: „Nun, ich halte mich nicht für etwas Besonderes, sondern für einzig. Ich habe wohl Ähnlichkeit mit Anderen; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der Tat bin ich unvergleichlich, einzig.“⁹

Diese ontologische Qualität des eigenen Selbst ist nicht solipsistisch zu verstehen. Denn sie charakterisiert auch das Selbst eines jeden Anderen. Daher sagt Stirner auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen allen Menschen: „Nur wenn Ihr einzig seid, könnt Ihr als das, was Ihr seid, miteinander verkehren. [...] Eben darum, weil ‚Alle‘ bedeutet ‚jeder Einzelne‘, bleibt ja der grellste Widerspruch erhalten, denn der ‚Einzelne‘ ist die Ausschließlichkeit selber.“¹⁰

Stirner denkt den Gegensatz zwischen Einzelheit und Allgemeinheit in den meisten Beispielen, die er anführt, jedoch kriegerisch. Das Generelle nämlich entmündigt den Einzelnen. Es macht ihn zu einem Untertan. Er muss einen Kampf der Selbstbehauptung führen und sich gegen es durchsetzen. Dieser Standpunkt hat ihm den Vorwurf des Anarchismus eingebracht.

Penzo jedoch nennt ihn eine „existentielle Empörung“. Er interpretiert die Auseinandersetzung, die Stirner führt, im Unterschied zu Karl Marx ontologisch. Sie ist ein Kampf um Sein und Nichtsein des Menschen sowie um die Existenz des Seins von allem überhaupt im Ganzen.

Dies jedoch besagt, dass man den „Einziggen und sein Eigentum“ nicht nur von der Einzigkeit des eigenen Ich, sondern ebenso von der Einzigkeit des Ichs der Anderen, d.h. eines fremden Ichs her denken kann und denken muss. Die Einzigkeit des Anderen ist dessen Eigentum.

Die Philosophie der Univozität ist pluralisch. Man kann sich dann nicht mehr nur auf Heidegger beschränken, sondern steht vor der Herausforderung durch Levinas.

Sie betrifft die Religionskritik bei Stirner.

3. Die Religionskritik des Einziggen

Man kann nicht davon ausgehen, dass Stirner in christlicher Theologie spezielle Kenntnisse besaß. Er setzt sich mit ihr nicht auseinander. Sein Hauptwerk wurde publiziert mit Blick auf Feuerbach und seine Schrift über „das Wesen des Christentums. Sie ist Ausgangspunkt und Grundlage der Religionskritik bei Marx und Engels, die sich mit Stirner deshalb auch speziell beschäftigen.

Das Wesen der Religion besteht nach seiner Auffassung in schlechthinniger Abhängigkeit. Sie ist Entfremdung im absoluten Sinn. Sie betrifft nicht nur das Verhältnis zu Gott. Sie wird in dem, was Hegel den objektiven

Geist nennt, generell und überhaupt zum Thema; denn Ideen wie Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, aber auch politische Organisationen, wie Parteien, der Staat und die Rechtsordnung, die er garantiert, Hierarchien, sind eine Instanz des Absoluten. Sie machen abhängig und sind ein Verrat an der Einzigkeit des Einzigen. Er muss die eigene Sache gegen sie durchsetzen und sich zu eigen machen. Er ist sich selber Eigentum. Daher sagt Stirner:

„Weil das Christentum, unfähig den Einzelnen als Einzigen gelten zu lassen, ihn nur als Abhängigen dachte und eigentlich nichts als eine Sozialtheorie war, eine Lehre des Zusammenlebens, und zwar sowohl des Menschen mit Gott als des Menschen mit dem Menschen: so mußte bei ihm alles ‚Eigene‘ in ärgsten Verruf geraten: Eigennutz, Eigensinn, Eigenwille, Eigenheit, Eigenliebe usw. [...] Mein eigen bin Ich erst, wenn nicht Sinnlichkeit, aber ebensowenig ein Anderer (Gott, Menschen, Obrigkeit, Gesetz, Staat, Kirche usw.) Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst; was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen, nützt, das verfolgt mein Eigennutz.“¹¹

Religionskritik ist daher bei Stirner Kritik des Verrats der Religion an der Einzigkeit des Einzelnen sowie Kritik des Verrats des Einzelnen an der eigenen Sache, nämlich seiner Einzigkeit, im Namen der Religion.

Diese Kritik führt weiter. Man kann sich auf sie einstellen. Sie erschöpft sich nicht in einem moralischen Appell, sondern macht die Moral selbst zu einer ontologischen Frage. Sie betrifft die Existenz von Sein im Ganzen. Es gibt eine wesenlose Existenz und die Existenz der Wesen selber.

Wesenlos ist eine Existenz, wo sie die Einzigkeit des Einzelnen verrät. In diesem Sinn spricht Stirner von der Religion. Diese Art von Existenz wird greifbar in der Besessenheit von was auch immer. Beispielhaft sind dafür die Ideen. Sie haben spukhaften Charakter. Stirner nennt die Welt des objektiven

Geistes ein Geisterreich, das angefüllt ist mit Gespenstern. Er sagt: „Mit den Gespenstern gelangen Wir ins Geisterreich, ins Reich der Wesen. [...] Wenn man einer Sache auf den Grund schaut, d. h. ihrem Wesen nachgeht, so entdeckt man oft etwas ganz anderes, als das, was sie zu sein scheint: eine honigsüße Rede und ein lügnerisches Herz, pomphafte Worte und armselige Gedanken usw. [...] Die Wesen allein und nichts als die Wesen zu erkennen und anzuerkennen, das ist Religion: ihr Reich ein Reich der Wesen, des Spukes und der Gespenster.“¹²

Aber es gibt in ihr nicht nur die Existenz spukhafter Wesen ohne Sein. Es gibt auch die Existenz der tatsächlichen Wesen. Der Einzigkeit des Einzigen ist das Wesen aller Seins. Sie hat exemplarischen Charakter und den Rang eines Modells bei Stirner. Denn er sagt: „Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen‘. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!“¹³ Es gibt die Univozität der Einzigkeit. Sie besagt, dass alles und jedes einzig ist und daher jeder Mensch er selber: er ist einzig.

Dieser ontologische Tatbestand macht Unterscheidungen erforderlich, die nicht selbstverständlich sind, aber allgemeinste Gültigkeit besitzen, nämlich erstens die Unterscheidung von Mensch und Religion: sie ist für ihn da, nicht er für sie; zweitens die Unterscheidung von Gott und Religion: er garantiert Unabhängigkeit in ihr und ihr gegenüber, er steht für Individualität; sowie drittens die Unterscheidung von Welt und Religion: Sie hat die Einzigkeit eines jeden Einzelnen zu thematisieren. Sie schätzt den Eigenwert der Dinge. Sie ist Weltloyalität.

4. Die Einzigkeit Jesu und ihre Funktion für den Dialog.

Der Einzige und sein Eigentum ist existentielle Herausforderung und ontologisches Programm. Es will beachtet sein von einem jeden, der Gespräche führt und entscheidet über die Qualität von Gesprächen selber. Man sollte sie nicht oberflächlich übergehen. Alles, was geschieht ist unverwechselbar und einzigartig.

Die Lehre von der Univozität des Seins hat konstruktive Bedeutung. Sie unterschlägt nicht die ontologische Differenz von Sein und Wesen, wie ihr der Thomismus unterstellt. Sie bescheinigt vielmehr der Beziehung des Wesens zu sich selbst, dem eigenen Sein, ontologische Qualität und kann dadurch eine Beziehung zu jedem anderen Sein ontologisch bestimmen. Die Einzigen sind fähig, sich in ihrer Einzigkeit wechselseitig zu bestätigen und dadurch eine einzigartige Ordnung unter sich zu schaffen.

Stirner geht nicht diesen Weg. Aber man kann eine Auseinandersetzung mit ihm auf dieser Grundlage führen. Denn auch die Instanzen des objektiven Geistes, denen er Verrat an der Einzigkeit des Einzigen bescheinigt und die er wegen ihres schematischen Charakters der Existenzvergessenheit beschuldigt, haben ihren eigenen Rang und besitzen Einzigkeit. Jedenfalls hat man einen demokratischen, kommunistischen oder faschistischen Staat ebenso zu unterscheiden, wie Religion, Kirche und Staat. Sie haben zu den Einzelnen jedenfalls eine unterschiedliche Beziehung und sind eine unterschiedliche Realität. Man darf ihre Einzigkeit nicht durch falsche Verallgemeinerungen – sie machen alle abhängig – generalisieren.

