

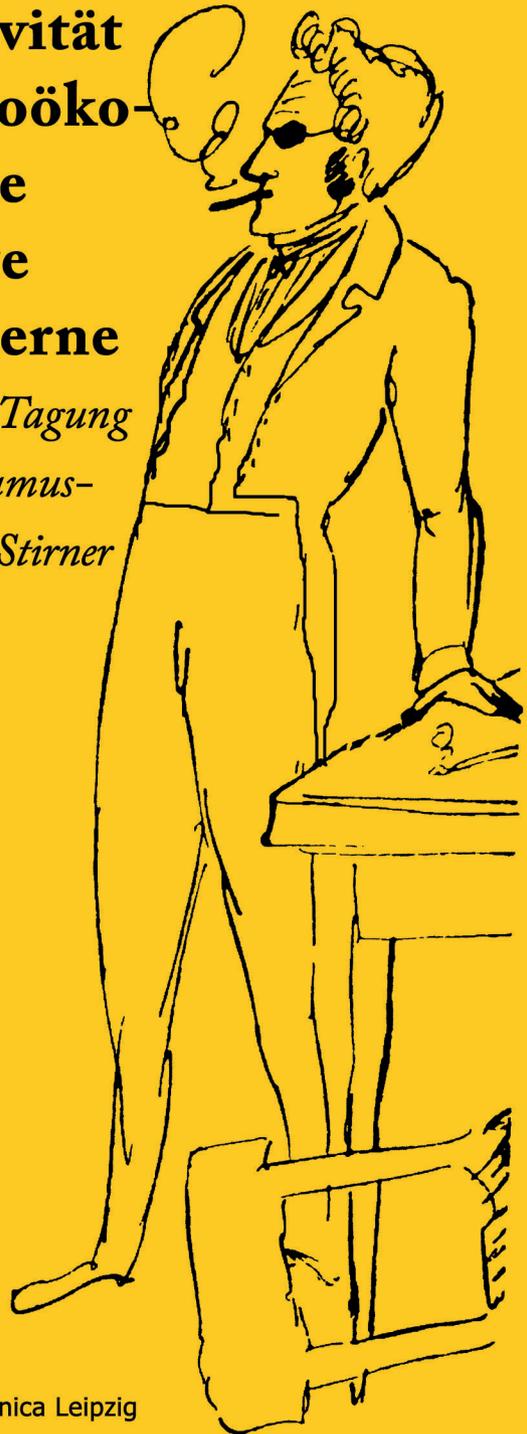
Der Einzige

Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2011

Subjektivität und sozioökono- nomische Konzepte der Moderne

*Gemeinsame Tagung
der Pierre Ramus-
und der Max Stirner
Gesellschaft*

Herausgeber:
Beate Kramer
und Axel Lendewig



Der Einzige
Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft

Band 4 / 2011

**Subjektivität und sozioökonomische
Konzepte der Moderne**

Der Einzige

Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft

Herausgeber: Bernd Kast

Wissenschaftlicher Beirat:

Prof. Dr. Ferruccio Andolfi
Parma/Italien

Prof. Dr. Wolfgang Eßbach
Freiburg i.Br./Deutschland

Prof. Dr. Nikos Psarros
Leipzig/Deutschland

Univ. Prof. Doz. Ing. Mag. Dr. Gerhard Senft
Wien/Österreich

Prof. Dr. Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão
Lisboa/Portugal

Prof. Dr. Jean-Claude Wolf
Fribourg/Schweiz

Beate Kramer und Axel Lendewig (Hrsg. von Band 4 des Jahrbuchs)

Subjektivität und sozioökonomische Konzepte der Moderne

Gemeinsame Tagung der Pierre Ramus-
und der Max Stirner Gesellschaft

Verlag Max Stirner Archiv / edition unica Leipzig 2012

Copyright © by Verlag Max Stirner Archiv / edition unica Leipzig 2012

Abdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages und der
AutorInnen.

Alle Rechte vorbehalten.

Beate Kramer und Axel Lendewig (Hrsg. von Band 4 des Jahrbuchs)

Subjektivität und sozioökonomische Konzepte der Moderne

Gemeinsame Tagung der Pierre Ramus- und der Max Stirner Gesellschaft

1. Auflage

www.msges.de

Satz & Umschlag: Kurt W. Fleming

ISBN 978-3-933287-87-8

ISSN 1435-0432

Inhalt

Kurt W. Fleming / Maurice Schuhmann Editorial	7
Gerhard Senft Einleitung	8
I. Austromarxismus.	17
Martin A. König Die Bedeutung des Konflikts von Grundwerten bei der Konzeption von Gesellschaft.	19
Friedrich F. Brezina Die Realisierung des Irrealen: Max Stirner und Josef Popper-Lynkeus	32
Gerhard Senft Next Station: Austromarxismus. Sozialtheoretische Anknüpfungspunkte Max Adlers.	49
II. Ökonomie.	61
Gerhard Senft Subjektivität und Ökonomie. Zur Rezeption des Werkes Jean-Baptiste Sais durch Max Stirner	63
III. Ansichten zur Subjektivität	75
Amelie Lanier Moralkritik und Antimoralismus bei Nietzsche und Stirner.. . . .	77
Maurice Schuhmann Stirners Kritik an Eugène Sues Feuilletonroman „Les Mystères de Paris“ im Kontext des zeitgenössischen Diskurses	86
David Kergel Entsprechungen und Differenzen emanzipativer Sprachstrategien zwischen Stirner und Mallarmé	97

Dieter Schrage Radikale Subjektivität in Praxis und Theorie	117
Dokumentation	123
Bernd A. Laska Der Stirner-Forscher Henri Arvon.	123
Peter Porsch Zwei Texte. Wie viele Autoren?	137
Rezension	141
Bernd Kast Die Präsenz des Abwesenden	141
Forum	144
Leszek Kusak Die Konzeption des Einzelnen und der Gesellschaft von Max Stirner	144
Maurice Schuhmann Vermächtnis Stirners? Spurensuche im literarischen Werk von Leopold von Sacher-Masoch.	171
AutorInnen.	179
Personenregister	181
Verlagsinformationen	190

Editorial

Zum Thema „Subjektivität und sozioökonomische Konzepte der Moderne“ fand in der Zeit vom 10. bis 11. September 2010 das gemeinsame Symposium von der Pierre Ramus-Gesellschaft und der Max Stirner Gesellschaft in den Räumen der Wirtschaftsuniversität Wien statt.

Der vorliegende vierte Band des Jahrbuchs der Max Stirner Gesellschaft dokumentiert vorwiegend die Beiträge dieser Tagung. Im Zentrum des Austausches stand der Versuch, aus unterschiedlichen Perspektiven den Einzelnen in einer Welt zu betrachten, die sich seit dem Beginn der Moderne so radikal verändert. Darüber hinaus loteten die Teilnehmer die Potentiale von Stirners Einzigem“ und Pierre Ramus’ „Anarchismus“ für die Bewältigung der Anforderungen an das Individuum aus, die sich aus gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderungen ergeben. Dabei spiegelt die Vielseitigkeit der Zugänge der Referenten die Komplexität dieses Themas wieder. Jene reichen von der Kontextualisierung von Stirners Ich-Konzept mit dem philosophischen Ansatz des österreichischen Autors Josef Popper-Lynkeus (Brezina) über Fragen der Moral und Moralkritik (Lanier, Schuhmann) bis hin zur Analyse der Sprache Stirners als Möglichkeit positiv-konnotierter Selbstbezüge des Ichs (Kergel).

Im Forum finden sich darüber hinaus Beiträge über die Konzeption des Einzelnen und der Gesellschaft bei Stirner von Leszek Kusak sowie eine Untersuchung der häufig kolportierten Stirner-Rezeption des österreichischen Schriftstellers Leopold von Sacher-Masoch von Maurice Schuhmann.

Kurt W. Fleming
(Max Stirner Archiv Leipzig)

Maurice Schuhmann
(Vorsitzender der Max Stirner Gesellschaft)

Gerhard Senft, Wien

Einleitung

Glaubt man/frau verschiedenen Kommentatoren des aktuellen Geschehens innerhalb der ökonomisch vorangeschrittenen Gesellschaften, ist seit geraumer Zeit ein Individualisierungsschub im Gange. Wenn unter Individualisierung die Selbstverwirklichung der handelnden Subjekte zu verstehen ist, könnten wir nun bald – so wäre anzunehmen – in der besten aller Welten leben.

Tatsächlich scheint seit den 1970er Jahren mit dem Niedergang des auf Massenproduktion und -konsum beruhenden Fordismus und mit der Durchsetzung der Liberalisierungs-, Deregulierungs- und Flexibilisierungstendenzen ein neuer Individualismus Einzug gehalten zu haben. Das Überhandnehmen und die mediale Verstärkung eines Körperkults unter den Vorzeichen von Dynamik und Mobilität, der Trend zur Selbstdarstellung – alles das mag auf eine Bestätigung der Individualisierungsthese hindeuten. Einer ernsthaften Prüfung auf der Basis realwirtschaftlicher Gegebenheiten vermag diese These jedoch nicht standhalten. Massenware und Massenkultur sind keineswegs abhanden gekommen, es hat sich lediglich eine Art „solistischer“ Konsum etabliert. Die Massenproduktion ist durchaus kein Auslaufmodell, genauso wenig wie eine „Old Economy“ demnächst von einer „New Economy“ abgelöst werden wird (Bischoff; Detje 1989, S. 76).

In einer weiter zurück gehenden Betrachtung wird festzustellen sein, dass traditionale Gesellschaften mit typischerweise hohem Bevölkerungsdurchsatz (hohe Geburten- und Sterberaten) ein individualistisches Denken im heutigen Sinne so gut wie nicht gekannt haben. Die philosophische Strömung des Sophismus in der Antike oder der berühmte Slogan des Mittelalters „Stadtluft macht frei“ deuten lediglich auf gewisse Ausnahmerecheinungen hin. Erst in der Renaissance und früher Moderne vollzog sich auf der Grundlage wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Umwälzungen ein beachtenswerter Wandel. Mit der Durchsetzung der Aufklärung kam es zu einer Herauslösung des Individuums aus traditionellen Zusammenhängen (Matjan 1995, S. 6). Unter Moderne verstehen wir das Zeitalter des Aufstieges des Bürgertums, die Entfaltung der kapitalistischen Gesellschaft. Gemeint ist also jener historisch weit gespannte Prozess, der mit dem Einsetzen der Industrialisierung in England von 1760 bis 1830 und mit der politischen Revolution in Frankreich 1789 erste Höhepunkte erlebte.

Wie sind nun im besonderen Subjektwerdung und Subjektivität im Zusammenhang mit der Entwicklung der Moderne zu sehen? Grundsätzlich steht der Begriff Subjektivität für die Art und Weise, in der die einzelne Person sich selbst und ihre Umwelt erlebt. In dieser Deutung ist das Bewusstsein an eine „Erste-Person-Perspektive“ (Georg Northoff) gekoppelt. Wenngleich Subjektivität immer mit konkreten Wünschen und Bedürfnissen verbunden ist, eine emanzipatorische Ausrichtung ist damit ex ante nicht gegeben. Nach Judith Butler vollzieht sich Subjektwerdung stets innerhalb diskursiver (Macht-) Strukturen, sodass jede Identität nur in Abhängigkeit von den jeweiligen sozialen und kulturellen Verhältnissen existiert (Butler 2001, S. 6 f).

Zwang und/oder Verführung innerhalb der modernen Ökonomie sorgen dafür, dass sich Subjekte Anforderungen und Normen unterwerfen und sich so ihrer Autonomie und Souveränität berauben lassen (Flores d'Arcais 1993, S. 36 f). Konkret ist festzuhalten:

- Die rationale Betriebsorganisation bringt Entfremdung/Entäußerung mit sich, sodass der Mensch in der Aneignung von Natur sich nicht mehr als Handelnder erfahren kann.
- Von den innerhalb der Kulturindustrie geschaffenen Leitbildern und Identitäten geht eine Sogwirkung aus. Die einzelne Person ist immer weniger imstande wahrzunehmen, wie weit sie sich in der bunten Warenwelt bereits verloren hat.
- Die technische Apparatur überragt mit ihren Möglichkeiten den Menschen und gibt ihm im Alltag den Rhythmus vor.

Auf diese Weise findet ein permanenter Kolonialisierungsprozess statt, der das Individuum immer stärker okkupiert und so von seinen ursprünglichen Wünschen und Bedürfnissen ablenkt.

Die Kolonialisierungsversuche in der Moderne waren aber immer wieder auch mit Widerstand etwa aus der Arbeiterbewegung oder aus verschiedenen sozialen Sonderbewegungen (Feminismus, Lebensreform- und Ökologiebewegung etc.) konfrontiert. Der letzte große Ausbruch radikaler Subjektivität ergab sich Ende der 1960er Jahre, als grenzüberschreitend die Suche nach Bewusstseinsenerweiterung und kreativen Ausdrucksmöglichkeiten einsetzte, die lebhaft Beschäftigung mit anderen Ländern und Kulturen zunahm und gewisse Verweigerungshaltungen sich verbreiteten (Militärdienst-, Arbeits- und Konsumverweigerung). Aber auch hier hat sich letztlich die „objektive Kultur“ des modernen Kapitalismus als stärker erwiesen, indem es ihr gelang, das wider-

spenstige Moment mittels ideologischer Gegenoffensiven, mit der Unterwerfung unter das Marktprinzip und mit vom Staat geschaffenen Abhängigkeiten zu neutralisieren. Die Forderung nach radikaler Subjektivität ist damit aber auch heute nicht völlig vom Tisch. Zum Ausdruck kommt die Sehnsucht nach Subjektivität etwa in der breiten Ablehnung einer „Bildung für den Markt“, die letztlich auf eine Domestizierung des Denkens hinaus laufen muss. In der Kümmerform des Daseins kann der/die für den Markt Gebildete nur noch als „Nützlich“ (Erich Ribolits) agieren.

Wird der Aussicht auf ein Dasein als „Nützlich“ eine radikale Subjektivität gegenüber gestellt, kann dies nur bedeuten, sich nicht mehr dienstbar machen zu lassen, sondern sich selbst als Möglichkeit zu ergreifen und zu entwerfen. Dies ist gleichbedeutend damit, keine Maske für fremde Interessen mehr abzugeben, sondern Charakter zu entwickeln und mündig zu werden, indem man/frau zum Kern des eigenen „Ich“ vordringt. Dabei geht es um die Eroberung und die Wiederaneignung von Wissen, Sprache, Körper ..., kurz: des gesamten individuellen und kollektiven Daseins. Für emanzipatorische Vertreter der Psychotherapie beginnt der Weg aus der Unterworfenenrolle mit der Entdeckung und der Besinnung auf das eigene menschliche Potential. Je mehr jemand den Normen und den Werten derer unterworfen ist, von denen seine Entwicklung abhängt, desto mehr verkümmert das ureigene Potential (Büntig 2010, S. 10).

Die Suche nach dem „Ich“ offenbart sehr rasch die Grenzen der Moderne. Der US-amerikanische Soziologe David Riesman („Die einsame Masse“) erkannte bereits in den 1950er Jahren, dass es durch die Zunahme austauschbarer Funktionen und durch die Versachlichung menschlicher Beziehungen zu einer wachsenden „Gleichgültigkeit“ gegenüber dem konkreten Menschen gekommen sei (Riesman 1958, S. 269). Ray Davis stellte kürzlich fest: „Wir leben ja in einer Ära, die Individualität nicht gerade fördert. Überall regiert der Druck zur Anpassung. Konzerne synchronisieren die Bedürfnisse der Menschen.“ (Davis 2010, S. 41) Paolo Flores d’Arcais gelangt zu dem Befund: „Die Wahrheit der real existierenden Moderne ist ihre Heuchelei, die das Individuum preist und es gleichzeitig ignoriert.“ (Flores d’Arcais 1997, S. 44) Genau auf diesen Aspekt bezogen sich frühzeitig Skeptiker der Moderne wie Max Stirner, darauf bezogen sich aber auch Sozial- und Kulturbewegungen wie die des Anarchismus (EE 2009; Mümken 2005).

Im Rahmen des Symposions, das sich mit dem Thema „Subjektivität und sozioökonomische Konzepte der Moderne“ auseinandersetzt, sollen die The-

sen „subjektivistischer Individualisten“ (Adam Schaff) mit verschiedenen Konzepten, Theorien und Entwürfen kontrastiert werden, wie sie die Moderne hervorgebracht hat. Als Motto der Veranstaltung kann ein Satz Michel Foucaults vorangestellt werden: „Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustande bringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrelang auferlegt hat, zurückweisen.“ (Foucault 1987, S. 250)

Bibliografie

Bischoff, Joachim; Detje, Richard (1989): Massengesellschaft und Individualität. Krise des Fordismus und die Strategie der Linken, VSA-Verlag, Hamburg.

[Büntig, Wolf] „Im Zeit-Raum.“ Wolf Büntig im Gespräch mit Johannes Kaup, in: Heimspiel. Programm des RadioKulturhauses Wien, September 2010, 10.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

[Davis, Ray] „Ich habe stets Steuern gezahlt.“ Ray Davis im Gespräch mit Samir H. Köck, in: Die Presse, 14. November 2010, S. 41.

Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (Hg.) (1987): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Beltz Verlag, Frankfurt am Main.

Flores d'Arcais, Paolo (1993): Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt, Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M.

Flores d'Arcais, Paolo (1997): Die Linke und das Individuum. Ein politisches Pamphlet, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin.

Foucault, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Beltz Verlag, Frankfurt am Main, S. 243-261.

Matjan, Gregor (1995): Individualisierung als politische Dynamik, in: Kurswechsel, 4. Jg., Heft 1, S. 5-14.

Mümken, Jürgen (Hg.) (2005): Anarchismus in der Postmoderne. Beiträge zur anarchistischen Theorie und Praxis, Verlag Edition AV, Frankfurt/M.

Riesman, David (1958): Die einsame Masse, Rowohlt Verlag, Hamburg.

[EE] Stirner, Max (2009): Der Einzige und sein Eigentum (1844), ausführlich kommentierte Studienausgabe, hrsg. und mit einem Nachwort von Bernd Kast, Verlag Karl Alber, Freiburg – München.

* * *

Martin A. König, Philosoph, Wien
**Die Bedeutung des Konflikts von Grundwerten
bei der Konzeption von Gesellschaft**

Unter diesem Titel soll der Freiheitsgedanke Max Stirners, wie er im „Einzigem“ ausgesprochen ist, dem von Pierre Ramus (1882-1941) erarbeiteten Konzept einer herrschaftslosen Gesellschaft gegenübergestellt werden. Besonders gilt es dabei zu erforschen, ob – und gegebenenfalls auf welche Weise – ein Individuum, das sich ganz und gar sich selbst gehört (Stirner), und das ausschließlich seinen eigenen Interessen folgt, nicht in einen Konflikt geraten muss mit einem Gesellschaftsmodell (Ramus), welches doch zumindest eine funktionale Hierarchie zu erfordern scheint. Denn die Institutionen, die sich Pierre Ramus für eine effiziente und nachhaltige gemeinschaftliche Produktion und Ressourcenverwaltung vorstellt – Gilden, Siedlungskommunen, Infrastruktur sind Organisationsformen, die eine bestimmte Ein- und Unterordnung notwendig machen – scheinen in einem gewissen Gegensatz zu den „Vereinen“ Stirners zu stehen, welche vor allem auf dem freien und freiwilligen spontanen Zusammenschluss gemeinsamer Interessen beruhen. Die genannte Problematik kann auch als ein Grundwertekonflikt zwischen der Freiheit des Individuums und der Achtung anderer freier Individuen (für Letztere stellt die Gerechtigkeit eine von mehreren unverzichtbaren sozialen Tugenden dar) gesehen werden, wobei für Grundwerte gelten muss, dass ihnen allen das gleiche Gewicht einzuräumen ist. Anzuschließen ist hier die Frage, ob eine werthetische Aufbereitung der Thematik von Freiheit und Gerechtigkeit einen sinnvollen Beitrag zum Gelingen einer herrschaftslosen Gesellschaft zu leisten vermag.

Friedrich F. Brezina, Philosoph, Wien
Stirner und Popper-Lynkeus: Die Realisierung des Irrealen

Das Subjekt der Moderne nimmt die idealistisch abstrakte Freiheit in die eigenen Hände und verbindet sie wieder mit seinem leiblichen Ich. In der Gegen-

überstellung der Ich-Konzeption bei Max Stirner und Popper-Lynkeus (1838-1921) wird deutlich, dass Freiheit einer ebenso allgemeinen wie notwendigen Orientierung bedarf, welche unmittelbar dem konkret existierenden Ich angehören muss, andernfalls es sich in blinder Willkür sinnlos verzehrt.

Gerhard Senft, Wirtschaftswissenschaftler, Wien

Subjektivität und Ökonomie.

Zur Rezeption des Werkes Jean-Baptiste Says durch Max Stirner

Jean-Baptiste Says (1767-1832) erstmals Ende der 1820er Jahre erschienenen wirtschaftswissenschaftlichen Monumentalwerk „Cours complet d'économie politique pratique“ stellt einen wesentlichen Meilenstein in der Theoriegeschichte der Ökonomie dar. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde Says Werk in der englischen Übersetzung zum einem der wichtigsten ökonomischen Lehrbücher in den Vereinigten Staaten. 1845 erschien im Verlag Otto Wigand in Leipzig eine deutsche Ausgabe in vier Bänden mit dem Titel „Lehrbuch der praktischen Politischen Ökonomie“. Übersetzer war der Berliner Philosoph und Kulturkritiker Max Stirner, der seit Beginn der 1840er Jahre ein zunehmendes Interesse an ökonomischen Fragestellungen publizistisch äußerte, und damit auch für andere wichtige Denker des vormärzlichen Deutschland Anregungen lieferte. Evident erscheint etwa sein Einfluss auf Friedrich Engels (F. Engels, „Umriss einer Kritik der Nationalökonomie“, 1844). Mit Says Werk leitete Stirner die von ihm herausgegebene Buchreihe „Die Nationalökonomien der Franzosen und Engländer“ ein. Prüfwert scheint im gegebenen Zusammenhang, inwieweit sich Thesen des großen Wirtschaftsliberalen Jean-Baptiste Say in den kritischen Ausführungen Stirners wiederfinden.

Amelie Lanier, Historikerin und Philosophin, Wien

Moralkritik und Antimoralismus: Nietzsche und Stirner

Nietzsche und Stirner haben eine große Gemeinsamkeit: Beiden ist aufgefallen, dass die modernen Menschen eine Moral praktizieren, die ihren eigenen Interessen zuwiderläuft. Sie haben auch gemerkt, dass in der Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts das Bemühen bestanden hat, diese selbstschädigende Moral zu begründen und die Menschen auf sie *zu verpflichten*. Kant, Hegel und andere wollten, dass jeder sich die Maßstäbe der Unterordnung unter gesellschaftliche Zwänge zum ureigensten Anliegen macht und sich funktional in die Klassengesellschaft und den Staat eingliedert. Die Philosophie hat damit das Erbe der

Religion angetreten, aber unter der Maxime der „Vernunft“: Nicht vom Standpunkt des Glaubens sollen sie ihre Unterordnung blind akzeptieren, sondern als bewusste und selbstbewusste Individuen sollen sie sich zu ihrer Unterordnung bekennen und diese als vernünftig und begründet *anerkennen und wollen*.

Da Stirner ebenso wie Nietzsche sich jedoch herzlich wenig um die Gründe kümmern wollten, die diese Moral notwendig machen, sie sich also nicht mit dem Staat und der Konkurrenzgesellschaft befassen und die Zwänge, an denen sich die Staatsbürger Tag für Tag abarbeiten, nicht untersuchten, so bestand ihre „Lösung“ im Entwurf einer Gegenmoral: Dem Altruismus, dem kategorischen Imperativ setzten sie die Glorifizierung des Egoismus entgegen und verliehen ihren „Freien“, „Einzigem“, „freien Geistern“ das Recht, sich über die Interessen der anderen – allenfalls mit Gewalt – hinwegzusetzen.

Beide wurden deshalb später, nach ihrem Tod, für Ziele funktionalisiert, denen sie sicher ablehnend gegenübergestanden wären: Nietzsche für die Heranzüchtung der Herrenmenschen des Dritten Reiches, Stirner zur Rechtfertigung des Tyrannenmordes.

Dieses Hin und Her zwischen Ablehnung der bürgerlichen Moral und Begründung einer auf dem Egoismus beruhenden Anti-Moral soll anhand von Zitaten aus den Werken der beiden Philosophen näher ausgeführt werden.

Maurice Schubmann, Politikwissenschaftler, Berlin

Stirners Kritik an Eugène Sues Feuilletonroman „Les Mystères de Paris“ im Kontext des zeitgenössischen Diskurses

Als Fortsetzungsroman im Feuilleton des „Journal des Débats“ erschien zwischen 1842 und 1843 der Roman „*Les Mystères de Paris*“ von Eugène Sue unter reger Anteilnahme vom Lesepublikum, namhaften Literaten und Literaturkritikern. Auch in den Kreisen der preußischen Junghegelianern wurde dieser Roman Gegenstand der Auseinandersetzung. Sowohl Szeliga (in der „Allgemeine[n] Literatur-Zeitung“) als auch Max Stirner (in der „Berliner Monatsschrift“) schrieben Rezensionen darüber und Marx widmete sich in seiner „heiligen Familie“ der Kritik Szeligas an jenem Roman – ebenso Friedrich Theodor Vischer im Jahrbuch für die Gegenwart.

Eingebettet in den zeitgenössischen Diskurs soll die Rezension Stirners untersucht werden. Dabei geht es einerseits um die Frage der Bedeutung der

Kritik für die Herausbildung seiner eigenen Philosophie, die sich auch in den wiederholten Verweisen auf Sue in seinem Einzigem herauslesen lässt, als auch um eine Analyse Stirners Kritik unter dem Gesichtspunkt der Aufgabe des Literaturkritikers.

Dieter Schrage, Kulturwissenschaftler, Wien

Paul Goodman: radikale Subjektivität in Praxis und Theorie

Paul Goodmans erste bedeutende sozialpolitisch-kritische Schrift, die auch die rebellierende Jugend in den U.S.A. der 1960er Jahre aufnahm, trägt den Titel „May Pamphlet“ (Dt.: Anarchistisches Manifest). Sie erschien 1945; in der Folge publizierte er weiter zu sozialen, politischen und psychologischen Themen. 1949 begann er, die anarchistische Zeitschrift „Complex“ mit herauszugeben. Es entstanden Theaterstücke und eine Kooperation mit dem „Living Theatre“. Es liegt daher auf der Hand, dass er sich mit „Psychotherapeuten“ der ersten Generation beschäftigte, mit dem Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, und mit dem Begründer der „charakteranalytischen Vegetotherapie“ bzw. der Körperpsychotherapie, Wilhelm Reich.

I. Austromarxismus

Martin A. König, Wien

Die Bedeutung des Konflikts von Grundwerten bei der Konzeption von Gesellschaft

Zwischen meinen Auffassungen und denjenigen Stirners und Ramus' besteht ein Widerspruch hinsichtlich des Grundverständnisses einer herrschaftslosen Gesellschaft.

Meine Untersuchung zeigt, dass ich von Voraussetzungen ausging, welche die klassische Philosophie den Begriffen „Freiheit“, „Gerechtigkeit“ und „Achtung“ zuweist. Es zeigte sich jedoch, dass der „Neuschöpfung“ der Gesellschaft Ramus' eine gegenüber der philosophischen Tradition verkürzte, dem „Einzigem“ Stirners hingegen gar keine Auffassung von Gerechtigkeit zugrunde liegt. Außerdem scheint Stirner keinen Begriff von *Achtung* vorauszusetzen, welcher den „Einzigem“ andere „Einzigem“ als ihm gleichwertig erkennen und schätzen lässt, außer dass Einzige über dieselbe Potestas den Dingen gegenüber verfügen.¹ Das allerdings ließe den Stirner'schen Egoismus in jenen Naturzustand – den „Krieg aller gegen alle“ – zurückfallen, dessen Überwindung für Hobbes mit Einführung des Staates gelang.² Stirners Ablehnung des Staates bestünde demnach in nichts anderem, als in der Bejahung und Rückkehr zu eben diesem Urzustand. Möglicherweise glaubte Stirner, wie etwa Mandeville und Adam Smith, dass ein „Zusammenschluss von Egoisten“ zu einem Wohlergehen aller führen wird. Ich bin allerdings davon überzeugt, dass die gemeinsam betriebene Fürsorge um das Gemeinwohl einer Gesellschaft und der dafür nötige Aufwand die Eigeninteressen eines jeden Einzelnen eher befördert, als ein „Zusammenschluss von Egoisten“. Ich werde daher versuchen, im nächsten Schritt Stirner Achtung der Eigeninteressen anderer zu unterlegen.

Die Achtung und Stirners „Einzigem“

Dass sich zwei oder mehrere Subjekte mit egoistischen Interessen gegenseitig achten, so dass sie einander nicht gewaltsam begegnen müssen, scheint nur möglich, wenn zunächst ein „Einzigem“ sich selbst nicht als alleinigen „Einzigem“ begreift, sodass der Einzige selbst zu einer Kategorie wird, in die alle jene Eigenschaften einfließen, welche allen „Einzigem“ gemeinsam sind: nur

¹ Vgl. Stirner (1981, 204 ff., insbes. S. 206, 207).

² Hobbes (1651, S. 102 ff.): Leviathan.

dadurch kann der für einen Vergleich notwendige Maßstab geschaffen werden, um als „Einzig“ einen anderen als „Einzig“ zu erkennen.

Genau dies hat Stirner strikt abgelehnt. Ich denke, dass Stirner fürchtete, die Zuweisung oder Zuteilung irgendeiner Eigenschaft könnte den „Einzig“ dazu bringen, sich entsprechend dieser Eigenschaft zu verhalten, um solcherart sein ureigenstes Interesse zu verraten, welches gerade darin bestünde, nach eigenem Wunsch und Willen verfahren zu können und sich nicht einem Schema gemäß verhalten zu müssen.

Damit ein Begriff Verbindlichkeit für ein Subjekt zu erlangen vermag, muss dieser ein appellatives Element enthalten, auch „Sollen“ genannt. Ein solches „Du sollst“ steckt tatsächlich in vielen von Stirner kritisierten Begriffen: Vaterlandsliebe, Loyalität, Rechtschaffenheit, Gesetzestreue fordern in der Tat ein von Staat und Gesellschaft erwünschtes Verhalten ein, welches dem Regelkonformen zeigt, dass er ein guter Patriot, ein guter Mitarbeiter, ein ehrlicher Mensch, oder gesetzestreuer Bürger ist – dem Regelwidrigen hingegen dieses abspricht, bis hin zur Androhung möglicher gewaltsamer Konsequenzen.

Zusätzlich sind Abstraktionen, welche der Erkenntnis und Kommunikation dienen, teilweise bezüglich möglicher Konsequenzen völlig unverdächtig: sie erheben weder einen Anspruch auf Vollständigkeit, noch enthalten sie eine Aufforderung, sich der allgemeinen Eigenschaft entsprechend zu verhalten. Aus der bloßen Erkenntnis, dass andere auch Eigeninteressen haben, folgt nämlich nicht notwendig ein friedlicher Abgleich derselben, sondern allenfalls die kluge Berücksichtigung der Machtverhältnisse. Ein solcher moralischer Anspruch muss daher gesondert behandelt und begründet werden.

Die moralische Achtung

Ich verstehe unter „moralischer Achtung“ eine ethische Grundhaltung, die Eigeninteressen anderer prinzipiell gleichrangig der eigenen sieht. Eine wertethische Rechtfertigung erfolgt aus dem Umstand, dass sowohl die Freiheit des Menschen, wie auch seine Gemeinschaftlichkeit *gleichermaßen als Grundwerte* angesehen werden müssen, welche zum einen das Bedürfnis nach Sicherheit in der Verfolgung eigener Interessen, wie auch jenes nach Unterstützung, Zusammenarbeit und gemeinsamem Erleben mit Gleichgearteten befriedigen.

- *Definition.* Ein Grundwert ist die Befriedigung eines Grundbedürfnisses, formuliert als ein zu erreichendes Ziel.

Als Grundbedürfnis sehe ich an:

- *Existenz*: Nahrung, Kleidung, Information, Schutz und damit → *Wohlergehen*;
- *Lebenssinn und Lebensgestaltung*: schöne Erlebnisse, Attraktionen, Ästhetik, Erfüllung der Wünsche → *Glück*;
- *Sicherheit*, den Eigeninteressen folgen zu können: Entwicklung von Fähigkeiten und Fertigkeiten, Selbstgestaltung, Vernunft, Abgrenzung, Eigenmacht, Stärke, eigenständige Wertsetzung → *Freiheit* im Sinne von Selbstbestimmung;
- *Unterstützung*: Verständnis, Toleranz, Gerechtigkeit, Gelegenheit, Teilnahme, Freundschaft → *Gemeinschaft*;
- Grundwerte sehe ich als einander prinzipiell gleichrangig, weil auf keinen von ihnen verzichtet werden kann; denn sie beruhen auf Bedürfnissen, ohne deren Befriedigung entweder gar keine oder keine sinnvolle Existenz oder Lebensgestaltung angestrebt werden kann. Eine Rangordnung ergibt sich nur aus dem zeitweiligen Fehlen der Befriedigungsmöglichkeit einer oder mehrerer Grundbedürfnisse.

Ich denke, eine achtungsvolle Einstellung wird durch diejenige Formulierung der Grundwerte bewirkt, die geeignet ist, die anzustrebenden Befriedigungen für alle Mitglieder einer Wertegemeinschaft sicherzustellen. Der wesentliche Aspekt liegt auch hier in der gemeinschaftlichen Befriedigung von Bedürfnissen und den auf sie gerichteten Entscheidungen und Handlungen.

Ich denke, ausreichend Grund zur Annahme zu haben, dass sowohl Stirner und als auch Ramus³ davon ausgingen, dass nicht nur der Egoismus, sondern ein achtungsvoller Umgang der Menschen untereinander in deren ureigenstem Interesse läge – mithin der plumpe Egoismus ein durch den Staat (Ramus) und dessen verpflichtende Ideale (Stirner) verursachtes Epiphänomen seien. Schaffte man Staat, Ideale und Moral ab, ergäbe sich von selbst die von Ramus geforderte Achtung: die Anarchie „entzieht dem Bösen seinen Nährquell, wodurch es die Menschen sich untertänig zu machen weiß: den Vorteil. Vom Augenblick an, wo böse zu handeln damit gleichbedeutend sein wird, für sich selbst *nachteilig* zu handeln, werden wir dem Bösen jegliche Lebensmöglichkeit benommen haben. Die Menschen werden nicht gut, weil sie edel geworden, sie werden gut sein, weil gut sein vorteilhaft geworden.“⁴

³ Vgl. etwa Ramus (1923, S. 173): Neuschöpfung.

⁴ Ramus, (a. a. O. S. 176). Kurz davor (S. 175) betont Ramus aber noch die Notwendigkeit einer „in ethischer Richtung gedachten Geistesausbildung“: wozu, wenn „gut handeln“ vorteilhaft ist?

Das Problem ist, dass gutes Handeln nicht notwendig zum *eigenen* Vorteil gereicht. Entsprechende Strukturen müssen eingerichtet werden, weil das sozialetisch Gute nur durch den *kollektiven Vorteil* begründbar ist. Aus diesem Grund muss entweder der kollektive Vorteil auch dem handelnden Individuum zum Vorteil gereichen – oder, wo der individuelle Vorteil einen kollektiven Schaden anrichtet – dieser ausgeglichen werden. Strukturen, welche diesen Ausgleich leisten, heißen in unserer Gesellschaft beispielsweise *Belohnung* und *Wiedergutmachung*.

Die Freiheit

Unter Freiheit verstehe ich ganz allgemein: Selbstbestimmung. Bereits Aristoteles unterteilte den Freiheitsbegriff in zwei Teile: *exousia* (eigentlich „außerhalb der Notwendigkeit“), *mithin* Willkür oder Gutdünken, war für ihn negativ besetzt; es war die Freiheit der Mächtigen, welche nicht vermag, „...das in dem Menschen liegende Schlechte in Zaum zu halten“⁵ – *eleutheria* hingegen bedeutete, nicht im Besitze eines Herrn zu sein,⁶ war aber kein moralischer, sondern ein politischer und rechtlicher Begriff. Der Freie nahm an der gemeinsamen Herrschaft (*archè*) teil. Auch *anarchia* war von negativer Bedeutung; das Prinzip von Aristoteles war das Erreichen eines kontemplativen Seelenzustands (*eudaimonia*), nicht Freiheit.

Ferner nennt Aristoteles den wichtigen Begriff „*hekon*“, was „freiwillig“ bedeutet und dasjenige ist, „(...) dessen Ursprung im Handelnden selbst ist, sofern er alles Einzelne kennt im Bezug auf den Bereich des Handelns.“⁷ Der Begriff der Freiwilligkeit liegt fast allen modernen Rechtstheorien zugrunde.

Aus der Betrachtung ergeben sich drei Formen von Freiheit: Entscheidungsfreiheit, Handlungsfreiheit und politische Freiheit.

Entscheidungsfreiheit ist die Freiheit, zwischen Alternativen wählen zu können – ohne Garantie auf deren Realisierung. Die Freiheit, entscheiden zu können, ist Grundlage aller anderen Freiheiten. Ihre Bedingungen sind so gut wie immer erfüllt; als solche ist die Entscheidungsfreiheit kein Gegenstand der Wertbildung.

⁵ Aristoteles (Pol. VI 4, 1318b38-1319a1).

⁶ Vgl. Aristoteles (Pol. I 7, 1255b20-22).

⁷ Höffe (2005, S. 247 f.: Beitrag von R. Elm): Aristoteles-Lexikon.

Dennoch beurteilt die Pflichtethik Kants die getroffene Entscheidung nach den Kriterien der Autonomie (Freiheit) oder Heteronomie (Abhängigkeit)⁸: eine Entscheidung ist abhängig, wenn ihre Motive aus Nötigung heraus erfolgte; frei oder autonom ist sie hingegen, wenn sie ihr Motiv aus Vernunft erhält. Das höchste ethische Vernunftgesetz ist die Selbstgesetzgebung im Sinne der naturgesetzlichen Formulierung des Kategorischen Imperativs; eine jede Handlungsmaxime ist nur dann eine Handlungsmaxime, wenn sie zu einem allgemeinen Naturgesetz gemacht werden kann⁹. Die Kantische Achtung ist nicht – wie bei unserem Achtungsbegriff – Achtung vor anderen Individuen und deren Interessen, sondern Achtung vor dem Sittengesetz¹⁰.

Handlungsfreiheit ist die Freiheit der Umsetzung einer getroffenen Wahl in Wirklichkeit durch die eigene Tat. Die Handlungsfreiheit kann aus vielerlei Gründen suspendiert sein; darum ist sie einer Wertbildung zugänglich. Die Beschränkungen der Handlungsfreiheit können ethische Bedeutsamkeit erhalten, wo eine Gesellschaft in die ganz persönlichen Freiheitsrechte eingreift.

Politische Freiheit ist die Freiheit, eigene Handlungen im Rahmen einer Gemeinschaft oder Gesellschaft zu platzieren, sowie fremde Handlungen in diesem Rahmen zuzulassen. Ihr Maßstab sind die erwünschten oder unerwünschten Folgen, welche die Durchführung einer Handlung in der Gesellschaft oder Gemeinschaft erzeugt. Eine gute Handlung in politischem Sinne ist eine solche, die sich an Gerechtigkeit und Toleranz orientiert. Werden Gerechtigkeit und Toleranz aus freien Stücken geübt, sind sie gesellschaftliche Tugenden.

Ramus¹¹ Freiheitsbegriff entspricht im Wesentlichen dem Begriff der politischen Freiheit. Dies liegt daran, dass Herrschaft und Terror nach meinem Verständnis das grundlegende Merkmal der *Missachtung* in sich tragen, also das Gegenteil eines von gegenseitiger Achtung getragenen Zusammenlebens sind. Im hier vorgestellten Konzept bestimmen Achtung oder Missachtung das grundlegende Verhältnis zwischen dem Einzelnen und einer Gemeinschaft. Freiheit und Gerechtigkeit selbst sind Werte; die Achtung aber ist jenes Mittel, welches Freiheit und Gerechtigkeit überhaupt erst als Werte entstehen lässt. Fehlt die Achtung nämlich, so würde das Bedürfnis nach Sicherheit und

⁸ Vgl. Kant (a. a. O. BA 87-89).

⁹ Kant (a. a. O. BA S. 17 und S. 52).

¹⁰ Kant (a. a. O. BA S. 15).

¹¹ Ramus (1923, S. 177): NS.

Unterstützung wohl durch die gegenteilig Wertbildung ersetzt: Schaffung von Abhängigkeiten zum Zwecke der Sicherung der Unterstützung, deren man bedarf, also Sklaverei.

Das Verhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit bei Ramus und Stirner

Pierre Ramus widmet das 11. Kapitel der „Neuschöpfung“ dem Thema „Freiheit und Gleichheit“. Aus dem „Rechtsgedanken des Gleichheitsprinzips“¹² kann abgeleitet werden, dass Ramus weder der aristotelischen Kategorie der Gesetzlichkeit, noch jener der Verhältnismäßigkeit oder des Ausgleichs etwas abgewinnen kann, welche noch heute unser Verständnis von Gerechtigkeit prägen. Denn die physischen und psychischen Bedürfnisse der Menschen erscheinen ihm in solchem Maße gleichartig, dass er daraus ein „gleiches Recht zum Sein“ herleitet, welches er zum „Gleichheitsideal des Anarchismus“ macht.¹³

Man mag über Ramus' Begründungen der Gleichheit (NS: 181) urteilen, wie man will: insgesamt ist sein Konzept von Freiheit und Gleichheit schlüssig. Denn verbunden mit der Herrschaftslosigkeit, welche Ramus' Kerngedanke der Freiheit ist, sichert die Gleichheit jedem Mitglied einer anarchistisch-kommunistischen Gesellschaft ein Grundrecht auf Existenz, ohne sich darüber ausbeuten lassen zu müssen.¹⁴ Ferner ermöglicht der freie Zugang zu den Produktionsmitteln einem jeden, über das Maß der Grundversorgung hinaus selbständig jene Mittel zu produzieren, die er für sein Glück haben möchte, oder sonstwie gebrauchen kann. Das „freie Genussrecht“¹⁵ wiederum soll gewährleisten, dass niemand zum Tausch, Kauf oder Verkauf der von ihm erzeugten Produkte gezwungen werden kann, weil ohnedies die Menschen „...mit Freude und in Ungezwungenheit an ihre Arbeit herantreten und diese leisten“, sie „erzeugen verschiedene Gegenstände, aber diese sind [...] für freie Menschen durchaus gleichwertig, weil sie in gemeinsamer, sich frei bestimmender Arbeitsinitiative [...] erzeugt wurden.“ Ferner entstünde aus der freien Produktionsweise eine „Überfülle und Massenhaftigkeit“, so dass schließlich jeder sich an dieser Fülle beliebig zu seinem Nutzen bedienen könne.¹⁶

¹² NS, XI: S. 182.

¹³ Ramus (1923, S. 181): NS.

¹⁴ Vgl. Ramus (a. a. O. S. 183 unten).

¹⁵ Ramus (a. a. O. S. 184 ff).

¹⁶ Ramus (a. a. O. S. 189).

Bei Stirner gibt es meiner Ansicht nach weder Gleichheit noch Gerechtigkeit; Stirners Freiheit besteht darin, sich „ganz selbst zu gehören“: „Mir geht nichts über mich“,¹⁷ seinen Eigeninteressen zu folgen, sich in Vereinen zum eigenen Nutzen miteinander zu verbinden, und keinem Ideal, Abstraktem oder leblosen Begriffen verpflichtet zu sein.¹⁸ Ein „Prinzip der Gerechtigkeit“ wäre für Stirner nichts als ein Gespenst, denn es bewirkt, dass man nunmehr nicht für sich selbst, sondern für das Allgemeine, das Ideale tätig sein würde. Allerdings unterstelle ich, dass Stirners Konzept mindestens zwei allgemeine Sätze der Ethik hinzuzufügen sind, ohne welche, meiner Meinung nach, sein Konzept für die Organisation einer befriedeten Gesellschaft untauglich wäre: 1. Die Eigeninteressen eines anderen „Einigen“ sind zu achten. 2. Vereinbarungen müssen eingehalten werden. So, wie ich das sehe, ist, den zweiten der beiden Grundsätze zu erzwingen, letztlich die Absicht von Hobbes' Staat, beschrieben im „Leviathan“,¹⁹ der erste Grundsatz dagegen wird nur von Ramus und von Josef Popper-Lynkeus' Nährpflicht angestrebt und ist bislang noch nie politisch verwirklicht worden.

Individualistische oder gemeinschaftliche Produktionsweise bei Ramus

Ramus' Ablehnung jeder Wertbestimmung von Gütern und Dienstleistungen,²⁰ um einen Vergleich derselben untereinander zu ermöglichen,²¹ bringt es mit

¹⁷ Stirner (1981, S. 5).

¹⁸ Stirner (a. a. O. S. 254).

¹⁹ Vgl. die Definition eines Gemeinwesens bei Hobbes (1651, S. 145). Dieser ist ein Vertrag zwischen Menschen, die ihre Macht abgetreten haben an eine „künstliche Person“, den „Leviathan“, wie Hobbes den Staat nennt, damit Frieden geschaffen und erhalten werden kann. Die Macht des Staates sichert nunmehr auch, dass die Verträge eingehalten werden, welche unter anderem auch den Bestand des Staates sichern; auch gegen den Einzelnen, der sich – wie Stirner – aus dem Vertrag mit dem Staate lösen möchte. Der Staat richtet alsdann seine geballte Macht gegen jeden, der sich seinem Mandat nicht fügen will – unabhängig davon, ob Du jemals einem solchen Vertrag zugestimmt hast. Du bist also tatsächlich „Gefangener Deines Staates“, weil Du keine Möglichkeit hast, aus diesem Verband auszutreten (außer durch Tod), wie Stirner behauptete [z. B. Stirner (1845, S. 241)]. Der Hobbes'sche Staat – und von dieser Sorte sind alle Staaten der Welt, ehemals wie heute – ist daher repressiv, wiewohl er den „Krieg aller gegen alle“ beseitigt.

²⁰ Ramus (1923, S. 187): NS.

²¹ Ramus (a. a. O. S. 186) macht den Wert eines erzeugten Gegenstandes ausschließlich davon abhängig, ob er in freier oder unfreier Betätigungsmöglichkeit, mithin aus Freude und aus eigenem Interesse, oder unter Zwang für fremde Interessen erfolgt. Ein Gut, welches in freier Betätigung produziert wurde, hat keinen besonderen Tauschwert, weswegen er zum freien Genuss dienen sollte. Allerdings ist das freie Genussrecht davon abhängig, ob jemand das von ihm produzierte Erzeug-

sich, dass jedem Individuum die Last auferlegt ist, die Befriedigung seiner Bedürfnisse *persönlich* in die Hand zu nehmen. Dies hat einige bedeutsame Konsequenzen für die Organisationsform einer freien Gesellschaft, die ich eine *individualistische Produktionsweise* nennen möchte. Eine solche ist konsequent im Sinne von Ramus und Stirner, aber sie hat einige Implikationen, die einerseits zu Ineffizienzen im Produktionsprozess führen können, und andererseits nicht von allen Persönlichkeitstypen in einer freien Gesellschaft akzeptiert werden wird.