Dieser Umstand betrifft auch das Eigentum. Man kann es zwar, wie Stirner davon spricht, sich mit Gewalt zu eigen machen. Aber man kann es auch teilen und dadurch Einzigkeit im Selbstsein gewinnen.

Die Aussagen, die Stirner über Jesus macht, sind in dieser Hinsicht exemplarisch. Er bescheinigt ihm Einzigkeit. Denn er beobachtet, dass Jesus politischer Umtriebe bezichtigt wurde, sich aber gerade nicht am politischen Treiben beteiligt. „Weil er von einer Änderung der Zustände kein Heil erwartete, und diese ganze Wirtschaft ihm gleichgültig war. Er war kein Revolutionär, wie z.B. Cäsar, sondern ein Empörer, kein Staatsumwälzer, sondern Einer, der sich emporrichtete [...] er führte ja keinen liberalen oder politischen Kampf gegen die bestehende Obrigkeit, sondern wollte unbekümmert um und ungestört von dieser Obrigkeit, seinen eigenen Weg wandeln [...] er war gerade darum, weil er das Umwerfen des Bestehenden von sich wies, der Todfeind und wirkliche Vernichter desselben. [...] Mein Verkehr mit der Welt, worauf geht er hinaus? [...] Ich will nur meine Macht über sie, will sie zu meinem Eigentum, d. h. genießbar machen.“¹⁴

Irgendwann, sagt Stirner, erscheint am Wendepunkt der Menschheitsgeschichte ein wirkliches Ich, d.h. der Menschensohn par excellence, der zu sagen wage, er sei das wesentliche Konstitutivum jedes einzelnen Ich. Jeder andere Menschensohn kann sehr gut dasselbe behaupten.¹⁵

Die protestantische Theologie hat das Moment der „univoken“ Einzigkeit im Christlichen aufgegriffen und hervorgehoben. Die dialektische Theologie trennt den Glauben und die Religion. Sie kann vom religionslosen Christentum sprechen.

Man prägt den Begriff der Sache Jesu – das Reich Gottes. Sie hat er sich zu eigen gemacht.

Es gibt in der Ökumene das Konzept einer versöhnten Verschiedenheit, die die Einzigkeit einer jeweiligen Tradition betont, die nicht trotz, sondern deshalb fähig zu Dialogen ist.

Die Auseinandersetzung mit der Moderne und ihrem unübersehbaren Pluralismus hat

somit eine ontologische Basis – die univoke Einzigkeit von allem überhaupt. Die pluralistische Theologie der Religionen kann auf dieser Grundlage falsche Alternativen und ihre Scheinproblematik überwinden.

Karl Marx sah in Stirner einen verkappten Theologen und nannte ihn den heiligen Max. Diese Beurteilung war zutreffend und weit-sichtig, trotz der polemischen Spitze. Denn immerhin sind Marxismus und Kommunismus an ihrer Unfähigkeit gescheitert, die Einzigkeit des Einzigen und sein Eigentum anzuerkennen und in der Politik zu respektieren.

5.) Die vielen Einzigen und die Einzigkeit Gottes

Stirner ist eine Schlüsselfigur der Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus. Denn er stellt die „Jemeinigkeit des Seins“, von der Heidegger spricht, dem Sein, das nicht es selber ist, gegenüber. Die, die sie selber jedoch sind, können zusammenstehen und sich verbinden. Sie sind dann ein Verein, der ihre Einzigkeit verstärkt. Sie sind und haben Gewalt über das Sein.

Von ihr sagt Stirner: „In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nichts anderes, als ein Multiplikation meiner Kraft, und nur solange sie meine vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein – Verein. [...] Als Einzigen kannst Du Dich bloß im Vereine behaupten, weil der Verein nicht Dich besitzt, sondern Du ihn besitzt oder Dir zu Nutze machst. Im Vereine, und nur im Vereine, wird das Eigentum anerkannt, weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt.“¹⁶

Das Umgekehrte ist der Fall in Staat und Gesellschaft, Kirche und Religion, Liberalismus und Kommunismus. Die Ontologie des Einzigen und seines Eigentums ermöglicht eine Auseinandersetzung mit allen Instanzen des öffentlichen Lebens und der politischen Welt. Stirner hat eine Schlüsselfunktion in der

Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus und seiner Tradition. Eine Schlüsselfunktion in der Auseinandersetzung mit Stirner jedoch hat die Lehre von der Univozität des Seins. Denn sie eröffnet die Möglichkeit, ebenso das Verhältnis des Seienden zum Sein, sowie das Verhältnis der Seienden zueinander auf dem Boden einer Differenz des Seins zu denken. Die Seienden stoßen zwar äußerlich aufeinander, aber sind keine Gefangenen dieser Äußerlichkeit. Sie stellen sich in ihrem Selbstsein auf die Anderen ein. Eine jeweilige Verbindung mit ihnen einzugehen oder nicht einzugehen, kann über Sein oder Nichtsein ihrer selbst entscheiden. Alles Seiende ist befähigt, je nach seiner Einzigkeit sich diese Entscheidung anzueignen und ihr Besitzer zu sein. Sie ist sein Eigentum. Es hat „sein Sach“ auf Nichts als auf sich selber auch in diesem Fall gestellt. Es verfügt über Andere in ihrer Einstellung zu ihr selbst. Er kann und muss sich von sich aus durch sich selbst gestalten. Sie ist seine eigene Sache.

Die Lehre von der Univozität des Seins wird in der neueren Zeit mit besonderen Nachdruck durch Gilles Deleuze vertreten.

Er schreibt in „Differenz und Wiederholung“: „Das Sein sagt sich in ein und derselben Bedeutung von all dem aus, wovon es sich aussagt, das aber, wovon es sich aussagt, differiert. Es sagt sich von der Differenz selbst aus.“¹⁷ (59)

Die Gleichheit von allem besteht in seiner Verschiedenheit. Alles stimmt mit allem darin überein, dass es von allem unterschieden ist. Diese Eigenständigkeit jedoch eignet allem. Daher kann sich alles allem verständlich machen und jedes einem jedem mitteilen. Die Zeichen, die eines dem anderen gibt, haben ihrerseits einen singulären Wert. Man braucht sie nicht einem höheren Ganzen zuzuordnen oder von ihm ableiten. Sie sprechen durch sich selbst. Denn freilich „verfügt, der Andere über ein Mittel, den von ihm ausgedrückten Möglichkeiten Realität zu erschaffen, unab-

hängig von der Entfaltung, der wir sie unterziehen würden. Dieses Mittel ist die Sprache.“¹⁸

Sie macht Unterschiedlichstes zum Thema. Sie lebt von der Singularität. Sie kann die Frage nach dem schlechthin Unzugänglichem stellen, dessen Unzugänglichkeit seine spezifische Differenz zu allem ist. Die Univozität des Seins begründet und ermöglicht auf den Boden heutigen Denkens die Rede von Gott. Dies ist mit Nachdruck zu behaupten, auch wenn es aus welchem Grund auch immer – vielleicht wegen der Abhängigkeit von bestimmten Quellen – Deleuze nicht tut.

Die Differenz seiner selbst zu allem überhaupt beschäftigt Stirner. Er macht sie zu seinem zentralen Thema. Er unterscheidet zwischen der Sache Gottes, der Sache der Menschheit und seiner eigenen Sache. Er beklagt den Umstand, dass man im Deutschen Idealismus dazu angehalten wird, die eigene Sache um einer höheren anderen Sache willen zu verraten. Daher seine Entrüstung: „Was soll nicht alles meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur Meine Sache soll nie auch Meine Sache sein. Pfui über den Egoisten, der nur an sich denkt!“¹⁹

Charakteristisch für den Idealismus war nicht das Differenz-, sondern das Identitätsdenken, nicht das Sprach- sondern das Substanzdenken, nicht das einzelne, sondern das gesamtheitliche Denken.

Stirner erfasst die Differenz zwischen sich und allem anderen, zwischen der Sprache und ihrem Gegenstand, zwischen der Sache des Einzelnen und der Sache des Allgemeinen. Aber er möchte gleichwohl den Einzelnen gesamtheitlich, die Sprache substanzhaft-gegenständlich und die Differenz identitätskonstituierend denken.

Dieses Bestreben tritt in der Religionskritik besonders hervor. Stirner weiß zwischen der Sache Gottes und der eigenen Sache scharf zu unterscheiden. Er wendet sich gegen die Identifizierung von Gott, Religion und dem eigenen Selbst, bzw. des Verlustes dieses Selbst in Religion und Gott.

Dennoch muss er die eigene Sache durch Zugriff auf die fremde Sache zur Sprache bringen. Er nimmt sie in Besitz. Er macht sie zu seinem Eigentum, ohne zu beachten, dass ihm fremdes Eigentum nicht gehört und er dieses von seinem unterscheiden muss. Das Problem Stirners liegt nicht in der Einzigkeit des Einzelnen, auch nicht in der Wahrung des Rechtes auf sich selbst und seines Eigentums, sondern im Zugriff auf das Eigentum der Anderen, das er in Besitz nimmt, das ihm aber nicht gehört.

Dieser Umstand kommt in der Frage nach dem Verhältnis von Gott und dem eigenen Ich zum Tragen. Denn Stirner erklärt: „Man sagt von Gott: ‚Namen nennen Dich nicht‘. Das gilt von Mir: kein *Begriff* drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir.

Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzigem* weiß. Im einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell' Ich auf Mich, den Einzigem, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.“²⁰

Die Lehre von der Univozität des Seins gestattet es, zwischen Gott und dem Ich, wahre Gleichheit zu behaupten, aber sie gestattet

es unter dem Gesichtspunkt der Anerkennung der wahren Differenz von beiden. Sie sind in ihrer Verschiedenheit gleich und in ihrer Gleichheit wesentlich verschieden. Nur unter diesem Gesichtspunkt – und er ist der Schlüssel zu Sinn und Bedeutung der ganzen Lehre – können die Einzigkeit der Vielen und die

Einzigkeit Gottes eine einzige Wirklichkeit sein.

Differenzdenken bildet die Basis aller Aussagen der Religion zur Univozität eigenen und fremden Seins.

Elmar Klinger

¹ Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit Eine Theologische Ästhetik, Dritter Band/Erster Teil. Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 382 und 389.

² Giorgio Penzo, Die existentielle Empörung. Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie. Aus dem Italienischen übersetzt von Barabra Häußler (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 35), Frankfurt a. M. 2006 (Ital. Original: Max Stirner. La rivolta esistenziale, Torino 1971).

³ Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Übers. u. erläutert v. Rudolf Allers, Frankfurt 1959, 36.

⁴ Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band 1, Freiburg i. Br. 14. Aufl. 1991, 444.

⁵ Ebd., 446

⁶ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 2003. Ebd., 9.

⁸ Vgl. Giorgio Penzo, Die existentielle Empörung, a.a.O., 223.

⁹ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, a.a.O., 153.

¹⁰ Ebd., 148.

¹¹ Ebd., 186-187.

¹² Ebd., 42-43.

¹³ Ebd., 5.

¹⁴ Ebd., 355-356.

¹⁵ Vgl. Giorgio Penzo, Die existentielle Empörung, a.a.O., 280.

¹⁶ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, a.a.O., 349.

¹⁷ Gilles Deleuze, Differenz und Wiederholung, München 1992, 59 (Franz. Original: Différence et répétition, Paris 1968).

¹⁸ Ebd., 327.

¹⁹ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, a.a.O., 3.

²⁰ Ebd., 412.

NEUERSCHEINUNGEN IM VERLAGMAX-STIRNER-ARCHIV LEIPZIG



Gedanken über Max Stirner, Rolf Engert und anderes...

Titelgrafik & Zeichnungen: Georg Blume

ISBN 3-933287-97-9

ISBN 978-3-933287-97-7

65 Seiten, 12,90 Euro

Georg Blume ist mit seinen 96 Jahren (!!!) der derzeit älteste noch lebende Stirnerianer.

Dieses Buch sind divers veröffentlichten Beiträge über Max Stirner und Rolf Engert, jetzt endlich in *einem* Band zusammengefaßt.

Über Max Stirners sogenannten Individualismus

Die folgenden Seiten sind die Niederschrift eines Vortrags, den ich am 22.06. 2006 im sogenannten Grünen Haus in Erlangen gehalten habe. Die Vorbereitung dieses Vortrags hat mich viel Mühe gekostet, und einerseits weiß ich auch jetzt noch nicht, was Individualismus ist, andererseits bin ich aber sicher, daß man Stirners Philosophie als Individualismus zu bezeichnen hat, wenn man schon eine einzige Formel verwenden will. Aber ich habe auch, als Lohn meiner Mühe, ein großes Desiderat in der Stirnerforschung entdeckt, nämlich, daß Stirner noch nicht in das Gesamt der Neuzeitlichen Philosophie eingeordnet worden ist, was er doch verdient. Meine dazu formulierten Vorschläge sind sicherlich allzu vereinfachend; vielleicht sind andere imstande, sie zu entsimplifizieren und voll zu entwickeln.

1 Wurzeltex-te der Neuzeitlichen Philosophie

Nirgends (von der Theologie und Astrologie vielleicht abgesehen) gibt es so viel geistigen Diebstahl wie in der Philosophie. Daraus folgt allerdings nicht, daß der abschreibende, d.h. stehlende Philosoph schlechter, geistloser und falscher sein muß als seine Quelle. Oft ist sogar, wie etwa auch in der Mathematik, der Logik und anderen braven und unschuldigen Wissenschaften, die neuere Version eines Gedankens und Arguments wesentlich besser als alle älteren Versionen.

In der Neuzeitlichen Philosophie gibt es nun einige wenige Originaltexte, Schlüsseltexte, oder wie ich sagen möchte: Wurzeltex-te. Aus diesen sind durch mehrfache Ableitungen, Faltungen, Integrationen und Mischungen die übrigen Texte der neuzeitlichen Philosophie entstanden, und entstehen vielleicht sogar heute noch, sofern es heute noch Philosophie geben sollte (was oft mit einigem Recht bezweifelt wird). Solange aber der philosophische Boden dürr und tot bleibt, entstehen in ihm keine neuen Wurzeln, und man

muß die alten sorgfältig begießen, damit sie nicht ganz absterben. Die sekundären, tertiären, quaternären ... philosophischen Texte sind nicht notwendigerweise die schlechteren, wie bereits angedeutet¹. Bei einer Blume ist meistens die Blüte schöner als der Stengel, der Stengel schöner als die Wurzel. Es gibt aber keine Blume ohne Wurzel.

Nun zähle ich einige, *vielleicht sogar alle*, Wurzeltex-te der neuzeitlichen Philosophie auf. Sie umfassen einen Zeitraum von exakt 200 Jahren. (Die eigentliche Griechische Philosophie dauerte höchstens 350 Jahre; man war damals noch nicht so schnell-lebig, wie in der Moderne und Postmoderne.)

(I) Descartes (1596-1650)

(a) Meditationes de Prima Philosophia, 1641

(b) Principia Philosophiae, 1644

(II) Baruch (Benedictus)² de Spinoza (1632 - 1677)

(a) Tractatus theologico-politicus, 1670 (anonym)

(b) Ethica (posthum)

(III) Anonymus (??-??)

(a) Traité des trois Imposteurs³

(L'esprit de Mr. Benoit de Spinoza), 1719 bzw. 1768

(IV) Baron d'Holbach (1723-1789)

(a) Système de la Nature, 1770 (unter dem Pseudonym: Mirabaud, sofort (18.08.1770) verbrannt als verbrecherischer Angriff gegen die Menschliche und Göttliche Majestät.)

(V) Immanuel Kant (1724-1804)

(a) Kritik der reinen Vernunft, 1781

(VI) Max Stirner (1806-1856)

(a) Der Einzige und sein Eigentum, 1844 (Ende Oktober, mit der Jahreszahl 1845)

Nun hängt jeder dieser sechs Autoren von der Menge aller seiner Vorgänger – und von gewissen Zwischentexten – ab; und das Wurzel-Gleichnis geriete aus den Fugen, wenn nicht doch jeder seine Vorgänger stark, oft bis zum logischen Widerspruch, modifiziert und um Neues erweitert hätte.

Zwischen Kant und Stirner hätte ich Fichte, Schelling und Hegel einschieben können, deren damals noch existente Philosophie zum Bildungsgrundstock Stirners und anderer Rand- bzw. Linkshegelianer zu rechnen ist. Aber diese drei Philosophen gehören schon zu den Abschreibern (verschiedenen Grades). Fichte ist nur Kants schreihalsiger Affe (wie Schopenhauer festgestellt hat), Schelling ist (nach anfänglichen Jugendspinnereien) im wesentlichen Spinozist, und von Hegels Philosophie gilt, daß sie eine Art kauderwelsches und nur selten witziges Recycling der ganzen früheren Philosophie ist – für protestantische Theologen und preußische Betonköpfe.