Obwohl es weder ein Eigentum an Grund und Boden, noch an Produktionsmitteln aller Art mehr gibt – mithin der freie Zugang zu denselben jederzeit uneingeschränkt gewährleistet ist –, muss dennoch der persönliche Aufwand für die Produktion von jedem einzelnen selbst geleistet werden. Ferner besteht die Voraussetzung für eine freie Betätigungsmöglichkeit nicht bloß im freien Zugang zu den Produktionsmitteln, sondern auch, dass jemand mit diesen etwas anfangen kann. Ansonsten entstehen – je nach Qualifikation des Ausführenden – mal gute, mal schlechte Erzeugnisse, was weder im Sinne des Ausübenden, Verschwendung von Lebenszeit, noch im Sinne der Gesellschaft, Verschwendung von Ressourcen, sein kann. Jeder Einzelne im individualistischen Produktionsprozess ist also gezwungen, die Ausschöpfung all jener Ressourcen *selbst* zu erlernen, die er für die Befriedigung seines Bedarfs benötigt. Weil das natürlich nicht sinnvoll ist, verlangt Ramus, dass eine gewisse Zeit, 2-3 Std./Tag oder 15-18 Std./Woche²², – völlig freiwillig – in den Städten eine Leistung erbracht wird, die eine Spezialisierung voraussetzt, welche im Dienste der Allgemeinheit verrichtet wird.

Genau diese spezialisierte Tätigkeit im Dienst der Allgemeinheit erscheint mir allerdings als Bruch der individualistischen Produktionsweise, welcher dazu führt, dass die Arbeitszeit als kollektiver Maßstab der notwendigen spezialisierten Güterproduktion durch Ramus' Hintertür wieder hereinspaziert. Denn zuvor (vgl. FN 24, S. 28) hatte er eben die Marx'sche Arbeitswerttheorie kritisiert, und ausschließlich die freie oder unfreie Betätigungsmöglichkeit als alleinigen Maßstab für den Wert eines Produktes deklamiert. Wenn 15-18 Stunden pro Woche Arbeit im Kollektiv verlangt wird, dann kann von einer freien Betätigungsmöglichkeit entsprechend eigener Interessen und Bedürfnisse nicht mehr die Rede sein.

nis, das ja ausschließlich ihm gehört, auch freigibt. Wenn jeder nur für seinen Bedarf produziert, würde er sich diese zusätzliche Arbeit nicht antun, denn sie entspricht nicht seinen Interessen.

²² Ramus (a. a. O. S. 233).

Abgesehen davon, dass die individuelle Pflicht zur Sicherstellung der eigenen Versorgung neben der eigenen Spezialisierung zusätzliche Kenntnisse in der Verwendung der für die Landwirtschaft notwendigen Maschinen und Gerätschaften erforderte, hat Ramus in der Berechnung der notwendigen Arbeit völlig die Hausarbeit und Kindererziehung vergessen. Nachdem nichts darauf hindeutet, dass er eine andere als die klassische Familienstruktur voraussetzt, warum spricht er sonst von „den Seinen“, bleibt diese an den Frauen hängen, sie müsste stattdessen – entsprechend dem Prinzip der Gleichheit – auf beide erwachsene Familienmitglieder zu gleichen Teilen aufgeteilt werden. Letzteres einmal ausbedungen bedeutet dies, dass Menschen in Ramus' Gesellschaftskonzept mindestens die gleiche Arbeitszeit haben, wie es bereits in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung der Fall ist, jedoch ohne die Möglichkeit zu haben, irgendetwas von dieser Arbeit delegieren zu können. Weiterhin ist zu bezweifeln, dass eine individualistische Produktionsweise große Fülle erzeugen wird, weil ja ein jeder nur seinen eigenen Bedarf sichern will. Ferner stößt ein solcher „Zwang zur Scholle“ wahrscheinlich einem kollektiven Menschentyp sauer auf, weil er sich beispielsweise lieber der Organisation der Produktion und ihrer Rationalisierung widmet anstatt selbst an ihr teilzunehmen – oder weil ihn die Landwirtschaft einfach nicht freut.

Man kann sich natürlich auch jeder Art von Arbeit entledigen, indem man diese zum Steckenpferd erklärt, weil Arbeit ja nunmehr gerne verrichtet wird. Jedoch besteht die Freude gewöhnlich nicht an der Arbeit, sondern am Erzeugnis, das aus ihr entspringt. Arbeit als Steckenpferd zu deklarieren liefert keinen Begriff von Arbeit mehr, weil Arbeit all jene Aufwendungen an Zeit und Kraft meint, welche für die Erzeugung eines erwünschten Produkts erforderlich sind. Daraus resultiert, dass einerseits, wenn Arbeit gerne gemacht wird, es dennoch Arbeit bleibt; andererseits, dass auch in einer freien Gesellschaft die Arbeit – ihr Ausmaß, ihre Intensität, körperliche, seelische oder geistige Belastung, ihre Gefährlichkeit oder Harmlosigkeit – als Maßstab für den Vergleich von Leistungen herangezogen werden kann.²³

Der Widerstreit zwischen Freiheit und Gerechtigkeit beginnt, meiner Überzeugung zufolge, mit der Einführung der Verteilungsgerechtigkeit, sowie der ausgleichenden Gerechtigkeit. Beide sind notwendig verbunden mit einer Form der gesellschaftlichen Produktion, die wir in beinahe allen Gesellschaften seit der Jungsteinzeit flächendeckend vorgefunden haben – und wo weder der Kapitalismus, noch der reale Sozialismus einen Unter-

²³ Vgl. Ramus (a. a. O. S. 189).

schied aufweist. Ich nenne diese Art, zu produzieren, eine *gemeinschaftliche Produktionsweise*.

Ausgehend von seiner uneingestandenem Einsicht, dass die Versorgung einer Gesellschaft mit bestimmten notwendigen Gütern und Leistungen, etwa die medizinische Versorgung, ohne entsprechende Spezialisierung nicht funktionieren wird, muss Ramus eine gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als Maßstab für alle verbindlich festlegen, sie also erzwingen. Er verlässt dabei zwar nicht die Richtlinie der Gleichheit, weil er für alle die gleiche Arbeitszeit vorsieht, und über das freie Genussrecht jedem die Möglichkeit gibt, sich an den in gemeinschaftlicher Produktionsweise geschaffenen Erzeugnissen und Leistungen frei und nach Bedarf zu bedienen, aber er übersieht, dass die Ziele der Menschen sehr unterschiedlich, und ihre Wünsche und Bedürfnisse dementsprechend sehr ungleich sein können. Damit nicht genug: Ramus möchte *sämtliche* in Spezialisierung zu erzeugenden Produkte und Leistungen auf diese Weise herstellen lassen und nicht bloß eine notwendige Grundversorgung; das geht aus der Liste der in Arbeitsbezirke aufgeteilten Städte hervor.²⁴ Wenn also ein Mitglied der Kommune mit stark kontemplativer Anlage und Gemüt aufgrund seiner Lebenseinstellung wenig Bedarf an gesellschaftlichen Gütern hat, ein anderes hingegen sehr viel, weil letzteres vielleicht voller Tatendrang und Ziele oder verschwenderisch veranlagt ist, so müssen dennoch beide dieselbe Arbeit im Gemeinwesen leisten.

Diese Art von Gleichheit ist nicht mehr gerecht, weil unterschiedliche individuelle Wünsche und Ziele eine unterschiedliche Anzahl und Menge an Mitteln benötigen. Dagegen wäre Verhältnismäßigkeit von Arbeitszeit und zugewiesenen Erträgen gerecht! Warum soll ich an Deinem Interesse, einen Whirlpool zu haben, mitwirken? Und warum sollst Du, der Du nicht am Whirlpool mitgearbeitet hast, diesen jetzt benützen dürfen?

Das Prinzip der Gleichheit ist nur dort angebracht, wo gleiche Bedürfnisse herrschen: Wohnung, Nahrung, Kleidung, Beweglichkeit, Grundinformationen, Schutz, medizinische Versorgung und dergleichen, mithin die Befriedigung der Grundbedürfnisse das Maß ist. Die bloße Einteilung Ramus' in spezialisierte und nicht spezialisierte Arbeitsbereiche – letztgenannte der eigenen Initiative überlassend, wiewohl Teile der Grundversorgung davon abhängen – erscheint nicht nur ungerecht, sondern verletzt auch unnötig das Prinzip der Selbstbestimmung, sein Leben an den Richtlinien der eigenen Interessen gestalten zu können.

Daraus folgt, dass jede Produktion jenseits der Grundversorgung in einer freien Gesellschaft vernünftigerweise nur auf „echter“ Freiwilligkeit beruhen kann.

Die gemeinschaftliche Produktionsweise, in der jeder Werktätige eine oder wenige Aufgaben aufgrund spezieller Qualifikationen zugewiesen bekommt, ist für die Organisation großer Produktionen und Einheiten deutlich leistungsfähiger und weniger arbeitsintensiv. Das liegt an der besseren Planbarkeit der Produktion; auch daran, dass wirklich Qualifizierte diese Arbeiten durchführen – mithin weniger Ausschuss erzeugen; dass Fachkräfte genau wissen, was aktuell funktionieren wird, was machbar ist, und was nicht. Bessere Qualität der Produkte und Leistungen sind deshalb die Folge; ebenso weniger Arbeitsaufwand durch lange Übung; bessere Organisation von Zusammenarbeit und gesellschaftlicher Integration aufgrund der Arbeit von entsprechend ausgebildeten Managern und Politikern. Der Preis ist allerdings eine Einschränkung der Freiheit, weil Verträge eingehalten werden müssen. Der Umgang mit den für Organisation und Durchführung einer gemeinschaftlichen Produktionsweise erforderlichen Richtlinien steht nicht mehr im Belieben der an ihr beteiligten Personen – allenfalls die Entscheidung, an ihr teilzunehmen. Denn ein solches würde das Gesamtergebnis der Produktion, und damit ihre Planung und Zuverlässigkeit gefährden.

Ethische Grundlage für die Forderung, Verträge einzuhalten, ist die *ausgleichende Gerechtigkeit*, nach welcher der Schädiger den Zustand herzustellen hat, der ohne den Vertragsbruch entstanden wäre. Sie gelangt zur Anwendung, wenn die gemeinschaftliche Produktionsweise sich nur auf die Abdeckung der Grundbedürfnisse erstreckt.

Beschließt eine Gesellschaft hingegen, alle oder viele ihrer Produkte in gemeinschaftlicher Produktionsweise herzustellen, dann hat sie die Forderung nach einer gerechten Verteilung gemäß dem individuellen Aufwand der schaffenden Personen zu berücksichtigen. Wo über die Deckung der Grundbedürfnisse hinaus, nur hier findet das Prinzip Gleichheit Anwendung, produziert wird, gilt: wer mehr schafft, erhält mehr.

Die genannten Einschränkungen der persönlichen Freiheit zugunsten der Gerechtigkeit sind eine logische Folge des prinzipiellen Widerstreits von Grundbedürfnissen: die Wahrung der Eigeninteressen als Sicherheit vor Ausbeutung und Unterdrückung, ausgedrückt in der Forderung nach einer selbstbestimmten Lebensweise, sowie das Bedürfnis nach Unterstützung durch andere, um den eigenen Aufwand für die persönliche Lebensführung gemäß den eigenen Wünschen und Zielen zu minimieren, damit das Ausmaß selbstbe-

stimmter Lebenszeit für den eigenen Genuss maximiert werden kann. Letzteres findet Ausdruck und Anwendung im *Prinzip der Gerechtigkeit*, insofern dieses Ziel nicht durch Gewalt und Unterdrückung anderer erreicht werden soll.

Man kann für die Befriedigung der Grundbedürfnisse mittels einer gemeinschaftlichen Produktionsweise auch eine Definition der Freiheit von Hegel heranziehen: *Freiheit ist die Einsicht in Notwendigkeiten* und deren Befolgung.

Was ich zum Schluss einfordere, ist, Modelle der gemeinschaftlichen Produktionsweise, wie zum Beispiel Josef Popper-Lynkeus' „Nährpflicht“, als gleichwertige Alternativen zu den bestehenden individualistischen Modellen von Ramus bis zu den Stirnerschen Vereinen, Fritjof Bergmann oder „Bolo Bolo“ in die anarchistische Bewegung einzubeziehen und sie nicht vorschnell als bloße „Freiheitsvernichtung“ abzutun, nur weil man sich gerade im Bereich der Grundversorgung nicht mit einschränkenden Richtlinien wie der Vertragsgebundenheit anfreunden will. Der grundlegende Widerspruch zwischen Freiheit und Gerechtigkeit zwingt leider zu Kompromissen, soll eine Gesellschaft effizient mit dem Nötigen versorgt werden.

Bibliographie

Aristoteles: Nikomachische Ethik (NE). Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 3. Wiss. Buchges., Darmstadt 1995, (1094a-1181b).

Aristoteles: Politik (Pol.). Philosophische Schriften in sechs Bänden“. Band 4. WBG, Darmstadt 1995, (1252a-1342b).

Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. London, WBG, Darmstadt 1996.

Höffe, Ottfried (2005): *Aristoteles-Lexikon*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

Hume, David (1758): *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (engl. Originaltitel: „An Enquiry concerning human understanding“). Meiner, Hamburg, 1993.

Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke in zehn Bänden. Bd. 6, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Erster Teil. Wiss. Buchges., Darmstadt, 1983, (BA III-BA 128).

Ramus, Pierre (1923): Neuschöpfung der Gesellschaft und andere Texte zur Rekonstruktion der sozialen Balance. Herausgegeben von der Pierre-Ramus Gesellschaft. Monte Verita, Wien 2005, (107-353).

Rawls, John (1971): Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice). Harvard, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

Stirner, Max (1844): Der Einzige und sein Eigentum. Otto Wigand, Leipzig, Reclam, Stuttgart, 1981.

Friedrich F. Brezina, Wien

**Die Realisierung des Irrealen:
Max Stirner und Josef Popper-Lynkeus**

Im Geiste Max Stirners beginne Ich so, wie es Mir passt: Ich bin hier, weil es Mir nützt. Und wenn Ich schon einmal hier bin, gebrauche Ich Sie Alle jetzt als Zuhörer. Sie wagen ohnehin nicht – als staatstreue Menschen erzogen und von Konventionen geprägt –, unhöflich zu sein, Mir das Wort zu entziehen und Mich hinauszuerwerfen. Wenn Ihnen die an Mir selbst orientierte Deutlichkeit nicht passt, ist Mir das durchaus egal, ebenso, wenn Ihnen Mein Vortrag nichts nützt. Denn zuerst komme Ich, dann komme Ich, und was danach kommt, kommt nie. „Mir geht nichts über Mich“.¹

Stirner ist damit hinlänglich charakterisiert und vielen von Ihnen ohnehin bekannt. Anders verhält es sich vermutlich mit Josef Popper-Lynkeus. In seinem Geiste und Anspruch begrüße ich Sie sehr herzlich und freue mich, dass Sie mir Gelegenheit geben, zu Ihnen zu sprechen.

Ich lade Sie nun ein, mit mir den philosophischen Grundlagen sowohl von Stirner als auch von Popper-Lynkeus zu folgen. Beide haben auf derselben Basis ihre je eigenen Gesellschaftsmodelle entwickelt, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Nach ein paar Worten über Stirner und Popper-Lynkeus gilt mein Anliegen der Erhellung Ich-Konzeption Stirners – dem Einzigen –, um sie mit der des Individuums Popper-Lynkeus' zu vergleichen und die Gemeinsamkeiten beider Konzeptionen zu zeigen. In beiden finden wir einige wesentliche Bestimmungsstücke einer klassischen Bewusstseinsphilosophie, nämlich: das Ich, die Freiheit, den Willen und, existenzphilosophisch erweitert: das Interesse. Besonders bedeutsam ist dabei ein mächtiges und oft überschätztes Bestimmungsstück, das sich immer dann in die Irrealität flüchtet, wollen wir seiner in aller Schrankenlosigkeit habhaft werden, das ist die Freiheit des Willens. An dieser Willensfreiheit zeigt sich Stirners lückenhafte und irrealer Konzeption des Ich. Diese wird bei Popper-Lynkeus verstärkt durch die notwendig empathische Haltung des Individuums. Ich werde schließen mit den realen bzw. potentiell realen Konsequenzen aus beiden philosophischen Grundlegungen. Stirners Welt ist zum Teil seit jeher Realität; eine völlige Verwirklichung aber ist Illusion. Popper-Lynkeus' Sozialmodell könnte dagegen Wirklichkeit werden, wenn es ein wirkliches Anliegen ist, Armut,

¹ Stirner (1981: S. 5).

Verelendung, Hunger und Not als überwundene Übel in eine zukünftige Vergangenheit zu verweisen.

Im Gegensatz zu Stirner ist Josef Popper-Lynkeus (1838–1921) kaum in Lexika zu finden, obwohl er eine Vielzahl an Publikationen hinterlassen hat. Zur Erinnerung an ihn ist 1926 ein Denkmal im Wiener Rathauspark, unweit des Parlaments, errichtet worden, das 1938 von Nationalsozialisten zerstört und 1951 wieder aufgebaut wurde.² Stirner wird insbesondere aufgrund seines radikalen Freiheitsbegriff im *Einzigem* von Löwith als Vorläufer Friedrich Nietzsches genannt und der dezisionistischen Richtung zugezählt, die Löwith selbst trefflich als das „Pathos der Entscheidung für die nackte Entschiedenheit“³ charakterisiert hat. Diese Haltung, nämlich ohne Rückgriff auf kognitive Normativität sich allein durch pure Entschiedenheit durchzusetzen, findet sich schon bei Thomas Hobbes: „Auctoritas, non veritas facit legem“.

Ist der Wille bis in den Deutschen Idealismus hinein immer nur als ein dem Denken unterliegendes und von diesem dominierbares Objekt betrachtet worden, gerät er mit dem Subjekt der Moderne in den Mittel- und Grundpunkt des Ich und dominiert das Denken. An seinem Willen erst weiß das Ich, dass es ist. Dieser Wille wird zuerst in seiner „Blindheit“ (Schopenhauer), später in seiner Unergründlichkeit bis in die Tiefen des „Es“ (Freud) verortet. Vielleicht, so mutmaßt ich, beginnt mit der Industrialisierung, der gleichsam als selbsttätig erscheinenden Bewegung der Maschinen und der Automatisierung, die Abkehr vom Paradigma des vorerst statischen Denkens hin zum dynamischen und energischen Wollen. Im *actus humanus*, dem Übergang von *potentia* zu *actu*, gewinnt die Aktivität an gesellschaftsbestimmender Bedeutung. Im fragenden Denken spiegelt sich noch die Ruhe und die Beschaulichkeit, die Kontemplation und das Ergründen wider; im Willen jedoch, als neu gesetzte Dominante, Kraft und Durchsetzung, Beharrlichkeit und Zielstrebigkeit. Nicht von ungefähr wird zu dieser Zeit der Begriff des Willens mit dem Begriff der Kraft und der Stärke verbunden.⁴

Der Paradigmenwechsel von einer Philosophie des Geistes zu einer des Willens samt seines Trägers, des wie immer benannten „Subjekts“ und seiner Intentionalität, scheint verknüpft mit dem Technologiesprung des frühen

² Zu Popper-Lynkeus vgl. Brezina (1996: passim): Gesellschaft ohne Armut.

³ Löwith (1960: S. 93 ff.): Werke.

⁴ Vgl. Grimm (1984: Bd. 30, Sp. 173f.): Wörterbuch.

19. Jahrhunderts: Abkehr von geknechteter Bäuerlichkeit, leicht nachvollziehbarer Handwerklichkeit und überschaubarer, noch einigermaßen bezähmbarer Naturkraft in bescheiden mechanisierten Manufakturen, hin zur letztlich unüberschaubaren, vom einzelnen nicht mehr erfassbaren, unbezähmbaren, unbescheiden automatisierten Mechanisierung. Kein Wunder daher, dass das Subjekt der Moderne nicht mehr ehrfürchtig den bestirnten Himmel über sich betrachtet, sondern beginnt, ihn zu erobern. Kein Wunder zudem, dass religiöse Lehren hinterfragt werden und philosophisch apriorische Vernunftorientierungen an Bedeutung verlieren. Utilitarismus und Pragmatismus sind das Credo der Neuen Neuzeit; und dazwischen wächst, ebenso berechtigt wie hartnäckig, das dornige Pflänzchen der Existenzphilosophie.

In der Stirnerschen, einer meiner Auffassung nach, frühen existentialistischen Deutung des Ich, wird diesem Ich genau die oben zitierte „nackte, freie Entschiedenheit“ unterstellt, die ihren Ursprung und Grund im Ich selbst hat. Das Popper-Lynkeussche Individuum nimmt seine Selbstsetzung nur anhand seines eigenen Interesses vor, nämlich auf Grund der Entscheidung, ob es leben oder nicht leben will. Voraussetzung beider Denkweisen ist kein Allgemeinbegriff wie der Mensch oder gar ein Neuer Mensch Grundlage und Ziel, nämlich wie er zu sein hat, wie er sein soll, welche Werte er zu haben hat, oder was er ist und was er nicht ist, sondern Grundlage und Ziel ist das Ich, das konkret existiert. In ersten Fall heißt es „der Einzige“, im zweiten „das Individuum“.

Beide Konzeptionen stellen an das Subjekt⁵ keine anderen Forderungen oder Ansprüche, außer dass es Es selbst sein solle bzw. das es Es ist. Dass es Es selbst sein solle, wird bei Stirner unmißverständlich deutlich; insoweit ist sein Hauptwerk eine einzige Aufforderung zum Selbstsein in beinahe kathartischer und therapeutischer Diktion. Und dass es Es selbst als Individuum ist, ist bei Popper-Lynkeus Appell an alle Anderen, die selbst Individuen sein wollen, in Bezug und Betracht auf den Einzelnen: auf jede Einzelne und jeden Einzelnen. Auch bei ihm ist der Gattungs- und Allgemeinbegriff Mensch gänzlich unerheblich. Beide Konzeptionen der Deutung des Ich – als Einziger wie als Individuum – münden in ein Modell der Gemeinschaftlichkeit. Anders als so viele andere gutgemeinte Sozialkonzepte, die Begriffe wie Mindesteinkommen, Arbeitsweisen, Partizipationsformen und vieles mehr wie im Spiel durch-

⁵ Der Einfachheit wegen bezeichne ich beide – den *Einzigen* wie das *Individuum* – als Subjekt, womit ich zugleich die moderne Geschlechtersensibilität ausblende, die in beiden Konzeptionen ohnehin bedeutungslos ist.

einander würfeln, folgt aus jener philosophischen Deutung beinahe notwendig eine Gemeinschaftsform der Kooperation.

Es gibt mindestens drei Möglichkeiten, Stirner zu lesen und – mißzuverstehen. *Erstens*, wir verstehen Stirners Ich empirisch, so können wir seine Ausführungen beiseite legen; er würde nur von sich selber schreiben, sein Hauptwerk wäre selbstbespiegelnde Befindlichkeitsliteratur des Vormärz. *Zweitens*, wir lesen aus Stirner ein empirisches Ich heraus, unter welchem wir jedes lebende, menschliche Subjekt, also auch Sie und mich, verstehen. Dann ergäbe sich eine Art „Kleines Ich bin Ich“, wie wir es aus der modernen Selbsthilfeliteratur kennen, Differenz geschrieben von einem großen, ja eigentlich größenwahnsinnigen Ich, das für alle kleinen Iche einen rücksichtslosen Egoismus propagiert. Dieser entspräche einer vordarwinistischen Theorie von der Durchsetzung des Stärkeren oder der Praxis, wie wir sie ohnehin tagtäglich erleben. *Drittens*, wir verstehen Stirners Ich nichtempirisch, sondern ideal, dann wäre es wiederum ein Allgemeinbegriff, ein bloß gedachtes, irreales Gedankending. Jedes real seiende Ich wäre die mehr oder weniger geglückte Kopie eines idealen, einzigen Ich-Seins; eine solche Kopie, an der weltverbesserisch könnte herumgebastelt werden, auf dass es endlich zu einem Neuen Ich würde.

Die ersten beiden Interpretationen betonen die Besonderheit Stirners bzw. jedes konkreten Subjekts; die dritte Interpretation ist pure Allgemeinheit. Unbestreitbar scheint m.E. jedoch der politische Aspekt in seinem Werk, welchen ich hier nicht verfolgen werde, welcher zugleich erklären könnte, warum Stirner immer noch höchst aktuell ist und – wenn auch in Nischen – immer noch diskutiert wird. Sein „Einziges“ hat das Potential, zur Sensibilisierung des denkenden, damit fragenden und zweifelnden Subjekts beizutragen, nämlich hinsichtlich der Vereinnahmung der Massen, des Übermuts der Ämter und Behörden, der Indoktrinierung jeder und jedes Einzelnen durch Massenmedien und -konsum, der Weckung künstlicher Bedürfnisse, der subtilen Manipulation in allen Lebensbereichen, der Förderung des „Stumpfsinns“ (Th. Bernhard) und vielem mehr. In dieser Hinsicht ergänzt Stirner Kants Diktum vom Gebrauch des „eigenen Verstandes“,⁶ nämlich nicht bloß selbst den-

⁶ Vgl. Kant (1785: A S. 481): Was ist Aufklärung? „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht im Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

ken, sondern ebenso selbst wollen, anstatt zu glauben und zu folgen, was vorgegeben und befohlen wird.

Auch Popper-Lynkeus übt Widerstand gegen die Staatsgewalt, weshalb seine erste, sozialphilosophische Arbeit sogleich „erstickt“ worden ist.⁷ Obwohl er Stirner nicht erwähnt, zeigen seine Arbeiten Kenntnis von dessen individualistischer Selbstbestimmung.⁸ Er spricht dem Staat jedweden Eingriff in den Selbstentwurf des Individuums ab. Wer „Kriegsdienst“ leisten, wer sein Leben „opfern“ will, möge das tun; doch Niemand habe das Recht, über die Existenz eines Individuums zu verfügen. Bedeutung und Aufgabe des Staates – mithin Zurückweisung von Hobbes' Staatstheorie – sei vielmehr: „Ich beeile mich nochmals ausdrücklich hervorzuheben, dass wir den Staat überhaupt nicht als eine prinzipiell über dem Individuum stehende Macht, sondern ihn stets nur als unser eigenes Geschöpf betrachten sollen, dem wir einiges verweigern, anderes gestatten und von dem wir manches geradezu verlangen. Das erstere bezieht sich auf den Zwang zum Kriegsdienst, das zweite z.B. auf Erhebung von Steuern, das dritte auf Sicherstellung unserer Lebenshaltung“.⁹ – Davon später; kehren wir zurück zur philosophischen Betrachtung.

Nun ist das Ich sehr wohl ein Allgemeinbegriff, der jedoch zugleich das je Besondere enthält. Dasjenige Besondere, welches jedes Ich einzig und einzigartig werden lässt, ist dessen unmittelbares, eigenes Empfinden und Erleben, das keinem bloß Allgemeinen zukommen kann. In dieser Verbindung des inhaltlichen Besonderen, also des je Einigen, mit dem formalen Allgemeinen bildet sich eine Facette des Existierens, der konkreten Ich-Existenz, ab. Mit Stirner gesagt: „Der Einzige [...] hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird ihm erst durch Dich. [...] Sein, Denken, Ich – sind nur unbestimmte Begriffe, welche durch andere Begriffe [...] Bestimmung erhalten [...]. Die Entwicklung des Einigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine ganz einzige Entwicklung, da deine Entwicklung durchaus nicht meine Entwicklung ist“.¹⁰

Deutlicher wird diese Synthese von Allgemeinem und Besonderem bei Kierkegaard, der mit seinem Begriff des „Einzelnen“ als Begründer der Existenz-

⁷ Sc. „Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben“ (1878). – Vgl. Brezina (1996: S. 10).

⁸ Vgl. Belke (1978: S. 101): Die sozialreformerischen Ideen.

⁹ Popper-Lynkeus (1910: S. 182): IB.

¹⁰ Stirner (1970: S. 228 f.): RS.

philosophie gilt und etwa zur selben Zeit schreibt: „das Existieren als einzelner Mensch [...] ist nämlich nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist.“¹¹ Das Kartoffelsein des Subjekts bedeutet seine Individualität und Einzigartigkeit, sein Werden und Vergehen; mit der Idee begründet sich sein Anspruch auf seine nicht-zeitliche, allgemeine Gültigkeit. Dem Gedanken nach ähnlich heißt es bei Stirner: „Ich aber gehe nicht in meiner Eigenschaft auf, wie auch das Menschliche meine Eigenschaft ist, Ich aber dem Menschen erst durch meine Einzigkeit Existenz gebe. Die Geschichte sucht den Menschen: er ist aber Ich, Du, Wir. Gesucht als ein mysteriöses Wesen, als das Göttliche, erst als der Gott, dann als der Mensch (die Menschlichkeit, Humanität und Menschheit), wird er gefunden als der Einzelne, der Endliche, der Einzige.“¹² Was aber macht diese Einzigkeit aus? Was verbindet das Allgemeine mit dem Besonderen?

Die Tätigkeiten eines Lebewesens, das sich in seiner Um- und Mitwelt bewegt, sich ernährt, schützt, fortpflanzt usw., können nach dem Schema Ursache-Wirkung, Reiz-Reaktion, beschrieben werden. Aus der Außenperspektive betrachtet, erscheint uns auch jedes andere Subjekt, jeder Mensch, als ein solches Lebewesen. Menschliche Tätigkeit kann auf das allgemeine Schema Grund und Folge reduziert werden, wie dies in neurobiologischen Forschungen geschieht, welche im Wollen nur einen neurophysiologischen Prozeß sehen. Derart reduziert könnte das Subjekt, mit Kant gesagt, wie ein „Bratenwender sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“.¹³ Der bloße, unreflektierte Vollzug von Bewegung ist keine Handlung und kein Wollen, sondern mechanische Kausalität. Anders als etwa einer Küchenschabe jedoch schreiben wir dem Menschen einen Willen zu, und wir nennen das Schema Motiv und Ziel, worin die Dependenz erhalten bleibt, so dass Kant sagen kann: „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen“.¹⁴

Der Wille ist zwar der Art nach Ursache-Wirkung, doch er wird vom Subjekt, von Jedem von uns, als einzigartig uns selber zugehörig erlebt. Im Erleben des Ich will, im Akt der bewußten, mich selber wissenden Entäußerung, im „Ek-sistieren“ (Heidegger), ist die Differenz von Besonderem und Allge-

¹¹ Kierkegaard (1984: S. 33): UN.

¹² Stirner (1981: S. 270 f.): EE.

¹³ Kant (1788: A S. 174): KpV.

¹⁴ Kant (1785/86: BA S. 97): GMS.

meinem aufgehoben und zu einem konkreten, unverwechselbaren Ich geworden. Unverwechselbar, einzig, ist es nicht durch sein Äußeres, sondern durch sein Wollen. Ich will, also existiere ich.

Das ureigenste Empfinden im *Movens*, desgleichen in der Intentionalität, ist nicht durch Begriffe zu erfassen. Begriffe reichen nicht hin, zum Ausdruck zu bringen, was Sie oder ich empfinden, wenn wir lieben, hassen, uns fürchten, depressiv sind oder vor Angst erstarren. Liebe, Hass, Furcht, Melancholie, Angst usw. sind bloß allgemeine Begriffe, nicht aber das Empfinden selbst, das je einzig und besonders ist – so auch das Ich. Begriffe vermitteln nicht; sie sind das Andere gegenüber dem Besonderen, welche beide erst einer Vermittlung bedürfen; diese kann im Willen verortet werden, woraus sich ergibt, was modern Existenz heißt.

Jedes Wollen hat also einen Grund, d. i. ein Motiv, und eine Folge, d. i. ein Ziel, das angestrebt wird oder als Attraktion (*causa finalis*) wirkt. Es ist eine bewusste Tätigkeit, an der ich mich selber weiß und erlebe. Damit nicht genug. Unangenehmerweise weiß ich nicht nur, dass ich will, sondern zugleich, was ich will. Sowie ich weiß, was ich will, kann ich genauso das Gegenteil wollen. Das Ziel wird durch Zweifel und durch bloße Negation fragwürdig; es wird zur Möglichkeit: Ich muss nicht tun, was ich will, ich könnte auch anders. Ich kann mich zum Ziel in Zustimmung oder Ablehnung verhalten, d. h. zugleich: Ich muss entscheiden. An diesem Punkt, nämlich sich als Existenz inmitten der Mit- und Umwelt entscheiden zu müssen, beginnt der „Schwindel der Freiheit“,¹⁵ ein Strudel, der in den tiefsten Kern der Persönlichkeit mündet. Denn nicht nur der Wille hat einen benennbaren Grund, etwa einen Trieb, eine Neigung, ein Begehren, einen Affekt, auch die Entscheidung hat einen Grund. Zwei Fragen ergeben sich hier: Erstens, was kann Stirners Ich wollen; welches ist sein zutiefst „eigenes Interesse“?¹⁶ Zweitens, woran orientiert das Ich seine Entscheidung?

Interesse ist ursprünglich ein Begriff aus dem römischen Recht. Er bedeutet im weitesten Sinne Entschädigung, Nutzen, Vorteil, Gewinn; im engeren Anteilnahme, Gefallen, Aufmerksamkeit.¹⁷ Ein Interesse zu haben heißt, einem Anliegen zu folgen, einem Bedürfnis nachzugehen, etwas nachzu-

¹⁵ Kierkegaard (1992: S. 72): DBA.

¹⁶ Vgl. Stirner (1970: S. 243 f.): RS.

¹⁷ Vgl. Ritter (1976: Bd. 4, Sp. 479 ff.): Interesse.

hängen, auf etwas bedacht zu sein; kurzum: eine Verbindung zwischen Subjekt und Objekt; es ist, mit Hegel gesagt, die „Übersetzung der Subjektivität des Inhalts [...] in die Objektivität“, der „Inhalt des Triebes als Sache“ und enthält „das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit“. ¹⁸ Ein Interesse, das ganz und gar Meines ist, kann nur ein Interesse an Mir selbst sein. In einem solchen Interesse bin Ich Grund und Ziel Meines Willens: Ich will Mich, ergo realisiere Ich Mich: „Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem“, sagt Stirner; ¹⁹ „der Existierende ist unendlich interessiert am Existieren“, sagt Kierkegaard. ²⁰

In bloßer Selbst-Realisierung steht dem Willen tatsächlich keine Entscheidungshilfe in Form einer Norm oder Regel bei. Ebenso gibt ihm kein Auftrag, weder ein natürlicher noch ein metaphysischer, ein bestimmtes Ziel vor, denn die unausgesetzte Selbstwerdung ist Ziel und Existenz in einem. Ich kann mich gar nicht entscheiden, nicht Ich zu sein. Ist dieses „eigene Interesse“ nur das, ganz Ich selbst zu sein, so ist dieses Interesse noch nicht der „Egoismus“, den Stirner meint. Denn es wäre wiederum nur ein allgemeines Interesse, das jedem Ich generaliter zukommt. Ich erschöpfe Mich ja nicht im Wollen Meiner selbst, welches ohne Orientierung auskommt, damit eine quasi inhaltsleere Endlosschleife bildete und letztlich ein irrealer Zustand wäre.

Meine Orientierung kann allerdings sein, z.B. immer meinen spontanen Begehungen nachzugehen, meine Lust zu befriedigen und mein Glück zu suchen. Ich entscheide mich immer für das, was mir gut tut und was mir gefällt. Diese Orientierung besteht in der einfachen Frage: Cui bono? (Wem nützt es?), und die Antwort des Egoisten muss sein: Mir selber. Der Eigennutz ist das Kriterium, an welchem Ich über Meine Ziele und damit über Mein Wollen entscheide. Doch es ist nicht der auf die Sinnlichkeit reduzierte Eigennutz, den Stirner meint: „Mein eigen bin Ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber ebensowenig ein Anderer [...] Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst; was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen nützt, das verfolgt Mein Eigennutz“. ²¹ Mein Interesse ist ein qualitativ umfassendes, und es hängt ganz von Mir selbst ab, in jedem Interesse „verwerte“ ich mich: „Das Interessante kann nur durch dein Interesse interessant, das Wertvol-

¹⁸ Zit. n. Ritter (a. a. O.: Sp. 491).

¹⁹ Stirner (1981: S. 167): EE.

²⁰ Kierkegaard (1984: S. 2): UN.

²¹ Stirner (1981: S. 187): EE.

le nur durch dein Wertbeilegen interessant sein, wogegen das trotz Dir Interessante ein Uninteressantes, das trotz Dir Wertvolle ein Unwürdiges ist“.²² Die potentielle Negierbarkeit jedes Werts und damit jedes Ziels macht wahre (objektive, absolute) Werte unmöglich. So gesehen ist auch jede „Umwertung“ (Nietzsche) nur eine vorläufige Wertsetzung, abhängig vom Ich, seinem Willen, seinem Interesse.

Doch leider kann ich mich auch zu diesem Orientierungsgrund, diesem umfassenden Eigennutz, wiederum verhalten. Ich kann meine Lust, mein Glück, mein Leben, meine Beschäftigung, meinen „Verkehr“²³ usw. als Werte setzen oder aber sie negieren. Sowie ich mir der Gründe als Begriffe bewusst werde, sind sie zwar Reflexionsobjekte meines Willens, zugleich aber stehen sie wiederum bloß als Möglichkeiten zur Disposition. Ich stehe damit abermals vor der Entscheidung, alles bloß Gedachte, damit auch den Eigennutz, anzuerkennen oder zu verwerfen. Ich müsste das als Möglichkeit Gedachte einfach wollen und dürfte nicht wiederum die Frage nach dem Warum stellen. Denn ich könnte ad infinitum begründen und käme zu keiner Entscheidung. Oder ich fiele auf eine Zirkelbegründung herein, die mir auch nur einen Grund, aber kein Wollen bietet. Oder ich breche die Entscheidungsbegründung an einem Punkt ab und sage: Ich will, weil ich will. Darin auch kommt die je eigene und einzigartige Persönlichkeit zum Ausdruck, in ihrer Individualität, ihrem Charakter und Temperament. In der je einzigartigen, nur vom konkreten Ich abhängigen Willensäußerung kommt es selbst zur Existenz.

Hier nun hätte der Übergang von der idealistisch dominierten Philosophie zur Existenzphilosophie, von der philosophischen Neuzeit in die philosophische Moderne seinen Ort. Zur apriorischen Bedingung „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“²⁴ gesellt sich folgerichtig das: Ich will, das alle meine Intentionen muss begleiten können. Doch ist die Persönlichkeit nur Ausdruck des Willens, nicht seine Orientierung, denn die Persönlichkeit ist ein ebenso – in allgemeiner Weise (Temperament, Charakter etc.) – Beschreibbares wie jeder andere Grund auch, zu welchem sich das Subjekt verhalten kann. Ich kann mich auch ändern; und „eigentlich bin ich ganz anders, nur komm’ ich nicht dazu“ (Ödön v. Horvath).

²² Stirner (1970: S. 237): RS.

²³ „Mein Verkehr“ – vgl. Stirner (1981: 2. Abt., II, 2; passim): EE.

²⁴ Kant (1787: B S. 131): KrV.

In dieser Spannung zwischen dem unmittelbaren Antrieb und der Entscheidungsreflexion müsste ein Ich will eigentlich zum realitätslosen Stillstand kommen. Dennoch kommt es in Jedem von uns zum Ausbruch. Wenn jedoch jede Ideologie, Religion, jedes Weltbild, alle Erziehung und gar die genetische Disposition als Orientierungen ausscheiden, weil sie nur Möglichkeiten sind, so bleibt Mir nichts anderes übrig, als dass ich mich in meinem Wollen an mir selbst orientiere. Aber woran orientiere ich mein Wollen? Denn Stirners „Einzigere“ geht hinaus in seine Mit- und Umwelt. Er kooperiert mit dem Du, dem Wir, um seine eigenen Interessen zu verfolgen. Wie ist das möglich? Nun, das ist die große Lücke in Stirners Konzept, der Sprung von der Egozentrizität in die Kooperation in „Vereinen“ zwecks Interessensbefriedigung. Ein „Verein der Egoisten“ ist nur möglich, wenn seine Mitglieder einander anerkennen und achten, andernfalls er von ständiger Belauerung und Übervorteilung, von Konflikten und Streit geprägt wäre und rasch zerfiel. Stirners Konzept enthält keinen Übergang vom Ich zum Wir, enthält keine Achtung. Diese will ich ihm jetzt nachreichen.

Ein Ich, das sich selbst will, ist an seinem Existieren interessiert. Es ist an sich selber als eines konkreten, besonderen und einzigartigen Erlebnismittelpunkts interessiert. Dieses Interesse zu verfolgen setzt notwendig voraus, auf sich selbst aufmerksam zu sein, auf sich selbst zu achten. Verliert das Ich seine Achtung auf sich selber, sein Bedacht-Sein auf sich selber, dann verliert es zugleich sich selbst. Es würde nicht mehr existieren, sondern vollziehen, was ihm vorgegeben wird; es geriete in völlige Abhängigkeit und sein Selbstentwurf wäre ihm quasi aus dem Sinn geraten.

Wenn das Ich sich selbst achtet, um zu existieren, wäre es ein Widerspruch, in seinen Handlungen keine Achtung walten zu lassen. Das Ich wäre unstimmig mit sich selbst, handelte es einerseits auf sein eigenes Bedacht und mißachtete andererseits zugleich all die Äußerungen seines Tuns, damit all die Subjekte, deren Interesse es ebenfalls ist, zu existieren. Es beginge in solcher konträrer Dichotomie von Selbst-Achtung und Fremd-Missachtung einen performativen Widerspruch, einen Widerspruch im Tätigsein.²⁵ M. a. W.: Weil das Ich in seinem Selbstvollzug alle Achtung darauf verwenden muss, sich selbst

²⁵ Der Ausdruck *performativ* leitet sich ab von engl. *to perform*, vollziehen. Ich habe ihn der sprachanalytischen Philosophie bei John Austin entlehnt, der mit „performativen Äußerungen“ solche Sätze meint, welche, anders als konstative und deskriptive, eine Handlung beschreiben. „Viele performative Äußerungen sind zum Beispiel *vertragliche* (‘ich wette’) oder *deklaratorische* (‘ich erkläre Krieg’) Äußerungen.“ Austin (1972, S. 29 f.): Sprechakte.

zu wollen, zu existieren und sich zu entwerfen, geriete es in einen performativen Widerspruch zu dieser seiner Selbstachtung, wenn seine Handlungen nicht insgleichen von Achtung getragen wären. Wenn ich die Achtung meiner selbst transpandiere auf alle Subjekte und Objekte, die von meinem Willen betroffen sind, bin ich einstimmig und widerspruchlos in meiner Existenz und tatsächlich einzig, im Sinne von einzig, einhellig, einvernehmlich usw. Ob diese moralische Achtung sich in Rücksichtnahme, Freundlichkeit, Freundschaft, Wohltätigkeit, Kooperation, Solidarität oder was immer äußert, ist unerheblich. Ohne sie jedoch wäre jedes gesellige, gemeinschaftliche und gesellschaftliche Existieren potentiell gefährdet. Eine solche Harmonie der Achtung ist daher praktisch notwendig, und sie bildet die Grundlage eines ethischen Egoismus.

Diese moralische Achtung als formale Haltung setzt den naturwüchsigen Interessen – d.i. der sinnlichen Lust, dem maßlosen Begehren, dem Machtstreben etc. – eine Schranke der Vernunft, ohne dass das Ich seinem Willen eine heteronome Orientierung geben müsste. Diese Achtung definiere ich als „das Aufheben des Widerspruchs von Distanzierung und Annäherung in einvernehmlicher Einheit der Grenzziehung, deren Grenzen nicht trennen, sondern, empfunden und gewusst bleibend, in Freiheit einen“.²⁶ Diese Einstimmigkeit entspricht der Sinnhaftigkeit von Handlungen überhaupt. Es wäre unsinnig, das Licht aufzudrehen, mit der Absicht, im Lotto gewinnen zu wollen; es wäre verrückt, die Garderobe benützen zu wollen und anstatt seinen Hut seine Frau darauf aufzuhängen. Ebenso ist es schlicht unmoralisch, sich selbst zu achten und alle Subjekte und Objekte (Mit- und Umwelt), welche zum Vollzug der eigenen Existenz nötig sind, zu mißachten.

Ich gebe zu, dass diese (logische) Forderung nach praktischer Harmonie ebenso kann negiert werden wie jeder normative Satz auch. Ich kann den Widerspruch wollen. Doch wir haben nach einer minimalen Orientierung im Denken und Handeln, damit für das Existieren gesucht, und mehr als diese formale Haltung (als Habitus oder Tugend) scheint mir nicht möglich zu sein. Diese Haltung muss auch in Stirners Einzigem unterstellt werden, wiewohl sie darin nicht ausgewiesen wird.

Nachdem wir nun Stirners Konzept ein wenig erhellt haben, sehen wir uns im zweiten Teil das von Josef Popper-Lynkeus an. In dessen Konzept ist Achtung jedes Individuums sowohl Ergebnis einer zweifachen Begründung

als auch – inhaltlich bestimmt – Forderung und Auftrag zur gemeinschaftlichen Produktionsweise von Gütern des täglichen Bedarfs, der sogenannten „Existenzgüter“. Bevor ich Popper-Lynkeus’ philosophisch-ethische Begründung darlege, skizziere ich kurz dessen Sozialmodell, das eine „gesicherte Existenz für jeden ohne Ausnahme“ zum Inhalt hat. Es sieht eine Trennung der gegenwärtigen Wirtschaftsweise in zwei Bereiche vor, deren Möglichkeit und Durchführung Popper-Lynkeus überdies mathematisch zu beweisen sucht.²⁷

Um Not, Armut und Verelendung zu verhindern, müssen wir „einen tiefen Schnitt machen und alles, was zur Notdurft des Lebens gehört, von allem anderen trennen; für jenes, also für das Minimum des Lebensunterhalts, organisatorisch vorsorgen, das ganze übrige unendlich verwickelte Getriebe der ökonomischen Lebensäußerungen der Menschen aber in vollster Freiheit walten lassen“.²⁸ Dieses Minimum umfasse: „Nahrung, Wohnung, Kleidung, Heizmaterial, ärztliche Hilfe, Medikamente“ und unentgeltlichen Unterricht, verteilt werde es in natura, beschafft durch eine „Nähr-Armee“. So, wie eine Armee einen Staat schützt, „ganz dasselbe wollen wir auch bezüglich des Schutzes vor Mangel tun“.²⁹

Diese Garantie, niemals Not leiden zu müssen und stets mit den Grundgütern versorgt zu sein, erwirbt Jede und Jeder durch einen mehrjährigen Dienst in der „Minimum-Institution“. Von dieser Pflicht gebe es keine Ausnahme, auf das Recht auf Versorgung hingegen könne verzichtet werden, zumal „[a]lles das, was nicht zu diesem Minimum gehört“, als „Luxus“ gilt und „der freien Wirtschaft vorbehalten [bleibt], die, da die Existenz aller gesichert ist, noch viel freier betrieben werden kann – aber nicht muss – als heute“.³⁰ Die Anzahl der zu leistenden Arbeitsjahre sinkt mit dem Fortschritt der Technik der Produktionsmittel; der Einsatz jedes Einzelnen in den verschiedenen Bereichen der „Minimum-Institution“ erfolge nach Interesse und Neigung. Nach dieser Zeit könne Jede und Jeder tun, was sie oder er wolle.

Das Individuum als bedürftige Existenz ist fortan unabhängig von Konjunktur, Arbeitsplatzangebot, zeitweilig gefragten Fähigkeiten, Zufällen, Chancen, Geschlecht, Alter und all den willkürlichen Kriterien, welche heute viele

²⁷ Vgl. Popper-Lynkeus (1923: 2. Teil, passim): NP.

²⁸ Popper-Lynkeus (1924: S. 83): R.

²⁹ A. a. O.: S. 85.

³⁰ Popper-Lynkeus (1910: IX): IB. – Ähnlich Stirners Forderung: „Was Jeder braucht, an dessen Herbeischaffung und Hervorbringung sollte sich auch Jeder beteiligen; es ist *seine* Sache, sein Eigentum, nicht Eigentum des zünftigen oder konzessionierten Meisters.“ (1981: S. 306).

Menschen bis in die Obdachlosigkeit treiben. Nicht verwechselt werden darf diese Nährpflicht mit dem historisch belasteten Begriff des „Arbeitsdienstes“, welche Zwangstätigkeit auch heute wieder diskutiert wird. Jene stellt eine Art Versicherung dar, indem Jeder und Jede infolge seiner bzw. ihrer Teilnahme das Recht auf lebenslange Versorgung durch die nachrückenden Jahrgänge erwirbt, wohingegen dieser eine moderne Versklavung von Arbeitslosen darstellt, in welcher dem Individuum Hilfsdienste unter Androhung des Verlusts von Existenzmittel abgepresst werden.

Anders als viele, insbesondere moderne Sozialmodelle, deren Konzepte wie willkürlich ausgedachte Spielregeln anmuten, steht die „Nährpflicht“ auf einer philosophisch-ethischen Basis. Doch obwohl Popper-Lynkeus ebenso wie Stirner den Ausgang seiner Argumentation bei der Selbstbestimmung des Subjekts nimmt, mündet sein Gesellschaftsmodell in Zwang zur „Nährpflicht“, wohingegen Stirner aus derselben individuellen Freiheit die lose und lockere Form der Vereins-Kooperation (wiewohl lückenhaft) ableitet. Wie ist das möglich?

Anders als Stirners „Einzig“ ist Popper-Lynkeus „Individuum“ bereits geprägt von der existentialistischen Grundbefindlichkeit, nämlich von Angst. Diese, und nur diese, ist der Urgrund allen Entscheidens, allen Wählens, sowohl seiner selbst als auch der dazu nötigen Orientierung qua Normen, Pflichten, Werten usw. Wenn wir vor zwei vollen Tellern sitzen, könnten wir quasi aus dem Bauch heraus entscheiden, welchen wir wählen; doch dass wir wählen, ist unausweichlich – aus Angst und Furcht, zu verhungern. Wir sind zum Entscheiden verurteilt.

Popper-Lynkeus Individuum hat die realistische (Wahl-)Freiheit, sich für oder gegen sein Leben zu entscheiden. Wenn es sich für sein Leben entscheidet, so ist es „ein Etwas, das nicht aufhören will zu sein, und auch nach seiner Art zu sein“.³¹ Es ist sich selbst immens wertvoll, und es ist jederzeit gefährdet, sein Leben zu verlieren. Sein Leben hängt an der Befriedigung vitaler Bedürfnisse. Das gilt für jedes Individuum gleicher weise, weshalb unter diesem Aspekt alle Individuen gleich sind. Um jedoch die Forderung zu erheben: „Die dringendste und fundamentalste Gleichheitssituation muss sich unmittelbar auf die Erhaltung der physischen Integrität jedes Individuums beziehen“,³² ist eine ebenso fundamentale Achtung notwendige Voraussetzung. In dieser

³¹ Popper-Lynkeus (1910: S. 51): IB.

³² A. a. O.: S. 172.

Situation, nämlich der Einsicht in die fundamentale Gleichheit aller Individuen hinsichtlich ihrer physischen Bedürfnisse, ist intersubjektive Achtung eine notwendige Folge zur einigermaßen gesicherten Existenz.

Die mögliche Alternative wäre ein Hobbes'scher Naturzustand, motiviert von Selbsterhaltung, in welchem alle Individuen sowohl in ihrer Existenz als auch in ihrem leiblichen Dasein gefährdet sind, also ein Zustand, gegründet letztlich auf permanenter Angst. Daher wird diese Achtung „eine positive Fürsorge“³³ sein müssen, welche sich an dieser realen Allgemeinheit der Physis orientiert.

Diesem quasi rationalen Weg zur Achtung stellt Popper-Lynkeus einen irrationalen zur Seite, welcher an die Goldene Regel³⁴ und an einen Satz im Talmud erinnert: „Wenn ein Mensch stirbt, so vergeht mit ihm eine ganze Welt.“ Durch Intuition und Empathie erschließt sich der Wert der menschlichen Existenz in ihrer je eigenen, einzigartigen und einmaligen Besonderheit, weshalb Popper-Lynkeus einem seiner Werke das „Motto“ voranstellt: „Wenn irgendein, selbst noch so unbedeutendes Individuum, das keines Anderen Leben mit Absicht gefährdet, ohne oder gar gegen seinen Willen aus der Welt verschwindet, so ist das ein ungleich wichtigeres Ereignis, als alle politischen, religiösen oder nationalen und als sämtliche wissenschaftliche, künstlerische und technische Fortschritte aller Jahrhunderte und Völker zusammen. – Wer das für Übertreibung hält, möge nur denken, er selbst oder eine von ihm sehr geliebte Person wäre jenes Individuum“.³⁵ Aus diesem wertethischen Gedanken der Einmaligkeit, Unersetzbarkeit und Einzigkeit folgt für Popper-Lynkeus der „unendliche“ Wert jedes Individuums, welcher – gleich der Menschenwürde – die höchste Achtung beanspruche.

Wenn wir dieser intersubjektiven Achtung zustimmen, geht es nun nur noch darum, sie „positiv“ umzusetzen, d.h. es jedem Individuum zu ermöglichen, die allgemeine, physische Grundlage seiner Existenz, sein Leben, zu erhalten wie zugleich seiner Besonderheit im Existieren gerecht zu werden. Seine Besonderheit umfasst all das, was das Individuum sein Glück nennt, wobei Popper-Lynkeus unter Glück versteht: „dass es jedem Menschen ermöglicht wird, so zu leben, wie es ihm für seine Zufriedenheit und sein Streben am bes-

³³ A. a. O.: S. 14.

³⁴ *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* Positiv formuliert: Wie du von Anderen willst behandelt werden, so handle auch die Anderen.

³⁵ A. a. O.: V.

ten geeignet scheint. [...] Alles das soll und wird man können, und wird sich ihm ruhig hingeben, wenn die Lebenshaltung gesichert ist“.³⁶

Diese Bestimmung des Glücks impliziert sowohl die Besonderheit als auch den freien Selbstentwurf des Subjekts, worin ich die Gemeinsamkeiten von Popper-Lynkeus Individuum und Stirners Einzigem verorte. Der rationale Umgang mit der potentiellen Gefährdung, und zugleich mit dem Erleben eigener Endlichkeit und Vergänglichkeit, findet seinen Ausdruck in der auf höchst technischem Niveau von Produktion und Logistik ausgedachten Überlebensstrategie der „Allgemeinen Nährpflicht“. Popper-Lynkeus holt das ideale Allgemeine in die Realität, indem er jedem Individuum, das sich für das Leben entscheidet, unterstellt, die gleichen Grundbedürfnisse zu haben wie alle Anderen auch. Wer wollte dem widersprechen? Zugleich lässt er Raum für die Besonderheit, für die zufälligen, höchst eigenen Interessen jedes Individuums, für dessen Gier, für dessen Lust, für dessen freie Entfaltung in einem von Achtung eingefassten Rahmen.

Der irrealer Zustand des singulären Ich, sc. sich selbst zu wollen, wird qua Achtung übersetzt in den realen Zustand einer gemeinschaftlichen, organisierten Lebensbewältigung bei gleichzeitigem Erhalt der individuellen Interessensfreiheit. Das Individuum, das Unteilbare, bleibt tatsächlich ungeteilt, bleibt eine Synthese seiner Besonderheit und seiner Allgemeinheit. Denn, ganz nach Abraham Maslows „Bedürfnispyramide“ gedacht: Ist das zum Leben Nötige gesichert, ist auch der Selbstentwurf, das individuelle Glück, möglich. Somit Bert Brecht bereits vorab korrigiert wird, weil gerade nicht zuerst das Fressen, dann die Moral komme, sondern die Moral qua Achtung bereits mitgenossen wird.

Stirner setzt auf die freie Selbstbestimmung auch im Hinblick auf die Bedürfnisbefriedigung. Aus der Sicht Popper-Lynkeus' ist eine solche Freiheit unreal, denn, so Popper-Lynkeus, der ethische Realist: „die Menschen werden wohl stets so sein wie sie heute sind, nämlich rücksichtslos“.³⁷ Bei aller Achtung, die wir Stirner oben hinzugesetzt haben, wäre jede Produktion von Grundgütern dem Belieben und der Willkür aller Einzelnen ausgeliefert, die sich bloß als einzig verstehen und übersehen, dass sie als Einzige nur dann existieren können, wenn sie sich zugleich als Gleiche erachten.

³⁶ Popper-Lynkeus (1923: S. 12 f.): NP.

³⁷ A. a. O.: S. 144.

Abschließend will ich zusammenfassen: Die Realität des Ich ist immer eine empirische und bedürftige, seine Idealität eine irrealer, bloß gedachte. Seine Synthese in der Existenz aber verbindet Allgemeines mit Besonderem, welche Verbindung nur möglich ist in der Haltung der Achtung, ja diese notwendig voraussetzt. In dieser Haltung ist das Ich als Individualität einzig und einzig mit sich selbst, und es findet in ihr zugleich eine aus ihm selbst entnommene Orientierung für die Interaktion mit allen Anderen. Achtung ist freilich nicht alles, doch ohne Achtung ist alles nichts. – Ich danke für Ihre achtungsvolle Aufmerksamkeit.

Bibliografie

Austin, John L. (1972): Zur Theorie der Sprechakte (Orig.: How to do things with Words. 1962). Reclam, Stuttgart.

Belke, Ingrid (1978): Die sozialreformerischen Ideen von Josef Popper-Lynkeus (1838–1921) im Zusammenhang mit allgemeinen Reformbestrebungen des Wiener Bürgertums um die Jahrhundertwende. Mohr, Tübingen.

Brezina, Friedrich F. (1996): Gesellschaft ohne Armut – Zur Erinnerung an Josef Popper-Lynkeus. FB, Wien.

Brezina, Friedrich F. (1999): Die Achtung. P. Lang, Frankfurt/M.

Grimm, Jacob und Wilhelm (1984): Deutsches Wörterbuch. Bd. 30. dtv, München.

Kant, Immanuel (1785): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Werkausgabe in 12 Bänden. Suhrkamp, Frankfurt 1993.

Kant, Immanuel (GMS): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: a. a. O.

Kant, Immanuel (KpV): Kritik der praktischen Vernunft, in: a. a. O.

Kant, Immanuel (KrV): Kritik der reinen Vernunft, in: a. a. O.

Kant, Immanuel (Rel): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: a. a. O.

Kierkegaard, Søren (UN): Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, in: E. Hirsch u. H. Gerdes (Hrsg.), *Gesammelte Werke*. Mohn, Gütersloh 1984 ff.

Kierkegaard, Søren (DBA): *Der Begriff Angst*. G. Perlet (Hrsg.). Reclam, Stuttgart 1992.

Löwith, Karl (1960): *Gesammelte Abhandlungen*. Kohlhammer, Stuttgart.

Popper-Lynkeus, Josef (IB): *Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen*. C. Reissner, Dresden 1910.

Popper-Lynkeus, Josef (NP): *Die Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage*. M. Ornstein (Hrsg.). Ricola, Wien u.a. 41923.

Popper-Lynkeus, Josef (R): *Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben*. M. Ornstein (Hrsg.). R. Löwit, Wien u.a. 41924.

Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. *Wissenschaftliche Buchges.*, Darmstadt 1976.

Stirner, Max (EE): *Der Einzige und sein Eigentum*. A. Meyer (Hrsg.). Reclam, Stuttgart 1981.

Stirner, Max (RS): *Rezensenten Stirners*, in: H. G. Helms (Hrsg.), *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*. C. Hanser, München 31970.

Gerhard Senft, Wien

**Next Station: Austromarxismus.
Sozialtheoretische Anknüpfungspunkte Max Adlers**

Zentrales Anliegen der Schule des Austromarxismus, innerhalb der Max Adler an prominenter Stelle mitwirkte, war die Entwicklung einer neuen Sozialtheorie (Mozetić 1987). Die Gesellschaft sollte durch sozialistische Bewusstseinsarbeit auf lange Sicht verändert und zugleich ein „Neuer Mensch“ geschaffen werden. Über den Weg der politisch-kulturellen Aufklärungsarbeit sollten die Vorbedingungen für die Hegemonie der sozialistischen Bewegung und damit für eine friedlich-demokratische Machtübernahme geschaffen werden (Weidenholzer 1981). Die „soziale Revolution“ wurde im gegebenen Zusammenhang als letzte große Weichenstellung gesehen, die zu einer Überwindung des kapitalistischen Systems führen sollte (Adler 1974, S. 160 ff).

Auffällig ist im Austromarxismus die Vielzahl theoretischer Zugänge, durch die auf eine sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft hingewirkt wurde. Max Adlers Vermengung der Lehren Karl Marxens, Immanuel Kants und Max Stirners war dabei im Rahmen der europäischen ArbeiterInnenbewegung nicht nur einzigartig, sondern für etliche Zeitgenossen manchmal auch schwer nachvollziehbar. Es erscheint daher naheliegend, mit einigen Differenzierungen zu beginnen: Zweifellos gilt, dass wir nach wie vor über kein vollständiges und einheitliches Bild des Marxschen Theoriegebäudes verfügen. Die bekannte Unterscheidung zwischen dem „jungen“ und dem „alten Marx“ ist nur sehr grob gestrikt und lässt zahlreiche feine Schattierungen unberücksichtigt. Ähnliches lässt sich im Hinblick auf den Austromarxismus feststellen, der sich im Österreich der Zwischenkriegszeit in sehr unterschiedlichen Ausprägungsformen präsentierte. Dieser Umstand ergab sich nicht zuletzt aus der großen Bandbreite der Betätigungsfelder der einzelnen Exponenten der österreichischen Sozialdemokratie: Karl Renner widmete sich in seinen Studien etwa dem Nationalitätenproblem oder der Mittelstandspolitik (Renner 1918; Renner 1932), Rudolf Hilferding wurde vor allem durch sein Werk „Das Finanzkapital“ bekannt (Hilferding 1910), durchaus Erfolg versprechend widmete sich Otto Bauer Themen wie der wirtschaftlichen Rationalisierung oder der Agrarpolitik (Bauer 1925; Bauer 1931; Albers, Heimann, Saage 1985).

Max Adler trat als der führende Philosoph und Gesellschaftstheoretiker der Gruppe der Austromarxisten auf. Geboren als Sohn einer Tuchhändler-Familie in Wien-Leopoldstadt studierte Max Adler (1873-1937) Rechtswissen-

schaften, wobei er sich bereits in jungen Jahren der Sozialdemokratie anschloss. Während des Ersten Weltkrieges vollzog er einen Schwenk in Richtung Friedenspolitik, der in scharfem Kontrast zur Parteilinie von 1914 stand. Im Gegensatz zu Otto Bauer, der in nahezu allen Problemlagen (Revolution 1918/19, Genfer Sanierung 1923, Justizpalastbrand 1927, Weltwirtschaftskrise ab 1929, Budgetsanierungsgesetz 1931) den „Realpolitiker“ hervorkehrte, stand der „Romantiker“ Max Adler (frei zitiert nach Joseph A. Schumpeter), der meist eine unzweifelhaft radikalere Linie vertrat – etwa, als er die Akteure des 15. Juli 1927 gegenüber der Parteiführung verteidigte. Adler wirkte als Mandatar in verschiedenen Vertretungs-Körperschaften und betätigte sich emsig als Publizist. Nach dem Ersten Weltkrieg übernahm er den Lehrstuhl für Soziologie und Sozialphilosophie an der Universität Wien, den er mit Unterbrechungen – während des Austrofaschismus war er einige Zeit inhaftiert – bis zu seinem Tode innehatte (Pfabigan 1982; Magaziner 1975, S. 156 ff).

Adler und Kant

Eigenwillig wie Adlers zeitweiliges Verhalten in Parteiangelegenheiten war wohl auch seine Rezeption der Marxschen Lehre. Die *Dialektik* war für Max Adler lediglich eine Methode der Sozialwissenschaften, aus der er keinen mechanistischen Determinismus ableiten wollte. Ebenso gab es für ihn keine notwendige Verbindung zwischen *Materialismus* und *Sozialismus*. Karl Marx wurde von Adler primär als ein Soziologe betrachtet, der in seinem wissenschaftlichen Werk eine „Zeitwahrheit“ vertreten habe. Vom einem solchen „Zeitwert“ unbeeinträchtigt – so Adler – wirke aber nur der philosophische Gedanke, der allein eine dauerhafte Lebendigkeit zu entwickeln imstande sei. Adlers Rekurs auf Kant war daher mit einer gewissen Folgerichtigkeit versehen, wobei hinzugefügt werden muss, dass es um 1900 nahezu Mode geworden war, die Marxsche Lehre mit anderen Sozialtheorien zu verknüpfen.¹ Besonders die Gruppe der „Ethischen Sozialisten“ um Hermann Cohen, Leonard Nelson oder Karl Vorländer baute sehr eigenständig auf Kant auf, ohne dabei in die Revisionismusfalle eines Eduard Bernstein zu tappen (die übrigens auch Max Adler zu vermeiden wusste) (Holzhey 1994).

¹ So setzte beispielsweise auch eine breite Rezeption der Schriften Baruch de Spinozas ein. Die Traditionslinie, ausgehend von Spinoza eine freie Gesellschaft zu denken, zieht sich bis heute durch. Siehe etwa: „Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft“, <http://www.alternativuni.de/index.php?id=191> [2. Mai 2007]. Vgl. Hardt; Negri 2002 und Hardt; Negri 2004.

Eine erste breitere Auseinandersetzung mit dem Schöpfer der „Kritik der reinen Vernunft“ vollzog Max Adler 1904 in seiner Schrift „Kant und der Sozialismus“ (Adler 1981, S. 407 ff). Immanuel Kant, zu diesem Ergebnis gelangt Adler, könne zwar nicht unter die Sozialisten eingereiht werden, seine Philosophie führe aber zu einer Reihe praktischer sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse mit klarer emanzipatorischer Zielausrichtung. Adler beschreibt Kant als einen gegen Adel, Kirche, Kapital und Militarismus aufbegehrenden Denker und zitiert ihn mit folgenden Worten: „Werdet nicht des Menschen Knechte! Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten! ... Es kann nichts entsetzlicher sein, als daß die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines anderen stehen sollen.“ (Adler 1981, S. 422) Adler faszinierten Kants Überlegungen zur Ethik, die er in ein evolutionäres und prozessorientiertes Muster einzufügen versuchte.

„Es wächst der Mensch zu höheren Zwecken“ – er wächst zur Sittlichkeit heran. [Aber:] Nicht aus den ethischen Forderungen entwickeln sich neue Gesellschaftszustände, sondern indem sich die sozialen Zusammenhänge der Menschen umgestalten, müssen sich ihrem Bewusstsein diese Veränderungen als sittliche Forderungen ankündigen. Es ist *ein und derselbe* geschichtliche Kausalprozeß, in welchem sich die sozialen Beziehungen und die sittlichen Beurteilungen derselben vereinigt finden, und das Verständnis hierfür eröffnet uns nur der Standpunkt der Kantschen Ethik, der allein diese notwendige Richtung allen Wollens auf das Sittliche uns erkennen gelehrt hat als Gesetzmäßigkeit des sozialen Verbandes selbst. (Adler 1981, S. 417)

Den Stellenwert der Kantschen Ethik bzw. des kategorischen Imperativs im Hinblick auf eine sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft erkennt Adler schließlich so: „Die Bedeutung der Ethik Kants für den Sozialismus besteht ... darin, daß sie erst ermöglicht, ein allgemeingültiges Richtmaß für die ethische Wertung aufzustellen und dadurch uns instand setzt, die Kausalität menschlichen Wollens nicht mehr als einen unbestimmten und unbestimmbaren, sondern vielmehr als einen *richtungsbestimmten* Faktor in die Berechnung geschichtlicher Notwendigkeit einzustellen. ... Und darin liegt die eigentliche Bedeutung der Kantschen Ethik. Sie ist keine Tugendlehre mehr, sondern eine große soziologische Erkenntnis, und ihr vielgeschmähter kategorischer Imperativ ist nur der präzise Ausdruck derselben: ... Der kategorische Imperativ ist eigentlich nichts anderes als *die Form des sozialen Zusammenhanges*, sobald der Mensch nicht mehr bloß als denkendes Wesen betrachtet wird, sondern in seiner gesamten praktischen Wirksamkeit, kurz *die Form seiner tatsächlichen Vergesellschaftung*.“ (Adler 1981, S. 417 f.)

Adler und Stirner

Im Gegensatz zu Kant, der bis heute ungebrochen auf eine positive Resonanz innerhalb der Linken stößt (vgl. Negt 2003), blieb Max Stirner die längste Zeit nur eine Art „Schmuddelkind“ aus den Reihen des Junghegelianismus.² Der vor allem in der Zeit des Vormärz als Philosoph, Pädagoge und Journalist umtriebige Stirner hatte 1844 im Anschluss an Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Ludwig Feuerbach sein Hauptwerk mit dem Titel „Der Einzige und sein Eigentum“ veröffentlicht (EE 1972). Darin beschreibt er entscheidende Etappen der Menschheitsentwicklung und im Zusammenhang damit die Herausbildung sich ständig erneuernder Unterwerfungsordnungen und -ideologien. Auch die großen Strömungen der Moderne – die bürgerliche Aufklärung, den Liberalismus und den Humanismus – erkennt er nicht als dauerhaft verwertbare Fortschritte, da auch sie – wie zuvor das Christentum und die Kirche – in abstrakten Gedankenwelten verhaftet blieben und nicht imstande seien, die von ihnen eingeforderten „Menschenopfer“ zu erkennen. Wir dürfen uns an dieser Stelle zum Beispiel an die Schule des modernen Utilitarismus erinnern, die „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“ propagierte, damit jedoch „Verliererpositionen“ innerhalb der Gesellschaft vorweg einkalkulierte, also den „Wohlstand für alle“ als unrealistisch erklärte. Nur der Blick auf das „empirische Ich“ – so nun Stirner – befreie von unzulässigen Abstraktionen und statistisch fundierten Allerweltsbetrachtungen. Stirner plädiert für eine Schärfung des Bewusstseins, für ein Abschätzen jener Lebenslagen, in denen das konkrete Individuum als Maske für fremde Interessen missbraucht wird. Wesentliche Zielsetzungen sind dabei, einerseits den bürgerlichen Individualismus als eine heuchlerische und beschränkte Lehre zu entlarven, andererseits dem einzelnen Menschen zu einem echten selbstbestimmten Dasein zu verhelfen – jede/jeder soll sich selbst als Möglichkeit ergreifen und entwerfen lernen.

Im Zentrum des Stirnerschen Hauptwerkes steht der Gedanke, dass die Menschen die Möglichkeit erhalten, miteinander als authentische Wesen zu verkehren. Es geht Stirner aber nicht nur um die Beseitigung äußerer Beschränkungen, auch die durch Erziehung und Konditionierung errichteten „inneren Schranken“, die das „Ich“ an seiner Entfaltung behindern, will er zerstört wissen. Er warnt besonders vor dem „Pfaffentum der Idee“ (EE, S. 392), wichtiger als die „Freiheit“ erscheint ihm die „Eigenheit“ – „Du müßtest nicht bloß *los*

² Zur Positionierung Stirners als Linkshegelianer siehe Hook 1950, S. 165 ff und Pepperle, Pepperle 1985, S. 7, 10, 856

sein sein, was Du nicht willst, Du müsstest auch *haben* was Du willst ...“ (EE, S. 172) –, nur der Eigene ist der geborene Freie. Die „Empörung“ soll dahin führen, sich nicht mehr „einrichten zu lassen“, sondern „sich selbst einzurichten“ (EE, S. 354). Alles „heilig“ gesprochene ist ein Band, eine Fessel. Weg mit dem Staate, der Nation, der Familie oder dem Geschäftsgewinn. Stirner beeinflusste nicht nur mehrere Generationen bedeutender Künstler – von Alfred Kubin, Max Ernst und Frank Wedekind bis Raoul Hausmann –, er beschrieb auch die Grundzüge einer libertären Pädagogik; bereits ein halbes Jahrhundert vor Sigmund Freud thematisierte er die Funktionen eines „Über-Ichs“. Der Philosoph Martin Buber zögerte nicht, Stirners Werk mehrere Anregungen zu entnehmen (Buber 1992, S. 200 f, 204 ff, 207 ff, 209 ff, 266), auch der französische Existentialismus wäre ohne die gedanklichen Impulse Stirners um einige Facetten ärmer geblieben (Seibert 2000, S. 16 f). Nicht zuletzt waren die ersten Ansätze einer emanzipatorischen Schwulenbewegung wesentlich von Stirner geprägt.³ Auf der Ebene der Politik waren es vor allem Michail Bakunin, Erich Mühsam und Gustav Landauer, die auf Stirners „Einzigem“ rekurrierten, und die im Gefüge einer anarchoiden Subkultur kreative Umgangsformen damit zu entwickeln trachteten (Senft 1988, S. 79 f, S. 90 ff).

Für Max Adler ist Stirners „Einzigem“ das durch Kirche, Kapital und kapitalistischen Staat unterworfenen Wesen, das sich daran macht, sich aus dem Staub zu erheben und eine Entfremdungserscheinung nach der anderen abzustreifen.⁴ Adler lobt in diesem Zusammenhang etwa Stirners respektlose Haltung gegenüber dem bürgerlichen Arbeitsethos:

³ Die weltweit erste Homosexuellen-Zeitschrift trug den bezeichnenden Titel „Der Eigene“. Vgl. Hohmann 1981.

⁴ Max Adlers Auseinandersetzung mit der Sozialtheorie Stirners begann frühzeitig. Das erste von ihm verfasste Manuskript mit dem Titel „Max Stirner – ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Sozialdemokratie und Individualismus“ ist mit Dezember 1894 datiert. (Neu abgedruckt in: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Heft 3 (11), 3. August 2000: Max Stirner und Karl Marx, S. 26-34.) Die Arbeit stellte eine Antwort auf Eduard Bernsteins 1891/92 erschienene Kritik an Max Stirner dar. Teile dieser Arbeit übernahm Adler in die spätere umfangreiche Studie „Max Stirner“. Zum Stirner-Gedenkjahr 1906 veröffentlichte Max Adler ein mehrteiliges Feuilleton zum „Einzigem“ in der *Arbeiter-Zeitung*. (Wieder abgedruckt als: Adler 1992) Die Artikel-Serie wurde in die erstmals 1914 erschienene Sammlung „Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus“ übernommen und bis zur vierten Auflage nicht verändert. Die 1931 herausgegebene fünfte Auflage enthielt geringfügige Modifikationen. Auffällig ist die Bezugnahme von Adler auf Stirner vor allem wegen ihrer hohen Kontinuität; Adler blieb bis zu seinem Lebensende von Stirners „Einzigem“ beeinflusst. (Beachte folgende Erstveröffentlichung: Adler 2001)

[Die] Polemik Stirners richtet sich gegen die Deklamation von der Würde und dem Rechte der Arbeit, die besonders dem nicht proletarischen Sozialismus so charakteristisch ist. Aber es handelt gar nicht um eine Befreiung von der Arbeit, sondern von der Knechtung der Arbeit. Es sollte mehr, als es bisher geschieht, im Bewusstsein des Proletariats der Gedanke herausgearbeitet werden, daß mit der Befreiung von der Knechtschaftsform der Arbeit, die durch die Jahrtausende gegangen ist, auch die Ideologie der Arbeit fallen wird, die nur einer Klassengesellschaft entspricht, wonach die Arbeit ein an sich Wertvolles, eine Tugend, ein heiliger Beruf sei. Dieses nach Philistertum schalster Art schmeckende Trugwort, mit welchem die arbeitslose Muße der Herrschenden die Arbeitsqual der Besitzlosen versöhnen möchte, muß radikal ausgerottet werden. Die Arbeit, nicht als Funktionsbedürfnis oder schöpferische Aktion, sondern als Bestreitung der Notwendigkeiten und Annehmlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens – als menschliche Arbeit im Sinne Stirners –, ist eine Last, eine Notdurft, welche die Gesellschaft verrichten muß, nicht mehr und nicht weniger. Sie ist auf jenes Maß einzuschränken und so zu organisieren, daß ohne Beeinträchtigung der Anforderungen der Gesellschaft endlich jeder einzelne von ihrem Joche befreit werde und nun statt ein Leben der Arbeit ein menschliches Leben führen könne, ist ja der große Kulturgedanke des modernen Sozialismus, der für den alten der Arbeit keinen Raum mehr hat. Um mit Lafargue zu reden: nicht das Recht auf Arbeit, sondern das Recht auf Faulheit ist die eigentliche Forderung des Sozialismus, auf jene edle Faulheit oder Muße, die allein auch die Mutter der Musen der Künste und der Wissenschaften ist. (Adler 1992, S. 28)

Weiter schätzt Adler die gelassene Einstellung des „Einzigens“ gegenüber dem Eigentum, die Stirner so zum Ausdruck bringt:

Das Eigentum, wie es die bürgerlichen Liberalen verstehen, verdient die Angriffe der Kommunisten und [Pierre-Joseph] Proudhons: es ist unhaltbar, weil der bürgerliche Eigentümer wahrhaft nichts ist als ein Eigentumsloser, ein überall Ausgeschlossener ist. Statt daß ihm die Welt gehören könnte, gehört ihm nicht einmal der armselige Punkt, auf welchem er sich herumdreht. (EE, S. 275)

Wirtschaftsorganisation im Sozialismus

Auch in der Frage der ökonomischen Grundlagen des Sozialismus holt sich Adler Anregungen beim „Einzigens“. In seinem Hauptwerk hatte Stirner das vormoderne zünftische Wirtschaftsmodell wegen der damit verbundenen Closed Shop-Funktion ebenso abgelehnt wie die klassische Marktordnung, da

der einzelne Mensch nicht Spielball anonymer Marktkräfte, nicht den „Zufälligkeiten der Konkurrenz“ ausgeliefert sein solle (EE, S. 291). Klar war damit das Stirnersche Bekenntnis zu einer kollektiven Wirtschaftsform, die allein soziale Härten zu vermeiden und ein höheres Maß an Mitgestaltung sowohl auf der Seite der Erzeugung als auch auf der Seite des Verbrauchs zu garantieren imstande wäre (EE, S. 306). Das Bestreben, die gedanklichen Vorgaben Stirners auf ein modernes Industriesystem zu übertragen, führte Max Adler zur Konzeption des Gildensozialismus (Adler 1982, S. 136, 142, 144 f.), das in der Hauptsache von britischen SozialistInnen, zugleich wichtige ExponentInnen der Fabian Society, wie George D. H. Cole, Beatrice und Sydney Webb zu Beginn der 20. Jahrhunderts entwickelt worden war (Cole 1920). Im Zentrum der gildensozialistischen Organisation wird eine aktive Gewerkschaftsbewegung⁵ gedacht, die auf dem Wege der ArbeiterInnenselbstverwaltung eine Demokratisierung des Fabrikwesens einleiten soll. Indem die ökonomische Macht innerhalb der einzelnen Wirtschaftszweige an die zuständige Fachgewerkschaft übertragen wird, übernimmt diese nun als *Gilde* die Leitung der Produktion. Die Vollsozialisierung ist dann erreicht, wenn der gesamte Produktionsmittelbestand innerhalb einer Region von den verschiedenen Gilden, also branchenmäßig gegliederten Selbstverwaltungskörpern, gemeinschaftlich kontrolliert wird. Der Aufbau der Gilden nach dem „Bottom-up“-Prinzip soll garantieren, dass wirtschaftliche Entscheidungen nur mehr mit direkter Mitsprache der Werk tätigen mehr getroffen werden können. Die Zutrittsmöglichkeiten zu den Produktionsmitteln sowie die Ausweitung des Erzeugungsspektrums sollen entsprechend den Bedürfnissen der Gesellschaft neu gestaltet werden. Kein so genanntes Fabrikprivileg, kein monopolisierter Wirtschaftszweig, nichts soll den Produktionsprozess mehr einschränken und damit Arbeitslosigkeit oder eine Unterversorgung der Bevölkerung verursachen. Der Verbraucherbedarf wird von einem *Arbeitsrat für Statistik* erkundet, dieser Arbeitsrat erstellt die Wirtschaftspläne, die den einzelnen Branchen Entscheidungsgrundlagen für die Erzeugung liefern. Die regelmäßige Veröffentlichung statistischer Kennzahlen hinsichtlich des zukünftigen Verbrauchs soll dabei für eine permanente Anpassung der Produktionsgegebenheiten sorgen.

Abschließende Bemerkungen

Nicht als Verstaatlichungskonzept, sondern als klassisches Vergesellschaftungsmodell erlebte das Gildenkonzept im österreichischen Sozialismus eine breite

⁵ Zum Thema Gewerkschaften bei Stirner: siehe EE, S. 276, 301.

Aufnahme.⁶ So unterschiedlich die Ausgangspositionen der führenden Theoretiker des Austromarxismus gewesen sein mögen, so sehr fand sich in den entscheidenden Fragen der Wirtschaftsgestaltung eine deutliche Übereinstimmung. Rudolf Hilferding ließ es sich nicht nehmen, die Einleitung zur deutschen Übersetzung von George Coles Buch „Selbstverwaltung und Industrie“ zu verfassen (Cole 1921), Otto Bauer erarbeitete sein Vergesellschaftungsprogramm vom Jänner 1919 orientiert an der Idee des Gilden-Sozialismus (Bauer 1919). Neben einer Sozialisierung des Großgrundbesitzes, der Wohnungswirtschaft und der Großbanken wurde die Vergesellschaftung des Industriesektors angestrebt, wobei für die Leitungsfunktionen in den Unternehmen drittelparitätisch besetzte Verwaltungsräte vorgesehen waren, die aus Vertretern der in den Betrieben beschäftigten ArbeiterInnen und Angestellten, den involvierten KonsumentInnen und der öffentlichen Hand bestehen sollten. Von den Vergesellschaftungskonzepten des österreichischen Sozialismus blieb in der Zwischenkriegszeit nicht allzu viel übrig. Doch einzelne Betriebe, etwa im Bereich der pharmazeutischen Industrie oder in der Schuherzeugung bestanden bis zur Machtergreifung des Austrofaschismus 1934 in sozialisierter Form. Mit ihrem Sozialisierungsmodell hatten die Austromarxisten eine in weiten Bereichen überzeugende Konstruktion vorgelegt. Ob das Scheitern derselben tatsächlich auch etwas mit der „Heurigen seligkeit“ der politischen Führung der Sozialdemokratie in Österreich zu tun hat, wie sie der russische Sozialrevolutionär Victor Serge bei seinem Besuch in Wien Mitte der 1920er Jahre augenzwinkernd konstatierte (Serge 1977, S. 215), sollte aber an anderer Stelle geklärt werden ...

Bibliografie:

Adler, Max (1974): Die Staatsauffassung im Marxismus (1922), Marx-Studien-Verlag, Köln.

Adler, Max (1981): Kant und der Sozialismus, in: Ders.: Ausgewählte Schriften, hrsg. von Alfred Pfabigan und Norbert Leser, Campus Verlag, Frankfurt/M.

Adler, Max (1982): Politische oder soziale Demokratie (1926), Tribüne Verlag, Wien.

Adler, Max (1992): Max Stirner und der moderne Sozialismus, Verlag Monte Verita, Wien.

Adler, Max (2001): Max Stirner (1897), in: Fleming, Kurt W.; Senft, Gerhard (Hg.): Max Adler – Pierre Ramus. Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, Verlag Max Stirner Archiv, Leipzig.

Albers, Detlev; Heimann, Horst; Saage, Richard (Hg.) (1985): Otto Bauer – Theorie und Politik, Argument Verlag, Berlin.

Bauer, Otto (1919): Der Weg zum Sozialismus, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien.

Bauer, Otto (1925): Der Kampf um Wald und Weide. Studien zur österreichischen Agrargeschichte, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien.

Bauer, Otto (1931): Rationalisierung und Fehlrationalisierung, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Wien.

Buber, Martin (1992): Das dialogische Prinzip, Verlag Lambert Schneider, Gerlingen.

Cole, George D. H. (1920): Guild Socialism Restated, Leonard Parsons, London.

Cole, George D. H. (1921): Selbstverwaltung in der Industrie. Mit einer Einleitung von Rudolf Hilferding, nach der fünften neu bearbeiteten Auflage übersetzt von R. Thesing, Engelmann Verlag, Berlin.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung, Campus Verlag, Frankfurt/M.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2004): Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Campus Verlag, Frankfurt/M.

Hilferding, Rudolf (1910): Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien.

Hohmann, Joachim S. (Hg.) (1981): Der Eigene. Blatt für männliche Kultur. Das Beste aus der ersten Homosexuellen-Zeitschrift der Welt, Foerster Verlag, Frankfurt/M – Berlin.

Holzhey, Helmut (Hg.) (1994): Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Hook, Sydney (1950): From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, The Humanities Press, New York.

Magaziner, Alfred (1975): Die Wegbereiter. Aus der Geschichte der Arbeiterbewegung, Volksbuchverlag, Wien.

Negt, Oskar (2003): Kant und Marx. Ein Epochengespräch, Stiedl Verlag, Göttingen.

Mozetić, Gerald (1987): Die Gesellschaftstheorie des Austromarxismus. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen, Methodologie und soziologisches Programm, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Pepperle, Heinz; Pepperle, Ingrid (1985): Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Reclam Verlag, Leipzig.

Pfabigan, Alfred (1982): Max Adler. Eine politische Biographie, Österreichischer Bundesverlag, Frankfurt/M – New York.

Ramus, Pierre (1921): Die Neuschöpfung der Gesellschaft durch den kommunistischen Anarchismus, Verlag Erkenntnis und Befreiung, Wien.

Renner, Karl (1918): Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen in besonderer Anwendung auf Österreich, 1. Teil: Nation und Staat, Deuticke Verlag, Leipzig – Wien.

Renner, Karl (1932): Mittelstand und Sozialismus. Ein klares Wort an die Gewerbetreibenden und Bauern über die Grundfragen der Wirtschaft, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien.

Seibert, Thomas (2000): Existentialismus, Rotbuch Verlag, Hamburg.

Senft, Gerhard (1988): Der Schatten des Einzigsten. Die Geschichte des Stirnerschen Individual-Anarchismus, Verlag Monte Verita, Wien.

Serge, Victor (1977): Erinnerungen eines Revolutionärs 1901-1941, Verlag Association, Hamburg.

[EE] Stirner, Max (1972): *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), Phillip Reclam jun., Stuttgart.

Weidenholzer, Josef (1981): *Auf dem Weg zum „Neuen Menschen“*. Bildungs- und Kulturarbeit der österreichischen Sozialdemokratie in der Ersten Republik, Europa Verlag, Wien – München – Zürich.

II. Ökonomie

Gerhard Senft, Wien

Subjektivität und Ökonomie.

Zur Rezeption des Werkes Jean-Baptiste Says durch Max Stirner

Der aus der Schule des Linkshegelianismus hervorgegangene Philosoph und Pädagoge Johann Caspar Schmidt alias Max Stirner ist als einer ersten Kulturkritiker zu betrachten, der eine Dekonstruktion der Moderne lieferte, indem er die von ihr hervorgebrachte Ideenwelt und ihre Terminologie mit ihren eigenen Prämissen konfrontierte und einer Kritik unterzog. Wesentlich griff er dabei auch auf verschiedene Hauptvertreter der modernen Ökonomie zurück. Auf diesem Gebiet erwies sich Stirner als ein eingehender Kenner der Materie, wie etwa seine Übersetzungen und seine Verarbeitung der Schriften Adam Smith' und Jean-Baptiste Says zeigen (Say 1845; Smith 1846/47).

Gesichter der Reaktion

Max Stirners Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ enthält zahlreiche Ansätze einer Modernisierungskritik, die jedoch in keiner Weise rückwärtsgewandt erscheinen, sondern stets „reflexiv“ ausgerichtet auf eine Überwindung der negativen Effekte der Moderne zielen (EE 1972). Besonders deutlich tritt das dekonstruierende Moment auch in dem von Stirner zuletzt herausgegebenen zweibändigen Werk auf, in der 1852 erschienenen „Geschichte der Reaction“ (Stirner 1967). Die „Reaktion“, also jene geistige Strömung, die das Rad der Geschichte zurückgedreht sehen möchte, wird von Stirner als ein ständig alarmbereiter Begleiter des gesellschaftlichen Fortschritts beschrieben. Stirners Hauptangriffe gelten dabei dem großen Konservativen Edmund Burke, dessen Abneigung gegen alle Neuerungsbestrebungen u. a. in seinen in London 1790 erschienenen „Reflections on the Revolution in France“ festgehalten ist (Burke 2006). Die Merkmale des Burke'schen Konservatismus sind rasch aufgezählt (Stürmer 2005, S. 29; Stirner 1967, 1, S. 54):

- Glaube an eine Göttliche Vorsehung.
- Anstelle einer „uniformen Freiheit für alle“ soll „historisch gewachsenes“ innerhalb der Gesellschaft Geltung haben.
- Zwischen den Menschen besteht eine Art „natürlicher Ungleichheit“.
- „Eigentümer“ (etwa von Grund und Boden) haben mehr Rechte als „Nicht-Eigentümer“.

Dass der libertäre Denker Stirner gegenüber einem Gesellschaftsentwurf, der unverblümt Hierarchien und Unterwerfung einfordert, erhebliche Einwände hatte, wird niemanden überraschen. Erstaunlich ist aber der Umstand, dass mit Auguste Comte, Mitbegründer des Positivismus und einer der ersten wichtigen Soziologen, eine Person ins Visier Stirners gerät, die doch das neuzeitliche Verständnis von Wissenschaft wesentlich mitgeprägt hatte. Max Stirner behandelt Comte als einen „der fortgeschrittensten Denker, ... [der jedoch] in seinen geschichtlichen Urteilen mit den Reaktionären übereinstimmt“ (Stirner 1967, 1, S. 57). Wie gelangt Stirner zu solch einem vernichtenden Urteil? Klarheit ergibt sich aus den Entwürfen Comtes hinsichtlich seiner Vorstellungen zur Sozialorganisation. Die Ausführungen Comtes sind von der Überzeugung getragen, dass das Verhalten der Gesellschaft wie das des Einzelmenschen nach rationalen Grundsätzen steuerbar ist. Seine Zielvorstellungen sind geprägt von einer Zentralisierung der Gesellschaft, jede Entscheidungsfindung sollte nur von fachlich zuständigen Funktionsebenen abhängen. Innerhalb der von Comte vorgedachten hierarchischen Sozialstruktur sind für die einfachen Bürgerinnen und Bürger weder Initiativrechte noch Handlungsspielräume gegeben (Weis 1983, S. 413). Comtes Vorschläge, die letztlich auf eine Technokratenherrschaft hinauslaufen, bilden einen wesentlichen Vorläufer des „social engineering“ des 20. Jahrhunderts (Senft 2003, S. 3 ff).

Der Konservatismus steht also, so die Einsicht Stirners, nicht eindeutig in Opposition zur Moderne, sondern der Konservatismus vermag auch – indem er geschickt die Gestalt wechselt – sich an die Spitze der Moderne zu setzen, um so das „essentiell bewährte“ seiner Lebensform gesellschaftlich tonangebend zu machen. Max Stirner: „Ziel der Reaction ist die reine Reaction.“ (Stirner 1967, 2, S. VI)

Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus

Dass die von der Moderne hervorgebrachten Ideologien alles andere als ein Bollwerk gegen die Reaktion darstellen, hatte Stirner bereits 1844 in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ herausgearbeitet. In diesem Lichte ist auch seine breit angelegte Liberalismuskritik zu betrachten. Der häufig vermittelte Eindruck, dass Liberalismus und Konservatismus einander als große historische Kontrahenten einander gegenüberstehen, wird bei Stirner massiv relativiert.

Grundsätzlich kann im gegebenen Zusammenhang festgestellt werden, dass dem parallel zur Aufklärung entstandenen Liberalismus vor allem in sei-

ner ersten Entwicklungsphase eine erhebliche gesellschaftliche Sprengkraft innewohnte. Seine Freiheitsansprüche (Versammlungs-, Presse- oder Gewissensfreiheit), seine Forderungen nach Gleichheit vor dem Gesetz, nach einem auf Gewaltenteilung beruhenden Rechts- und Verfassungsstaat hatten eindeutig fortschrittlichen Charakter. Auf der anderen Seite ist davon auszugehen, dass die Aufbruchsbewegung bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts viel ihrer Dynamik eingebüßt hatte. Der europäische Liberalismus war um einiges nüchterner, ruhiger, man könnte auch sagen: etwas pragmatischer, geworden. Die Ziele von Gleichheit und Geschwisterlichkeit waren in den Hintergrund getreten, die großen Freiheitskämpfe spielten sich überwiegend anderswo ab (siehe: Brasilien/Lateinamerika, Griechenland/Osmanisches Reich). Mit der Ausrichtung seiner Hauptanliegen in Richtung Produktions-, Gewerbe- und Handelsfreiheit, mit der Zielsetzung des Nachwächterstaates wurde der Liberalismus zur bevorzugten Ideologie des wirtschaftlich aufstrebenden Bürgertums.

In politischer Hinsicht stand in Europa seit dem Wiener Kongress von 1815 aber vor allem ein Anliegen auf der Tagesordnung: „Stabilisierung“! Stabilisierung meinte in erster Linie die Zurückdrängung revolutionärer Bestrebungen. Jede soziale oder politische Neuerungsidee wurde von staatlicher Seite bekämpft, die Restaurationsversuche verstärkten sich und die Kirche suchte verstärkt den Rockzipfel der weltlichen Herrschaft. Im 19. Jahrhundert wurde für das Vergehen der Blasphemie in einigen Regionen Europas wieder die Todesstrafe eingeführt. Besonders Preußen und Österreich erwiesen sich zu jener Zeit als Horte der Reaktion. Es war aber durchaus auch anderes wahrzunehmen. So blieb etwa das französische Rheinland lange Zeit eine Bastion des Aufbegehrens. In Großbritannien vollzog sich seit den Tagen der „Glorious Revolution“ überhaupt eine weitgehend eigenständige Entwicklung.