Zunächst einmal geht es bei jedem Element unseres philosophischen Sechsergestirns mehr oder weniger um die folgenden Fragen:

Was existiert denn überhaupt? Was darf es denn geben? Was ist denn das, was man Mensch nennt?

Um es gleich vorwegzunehmen: aus Stirners Werk wird deutlich, daß er die jeweiligen Antworten seiner Vorgänger kennt, und sie in seiner eigenen Sprache formulieren kann.

A (I). Für Descartes zerfällt die Welt in zwei disjunkte Substanzbereiche: *res cogitantes* und *res extensae*, *res = substantia*. Descartes wußte so wenig wie irgend jemand vor oder nach ihm, was eine Substanz ist. Deshalb konnte er frech behaupten, daß *res extensae* nicht denken, und *res cogitantes* (streng genommen) sich nicht bewegen können. Wir (leibnizianische Monadologen ausgenommen) wissen mittlerweile, wie absurd das alles ist. Descartes glaubte wahrscheinlich aufrichtig an die Existenz des (christlichen) Got-

tes, und an die Unsterblichkeit gewisser *res cogitantes*, z.B. der christlichen Seelen, sicherlich aber an die Sterblichkeit der Hundeseelen. Sein berühmtes *cogito, ergo sum* besagt genauer *cogito, ergo sum substantia cogitans*, daß also der Mensch (insbesondere wahrscheinlich Descartes selbst) im wesentlichen (nur) eine denkende Substanz sei. Daß er überhaupt existiert, ob er nun denkt oder schläft oder gedankenlos herumläuft, das wird Descartes schon selbst, ohne allen Beweis, gewußt haben.

Descartes scheint die Existenz von keinerlei Dingen verboten zu haben.

Ad(II). Das System des Spinoza ist schon um Vieles intelligenter als das cartesische. Nach Spinoza gibt es nur ein wesentliches Ding, die Welt. Diese hat drei Titel: Deus sive Natura sive Substantia. Die Natur (oder Deus honoris causa) existiert nach notwendigen Gesetzen vor sich hin. Sie ist in sich selbst weder denkend noch ausgedehnt. Aber das Denken und die Ausdehnung sind zwei ihrer uns bekannten Attribute, wir selbst jedoch sind keine Attribute, sondern blosse Modi (Modifikationen), gewissermassen ein Gekräusele des mit Notwendigkeit dahinrollenden Weltflusses. Gewisse dieser Modi, die Pfaffen und Tyrannen, würde Spinoza am liebsten abschaffen, wie auch alle deprimierenden Affekte. Und das zu Recht.

Ad (III). Der Traktat von den drei Betrügern (Moses, Jesus, Mohammed) ist eine explizit atheistische Version des Spinozistischen Systems, mit einem starken Zug ins Materialistische. Der Mensch erscheint hier etwas körperlicher als bei Descartes und Spinoza. **Dieser Traktat ist die Gründungsurkunde der harten (oder radikalen) Aufklärung.** In vielen Hinsichten ist der Traktat eine Kurzfassung von Holbachs System. Der Weich-Aufklärer Voltaire hat anlässlich des Erscheinens des Traktats von den drei Betrügern ganz

ernsthaft gesagt: *Wenn es Gott nicht gäbe, dann müßte man ihn erfinden.* Die spätere Replik des Anarchisten Bakunin ist bekannt.

Ad (IV). Dieses System ist mechanistisch, materialistisch, antitheistisch und verbietet die Existenz von Pfaffen und Tyrannen. Verglichen mit Holbachs wortgewaltiger aber tyrannisch-rüder Ausdrucksweise ist die Stirnersche Sprache die eines schimpfenden Kommunionkinds. Was die Frage nach dem Wesen des Menschen betrifft, ist Holbach inkonsequent und leicht naiv; er träumt noch vom guten Menschen an sich.

Ad (V). Kant will uns das Märchen aufhängen, daß es Hume's Kritik des Kausalbegriffs gewesen sei, die ihm den wesentlichen Anstoß zur Kritik der reinen Vernunft gegeben habe. Nun, was von einigem Wert ist in der Kritik der reinen Vernunft, wie z.B. die Kritik an der rationalen Psychologie und der irrationalen Theologie, und eine materialistisch-empiristische Erkenntnistheorie, stammt sicherlich von Holbach, entweder direkt oder indirekt. Zwischen 1770 und 1781 liegen ja immerhin 11 Jahre, und Holbachs System kursierte, wenn auch klammheimlich, unter allen Gebildeten der Zeit. – Es gibt immer noch zu viele mögliche Deutungen der kantischen Philosophie, als daß überhaupt eine davon korrekt sein kann. Die Als-Ob-Deutung von Vaihinger oder eine stramme nihilistische Deutung könnte sich irgendwann als die kanonische durchsetzen. Kants Mensch war im wesentlichen ein weich-aufgeklärter frommer Preuße.

2 Ad VI. Und jetzt zu Stirner selbst

Ich will ab jetzt ESE als Kürzel für Stirners Hauptwerk, *Der Einzelne und sein Eigentum*, verwenden.

Was steht denn in ESE wirklich drin?

In ESE, wie in jedem ordentlichen philosophischen Buch, steht natürlich Alles drin,

vom (nicht-)existenten Gott über die vielleicht existierende Welt und weiter über den sogenannten Menschen, hinweg über gewisse weitere spukhafte existentiell dubiose Dinge bis zum sicher existierenden Nichts.

Aber dieses Alles strebt bei Stirner einem theoretischen Ziel zu, nämlich der Definition des Wesens des konkreten individuellen Menschen. Stirner ist überzeugt, daß er als erster diese Definition nicht nur wagt, sondern auch vollendet. Die erste Abteilung von ESE trägt den Titel: *Der Mensch*, und darunter die folgenden Sätze:

Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach

Der Mensch ist nun erst gefunden, sagt Bruno Bauer.

Und darunter wiederum leicht spöttisch:

Sehen wir uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an.

Die 160 Seiten dieser ersten Abteilung haben den Zweck, die Nichtexistenz *Des Menschen* zu zeigen – indem gezeigt wird, daß *Der Mensch* (allgemein und als solcher) ein Nichtindividuelles, ein Überindividuelles ist, und das heißt für Stirner: ein Spuk und ein Sparren.

2.1 Die erste Abteilung, pp. 7 bis 167

Nach einem Vorgeplänkel z.B. über den reinen Geist, etwa so was wie Descartes' *res cogitans*, beginnt die eigentliche Argumentation auf p. 42 mit dem Titel

Der Spuk

Die nächsten (Zwischen-)Titel sind *Der Sparren*, *Die Hierarchie*. Die erste Abteilung endet mit der Entlarvung des politischen, sozialen und humanen Liberalismus.

Eine ausgewählte Liste aus Stirners überindividuellen und deswegen nichtexistenten Spukgestalten ist:

Der (allgemeine) Mensch, Die Wahrheit, Die Vernunft, Das Recht, Der Staat, Das Gesetz, Die gute Sache, Die Majestät, Die Ehe, Das Gemeinwohl, Die Ordnung, Das Vaterland, usw.

Auf p. 85 lesen wir:

Wer für den Menschen schwärmt, der läßt, soweit jene Schwärmerei sich erstreckt, die Personen außer Acht und schwimmt in einem idealen, heiligen Interesse. Der Mensch ist ja keine Person, sondern ein Ideal, ein Spuk.

Auf p. 164 finden wir eine köstliche, aber leicht bedenkliche Invektive gegen das Denken und die Gedanken:

Er [der Kritiker] weiß, daß man nicht bloß gegen Gott, sondern ebenso gegen andere Ideen wie Recht, Staat, Gesetz, usw. sich religiös oder gläubig verhält, d.h. er erkennt die Besessenheit allerorten. So will er durch das Denken die Gedanken auflösen. Ich aber sage, nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit.

Ein Ruck tut Mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schleudert den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab. Aber die ungeheuerere Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden.