Ab 1830 war in Kontinentaleuropa wieder eine vermehrte oppositionelle Betätigung wahrzunehmen. Das Bürgertum des Vormärz hatte sich allerdings zu einem erheblichen Teil an die Erfordernisse des Hochkapitalismus angepasst und seinen Frieden mit dem antiliberalen Staat gemacht. Der Liberalismus trat nun in einer gemäßigt-konstitutionellen Form auf. Als der russische Anarchist Michail Bakunin im Revolutionsjahr 1848 nach Frankfurt kam, um hier die politischen Verhältnisse zu erkunden, musste er mit Erschütterung feststellen, dass das Bürgertum überwiegend auf die Fürstenherrschaft setzte und zum Teil sogar antirepublikanische Forderungen vertrat (Grawitz 1990, S. 124). Für das gemäßigt auftretende Wirtschaftsbürgertum winkte jedoch eine Belohnung. Der vormärzliche Polizeistaat entwickelte die starke Neigung, auf

ökonomischer Ebene „liberal“ zu agieren. Die Bemühungen um die Gewerbe-freiheit wurden verstärkt, auch die Bauernbefreiung, die eine erhöhte Mobili-tät und mehr wirtschaftliche Effizienz in Aussicht stellte, war im Dienste des Bürgertums angelegt.

Zu den sozialen Folgen der „Liberalisierung von oben“ zählten die großen Wanderungsbewegungen vom Lande in den urbanen Raum, die die Entste-hung einer industriellen Reservearmee begünstigten. Sinkende Einkommen und die Erhöhung der Arbeitszeiten – in der Zeit des Vormärz fand vielerorts der Übergang zum 16-Stunden-Tag statt – verminderten die Lebenschancen der Industriearbeiterschaft beträchtlich. Der Bevölkerungsdruck und die aus-bleibende Wohnbautätigkeit in den Städten förderten die Massenverelendung. Die wachsende Unzufriedenheit in der Bevölkerung wurde durch die Krisen-haftigkeit der freigelassenen Ökonomie weiter angefacht.

Geplatze Auslandsgeschäfte mit Lateinamerika führten 1825 in Großbri-tannien zu deflationären Tendenzen. Die Ungleichgewichte auf dem für die gesamte Weltwirtschaft wichtigen Finanzplatz London verstärkten sich im Gefolge der Eisenbahnkrise 1836/37. Mit der schließlich ganz Europa erfas-senden Handelskrise ab 1839 wurde ein Jahrzehnt eingeleitet, das nicht nur in Irland als die „hungry fourties“ in die Geschichte einging. Am europäischen Kontinent zeigte sich ebenfalls eine drastische Nahrungsmittelknappheit. Die Teuerungswelle 1846/47 und die zunehmende Arbeitslosigkeit besonders in der Textilindustrie (Rheinland, Nordfrankreich, Belgien) führten zu regelre-chen Hungerrevolten, die nicht selten mittels Einsatz von Militär und Polizei niedergeschlagen wurden. Die Arbeiterschaft, die zur Zeit der Französischen Revolution noch mit der Sache des liberalen Bürgertums sympathisiert hat-te, neigte nun immer stärker zur Bildung eigenständiger Organisationen. Ers-te Ausformungen der Arbeiterbewegung in Großbritannien zeigten sich mit den Ludditen zwischen 1811 und 1814 und mit der großen Massenkundge-bung im Raum Manchester 1819. Der Beginn der französischen Arbeiterbe-wegung ist mit dem Seidenweberaufstand in Lyon 1831, das Einsetzen der deutschen Arbeiterbewegung mit dem schlesischen Weberaufstand von 1844 zu datieren (Abendroth 1989, S. 13 ff).

Zunehmend war der Liberalismus die Antworten auf entscheidende Fra-gen der Zeit schuldig geblieben. Was ihm vor allem aber abhanden gekom-men war, war ein positives zukunftsorientiertes Denken. Der britische Öko-nom und Bevölkerungstheoretiker Thomas Robert Malthus, der den „Tisch der Natur“ nicht mehr für alle Mitglieder der Menschenfamilie gedeckt sah,

hatte regelrechte Verheerungen in vielen Köpfen angerichtet (Malthus 1977; Proudhon 2003, S. 68 f).

Jean-Baptiste Say und der Wirtschaftsliberalismus

Es sind also konkrete Umfeldbedingungen, die Max Stirner bei der Entwicklung seiner Thesen beeinflussen. Nicht nur, dass die Kritik am liberalen Bürgertum einen breiten Raum im „Einzigem“ einnimmt, die von Stirner herausgegebene Buchreihe „Die Nationalökonomien der Franzosen und Engländer“ ist so angelegt, dass die Substanzverluste des zeitgenössischen Liberalismus erkennbar werden müssen. Als erstes erscheint 1845 Jean-Baptiste Says „Lehrbuch der praktischen Politischen Ökonomie“. Ein Kontrastbild dazu ergibt sich mit der Übersetzung des Hauptwerkes von Adam Smith über den „Reichtum der Nationen“ (1846/47). Den Schlusspunkt der Buchreihe bildet die kritische Auseinandersetzung Pierre-Joseph Proudhons „System der ökonomischen Widersprüche“ (Proudhon 1847).

In dem Maße, in dem Says Werk im 19. Jahrhundert internationale Bestsellerlisten eroberte, wurde es auch zur Projektionsfläche zahlreicher Kritiker eines ungebremsten Wirtschaftsliberalismus. Der in Lyon in bürgerlichen Verhältnisse geborene Jean-Baptiste Say (1867-1842) hatte seine kaufmännische Ausbildung zum Teil in England absolviert. Zunächst im Versicherungsgewerbe tätig, wechselte er als Unternehmer in die Textil-Industrie. Der Französischen Revolution vermochte er ganz offensichtlich nur wenig abzugewinnen. Während der 1790er Jahre zog er sich mit seiner Familie, nachdem er eine Schrift zum Thema Pressefreiheit veröffentlicht hatte, aufs Land zurück. Erst 1799 nahm er an den politischen Ereignissen in Frankreich wieder vermehrt Anteil, indem er für kurze Zeit Mitglied im Finanzausschuss des Tribunals wurde. Zunehmend befasste er sich nun mit volkswirtschaftlichen Fragestellungen, begann u. a. am „Collège der France“ zu lehren und veröffentlichte mehrere Bücher zur Politischen Ökonomie. Zwischen 1828 und 1830 erschien sein mehrteiliges „Cours complet d'economie politique et pratique“ (Hoffmann 1986, S. 133 f).

Als Erneuerer der klassischen Ökonomie erweist sich Say durch seine Einteilung der Volkswirtschaftslehre in die Bereiche Produktion, Distribution und Konsumation. Bekannt wurde Say vor allem aber durch seine Theorie der Absatzwege, nach der Produkte in letzter Konsequenz immer mit Produkten gekauft werden („Saysches Theorem“). Die Menschen treten in den Produkti-

onsprozess ein, um entsprechende Mittel zu erlangen, mit denen sie die Erzeugnisse anderer erwerben können. Jede Produktion schafft sich, so Say, selbst ihren Absatz, aus jeder Produktion ergibt sich somit die wertmäßig gleiche kaufkräftige Nachfrage (Say 1845, 1, S. 203; 2, S. 11, 26 ff). Das Geld existiert bei Say nur als eine Art Schleier, der über den realen Tauschakten liegt (Say 1845, 2, S. 7, 74 f; 3, S. 102 f). Folgerichtig definiert der französische Ökonom „Freiheit“ in erster Linie als Marktfreiheit (Say 1845, 1, S. 243, 344). Auch hinsichtlich seiner Abkehr von der objektiven Wertlehre gilt Say als Impulsgeber der modernen Ökonomie (Say 1845, 1, S. 111). Andererseits ist festzuhalten: Says wirtschaftliches Denken ist nach wie vor vom Typus des „Homo oeconomicus“ geprägt, eine – gelinde gesagt – etwas zu grobe Beschreibung des Menschen. Als uneingeschränkter Befürworter des Eigentums fällt Say sogar hinter Adam Smith zurück, der ja im 18. Jahrhundert mit dem Bodenmonopol ein nicht unbedeutendes Problem angesprochen hatte (Say 1845, 1, S. 135 ff, Smith 1910, 2, S. 254 f). Vollends reaktionär erscheint Say im Hinblick auf seine Vorstellung einer ungetrübten gesellschaftlichen Harmonie, die so gut wie keine Interessengegensätze kennt, und ihn auch als vehementen Gegner gewerkschaftlicher Organisationen hervortreten lässt (Say 1845, 3, S. 42, 69, 89).

Auf die Veröffentlichung der Thesen Jean-Baptiste Says folgten zum Teil heftige Er widerungen. Jean Charles L. S. de Sismondi bezweifelt – wie übrigens ein Jahrhundert später John M. Keynes – die Richtigkeit des Sayschen Theorems (Hoffmann 1986, S. 133; Eisermann; Schiera; Alcouffe 1995). In den Worten John Stuart Mills lautet die Kritik an der Theorie der Absatzwege: „(D)iejenigen, die die (Geld-)Mittel haben, haben vielleicht keinen Bedarf, und diejenigen, die Bedarf haben, keine Mittel“. (Mill 1921, 2, S. 117) Pierre-Joseph Proudhon kritisiert vor allem die paternalistischen (d. h. antigewerkschaftlichen) Züge in Says Sozialphilosophie (Proudhon 1998, S. 101). Says Neigung, Arbeitsmärkte wie einfache Warenmärkte zu behandeln, hält er angesichts der rasant wachsenden industriellen Reservearmee (der ein nur schwach ausgeprägter Kapitalstock gegenübersteht) für gänzlich verfehlt (Proudhon 2003, S. 67, 88). Auch hinsichtlich der Eigentumsfrage ist die Herangehensweise Says für Proudhon schlicht zu oberflächlich (Proudhon 1998, S. 68 ff. 85, 95).

Max Stirner konnte also bei seiner Kritik des zeitgenössischen Wirtschaftsliberalismus bereits auf wesentliche Vordenker zurückgreifen. Als Hauptargumente Stirners sind hervorzuheben:

- Die von wirtschaftsliberaler Seite ins Spiel gebrachte „gleiche Freiheit aller“ ist in das Reich der Legenden zu verweisen, weil die innerhalb

von Markt- und Konkurrenzbeziehungen gegebenen unterschiedlichen Startpositionen keinerlei Berücksichtigung erfahren (EE, S. 291). Hier gilt es also, einen Unterschied zwischen „formeller“ und „materieller“ Freiheit zu machen.

- Ein erheblicher Widerspruch ergibt sich auch aus dem Umstand, dass die Wirtschaftsliberalen eine respektvolle Haltung gegenüber dem bürgerlichen Eigentümer einfordern, zugleich aber dem „Eigentum“ der Arbeiterschaft – also dem Faktor Arbeit – einen ausreichenden Respekt verweigern (Stichwort: Lohndumping) (EE, S. 300 ff). Zudem wird mit dem Schutz des Eigentums an Grund und Boden ein vormoderne Privileg aufrechterhalten (EE, S. 275 f).

Besonders deutlich wird die Distanz Stirners zum klassischen Liberalismus bei der Frage nach dem Stellenwert des menschlichen Individuum. Stirner findet in seiner Sozialtheorie keinerlei Anknüpfungspunkte zu dem von den Klassikern eingebrachten Bild des „wirtschaftenden Menschen“. Aber nicht nur das. Im Vergleich mit dem „empirischen Ich“ im Sinne Stirners, das sich als ein facettenreiches Wesen zu erkennen gibt, erscheint der „Homo oeconomicus“ nur als ein blutleeres, vor dem Hintergrund einer Kosten-Nutzen-Rechnung konzipiertes Abstraktum.

*„Wo der Apparat sich installiert, bleibt nichts mehr übrig als zu funktionieren.“
(Flusser 1993, S. 148)*

In direkter Form an Stirner anknüpfend unterscheidet Georg Simmel anschaulich zwischen quantitativem und qualitativem Individualismus. Mittels des Begriff „quantitativer Individualismus“ beschreibt Simmel den von der Obrigkeit gewährten Individualismus, der in der modernen Gesellschaft durch eine wachsende Zahl von Freiheiten zur Durchsetzung gekommen sei. Der „qualitative Individualismus der Einzigkeit“ hingegen bezieht neben der Freiheit auch die Eigenheit der einzelnen Person ein. Für den konkreten Menschen bedeute die Verbreitung eines quantitativen Individualismus daher keineswegs, sich unter gewandelten Bedingungen auch wieder zu finden (Simmel 1901, S. 397 ff).

Als Hauptkennzeichen der Moderne werden in Simmels Analyse die Expansion der Geldwirtschaft und das Wachstum der Städte hervorgehoben (Frisby 1984, S. 36). Die mit der Erneuerung der Gesellschaft verbundene Versachlichung der Beziehungen habe zu einer effizienteren Gestaltung der täglichen

Abläufe, zugleich aber auch zu einer Gleichgültigkeit gegenüber dem Individuum geführt. Die differenzierte und rational organisierte Gesellschaft vermag einen hohen Output zu erzeugen, so Simmel, Glück sei damit aber nicht vorprogrammiert (Frisby 1984, S. 35 ff, 44).

Frühzeitig erkennt Simmel das Zurückbleiben des Menschen gegenüber der von ihm in Gang gesetzten Entwicklung. Während der Mensch das System der standardisierten Massenproduktion zunehmend als ein „stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit“ (Max Weber) erfährt, gewinnt etwa das erzeugte Produkt an Autonomie (Nedelmann 1984, S. 108). Günther Anders hat später vergleichbares konstatiert, indem er der Technik zusprach, sich verselbständigt zu haben und ihre eigenen Zwecke selbst zu setzen. Anders: „Die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.“ (Anders 1956, S. 33)

Für Georg Simmel gilt, dass in der Moderne der objektive Geist über den konkreten Menschen triumphiert: „Wir stehen vor der Atrophie der individuellen durch die Hypertrophie der objektiven Kultur.“ (Simmel zitiert in Frisby 1984, S. 46) Unter den Bedingungen des modernen Kapitalismus ist lediglich eine vorgefertigte warenförmige Individualität möglich, in der es um die „Inszenierung des Nicht-Authentischen als Authentisches geht“ (Ulrich 2002, S. 21). Für Simmel ist damit auch klar, die Freiheitsansprüche des klassischen Liberalismus kannten als Stoßrichtung ausschließlich den Absolutismus. Den Widerspruch zwischen dem Zusammenwirken der Menschen nach rationalen ökonomischen Prinzipien und einer „Kultur der Lebensvollendung“ hingegen habe der Liberalismus nie thematisiert (Schnabel 1984, S. 306 f). Sigmund Freud hat sich dieses Antagonismus angenommen, indem er Ende der 1920er Jahre das „Unbehagen in der Kultur“ zu erforschen suchte (Freud 1978, S. 367 ff).

Ausgehend von einem solchen Hintergrundwissen vermag auch Max Stirners Standpunkt deutlicher hervorzutreten. Mit seiner Kritik am Liberalismus radikalisiert Stirner die Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Er wendet sich dabei gegen ein normiertes Dasein, wobei ihm das Verschwinden des Individuums zugunsten der Anforderungen des modernen Kapitalismus oder die soziale Rückwärtserei eines autoritären Sozialismus ebenso Gräueltat sind wie das alte Metternich-System. Stirner geht es darum, dass das Einzelwesen sich selbst als Möglichkeit ergreifen und entwerfen lernt. Dabei nimmt die Bereitschaft zur Empörung einen wichtigen Stellenwert ein. Im Prozess der Ich-Findung ist das Aufbegehren unverzichtbar. Die

Frage, ob im Akt der Opposition das Subjekt nur seine „Unterwerfung wiederholt“, wie Judith Butler meint, bleibt im gegebenen Zusammenhang von sekundärer Bedeutung (Butler 2001, S. 16). Wesentlich ist, dass das voluntaristisch agierende Individuum aufhört zu dulden, zu leiden und damit Handlungsoptimismus gewinnt. Erhellend dazu wieder die Worte Georg Simmels, mit denen wir diese Betrachtung schließen wollen: „Die Gesellschaft will eine Ganzheit und organische Einheit sein, so daß jedes ihrer Individuen nur ein Glied ist; in die spezielle Funktion, die es als solches zu üben hat, soll es womöglich seine gesamten Kräfte gießen, soll sich umformen, bis es ganz zum geeignetsten Träger dieser Funktion geworden ist. Allein gegen diese Rolle sträubt sich der Einheits- und Ganzheitstrieb, den das Individuum für sich allein hat. Es will in sich abgerundet sein und nicht nur die ganze Gesellschaft abrunden helfen, es will die Gesamtheit seiner Fähigkeiten entfalten, gleichviel, welche Verschiebungen unter ihnen das Interesse der Gesellschaft forderte.“ (Simmel 1917, S. 68 f)

Bibliografie

Abendroth, Wolfgang (1989): Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Anders, Günther (1956): Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, Verlag C. H. Beck, München.

Burke, Edmund (2006): Reflections on the Revolution in France (1790), Dover Publications New York.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Dahme, Heinz-Jürgen; Rammstedt, Otthein (Hg.) (1984): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Eisermann, Gottfried; Schiera, Pierangelo; Alcouffe, Alain (1995): Leben und Leistung von Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi. Der wirtschaftsethische Historismus Sismondis. Sismondi und das Saysche Gesetz. Kommentarband zum Nachdruck der 1819 erschienenen Ausgabe von: Nouveaux

principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population, Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf.

Flusser, Vilém (1993): Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen, Hanser Verlag, München.

Freud, Sigmund (1978): Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Ders.: Werkausgabe in zwei Bänden mit Kommentaren von Anna Freud und Ilse Gubrich-Simitis, Band 2: Anwendungen der Psychoanalyse, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M, S. 367-424.

Frisby, David P. (1984): Georg Simmels Theorie der Moderne, in: Dahme, Heinz-Jürgen; Rammstedt, Otthein (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, S. 9-79.

Grawitz, Madeleine (1990): Bakunin. Ein Leben für die Freiheit, Edition Nautilus, Hamburg.

Hoffmann, Jürgen P. (1986): Die großen Wirtschaftsdenker. Biographien – Ereignisse – Theorien – Kontroversen, ECON Verlag, Düsseldorf.

Malthus, Thomas Robert (1977): Das Bevölkerungsgesetz (1798), Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Mill, John Stuart (1921): Grundsätze der Politischen Ökonomie mit einigen ihrer Anwendungen auf die Sozialphilosophie (1848), 2 Bände, Verlag G. Fischer, Jena.

Nedelmann, Birgitta (1984): Georg Simmel als Klassiker soziologischer Prozeßanalysen, in: Dahme, Heinz-Jürgen; Rammstedt, Otthein (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, S. 91-115.

Proudhon, Pierre-Joseph (1847): Die Nationalökonomie oder die Philosophie der Noth. Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer (1846), übers. von Wilhelm Jordan, hrsg. von Max Stirner, 9.-10. Band, Verlag Otto Wigand, Leipzig.

Proudhon, Pierre-Joseph (1998): Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift (1840), Verlag Monte Verita, Wien.

Proudhon, Pierre-Joseph (2003): System der ökonomischen Widersprüche oder: Philosophie des Elends (1846), hrsg. von Lutz Roemheld und Gerhard Senft, Karin Kramer-Verlag, Berlin.

Say, Jean-Baptiste (1845): Ausführliches Lehrbuch der praktischen Politischen Ökonomie (1828/30). Die Nationalökonomien der Franzosen und Engländer, übers. und hrsg. von Max Stirner, 1.-4. Band, Verlag Otto Wigand, Leipzig.

Schnabel, Peter-Ernst (1984): Positivismus, Ästhetizismus, Impressionismus, Hegelianismus. Simmel-Renaissance in der Sackgasse?, in: Dahme, Heinz-Jürgen; Rammstedt, Otthein (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, S. 282-318.

Smith, Adam (1846/47): Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichthums (1776). Die Nationalökonomien der Franzosen und Engländer, übers. und hrsg. von Max Stirner, 5.-8. Band, Verlag Otto Wigand, Leipzig.

Smith, Adam (1910): Der Reichtum der Nationen, nach der Übersetzung von Max Stirner, hrsg. von Heinrich Schmidt, 2 Bände, Alfred Kröner Verlag, Leipzig.

Senft, Gerhard (2003): Aufstieg und Niedergang der Technokratie, in: Zeitschrift für Sozialökonomie, 40. Jg., 139. Folge, S. 3-19.

Simmel, Georg (1901): Die beiden Formen des Individualismus, in: Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens, 1. Jg., Nr. 13, S. 397-403.

Simmel, Georg (1917): Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft, Göschen'sche Verlagshandlung, Berlin – Leipzig.

Stirner, Max (1967): Geschichte der Reaction (1852), 2 Bände, Scientia, Aalen.

[EE] Stirner, Max (1972): Der Einzige und sein Eigentum (1844), Phillip Reclam jun., Stuttgart.

Stürmer, Michael (2005): Hybris der Vernunft, in: Die Welt, 2. Februar 2005, S. 29.

Ulrich, Jörg (2002): Individualität als politische Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post-)moderner Subjektivität, Verlag Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm.

Weis, Eberhard (1983): Der Durchbruch des Bürgertums 1776-1847, Geschichte Europas, Band 4, Ullstein Verlag, Frankfurt/M – Berlin – Wien.

III. Ansichten zur Subjektivität

Amelie Lanier, Zell am See

Moralkritik und Antimoralismus bei Nietzsche und Stirner. Wie das Konzept der Selbstbestimmung als Handlungsgrundlage versagt

1. Stirner und Nietzsche stellen gleichermaßen fest: Philosophie ist hauptsächlich Moralphilosophie, und diese ist säkularisierte Religion:

Das Jenseits außer Uns ist allerdings weggefegt, und das große Unternehmen der Aufklärer vollbracht; allein das Jenseits in Uns ist ein neuer Himmel geworden und ruft Uns zu erneutem Himmelsstürmen auf.¹

Allmählich hat sich mir herausgestellt, ... dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachen, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist. In der Tat, man tut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zustande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er –) hinaus? Ich glaube demgemäß nicht, dass ein „Trieb zur Erkenntnis“ der Vater der Philosophie ist, sondern dass sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntnis (und der Verkenntnis!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat.²

... Ihr feinerer Ehrgeiz möchte gar zu gerne sich glauben machen, dass ihre Seelen Ausnahmen seien, nicht dialektische und vernünftige Wesen, sondern — nun zum Beispiel „intuitive Wesen“, begabt mit dem „inneren Sinn“ oder mit der „intellektuellen Anschauung“. [...] Das treibt nun auch Philosophie! Ich fürchte, sie merken eines Tages, dass sie sich vergriffen haben, — das, was sie wollen, ist Religion!³

Was beide an diesem Umstand stört, ist, dass die Moral, die Religion das Abstandnehmen vom eigenen Interesse fordert. Es werden sich lauter vermeintlich gute Gründe ausgedacht, warum man nicht das tun soll, was einem angenehm ist, sondern sich nach anderen, höheren Werten richten soll:

¹ Stirner, EE S. 81. – Die Seitenzahlen beziehen sich bei Stirner auf die PDF-Internet-Ausgabe des „Einzigens“: <<http://www.dreigliederung.de/download/stirnerreinzeige.pdf>>, bei Nietzsche auf die Kritische Studienausgabe, Band/Seitenzahl.)

² Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 5/ S. 20.

³ Nietzsche, Morgenröte, 3/ S. 95.

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.⁴

Der Ausgangspunkt der beiden ist also, wenn man es einmal gutwillig auffasst⁵, der, dass sie feststellen: Den Leuten wird ein Moralkodex, oder ein System der Moral nahegelegt, das darin besteht, dass sie ihr eigenes Interesse, sei es materieller oder psychischer Natur, hintanstellen. Statt sich um die eigenen Belange zu kümmern, soll man sich an „höheren Werten“ orientieren. Und diesbezüglich gab es im 19. Jahrhundert tatsächlich einen Fortschritt seit den dunklen Zeiten des Mittelalters: Nicht wegen Gott und Jenseits soll man heute brav sein, sondern wegen anderer fraglos guter Werte: Menschheit und Menschlichkeit (heute ist jeder sehr für die Menschenrechte), Gemeinschaft, Solidarität, Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, usw.

2. Die Moralphilosophie und ihr Bemühen um Religionsersatz

Ich will jetzt einmal einen kleinen Exkurs machen in die Philosophiegeschichte, damit man versteht, was Stirner und Nietzsches Standpunkten vorausgeht, auf was für eine Art von Diskussion sich die beiden stützen, und was sie eigentlich angreifen.

Die Moralphilosophie ist eine jüngere Erscheinung in der Philosophie. Sie entsteht als Reaktion auf die Aufklärung als Angriff auf das Prinzip des Glaubens. Wenn die Menschen jetzt nicht mehr aus Angst vor den ewigen Höllenqualen brav und folgsam sind, wie lässt sich dann noch Gehorsam, Militär- und Frondienste usw. aufrechterhalten? – so ungefähr haben verantwortungsvolle Geister gedacht und sich daran gemacht, sich sehr komplizierte Systeme und Argumentationsketten auszudenken, nach denen doch am Ende der Mensch am besten fährt, wenn er sich möglichst selbstlos aufführt.

Der, der diese Art der Philosophie perfektioniert hat, war Immanuel Kant. Er hat festgelegt: Was moralisch ist, „anständig“ also, – gesellschaftlich verant-

⁴ Stirner, EE S. 2.

⁵ Man kann es natürlich auch weniger gutwillig auffassen und zwar so, dass ihre Kritik an der Heuchelei und Unterordnung schon der Ausgangspunkt ist, also der Mangel an Selbstbewusstsein, sich seine Pflichten selbst zu wählen und dann zu ihnen zu stehen.

wortungsvoll, würde man vielleicht heute sagen – das ist selbstlos, und was aus Interesse geschieht, das ist nicht moralisch, das gehört sich sozusagen nicht. Wenn also jemand am Markt, im Basar richtig herausgibt und ordentliche Ware feilbietet, so ist das moralisch, wenn er das aus Anstand und Überzeugung macht. Macht er's jedoch, um ihn sich als Kunden zu halten, damit er morgen auch wieder kommt, oder um über Mundpropaganda zu noch mehr Kunden zu kommen, so ist das nicht moralisch, sondern ganz niedrig berechnend.

Beim Kant gab es kein Problem, anzuerkennen, ja, der Eigennutz, der tut dem Individuum schon gut, aber die Gesellschaft, so wie sie beschaffen ist, ginge darüber zugrunde, also muss der Eigennutz zurückgedrängt werden.

Diese Trennung vom Kant in zwei Arten von Motivationen – aus Interesse und aus Moral – hat dann zwei Verlängerungen gefunden.

Das eine war der Hegel, mit dessen Gedankenwelt Stirner sehr vertraut war. Hegel hat gemeint, die Lösung dieses Dilemmas zwischen dem Interesse und seiner Beschränkung liege sich in der Vernunft. Dem Menschen sei es gegeben, die Welt zu begreifen und nach seinem Willen zu gestalten, und damit lösen sich alle theoretischen Widersprüche und praktischen Gegensätze auf. Alle Zurücksetzung, die der individuelle Wille erfährt, liegt für Hegel in einem Noch-nicht-begriffen-haben, einer Unvollkommenheit in der Herausbildung des Verstandes, weshalb sich jemand in seiner „selbstischen“ Vereinzelung unglücklich macht und an seinen kleinlichen „endlichen Zwecken“ verzweifelt.

Die andere war der Schopenhauer, der Nietzsche zunächst beeinflusst hat. Schopenhauer hat diesen moralphilosophischen Gegensatz zwischen Wollen und Sollen zu einem allgemein menschlichen Problem uminterpretiert hat und gemeint, es sei ein Gegensatz zwischen Leben, Genießen einerseits und Denken andererseits, weswegen er dann über Säulenheilige reflektiert hat, die eben dem Genuss entsagt haben, um sich ganz der Spiritualität zu widmen. Schopenhauer war sehr für die Moral, die braucht's unbedingt, meint er, aber die Menschen sind zu schwach dafür. Sie schaffen's gar nicht, wirklich moralisch zu sein, weil sie die Kraft zur Entsagung nicht aufbringen.

Bei all diesen Gedankengebäuden, wohlbemerkt, geht es nicht um eine Untersuchung der wirklichen Moral, die die Leute praktizieren, und nach den Gründen dafür, sondern nach idealen Moralkonstrukten, die das Funktionieren der Gemeinschaft garantieren sollen. Man redet immer im Konjunktiv, es geht um etwas, was nicht oder noch nicht ist, aber sein sollte.

3. „Ich“ als Gegenwurf der moralischen Unterordnung

Und in diese Debatte der Moralarchitekten mischen sich unsere beiden Antimoralisten jetzt ein und empören sich über die Zurückweisung des Interesses. Und fordern sozusagen ein Recht auf Egoismus. Es geht ihnen nicht um irgendein konkretes Anliegen, das zurückgewiesen wird – man möchte z.B. ein Haus kaufen, bringt aber das Geld dafür nicht zusammen, oder: man verschaut sich in eine schöne Frau, die ist aber leider schon unter der Haube und deswegen nicht zu haben – sondern es geht um das Beharren darauf, sich doch einem jeden Bedürfnis, das einen sozusagen befällt, hingeben zu dürfen. Heraus kommt dabei ein sehr leeres: I bin i! Und für dieses Recht, doch auf sein „Selbst“ beharren zu dürfen, werden geistige Verrenkungen gemacht, die denen der Moral-Anhänger, der Ent-selbster um nichts nachstehen:

Ich Meinesteils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich Mich voraussetze; aber meine Voraussetzung ringt nicht nach ihrer Vollendung, wie der „nach seiner Vollendung ringende Mensch“, sondern dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren. Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre. Darum aber ist jene Voraussetzung gar keine; denn da Ich der Einzige bin, so weiß Ich nichts von der Zweiheit eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ich's (eines „unvollkommenen“ und „vollkommenen“ Ich's oder Menschen), sondern, dass Ich Mich verzehre, heißt nur, dass Ich bin. Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe, und nur dadurch Ich bin, dass Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d. h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem.⁶

Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: [...] versteht ihr diesen Gegensatz? und dass euer Mitleid dem „Geschöpf im Menschen“ gilt, dem was geformt, gebrochen, geschmiedet, gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muss ...⁷

„Ich“ gibt als Kategorie leider sehr wenig her, wie man ja auch den beiden obigen Zitaten entnehmen kann. Ich bin mir vorausgesetzt und verzehre mich – irgendwie erscheint das weder praktikabel noch vergnüglich. Das Programm des Egoismus will das verletzte, zurückgesetzte Interesse restaurieren – heraus kommt aber ein leeres Kreisen um sich selbst, oder sogar eine Art von Selbstquälerei.

⁶ Stirner, S. 80.

⁷ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 5/ S. 161.

Zum „Ich“ zitiere ich hier einmal den Hegel – der hat das schön hingesagt, dass das ein Begriff ist, bei dem man sich nicht lang aufhalten sollte, weil dabei nichts herauskommt:

Wenn ich Ich sage, so meine ich mich als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommenes Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins.⁸

Um dieses etwas dürrtige Ich und das Beharren auf demselben doch irgendwie gut ausschauen zu lassen, wird es zu einem ziemlichen Ballon aufgeblasen. Alles, was „Ich“ tut, ist gut, also jede Handlung erhält dadurch einen Glorienschein, dass sie wirklich selbst gewählt wurde und nicht am Ende durch Gehorsam oder Unterwerfung unter ein Ideal stattfindet. Schließlich kommen ausgerechnet solche Handlungen und Gelüste als Beispiel des Egoismus daher, bei denen beim besten Willen kein Vorteil oder Genuss feststellbar ist, wie bei Stirner das Duell:

Zwei Menschen, die beide darüber einig sind, dass sie ihr Leben für eine Sache (gleichviel welche) einsetzen wollen, sollen dies nicht dürfen, weil's der Staat nicht haben will: er setzt eine Strafe darauf. Wo bleibt da die Freiheit der Selbstbestimmung?⁹

Man meint fast, hier macht er sich über seinen eigenen Standpunkt lustig, also gibt zu, dass die Selbstbestimmung gar nichts so Tolles ist. Aber leider nein, er meint es ernst, und es wird sogar das Duell als solches falsch besprochen. Stirner schummelt, gegen sein besseres Wissen sagt er, sie setzen „ihr Leben für eine Sache (gleichviel welche)“ ein, wo er doch genau weiß, dass es bei einem Duell um Ehre geht und um sonst nichts. Würde er das jedoch zugeben, also auch so hinschreiben, so wäre der ganze Beweiszweck futsch, weil Ehre ist doch zunächst von ihm als etwas „Heiliges“ bestimmt, also etwas un-ichiges, un-selbstisches. Er müsste zugeben, dass wegen etwas Höherem als dem normalen Strafgesetz gegen dieses verstoßen wird, und überhaupt nicht aus Eigennutz.

⁸ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, § 24, S. 82-83, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

⁹ Stirner, EE S. 125.

Aber da er den Egoismus rein negativ bestimmt, als Verstoß gegen Normen, so stilisiert er auch den Verbrecher zu einem Beispiel für Egoismus, eben nur deshalb, weil er gegen das Gesetz, also das Allgemeine, das „Höhere“, verstößt. Dabei wird der Verbrecher aus verschiedensten Motiven zu einem solchen, und manche davon sind hochmoralisch.

Auch Nietzsche zeichnet ein Bild seiner egoistischen Helden, das eigentlich nichts anderes ist, als das von der Moralphilosophie entworfene verzernte Menschenbild des „Wolfes“, der nur durch Unterordnung und Selbstbeschränkung überleben kann. Dagegen sagt Nietzsche: wenn er schon ein Wolf ist, so muss man ihm seine Natur lassen, er soll's doch ausleben dürfen:

Sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändigung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen; [...] Diese „Kühnheit“ vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen, ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sittlichkeit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit ...¹⁰

Es bleibt also bei aller Huldigung gegenüber dem Ich nur das etwas bescheidene Programm übrig, möglichst Gegensätze auszutragen, mit allen Mitteln, und ja nicht christlich die andere Wange hinzuhalten, sondern jede Watschn zurückzugeben.

Also, noch einmal meine Kritik an dieser, wie ich es nenne, negativen Vorgangsweise – im Sinne von logisch negativ, nicht in einem moralisch wertenden Sinne: Man kommt nie wieder zum Eigeninteresse zurück, wenn man es als Verstoß gegen das Allgemeinwohl oder gesellschaftliche Normen definiert – dadurch hängt man sich nur in sehr eigenartiger Weise an genau das an, wogegen man eigentlich angetreten ist, und macht sich damit von diesem abhängig.

4. Der traurige Endpunkt: wenn man den Verzicht selbst wählt, geht er voll in Ordnung!

Dennoch sind weder Stirner noch Nietzsche als besondere Raufbolde oder Gewalttäter aufgefallen. Es geht ja nur darum, dass man könnte, wenn man wollte! Dass man sich von niemandem beschränken lässt!

In ihrem Beharren auf dem, dass man es sich doch selbst aussuchen soll, was man macht und will, – und dann ist alles in Ordnung! – landen sie beide leider wieder bei der ganz gewöhnlichen Moral, die dann Verzicht als etwas Gutes, wenn selbst Gewähltes ansieht:

Etwas „wollen“, nach Etwas „streben“, einen „Zweck“, einen „Wunsch“ im Auge haben – das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung. [...] Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt.¹¹

Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigem weiß. Im Einzigem 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.¹²

Das ist der Endpunkt von Stirners und auch Nietzsches Kritik an Moral und Idealismus: Das „Ich“, der Egoismus, der der Moral entgegengesetzt wird, entpuppt sich als leere Hülle: Nichts zu wollen, das ist wahrer Egoismus. Weil alles, was das Individuum sich als Ziel setzen kann/könnte, ist entweder bereits durch Moral verseucht, oder es hat einen zu allgemeinen und deswegen das individuelle Ich negierenden Charakter.

Durch ihr Hin und Her in dem moralphilosophischen Gegensatz entgeht beiden das Wesen der normalen, gewöhnlichen Moral, so wie sie von den modernen Staatsbürgern praktiziert wird: Dort sind nämlich immer beide Seiten vorhanden, der Eigennutz und der Verzicht.

¹¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 6/ S. 295.

¹² Stirner, *EE* S. 197.

Und der Ausgangspunkt, die Grundlage dafür ist nicht, wie Nietzsche und Stirner meinen, individuell-moralischer oder religiöser Natur, sondern hat handfeste materielle Grundlagen: Die bürgerliche Moral ist die Begleitmusik derjenigen Veranstaltung, die Konkurrenz heißt. Um sich gegen andere durchzusetzen, geht der moderne Bürger berechnend vor und überlegt, wie er am besten zu seinem Ziel kommt – auf jeden Fall mit einer gehörigen Portion Heuchelei.

Nietzsche war einmal nahe dran, draufzukommen, dass zur Moral diese beiden Seiten gehören, dass die Forderung nach Verzicht – bei den anderen – einem Interesse entspringt, dass sich selbst etwas sichern will:

Das Lob des Selbstlosen, Aufopfernden, Tugendhaften [...] – dieses Lob ist jedenfalls nicht aus dem Geiste der Selbstlosigkeit entsprungen! Der „Nächste“ lobt die Selbstlosigkeit, weil er durch sie Vorteile hat! – Hiermit ist der Grundwiderspruch jener Moral angedeutet, welche gerade jetzt sehr in Ehren steht: die Motive zu dieser Moral stehen im Gegensatz zu ihrem Prinzip! Das, womit sich diese Moral beweisen will, widerlegt sie aus ihrem Kriterium des Moralischen! [...] Sobald [...] der Nächste (oder die Gesellschaft) den Altruismus um des Nutzens willen anempfiehlt, wird der gerade entgegengesetzte Satz, ‚du sollst den Vorteil, auch auf Unkosten alles anderen, suchen‘, zur Anwendung gebracht, also in einem Atem ein ‚Du sollst‘ und ‚Du sollst nicht‘ gepredigt!¹³

Er ist jedoch dieser Einsicht nicht weiter nachgegangen. Ebenso wie Stirner fasst er die Konkurrenz als etwas rein Ideelles auf, in der sich die stärkeren Charaktere gegen die Schwächeren durchsetzen.

Bibliografie

Nietzsche, Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, dtv 1980

Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Bd. 1-7, de Gruyter 1972 (1. Band)

90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Herausgegeben von Alfred Guzzoni. Hain 1979

Nietzsche kontrovers. Hrsg. von R. Berlinger und W. Schrader. Königshausen und Neumann 1981

Glatzer-Rosenstein, Bernice, Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986

Lanier, Amelie, Über die Widersprüchlichkeit von Moralphilosophie am Beispiel Friedrich Nietzsches, WUV 1995, Neuauflage 2005

Kritik bürgerlicher Wissenschaft. Friedrich Nietzsche: Gottesmörder, Hitler-Vordenker, Frauenfresser, Genie, Wahnsinniger, oder was? <http://www.gegenstandspunkt.com/mszarx/phil/nietzsche.htm>

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Suhrkamp tw, Werke Band 7

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Suhrkamp tw, Werke Band 8

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Suhrkamp tw, Werke Band 10

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Reclam 1979

Kant, Immanuel, Prolegomena, in Werke, Bd. VI, Suhrkamp 1980

Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Reclam 1972

Max Stirner, http://de.wikipedia.org/wiki/Max_Stirner

Laska, Bernd A., Nietzsches initiale Krise, <http://www.lsr-projekt.de/nietzsche.html>

Mackay, John Henry, http://de.wikipedia.org/wiki/John_Henry_Mackay

Maurice Schuhmann, Paris

Stirners Kritik an Eugène Sues Feuilletonroman „Les Mystères de Paris“ im Kontext des zeitgenössischen Diskurses

Als Feuilletonroman publizierte der französische Literat und spätere sozialistische Abgeordnete Eugène Sue zwischen dem 19. Juni 1842 und dem 15. Oktober 1843 „Les Mystères de Paris“ in „Le Journal des Débats“. Sue, der sich zu diesem Zeitpunkt bereits als Autor von sozialkritischen Romanen („Atar-Gull“, „Mathilde“) einem Namen gemacht hatte, erzählt die moralinsaure Geschichte von Prinz Rudolphe, der als eine rettende Kraft in die Pariser Unter- und Halbwelt eintaucht. Bei seiner Odyssee durch Paris begegnet er Gaunern unterschiedlicher Couleur, einer aus Schottland stammenden Lady und dem Straßenmädchen Fleur-de-Marie, das er aus der Gosse holt. Den Bestseller lasen unter anderem bekannte Literaten wie Dostojewski, George Sand und Balzac, die sich positiv über diesen Roman äußerten und ihn z. T. als Inspirationsquelle für das eigene Werk ausschöpften. Sues Werk gilt als eines der ersten und erfolgreichsten Werke aus dem Metier des „Sittenromans“¹. Auch in Deutschland kam es zu einer breiten Rezeption: Norbert Bachleitner verglich die Wirkung des Romans in Deutschland mit der in Frankreich (vgl. Bachleitner, S. 90). Jean-Louis Bory schrieb in seiner Eugène Sue-Biographie: „En 1843, douze gazettes allemands consacrent leur rez-de-chaussée aux *Mystères*; dix traductions différentes ont paru en 1844“ (Bory, S. 287). Auch Junghegelianer rezipierten den Roman mehrfach, u. a. Karl Marx, Szeli-ga (d. i. F. Zychlin von Zychlinski), Friedrich Theodor Vischer und Max Stirner. Der Roman selbst erschien 1843 in deutscher Übersetzung von August Dietzmann beim Verlag von Otto Wigand, einem der wichtigsten Verleger des junghegelianischen Spektrums.

Im Ludwig Buhlschen „Berliner Monatsblatt“ wurde 1843 eine Rezension des Feuilleton-Romans veröffentlicht, die mit dem Namen „Max Schmidt“ unterschrieben war.² John Henry Mackay ordnete diesen Beitrag Stirner zu. Er schrieb darüber in seiner Biographie: „Sie zeigt uns Stirner von seiner geistreichsten Seite. Mit schneidendem Hohn geißelt er die verlogene Sentimentalität der Bourgeoisie, die – ein Thränchen des Mitleids im Auge – die Sünder bekehren, das Laster auf den Weg der Tugend zu bringen und Ausge-

¹ Sue wird neben Rétif de la Bretonne als einer der Begründer dieses Genres betrachtet.

² In derselben Ausgabe fand sich ein mit dem Namen „Max Stirner“ unterschriebener Artikel „Einiges Vorläufiges zum Liebesstaat“, in dem sich Stirner mit beschäftigt.

stoßene in die Arme der Gesellschaft wieder aufzunehmen sich heuchlerisch anschickt“ (Mackay, S. 113 f.).

Bislang ist die Rezension nur selten untersucht worden. Als sich Karl Marx in seiner „heiligen Familie“ der Kritik Szeligas an dem Roman widmete, erwähnte er die Rezension nicht einmal³. Wolfgang Eßbach stellte dafür aber als These auf: „[D]ie Annahme, daß Marx Stirner direkt als Vorlage benutzt hat, hat einige Wahrscheinlichkeit“ (Eßbach, S. 43). Die Marxsche Auseinandersetzung mit Szeliga und deren Überschneidungen zu Stirners Kritik am Roman sind bereits eingängig untersucht worden und müssen deshalb nicht noch einmal dargelegt werden. Auch die Sammlung „Materialien zur Kritik des Feuilleton-Romans ‚Die Geheimnisse von Paris‘ von Eugène Sue“ ignoriert den Stirnerschen Beitrag. In der von Norbert Bachleitner durchgeführten Studie über die Rezeption des englischen und französischen Sozialromans in Deutschland wird Stirner lediglich am Rande erwähnt – in der Kategorie „sozialistische Urteile“.

Dagegen räumen die Untersuchungen von Rolf Engert („Ein radikales Zeitschriftenprogramm aus dem Vormärz“) und Henri Arvon („Aux sources de l'existentialisme“) sowie die Dissertationen von Bernd Kast („Thematik des ‚Eigners‘ in der Philosophie Max Stirners“) und Wolfgang Eßbach („Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus“) der Rezension jeweils ein eigenes Kapitel ein. Henri Arvon thematisiert die Rezension im Rahmen seiner Darstellung der frühen Schriften Stirners, arbeitet die philosophischen Implikationen heraus und verweist auf die Ähnlichkeiten zur Marxschen Kritik. Engert führt die Kritik auf die Thematik der Besessenheit zurück und kontrastiert die Stirnersche Kritik mit der kritischen Position von den Bauer-Brüdern. Dabei benennt er als wesentlichen Aspekt die Erkenntnis, dass sowohl das Streben für das „Gute“ ebenso wie dessen Gegenteil lediglich unterschiedliche Facetten der Besessenheit darstellen. Kast geht es bei seiner Untersuchung hingegen um eine Einordnung der in dieser Rezension implizierten philosophischen Thesen in den Kontext der Stirnerschen Ontologie des Eigners, womit er partizipuell – ohne Engert zu erwähnen – an ihm gedanklich anknüpft; während Eßbach den Versuch unternimmt, die Übereinstimmungen in Stirners und Marx' Kritik zu exemplifizieren, wobei er in vielen Punkten mit Aussagen von Henri Arvon konform geht.

³ In einer Fußnote verwies Eßbach allerdings darauf, dass sich anerkennende Äußerungen von Marx und Engels in der „deutschen Ideologie“ sich eventuell auf Stirners Sue-Kritik bezogen (vgl. Eßbach, S. 248).

Im Folgenden will ich Stirner unter dem Aspekt des „Literaturkritikers“ lesen. Dabei gilt es zu beachten, dass es die einzige Literaturkritik Stirners ist, die sich auf ein belletristisches Werk bezieht. Seine Rezensionen bzw. durch Neuerscheinungen inspirierten Beiträge über Bruno Bauers „Die Posaune des jüngsten Gerichts“ oder die Rezension zu Robert Binders „Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft“ werde ich dementsprechend weitgehend außer acht lassen. Wichtiger erscheint mir hingegen der Versuch, seine Kritik im junghegelianischen Umfeld einzuordnen. Relevant hierfür sind die Rezensionen von Szeliga („Eugen Sue: Die Geheimnisse von Paris“) und Friedrich Theodor Vischer („Nachtrag zur Kritik der *Mystères de Paris*“). Kast hat bereits darauf verwiesen, dass sich Stirner mit jenem Aufsatz von den Junghegelianern gelöst habe (vgl. Kast, S. 114f.), während Eßbach die Gemeinsamkeiten der Kritik von Stirner und Marx fokussierte (vgl. Eßbach, S. 43 ff.).

Stirners Rezension beginnt mit dem Satz „Die ‚Mysterien‘ haben großes Aufsehen in der Welt gemacht, und schon drängen sich die Nachahmungen in Masse. Man will den verborgenen Grund, die ‚unterste Schicht‘ der Gesellschaft kennenlernen, und neugierig blickt man sich in den finsternen, grauenvollen Winkeln um“ (Stirner, S. 127). Ihm geht es somit weder um den Autor noch um den Roman als solchen, sondern um die von ihm initiierte Literaturgattung; eine ähnliche Ansicht vertritt Vischer, der in dem Roman das Beispiel einer neuen literarischen Schule sieht (vgl. Vischer, S. 102). Dabei richtet sich Stirners Kritik implizit sowohl gegen die Autoren als auch gegen die Leser dieser Gattung, denen er ein paar Seiten weiter ihre Rührseligkeit vorwirft. Die Kenntnis des Werkes setzt er bei seinen eigenen Lesern voraus. „Ich werde von dem Zusammenhang und Verlauf dieser Geschichte nichts sagen, denn ich setze voraus, daß ihr’s gelesen habt“ (Stirner, S. 129).