2.2 Die zweite Abteilung, pp. 169 bis 412 (Ende)

Ich zitiere und interpretiere nun die entscheidenden Stellen von ESE. Als rhetorischen Auftakt lese man zunächst die Stelle:

p.183/184 *Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine – Gewalt ist; durch diese aber höre ich auf, ein bloß Freier zu sein, und werde ein Eigener. Warum ist die Freiheit der Völker ein „hohles Wort“? Weil die Völker keine Gewalt haben! Mit einem Hauch des lebendigen Ich's blase Ich Völker um, und wär's der Hauch eines Nero, eines chinesischen Kaisers oder eines armen Schriftstellers. ... Die Gewalt ist eine schöne Sache, und zu vielen Dingen nütze; denn „man kommt mit einer Hand voll Gewalt weiter, als mit einem Sack voll Recht.“*

Wie sollen wir uns vorstellen, daß solche Passages auf das deutsche Publikum um 1844 gewirkt haben? Ich glaube: nicht besonders erschütternd; denn wie schon angedeutet, war man z.B. von Holbach (und Consorten) weit wüstere Rhetorik gewohnt. Ferner war man gewohnt, solche Texte als nicht-wörtlich und „leicht übertrieben“ zu nehmen. Dies wird auch durch das Faktum bezeugt, daß das bloß 5-tägige Verbot von ESE aufgehoben wurde mit der Begründung: „Von dem Buch sei wahrhaftig keine nachteilige Wirkung auf den Leser zu erwarten ... Die ‚religiös-sittliche Ansicht des Lebens‘ könne kaum wirksamer gefördert werden als durch Bekanntmachung dieses niedrigen und beschränkten Standpunktes“.

Aber Stirner meinte alles in dem gegebenen Zitat von p.183/184 wörtlich; und so weit wir dies heute noch nachprüfen können, hat ESE die „religiös-sittliche Ansicht des Lebens“ wohl kaum gefördert.

Auf p. 203 wird der Titel von ESE durch drei Thesen oder Definitionen erklärt, wobei Gewalt ungefähr dasselbe wie Macht ist.

- (a) Meine Macht *ist* mein Eigentum.
- (b) Meine Macht *gibt* Mir Eigentum.
- (c) Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum.

(Man vergleiche p. 284: Was ist also *mein* Eigentum? Nichts als was in meiner Gewalt ist.)

Diese drei Sätze werden nun bis zum Ende von ESE sprachlich variiert, in immer neue Kontexte gestellt, und immer wieder wird deutlich, daß Stirner unter dem „Ich selbst“, d.h. den Einzigen das organische Menschenwesen, und unter Gewalt oder Macht eine Gewalt versteht, die im wesentlichen auf körperliche Gewalt (und Kraft) beruht. Gerade wegen ihrer brutalen Wörtlichkeit klingen manche stirnerische Sätze skurril, ja oft peinlich lächerlich. Es wäre aber ein totales Mißverständnis, wollte man Stirner metaphorisch, oder allegorisch, oder bloß rhetorisch-hyperbolisch deuten, d.h. akzeptabel machen. Auch soll man das folgende Zitat genau lesen, und sich überlegen, ob man den Mut hätte, danach zu leben (oder bloß danach zu fühlen und zu denken):

p. 225 *Ich aber gebe oder nehme Mir das Recht aus eigener Machtvollkommenheit, und gegen jede Übermacht bin Ich der unbußfertigste Verbrecher. Eigener und Schöpfer meines Rechts – erkenne ich keine andere Rechtsquelle als – Mich, weder Gott, noch den Staat, noch die Natur, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten“, weder göttliches noch menschliches Recht.*

Es ist klar, daß man nicht erst (heute oder morgen) sich entschließen muß, danach zu leben, falls man partout eingesperrt werden möchte – es genügt, dergleichen etwa zwei Monate lang öffentlich auf den Marktplätzen zu predigen.

Stirner hat, nach seinem eigenen Verständnis, den Menschen nicht auf ein Gewalt-

Quantum *reduziert* – sondern ihn als ein solches Gewalt-Quantum *expliziert*. Eine solche Explikation kann nicht einfach durch einen verbalen Machtspruch rückgängig gemacht werden. Einmal gehörig ausgesprochen, existiert sie in der Welt, unverwüstlich wie ein Gebirgsmassiv – das auch nicht verschwindet, wenn die philosophischen, theologischen, ethischen und politischen Strauße ihren Kopf in den Sand stecken.

Nietzsche, der sicherlich als ungefähr 21-Jähriger ESE gelesen hat, hat Stirners *Ich bin Macht, und Nichts als Macht* ins Metaphysische amplifiziert, und die ganze Welt gleichsam als einen Stirnerschen kosmischen Makranthropos, als Wille zur Macht, erklärt. Nicht das von Nietzsches Schwester komplizierte (genauer: gefälschte) Buch „Der Wille zur Macht“ enthält Nietzsches Macht-Philosophie, sondern die etwa 1500 Seiten von Nietzsches Nachlaß aus seinen letzten zwei bis drei Jahren. Und nun spreche ich zwei Wünsche, die Philosophie-Geschichte betreffend, an die Stirnerianer aus:

(I) Man soll diese 1500 Nachlaß-Seiten Nietzsches mit ESE genau vergleichen. Das ist vor allem philosophie-, literatur- und ideengeschichtliche Arbeit. Es existieren bisher nur unzureichende Anfänge.

(II) Man soll ESE mit Holbachs *Système de la Nature* vergleichen. Man wird sehen, daß sich das lohnt, schon deshalb, weil man nur auf diese Weise den vergessenen und verdrängten Begriff der harten Aufklärung wieder genauer zu fassen und ihn vom Begriff der weichen Aufklärung zu unterscheiden lernen kann.

Einzelne, Einzige (im Plural), d.h. Gewalt-Quanta „kommunizieren“ wohl ab und zu mit einander. Hierzu einige Zitate:

p. 349 *Es ist Keiner Meinesgleichen, sondern gleich allen anderen Wesen betrachte Ich*

ihn als mein Eigentum ... Es ist Keiner für mich eine Respektsperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein Gegenstand ... ein interessanter oder uninteressanter Gegenstand, ein brauchbares oder unbrauchbares Subjekt.

Ist dies skurril? Klingt es wie Stammstischreden von Möchtegern-Brutalos, oder? Vielleicht. Aber es ist *eben auch Teil* der Neuzeitlichen Philosophie, sozusagen einer ihrer Final-Teile. Etwas, das die akademische oder auch literarische Weich-Philosophie auch in Zukunft verdrängen wird, wie das Christentum die Fluch-Reden seines Stifters verdrängt hat, aus Liebe zum Spuk des Allgemeinen Menschen.

Die Weich-Philosophie, wie auch die Weich- und Schlaff-Aufklärung, wird nicht dadurch härter oder strammer, daß sie logische Symbole und Formeln benutzt, um ihre angeblich tiefen Gedanken präzise auszudrücken. Ist es nicht seltsam, daß meistens schon höchstens 20 logische Symbole ausreichen, um die Tiefe eines Gedankes der Weich-Philosophie auszuloten? Jedenfalls sollte dieses unbestreitbar existierende Phänomen genauer untersucht werden. Als mathematischer Logiker gewinnen ich und viele meiner Freunde immer mehr die Überzeugung, daß man den Weich-Philosophen die Logik wieder wegnehmen sollte, wie man ja auch Kindern Geräte aus der Hand nimmt, mit denen sie nicht umgehen können.

Daher, ihr lieben Philosophaster und Philosophasterinnen des 21. Jahrhunderts, laßt die Logik fahren und lest Stirner, meinetwegen parallel zur Bibel, veranstaltet wöchentliche Bibel-Stirner-Nietzsche-Holbach-Abende, werft eure auf Länge 20 beschränkte Micky-Mouse-Logik und eure Altjungfern- und Pfadfinder-Ethik – und vor allem eure logisch-analytische Theorie des Geistes, d.h. des Spuks und des Sparrens, zum Fenster hinaus. Durch eine Theorie des Geistes ist noch niemand geistreich geworden, wie auch noch niemand durch Lektüre einer Poetik zum Dichter geworden ist.

Max Stirner, alias Johann Caspar Schmidt, ist in Bayreuth geboren, einer oberfränkischen Stadt, von der Jean Paul gesagt hat, ihr Hauptnachteil bestehe darin, daß so viele Bayreuther darin leben. Aber, wie ein anderer Dichter sagt:

Man muß Gott für alles danken,
Auch für einen Oberfranken.

J. W. Degen

Institut für Informatik, Universität Erlangen,
Martensstr. 3, 91058 Erlangen, Germany
email: degen@informatik.uni-erlangen.de

Zitate und Seitenzahlen stammen aus der folgenden Ausgabe von ESE: Max Stirner : Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, 1991

¹ Es ist gewiß, daß Nietzsche große Teile von Stirners Buch weiterverarbeitet hat. Aber Nietzsche schreibt etwa fünf Mal besser als Stirner.