Bereits im zweiten Abschnitt kritisiert er das, was er für die Intention des Autors hält: „Nun beginnt die Rührigkeit der Gedanken, und auf tausend Mittel und Wege wird gesonnen, wie dem Übel abzuhelfen, der grenzenlosen Verderbtheit zu steuern sei. [...] Rudolph, der Großherzog von Gerolstein, ist von Eugène Sue als leuchtendes Vorbild dieser so sichtlich erstarkenden Nächstenliebe aufgestellt worden“ (ebd., S. 127). Im Zentrum der Kritik Stirners steht der Aspekt der Sittlichkeit, der in diesem Roman in Szene gesetzt wird. „Welches Übel soll man denn haben? Das Laster, die Sündenlust! Ihm sollen die Quellen durch nützliche Reformen abgeschnitten, die verführten Seelen entrissen und zur Lust an der Sittlichkeit bewogen werden. Und wer will dies große Werk, die Sünde um ihre Opfer und Diener zu bringen, verrichten? Wer anders als diejenigen, welche die Tugend lieben und einen sittlichen

Lebenswandel für den wahren Beruf des Menschen erkennen“ (ebd., S. 128). Demnach lässt sich seine Kritik am Autor Sue als eine Kritik an der Gattung des Sittenromans schlechthin lesen. In diesem sittlichen Aspekt sieht Stirner auch das Erfolgsgeheimnis des Romans. „Kein Wunder, daß die ‚Mysterien‘ so großen Anklang fanden. Die sittliche Welt empfängt ja an ihnen die gelungenste Ausgeburt der Philisterhaftigkeit, das getreue Abbild ihrer eigenen Menschenfreundlichkeit, das volle Echo derselben Klagen, in welche auch sie ausbricht, die gleiche Reformsucht in Dingen, an denen so wenig mehr reformieren ist als am Türkentum“ (ebd., S. 144). Dabei antizipiert seine Kritik bereits die grundlegenden Thesen seines späteren Hauptwerkes, in dem er den Kampf gegen die Sittenwächter als Besessene fortführt.

Stirner weist dem Konzept Sues immanente Widersprüche nach, anhand der Entwicklung seiner Protagonistin Marie, die im Roman den Weg zur Sittlichkeit und Tugend beschreitet. „Wie konnte sich auch das sittliche Mädchen sich erst die Unkeuschheit und hernach gar die Lüge vergeben? Dazu gehört mehr als Sittlichkeit, und könnte sie's, so fiel ja das ganze hübsche Bauwerk E. Sues in ein lächerliches Nichts zusammen, so wäre das Gute nicht mehr das Höchste, so wäre der Mensch erhaben über Tugend und Laster, über Sittlichkeit und Sünde“ (ebd., S. 137). Sie steht somit wie vor allem ihr Wohltäter für die „Besessenen“. „Für die zweite Gattung entwicklungsloser und unfreier Menschen, derjenigen nämlich, welche weniger von ihrem natürlichen Triebe, desto mehr aber von einem Glauben, einer *fixen Idee* abhängen, hat E. Sue, der selbst ein Knecht unter Knechten [ist und] nichts Besseres kennt, besonders auf die Tugendbessenen eine pathologische Genauigkeit verwendet“ (ebd., S. 140). In dieser Untersuchung stellt Stirner die „fixen Ideen“ den „natürlichen Trieben“ gegenüber. Die Unterscheidung formulierte er allerdings nicht genauer aus. Denn zugleich führt er die triebhaften Protagonisten als Beispiele für Besessenheit ein. „Da wir an den Hauptpersonen und einigen anderen sehen, daß sie gebundene, geknechtete Charaktere sind, die durch ihre Triebe und durch ihren Glauben beherrscht und um alle Selbstschöpfung und Selbstangehörigkeit gebracht werden, so brauchen die untergeordneten nicht besonders erwähnt zu werden“ (ebd., S. 144).

Dem gegenüber fordert Stirner schon zu diesem Zeitpunkt eine Form des „Eigners“ ein. „Auch nicht eine Person findet sich in dem ganzen Romane, die man einen *selbstgeschaffenen* Menschen nennen könnte, einen Menschen, der, rücksichtslos sowohl gegen seine Triebe als gegen den Antrieb eines Glaubens (Glaube an Tugend, Sittlichkeit usw. und Glaube an das Laster), sich kraft der eigenen schöpferischen Allmacht selbst erschüfe“ (ebd., S. 139 f.).

Die von Sue propagierte Sittlichkeit steht verständlicherweise auch im Fokus anderer Kritiker – z.B. Theodor Vischer. Im Gegensatz zu Stirner bleibt er bei der Feststellung: „Die Charaktere, welche sich auf diesem Boden bewegen, sind im hohen Grade abstrakt und ermangeln der inneren Individualität. Die abstrakt bösen sind zum Theile solche, deren Bosheit als eine thatsächliche Frucht des verdorbenen Bodens anzusehen ist, aus welchem sie hervorgegangen sind“ (Vischer, S. 96). Vischer geht es weniger um den Inhalt als um das literarische Können, in diesem Fall um das Aufzeigen der stilistischen Schwächen des Romans, derer sich auch Sue selbst bewusst war. Die Ideologie dahinter klammert Vischer mit dem Verweis auf seinen Fokus partiell aus. Allerdings sieht er eine Diskrepanz zwischen dem Anliegen und der literarischen gewählten Antwort auf die Problematik, in der er eine mangelnde Reflexion erkennt. „Dieser Romandichter, der uns auf jedem Blatte predigt, welche Schutzlosigkeit, welche Trennung der Moral und des Gesetzes, welche Vernachlässigung der Volkserziehung in unseren Staaten herrscht, wie stiefmütterlich die Gesellschaft eine große Menschenklasse dem äußeren und inneren Verderben Preis giebt, wie die oberen und oberen Stände sich am Fette des Landes überfressen, während die armen Vergessenen der Hunger zum Verbrechen treibt: dieser Romandichter übergiebt in demselben Gemälde einem fremden Fürsten die Rolle des Schicksals, der, zufällig gut, das Gute belohnt, das Böse bestraft und zu diesem Zwecke unendliche Summen verschleudert, woran wohl mancher Schweißtropfen seiner armen Gerolsteiner hängt“ (ebd., S. 92). Szeliga nimmt eine, den beiden deutlich widersprechende Position ein. Statt ebenfalls den moralinsauren Gehalt des Werkes zu kritisieren, rezensiert er den Inhalt wohlwollend als Ausdruck der „kritischen Kritik“, d.h. er transformiert den Inhalt des Werkes auf die Ebene der Kritik und schlägt dabei die Brücke zu Positionen der Junghegelianer.

Über weite Strecken stützt Stirner jene oben genannten Thesen auf eine polemisch verkürzte Wiedergabe des wesentlichen Handlungsstrangs, in dessen Zentrum er den Großherzog Rudolphe als Personifizierung des philanthropischen Ansatzes von Sue erkennt. Vorrangig dient Stirner die Wiedergabe dabei nicht als Beleg für seine Thesen, sondern als Affirmation seiner eigenen philosophischen Ansätze. An Rudolphe will er verdeutlichen, dass sich die Art der Besessenheit von „Gut“ und „Böse“ lediglich in den Vorzeichen unterscheidet. „Fragt euch nicht, was das Gute sei, sondern ob es überhaupt sei, oder wollt ihr durchaus wissen, was es sei, so fragt euch zu allererst, ob es nicht eure – Einbildung sei“ (ebd., S. 129). Den „bösen“ Gegenpol, den er in der Mutter Martial findet (vgl. ebd., S. 142), erwähnt er lediglich am Rande.

Den Konflikt zwischen Vernunft (Rudolphe) und religiösem Glauben (Priester) bei der Begründung der Sittlichkeit, den die Handlung zugunsten des letzteren Prinzips entscheidet, streift Stirner lediglich (vgl. ebd., S. 132). Dem religiösen Gestus widmet er dabei an dieser Stelle ein besonderes Augenmerk, das sich in dieser Ausprägung später nicht mehr bei ihm findet. Die Gleichsetzung von der bürgerlichen Sittlichkeit und der christlichen Religion als unterschiedliche Ausprägungen einer das Individuum unterdrückenden Ideologie benennt Stirner hier noch nicht in der späteren Klarheit des Einzigen. „Legte der Dichter an Marie nicht das Richtscheit der Tugend und Sittlichkeit, sondern mässe sie nach ihr selbst als ihrem eigenen Maße, wie man gescheiter täte, wenn man den Löwen nicht nach einer menschlichen Eigenschaft der Großmut, beurteilte, sondern nach der tierischen Löwennatur, so käme vielleicht das wunderbare Resultat zum Vorschein, daß Marie erst von dem Augenblick an ein elendes, verlorenes Kind wurde, wo sie die Tugend kennenlernte und ihrem Dienste sich weihte, während sie in der Zeit ihres unehrlichen Wandels ein gesunder, freier und hoffnungsvoller Mensch gewesen war“ (ebd., S. 138).

Abschließend erklärt Stirner über den Roman: „Soll man schließlich noch ein Wort verlieren über die vortrefflichen Einrichtungen des Fürsten aus dem Wohltäterorden und die philanthropischen Vorschläge des Romanschreibers selber? Sie laufen ja alle darauf hinaus, die Menschen durch Belohnung oder Bestrafung so lange zu ‚treten‘, bis sie die Tugend zu ihrer Herrin machen! Es sind Anträge zu Staatsverbesserungen, wie man vor der Reformation deren unzählige zur Kirchenverbesserung machte: Verbesserungen, wo nichts mehr zu verbessern ist“ (ebd., S. 145). Hierbei scheint Stirners Kritik am Staat noch einmal durch: Er verwirft ihn als Adressat für solche Reformvorschläge. Ebenso wie er hatte auch schon Vischer in abgeschwächter Form die Staatsfokussierung gezeißelt (vgl. Vischer, S. 92).

Die formalen Aspekte, die eine Rezension als solches kennzeichnen wie z.B. eine Einschätzung des Stils oder Könnens des Autors, sind bei Stirner nur gering ausgeprägt. Die literarischen Aspekte handelt er wesentlich in einem Satz ab: „Ebensowenig will ich von dem sogenannten Kunstwerte des Buches sprechen. Wenn ein sogenannter Jongleur die halbsbrechendsten Stücke produziert oder ein Taschenspieler das Erstaunlichste leistet, so wird man doch am letzten Ende sagen, es waren eben Jongleur- und Taschenspielerkünste, ausgezeichnet in ihrer Art; aber über die Art selber spricht man ohne besondere Achtung“ (ebd., S. 129). Kleinere Spitzen im Text wie die parodistische Titulierung als „dichterisches Kunstwerk“ (ebd., S. 130) oder „Sue, der Dichter des tugendreichen und liberalen Bürgerwesens“ (ebd., S. 131) unterstrei-

chen, wie sehr ihm Sue als Autor missfällt. Stirner äußert keine Absicht, die Literatur unter dem qualitativen Gesichtspunkt zu rezensieren.

Dem gegenüber präsentiert sich Vischer als „klassischer“ Literaturrezensent. „Eugène Sue schreibt nicht ohne redliche Absicht, aber er ist auch nicht frei von französischer Eitelkeit und Effekt-Hascherei. Seine wohlmeinenden Ratschläge zu Verbesserung des Armenwesens, der Gefängnisse, der Rechtspflege u. s. w. hinken lahm hindendrein, nachdem seine gräßlichen Bilder ein wollüstiges Grausen hervorgerufen haben, welches zu bewirken dem Verf. Offenbar, mehr als er weiß, Zweck an sich ist“ (Vischer, S. 91). Szeliga klammert diese Aspekte aus, wie Stirner, und widmet sich lediglich der von ihm in diesen Roman interpretierten Aspekt der „kritischen Kritik“; das literarische Können Sues interessiert ihn nicht.

Auffällig ist in der Stirnerschen Rezension der wiederholte Wechsel zwischen der französischen und der eingedeutschten Version der Namen der Protagonisten. Dies ist ein Indiz für seine Kenntnis sowohl des Originaltexts als auch einer deutschen Übersetzung.

Erstaunlicherweise verweist er in seiner Rezension auch auf ein weiteres Werk Sues, „Atar-Gull“. „An einem früheren Romane ‚Atar Gull‘ hätte E. Sue lernen können, wie Rachgefühl und Rechtsgefühl identisch sind, wie das Gute und Böse in eins zusammenfallen, wie der schwarze Mohr des Teufels ist, nur wegen seiner Schwärze, der weiße Pariser aber, der jenem den Tugendpreis zuerkennt, Gottes, nur wegen seiner undurchglühten Weiße“ (ebd., S. 143). Das erwähnte Werk, das mittlerweile weitgehend in Vergessenheit geraten ist, erschien erst in Auszügen 1831 in „La mode“ und im selben Jahr noch als Buch bei Vimont Paris. (Eine deutsche Übersetzung liegt bislang nicht vor.) Es handelt sich um einen einfach gestrickten, moralinsauren Abenteuerroman, in dessen Mittelpunkt ein Sklave gleichen Namens steht. Bislang ist unbekannt, woher Stirner dieses Werk kannte, das in den Rezensionen seiner junghegelianischen Zeitgenossen keine Erwähnung fand.

Weiterhin vergleicht er Eugène Sue mit dem katholischen Autor Guido Görres, dessen geistliche Lieder Eingang ins volkstümliche Liedgut fanden. „Görres hat auch ein schönes Talent an die Verstocktheit eines dummen Gedanken verschwendet und muß in diesen Kindereien sich zu Tode gängeln lassen, wie er, so viele andere“ (ebd., S. 129 ff.). Die Gleichsetzung der katholischen und der von Sue sozialistisch inspirierten Sittenlehre verweisen auch ein weiteres Mal auf Stirners allgemein formulierte Kritik an fixen Ideen, die einen wesentlichen Bestandteil seines Hauptwerkes prägen.

Den christlichen Impuls von Sues Werk thematisieren weder Vischer noch Szeliga gebührend. Szeliga greift die Thematik zwar zumindest auf, erreicht aber nicht den nötigen Tiefgang einer Auseinandersetzung.

Sowohl der Verweis auf „Atar-Gull“ als auch der auf Görres belegen Stirners Kenntnis der zeitgenössischen Literatur, die bislang noch nicht zum Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung gemacht worden ist. Ebenso finden sich seinem Hauptwerk redundant Verweise auf zeitgenössische Literaten.

Weder Szeliga noch Vischer unternehmen den Versuch, „Mystères de Paris“ in einen Kontext des gesamten Sueschen Werkes zu stellen. Vischer verweist lediglich auf die Autorin George Sand (vgl. Vischer, 102), die er mit Sue in eine gemeinsame literarische Gattung einordnet; Szeliga, dem es vorrangig um eine Einordnung der Intention des Autors geht, findet eine Reihe von Verbindungen zu Shakespeare und Lessing.

Insgesamt zeigt sich deutlich, dass es Stirner – wie er auch selbst betont – nicht um den Roman geht, sondern um die darin mitschwingende Ideologie eines tugendhaften Liberalismus. Seine Rezension ist eine polemische Abrechnung mit der darin propagierten Ideologie und verweist somit deutlich in Richtung seines späteren Hauptwerkes „Der Einzige und sein Eigentum“. Im Hauptwerk selbst findet sich ein Verweis auf das Sue'sche Werk in Auseinandersetzung mit dem Mitgefühl (vgl. EE, 294). Prägnanter und radikaler als in der Rezension wird Rudolphe dann als „Besessener“ vorgeführt: Seine Besessenheit vom Konstrukt des „Guten“ bringt ihn dazu, das konkrete Individuum dieser für ihn höher stehenden Idee zu opfern.

Stirner verwirft die im Roman propagierte Sozialethik zu Gunsten einer Befreiung des Individuums. Zentrale Elemente sind, wie m. E. bereits von Arvon, Eßbach und Kast herausgearbeitet:

- Sittlichkeit ist eine fixe Idee – ebenso wie das „Böse“.
- Die Bekehrung und Unterwerfung der Protagonistin Marie-de-Fleur kommt einer Entfremdung gleich, d.h. ihre Individualität wird in diesem Rahmen eingeengt. Sie unterwirft sich einer fixen Idee. Ihr Wandlungsprozess steht beispielhaft für eine Unterwerfung unter fixe Ideen.
- Der Staat als lenkende Institution, der sich um die Belange seiner Bürger kümmert, wird verworfen. Seine Verkörperung findet der Staat in der Gestalt des Prinzen, der im Roman dessen Aufgaben übernimmt.

Stirners Kritik stimmt dabei streckenweise mit derjenigen von Vischer überein. Beide thematisieren den moralinsauren Gehalt des Werkes. Dabei verbleibt Vischer in seiner Kritik auf der literarischen Ebene, während Stirner es wagt, die Kritik als Ausgangsbasis für die Darlegung seiner eigenen Positionen zu nutzen. Mit Szeliga sowie ein Stück weit mit der Kritik von Vischer geht Stirner weiterhin darin konform, dass auch ihn der Aspekt des literarischen Gehalts des Werkes nur am Rande interessiert. Eugène Sue interessiert eher als politischer Autor. Stirner und Szeliga analysieren die Funktion des Werkes, die für Stirner eine Propaganda für eine verbissene Moral darstellt und für Szeliga einen Ausdruck der „kritischen Kritik“. Obwohl beide den ideologischen Gehalt in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellen, kommen sie zu zwei sehr unterschiedlichen Ergebnissen. Szeliga würdigt, trotz einzelner kritischer Anmerkungen, das Werk als einen fortschrittlichen Roman, der Überschneidungen zur Philosophie der „kritischen Kritik“ aufweist. Stirner hingegen verwirft den Roman als moralinsaures Machwerk, das sich in den Grenzen des bürgerlichen Philanthropentums bewegt und nicht die eigene Besessenheit von der Idee der Sittlichkeit reflektiert. Sie stellen zwei Pole innerhalb des preußischen Junghegelianismus dar: Szeliga stimmt mit der vermeintlichen Kritik Sues überein, während Stirner die daraus hervor scheinende bürgerlich-humanistische Haltung geißelt.

Außer Marx ist Stirner der einzige Kritiker, dessen Rezension durch die Darlegung einer eigenen Philosophie geprägt ist. Schon seine Rezension zu Bruno Bauers anonym erschienener Schrift „Posaune des jüngsten Gerichts“ hatte das betreffende Werk lediglich als Impuls aufgegriffen, um ein tagesaktuelles bzw. den gesellschaftlichen Diskurs bestimmendes Thema zu kommentieren. Dieses Vorgehen lässt sich sehr deutlich anhand seines Essays „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ oder „Einiges Vorläufiges vom Liebesstaat“ nachweisen, mit denen Stirner ebenfalls die Veröffentlichung von Denkschriften als Anlass nimmt, in die Tagespolitik kommentierend einzugreifen.

Bis zur Veröffentlichung des Einzigen nutzte Stirner vorrangig diese Form der Auseinandersetzung, um seine eigene Philosophie herauszukristallisieren: Fast alle seine wichtigen, kleineren Schriften fallen in diese Kategorie. Wenn man zugleich berücksichtigt, dass in diesen Artikeln bereits Ansätze seiner Überlegungen zum Eigner vorhanden sind, lässt sich die hier untersuchte Rezension als ein typisches Beispiel für die Stirnersche Methodik der Entwicklung seiner eigenen Philosophie benennen, die er erst mit dem Erscheinen des Einzigen abstreift – als der Quintessenz jener kleineren Arbeiten.⁴ Seine

⁴ Ganz befreit hat er sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht von jener Methodik. Hierfür spre-

Philosophie ist somit das Produkt eines Ringens und Auseinandersetzens mit dem zeitgenössischen Diskurs – in Form der Analyse und Kritik deren von ihm als negativ wahrgenommenen Grundlagen, als die ihm vorrangig gedruckte Quellen dienen. In abgeschwächter Form findet sich dieses Vorgehen auch noch im „Einzigem“, wo er wiederholt zeitgenössische Literatur kommentiert und mit der Kritik an ihr seine eigene Philosophie untermauert.

Bibliografie

Arvon, Henri: *Aux Sources de l'existentialisme – Max Stirner*, Presses Universitaires de France Paris 1954. [Neu herausgegeben von Armin Geus, Basilisken-Press im Verlag Natur & Text in Brandenburg GmbH Rangsdorf 2012]

Bachleitner, Norbert: *Der englische und französische Sozialreform des 19. Jahrhunderts und seine Rezeption in Deutschland*, Rodopi Amsterdam-Atlanta, GA 1993.

Bory, Jean-Louis: *Eugène Sue. Dandy mais socialiste*, Hachette Littérature Paris 1962.

Engert, Rolf: *Ein radikales Zeitschriftenprogramm aus dem Vormärz. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Stirnerschen Denkens*, Anti-Quariat Berlin (Reprint) 1996.

Eßbach, Wolfgang: *Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner*, Göttingen 1978 (Inaugural-Dissertation).

Grubitz, Helga (Hrsg.): *Materialien zur Kritik des Feuilleton-Romans „Die Geheimnisse von Paris“ von Eugène Sue*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion Wiesbaden 1977.

Jung, Georg: *Brief an Karl Marx vom 31. Juli 1844*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) III, 1*, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Dietz Verlag Berlin 1975, S. 436-438.

chen die vielen Bezugnahmen auf zeitgenössische Publikationen, die er mit in seinen Text rezensionsartig einbaut.

Kast, Bernd: Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung, Bouvier Verlag Bonn 1979

Mackay, John Henry: Max Stirner. Sein Leben und sein Werk, Verlag der J. H. Mackay Gesellschaft Freiburg / Br. 1977.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bauer und Konsorten, in: dies.: Werke, Band 2, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag Berlin 1962.

Schmidt, Max [d. i. Max Stirner]: Über die „Mysterien von Paris“ (Eugène Sue), in: Max Stirner: Parerga. Kritiken. Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, LSR Nürnberg 1986, S. 127-146.

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, herausgegeben von Bernd Kast, Verlag Karl Alber Freiburg / München 2009.

Ders.: Über B. Bauers „Posaune des jüngsten Gerichts“, in: Max Stirner: Parerga. Kritiken. Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, LSR Nürnberg 1986, S. 59-74.

Sue, Eugène: Les Mystères de Paris, présentation par Jean-Louis Bory, Jean-Jacques Pauvert Paris 1963.

Ders.: Atar-Gull, Éditions Garnier Frères, Paris 1979.

Szeliga [d. i. F. Zychlin von Zychlinski]: Eugen Sue *Die Geheimnisse von Paris*, in: Helga Grubitz (Hrsg.): Materialien zur Kritik des Feuilleton-Romans „Die Geheimnisse von Paris“ von Eugène Sue, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion Wiesbaden 1977, S. 102-145.

Vischer, Friedrich Theodor: Nachtrag zur Kritik der *Mystères de Paris* von Eugène Sue, in: Helga Grubitz (Hrsg.): Materialien zur Kritik des Feuilleton-Romans „Die Geheimnisse von Paris“ von Eugène Sue, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion Wiesbaden 1977, S. 90-101.

David Kergel, Berlin

Entsprechungen und Differenzen emanzipativer Sprachstrategien zwischen Stirner und Mallarmé

Einleitung

Die Beziehung zwischen Sprache und Bewusstsein erscheint als eine Kernfrage abendländischer Epistemologie, von den Dialogen des Sokrates, die Philosophie als maeutisch-dialogischer Praxis inszenieren, über den Universalienstreit des Mittelalters bis hin zum Linguistik Turn wird der Zusammenhang zwischen Sprache und Erkenntnis thematisiert. Im 19. Jahrhundert wird spätestens im Zuge post-hegelianischer Philosophie verstärkt eine literarische Sprachgestaltung wirkungsästhetisch im Sinne eine epistemologische Strategie eingesetzt. Die Grenzen zwischen Literatur und Philosophie werden neu definiert, wie sich exemplarisch an dem Vergleich der sprachkritischen Ansätze des Dichters Mallarmés und des Philosophen Stirners aufzeigen lässt.

Bevor eine eingehende Betrachtung ihrer sprachtheoretischen und sprachpraktischen Positionen vorgenommen wird, soll der Begriff „emanzipative Sprachstrategie“ umrissen werden, da sich mit diesem die Schnittmenge der sprachkritischen Ansätze Stirners und Mallarmés fassen lässt. Bezeichnet das lateinische Verb „ex manu cipere“ ursprünglich das Entlassen eines Sklaven oder Sohns aus dem Mancipium (Besitz) in die Eigenständigkeit, lässt sich im Rahmen neuzeitlicher Begriffsbildung eine Bedeutungsverschiebung feststellen: Emanzipation bezeichnet nunmehr den Akt der Selbstbefreiung. Das Adjektiv „emanzipativ“ wird hier in der Ambivalenz gebraucht, die sich aus der Semantik einer angeleiteten Selbstbefreiung ergibt; emanzipativ ließe sich folglich als eine Zusammenführung der beiden Wortbedeutungen (Befreiung und Selbstbefreiung) unter sprachstrategischen Gesichtspunkten verstehen. Das Verständnis einer sprachgeleiteten Selbstbefreiung richtet sich bei Stirner wie Mallarmé an dem jeweiligen sprachstrategischen Einsatz aus. Der strategische (planvolle) Einsatz von Sprache verweist sowohl bei Stirner wie bei Mallarmé auf epistemologische und zeitkritische Annahmen, bei denen sich signifikante Schnittmengen zwischen einem Philosophen des Junghegelianismus und eines Dichters des Fin de Siècle feststellen lassen. Durch die Analyse der emanzipativen Sprachstrategien Mallarmés und Stirners können diese Ansätze zugleich als Alternativen zu einer „Sprachlosigkeit“ verstanden werden; einer Sprachlosigkeit, die sich aus dem Kontext eines gegenwärtigen post-modernen Pluralismus zu ergeben vermag.

Sprache und Identitätsgenese

Spätestens seit dem „linguistic turn“ rückt Sprache als Medium von Erkenntnis zunehmend in die verschiedensten wissenschaftlichen Diskurse.

Die Erkenntnistheorie wird verstärkt durch eine sprachtheoretische Dimension erweitert (oder zum Teil substituiert), da „(...) der *linguistic turn* in einer Überführung des philosophischen Paradigmas des Bewußtseins in dasjenige des Zeichens besteht (...)“ (Frank 1984, S. 282)

Zeichen repräsentieren, ordnen oder konstituieren die Realität außerhalb der semiotischen Ordnung, die wiederum (Be-)Deutung organisiert, wie Frank mit Bezug auf Tugend hat herausarbeitet:

(...): Bedeutung kann etwas nur haben in einer Sprache, weil Bedeutung nichts ist als der unselbständige Bestandteil eines Zeichengebrauchs. (Frank 1984, S. 283)

Sprache ist nicht länger neutrales Medium von Erkenntnis, sondern wird als erkenntnisgenerierend interpretiert. Die (phänomenologische) Beschreibung der Dinge wird durch eine Analysestrategie ersetzt, die die Art und Weise, wie Dinge beschrieben werden in den Fokus epistemologischer Reflexion rückt - Sprache ermöglicht das Beschreiben und Konstituieren der Relationen des Sprechenden zur Welt.

Der epistemologische Paradigmenwechsel des „linguistic turn“ weist aber über rein erkenntnistheoretische Fragestellungen hinaus: Sprache besitzt eine bewußtseinskonstitutive beziehungsweise eine bewußtseinsordnende Dimension - „La question de la subjectivité est d'abord une question de langage“ (Dubar 2007, S. 224).

Im Zuge sozialisatorischer Prozesse schreibt sich Sprache in das Subjekt ein beziehungsweise konstituiert es im Verlauf sozialisatorischer Prozesse, „(...) weil die Sprache samt ihrer Struktur existiert, bevor ein beliebiges Subjekt in einem bestimmten Moment seiner geistigen Entwicklung in sie eintritt.“ (Lacan 1991, S. 19)

Das Subjekt in seiner transzendentalen Kompetenz reflektiert sich in den Ordnungskategorien von sprachlichen Äußerungen, richtet sich nach diesen aus und (re-)produziert sich derart performativ selbst:

The subject who utters the socially injurious words is mobilized by that long string of injurious interpellations: the subject achieves a temporary status in the citing of that utterance, in performing itself as the origin of that utterance. That subject-effect, however, is the consequence of that very citation; it is derivative, the effect of a belated metalepsis by which that invoked legacy of interpellations is dissimulated as the subject and the „origin“ of its utterance. (Butler 1997, S. 49 ff)

Durch „Anrufungen“ reflektiert sich das Subjekt über eine vorgelagerte Struktur und begreift sich selbst mit und über Sprechakte. Das Subjekt bekommt eine Position zugeschrieben. Diese Position wird über ein Rollenmodell kommuniziert. Das Subjekt orientiert sich selbst im Akt äußerster kritischer Abgrenzung an diesem sprachlich kommunizierten Rollenmodell. Die präindividuellen, gesellschaftlich konventionalisierten sprachlichen Muster konstituieren dabei die Selbstinterpretation des Subjekts. Dieses Konzept sprachlich gebundener Selbsterfassung reicht philosophiegeschichtlich hinter den „linguistic turn“ zurück und besitzt vor allem eine neuzeitliche Tradition – Spätestens seit Descartes Modell der Selbstevidenz wird (reflexive) Selbsterfassung im Rahmen sprachlicher Muster verortet.

Das Ich „findet“ sich nach methodischem Zweifeln selbst hinter dem Zweifel als unhintergehbare Instanz. Selbsterkenntnis ist durch die Verwendung der ersten Person Singular sprachlich gebunden. Die transzendente Selbst-Bewusstheit des Subjekts lässt sich als Effekt reflexiv herausgearbeiteter Differenzenerfahrungen verstehen, die in sprachlichen Mustern reflektiert werden. Das Subjekt konstituiert sich über das Prinzip differentieller Muster: Ein „Ich“ denkt und erfährt die Dinge und konstituiert sich über diesen Akt selbst. Diese Erkenntnis ereignet sich im Satz des „Ich denke, also bin Ich“.

In der Konstruktion des Objekts durch den „Denkakt“ erfährt sich das „Ich“ selbst. Ein Ansatz, den Kant mit der prominenten Formulierung – „Das: *Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; (...)*“ (Kant 1956, B132) weitergeführt hat. Selbstvergewisserungsprozesse des sich selbst identifizierenden Denkens vollziehen sich im Rahmen syntagmatischer und paradigmatischer Muster von Sprache. Das Subjekt manifestiert sich metonymisch in der Metaperspektive der ersten Person Singular (Ich). Aus dieser Perspektive erhält Sprache eine konstitutive Bedeutung für die Analyse epistemologischer Prozesse sowie der (sprach-)sozialisatorischen Genese von (Ich-)Identität. Beispielsweise interpretiert Bourdieu Sprache als ein diskursiv wirkendes Herrschaftsinstrument, das auf symbolischer Gewalt beruht und den Sprechenden vereinnahmt:

Wer wie die Sprachwissenschaftler von *der* Sprache spricht, ohne sie näher zu bestimmen, übernimmt unausgesprochen die *offizielle* Definition der *offiziellen* Sprache einer bestimmten politischen Einheit: diejenige Sprache nämlich, die innerhalb der territorialen Grenzen dieser Einheit allen Staatsangehörigen als die einzig legitime vorgeschrieben ist (...) Produziert von Autoren, die Schreibautorität haben, festgeschrieben und kodifiziert von Grammatikern und Lehrern, zu deren Aufgaben auch das Einüben von Sprachbeherrschung gehört, ist die Sprache ein *Code* (....) Die offizielle Sprache ist den gleichen Interessen verpflichtet wie der Staat, und zwar sowohl in ihrer Genese, als auch ihrem gesellschaftlichen Nutzen nach. Mit der Konstituierung des Staates werden auch die Bedingungen für die Konstituierung eines einheitlichen, von der offiziellen Sprache beherrschten sprachlichen Marktes geschaffen: Diese für offizielle Räume (Bildungswesen, öffentliche Verwaltungen, politische Institutionen usw.) obligatorische Schriftsprache wird zur theoretischen Norm, an der alle Sprachpraxen gemessen werden. (Bourdieu 1990, S. 20 f.)

Gesellschaftliche Einheit zeichnet sich durch einen gemeinsamen Sprachcode aus, ein Aspekt auf den auch Stirner abhebt, wenn er im Kontext hegelianischer Teleologie stehend feststellt:

Weil unsere Zeit nach dem Worte ringt, womit sie ihren Geist ausspreche, so treten viele Namen in den Vordergrund und machen alle Anspruch darauf, der rechte Name zu sein. (Stirner 1970, S. 7)

Die Signifikant-Signifikat Struktur sprachlicher Begriffe lässt die Suche nach dem Wort zur Suche nach einer außersprachlichen Realität werden. Über den „Umweg des Wortes“ fordert Stirner den Entwurf einer neuen Zeit, da das Wort eines Bezeichneten bedarf, das erst noch geschaffen werden muss.

Stirner scheint hierbei getragen von gesamtgesellschaftlich anmutenden Utopiekonzepten, wenn er die erste Person Plural als potentiellen Wortschöpfer und somit als Träger von Veränderung fasst.

Ohne unser Zutun bringt die Zeit das rechte Wort nicht zu Tage; wir müssen Alle daran mitarbeiten. Wenn aber auf uns dabei so viel ankommt, so fragen wir billig, was man aus uns gemacht hat und zu machen gedenkt; wir fragen nach der Erziehung, durch die man uns zu befähigen sucht, die Schöpfer jenes Wortes zu werten. (Stirner 1970, S. 7)

Unter einer postmodernen Perspektive wird die Suche nach einem identitätsstiftenden Sprachcode und der mit dem Sprachcode ontologisch verbundene Lebensstil zu einer Suche des Sinns im Heuhaufen iterabler Pluralitäten:

Lyotards Feststellung, dass die „großen Erzählungen“ gescheitert sind und somit die Post-Moderne die Moderne abgelöst habe, korreliert (zeitlich versetzt) mit gesellschaftlichen Transformationsprozessen und einer zunehmenden Fragmentierung von Gesellschaft. Diese Fragmentierung schafft vermehrt Sub-Milieus mit je eigenen Identitätskonzeption und Sprachcodes. Diese Sprachcodes sind an die Positionierung im sozialen Raum gebunden und Ausdruck habituell definierter Identitäten:

In Wirklichkeit ist der Sprachgebrauch, also Form wie Inhalt des Diskurses, von der sozialen Position des Sprechers abhängig, die über seine Zugangsmöglichkeiten zur Sprache der Institution, zum offiziellen, orthodoxen, legitimen Wort entscheidet. (Bourdieu 1990, S. 75)

In der kontroversen, politischen Agitationsschrift „Der kommende Aufstand“ des anonymen Autorenkollektives „Unsichtbares Komitee“ wird dieser (post-moderne) kollektive Sprachverlust in Korrelation zur „sozialen Stabilität“ gesetzt:

Für die gegenwärtige Situation wird es keine *soziale* Lösung geben. Zunächst weil das vage Konglomerat von Milieus, Institutionen und individuellen Blasen, das man ironisch „Gesellschaft“ nennt, keine Konsistenz hat, außerdem, weil es keine Sprache mehr für die gemeinsame Erfahrung gibt. Und man teilt keine Reichtümer, wenn man keine Sprache teilt (...) Die Kämpfe schaffen die Sprache, in der man die neue Ordnung spricht. Nichts Ähnliches heute. Europa ist ein geldloser Kontinent, der heimlich bei Lidl einkaufen geht (...) (Unsichtbares Komitee 2010, S. 7)

Im Kontext dieses (vermeintlichen) Paradoxes kollektiver Sprachlosigkeit und einer Pluralität der Sprachcodes erhält die Analyse emanzipativer Sprachstrategien bei Stirner wie Mallarmé eine politische Relevanz. Stirner wie Mallarmé entwickeln Sprachstrategien, die Möglichkeitsräume eröffnen sollen, um sich von tradierten (iterablen) Erlebnismustern und Identitätskonzepten zu emanzipieren. An Hand einer Analyse der Poesie und Poetologie Mallarmés sowie der sprachkritischen Epistemologie Stirners lässt sich aufzeigen, wie sich verschiedene, sprachstrategisch organisierte Selbstbehauptungsmomente durch Rezeptionsprozesse jenseits parteipolitischer Bindungen als „Einzigkeit“ realisieren lassen.

Mallarmés Emanzipationsmodell und Stirners Sprachstrategie

Obwohl Mallarmé als Dichter des Fin de Siècle und Stirner als junghegelianischer Philosoph verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten entstammen, lassen sich relevante Schnittmengen in ihrem Werk ausmachen. So können unter anderem Übereinstimmungen in Bezug auf sprachstrategische Ausrichtungen und wirkungsästhetische Konzeptionen festgestellt werden, die als Gegenmodelle zu einem normativen Sprachgebrauch gefasst werden können. Dieser normativer Sprachgebrauch und dessen Wirkung wird von dem „Unsichtbare Komitee“ für die „gegenwärtige Situation“ analysiert. Hierbei wird Fichtes erkenntnistheoretisches Axiom des transzendentalen, sich selbstsetzenden Ich in Bezug zu Marketingdiskursen gesetzt.

„I AM WHAT I AM.“ Das ist die letzte Opfertgabe des Marketings an die Welt, das höchste Entwicklungsstadium der Werbung, voraus zu sein, so sehr allen Ermahnungen voraus, anders zu sein, man selber zu sein und Pepsi zu trinken. Jahrzehnten von Konzepten, um an diesen Punkt zu kommen, zur reinen Tautologie. ICH = ICH (...) „ICH BIN DAS, WAS ICH BIN.“ (...) Massen-Personalisierung, Individualisierung aller Bedingungen – des Lebens, der Arbeit, des Unglücks. (...) Je mehr ich Ich sein will, desto mehr habe ich das Gefühl von Leere. Je mehr ich mich ausdrücke, desto mehr versiege ich. Je mehr ich hinter mir her laufe, desto müder bin ich (...) Die Selbstsuche, meinen Blog, meine Wohnung, den neusten Schwachsinn, der gerade Mode ist, die Paar-, die Sexgeschichten ... was man an Prothesen braucht, um ein Ich aufrechtzuerhalten (...) Die Anordnung, überall „jemand zu sein erhält den pathologischen Zustand aufrecht, der diese Gesellschaft notwendig macht.“ (Unsichtbares Komitee 2010, S. 11 f.)

Stirners Kritik an einer „Ich-Identität“, die sich an gesellschaftlichen Attributierungen und Rollenzuweisungen festmacht, scheint sich in Kritik des „Unsichtbaren Komitees“ ebenso zu spiegeln wie Mallarmés kritische Einschätzung des Begriffs des „Bürgers“. So thematisiert Mallarmé in einem Artikel (1862) aus einer Perspektive, die von der *L'art pour l'art* – Bewegung geprägt ist, eine utilitäre Einstellung „des Bürgers“ gegenüber Kunstfragen. Der Bürger vernachlässigt den Primat ästhetischer Qualitäten von Literatur durch deren potentiell ökonomischen Mehrwert. Möglich wird diese Haltung durch einen Rezipienten, der sich unkritisch in ein Massenpublikum einreihet und nicht die individuell-subjektive Dimension von Kunst und Kunsterlebnis im Blick hat:

(...) ich spreche von einem dieser Menschen, für den die moderne Eitelkeit, verlegen um neue Ehrennamen, den leeren Titel Bürger erfunden hat (...): der

(...) Mensch, ich meine (...) Bürger schreitet durch unsere Museen mit einer gleichgültigen Ungebundenheit und einer zerstreuten Kälte, deren er sich in der Kirche schämen würde, wo er zumindest die Notwendigkeit einer wie auch immer garteten Heuchelei begriffe, und wirft von Zeit zu Zeit auf Rubens, auf Delacroix einen dieser Blicke, die nach Straße riechen. (Mallarmé 2000, S. 269)

Der „Bürger“ wird hier als Träger einer Massenkultur inszeniert. Der Begriff der Masse lässt sich hierbei weniger im Sinne einer quantitativen, empirischen Dimension begreifen, sondern als Manifestation eines unkritischen Bewusstseinszustandes lesen. Die Zugehörigkeit zur Masse bezeichnet eine spezifische Haltung, in der das subjektiv-individuelle durch das allgemein-iterabile substituiert wird – „Die Massen mögen die Moral lesen, aber bitte laßt sie nicht unsere Dichtkunst besudeln.“ (Mallarmé 2000, S. 272)

Masse ist hierbei die Äußerung einer „allgemeinen Empfindung“, die sozialisatorisch angeeignet wird:

Wie alles, was absolut schön ist, erzwingt die Dichtung sich Bewunderung, wird fern, vage - dumm sein, sie geht von der Masse aus. Aufgrund dieser allgemeinen Empfindung wird eine unerhört, abgeschmackte Idee in den Köpfen keimen, nämlich, daß es unumgänglich sei, sie in den Schulen zu lehren, und unvermeidlich wird die Poesie, wie alles, was man mehreren in lehrender Absicht mitteilt, in den Rang einer Wissenschaft erniedrigt werden. Man wird sie in allen in gleicher Weise erklären, (...). (Mallarmé 2000, S. 267/268 f.)

Kunst wird analysierbar. In der zerlegenden Erklärung wird das Kunstwerk zu einem profanen Handwerk beziehungsweise zu einer Wissenschaft, die zu einer „Abwesenheit von Mysterium“ (Mallarmé 2000, S. 268) führt; handwerkliche Transparenz als Form der Kunstbetrachtung ersetzt das mystische Kunsterleben. In Mallarmés Betonung der individuell-subjektiven Erlebnissphäre gegenüber einer allgemein-iterabilen Haltung der Masse lassen sich Berührungspunkte mit Stirners epistemologischer Konzeption der Selbstreferentialität des Eigners ausmachen. „(...) kein *Begriff* drückt Mich aus, (...). Im *Einzigsten* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird.“ (Stirner 1985, S. 412)

Jenseits der ordnenden Welt der Begriffe liegt die evokative Erfahrung des Kunsterlebnisses beziehungsweise die „begriffslose“ Selbstgewissheit der Ich-Erfahrung. Nach Mallarmé soll diese begriffslose Ich Erfahrung wirkungsästhetisch durch den suggestiven Einsatz von „Wortmaterial“ evoziert werden:

Die Denkmäler, das Meer, das menschliche Antlitz, in ihrer Fülle, ursprünglich, ein anders anziehendes Wesen bewahrend, als eine Beschreibung sie verschleiern wird, Evokation also, „Andeutung“, ich weiß, „Anspielung“: (...) Ihr eigentümlicher Zauber, wenn es nicht dies ist, aus einer Handvoll Staub oder Realität die flüchtige Streuung, ohne im Buch, selbst als Text, sie zu umschließen, die der Geist ist, zu befreien, der mit nichts etwas zu schaffen hat außer der Musikalität von allem. (Mallarmé 2000, S. 285)

Eine von Mallarmé kalkulierte wirkungsästhetische Dimension stellt der Verlust eines fest umrissenen Signifikates dar. Die Wortbedeutung wird „gestreut“. Die Wörter besitzen eine konnotative Dimension, die ein spezifisches Kunsterlebnis evozieren soll. Hierbei lösen sich die Wörter von der Semantik und werden zunehmend „musikalisch“. Hardt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Verzicht der Darstellung bei Mallarmé „(...) zugunsten einer nur in Andeutungen und Reflexen verfahrenen Kunst der Evokation“ (Hardt 1980, S. 149) aufgegeben wird, „(...) zu deren Charakterisierung in den theoretischen Schriften immer wieder die Wörter „suggestion“, „allusion“, „évoocation“, incantation“ (Beschwörung) verwendet werden.“ (Hardt 1980, S. 149)

In seiner poetologischen Entwicklung arbeitet Mallarmé zunehmend wahrnehmungspsychologische und anthropologische Gesichtspunkte in der Kunstproduktion und -Rezeption heraus. Hierbei soll sich die suggestive Wirkung poetischer Sprache der unmittelbaren Erfahrung angleichen, wie sie der Musik inhärent zu sein scheint. Literatur soll wie die „(...) Musik, die Semiose befördern, ohne dabei auf die kognitive Umsetzungsleistung der Lektüre sprich das Dekodieren von Bedeutung am Buchstaben, angewiesen zu sein.“ (Rommel 1998, S. 333). Um diese unmittelbare Wirkung von Literatur zu verdeutlichen, referiert Mallarmé in einem Aufsatz von 1895 („Die Musik und die Literae“) auf die entgrenzende Wirkung die der Musik zugeschrieben wird und die vor allem seit der (Früh-)Romantik musikästhetische Diskurse beherrscht:

Nun, man besitzt jetzt exakt die reziproken Mittel des Mysteriums – vergessen wir die alte Unterscheidung zwischen Musik und Literatur, da sie nur die selbstgewollte, um später sich wieder zu treffen, Aufspaltung des ersteren Falles ist: die eine Reize evozierend an jenem abstrakten Punkt des Gehörs und fast des Gesichtes, der unser geistiges Fassungsvermögen geworden ist; welches, ausgedehnt im Raum, dem Druckerblatt eine entsprechende Reichweite einräumt. (Mallarmé 2000, S. 277, vgl. auch Mallarmé 2000, S. 273)

Musik und Literatur vereinen sich zu einem synästhetischen Kunsterlebnis, das sich über die „Präsenz“ des Subjekts auszeichnet – „Bewahre dich also und sei da.“ (Mallarmé 2000, 292) Mallarmés Interpretation der Präsenzerfahrung als Kunsterlebnis lässt sich als Gegenmodell zu Derridas Différance-Konzept und Präsenzkritik definieren. Das strukturelle Muster, das über Differenzbeziehungen erst Identitäten als Effekte konstituiert, lässt keine reine Präsenz (Anwesenheit) zu. Anwesenheit ist stets über die differentielle Beziehung von Vergangenheit und Gegenwart definiert und erhält ihre Identität aus der Begrenzung beziehungsweise der Relation:

Der Aufschub bildet das Wesen des Lebens. Vielmehr: da der Aufschub (*différance*) kein Wesen ist, weil er nichts ist, ist er *nicht* das Leben, wenn Sein als *ousia*, Präsenz, Wesenheit/Wirklichkeit, Substanz oder Subjekt bestimmt wird. Das Leben muß als Spur gedacht werden, ehe man das Sein als Präsenz bestimmt. (Derrida 1972, S. 311)

Das Ausschalten reflexiver Muster der Sprachdecodierung bei Mallarmé impliziert ein buchstäblich mystisches Loslösen von der reflexiven, differentiellen Struktur des Cogitos, das sich in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie seit Descartes über sprachlich gebundene Differenzerfahrungen definiert. Ein Ich ohne reflexiven Bezug auf Objekte vergisst sich selbst. Dieser Akt des Vergessens soll bei Mallarmé durch die suggestive Kraft der Sprache geschehen, die eine unmittelbare Wirkung evozieren soll. Mallarmé distanziiert sich von einem „Massenbewusstsein“, das sich in einer Sprache der „Informationspresse“ (Mallarmé 2000, S. 284) Ausdruck verschafft beziehungsweise durch die Informationspresse diskursiv konstituiert wird, wenn „(...) Leitartikel unserer Zeitungen, damit beauftragt, einen Glauben an das tägliche Nichts unter das Volk zu bringen, (...)“ (Mallarmé 2000, S. 292) Meinungsbilder transportieren. Hiergegen steht eine elitäre Sprachverwendung, die sich von dem Ideal der effizienten Produktivität abgrenzt und versucht ein individuell-subjektives Erleben jenseits der „Massenmedien“ zu installieren – „Die Dichtung, Weihe; ein Versuchen, in keuchen \$Krisen isoliert, (...)“ (Mallarmé 2000, S. 292)

Während Mallarmé über poetische Sprachgestaltung ein literarisches Kunsterleben zu inszenieren sucht, das sich der differentiellen Muster von Sprache zugunsten der Verwirklichung einer Präsenz entzieht, setzt Stirner das Modell der differentiellen Reflexion sprachstrategisch konsequent ein, um zu einem ästhetischen Selbstbezug als „Selbstgenuß“ (Stirner 1985, S. 358 ff) zu gelangen. Eine sprachkritische Reflexion auf Objekte soll zu einem neuen Selbstverhältnis führen. Stirner beschreibt dabei einen Erkenntnisprozess, der ein

Selbst-Bewusstsein evoziert, das auf Grund seiner „trotzigen“ autoreferentiellen Ausrichtung identitätsbildend wirkt und sich über Differenzerfahrung herausbildet. Engels und Marx verweisen auf diesen identitätsbildenden Aspekt der Ideologiekritik Stirners, wenn sie feststellen:

Mutet man ihm (Stirner bzw. dem Ich – dem Verfasser) nicht zu, den vielen guten Sachen zu dienen, er würde nie zu der Entdeckung gekommen sein, daß er auch eine „eigene“ Sache habe, würde also auch diese seine Sache „auf Nichts“ (d.h. „das Buch“) „gestellt“ haben. (Marx/Engels 1973, S. 103)

Das „Nichts“, auf das Marx und Engels hier referieren, lässt sich bei Stirner als Produkt von Differenzerfahrungen werten und markiert die Überwindung nihilistischer Erfahrungen, die hinter der Erkenntnis der Illegitimität von gesellschaftlich codierten Sinnstrukturen steht. Stirner sieht Identität folglich als Produkt einer „trotzig“-oppositionellen Differenz gegeben:

Allein nicht das Ich ist Alles, sondern das Ich *zerstört* Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das – endliche Ich ist wirklich Ich. (Stirner 1985, S. 199)

Der Ausgangspunkt ist hierbei eine Sprache, die metonymisch wirkt: Durch Begriffe wird auf Hierarchien verwiesen, die sich in das Subjekt eingeschrieben haben und das Subjekt den hierarchischen Strukturen entsprechend disziplinieren. Ausgangspunkt für diese Form diskursiver Disziplinierung ist die perlokutive Dimension des Sprechaktes. Wie bei Mallarmé wird bei Stirner (Herrschafts-)Sprache als normierend verstanden:

Hören Wir den Namen Gottes, so sollen wir Gottesfurcht empfinden, hören Wir den der fürstlichen Majestät, so soll er mit Ehrfurcht, Ehrerbietung, Untertänigkeit aufgenommen werden, hören Wir den der Moral, so sollen Wir etwas Unverletzliches zu hören meinen, hören Wir von dem und den Bösen, so sollen wir schaudern usw. Auf diese *Gefühle* ist's abgesehen, (...) (Stirner EE S. 70)

Begriffe repräsentieren eine emotionale Organisation, die gesellschaftliche Hierarchien spiegelt. Wie Stirner verweist Butler auf die sozialisatorische Dimension, im Rahmen derer Hierarchien internalisiert werden, die begrifflich repräsentiert sind:

Wer hätte es niemals bewußter oder unbewußter gemerkt, daß Unsere ganze Erziehung darauf ausgeht, *Gefühle* in Uns zu erzeugen, (...) Wir dürfen nicht bei jeder Sache und jedem Namen, der Uns vorkommt, fühlen, was Wir

dabei fühlen möchten und könnten, dürfen z. B. bei dem Namen Gottes nichts Lächerliches denken, nichts Unehriebliches fühlen, sondern es ist Uns vorge-schrieben und eingegeben, was und wie Wir dabei fühlen und denken sollen. (Stirner 1985, S. 70 f.)