² Nicht zu verwechseln mit Benedictus XVI, der arbeitet auf einer anderen Baustelle.

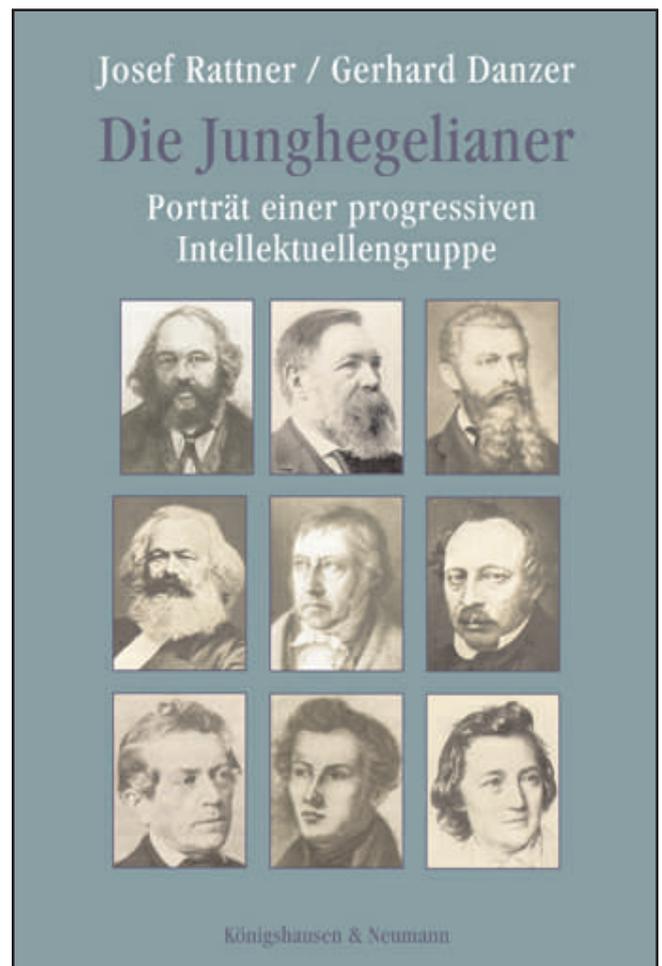
³ Traktat über die drei Betrüger

Rezension 1

Anfang des Jahres wurde ich im Internet auf diese Neuveröffentlichung aufmerksam. Auch wenn ich in meinen Recherchen außer der Verlagsanzeige keine weiterreichenden Hinweise noch irgendwelche Rezensionen finden konnte, schien mir der Titel allein schon ausreichend genug, um mir das Buch auch direkt Online für 25,- € zu bestellen; zumal Publikationen zum Themengebiet Junghegelianismus in der heutigen Zeit generell eher selten sind.

So habe ich mich denn auch kurz nach Erhalt des Buches mit großem Interesse in die Lektüre vertieft und war schon nach wenigen Seiten äußerst enttäuscht. Denn es handelt sich hier lediglich um zusammenhanglose Essays (in einem Umfang von etwa je 20 Seiten) über G.F.W. Hegel, D.F. Strauß, B. Bauer, A. Ruge, L. Feuerbach, M. Stirner, M. Bakunin, K. Marx, F. Engels und H. Heine. Einleitend wird dabei weder ein Auswahlkriterium für diese Personen geschweige denn eine genauere Definition bzw. Problematisierung des Begriffes Junghegelianismus dargelegt. In der Einleitung bzw. genauer gesagt einem „Zum Geleit“ betitelten Vorwort von knapp anderthalb Seiten, wird lediglich darauf verwiesen, dass nach Hegels Tod sich seine Schule in zwei Fraktionen spaltete, wobei die Junghegelianer als *Rebellen das Element des Konservatismus im Denken Hegels überwinden wollten und bei aller Verschiedenheit ihrer intellektuellen Ansätze und praktischen Handlungsanweisungen durch konsequente Religionskritik, den Kampf gegen den Autoritarismus und das Aufzeigen von politisch-sozialen Befreiungsmöglichkeiten* in Anlehnung an Karl Löwith von *unschätzbare Bedeutung für das europäische Geistesleben* sind. Zuletzt wird dann auch noch etwas davon gefaselt, eine *existenzielle Ernsthaftigkeit und Authentizität in der Form des Philosophierens vorgelebt zu haben*.

Die Qualität der dann folgenden Essays zu besagten Personen ist meiner Meinung nach



als sehr dürftig zu beurteilen. Dies soll im Folgenden kurz anhand des Beitrags über Max Stirner skizziert werden:

Dieser Essay von knapp 22 Seiten gliedert sich in vier Teile: etwa fünf Seiten Biographisches, drei Seiten zu *Frühschriften und Nebenwerke*, elf Seiten über *Der Einzige und sein Eigentum* und schließlich drei Seiten zu *Rezensionen und Wirkungsgeschichte*, sowie ein kleiner ziemlich willkürlich wirkender Literaturanhang, neun Titel beinhaltend.

Die gewählte Überschrift des Artikels *Max Stirner und die Begründung des individualistischen Anarchismus* entpuppt sich dabei als genauso irreführend wie der im Titel des Buches verwendete Begriff *Die Junghegelianer*. Weder wird der Begriff Anarchismus noch seine Unterform individualistischer Anarchismus im weiteren Verlauf thematisiert noch überhaupt namentlich genannt. Außer am En-

de des Textes, wo kurz darauf hingewiesen wird, dass *sich die Autoren des Anarchismus eingehend mit Stirner befasst* haben und speziell *Gustav Landauer in seinen Schriften uneingeschränkte Sympathie mit Stirners Einzigen zu erkennen gegeben* hat.

Im Biographischen Teil gibt es nichts Neues zu berichten, außer einige Ungenauigkeiten, wie etwa, dass im Jahre 1818 nicht nur Stirner, sondern die ganze Familie von Kulm nach Bayreuth zurückgekehrt sei, oder die Vermutung, Stirner habe 1827 zusammen mit Bruno Bauer Vorlesungen von Hegel besucht.

Wie man es fast schon in der Stirnerliteratur als Standard gewöhnt ist, werden auch bei Rattner und Danzer den sogenannten kleineren Schriften Stirners, hier betitelt als *Frühschriften und Nebenwerke*, kaum Aufmerksamkeit geschenkt und werden eher als bedeutungslos abgetan. Lediglich *Das Unwahre Prinzip unserer Erziehung ... „Über die Verpflichtung des Staatsbürgers zu irgendeinem Religionsbekenntnis“* sowie *Über „Die Mysterien von Paris“* finden nähere Erwähnung und es wird aus ihnen jeweils kurz zitiert und mit der Behauptung unterlegt, sie deuten auf das spätere Hauptwerk hin, ohne jedoch in irgendeinen inhaltlichen Zusammenhang gestellt zu werden. Wobei gerade diese sogenannten Frühschriften Stirners reichlich Stoff bieten, um Stirners kritische und dezidierte Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels aufzuzeigen sowie das Hegelbild bzw. die Hegeldeutung der Junghegelianer generell dokumentieren. Davon ist im Text aber auch nichts, nicht einmal ansatzweise erwähnt. Interessant ist in diesem Abschnitt auch noch die Tatsache, dass zwar im Text kurz Mackay als Herausgeber nicht nur einer Biographie sondern auch von Stirners Kleinere Schriften genannt wird, im Literaturanhang dann aber nicht auftaucht, sondern hier lediglich die Auswahlangabe von Laska.

Das Hauptaugenmerk ist dann wie gewohnt auf Stirners Einzigen gerichtet. Wobei auch hier weniger systematisch zusammengefasst wird, sondern punktuell bestimmte Abschnitte herausgestellt werden, ohne jedoch in einen näheren Zusammenhang gestellt zu werden. Zumal hier auch nicht im Ansatz ein inhaltlicher Bezug zu Hegel bzw. anderen Junghegelianern hergestellt wird, wie es der Titel des Buches vermuten lässt, noch werden wie bereits oben erwähnt bzgl. der Kapitelüberschrift irgendwelche Bezüge zu anarchistischen Theoriediskussion dargestellt.