Gemäß Stirner gilt es, hinter diese Entfremdung – „Das Eingegebene ist Uns fremd“ (Stirner 1985, S. 71) – zu gelangen und das „nicht Eingegebene“ freizulegen:

Der Unterschied ist also der, ob Mir Gefühle eingegeben oder nur angeregt sind. Die letzteren sind eigene, egoistische, weil sie Mir nicht *als Gefühle* eingeprägt, vorgesagt und aufgedrungen wurden; zu den ersteren aber spreize Ich Mich auf, hege sie in Mir wie ein Erbteil, kultiviere sie und bin von ihnen *bese-sen*. (Stirner 1985, S. 70)

Um diese nicht entfremdete „Eigentlichkeit“ herauszuarbeiten, entwickelt Stirner eine sprachkritische Begriffsumwertung, die dekonstruktivistische Züge trägt. Die semantische Umwertung von Begriffen bedingt eine alternative (emotional rückgekoppelte) Weltinterpretation. Es ließe sich sagen, dass eine Umwertung aller Werte sich über eine Umwertung aller Begriffe vollzieht. Exemplarisch lässt sich dieses Verfahren Stirners an Hand der sprachkritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Arbeit“ festmachen. Arbeit wird von Stirner nicht als normatives Moment von Identitätsdefinition im gesellschaftlichen Rahmen verstanden, die den Wert des Ich mit seiner Produktionskraft koppelt. Im Rahmen von Stirners Entwurf eines „humanen Liberalismus“ bezeichnet der Begriff der „Arbeit“ eine „Selbstentwicklung“ des Ich. Arbeit wird so als Bezeichnung für monetäre und personalwirtschaftliche Aspekte unterlaufen, die ein primäres Forum der Definition sozialer Identität darstellt und als Bedeutungsdimension in einen umfassenderen (philosophischen) Horizont der Bestimmungen von Ich-Identität integriert – „Darum sagt der humane Liberalismus: (...) Wir wollen die Arbeit, weil sie unsere Selbstentwicklung ist.“ (Stirner 1970, S. 144)

Arbeit wird folglich nicht unter Wert schaffenden Gesichtspunkten betrachtet, sondern zum Ausdruck einer Selbstidentität, die sich in schöpferischen Handlungen manifestiert. Dadurch ergibt sich der Umstand, dass der „Arbeiter“ als subversiver Wertestürmer inszeniert werden kann: Stirner entwickelt ein Konzept vom „Arbeiter“, der sich dadurch auszeichnet, dass er am Prozess der Herausbildung des Bewusstseins „arbeitet“. „Arbeit“ ist nach Stirner eher als reflexive Strategie, denn als Akt der Produktion von Warengütern zu verstehen:

Dieser ruhelose Geist ist der wahre Arbeiter, er vertilgt die Vorurteile, zerschmettert die Schranken und Beschränktheiten, und erhebt den Menschen über Alles was, ihn beherrschen möchte, indes der Kommunist nur für sich, und nicht einmal frei, sondern aus Not arbeitet, kurz einen Zwangsarbeiter vorstellt. (Stirner 1970, S. 99)

In der „Arbeit“, verstanden als umfassenderer Ausdruck von Handlungspotentialen, manifestiert sich der Einzelne – „laboro, ergo sum, Ich arbeite, d.h. Ich bin Mensch.“ (Stirner 1985, S. 144)

Diese Form dekonstruktivistischer Sprachkritik, die Stirner mit etlichen zentralen Begriffen wie dem des „Egoisten“, „Verkehrs“, „Macht“ etc. vollführt, sollen normative Sinnzuschreibungen abschwächen und die „heilige Scheu“ (Stirner 1985, S. 71) überwinden helfen, so dass „Lächerliches gedacht“ und „Unehrerbietiges gefühlt“ werden kann.

Wenn Friedrich als ein signifikantes Merkmal für das Dichten Mallarmés die „Vernichtung (...) der logischen wie affektiven Normalordnungen; (...)“ (Friedrich 1979, S. 95) nennt, so lässt sich dies Merkmal auch in Hinblick auf die dekonstruktivistisch anmutende Sprachstrategie Stirners behaupten.

Mallarmés Emanzipationsmodell und Stirners Sprachstrategie

Während Stirner sprachkritische Argumentationslinien entwickelt um, in der Tradition der Aufklärung stehend, Erkenntnisprozesse zu initiieren, ist es Mallarmé darum zu tun, das Kunsterlebnis als präsentische Erfahrung zu inszenieren. Hierbei bedarf es eines gezielten Einsatzes des Sprachmaterials. So schreibt Mallarmé in dem Vorwort zu René Ghils „Traité du Verbe“ (1886):

Ich sage: eine Blume! Und aus dem Vergessen, in das meine Stimme jeglichen Umriss verbannt, erhebt sich musikalisch, als etwas anderes als die gewußten Kelche, die Idee selbst und lieblich, die allen Sträußen fehlende. (Mallarmé 2000, S. 287)

Der Sprechakt verweist nicht auf eine außersprachliche Wirklichkeit und setzt sie nicht poetisiert neu zusammen, sondern arbeitet mit der Wirkkraft von Konnotationen. Beispielsweise evoziert das Wort „Blume“ paradigmatisch Assoziationsreihen, hinter denen das Bezeichnete, das Signifikat, verschwindet. Die Abbildung („die gewußten Kelche“) wird durch Stimmungen substi-

tuert, die Jenseits der Faktizität des Objekts liegen („die Idee selbst und lieblich, die allen Sträußen fehlende“). Bei der Arbeit mit dem Hervorrufen von Stimmungen wird die unmotivierte Signifikat-Signifikant Struktur der Sprache von Mallarmé problematisiert:

(...): zur Stunde aber Ästhetischem zugewandt, bedauert mein Empfinden, daß die Rede versagt, wenn sie die Anklänge auszudrücken sucht, farbliche oder was die Gebärden angeht, die im Instrument der Stimme, unter den Sprachen und manchmal in einer vorhanden sind. Neben „ombre“ (Schatten), undurchsichtig, dunkelt „ténèbres“ (Finsternis) wenig; welch Enttäuschung vor der Perversität, die „jour“ (Tag) wie „nuit“ (Nacht), widersprüchlich, hier einen dunklen, da einen hellen Klang verleiht. (Mallarmé 2000, S. 282)

Semantik und Klangbild weisen keine motivierte, notwendige Signifikant-Signifikat Beziehung auf und vermögen folglich zu differieren. Wenn das Wort „Tag/ Tageslicht“ „dunkle Vokale“ und damit einen dunkeln Klang besitzt, während es sich mit dem Wort „Nacht“ umgekehrt verhält, vermag der Vokal „i“ nicht der semantischen Bedeutung von Nacht (nuit) zu entsprechen. Um dennoch eine kohärente Gestimmtheit inszenieren zu können, können klangliche, rhythmische und semantische Merkmale über das Wort hinaus zu einem „Gesamtzeichen“ (Hardt 1980, S. 159) komponiert werden. Exemplarisch sei die erste Strophe des Gedichts „Hommage. Le silence ...“ (Huldigung, das Schweigen ..., 1895) angeführt. Hier wird die phonologische Wirkungsdimension durch die ostentativ anmutende Repetition der Vokale „u“, „o“, sowie die Vokalkombination „ou“ gezielt eingesetzt und evoziert unter anderem durch seine Assonanzen ein Muster, was die Wörter klanglich aus ihrem rein semantischen Kontext herauslöst.

*Toute Aurore même gourde
Acrisper un poing obscur
Contre des clarions d'azur
Embouchés par cette soured”
(Mallarmé 2000, S. 110)*

Die unterschiedlichen Gestaltungsdimensionen wirken zu Gunsten einer intendierten Stimmung ebenso zusammen wie bei Mallarmé Dichtungstheorie und -praxis oftmals ineinander übergehen. Exemplarisch lässt sich dies an Hand des Gedichts „Toute l’âme résumée“ („Ganzer Seele reines Schwingen“, 1895), in dem eine „(...) kleine Philosophie des Zigarrenrauchens zum Pendant des Schöpfungsakts (...)“ (Hauck 2000, S. 318), wird in der Verstri-

ckung zwischen Poesie und Poetologie ein alternatives, ephemeres Kunsterlebnis beschrieben:

*Ganzer Seele reines Schwingen
Langsam ausgehaucht und leis
Löst wie Rauch sich auf in Ringen
Immer höher Kreis um Kreis
wie das Glühen der Zigarre
die gelassen glimmen muß
das die Asche sie erbarre
die sich löst im Feuerkuß*

*so auch wenn der Chor der Lieder
dir von deinen Lippen steigt
streife ab und immer wieder
was zu sehr als Stoff sich zeigt*

*daß nicht überlaute Klänge
stören schwebende Gesänge* (Mallarmé 2000, S. 112 f.)

Mallarmé beschreibt den Zustand der Seele, der zunehmend seit der Romantik die Entgrenzung des Subjekts begrifflich fasst. Wird durch die Verwendung des Bildes der Seele bereits ein immaterieller Zustand beschrieben, erhält diese Konnotation eine Verstärkung durch den Einsatz der Zigaretten-Analogie. Die Faktizität des (außersprachlich) Stofflichen löst sich gleich dem Zigarrenrauch im ästhetischen Wirken des Sprachkunstwerks auf. Der Gelassenheit der verglimmenden Zigarre entspricht das Kunsterlebnis der Gedichtrezitation („wenn der Chor der Lieder dir von deinen Lippen steigt“), das nicht durch eine übermäßige individualistische Emphase („überlaute Klänge“) oder durch eine „zu präzise Sinnvorgabe“ (Hauck 2000, S. 318) getrübt werden soll. Diese „Ent-Rückung“ vom Stofflichen zum „schwebenden-ephemerischen“ Kunsterlebnis wird von Mallarmé oftmals durch Verweise aktualisiert, die ein Zurücknehmen der faktischen Welt markieren. Hier bedient sich Mallarmé eines Verfahrens, das sich in der Diktion Derridas mit dem Begriff der „Spur“ bezeichnen lässt. Aus dieser Perspektive ließe sich ein Paradox des wirkungsästhetischen Einsatzes von Sprache analysieren; das Muster der Präsenz soll durch eine strategische Überbetonung „der Spur als Gedächtnis“ (Derrida 1972, S. 308) erreicht werden:

*Vorm Fenster wo jetzt goldverweht
Des alten Sandel Glanz verloren*

*Der Geige leuchtendes Gebet
einst mit den Flöten und Mandoren (...)*
(Mallarmé 2000, S. 69, erste Strophe
des Gedichts „Heilige“, 1883)

Die beschriebenen Dinge wie die Flöten und Mandoren sind faktisch nicht anwesend, sondern verweisen als „Spuren“ auf vergangene Zustände. Das „was sich zu sehr als Stoff zeigt“, wird durch den strategischen Einsatz von metonymischen Verweisen entrückt. Der Rezipient vermag sich derart von der Begrenzung des Signifikats, des Abgebildeten, zu lösen und kann durch das „Gleiten der Signifikanten“ vom reflexiven Nach-vollziehen zum stimmungsvollen Erleben des Sprachkunstwerks gelangen: Es wird kein (Ab-)Bild beschrieben, das der Rezipient imaginiert. Der Leser soll sich dagegen der Stimmung des Gedichts, die der gezielte Einsatz der Sprache selbst hervorbringt, öffnen. Mit Bezug auf Lacan ließe sich von einer Sprachstrategie sprechen, in der Sprache selbstreferentielle Bezüge konstituiert:

Man kann also sagen, daß der Sinn in der Signifikantenkette insistiert, da das aber nicht ein Element der Kette seine Konsistenz hat in der Bedeutung, deren es im Augenblick gerade fähig ist. Es drängt sich also der Gedanke auf, daß das Signifizierte unaufhörlich unter dem Signifikanten gleitet – (...) (Lacan 1991, S. 27)

Diese Flexibilisierung der Semantik durch eine sprachimmanente Selbstreferentialität wird von Mallarmé in einem poetologischen Kontext reflektiert:

Das reine Werk impliziert das sprechende Hinwegtreten des Dichters, der die Initiative den Wörtern überläßt, den durch den Anprall ihrer Ungleichheit mobilisierten; sie entzündeten sich im gegenseitigen Widerschein wie ein virtuelles Gleiten von Feuern über Edelsteine, die im früheren lyrischen Wehen hörbaren Atemzüge oder die persönlich-enthusiastische Satzführung ersetzend (Mallarmé 2000, S. 285)

Das sprachliche Kunstwerk ist nicht die Manifestation eines schöpferischen Genies, das seiner Subjektivität Ausdruck verleiht. Subjektivität entsteht vielmehr im Kunsterleben als „Effekt“ des Kunsterlebnisses. Mallarmés poetische Flexibilisierung der Signifikant-Signifikat Struktur löst mit einem effizient-rationalen Sprachgebrauch zugleich eine „Weltanschauung“ der Masse ab, in der Sprache lediglich der ökonomischen Vermittlung von Informationsgehalt zu dienen scheint (vgl. Hauck 2000, S. 313 f.):

Die ästhetische Erfahrung, die für Mallarmé wesentlich mit der Poesie verknüpft ist, steht offenkundig in einer Spannungsbeziehung zu dem Selbst- und Weltverhältnis, das dem Subjekt durch seine Sozialisation in einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft mehr oder weniger tief eingepägt wird, (...) (Hauck 2000, S. 314)

Diese „Sozialisierungserfahrungen“ werden von Stirner, erkenntnistheoretisch fundiert, in unterschiedlichen Schriften kritisch thematisiert; so auch in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Der Humanismus und der Realismus“ (1842):

Nur ein formelles und materielles Abrichten wird bezweckt, und nur Gelehrte gehen aus den Menagerien der Humanisten (nach Stirner das Bildungsideal der Renaissance – Kergel), nur „brauchbare Bürger“ aus denen der Realisten (nach Stirner das Bildungsideal der Aufklärung – Kergel) hervor, die doch beide nichts als unterwürfige Menschen sind. (...) Wie wir uns in der Kindheit in Alles zu finden gewöhnten, (...) so finden und schicken wir uns später ins positive Leben, (...), werden ihre Knechte und sogenannte gute Bürger. (Stirner 1970, S. 18)

Gegen diesen Determinismus, der sich auch sprachlich manifestiert, setzt Stirner nicht wie Mallarmé die Neuinszenierung des Spracherlebens als Kunstwerk. Mittels einer semantischen Sprachkritik soll vielmehr das „Spannungsverhältnis zwischen Selbst- und Weltverhältnis“ aufgelöst werden. Dieser Akt der Emanzipation gipfelt bei Stirners unter anderem in den Begriffen des „Eigners“ und des „Selbstgenusses“. Hierbei erfolgt bei Stirner eine Kritik der Zeitlichkeit. Diese Kritik der Zeitlichkeit lässt sich in Abgrenzung zu Derridas Interpretation des psychoanalytischen Begriff des „Aufschubs“ entwickeln, in der der Aufschub zu einer Repräsentation der *Différance* wird. Durch Bezug auf den Begriff des Aufschubs lässt sich zugleich aufzeigen, dass die emanzipative Sprachstrategie sowohl Stirners wie auch Mallarmés ein „Präsenzerlebnis“ einfordern, die sich von temporal limitierten sowie ökonomisch rationalen definierten Subjektmodellen abgrenzt. Derrida beschreibt mit Bezug auf Freud zu dem Begriff des „Aufschubs“:

Die bedrohliche Verausgabung oder Präsenz werden mit Hilfe der Bahnung und der Wiederholung hinausgeschoben? Ist das nicht der „Aufschub“, der das Verhältnis der Lust zur Realität instauriert? (Derrida 1972, S. 310)

Die Dynamik des Lebens, die sich in der Zeitlichkeit manifestiert und den Einzelnen als endlich definiert, steht der überzeitlichen und damit über-

menschlichen Dimension allgemeingültiger Werte gegenüber. Diese überzeitlichen und übermenschlichen Werte legitimieren Verzicht und den Aufschub. Diese Konzeption wird von Stirner zu Gunsten des Auslebens subjektiv-individueller Bedürfnisse zurückgestellt:

Wie aber nutzt man das Leben? Indem man „s verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, indem man's verbrennt. Man nutzt das Leben und mithin sich, den Lebendigen, indem man es und sich *verzehrt*. *Lebensgenuß* ist Verbrauch des Lebens. (Stirner 1985, S. 358)

Von Stirner wird an dieser Stelle subtextuell das Oppositionsverhältnis von Verzicht/Vergeudung thematisiert, das gemäß seiner „Sozialisationskritik“ grundlegende gesellschaftliche Strukturierungsmechanismen aktualisiert. Mit der Affirmation des Selbstgenusses werden zugleich gesellschaftliche Rollenmodelle zurückgewiesen, die dem Modell des „Aufschubs“ verpflichtet sind. Der Lebensaufopferung zu Gunsten von Wertevorstellungen – „Der Selbstgenuß wird Mir dadurch verleidet, daß Ich einem Andern dienen zu müssen meine, (...)“ (Stirner 1985, S. 405) – wird von Stirner die subversive Forderung einer hedonistischen Lebensweise entgegengestellt. Die eingeforderte Genussfähigkeit impliziert einen Bewusstseinswandel, dessen Parameter sich in dem von Stirner inszenierten Bedeutungswechsel des Begriffs des Eigentums spiegelt und auf die Strategie eines Bewusstseinswandels mittels Sprachkritik verweist:

Erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich. (Stirner 1985, S. 359)

Aus dieser Position heraus gelangt Stirner zu einem Konzept von einer hedonistischen Selbstverantwortung:

Von jetzt an lautet die Frage, nicht wie man das Leben erwerben, sondern wie man „s vertun, genießen könne, oder nicht wie man das wahre Ich in sich herzustellen, sondern wie man sich aufzulösen, sich auszuleben habe (Stirner 1985, S. 359)

Hierbei setzt Stirner sprachkritische Instrumentarien und Strategien ein. Der Einzelnen wird in seiner „Unsagbarkeit“ als Nachfolger Gottes inthronisiert. Die (Selbst-)Disziplinierung durch „Anrufungen“ wird durch einen säkularisierten Unsagbarkeitstopos substituiert. Die für „den Anderen“ unergründlich ganzheitliche Identität des „Einzigens“ entspricht keinem Begriff:

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. (Stirner 1985, S. 412)

Stirner wie Mallarmé setzen Sprache gezielt ein, um diskursiven „Normierungsprozessen“ entgegenzuwirken. Trotz unterschiedlicher „Feldzugehörigkeit“ (Stirner als jung-hegelianischer Philosoph, Mallarmé als Dichter des *Fin de Siècle*) setzen beide Sprache strategisch ein, um Ich-Relation beziehungsweise Ich-Erlebnisse herzustellen, die sich einem „pragmatisch“-konventionalisierten Sprachgebrauch entziehen. Aus dieser Perspektive lassen sich Stirner und Mallarmé einer neuzeitlichen Tradition kritischer Sprachbetrachtung eingliedern, die von den Fragment- und Romanexperimenten der Frühromantiker bis hin zu der Sprachde-(kon)-struktion Deleuzes/Guattaris zu reichen scheint. Die Suche nach „dem Worte“ im Sinne Stirners wird zur Suche nach einem Selbstverhältnis, dass sich über Sprach ausdrückt und herstellt, sich aber zugleich Sprache kritisch in Frage stellt.

Bibliografie

Butler, Judith (1997): *Excitable speech, a politics of the performative*. Routledge, New York.

Bourdieu, Pierre (1990): *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Braumüller, Wien.

Derrida, Jaques (1972): *Die Schrift und die Differenz*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Descartes, René (2009): *Discours de la méthode*, zweisprachige Ausgabe. Reclam, Stuttgart.

Dubar, Claude (2007): *La crise des identities. L'interpretation d'une mutation*. Paris.

Eichendorff, Joseph von (1995): *Werke in einem Band*. Dtv, München.

114 Fichte, Johann Gottlieb (1971): *Werke Bd1*. Felix Meiner, Hamburg.

Foucault, Michel (1989): Pariser Gespräche. Geführt von Francois Ewald. Merve, Berlin.

Frank, Manfred (1984): Was ist Neostukturalismus? Vorlesungen. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Frey, Hans Peter (1973): Theorie der Sozialisation. Integration von system- und rollentheoretischen Aussagen in einem mikrosoziologischen Ansatz. Univ., Wirtschafts- u. Sozialwiss. Fak., Diss., Nürnberg.

Friedrich, Hugo (1979): Die Struktur der modernen Lyrik. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.

Hardt, Manfred (1980): Stéphane Mallarmé. In: Lange, Wolf-Dieter (Hrsg.) (1980): Französische Literatur des 19. Jahrhunderts III Naturalismus und Symbolismus. S. 143-165, Quelle und Meyer, Heidelberg.

Hauck, Johannes (2000): Nachwort. In: Stéphane Mallarmé (2000): Sämtliche Dichtungen, zweisprachige Ausgabe. dtv, München.

Hoffmann, E.T.A. (1993): Beethovens Instrumentalmusik. In: Fiebig, Klaus (Hrsg.) (1993): Über Beethoven. Eine Anthologie von Musikern, Dichtern und Liebhabern. S. 21-32. Reclam, Stuttgart.

Kant, Immanuel (1956): Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner, Hamburg.

Lacan, Jaques (1991): Schriften II. Metzger, Weinheim.

Lyotard, Jean-Francois (2009): Das postmoderne Wissen. Passagen, Wien.

Mallarmé, Stéphane: Sämtliche Dichtungen, zweisprachige Ausgabe. Dtv München.

Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1973): Werke Bd. 3, Deutsche Ideologie. Dietz, Berlin.

Nietzsche, Friedrich: (1960): Gesammelte Werke Bd. 1. Hanser, München.

Rommel, Bettina (1998): Subtext, Kontext, Perspektiven von Mallarmés kritischen Schriften. In: Goebel, Gerhard/Rommel, Bettina (Hrsg.) (1998):

Mallarmé, kritische Schriften, Französisch/Deutsch. S. 315-380. Bleicher, Gerlingen.

Stirner, Max (1985): Der Einzige und sein Eigentum. Reclam, Stuttgart.

Stirner Max (1970): Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. dtv, München.

Unsichtbares Komitee (2010): Der kommende Aufstand. Nautilus, Hamburg.

Dieter Schrage

Radikale Subjektivität in Praxis und Theorie

Während der Vorbereitung bin ich vom ursprünglichen Titel abgerückt, weil Subjektivität eigentlich nicht die Denkweise Paul Goodmans trifft, und zum neuen Titel „Radikale Natürlichkeit bei Paul Goodman in Theorie und Praxis“ gekommen, wobei sich der Begriff „Natürlichkeit“, was für Paul Goodman kennzeichnend ist, auf Rousseau bezieht. Eine Hoffnung bei mir ist, dass das Referat auch für die anwesenden Kolleginnen und Kollegen von der Max Stirner-Gesellschaft interessant ist.

Paul Goodman, 1911 als Sohn jüdischer Eltern – beide waren Schauspieler – in Greenwich Village, New York geboren, fand in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg durch zwei Umstände in den USA, aber auch anderen Teilen Amerikas sowie in Westeuropa weite Beachtung.

Erstens schrieb er in den 1950er Jahren gemeinsam mit Fritz und Laura Pearls sowie Ralf F. Hefferline die theoretischen Grundlagen der Gestalttherapie. Er wurde ein Mitbegründer des „Instituts für Gestalttherapie“ in New York und arbeitete in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre selbst als Gestalttherapeut. Das war auch die Zeit, in der er zum ersten Mal in einem nennenswerten Maße Geld verdiente. Gegen Ende der 1950er Jahre vollendete er sein Manuskript zu der Publikation „Growing Up Absurd – the problems of youth in the organized system“ (1960). Dieses Buch ist eine soziologische, sozialpsychologische Analyse der Schwierigkeiten, die die Jugend in den USA in der durchorganisierten und perfekt kontrollierten Gesellschaft findet. Dieses „Growing Up Absurd“ – in der deutschen Übersetzung 1971 unter dem Titel „Aufwachsen im Widerspruch“ erschienen – wurde von der damals zur Rebellion gegen das Establishment bereiten US-amerikanischen Jugend begeistert aufgenommen und wurde schließlich zu einem richtigen Bestseller.

Dieser Umstand ist der *zweite* Grund für die Berühmtheit Goodmans in den 1960er Jahren. Das ergab dann auch eine zwiespältige Rolle, die ich ebenfalls ganz gut kenne. Dass man sowohl von der rebellierenden Jugend, in Österreich im Konkreten etwa den Hausbesetzern, immer wieder eingeladen wird, aber gleichzeitig auch vom Establishment zu Rundfunk- und Fernsehstatements. Aber in ganz weiterem Maße war das für Paul Goodman in den 1960er Jahren typisch. Er veröffentlichte in dieser Zeit und auch schon zuvor zahlreiche Texte zu soziologischen, politischen und vor allem psychologischen Fragen.

Die Vorträge waren im Rundfunk und Fernsehen zu hören, aber – und das ist bezeichnend für die geradezu vorbildliche Einheit von Theorie und Praxis bei Paul Goodman – er organisierte auch landauf, landab Demonstrationen, sowohl gegen das Bildungsestablishment als auch gegen den Vietnamkrieg, trat für Bewegungen gegen das etablierte Schulsystem ein und unterstützte die Gründung von staatsunabhängigen Alternativschulen. In einem Interview mit Robert W. Glasgow 1971, in Deutsch veröffentlicht¹, sagte Paul Goodman zu seiner berühmt gewordenen Schrift „Growing Up Absurd“: „In ‚Growing Up Absurd‘ vertrete ich dieselben Positionen wie schon 17 Jahre zuvor in der Hauptsammlung ‚Drawing the Line‘ (= ‚The May-Pamphlet‘, 1945). Die Kernaussage lautet, dass man in der überzentralisierten Gesellschaft, in der die größten Konzerne mithilfe staatlicher Steuerung mehr oder weniger nutzlose Konsumgüter produzieren, nur überleben kann, indem man aussteigt.“

Und so wird Goodman auch ein Theoretiker und Vorbild der Aussteigerbewegung in den 1960er Jahren. Interessant ist anzumerken, dass die berühmte amerikanische Schriftstellerin Susan Sontag in einem Essay über Paul Goodman, in dem sie seine Bedeutung als amerikanischer Schriftsteller – sie vergleicht ihn zum Beispiel mit Jean-Paul Sartre – hervorhebt, zu Goodmans Rolle in der Jugendbewegung feststellt, dass in „Growing Up Absurd“ die rebellierende Jugend nur aus Knaben und jungen Männern besteht. Überhaupt legt sich Paul Goodman durch sein ausschließliches Eingehen auf männliche Heranwachsende und junge Männer immer wieder mit der Frauenbewegung an, aber auch mit der Schwulen- und Lesbenbewegung.

1962 gibt Paul Goodman sein vergriffenes anarchistisches Manifest „The May-Pamphlet“ von 1945 unter dem Titel „Drawing the Line“ noch einmal heraus (1975 von Stefan Blankertz im Verlag „Büchse der Pandora“ in Wetzlar auf Deutsch veröffentlicht). In diesem Manifest schreibt Paul Goodman zu seinem revolutionären, anarchistischen Programm (mit revolutionär beziehe ich mich auf das Erbe von Rousseau und die französische Revolution) von seiner Überzeugung, dass der Mensch frei geboren, aber in institutionellen Ketten gefesselt sei, dass Brüderlichkeit die tiefste politische Kraft und Quelle der gesellschaftlichen Erneuerung ist und dass Sozialismus die Abwesenheit des Staates und seiner Zwangsgesellschaft bedeutet. Paul Goodman betont, dass es heute nicht mehr um die Verelendung im Marxschen Sinne geht, die zum revolutionären Handeln veranlassen soll, sondern es müssen in einer Gesellschaft des Überflusses, getragen von einem autoritären Staat und einem manipulier-

renden Schulsystem im Sinne dieser Staatsautorität, hier und heute Gegengesellschaften der Freiheit und der Natürlichkeit verwirklicht werden. Unsere Aktionen dürfen sich nicht wie utopische Systeme auf ein zukünftiges Establishment richten, sondern sollen sich sozusagen chiliastisch im Sinne von gegengesellschaftlich auf eine genossenschaftliche Ordnung heute beziehen.

Dann führt Paul Goodman eine Reihe von strategischen Anweisungen aus. In kleineren Gruppen müssen wir direkte Initiativen für solche Gemeindeprobleme ergreifen, die unsere persönlichen Angelegenheiten betreffen: Wohnung, Gemeindeplanung, Unterricht und so weiter. Die konstruktive Entscheidung über persönliche Angelegenheiten kann aus unserer Sicht nicht an repräsentative Regierungen und Bürokraten delegiert werden.

Wichtig für meinen Vortrag und vor allen Dingen für den zweiten Teil ist seine folgende Anweisung: Wir müssen die sexuelle Befreiung Jugendlicher und Kinder erlauben und ermutigen, um sie von ängstlicher Unterwürfigkeit gegenüber der Autorität zu befreien. Es ist vielleicht unmöglich, die Beeinflussung der Kinder durch unsere eigenen neurotischen Vorurteile auszuschließen, aber wir können wenigstens Gelegenheiten für den sexuellen Genuss der Jugend schaffen.

Im zweiten Teil meines Referates zu den Grundlagen meiner Ausführung über die radikale Natürlichkeit von Paul Goodman in Theorie und Praxis beziehe ich mich auf diese Anweisung: Und zwar stelle ich diese Radikalität Paul Goodmans aus Gründen der Zeitökonomie exemplarisch, d. h. ausschließlich am Beispiel der von Paul Goodman praktizierten und theoretisch begründeten Homosexualität, der Knabenliebe, dar.

Paul Goodman selbst war bisexuell. Er lebte seit 1938 mit der unkonventionellen Virginia Miller zusammen und hatte mit ihr eine Tochter. In zweiter Ehe hatte er dann noch zwei Kinder. Er brachte sich selbst als bekennender Homosexueller ein, verkehrte mit Heranwachsenden und rechtfertigte dies mit dem von ihm geforderten sexuellen Genuss, jedoch auch erzieherisch, dass es pädagogisch wichtig sei. Man muss bedenken, das war 1940 in den USA. In einem Interview mit Robert W. Glasgow 1971 begründet er die pädagogische Wichtigkeit und Nützlichkeit des homosexuellen Erziehens wie folgt: Der Aspekt des Verliebtseins zwischen Schülern und Lehrern scheint ein wichtiger für die pädagogische Beziehung im Allgemeinen zu sein. In Europa und in den Vereinigten Staaten haben wir jahrhundertlang versucht, diesen Teil zu unterdrücken und unmöglich zu machen. Das Verbot der homosexuellen Kontakte macht das, was eine völlig normale Situation erzeugt, unmöglich.

Empfehlenswert ist übrigens auch der Wikipedia-Beitrag über Paul Goodman. (Ich sah kürzlich so ein Naserümpfen durch die Runde gehen, als Wikipedia erwähnt wurde. Ich selbst bin aus praktischen Gründen für Wikipedia. Ich habe etwa 1.200 Hörer/Hörerinnen an der Uni und würden diese die Literatur zu meinen Themen, die sehr spärlich vorhanden ist, kaufen, müssten sie mindestens fünf Bücher à 30, 40 Euro kaufen. Kann man/frau nicht verlangen. Deshalb schaue ich mir immer die Wikipedia-Beiträge zu den Themen sehr gut an und empfehle sie meistens, aus ökonomischen Gründen.)

In dem Wikipedia-Beitrag über Paul Goodman können wir unter Berufung auf das Glasgow-Interview lesen: Die Probleme der modernen Erziehung diagnostizieren die Lähmung der Energie der Schüler und die Abtötung ihrer Neugier und Kreativität. Paul Goodman unterstreicht, dass eine gute Lehrer-Schüler-Beziehung unvermeidlich auch sexuelle Aspekte hat. Durch das Eingestehen derselben und die geeignete Kanalisierung entstehen Spannungen, die zu einem besseren Erziehungssystem führen. Das Vorbildhafte an Paul Goodman ist das Kreative, Nützliche in der Pädagogik, die er theoretisch begründet in seiner Lehrerpraxis auch ausgeführt hat, und zwar am Beginn seiner aus erwähnten Gründen sehr kurzen universitären Karriere. Er strebte nach Abschluss seines literaturwissenschaftlichen und philosophischen Studiums an sich eine akademische Karriere an, aber 1940 verlor Goodman seine Stelle an der Universität von Chicago, „wo er brillant promoviert hatte, weil er sein offenes Ausleben seiner Homosexualität sowohl als sein Recht als auch als pädagogisch wertvoll proklamiert hat“. (Stefan Blankertz) Das brachte natürlich die Universitätsverwaltung auf den Plan, er wurde mehrmals ermahnt und schließlich fristlos entlassen. Aus demselben Grund konnte er dann nicht die von ihm angestrebten Lehrtätigkeit an der „Manumit School Pennsylvania“ und vor allem am „Black Mountain College“ ausüben. Letzteres war ein berühmtes alternatives College mit sehr vielen homosexuellen Lehrern, z. B. unterrichtete dort John Cage. Aber auch dieses Parade-Alternativ-Universitätsinstitut musste er verlassen.

Für seine pädagogische Einsicht, ausgelebte Homosexualität mit seinen Schülern sei pädagogisch wertvoll, zahlte er also einen hohen Preis. Er ging nicht den Kompromiss ein, der in einer Gesellschaft notwendig ist. (Ich kenne das sehr gut. Seit den 1960er Jahren bin ich den Anarchisten verbunden, aber in meiner Rolle als Museumsmensch und Universitätsvortragender bin ich ein Staatsbediensteter. Das Einzige: Ich habe mich nie beamten lassen. Meine Frau ist allerdings Beamtin im Justizdienst. Und ich Beamter im Wissenschaftsministerium? Das wäre ein bisschen zu viel gewesen. Dafür habe ich aber auf etwa 3.000, 4.000 Euro im Monat an Pension verzichtet.)

Er zahlte also einen hohen Preis, wurde von allen Universitätsinstituten entfernt, insgesamt viermal, und lebte dann wieder als wenig erfolgreicher Schriftsteller in New York, bestritt seinen Lebensunterhalt durch Gelegenheitsjobs und als Privatlehrer. In dieser Zeit ging er auch eine zweite feste heterosexuelle Beziehung ein. Mit Sally, mit der er einen Sohn und eine Tochter großzog, lebte er bis zu seinem Tod. Sally gab dann auch [seine] Schriften heraus, vier insgesamt.

Eine Anmerkung: Die homoerotischen Ausritte wurden von Sally kommentarlos akzeptiert, sie waren ja pädagogisch wertvoll. Aber wehe, er ging eine Beziehung mit einer Frau ein, eine temporäre, dann war Sally höchst eifersüchtig und vice versa. Lesbische Liaisonen wurden von Paul Goodman toleriert. Aber wehe, es gab von Sally eine temporäre Beziehung zu einem Mann, dann war seine Eifersucht sehr groß.)

Wie schon erwähnt, er lebte in großer Not, bis sein Buch „Growing Up Absurd“ erschien. Damit verdiente er viel Geld durch seine Honorare und wurde ein Star der rebellierenden Jugend. Um das abschließend noch auszuführen: Er war auch in anderen Lebenszwängen konsequent. 1944 sollte er noch zur Army eingezogen werden, aber er war ein Totalverweigerer. Eine Gefängnisstrafe drohte ihm, schließlich wurde er aber als absolut wehruntauglich ausgemustert. Das anerkannten zwar seine anarchistischen Fans, von seinen marxistischen Anhängern wurde diese Wehrdienstverweigerung im Krieg gegen die Nazis jedoch übelgenommen.

Zur Zeit des Vietnamkrieges unterstrich er noch einmal seine konsequent pazifistische Haltung. Er und seine Frau weigerten sich beharrlich, eine Kriegsteuer, die sogenannte Telefonsteuer, zu bezahlen. Und dennoch: Gegen Ende der 1960er Jahre kam dann dieser Führer der Verweigerung und der Einheit von Theorie und Praxis selbst in ein konfliktreiches Verhältnis zu der rebellierenden Jugend. Er konnte und wollte nicht verstehen, dass sich die Jugend mit dem Establishment arrangierte, aber vor allen Dingen konnte und wollte er nicht verstehen, dass die rebellierende Jugend sich in ihrem radikalen Teil eher dem Marxismus zuwandte. Dies veranlasste ihn, in seiner späten Schrift „Notizen eines Steinzeitkonservativen“, in Deutsch veröffentlicht in „Staatlichkeitswahn“ von Blankertz in der „Büchse der Pandora“ 1980, das Verhalten der Jugend zu analysieren und aus seiner Sicht zu verurteilen.

Über sich selbst schreibt er als bekennender Homosexueller: „Meine homosexuellen Handlungen haben mich zum Nigger gemacht, Objekt von willkürli-

cher Brutalität und Erniedrigung in der amerikanischen Gesellschaft, da mein ausbrechender Impuls der Homosexualität nie als ein Recht anerkannt wurde.“

Abschließend möchte ich noch ein Zitat aus diesen „Notizen eines Steinzeitkonservativen“ anführen, das die für den Anarchisten Paul Goodman und für Anarchisten insgesamt so typische Einstellung „Privates ist immer Politisches“ unterstreicht: „In meinem Fall scheint meine Nigger-gleiche Situation mich anzuregen, grundlegendere, wilder strukturierte, buntere Menschlichkeit zu verlangen.“ Das ist wohl auch im Sinne Rousseaus wichtig. Er verlangt eine bunter strukturierte, wildere Menschlichkeit. Es ist eine nationale Befreiungsfront nötig, die sich aber nicht auf einen Nationalstaat beschränkt, sondern Grenzen überall herunterreißt. Ich danke euch.

Bibliografie

Blankertz, Stefan, Goodman und Perls in eine Front, in: Gestaltkritik. Die Zeitschrift für Gestalttherapie (2/2001).

Glasgow, Robert W., Paul Goodman. Gedanken eines Steinzeitkonservativen. Interview mit dem Mitbegründer der Gestalttherapie (1971), entnommen aus: Gestaltkritik. Die Zeitschrift für Gestalttherapie, auf: www.gestalt.de/goodman_interview.html [12. Juli 2010].

Goodman, Paul, Staatlichkeitswahn, hrsg. und eingeleitet von Stefan Blankertz, Wetzlar 1980.

Miller, Michael V., Paul Goodmans psychologische Essays, in: Gestaltkritik. Die Zeitschrift für Gestalttherapie (1/1999).

Sonntag, Susan, Über Paul Goodman. Ein Essay, in: Gestaltkritik. Die Zeitschrift für Gestalttherapie (2/2000).

Dokumentation

Bernd A. Laska, Nürnberg

Der Stirner-Forscher Henri Arvon

Der französische Germanist und Ideenhistoriker Henri Arvon war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der publizistisch aktivste Experte für Max Stirner im französischen Sprachraum. Von 1954 bis 1966 war seine Monografie über Stirner die einzige weltweit. Obwohl er in Frankreich durch eine Reihe von Büchern, die zum Teil in der weit verbreiteten Reihe *Que sais-je?* erschienen (siehe Bibliografie: <http://www.lsr-projekt.de/Henri-Arvon-Bibliographie.pdf>), als Autor durchaus bekannt war, blieb er als Person so sehr im Verborgenen, dass sowohl in Fachlexika als auch über das Internet kaum etwas über ihn zu erfahren ist. Die französische Wikipédia bietet einen seit drei Jahren stagnierenden Mini-Artikel *Henri Arvon*, der nicht einmal die Lebensdaten enthält.

I

Henri Arvon wurde am 9. März 1914 als Heinz Aptekmann in Bayreuth in eine jüdische Familie geboren.¹ Er erreichte sein Abitur 1933 – auf demselben Gymnasium, von dem Stirner 1826 sein „Absolutorium“ erhielt – und ging nach Frankreich, um dort zu studieren, zunächst in Strasbourg, später in Clermont-Ferrand. Heinz Aptekmann ließ seinen Namen in Henri Arvon ändern, erwarb die französische Staatsbürgerschaft und überlebte den Krieg im nicht von den Deutschen besetzten Gebiet.

¹ Trübsbach, 1993, S. 309; den Hinweis bekam ich von Herrn Professor Armin Geus, der Arvons Buch *Aux sources de l'existentialisme* Anfang 2012 in seinem Marburger Verlag Basiliken-Press in deutscher Übersetzung herausbrachte:

- Siegfried Pokorny: Von der Bayreuther Oberrealschule (Graf-Münster-Gymnasium) nach Argentinien [über Heinz Aptekmanns jüngeren Bruder Gerd, geb. 1915]. In: *Archiv für Geschichte von Oberfranken*, 86 (2006), S. 429-436;
- *Memoiren des Pinhas Yoeli chem. Günther Aptekmann* [Heinz Aptekmanns jüngster Bruder, geb. 1920] [siehe auch: <http://www.geschichtswerkstatt-bayreuth.de/pinhas.html>]
- *Über die ganze Welt verstreut* [siehe auch: <http://www.derwesten.de/staedte/hohenlimburg/ueber-ganze-welt-verstreut-id2024019.html>]. In: *Der Westen*. Portal der WAZ-Mediengruppe, 16.05.2007

Nach dem Krieg lehrte Arvon in verschiedenen Institutionen: von 1946 bis 1965 an der *Prytanée National Militaire* in La Flèche, einem Lyzeum, das auf das Studium an einer Militärakademie vorbereitet; von 1966 bis 1970 an der *Université de Clermont-Ferrand*; und von 1971 bis zu seiner Pensionierung 1982 an der *Université de Paris X – Nanterre*.

Arvon heiratete 1939 Marta Weinberg, eine deutsche Jüdin, die ebenfalls im französischen Exil lebte, und hatte mit ihr eine Tochter, Cécile, geboren 1945. Nachdem er 1978 Witwer geworden war, heiratete er 1987 eine Spanierin und lebte seither in der Nähe von Barcelona.

Henri Arvon starb am 2. Dezember 1992.²

II

In den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit an der Militärschule schrieb Arvon zwei kompakte Monographien, die 1951 in der weit verbreiteten Reihe *Que sais-je?* erschienen und dauerhaft sehr erfolgreich waren: eine über den Buddhismus (21. Auflage 2005), die andere über den Anarchismus (12. Auflage 1998). Das Werk zum Buddhismus sei, wie Arvon im Vorwort sagt, „nicht aus irgendeinem Bekehrungseifer heraus entstanden, sondern einzig und allein aus dem leidenschaftlichen Interesse, das der Autor an der Erforschung einer im Grunde wohl atheistischen Religion und eines Atheismus gefunden hat, der auf das Überirdische weitgehend zu verzichten sucht, um vor allem Richtlinien für eine sinnvolle Lebensweise hier auf Erden zu geben.“

Diese Interessenlage führte Arvon schon bald zu den Schriften der Junghegelianer, die als erste in Deutschland atheistische Positionen vertreten hatten: Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach. Max Stirner kannte er bereits aus seiner Bayreuther Gymnasialzeit.³ Ihm hat er, wie er später sagte, „lebenslange Studien gewidmet“.⁴ Über ihn schrieb er als erstes seine Habilitationsschrift, die er 1951 abschloss. Sie blieb unveröffentlicht. Aus ihr gingen jedoch zwei Publikationen hervor: noch im gleichen Jahr, 1951, ein längerer Artikel, *Une polémique inconnue – Marx et Stirner*, in der von Jean-Paul Sartre herausge-

² Brief der Tochter Arvons, Docteur Cécile Meslé, an Bernd A. Laska vom 5. Mai 1993.