Auch im letzten Abschnitt Rezensionen und Wirkungsgeschichte gibt es nichts Neues. Es wird auch hier gewohnt zusammenhangslos u.a. ein wenig über Marx und Nietzsche geplaudert. Dann ist noch von einer gewissen Stirner-Renaissance seit 1900 die Rede, auf die aber schon nicht mehr näher eingegangen wird.

Zusammengefasst handelt es sich meiner Meinung nach bei dem Beitrag von Rattner und Danzer um eine völlig überflüssige Publikation, die weder neue Erkenntnisse hervorbringt noch sich dadurch auszeichnet, Altbekanntes in homogen-kompakter Form zusammenzufassen. Selbst für Einsteiger gibt es meiner Meinung nach zur Einführung bessere Publikationen aus jüngster Zeit (siehe die aktuelle Bibliographie von Bernd Kast auf der Homepage des Max-Stirner-Archivs: www.max-stirner-archiv-leipzig.de).

Christian Berners

Josef Rattner / Gerhard Danzer: Max Stirner und die Begründung des individualistischen Anarchismus. *In:* dieselben: Die Junghegelianer. Portrait einer progressiven Intellektuellengruppe. (Verlag Königshausen & Neumann) Würzburg 2005. S. 111-132

Rezension 2

Die existenzielle Dimension von Stirners Philosophie

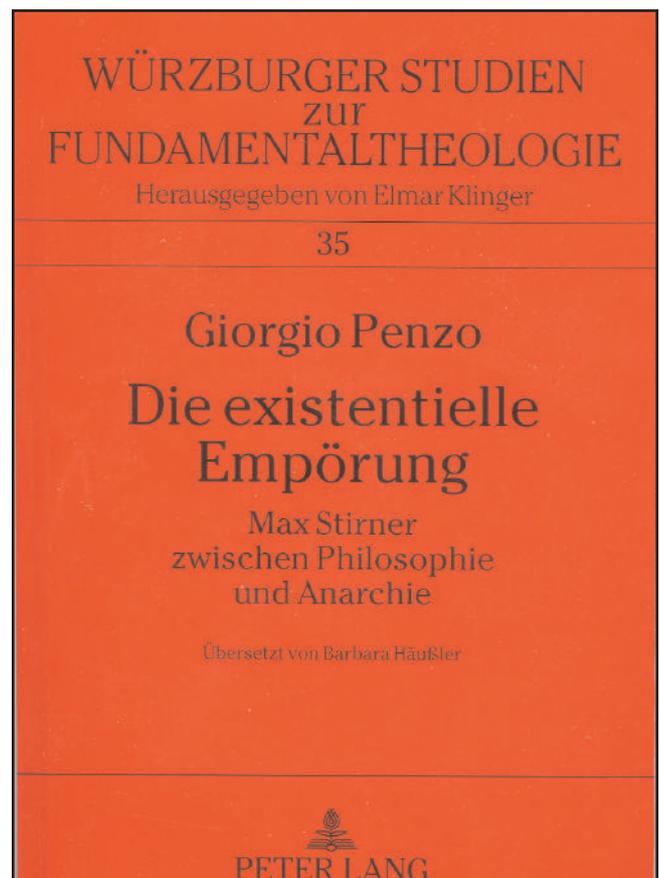
Nur wenige Publikationen beschäftigen sich ernsthaft mit Stirner als Philosophen. Dazu gehören der Literaturwissenschaftler Kurt Adolf Mautz mit seiner 1936 erschienenen Dissertation „Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus“ (nicht jedoch der nach wie vor in Nachschlagewerken genannte nazifreundliche Wilhelm Cuypers mit seiner 1937 erschienenen Dissertation) und Henri Arvon mit seinem 1957 erschienenen Buch „Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner; dazu gehören aber auch wenige Philosophen, wie etwa Eduard von Hartmann, Martin Buber und Albert Camus.

Die einseitige Zuordnung Stirners zum Anarchismus bzw. Vereinnahmung durch den Anarchismus haben eine Würdigung Stirners als Philosophen wenn nicht völlig verhindert, so doch sehr erschwert.

1971 erschien die erste, 1980 die zweite unveränderte (bis auf nach 1971 erschienene Literatur) Auflage von „Max Stirner. La rivolta esistenziale“ von Giorgio Penzo, der an der Universität von Padua Philosophie lehrte und neben Stirner vor allem mit Publikationen über Nietzsche, Jaspers, Gogarten und Heidegger hervorgetreten ist. Dieses Buch über einen radikalen Atheisten erscheint 2006 rechtzeitig zum Stirner-Gedenkjahr in deutscher Übersetzung in den „Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie“ – unverändert, bis auf 13 seit 1980 erschienene Publikationen, unter philosophischem Gesichtspunkt allerdings nicht alle gleichermaßen wichtig.

Wie rechtfertigt Penzo, was rechtfertigt überhaupt eine solche Publikation in unveränderter Form 35 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen?

Penzo hält Stirner „für einen Propheten unserer Zeit“, er sei „ein aktueller Denker“, der als erster „Vertreter einer neuen existentiellen Seinsphilosophie“ ein Vorläufer von Nietz-



sche, Jaspers und Heidegger gewesen sei. Stirner nehme „bezüglich der ontisch-ontologischen Differenz die extremste Position ein, die von Sokrates bis in unsere Zeit jemals ein Denker vertreten hat“.

Das Buch ist übersichtlich in drei Teile gegliedert:

Eine historisch-kritische Hinführung. Sie umfasst im Wesentlichen die Punkte Stirner als Anarchist, eine philosophische Bibliographie von 1845 bis 1970 (1980), Feuerbach, Hess, Marx und Engels, die existenzielle Dimension in Bezug auf Stirner bei Buber und Camus.

Die ontologisch-existenzielle Dimension des Egoismus, nämlich Egoismus und Sein, Wahrheit und Freiheit einerseits, Egoismus – und Dialektik, Ethik und der Tod Gottes andererseits.

– Egoismus und Verein mit den Schwerpunkten Liberalismus und Sozialwesen.

Listenreich gelingt es Penzo, mit dem Vokabelarsenal des Existenzialismus Stirners Philosophie als Ontologie zu beschreiben. Penzo greift dabei einige wenige Sätze von Stirner auf, setzt sie geschickt in Bezug zueinander, um diese Seinshematik zu veranschaulichen.

Der Satz Stirners „Ich bin Mensch und bin zugleich mehr als Mensch, d.h. ich bin das Ich dieser meiner bloßen Eigenschaft“ interpretiert Penzo so, dass das Ich dadurch *mehr* ist als der Mensch, weil es gleichzeitig sein Eigentum ist, seine Eigenschaft. Dadurch gründe es „in einem Horizont des Seins als Eigentum“. Mit dieser Begründung kann Penzo behaupten, Sein und Eigentum (Ich) seien bei Stirner identisch.

Berücksichtige man, dass Stirner das in der Geschichte immer wieder gesuchte mysteriöse Wesen Mensch (gefunden einmal als Gott: bei Feuerbach, dann als Mensch: bei Bauer) im Einzelnen, Endlichen, Einzigem gefunden habe, um seine ontologische Freiheit zu erlangen, so impliziere das „*Mehr* als Mensch“ die Problematik vom Tode Gottes. Beide, die Thematik vom Tode Gottes und die des Seins als Eigentum seien auf diese Weise unzertrennlich miteinander verwoben.

Konsequent vor diesem ontologischen Hintergrund entwickle Stirner auch sein Konzept der Wahrheit, das als Wahr-Sein ein ebenso zentraler Teil seiner Ontologie sei wie seine Ethik: Stirner lehnt alle Wahrheiten über sich ab, alle Wahrheiten unter ihm sind ihm willkommen. Stirner lehnt alle moralischen Gebote ab, für ihn gibt es weder gut noch böse.

Das sind kühne philosophische Konstruktionen, die dadurch an Brisanz gewinnen, dass Penzo immer wieder durch Rückgriff auf Denkkategorien von Nietzsche, mehr noch von Jaspers und Heidegger die ontologisch-existenzielle Dimension in Stirners Denken weiter zu erhellen versucht. Über die heuristische Legitimation eines solchen Vorgehens kann man streiten. Auch über einzelne Aussa-

gen Penzos. Es besteht aber kein Zweifel, dass sich das Buch einreicht in die wenigen wichtigen philosophischen Interpretationen Stirners, denn auch das kann Penzo überzeugend dartun: Der Anarchismus Stirners ist zwar ständig greifbar, er ist aber nur „ein Seitenthema seines Denkens“.

Leider enthält das Buch zahlreiche Fehler und Widersprüche, alte noch aus dem italienischen Original, zu denen sich neue gesellen in der hier besprochenen Übersetzung.

So verwechselt Penzo in der Korrespondenz von Engels und Marx über Stirners „Einzigem und sein Eigentum“ zwischen November 1844 und Januar 1845 im letzten Brief vom 20. Januar 1845 Marx mit Engels und umgekehrt: Marx teilte nämlich ganz und gar nicht die Stirner-Euphorie von Engels, sondern hat ihm in einem nicht erhaltenen Brief offensichtlich kräftig widersprochen. An anderer Stelle meint Penzo, Bauer habe Stirner in seinen Schriften merkwürdigerweise nie erwähnt, zitiert dann aber wiederholt Bauers „Charakteristik Ludwig Feuerbachs“, in der sich Bauer kenntnisreich und bei aller Kritik verständnisvoll mit Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ auseinandersetzt., usw.

In der deutschen Fassung verwirren und stören eine eigenwillige Zeichensetzung, viele Druckfehler und eine stellenweise unverständliche Übersetzung. Ärgerlich ist das sklavisches Festhalten der Übersetzerin am italienischen Original: Da ist die Rede von einem „vor kurzem erfolgten Nachdruck“ mit der Jahreszahl 1969; auf Deutsch erschienene Titel werden in italienischer Übersetzung zitiert; bei englischen Publikationen wird statt auf die deutsche auf die italienische Übersetzung verwiesen usw.

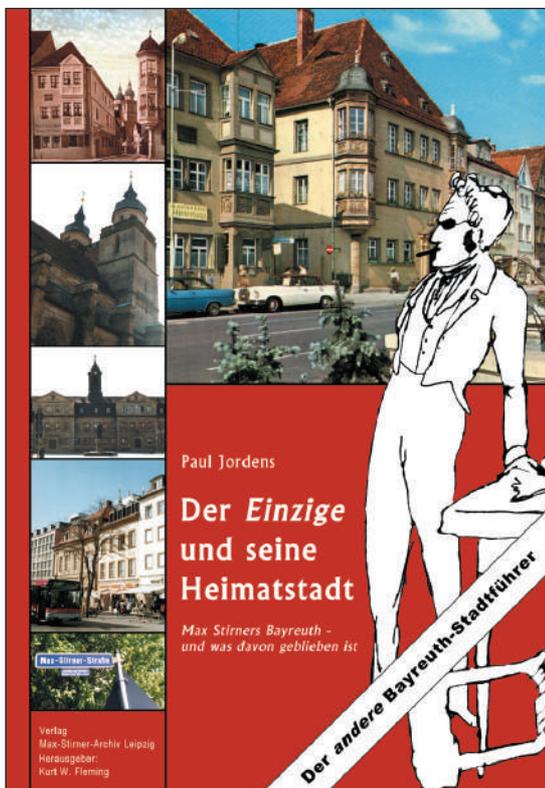
Hier rächt sich, wenn Verlage glauben, auf jegliche Lektorierung verzichten zu können.

Letztendlich sind das aber ärgerliche Details. Das Buch von Penzo ist wichtig: originell, spannend, lehrreich und fordert zur Kritik heraus. Damit hebt es sich wohltuend von

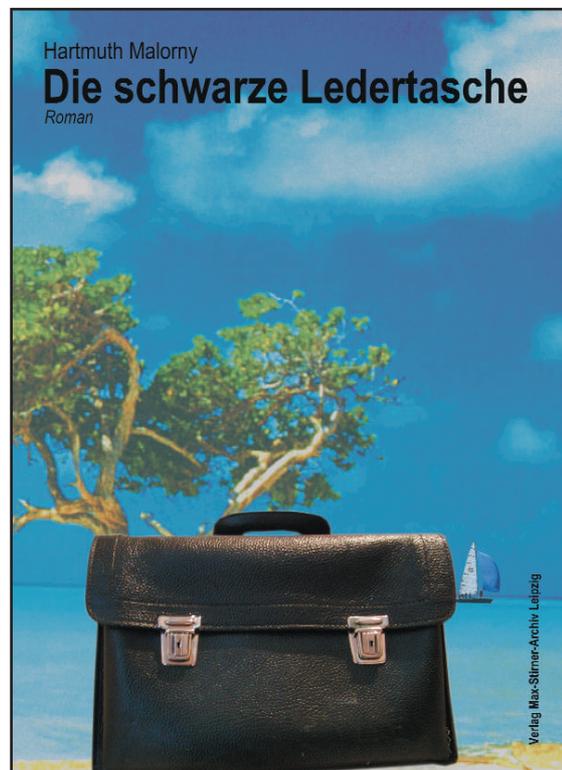
der meist oberflächlichen und überflüssigen Sekundärliteratur über Stirner ab., die besser ungeschrieben geblieben wäre, weil sie der Stirnerrezeption nicht förderlich ist.

Bernd Kast

Giorgio Penzo „Die existentielle Empörung. Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie“ (Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main u.a. 2006)



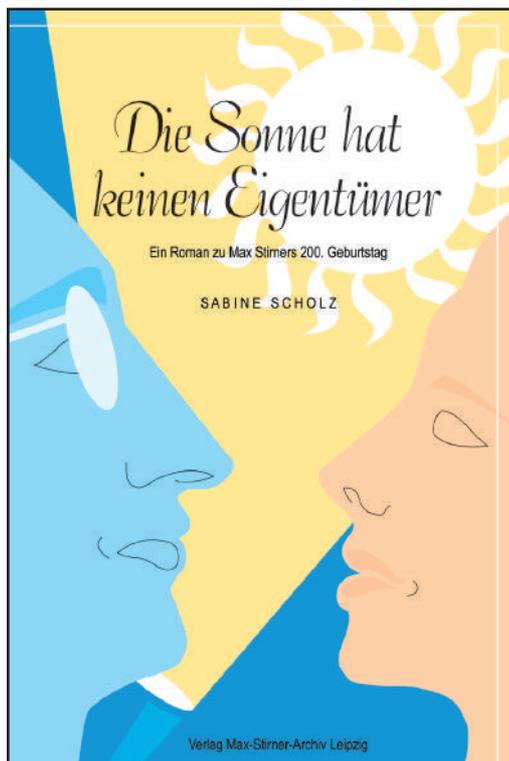
Paul Jordens: *Der Einzige* und seine Heimatstadt. Max Stirners Bayreuth – und was davon geblieben ist. Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 2004, ISBN 3-933287-53-7, 5,00 Euro



Hartmuth Malorny: *Die schwarze Ledertasche*. Roman. 161 Seiten, ISBN 3-933287-54-5; Preis: 15,90 Euro. – **Der Stil ist lakonisch, die Sprache ebenso klar und direkt.** – Deutsche Presse-Agentur –



Günther Rudolf: *Das vergessene Gebot. Gott unterdrückt die Frauen*. 166 Seiten. Hardcover, ISBN 3-933287-65-0; Preis: 19,90 Euro
In diesem Buch kommt der Autor zu dem Schluß: die Bibel ist *verfassungsfeindlich!*



Sabine Scholz: *Die Sonne hat keinen Eigentümer*. 255 Seiten. Hardcover, ISBN 3-933287-58-8; Preis: 12,90 Euro
Der erste Roman, der Partei ergreift für Marie Dähnhardt!

Impressum

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

ABO für 4 Ausgaben: 12,24 Euro (1998-2000: 10,22 Euro) incl. Versandkosten; Einzelheft 3,91 Euro; Bankverbindung: (*Inlandskunden*) Kurt W. Fleming, ABC Privatkunden-Bank Leipzig, BLZ 101 209 00, Konto-Nr. 60 40 79 33; (*Auslandskunden*) Kurt W. Fleming, ABC Privatkunden-Bank Leipzig, BIC: GENODEF1ABC, IBAN: DE21 1012 0900 0060 4079 33

Redaktion: Max-Stirner-Archiv Leipzig, Kurt W. Fleming, max-stirner@web.de / © liegt bei den AutorInnen. Für den Inhalt nicht redaktioneller Beiträge trägt der Herausgeber keine Verantwortung. Soweit auf abgedruckten Texten mir noch unbekanntes Urheberrechte ruhen, möchten sich die berechtigten Personen zur etwaigen Geltendmachung von Ansprüchen bei mir melden. Kommerzielle Anzeigen werden aufgenommen, soweit diese zu dem Anliegen der Zeitschrift nicht im Widerspruch stehen.

www.max-stirner-archiv-leipzig.de