³ Nach Auskunft von Günther Aptekmann alias Pinhas Yoeli an Armin Geus.

⁴ Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, S. 144.

gebenen Zeitschrift *Les Temps Modernes* und 1954 das Buch *Aux sources de l'existentialisme – Max Stirner*. Das Buch enthält ein Kapitel, *Saint Max*, das den Artikel von 1951 rekapituliert.

Arvon vertrat in diesem Artikel bzw. Kapitel die Ansicht, dass Stirner bei Marx' Konzeption des Historischen Materialismus, des theoretischen Fundaments des späteren Marxismus also, eine wichtige Rolle gespielt habe. Es sei Stirners Kritik an Feuerbach gewesen, die den Feuerbachianer Marx 1845 gezwungen habe, sich von Feuerbach zu lösen und einen eigenen Standpunkt zu entwickeln, der Stirners Kritik gegenüber immun sein sollte. Arvon belegte diese Sicht mit einer genauen Rekonstruktion der theoretischen Entwicklung Marx' bis zu dessen Manuskript *Sankt Max*, das der Hauptbestandteil jenes Konvoluts ist, das den Namen *Die Deutsche Ideologie* erhielt und damals großteils unveröffentlicht blieb. Arvon sprach von einem „tournant essentiel“, einer entscheidenden Wende in Marx' theoretischer Entwicklung.

Wenn nach mehr als einem halben Jahrhundert Forschung über einen derart prominenten Denker wie Marx eine solche werkbiographische Entdeckung noch möglich war, liegt die Vermutung nahe, dass es ideologische Hindernisse waren, die früheren Forschern den Blick verstellt hatten, marxistischen ebenso wie anderen. Eine heikle Situation. Arvon scheint dies in Rechnung gestellt zu haben, denn er trug seine Pionierarbeit mit großer Bescheidenheit, Umsicht und Konzilianz vor. Schon im Titel des Artikels sprach er von einer „unbekannten“ Polemik – obwohl er natürlich wusste, dass Marx' *Sankt Max* seit 1903 bekannt war, aber seither durchwegs ignoriert wurde.⁵ Weiterhin kam er seinen Adressaten empathisch entgegen, indem er zwei entschuldigende Faktoren für deren Versäumnis vorwegnahm: erstens sei *Sankt Max* ja erst 1932 publik geworden (im Rahmen der Marx-Engels-Gesamtausgabe MEGA – die Texte von 1903 übergeht er); und zweitens sei das Übersehen von Stirners Rolle auf Engels' Darstellung in seinem Buch *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886/88) zurückzuführen. Dieses Buch habe für die Sicht auf die Vormärzphilosophie wegen seiner Gediegenheit einen geradezu paradigmatischen Status erlangt. Gleichwohl halte Engels' Darstellung der Rolle Stirners – als „anarchistische“ Nebenfigur, die durch Feuerbach erledigt worden sei – schon einer chronologischen Prüfung nicht stand. Nicht dass Engels etwa absichtlich etwas Falsches geschrieben habe, beeilte sich Arvon zu ver-

⁵ Marx' Polemik wurde 1903/04 in längeren Auszügen aus dem Nachlass veröffentlicht als: Der „heilige Max“ 1903, S. 19-32, 65-78, 115-130, 169-177, 306-316, 355-364 und 1904, S. 210-217, 259-270, 312-321, 363-373 und 416-419 (insgesamt rd. 120 Seiten)

sichern, nein, aber die politischen Sachzwänge der Zeit hätten ihm eine treue Darstellung der Entstehung des Historischen Materialismus nicht erlaubt.⁶

Diese defensive Haltung Arvons, die durch weitere Beispiele aus Wortwahl und Stil belegbar ist, liegt vermutlich unbewusst auch der irreführenden Titelwahl für sein Buch zugrunde. Während Arvon darin im Detail gezeigt hat, dass Stirner eine wichtige „Quelle“ des Historischen Materialismus und somit des Marxismus war, deklarierte er ihn im Buchtitel als „Quelle“ des Existentialismus. Von Stirner als Ahnherrn des Existentialismus ist in Arvons Buch indes nur auf den beiden letzten Seiten die Rede, zwar unter dem Titel *Conclusion*, aber keineswegs aus dem Vorhergehenden erschließbar. Auch hat sich kein namhafter Existentialist positiv auf Stirner bezogen.⁷

III

Arvons Stirner-Monografie war 1954 die erste in französischer Sprache und blieb bis Ende der 1960er Jahre die einzige weltweit. Sie wurde meist genannt, wenn Stirner einer Denkschule zugeordnet werden sollte, eben dem Existenzialismus. Dabei hat man offenkundig auf den Titel des Buches gesetzt und kaum je bemerkt, dass dieser, dem Inhalt entsprechend, *Aux Sources du Marxisme* lauten müsste.

Arvons Arbeiten über Stirners Bezug zum Marxismus wurden damals nur vereinzelt zur Kenntnis genommen, so z. B. in einem kurzen Bericht des jungen Iring Fetscher, der u.a. in Paris studiert hatte, über Arvons Artikel *Une polémique inconnue*.⁸ Arvon habe eine Lücke in der Marx-Forschung entdeckt, die schlichtweg „unerkklärlich“ sei.

Fetschers Hinweis hatte damals keine erkennbaren Folgen in Deutschland. In Frankreich ignorierte man Arvons These ebenfalls; aber es gab dort einen Kollegen Arvons, fast gleichaltrig, auf den dessen Entdeckung einen enormen Eindruck gemacht haben muss, obwohl er sich zeitlebens darüber auschwieg. Dieser Kollege war in den 1950er Jahren auf dem selben Spezialgebiet tätig wie Arvon. Während Arvon eine Feuerbach-Monographie (1957)

⁶ Henri Arvon 2012, S. 167 f.

⁷ Vgl. Bernd A. Laska 1996 (Kap. Der Existentialist); Index: <http://www.lsr-projekt.de/msstudien.html#namen2>

⁸ Iring Fetscher 1952, S. 425-426.

herausbrachte, übersetzte er Feuerbach-Texte ins Französische und kommentierte sie. Arvon wiederum nutzte dessen Übersetzungen für einen Band *Feuerbach – sa vie, son œuvre; avec Extraits de Feuerbach, Stirner, Marx* (1964). Dieser Kollege war Louis Althusser.

Es ist wohl so gut wie ausgeschlossen, dass Arvon und Althusser einander nicht wahrnahmen. Es ist vielmehr anzunehmen, dass beide eine sehr genaue Kenntnis der Arbeiten des jeweils Anderen hatten. Dies ist wichtig, wenn es gilt, Althussters Schrift *Pour Marx* (1965, dt. *Für Marx* 1968) und die durch sie ausgelöste weltweite Diskussion zu verstehen.

Gut ein Jahrzehnt, nachdem Arvon von dem „tournant essentiel“ in der theoretischen Entwicklung von Marx gesprochen hatte, trug Althusser in dieser Schrift als zentralen Bestandteil die gleiche These unter dem Namen „couper épistémologique“ vor. Althusser konzentrierte sich, wie Arvon, auf Marx' *Die Deutsche Ideologie*, übergang dabei aber rund 350 von 500 Seiten, just den Teil des Werkes, in dem Marx Max Stirner als *Sankt Max* kritisiert. Der Name Stirner wird von Althusser nicht genannt, schon gar nicht der Name Arvon.

Dies wäre heute nicht mehr der Rede wert, wenn es sich schlicht um ein Plagiat gehandelt hätte. Schwerer wiegt, dass dieses demonstrative Verschweigen Stirners in einem Zusammenhang, in dem er die Hauptrolle spielte, in der internationalen Diskussion ebenfalls übergangen wurde. Dadurch wird der Eindruck unabweisbar, dass die von Arvon formulierte These einer entscheidenden Zäsur in Marx' theoretischer Entwicklung erst dadurch in der Fachwelt und weit darüber hinaus kommunizierbar wurde, dass aus ihr der Name Stirner getilgt wurde, statt, wie es im wissenschaftlichen Diskurs üblich ist, die Argumente pro und contra Stirners Einfluss auf Marx abzuwägen. Weil dieses Beschweigen eines an sich ins Auge springenden Sachverhalts kollektiv erfolgte, habe ich in einem früheren Beitrag von einem Bann gesprochen, der, freilich ohne je verhängt worden zu sein, hier wirksam war und noch ist.⁹

IV

Die nächstliegende Frage, die sich hiernach stellt, ist die nach Arvons Reaktion auf Althussters Publikation und auf das konforme Verhalten der zahlreichen Marxforscher jedweder Provenienz in der Diskussion der Althusser'schen These. Erstaunlicherweise reagierte Arvon öffentlich zunächst – bis 1977 (s.u.)

⁹ Bernd A. Laska 2000, S. 17-24. Siehe auch: <http://www.lsr-projekt.de/msbann1.html>

– gar nicht. Da sein Nachlass derzeit nicht lokalisiert ist und das Inventarium von Althusser's Nachlass (beim *Institut mémoires de l'édition contemporaine*, IMEC, Paris) keine Hinweise auf Unpubliziertes zu Stirner oder einen Briefwechsel Arvon-Althusser gibt, bleibt nur die Möglichkeit des Erschließens eines plausiblen Motivs aufgrund publizierter Texte.

Hier ist ein Buch zu nennen, das 1966, also fast gleichzeitig mit dem Althusser'schen, erschien und einen so enormen Einfluss auf Arvons Urteil über Stirner hatte, dass man, seinen eigenen Ausdruck anwendend, von einem „tournant essentiel“ in Arvons Entwicklung sprechen kann: das 600-seitige Werk *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft* von Hans G. Helms.¹⁰ Darin wird Stirnerianismus in Nachfolge der Marx'schen Stirner-Kritik als Ideologie des Kleinbürgers, aktualisiert als Kern der Ideologien sowohl des nationalsozialistischen Staats als auch – da Helms eine Kontinuität sieht – der westdeutschen (Adenauer-)Republik dargestellt.

Arvon berichtete in einem autobiographischen Exkurs im Rahmen eines Vortrags, den er 1969 auf einem Anarchismus-Kongress hielt,¹¹ über das Erweckungserlebnis, das Helms bei ihm bewirkte, und zwar durch seinen Hinweis, wie wichtig es sei, bei der Beurteilung historischer Gegenstände stets seine eigene gesellschaftliche Situation „dialektisch“ mitzureflekieren. So habe er, Arvon, erkannt, dass sein Hauptmotiv für die Befassung mit Stirner in seiner persönlichen Erfahrung mit dem inhumanen Totalitarismus und dessen Entwertung der Person lag. Diese Prägung, seine Existenz als Germanist und seine Herkunft aus kleinbürgerlichem Milieu hätten ihn für Stirners reine Bewusstseinsrevolution als konsequentesten Gegenpol zum Totalitarismus prädestiniert. Erst Helms habe ihm die Augen dafür geöffnet, dass diese Sicht einseitig sei. Stirners politische und soziale Ansichten seien, wie er jetzt – aufgrund der „ätzenden Kritik von Marx und Engels sowie der nicht weniger tödlichen ihres Adepten Helms“ – einzusehen gelernt habe, „konservativ, sogar reaktionär“. Dies gestehe er freimütig und ohne jegliches Bedauern ein.

Trotzdem nannte Arvon sich in diesem Vortrag einen „überzeugten Stirnerianer“ und sah es als das vielleicht größte Verdienst von Helms an, die Aktualität Stirners betont zu haben. Beide, Arvon und Helms, hatten allerdings sehr unterschiedliche Vorstellungen von dieser Aktualität. Helms präsentierte Stirner als „Protofaschisten“ und seine Ideen als ideologischen „Eiterherd“, dessen

¹⁰ Hans G. Helms 1966.

¹¹ Henri Arvon 1971, S. 285-292; nachgedruckt in: Diederik Dettmeijer (éd.) 1979, S. 87-91.

„Gefährlichkeit“ Marxisten wie er endlich erkannt hätten. (S. 495) Er sah Stirner nur negativ. Arvon dagegen sieht die „wahre Aktualität“ des Stirner'schen Denkens positiv: es müsse jedoch aus dem politischen Bereich entfernt und auf den „rein moralischen“ Bereich beschränkt werden. Dann ließe sich Stirners „Einzigkeit“ (*unicité*) in neuere philosophische Strömungen integrieren. Arvon nannte speziell „die negative Dialektik der Frankfurter Schule, die von Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse ausgearbeitet“ werde, ein Denken, das so kühn sei, sich selbst zu negieren und permanent wieder zu erneuern.

Arvons Festhalten an Stirner trotz seiner „Bekehrung“ durch Helms ergab eine kaum nachvollziehbare Position. Am Ende pries er Stirner als „wunderbares Antidotum“ gegen die Vereinnahmungen des Individuums durch die Gesellschaft etc. pp. Aber so wie es 1954, als er Stirner den damals modernen Existentialisten als Vorläufer anbot, keine Reaktion gegeben hatte, so ging auch diesmal kein Vertreter der Frankfurter Schule auf seinen Vorschlag ein – hatten doch schon deren Gründerväter Stirner ignoriert.

V

Wenige Jahre später nahm Arvon an einer Tagung teil, bei der aus Anlass des hundertsten Todestags von Ludwig Feuerbach 35 Spezialisten – Marxisten, Theologen, Philosophen und Soziologen – aus Staaten beiderseits des „Eisernen Vorhangs“ zusammengekommen waren. Arvon hielt einen Vortrag, *Engels' Feuerbach kritisch beleuchtet*, in dem er seine Entdeckungen erneut zur Diskussion stellte. Anwesend war auch Iring Fetscher, inzwischen ein Marx-Forscher von internationaler Reputation. Er fand die „unerklärliche Lücke in der Marx-Forschung“, als die ihm Arvons Entdeckung 1952 erschienen war, nun gar nicht mehr erklärungsbedürftig. Man müsse, meinte er nun, „den politisch-parteitaktischen Stellenwert“ berücksichtigen, den Engels' Buch damals hatte. Es sei Engels' „großes Verdienst“ gewesen, „tatsächliche philosophische Entwicklungen dargestellt und als notwendig begründet zu haben. Für Engels stand es damals an, den philosophischen Schritt, der vom Linkshegelianismus über Feuerbach zu Marx geführt hatte, retrospektiv zu fixieren und allgemein bewusst zu machen.“¹²

Ein anderer Kollege, Hans-Martin Sass, sagte es noch deutlicher: „Engels hat Prinzipien, Argumentationsmethoden und Gewichtungen hereingebracht,

¹² Diskussion zu „IV. Feuerbachianismus und Marxismus I“. In: wie (4), S. 142-164 (148f).

die durch noch so subtile philosophie-historische Forschung, wie Sie, Herr Arvon, sie treiben, leider nur durch Jahrzehnte langsam in Bewegung gebracht werden können, wenn überhaupt. Es gibt nur ganz wenige Schriften in der abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte, die so schlagende Wirkung gehabt haben wie die von Engels.¹³

Die von Arvon aufgedeckte „Lücke“, die ohnehin nur von Wenigen bemerkt worden ist, war auf diese Weise längst geschlossen, die damit aufgeworfenen Fragen verschüttet, verdrängt. Arvon stand auf dieser Tagung isoliert da. Keiner der Experten wollte an der von Engels kanonisierten Sicht der Wende Marx' vom Feuerbachianismus zum Historischen Materialismus eine Korrektur zulassen.

Dabei hatte Arvon das Thema, wie schon zwanzig Jahre zuvor, mit äußerster Behutsamkeit zur Sprache gebracht. Er zieh Engels keineswegs der absichtlichen Entstellung historischer Vorgänge etc. Aber die unbezweifelbaren Fakten, die Chronologie der Ereignisse, möge man bitte nicht weiter ignorieren, und sie sagten nun einmal ganz klar: „Stirner hat ihn [Marx] zu diesem Übergang zum historischen Materialismus sozusagen gezwungen.“ Arvon beeilte sich, energisch zu dementieren, was er zwar nie behauptet hatte, was ihm aber, da Stirner unter Experten seit je – insbesondere im Zusammenhang mit Marx – als erledigt und indiskutabel galt, wohl unausgesprochen unterstellt wurde: „Ich will nicht Stirner an den Platz von Marx setzen.“ Und: der „historische Materialismus [sei] natürlich bei ihm [Marx] schon angelegt.“ Und: „Natürlich geht Marx dann viel weiter als Stirner.“¹⁴

Doch diese und ähnliche Beteuerungen nützten Arvon wenig: die ob seiner langjährigen Insistenz etwas gereizte und kopfschüttelnde Ablehnung seiner Thematik von christlichen, marxistischen und andere Richtungen vertretenden Forschern war nicht zu erschüttern. Arvon hatte offenbar an ein Tabu gerührt, das über Jahrzehnte hinweg von allen Marx-Forschern – mit einer bemerkenswerten Ausnahme¹⁵ – respektiert worden war; hatte einen Bann über Stirner¹⁶

¹³ Siehe Fußnote 4, S. 145 f.

¹⁴ Siehe Fußnote 4, S. 109 f, 144.

¹⁵ Diese Ausnahme war Max Adler [siehe auch: <http://www.lsr-projekt.de/msbann1.html#adler>], der führende Theoretiker des sog. Austro-Marxismus, der sich allerdings, wie Arvon, nur teilweise „aus der Deckung“ wagte. Siehe auch das Kapitel *Der (klandestin) Adorierte* [Stirner] in Bernd A. Laska 1996 (Index: <http://www.lsr-projekt.de/msstudien.html#namen2>)

¹⁶ Siehe Fußnote 9 [siehe auch: <http://www.lsr-projekt.de/msbann1.html>]; Teil 2: Nietzsche und die Nietzscheforschung 2000, S. 17-23. [<http://www.lsr-projekt.de/msbann2.html>]

zu brechen versucht, der freilich – analog zu dem, was heute als *political correctness* herrscht – nie verhängt wurde, aber von um so rigorosere Wirksamkeit ist.

VI

Dabei stand Arvon, wie seine sonstigen Arbeiten zu Stirner zeigen, selbst von Anfang an unter der lähmenden Einwirkung jenes Bannes. Deshalb sah er 1954 Stirner „an den Quellen des Existenzialismus“ und legte ihn später („nach Helms“) als „Vorgänger Heideggers“ *ad acta*. Deshalb haben nicht einmal der hinhaltende Widerstand und die punktuellen, etwas nervösen Reaktionen der Experten auf seinen Versuch, ein paar historische Details zur Geltung zu bringen, ihn in die Lage versetzt, den Bann als solchen wahrzunehmen oder gar denkerisch zu brechen. Wenn Stirner, so sehr er von ihm eingenommen war, kein Denker vom Format eines Marx oder eines Heidegger war – und das war er gewiss nicht – dann konnte er in seinen Augen nur deren mehr oder weniger bedeutender Anreger bzw. Vorläufer gewesen sein. Wenn er ihn „aktuell“ nannte, so kam damit nur sein Wunsch zum Ausdruck, Stirner und Arvons Schriften über ihn mögen gelesen werden. Einen Grund für die Aktualität der Ideen Stirners – nach Marx, der viel weiter gegangen sei als Stirner, und nach Heidegger, der die Überwindung des deutschen Idealismus zu Ende geführt habe – konnte er nicht nennen.

Dieser Bann scheint auch der Grund für Arvons von Beginn an ambivalente Haltung gegenüber Stirner gewesen zu sein. Einerseits faszinierte er ihn so sehr, dass er sein Lebensthema wurde, andererseits konnte er Stirners marginale Stellung – und das Desinteresse der Fachkollegen an seiner, Arvons, historiographischen Entdeckung – in der Ideengeschichte nicht verstehen.

Arvons Respekt vor der etablierten Ideengeschichte und ihren verehrten Meisterdenkern ließ ihn – auch wenn er punktuell mit seinen Thesen gegen Marx und Engels sanft rebellierte – in seinem Stirnerbuch schon einleitend zu massiven psychologischen Spekulationen über den geistigen Zustand Stirners Zuflucht nehmen. Es sei deutlich, setzte er vorab seine Leser ins Bild, dass man bei Stirner einen pathologischen Fall vor sich habe. Hauptquelle seines Werkes sei seine völlige Willensschwäche gewesen, aus der seine verzweifelte Willensbetonung stamme. Sein Buch sei eine inverse Projektion seines kläglichen Lebens gewesen, seines Scheiterns auf allen Gebieten: familiär, akademisch, sozial, literarisch.¹⁷ – Hätte Arvon ebenso einen psychologischen Zugang

¹⁷ Henri Arvon 2012, S. 22.

zu dem großen Marx gesucht, wenigstens zu dessen leicht als „pathologisch“ erkennbare Reaktionen auf Stirner, dann hätte er auf die Frage gestoßen sein können, die sein anarchistischer Kollege Daniel Guérin stellte: „Warum verzichtete Marx auf die Veröffentlichung des Buches?“ [*Die Deutsche Ideologie*]¹⁸ Arvon, der die Engels'sche Bagatellisierung Stirners durchschaute, ging der Marx'schen auf den Leim, wonach dieses Werk – *Sankt Max* ist immerhin die weitaus größte Auseinandersetzung, die Marx je mit einem Denker hatte – nicht von Belang sei.

Die paralyisierende Kraft des Bannes zeigte sich auch in Arvons Verhalten gegenüber Althusser's Auftreten. In einer der protokollierten Diskussionen der Feuerbach-Tagung 1973 findet sich zwar eine Stelle, wonach Arvon bemerkte, dass die „epistemologische coupure, von der Althusser spricht ... ich ja als erster eigentlich festgestellt habe“,¹⁹ aber eine öffentliche Stellungnahme zu Althusser gab er erst zwölf Jahre später ab,²⁰ und in dieser verschwieg er merkwürdigerweise, dass er es war, der eineinhalb Jahrzehnte vor Althusser dessen These von einer Zäsur in Marx' Entwicklung vertreten hat. Folglich vermied er auch zu thematisieren, dass seine Arbeit ignoriert wurde, Althusser's dagegen weltweites Aufsehen erregte; und ob dies evtl. daran gelegen haben könnte, dass er, Arvon, Stirner eine wichtige Rolle bei dem Vorgang beimaß, Althusser dagegen Stirner und das zentrale Marx-Werk *Sankt Max* nicht einmal erwähnte.

Stattdessen begann Arvon mit einem großen Lob auf Althusser. Dieser habe „eine enorme Konfusion beendet, unter der der Marxismus der Nachkriegszeit gelitten hat.“ Nach einigen Vorbetrachtungen setzte Arvon zur Kritik an: „Louis Althusser's zweifellos erhellendes Unternehmen wäre uneingeschränkt zu loben, wenn dem nicht entgegenstände, dass es unvollständig und voreingenommen wäre.“ Althusser sei ein scharfsinniger Analytiker, aber auch ein strikter Doktrinär. Deshalb habe er seine Arbeit in den Dienst der Partei (KPF) gestellt und, wie schon Engels, Marx als den Genius dargestellt, der allein und aus eigener Kraft den Historischen Materialismus erschuf. Arvon gab dann eine Zusammenfassung seiner Sicht, wobei er im Vergleich zu seinen Arbeiten der Zeit „vor Helms“ die Rolle Bruno Bauers zwecks Relativierung der Stirners hervorhob.

¹⁸ Daniel Guérin: Stirner - „Père de l'anarchisme“? Son apport et ses lacunes. In: Diederik Dettmeijer (éd.), wie in (11), S. 93-104 (101).

¹⁹ Siehe Fußnote 4, S. 20.

²⁰ Henri Arvon: Concerning Marx's „Epistemological Break“. In: *The Philosophical Forum*, vol. 8, nos. 2-4, S. 173-185.

VII

Seit Arvon sich von Helms hatte überzeugen lassen, dass Stirners Ideen eine kleinbürgerliche Ideologie darstellen und in politisch-sozialer Hinsicht reaktionär sind, hielt er Stirner, dem er immerhin „lebenslange Studien gewidmet“ habe, nur noch für den „persönlichen“ Bereich hoch, allerdings in einer trivialen Schwundfassung, die nichts Originelles an Stirner beließ: „Der ‚Einzig‘ ist einzig und allein derjenige, der von dem Anderen gänzlich unterschieden ist. Erst dieser Umstand – und ausschließlich dieser Umstand – befähigt ihn, tolerant zu sein. Toleranz besteht nicht darin, dass wir sagen, wir sind alle Menschen, sondern darin, zu sagen, die einen sind Deutsche, die anderen Franzosen – und das geht in Frankreich so weit, dass es nicht nur Franzosen gibt, sondern Bretonen, Basken, Elsässer; und gerade das ist stirnerisch. Die Differenz, den Unterschied zwischen uns, anzuerkennen, auf diesem Unterschied die Toleranz zu gründen: darum ging es Stirner!“²¹

Es gibt einige Anhaltspunkte für die Annahme, dass Arvon schon seit Beginn seiner Stirner-Forschungen diese rein anti-totalitäre, liberalistische Haltung hatte und seine Ambivalenz gegenüber Stirner sowie seine Lesart des *Einzig* sich daraus ergab. In seinen späteren Jahren bekannte sich Arvon denn auch, wie Michel Onfray schrieb, „zum ‚Libertarismus‘, einem Ultraliberalismus, über den Ronald Reagan seinerzeit regelrecht entzückt war.“²² Zeugnis davon gibt sein letztes Buch: *Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, wo er noch einmal die „ideologische Herkunft des Faschismus vom individualistischen Anarchismus“ (Stirner) behauptet und das „angelsächsische“ Konzept des Individuums bzw. des Individualismus lobt.²³

*

Bei aller Kritik an Arvon ist jedoch nie zu vergessen und stets anerkennend hervorzuheben, dass er es war, der mit der Thematisierung jener „unerklärlichen Lücke in der Marx-Forschung“ (Fetscher) eine Tür aufgestoßen hat. Nur wenige Autoren haben den damit eröffneten Weg beschrritten. Sie sind meist nicht wesentlich weiter gekommen als er.

²¹ Siehe Fußnote 4, S. 144, 148.

²² Michel Onfray 2006, S. 301 (frz. orig. *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*. Grasset & Fasquelle, Paris 2005).

²³ Henri Arvon 1983, S. 96.

Am weitesten vorgewagt hat sich 1978 Wolfgang Eßbach mit seiner Dissertation *Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des Historischen Materialismus. Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner*.²⁴ Er konzipierte, aufbauend auf Arvon und inspiriert von Max Adler, die große Fusion von Marx und Stirner, von Marx' „Materialismus der Verhältnisse“ und Stirners „Materialismus des Selbst“. Fusion war jedoch nicht Eßbachs Wort; er behalf sich mit dem Schlusssatz: „Beide Auffassungen stehen im Verhältnis der Heterologie zueinander; ihre Spezifität kann nur in Koexistenz erhalten werden.“ Das war das Äußerste, was unter dem Bann möglich war. Eßbach baute dieses Konzept nicht weiter aus und verlegte seinen Forschungsschwerpunkt auf ein anderes Gebiet. Gut dreißig Jahre später meldete er sich wieder zu Wort, ohne seine frühere Arbeit zu erwähnen, aber unter Herausstellung eines dort schon verwendeten merkwürdigen Bildes als Titel: Stirner sei *Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege des Marxismus* gewesen. Eßbach fasst zusammen: „[Es ist] festzuhalten, dass Marx und Engels nach der Lektüre von Stirners ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ sich genötigt sahen, ihre bisherigen Auffassungen umzustürzen. Erst in der Übernahme und in der Abwehr Stirnerscher Ideen konnte das Denken von Marx und Engels jenes Profil erreichen, das im Guten wie im Bösen orientierend für zahllose Marxisten und Antimarxisten der letzten 150 Jahre geworden ist. So kann Stirner als Geburtshelfer des Marxismus bezeichnet werden. Aber indem Marx und Engels die Kernidee Stirners, die ‚Selbstangehörigkeit *Meiner*‘ verworfen haben, wurde Stirner zur bösen Fee an der Wiege des Marxismus.“²⁵ „Im Guten wie im Bösen?“ „Böse Fee?“ „Selbstangehörigkeit *Meiner*“? Zentrales bleibt angedeutet und klingt, raunend und ironisierend zugleich, wie eine leise Reminiszenz an das längst aufgegebenes hochambitionierte Projekt, das er einst als „Forschung gegen den Strom“ begonnen hatte, weil er „den etablierten wissenschaftlichen und politischen Auffassungen [nicht traute]“.²⁶ Eßbach scheint in einem Dilemma stecken geblieben zu sein: einerseits gemerkt zu haben, dass, bildlich gesprochen, Stirner = David seine Siegeskraft gegen Goliath verliert, wenn er als Goliath ausstaffiert wird; andererseits David allein den Sieg doch nicht zuzutrauen.

Eine wirkliche Lösung der – von Arvon aufgeworfenen – Stirner-Marx-Frage wird nur möglich, wenn man sich der Wirksamkeit des Banns entzieht,

²⁴ Universität Göttingen 1978. Als Buch: Wolfgang Eßbach 1982. – Zu Eßbach vgl. das Kapitel Wolfgang Eßbach [siehe auch: <http://www.lsr-projekt.de/msbann1.html#essbach>] in: Bernd A. Laska: Den Bann brechen!... Siehe Fußnote 9.

²⁵ Wolfgang Eßbach 2010, S. 165-183 (169)

²⁶ Wolfgang Eßbach: Vorwort zu ders.: Gegenzüge; siehe Fußnote 24.

der seit je über ihr liegt; d. h. wenn man nicht Stirner als Teil der Marxforschung, sondern Marx als Teil der Stirnerforschung ansieht. Dann erscheint Marx, mit Nietzsche und einigen Dutzend weiteren Denkern,²⁷ als effektiver „Verdränger“²⁸ Stirners, genauer: als „Primärverdränger“, weil es unzählbare „Sekundärverdränger“ gibt, die die Primärverdrängung gar nicht erst wahrhaben wollen und die Träger jenes Bannes sind. –

Marx und Nietzsche, die beiden letzten großen Aufklärer, die das 20. Jahrhundert geprägt haben, als Obskuranten? Unsinn! Das ist die Formel des Bannes.

Bibliografie

Arvon, Henri: L'actualité de la pensée de Max Stirner. In: Studi, no. 11 (Fondazione Luigi Einaudi), „Anarchici e Anarchia nel mondo contemporaneo“, Torino 1971, in: Diederik Dettmeijer (éd.): Max Stirner – ou la première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire. Lausanne (Suisse): L'Âge d'Homme 1979.

Arvon, Henri: Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme. Presses Universitaires de France, Paris 1983.

Arvon, Henri: Max Stirner. An den Quellen des Existenzialismus. Basiliken-Presse im Verlag Natur & Text in Brandenburg GmbH Rangsdorf 2012.

Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach. Hg. v. Hermann Lübke und Hans-Martin Sass. München: Chr. Kaiser / Mainz: Matthias Grünewald 1975.

Der „heilige Max“. Aus einem Werk von Marx-Engels über Stirner. In: Dokumente des Sozialismus, Stuttgart 1903.

Eßbach, Wolfgang: Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus. Eine Studie über die Kontroverse zwischen Stirner und Marx. Materialis-Verlag, Frankfurt/M. 1982.

²⁷ Vgl. Bernd A. Laska 1996 (siehe auch: <http://www.lsr-projekt.de/msstudien.html#namen2>) und die Artikel, die hier unter der Rubrik „Max Stirner“ [Index: <http://www.lsr-projekt.de/ms.html>] verfügbar sind, Speziell zu Nietzsche vgl.: Bernd A. Laska 2002, pp. 109-133; in: Der Einzige 2000, S. 17-23

²⁸ Verdrängung ist hier im doppelten Sinn gemeint: psychologisch und ideengeschichtlich. Näher ausgeführt u.a. in: Bernd A. Laska 2001, S. 15-17

Eßbach, Wolfgang: Max Stirner – Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege des Marxismus. In: Harald Bluhm (Hg.): Die deutsche Ideologie, Akademie-Verlag, Berlin 2010 (Reihe „Klassiker auslegen“, Band 36).

Fetscher, Iring: Die Bedeutung Max Stirners für die Entwicklung des Historischen Materialismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 6,3 (1952).

Helms, Hans G.: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. DuMont Schauberg, Köln 1966.

Laska, Bernd A.: Ein dauerhafter Dissident. Nürnberg: LSR-Verlag 1996.

Laska, Bernd A.: Den Bann brechen! Wider Marx, Nietzsche et al.; Teil 1: Über Marx und die Marxforschung. In: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 3 (11), August 2000.

Laska, Bernd A.: Teil 2: Nietzsche und die Nietzscheforschung. In: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 4 (12), August 2000

Laska, Bernd A.: „Tertiärverdrängung“. [siehe auch: <http://www.lsr-projekt.de/mstertiaer.html>]. In: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 4 (16), 3. November 2001.

Laska, Bernd A.: Nietzsches initiale Krise. [siehe auch: <http://www.lsr-projekt.de/nietzsche.html>] In: Germanic Notes and Reviews, vol. 33, n. 2, fall/Herbst 2002.

Onfray, Michel: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss. Piper, München 2006.

Trübsbach, Rainer: Geschichte der Stadt Bayreuth 1194-1994. Bayreuth: Druckhaus Bayreuth, 1993.

Peter Porsch, Parthenstein

Zwei Texte. Wie viele Autoren?

Mir wurden zwei Texte vorgelegt, verbunden mit der Frage, ob sie denn von ein und demselben Autoren stammen könnten oder doch zwei verschiedenen Autoren zuzuordnen sind.

Der eine Text (künftig „Text 1“) ist überschrieben mit „**Recensenten Stirners**“ ohne Nennung eines Verfassers, der andere Text (künftig „Text 2“) hat den Titel „**Die philosophischen Reaktionäre**“ und den Subtitel „*Die modernen Sophisten von Kuno Fischer*“. Der Subtitel geht auf den von Kuno Fischer verfassten Titel: „Die modernen Sophisten“ zurück. Der Autorname des gegen Kuno Fischer gerichteten Artikel „Die philosophischen Reaktionäre“ lautet: G. Edward.

Der nachfolgende Textvergleich, der sich lediglich als Baustein zur Auseinandersetzung mit der These begreifen kann, bewegt sich ausschließlich auf der textuellen Oberfläche, was die Indikatoren für autorenschaftliche Zuordnung betrifft. Rückschlüsse auf – vor allem argumentative – Tiefenstrukturen sollten dadurch jedoch möglich sein. Beide Texte sind „polemisch-argumentierend“.

Zum Vergleich wurde der gesamte „Text 2“ herangezogen (307 Zeilen mit 3.895 Wörtern bei 3.899 Leerzeichen); vom „Text 1“, der länger als „Text 2“ ist, wurden nur die ersten 308 Zeilen (4.060 Wörter bei 4.085 Leerzeichen) untersucht, um rein quantitativ und leicht erfassbar die Vergleichbarkeit herzustellen. Für den Vergleich interessant erschienen sprachliche Signale in der Oberflächenstruktur für logische Verknüpfungen zwischen Sachverhalten. Solche Signale könnten sein: Die Textgliederung in Absätze, die Komplexität der Einzelsätze, die sich in Satzlänge, d. h. der Gesamtzahl der Sätze pro Text, der Neben- und Unterordnung von Sätzen in Satzverbindungen und Satzgefügen sowie der Verwendung von Konjunktionen zur Anzeige von Beziehungen zwischen Teilsätzen im Satz äußert. Es wurden deshalb die Anzahl der Absätze, der Punkte und Kommas und ausgewählte Konjunktionen in der Anzahl ihres Auftretens verglichen.

In der **Anzahl der Absätze** unterscheiden sich „Text 1“ (58) und „Text 2“ (37) offensichtlich deutlich; 21 Absätze mehr in „Text 1“ können auf eine filigranere Gedankenstruktur und/oder eine stärker reflektierte Gliederung der

Formulierung als Grundlage von „Text 1“ schließen lassen, zumindest aber auf unterschiedliche Gliederungsgewohnheiten von zwei verschiedenen Autoren bezüglich der Textoberfläche.

Für die **Satzkomplexität** wurden ausgezählt:

1. Die **Anzahl der Punkte**: Punkte kommen vor bei (i) Abkürzungen, (ii) Auslassungen, (iii) nach Ordnungszahlen, (iv) am Satzende. Im „Text 1“ finden sich 174 Punkte, im „Text 2“ 166, die Differenz beträgt 8. Dies hat keine Aussagekraft.

2. Die **Anzahl der Punkte am Satzende**: Sie beträgt im „Text 1“ 81 und im „Text 2“ 143. Dies kann man als auffällige Differenz erachten. Sie zeigt im Vergleich zwischen den Texten

- einen deutlichen Überhang von Sätzen in „Text 2“ (62),
- also deutlich kürzere Sätze bei etwa gleicher Wortzahl und durchschnittlicher Wortlänge (vgl. 5,33 Buchstaben im „Text 1“ gegenüber 5,09 im „Text 2“ und die Anzahl der Leerzeichen),
- sowie 86 Kommas mehr im „Text 1“ (491 : 405).

3. Die **Anzahl der Kommas**: Diese kann als Indiz für die Anzahl der Nebensätze und somit der Komplexität von Satzgefügen stehen, obwohl Kommas auch in Aufzählungen verwendet werden. Jedenfalls bedeuten die 86 Kommas mehr im „Text 1“ doch eine Aufhebung der geringeren Anzahl von Punkten (– 62).

Weil auch bei diesen Aufzählungen Rückschlüsse auf tiefenstrukturelle Gliederung der Sätze und Komplexität der Gedankenstruktur nur eine Möglichkeit sind, müssen auch hier unterschiedliche Gewohnheiten der Verfasser bei der Textgestaltung als weitere mögliche Erklärung eingeräumt werden.

4. **Quantitäten bei der Verwendung von Konjunktionen**: Unabhängig davon, welcher Interpretation der bisherigen Zahlen man zuneigt, kann dies im Weiteren als Differenzierungsmerkmal herangezogen werden.

Insgesamt wurden 11 verschiedene Konjunktionen (darunter ein Konjunkionaladverb „**folglich**“) ausgezählt, davon waren drei koordinierend („**und**“, „**sondern**“, „**d. h.**“), alle anderen subordinierend.

Konjunktion	Anzahl im „Text 1“	Anzahl im „Text 2“	Differenz 1 – 2
und	107	104	3
sondern	14	3	11
d. h.	27	0	27
dass	40	25	15
als dass	1	0	1
weil	14	12	2
um	37	50	-13
als ob	0	3	-3
wie	25	17	8
dadurch	4	2	2
folglich	3	0	3

Die Gesamtsumme der ausgezählten Konjunktionen im „Text 1“ beträgt 272, im „Text 2“ beträgt sie 216. Die Differenz ist 56. Das kann man durchaus vorsichtig und dennoch auch bestärkend in Beziehung setzen zur Interpretation der Differenz bei der Anzahl der Sätze und noch mehr der Kommas, muss dabei aber doch bedenken, dass nicht alle verwendeten Konjunktionen ausgezählt wurden. Deutliche Überhänge im zweistelligen Bereich finden sich im „Text 1“ bei „sondern“ (14 : 3), „**dass**“ (40 : 25) und „**d. h.**“ (27 : 0).

Die koordinierend-adversative Konjunktion „**sondern**“ ist sicher für polemische Argumentation besonders geeignet. Sie setzt eine Negation im vorausgehend Hauptsatz voraus und stellt der etwas Positives gegenüber.¹

Ebenso wie das Adversative der Konjunktion „**sondern**“ etwas Komparatives einschließt, liegt der Verwendung der Präposition „**als**“ eine Komparation

¹ Vgl. Gerhard Helbig/Joachim Buscha 1974, S. 422.

zugrunde, die sowohl Spezifizierung wie Ungleichheit und Gleichheit im Vergleich gestattet.² Bei der Präposition „als“ stehen 57 Verwendungen im „Text 1“ nur 20 Verwendungen im „Text 2“ gegenüber – Differenz 37. Mit diesen Verwendungsdifferenzen könnte ein autorenspezifischer Unterschied in der Argumentationsweise erhoben sein.

Ein weiterer auffälliger Unterschied besteht noch im Einsatz des Interrogativ- bzw. Relativpronomens „was“ („Text 1“ : „Text 2“ beträgt 31 : 13), wobei es als Interrogativpronomen fast gleich oft vorkommt (5 : 4). Allzu viel sollte man hier nicht hinein interpretieren. Man könnte aber annehmen, dass der häufigere Gebrauch des Relativpronomens häufigere Spezifizierungen von bereits Genanntem reflektiert. Dies wird unterstützt durch das alleinige und zugleich siebenundzwanzigmalige Auftreten der koordinierenden Konjunktion „d. h.“ in „Text 1“, die eindeutig der Spezifizierung dient.³

Die Unterschiede bei der Verwendung von „dass“ können wiederum höchstens den individuellen Sprachgewohnheiten zugeordnet werden.

Die wenigen ausgezählten sprachlichen Mittel lassen eher auf zwei verschiedene Autoren schließen als auf nur einen, da sich sowohl Sprachverwendungsgewohnheiten als auch Argumentationsweisen voneinander abheben.

Bibliografie

Gerhard Helbig/Joachim Buscha: Deutsche Grammatik. Leipzig 1974.

² Vgl. ebenda, S. 371 f.

³ Vgl. ebenda, S. 414.

Rezension

Bernd Kast, Bonn

Die Präsenz des Abwesenden

„Der Einzige und sein Eigentum“ existiert in einer Version von Max Stirner und in einer von Michalis Pichler. Geht man von der weit verbreiteten Ausgabe des Reclam-Verlages aus, unterscheiden sich beide Publikationen äußerlich kaum: Gleiches Format, gleicher Umfang, gleiches Reclam-Gelb, gleicher Letzertyp usw. Die wenigen Unterschiede bemerkt man erst auf den zweiten Blick: Statt Max Stirner fungiert Michalis Pichler als Autor, statt Reclam wirbt „greatest hits“ als Verlag, der Eigenverlag des Autors. Und es fehlt die Universal-Bibliotheks-Nr. Außerdem kostet Pichlers „Einziger“ 12 € statt 10,80 € bei Reclam.

Die Überraschung liefert der Inhalt. Denn Pichlers Textangebot ist, nun sagen wir mal: reduzierter als Stirners. Geblieben sind nur die Personal- und Possessivpronomen und -artikel der ersten Person, und zwar genau an den Stellen, an denen sie auch in der Reclam-Ausgabe stehen. Geblieben sind auch die Seiten- und die Kapitelüberschriften samt Untergliederungen.

Pichler nennt das „Approbation/neue Vision“, wobei *neue Vision* unterstellt, es habe auch eine alte, Stirner'sche gegeben, wogegen sich Stirner mit Händen und Füßen gewehrt hätte, denn Visionen waren für ihn Gespenstererscheinungen (EE 45), die er verscheuchte, nein besser: vernichtete.

Appropriation trifft den Sachverhalt schon besser, denn Pichler eignet sich übermütig die Pronomen an und mit ihnen den Kern von Stirners Philosophie: das *Ich* (den Einzigem) und *Mein*, dessen Eigentum. Wer das Buch bestellt, bekommt vom Autor dessen „Statements of Appropriation“ mitgeschickt, die man auch im Internet nachlesen kann unter http://www.ubu.com/papers/pichler_appropriation.html und die wiederum Appropriationen von durch den Zufall generierten 16 Ein-Satz-Zitaten verschiedener Autoren, gemixt mit sechs Ein-Satz-Statements Pichlers sind.

Pichlers „Einziger“ entlockt dem „Leser“ ein Schmunzeln, macht ihn neugierig, bringt ihn zum Nachdenken, lässt ihn allein mit Fragen: Ein geglückter Gag? Eine „Appropriation“ mit großer semantischer Offenheit? Eine Provokation? Konzeptkunst? Alles zusammen? Nichts davon?

Nach dem Vorbild der Reclam-Ausgabe, die ein erläuterndes Nachwort von Ahlrich Meyer enthält, findet der mit solchen Fragen konfrontierte „Leser“ gleich zwei Nachworte, die Antworten versprechen. Ein umfangreicheres der Literaturwissenschaftlerin Annette Gilbert, die „diesen Angriff auf das traditionelle Originalitätskonzept“, so nennt sie Pichlers „gefilterte‘ Version“ (423) von Stirners „Einzigem“, weit ausholend schulmeisterlich erklärt; ein zweites, kurzes des Literaturprofessors Craig Dworkin.

Vor allem Gilbert gibt erschöpfende Interpretationshilfen, die nicht nur Pichlers „Ich-Konstellationen“ interpretieren, sondern auch den „Ursprungstext“, der zwar „zum Großteil geweißt und so unsichtbar gemacht worden ist, im Buch [aber] präsent bleibt – als Abwesendes“ (429), also als Gespenst und Spuk (und Sparren) im Stirner’schen Sinne. Konsequenterweise erwähnt Gilbert die Zwischenüberschrift „Der Spuk“ auf S. 42/43 und raunt: „Geradezu unheimlich muss es zudem jedem Editor erscheinen, dass das Bedeutungspotential eines sichtbar gekürzten [?] Textes nicht etwa sinkt, sondern steigt.“ (429) Wie kommt es nun zu diesem Spuk oder Mirakel? Durch das „Bedeutungsvakuum“, das Pichler geschaffen hat. „Dieses regt die Spekulationen über das Gelöschte an und lädt so paradoxerweise noch vielmehr zum Lesen [des Abwesenden] ein als ein ‚gewöhnlicher‘ Text.“ Denn „die weiß belassenen [?] Flächen enthalten zwar genaugenommen nichts, aber potentiell alles“ (430).

Welche konkreten Leseempfehlungen gibt nun die Literaturwissenschaftlerin? „Angesichts ... der übrig gebliebenen Textinseln [?] scheint es kaum notwendig, die 412 Seiten im traditionellen Sinn vollständig von vorn bis hinten zu *lesen*“. Unter Berufung auf die Autorität des mexikanischen Künstlers und Schriftstellers Ulises Carrión meint sie „The Reading may stop at the very moment you have understood the total structure of the book“ (431).

Um das „subversive Potential“ von Pichlers Text zu erkennen, empfiehlt Gilbert „die Bereitschaft zu einer Art doppelter Lektüre“, nämlich simultan Stirner und Pichler (434). Dabei gesteht Gilbert dem Leser einige Freiheiten zu: Man „*muss* Pichlers EE nicht von vorn bis hinten lesen, aber: man *kann* es tun.“ Will man das entdecken, was das Buch an Potenzial enthält, „dann sollte man es sogar tun – auch wenn uns der Autor nicht eine entsprechende Lektüeranweisung mit auf den Weg gibt“ (439). Der Leser könnte dann Entdeckungen machen wie „Mein Ich Mir (35)“ oder „Ich mein mein Ich (34)“ oder „Ich: Mir (296)“ oder „Ich: Ich“ 406)“. „Solche Zufallsprodukte können ... zum Auslöser großer philosophischer Fragen werden“ (435). Und man

kann entdecken, wie nah sich ‚Ich‘ und ‚Nicht-Ich‘ kommen, wenn das ‚Ich‘ im ‚Nicht‘ schon enthalten ist.“

Es bleibt nicht bei spektakulären Entdeckungen: auch Forschungsprojekte könnten sich ergeben, dann nämlich, wenn man der Frage auf den Grund ginge, „ob sich am Aussagegehalt des Wortes ‚Ich‘ etwas ändert, wenn es kursiv, in kleinere Schrift [so in den Fußnoten] oder in Klammern gesetzt ist.“ (435) Man darf auf die Ergebnisse gespannt sein.

Trotz ihrer intensiven Lektüre von Pichlers „Einzigem“ hat Gilbert nicht das „Dein“ entdeckt, das Pichler auf Seite 31 in das Buch geschmuggelt hat. Oder war es der schelmisch spukende Max, der damit darauf aufmerksam machen wollte, dass jedem Ich ein Du und jedem Mein ein Dein gegenübersteht? Da ließe sich doch schön auf Martin Bubers *Dialogisches Prinzip* hinweisen und auf Emmanuel Lévinas' Anderen und überhaupt ...

Trotz ihrer sprachlichen Akrobatik hat Gilbert interpretatorische Chancen vertan und das didaktische Potenzial der Pichler'schen Version nicht ausgeschöpft. Nun gibt es seit Jahrzehnten eine lebhaft Diskussionskultur in der Literaturwissenschaft über so genannte Leerstellen in literarischen Texten und deren Appell an den Leser zu Sinnkonstitutionen. Gilbert hätte ein Plädoyer für die Theorie einer Leerstellen-Philosophie abgeben können mit philosophiedidaktischen Aufgabenstellungen im Sinne traditioneller Lückenübungen und valider Verständniskontrollen mittels cloze procedures. Damit ließe sich nachweisen, wer Stirner verstanden hat und wer nicht.

Gegen Gilberts teils renommistischen, teils albernen Höhenflüge nimmt sich Dworkins Feststellung im zweiten Nachwort geradezu bescheiden, wenn auch ziemlich verschoben aus: „Hier also haben wir konzeptionelle Kunst als konfessionelle Lyrik, Geist und Buchstabe, das wortgewordene Fleisch.“ (458) Amen.

Von Pichlers Buch ist in *espero. Forum für libertäre Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung* (Nr. 65, September 2010, 34 f.) bereits eine durchaus wohlwollende Rezension von Jochen Knoblauch erschienen.

Siehe auch <http://knobi-der-buechernomade.blog.de/2010/09/08/max-stirners-einzig-kunst-buch-projekt-michalis-pichler-9344857/> vom 22.11.2011

Michaelis Pichler: Der Einzige und sein Eigentum. Greatest hits, Berlin 2009.464 Seiten, 12 €.

Forum

Leszek Kusak, Krakau

Die Konzeption des Einzelnen und der Gesellschaft von Max Stirner

Der folgende Beitrag ist eine Übersetzung des Vorworts zur polnischen Ausgabe von „Der Einzige und sein Eigentum“, die 1995 im Verlag Wydawnictwo Naukowe PWN in der Reihe Biblioteka Klasyków Filozofii erschienen ist. Es ist die erste Übersetzung des „Einzigen“ ins Polnische. [Stirner, Max: Jedyny I Jego Własność. (Biblioteka Klasyków Filozofii). Wortgetreue Übersetzung von Joanna und Adam Gajlewiczowie, überprüft von Adam Węgrzecki. Wydawnictwo Naukowe PWN 1995].

Max Stirner gehörte zu dem Kreis der Hegelschen Linken, die in den 40er Jahren des neunzehnten Jahrhunderts eine philosophisch-politische Bewegung gründeten.¹ Die Mitglieder dieser Gruppe verband nicht nur die Bewunderung für das große Werk Hegels, sondern auch die kritische Einstellung zu den grundsätzlichen Ideen seiner Philosophie. Sie polemisierten vor allem gegen seine Staats- und Freiheitstheorie, gegen seinen ethischen Intellektualismus und Panlogismus, gegen die Konzeption des Menschen und der Religion. Das bedeutet aber nicht, dass es den jungen Hegelianern gelang, eine einheitliche Einstellung zur Erbschaft des „Berliner Meisters“ auszuarbeiten. Die Unterschiede zwischen David Friedrich Strauss und Ludwig Feuerbach, zwischen Bruno Bauer und Arnold Ruge, zwischen Max Stirner und Karl Marx waren so wichtig und so einfach zu verfolgen, dass sie im Laufe der Zeit den Zerfall der Bewegung verursachten. Die bedeutendste Rolle in diesem Prozess spielte Max Stirner, dessen Schaffen als „die Krönung und der Ausdruck der Autodestruktion der Hegelschen Linken“ betrachtet wird. In seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ ließ er es nicht bei der radikalen Kritik der grundsätzlichen Thesen der Hegelschen Philosophie bewenden, er formulierte auch ernste Vorwürfe gegen die Konzeption der Hegelschen Linken, vor allem gegen Ludwig Feuerbach. Was Max Stirner von Ludwig Feuerbach trennte, war nicht der Gegenstand der Kritik, sondern die Argumente, auf die er sich berief und die Lösungen, die er vorschlug.

¹ Zum Thema der Geschichte und der Anschauungen der Hegelschen Linken siehe R. Panasiuk (1969), Lewica heglowska (Die hegelsche Linke), WP, Warschau; R. Panasiuk (1981), Feuerbach, WP, Warschau.

Stirner entwickelte seine Philosophie vor allem in Opposition zum Autor der „Phänomenologie des Geistes“; besonders stark kritisierte er die Hegelsche Konzeption des Staates als Vermittler zwischen den antagonistischen Teilnehmern des gesellschaftlichen Lebens. Nach Stirners Meinung beseitigt der Staat die Widersprüche zwischen den Einzelwesen nicht, ganz im Gegenteil, er trägt zu den Spannungen zwischen ihnen bei. Die Spannungen bestätigen nämlich die Existenz des Staates. Gleichzeitig trägt der Staat wegen seiner Tätigkeit zur Degradation der zwischenmenschlichen Beziehungen bei und vernichtet ihren spontanen und einzigartigen Charakter, indem er sie in den erstarrten Rahmen der abstrakten Rechtsnormen presst.

Den destruktiven Einfluss des Staates auf das Gestalten der wahren zwischenmenschlichen Bindungen betonend, ist Stirner mit Feuerbach einverstanden, der auch seine Missbilligung der Hegelschen Konzeption des Vermittler-Staates ausdrückt. Sie bieten aber verschiedene Vorschläge an, wie man dieses Problem lösen könnte. Feuerbach glaubt, dass die wahre Kommunikation zwischen den Menschen spontan entstehen kann, ohne die Einmischung des Staates, aber im Entstehungsprozess der Gemeinschaft von „Ich“ und „Du“, in der der wichtigste Grundsatz die Liebe und das Ziel die Verwirklichung des menschlichen Geschlechts ist. Stirner kritisiert offen die Idee der Gemeinschaft von Feuerbach, weil er davon überzeugt ist, dass der Grundsatz, dem die menschlichen Beziehungen untergeordnet sind, nicht die Liebe, sondern der Egoismus sein soll. Das Eingreifen des Staates bewirkt, dass der entscheidende Faktor in der Konfrontation der Einzelnen nicht mehr die Macht oder das Interesse einer der beiden Seiten ist, sondern dass die egoistischen Ziele und die Macht des Staates in den Vordergrund rücken. Stirner nimmt darauf Rücksicht und fordert die Zerstörung der Institution Staat und deren Ersatz durch den Verein der Egoisten, in dem jeder Mensch seine egoistischen Bedürfnisse ungeniert befriedigen und seine Einzigartigkeit zum Ausdruck bringen kann. Die Kritik des Staates, unabhängig von seiner jeweiligen Ordnung, bedeutete nicht nur den Angriff auf die Philosophie Hegels, sondern auch die Überzeugung, die von den Linkshegelianern vertreten wurde, dass man dank vernünftiger Reformen einen humanistischen Staat gründen kann, der hilft bei der Erzielung eines gesellschaftlichen Fortschritts.

Mit der Staatsproblematik verbunden ist auch die Kritik der Hegelschen Konzeption der Freiheit. Für den Autor der „Phänomenologie des Geistes“ ist der Staat eine Garantie der Freiheit, für Stirner hingegen der Unterdrücker und die Quelle der Vergewaltigung des Einzelwesens. Nach Hegel kann die Geschichte erst dann als ein sinnvoller Prozess behandelt werden, wenn

man mit dem Staat zu tun hat. Der Staat befreite die Menschen von dem Einfluss der natürlichen Faktoren und wurde das Werkzeug des Fortschritts in der Geschichte. Der Fortschritt beruht darauf, dass sich die Freiheit in dem Alltagsleben der Gesellschaft verbreitet. Die einzelnen Menschen sind die Subjekte dieses Prozesses, obwohl ihre Absichten nicht immer der objektiven Tendenz in der Geschichte entsprechen. Je rationaler die Entscheidungen der Einzelnen sind, desto mehr nähern sie sich der objektiv nötigen Richtung der Wirklichkeitsevolution. Der Effekt dieses Prozesses der „Annäherung“ ist ein immer größeres Niveau des Freiheitsbewusstseins der Einzelnen. Die Freiheit ist nicht die Verneinung der Notwendigkeit, sondern ist mit dem Aufklärungsprozess verbunden. Der souveräne und gerechte Staat ist nach Hegel ein wesentlicher Faktor, der den Fortschritt auf diesem Weg beschleunigt.

Stirner lehnt die Hegelsche Konzeption der Freiheit entschieden ab. Im Gegensatz zum Autor der „Phänomenologie des Geistes“ war die Freiheit für Stirner mit der Abschaffung des Staates und vor allem mit der völligen Freiheit des Einzelnen im Prozess der Darstellung seiner Einzigartigkeit und im Prozess der Sich-Unterordnung der Welt verbunden. Sie war mit überhaupt keinem Zwang und keiner naturwissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Notwendigkeit verbunden.

Der Autor des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ ist der Meinung, dass das egoistische Einzelwesen über eine praktisch unbegrenzte Möglichkeit verfügt, den Bereich seiner Souveränität zu verbreiten. Im Zusammenhang damit sieht er keine Grundlagen, ihre Rolle als Subjekt der Geschichte zu begrenzen. Die hervorragenden Individuen, die sich ihrer egoistischen Natur bewusst sind und über eine große Macht verfügen, sind, seiner Meinung nach, die Schöpfer der Geschichte. Sie gerade, nicht die Massen und die Völker, entscheiden über die Zukunft. Hegel ist im Gegensatz zu Stirner weit davon entfernt, den historischen Persönlichkeiten den entscheidenden Einfluss auf den Verlauf der Geschichte zuzuschreiben. Er meint, dass die Rolle des Einzelwesens in der Geschichte davon abhängt, ob seine Intentionen und seine Tätigkeit mit der in der gegebenen Periode dominierenden und objektiven Tendenz der Geschichte zusammenlaufen. Wenn es so ist, wird der Einzelne eine historische Gestalt, wenn nicht, lebt er unbemerkt und wirkungslos.

Hegel ist der Meinung, die auch die Stoiker vor Jahrhunderten vertraten, dass der Verstand die Natur des Menschen und der ihn umgebenden Wirklichkeit ist. Nach Hegel ist die Existenz dieses gemeinsamen Elements eine Garantie der Objektivität des Erkennens und des Fortschritts im Prozess der

Realisierung der moralischen Werte. Die Identität des Denkens und des Seins ist nicht zufällig, sondern hat einen ontologischen Charakter. Stirner stellt den Hegelschen Panlogismus in Frage und lehnt die These der vernünftigen Natur des Menschen ab. Seiner Meinung nach gibt es keine für den Menschen charakteristischen Werte, die ihn von den anderen Lebewesen unterscheiden und die ihm eine besondere Würde verleihen. Das Wesen des Menschen drückt sich weder in dem Verstand noch, wie Feuerbach es wollte, in dem altruistischen Verhältnis zum Nächsten aus. Jeder Mensch ist eine eigenartige Monade, die sich durch sich nicht wiederholende Taten und Werke zum Ausdruck bringt. Sowohl die Philosophie Hegels als auch die Konzeptionen der Junghegelianer stellen, von Stirners Gesichtspunkt aus, lediglich den Ausdruck der subjektiven Überzeugungen der Autoren und das Zeugnis von ihrer Einzigartigkeit dar und können auf keinen Fall Anspruch auf allgemeine Bedeutung erheben.

Einer der wichtigsten Gegenstände der Diskussionen, die im Kreis der Hegelschen Linken geführt wurden, war das Problem der Hegelschen Antinomie des Erkennens und des Handelns. Diese Antinomie beruht auf der Unmöglichkeit der Anwendung des philosophischen Wissens zur bewussten Veränderung der Welt. Denn das philosophische Wissen, sogar wenn es absolut ist, betrifft nur die Vergangenheit und lässt nur verstehen, was schon geschehen ist. Es bietet aber keine Möglichkeit, den Prozess des Fortschritts mitzugestalten. Hegel behauptet, dass sich der Verstand in der Welt dank dem Menschen und von dem Menschen, aber nicht mit Hilfe von seiner bewussten und geplanten Tätigkeit verwirklicht. Der Einzelne kann nur post factum den Sinn der Geschichte und die Rolle, welche sie in diesem Prozess spielte, verstehen.

Der kontemplative Charakter der philosophischen Erkenntnisse steht im offenen Widerspruch zur Forderung der aktiven Teilnahme der Menschen an dem Prozess der Realisierung der allgemeinen moralischen Werte, eine Forderung des Autors der „Phänomenologie des Geistes“, die freilich zur Verbreitung einer Haltung der Gleichgültigkeit und der Passivität führt. Der Versuch, die Hegelsche Antinomie zu überwinden, führt Stirner dazu, dass er die Werte aller Theorien, allgemeiner Begriffe und das Wissen überhaupt in Frage stellt. Es sind die Hypostasen, von denen es keinen Übergang zum Handeln gibt. Der Autor des „Einzigigen und seines Eigentums“ meint, die Produkte des Intellekts sind und können nicht die Quelle der Aktivität der Menschen sein. Aber die Aktivität des Menschen gründet in dem inneren Machtgefühl, dem Bedarf an Befriedigung der egoistischen Bedürfnisse und im Willen, sich die Welt unterzuordnen.

Stirner ist aber in der Diskussion mit der Hegelschen Vision der Philosophie nicht konsequent, weil er seiner eigenen Philosophie eine pädagogische Mission gibt, d. h. eine Aufgabe, den Einzelnen in den bewussten Egoisten umzuwandeln. Das bedeutet, dass er eigentlich an die wirkende Macht der Theorie und an die Möglichkeit der Einverleibung des Wissens ins Leben glaubt.

Die Kenner der Philosophie Hegels und Stirners betonen, dass im Grunde genommen der Autor des „Einzigsten und seines Eigentums“ im Kreis der Hegelianer blieb, weil „sein negatives Verhältnis zum Autor der Phänomenologie des Geistes seine Haltung grundsätzlich bestimmte“.² Das Schaffen von Max Stirner wird auch interpretiert als die letzte Konsequenz der Hegelschen Philosophie der Geschichte, deren Konstruktion Stirner in seinem „Einzigsten“ wiederholt, wobei er aber auch ihren Sinn ändert.³ In welchem Maße diese Ansichten begründet sind, können wir erkennen, wenn wir die grundsätzlichen Linien der Philosophie Stirners rekonstruieren.

*

Die Kritik der Philosophie Hegels und die Polemik mit der Hegelschen Linken bilden einen wesentlichen, aber nicht den wichtigsten Teil der Konzeption Stirners. Die Hauptaufgabe, die sich Stirner stellt, ist der Versuch einer Antwort auf die Frage nach der Stelle und Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft. Schon die ersten Beobachtungen lassen Stirner dazu neigen, die These aufzustellen, dass der Einzelne für das egoistische Interesse Gottes, der Religion und des Staates rücksichtslos ausgenutzt und dann aus der Geschichte ausgeschlossen wird. Die Versuche, diese Tatsache hinter erhabenen Parolen zu verstecken, haben eine lange Geschichte. Es ist höchste Zeit – postuliert Stirner – die Sache beim Namen zu nennen. Die Egoisten sollen ihre wahre Natur entdecken, und wir sollen sie nachahmen. Die Selbsterkenntnis macht uns bewusst, dass jede unserer Taten, jede Handlung, auf verstecktem Egoismus beruht. Der unbewusste Egoismus ist jedoch nicht dieser postulierte, sondern der betrogene Egoismus. Wir befriedigen nicht uns selbst, sondern jeweils unsere Neigungen. Indem er sich selbst kennenlernt, kann der Einzel-

² Zitiert wird Z. Kuderowicz (1981), *Wolność i historia* [Freiheit und Geschichte]. Warschau. Die zitierte Arbeit ist ein Werk, das zu empfehlen ist, es handelt nicht nur von der Philosophie Hegels, sondern auch vom Werk Stirners und von anderen Philosophen aus dem Kreis der Hegelschen Linken.

³ Siehe K. Löwith (1951), S. 118.

ne ein bewusster Egoist werden, der keiner Sache ihren eigenen oder „absoluten“ Wert zuschreibt, sondern, der den Wert in sich sucht.

Mit seiner These über die egoistische Natur des Menschen wies Stirner auf eine philosophische Tradition hin, die in der Neuzeit mit Hobbes einsetzt und von Locke und Bentham weiterentwickelt und weitergeführt wurde. Nach Hobbes beschäftigt sich jeder Mensch von Natur und aus Instinkt ausschließlich mit seinen Sachen. Jeder ist ein Egoist. Seine Meinung unterstützt Locke, indem er präzisiert: damit das Streben nach der Realisierung der eigenen Interessen einen vernünftigen Charakter erhält. Mit diesem Vorbehalt bereitet er den späteren Utilitarismus vor, denn es waren die Utilitaristen, die die Überzeugung von der egoistischen Natur des Menschen betonten und nach der Übereinstimmung von den Interessen der Einzelnen mit den Interessen der ganzen Welt strebten.

Die Verwandtschaft der Gedanken Stirners mit dem Utilitarismus des 18. Jahrhunderts, die hier angesprochen wird, wird von Stirner selbst in Frage gestellt: Stirner betont in seiner Replik auf Moses Heß in den „Recensenten“ den sich verändernden Charakter seines Prinzips des Egoismus und interpretiert ihn als einen Ausdruck der Subjektivität von Bewertungen und Handlungen. Das menschliche Vorgehen ist, seiner Meinung nach, von den veränderlichen subjektiven, individuellen Kriterien und Motiven abhängig, für die keine Regeln und Prinzipien gelten (siehe z. B. RS S. 358). Solch eine Interpretation scheint jedoch weit von den Ansichten entfernt zu sein, die Stirner in seinem „Einzigem“ dargestellt hat. Stirner meint dort, das Selbstständig-Machen des Einzelnen von Gott, Staat und Volk ist nicht nur aus rein egoistischen Gründen richtig, sondern auch wegen des Wissens, dass es sich dabei nicht um reale Existenzen handelt. Schon Feuerbach bewies, dass Gott ein Gespenst ist. Er stellte an Gottes Stelle den Menschen: „der Mensch ist der heutige Gott, und Menschenfurcht an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten“ (EE 191). Feuerbach beging einen Fehler: er machte aus den Eigenschaften eines Menschen sein Wesen. Inzwischen ist die Menschheit nur der vielen Eigenschaften, welche dem Menschen zugeschrieben werden können, und keinesfalls ist sie die größte Eigenschaft. Der Mensch ist, genauso wie Gott, ein Gespenst. Real existiert nur ein konkretes, einzigartiges Einzelwesen. Ein Gespenst, eine schädliche Fiktion ist auch die Gesellschaft, die von den Menschen gebildet wird und der Staat, das Volk und die Familie.

Der Autor des „Einzigem“ lässt sich als ein Anhänger des radikalen Nominalismus erkennen. Er beschränkt alle möglichen Erscheinungen des Seins

auf eine grundsätzliche Form, die eines konkreten Einzelwesens. Dieses Einzelwesen muss, seiner Meinung nach, die Katharsis erleben, die auf der Negation aller Normen, Werte und Autoritäten beruht, die ihm ihren Willen aufzwingen und seine Verhaltensweisen bestimmen. Schließlich übt es die völlige Macht über sich selbst aus. Der Einzelne wird sein Eigentum, wenn es über sich selbst herrscht. „*mein eigen* bin Ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber ebenso wenig ein anderer (Gott, Menschen, Obrigkeit, Gesetz, Staat, Kirche usw.) mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst“ (EE S. 177). Den Einzelnen, der über sich selbst herrscht und die Souveränität erwirbt, nennt Stirner Eigner.

Der wesentliche Begriff der Stirnerschen Konzeption ist der Begriff der Macht. Die Macht ermöglicht dem Einzelnen, ein Eigner seiner selbst zu werden. In diesem Kontext bedeutet Macht die Fähigkeit des Einzelnen, über sich selbst zu herrschen, indem er den Einfluss von Außenfaktoren ausschließt. Diese Macht ist auch die Grundlage der Expansion des Eigners in die Außenwelt. Hier kann sie als eine Macht, die sich ihn über Recht, Moral und Wahrheit stellen lässt, verstanden werden. Die Enthüllung der Macht hängt von dem Umbruch in dem Bewusstsein des Einzelnen ab. Dieser Umbruch beruht darauf, dass sich der Einzelne seiner egoistischen Natur bewusst ist. Stirner erklärt aber nicht, wovon die Größe der Macht abhängt. Das ist wichtig, weil die Macht die Möglichkeiten des Einzelnen in der Konfrontation mit der Welt bestimmt. Wenn diese Macht ausreichend groß ist, d.h. wenn sie größer als die Macht der Menschen ist, die ganz andere Interessen haben, steht dieser Einzelne über dem Recht und kann auch ein „Rechtgeber“ sein. „Nur *deine Gewalt, deine Macht* gibt“ (EE S. 193). Ich, „Eigner und Schöpfer meines Rechts – erkenne ich keine andere Rechtsquelle an Mich (EE S. 210).

„Gewalt geht vor Recht.“ (EE S. 214), dieser Satz kann als ein Motto von Stirner betrachtet werden, das seine Absichten eindeutig darstellt. Eine extreme Relativierung der Welt der Werte berührt nicht nur die Grundlagen des Rechts, sondern ermöglicht auch, die Idee der objektiven Wahrheit, der Moral und der Ordnung in Frage zu stellen. Die Macht, über die der Eigner verfügt, erlaubt ihm, sich über die Wahrheit zu stellen, weil die Wahrheit mit Hilfe von Macht geschaffen wird. Es gibt keine objektive Wahrheit. Der Einzelne ist sein eigenes objektives Kriterium der Wahrheit. „Wahr ist, was mein ist, unwahr das, dem Ich eigen bin; wahr z.B. der Verein, unwahr der Staat und die Gesellschaft.“ (EE S. 359).

Es ist zu betonen, dass die Konzeption, welche die Wahrheit so radikal relativiert, in der Zeit der Positivismus entstanden ist, in der der Wissenschaftskult

eng mit dem Begreifen der Wahrheit in den Kategorien der absoluten Werte verbunden war. Der von Stirner präsentierte extreme epistemologische Relativismus ist eine Waffe, die gegenseitig wirkt, weil sie die Glaubwürdigkeit Stirners in Frage stellt. Der Autor des „Einzigens“ verlangt von jedem Menschen, dass er ein Egoist wird. Die Macht dieser Aufforderung ist aber gering, wenn sie sich auf die Beobachtungen und Behauptungen stützt, die als ein Ausdruck der subjektiven Erlebnisse des einmaligen Einzelwesens fungieren. Es gibt keine Gründe dafür, dass diese Aufforderung gelten soll, wenn es keine objektive Wahrheit gibt. Der bewusste Egoist steht über dem Recht und über der Wahrheit. Er steht auch über der Moral und über allen Pflichten. Die Gründe dafür sind einleuchtend. Wenn der Mensch von der Moral abhängen würde, würde ihn diese Moral beherrschen. Der Mensch würde nicht mehr als ein Eigentum für sich selbst funktionieren und würde seinen Egoismus leugnen.

Auch die Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen und Sachen oder die Berufung auf Etwas widersprechen den Grundlagen des Egoismus. Es ist nicht unsere Aufgabe – wie Stirner behauptet – unseren Beitrag zum Fortschritt der Menschheit zu leisten, die Idee der Familie oder des Staates zu realisieren oder das Ideal der Menschlichkeit zu verwirklichen. Wir realisieren uns dadurch, dass wir uns ständig verändern und auflösen, und dazu brauchen wir nicht ein anderer Mensch zu werden.

Der ethische Solipsismus und Amoralismus sind der Hauptgedanke in den Überlegungen von Max Stirner. Als Konsequenz sieht man eine völlige Relativierung aller Bezugssysteme, an die der Einzelne appellieren konnte. „Stirner und mit ihm alle nihilistischen Rebellen eilen, im Rausch, auf diesen Grenzpunkt zu. Danach, ist die Wüste einmal entdeckt, gilt es zu lernen, in ihr sein Leben zu fristen.“⁴

Der Eigner lässt sich in seinem Verhalten nur von seinem eigenen Interesse leiten. Wie weit er seine Absichten realisieren kann, hängt davon ab, wie groß die Macht ist, über die er verfügt. Er kann seine Macht vervielfachen, wenn er zusammen mit anderen Egoisten einen Verein der Egoisten bildet. Der Weg zum Verein der Egoisten geht über die Empörung. Das Wesen der Empörung versucht Stirner dadurch zu charakterisieren, dass sie der Revolution gegenüberstellt.

Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustan-

⁴ A. Camus (1977), S. 55.

des oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entspringen. Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf „Institutionen“ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt ... Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale ... (EE S. 319 f.).

Christus ist für Max Stirner ein beispielhafter Aufrührer, für den die Erlösung nicht von der Änderung des gegebenen Sachverhaltes abhing. Christus wollte keine Änderungen des Systems, er wollte sich von dem System befreien. Auf die Geschichte Christi Rücksicht nehmend, muss man beachten, dass es nicht die beste Analogie ist. Die großen Zweifel erregt auch die Idee der Empörung selbst, wenn Stirner meint, sie sei kein Kampf gegen den gegenwärtigen Zustand, sondern nur ihre Befreiung davon. Worauf diese Befreiung konkret beruhen soll, erklärt Stirner leider nicht. Aus dem Kontext lässt sich aber sagen, dass diese Befreiung eine Negation der existierenden gesellschaftlichen Institutionen ist und dass sie auf der Ebene des Bewusstseins des egoistischen Einzelnen durchgeführt wird. Der Zusammenhang zwischen diesem Sich - Erheben des Einzelnen und der Zerstörung des aktuellen Sachverhalts lässt sich nur schwer bemerken. Diese beiden Ebenen sind zu weit voneinander entfernt. Man könnte die Hypothese aufstellen, dass Stirner in die Falle der Antinomie von Erkenntnis und Handlung geraten ist, obwohl er diese Antinomie schon früher in der Philosophie von Hegel bemerkt und kritisiert hatte. Wenn man aber andere Aussagen Stirners in Betracht zieht, in denen er zum aktiven Kampf gegen alle den Menschen einschränkenden Institutionen auffordert, scheint die These begründet zu sein, dass hier ein für Stirner typischer Mangel an Präzision und eine Neigung zum Gebrauch widersprüchlicher Gedanken vorliegt.

Stirner erklärt auch nicht, auf welche Art und Weise es zu einem gemeinsamen Aufruhr der egoistischen Einzelwesen kommen kann, wenn jedes Einzelwesen sich ausschließlich nach seinem eigenen Interesse richtet. In dieser Situation scheint die Konzeption der Empörung eher einer vagen Utopie als dem realen Programm des Kampfes Einzelner mit der Macht des Staates zu entsprechen.

Abgesehen davon, welche Zweifel der Stirners Vorschlag aufkommen lässt, sollte sich die Aufmerksamkeit darauf konzentrieren, gegen was sich die stirnerische Empörung richtet. Das Hauptziel des Angriffs ist der Staat. Es geht um kein konkretes Land, sondern um jeden Staat. Auf diese Weise kritisiert Stirner auch die Philosophie Hegels, in der der Staat eine wichtige hohe Stellung einnimmt. Nach Stirner spielt der Staat die Rolle des Vermittlers zwischen den Individuen und zerstört dadurch die spontanen Verhältnisse, die zwischen ihnen herrschen. Statt die Widersprüche aufzuheben, wie es Hegel wollte, festigt der Staat diese Widersprüche, weil sie ihm die Rolle des Vermittlers garantieren.

Einen noch negativeren Einfluss hat der Staat auf die Freiheit des Einzelnen. Nach Stirner ist diese Freiheit überhaupt nicht möglich (abgesehen davon, mit welchem Staatssystem man zu tun hat). „Der Staat hat immer nur den Zweck, den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgend einem *Allgemeinen* untertan zu machen“ (EE S. 231). Eine solche Tätigkeit ist ein Recht und zugleich eine Pflicht des Staates.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Hegel und Stirner zeigt sich in der Art und Weise, wie Beziehungen zwischen dem Staat und dem Einzelnen beschrieben werden. In der Konzeption Hegels kommt dem Staat eine Hauptrolle in dem Streben nach immer größerer Rationalität, nach der menschlichen Freiheit und nach der Freiheit des menschlichen Gedankens zu. Freiheit bedeutet dagegen für Stirner, die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Menschen frei zum Ausdruck zu bringen. Das ist die Freiheit, die durch keine rationalen Gebote eingeschränkt wird. Deswegen ist der Hauptgegner der Freiheit der Staat, der, um den Einzelnen zu subordinieren, Gewalt anwendet und diese Gewalt ein Recht nennt. Im Gegensatz dazu wird Gewalt, die ein Mensch anwendet, durch den Staat ein Verbrechen genannt. Der Hegelsche Staat verteidigt den Verstand und die Notwendigkeit, Stirner dagegen bevorzugt die emotionalen Faktoren, die sich keinen Regeln und keiner Beschreibung unterwerfen lassen, sondern die die egoistische Natur des Menschen an den Tag bringen.

Im Kontext der früheren Bemerkungen sind die Worte von Stirner mehr verständlich geworden:

Darum sind Wir beide, der Staat und Ich, Feinde. Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser „menschlichen Gesellschaft“ nicht am Herzen, Ich opfere ihr nichts, Ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, ver-

wandle Ich sie vielmehr in mein Eigentum und mein Geschöpf, d. h. Ich ver-
nichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten. (EE S. 185)

Dieser Verein ist ein Resultat der gemeinsamen Empörung der egoistischen Einzelnen. Seine Hauptaufgabe ist, die Macht der Menschen zu vergrößern, die dieser Organisation beigetreten sind, und die Realisierung von Zielen zu ermöglichen, die im Rahmen des Staates unerreichbar waren. Es bedeutet nicht, dass der Verein keine Beschränkungen mit sich bringt. Nach Stirner gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Staat und dem Verein, wenn es um die Freiheit des Einzelnen geht. Die Beschränkung der Freiheit kann man nicht vermeiden. Aber das Ziel des Vereins der Egoisten ist nicht die Freiheit sondern die Eigenheit.

Der Begriff der Eigenheit gehört zu den grundlegenden Kategorien der stirnerischen Philosophie. Um diesen Teil des Textes besser verstehen zu können, muss man davon ausgehen, dass die Eigenheit eine Individualität und eine Einzigartigkeit und Originalität des Eigners ist. Die Freiheit ist in der Konfrontation mit der Eigenheit nur von geringer Bedeutung, deswegen soll der Verein der Egoisten vor allem die Eigenheit bewahren. Nach Stirner beruht der wesentliche Unterschied zwischen dem Verein und dem Staat darauf, dass der Staat ein Feind und ein Mörder der Eigenheit ist und der Verein – „ein Sohn und Mitarbeiter“ (EE S. 311).

Die von Stirner beschriebenen konkreten Beispiele, wie der Verein der Egoisten funktioniert, überzeugen in keinem Fall von der Zweckmäßigkeit der Empörung gegen den Staat. Um so mehr, dass der Verein der Egoisten eine politische Ephemeridee ist und ständig auf der Grenze des Seins und Nichtseins balanciert. Die egoistischen Einzelwesen können in jedem Moment aus der Organisation austreten, wenn sie der Meinung sind, dass sie von ihr keine Vorteile mehr erwarten können. Eine andere Möglichkeit ist das Auseinanderfallen des Vereins, das mit gewissen objektiven Prozessen zusammenhängt, die es im Verein gibt. Nach Stirner, wenn sich „der Verein zur Gesellschaft kristallisiert“ hat, bedeutet es das Ende dieses Vereins. „Denn der Verein ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen“ (EE S. 310). Eine nicht sehr klare Formulierung suggeriert, dass alle Beziehungen und Verbindungen, die im Rahmen des Vereins entstehen, einen spontanen, nicht routinemäßigen und unformalen Charakter (sogar wenn es um moralische Normen geht) haben müssen. Wenn diese Beziehungen anfangen, sich zu „kristallisieren“, d. h. wenn in einem Verein gewisse Regeln, Vorschriften, Gewohnheiten zu herrschen beginnen, wandelt sich der Verein in eine Gesellschaft.

Max Stirner setzt voraus, dass der Verein der Egoisten einen völlig ungebundenen Ausdruck der Originalität und der Einzigartigkeit seiner Mitglieder ermöglicht und dass dieser Verein eine Grundlage für die Expansion der Eigenheit wird. Stirner meint, dass die Gesellschaft, unabhängig von den geltenden Organisationsformen, den allgemeinen Normen und Zielen die Eigenheit unterordnet. Die Gesellschaft schafft die Verhaltensmuster der Menschen, die von allen zu akzeptieren sind und die auf eine wesentliche Weise die Möglichkeit des Einzigsten einschränken, sein einmaliges Wesen zum Ausdruck zu bringen.

Die Konzeption des Vereins der Egoisten hat einen deutlich utopischen Charakter. Nichts weist darauf hin, dass dieser Verein irgendwann eine Chance hat, gegründet zu werden und zu funktionieren. Was aber wichtiger ist, es gibt keine Grundlagen, um zu denken, dass das Fehlen dieses Vereins ein Verlust für die Menschheit ist. Stirners Betrachtungen machen deutlich, dass es in der Staatsinstitution einige schwachen Punkte gibt; aber es sind eher die Argumente, die gegen die Idee des Vereins der Egoisten sprechen.

„Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft *wollen*, weil Ichs nicht machen, nicht erschaffen kann: Ich kann es nur wünschen und danach - trachten, denn es bleibt ein Ideal, ein Spuk.“ (EE S. 165) Ist es das nächste Paradox? Stirner, der ein Apologet der Freiheit genannt wurde, lehnt die Freiheit ab, weil sie unmöglich zu erreichen ist? Es ist aber nur ein scheinbares Paradox. Stirner lehnt das traditionelle Verständnis der Freiheit ab. Zuerst lehnte er die „Freiheit von“ ab, weil sie, seiner Meinung nach, wertlos ist und nichts zum Vorschlagen hat. „Frei sein von etwas – heißt nur: ledig oder los sein. ‚Er ist frei von Kopfweh‘ ist gleich mit: er ist es los ... Im ‚los‘ vollenden Wir die vom Christentum empfohlene Freiheit Müssen Wir, weil die Freiheit als ein christliches Ideal sich verrät, sie aufgeben? Nein, nichts soll verloren gehen, auch die Freiheit nicht, aber sie soll unser eigen werden, und das kann sie in der Form der Freiheit nicht.“ ... „Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden, aber ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müsstest nicht bloß *los sein*, was Du nicht willst, Du müsstest auch *haben*, was Du willst. Du müsstest nicht nur ein „Freier“, Du müsstest auch ein „Eigner“ sein. (EE S. 164 f.)

„Die Freiheit von“ ist für Stirner wertlos, weil für sie der Mensch ein Ziel ist. Es ist genauso bei den Stoikern und in der Philosophie des Christentums. Dank der Realisierung dieser Freiheit soll „der Mensch“ vollkommener werden, er soll Glück (irdisches oder ewiges) und Ruhe erreichen. („der Mensch“ = ein Gespenst). Es ist also nicht die Freiheit, die von einem Egoisten akzeptiert werden kann.

Man könnte an dieser Stelle Stirner vorwerfen, dass er ja selbst das Ablehnen und Loswerden als einen Weg, der zur Bildung des bewussten Egoisten führen würde, vorschlug. Man muss aber bemerken, dass der Einzelne die Verbote, die ihn unterdrückten, und die Wahrheiten und Vorschriften ablehnte. Der Einzelne nimmt nur auf seine eigenen Interessen Rücksicht. Das ist also ein egoistisches Verfahren. Und es ist der Schlüssel zum Begreifen der Veränderung, die Stirner in seinem Verständnis der „Freiheit von“ machte. Er verzichtet auf das traditionelle Verständnis der „Freiheit von“, weil diese Freiheit sich mit seiner ganzen Konzeption nicht vereinbaren ließ. Diese „Freiheit von“ kann man nach Stirner nur akzeptieren, wenn sie unser Eigentum wird. Anders gesagt, man kann sie akzeptieren, wenn das Ablehnen und das Sichentledigen im Hinblick auf das private Interesse des konkreten Einzelnen und nicht im Hinblick auf den „Menschen“ realisiert wird.

In der traditionellen Konzeption der „Freiheit von“ hat man mit zwei Begriffen zu tun: „dem Menschen“ und „dem Ablehnen von etwas“ im Interesse des „Menschen“. Bei Stirner wurden diese Begriffe durch das konkrete Ich ersetzt, in dessen Interesse es zu einem „Ablehnen“ (Verzicht) kommt. Dieser Verzicht hat aber keinen absoluten Charakter. Stirner ist sich bewusst, dass es unmöglich ist, alles loszuwerden, und dass es Grenzen gibt, die wir nicht überschreiten können oder dürfen. Hinter dem Begriff „Streben nach einer unbeschränkten Freiheit von“ verbirgt sich nach Stirner die Gefahr, dass man sich selbst leugnet und damit verursacht, dass der Einzelne seine Eigenheit aufgibt. Das Streben nach „Freiheit von“ muss einen Sinn haben, abgesehen vom Problem seiner Grenzen. Diese Freiheit in ihrer traditionellen Form kann, nach Stirner, unserem Streben keinen Sinn geben. Der Sinn konstituiert sich erst dann, wenn sich die Freiheit in unser Eigentum umwandelt und unser Egoismus die entscheidende Rolle zu spielen beginnt.

Eine ähnliche Wende macht Stirner bei der Interpretation der „positive Freiheit“ (Recht etwas zu tun). Diese Freiheit soll auch unser Eigentum werden. Andernfalls bleibt sie ein Ideal, ein Gespenst. Worauf diese Umwandlung beruht, erklärt Stirner unter anderem mit dem Beispiel der Pressefreiheit. Diese Freiheit bedeutet für ihn die Unabhängigkeit der Presse vom Staat, von den Sitten und vom Recht. Sie ist nie die Folge einer Bitte, sondern ein Effekt der Empörung, die gegen den Staat gerichtet wurde. In der freien Presse findet man eine Widerspiegelung der verschiedenartigen Anschauungen und Interessen der Einzelnen. Diese Situation gefällt aber dem bewussten Egoisten nicht. Er strebt nach der Herrschaft über die Presse; er will aus ihr sein Eigentum machen.

Wir müssen jetzt erklären, was Stirner meint, wenn er davon spricht, dass man etwas in Besitz nimmt und aus etwas sein Eigentum macht. „Mein Eigentum ist kein Ding, da dieses eine von Mir unabhängige Existenz hat; mein eigen ist nur meine Gewalt. Nicht dieser Baum, sondern meine Gewalt oder Verfügung über ihn ist die meinige.“ (EE S. 279) „Was ist also mein Eigentum? Nichts als was in meiner *Gewalt* ist“. (EE S. 387) Wenn der Egoist aus der Pressefreiheit sein Eigentum macht (und diese Freiheit wird hier als ein Beispiel der positive Freiheit), bedeutet es, dass der egoistische Einzelne über diese Freiheit verfügt, sie nach seinen eigenen Interessen manipuliert (unter der Bedingung, dass der Einzelne über ausreichend Kraft, Gewalt verfügt). Praktisch gesehen bedeutet diese Umwandlung, die Stirner macht, die Abschaffung der „positive Freiheit“. Stattdessen haben wir mit einem absoluten Eigenwillen des bewussten Egoisten zu tun. Die gemeinsamen Kennzeichen sieht man in Stirners Beschreibung sowohl der „Freiheit von“ als auch der „positive Freiheit“ zu. Aus den beiden Freiheiten macht der bewusste Egoist sein Eigentum dank der Gewalt, über die er verfügt. Diese gemeinsamen Kennzeichen berechtigen uns zur Feststellung, dass der Autor des „Einzigens“ diese zwei Freiheiten als zwei Seiten derselben Erscheinung, die man eine egoistische Freiheit nennt, behandelt. An diese egoistische Freiheit dachte Stirner, als er sagte: dass die gegebene Freiheit noch keine wirkliche Freiheit sei, da nur die Freiheit, die man sich *nimmt* – also die Freiheit des Egoisten – mit vollen Segeln schiff“. (EE S. 175) Das wird verständlich, wenn man berücksichtigt, was Stirner über die Bedeutung der Gewalt für das Schaffen der egoistischen Freiheit sagte. Wer mir die Freiheit gibt, ist entweder schwächer oder stärker als ich. Wenn er schwächer ist als ich, gibt er mir das, was ihm nicht gehört. Wenn er stärker ist als ich gehört die Freiheit, obwohl mir geschenkt, nicht mir, weil sie nicht in meiner Macht steht, sondern in der Macht dessen, der sie mir schenkt. Sie ist also nicht mein Eigentum (mein Eigentum ist nur das, worüber ich herrsche).

Gibt es eine Beschränkung für die egoistische Freiheit? Kann man über die Steigerung der Freiheit sprechen? Auf so gestellte Frage lassen sich bei Stirner zwei Antworten finden. Zuerst bedeutet es: „*Die* Freiheit kann nur die ganze Freiheit sein; ein Stück Freiheit ist nicht *die* Freiheit mehr“. (EE S. 168) An einer anderen Stelle stellte Stirner fest: „Meine Freiheit gegen die Welt sichere Ich in dem Grade, als Ich Mir die Welt zu eigen mache, [...] die Mittel, welche Ich dazu gebrauche, richten sich nach dem, was Ich bin. Bin Ich schwach, so habe Ich nur schwache Mittel“ (EE S. 173). Wenn die erste Stelle zeigt, dass sich die Freiheit nicht steigern lässt, zeigt die zweite etwas ganz anderes, nämlich, dass die Gestalt der Freiheit von der Gewalt, über die der

Einzelne verfügt, abhängt. Entscheidend ist folgende Bemerkung Stirners: „Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine - Gewalt ist; durch diese höre Ich aber auf, ein bloß Freier zu sein und werde ein Eigener.“ (EE S. 174) Machen wir jetzt eine Analyse dieser Aussage (auch anhand der früheren Bemerkungen). Meine Freiheit wird *vollkommen, wenn sie meine Kraft und meine Gewalt wird. Wenn die Freiheit meine Gewalt ist*, ist sie auch mein Eigentum. Die Freiheit, die mein Eigentum ist, fungiert als eine egoistische Freiheit. Daraus resultiert, dass die Freiheit des Einzelnen vollkommen ist, wenn sie eine egoistische Freiheit ist. So stellt Stirner das Einzelwesen vor die folgende Alternative: entweder wird der Einzelne der bewusste Egoist und erreicht die unbegrenzte Freiheit, oder er bleibt in seinem betrogenen Egoismus stehen, dessen Effekt ein Zustand der Unterdrückung ist. Es gibt nichts dazwischen.

Der zentrale Punkt der Betrachtungen von Stirner ist der Eigner. Der Eigner ist ein bewusster Egoist, er ist einzigartig und frei. Er ist auch ein Schöpfer des Vereins der Egoisten. Um den Eigner zu beschreiben, brauchte Stirner eine spezielle Begriffskategorie – Eigenheit. „Die Eigenheit schließt jedes Eigene in sich [...]. Die Eigenheit hat aber auch keinen fremden Maßstab, wie sie denn überhaupt keine *Idee* ist, gleich der Freiheit, Sittlichkeit, Menschlichkeit das Moral, die Menschheit, u. dgl.: sie ist nur eine Beschreibung des - Eigners.“ (EE S. 178)

Im „Einzigem“ kann man zwei Angebote erkennen, wie man den Begriff der Eigenheit verstehen kann. In dem ersten eingengten Begriff wird die Eigenheit wie eine Individualität, Einzigartigkeit, Originalität des Eigners behandelt. Es ist das, was ihm keinesfalls weggenommen werden kann, solange er existiert. Die zweite Behandlungsweise des Begriffs „Eigenheit“, beruht auf der Verbreitung seines Umfangs. Dieser Begriff umfasst dann alles, was zum Eigner gehört. Und zum Eigner gehört das, worüber er selbst herrscht. Der Umfang des Begriffs „Eigenheit“ wird durch die Größe der Expansion des egoistischen Einzelwesens bestimmt. Es scheint, dass es ein völlig motivierter Begriff ist. Wenn die Eigenheit eine Beschreibung des Eigners ist, kann sich diese Beschreibung nicht nur auf die innere Sphäre seines Eigentums beschränken, sondern sie muss auch eine ihm gegenüber transzendente Wirklichkeit umfassen, die er zu seinem Eigentum macht. Ist diese Wirklichkeit transzendent? Wenn die Eigenheit für Stirner mit dem „Ich“ identifiziert wird, ist diese Wirklichkeit nur für einen außenstehenden Beobachter transzendent. Für den Eigner ist sie dagegen ein immanenter Bestandteil seines Ichs. Daraus resultieren wohl die Schwierigkeiten in der Verbalisierung der Wahrheit der Eigen-

heit. Wenn es keine Möglichkeit gibt, den Bereich dieses Begriffs zu bestimmen (weil die Expansion der Macht des Eigners unbegrenzt ist), ist es auch unmöglich, diesen Begriff zu definieren. „Was zu mir gehört“ – die Eigenheit erwies sich als unaussprechlich. Ein gewisses intuitives Wissen über den Eigner bringt nur die Analyse der äußeren Anzeichen seiner Tätigkeit. Besonders hilft die Analyse der Relationen zwischen dem Eigner und den anderen Einzelnen. Generalisierend werden diese Beziehungen durch die Interessen des Eigners bestimmt. Das Resultat ist Mangel an irgendwelchen Regeln und Normen, die bestimmen würden, was im Rahmen dieser Beziehungen erlaubt ist. Die Voraussetzungen der Konzeption Stirners schließen die Existenz der Verhaltensdeterminanten des Einzelnen aus, die ihre Quelle außerhalb des Einzelwesens haben. Daraus resultiert die Kritik des Grundsatzes der Liebe, die von der Kirche aufgestellt wurde als eine überall geltende Regel in den Beziehungen zwischen den Menschen und der Welt.

Stirners Meinung nach schränkt sich das Gebot der Liebe nicht nur auf die Liebe Gott und den Menschen gegenüber ein, sondern umfasst auch den Bereich aller unserer Taten und Gedanken. Für den Autor des „Einzigsten“ ist diese Situation nicht zu akzeptieren. Er meint, dass die Liebe kein Gebot ist, sondern sie ist, wie alle unsere Gefühle, unser Eigentum. Wenn die Liebe unser Eigentum ist, können wir sie in eine egoistische Liebe umwandeln, die darauf beruht, dass sich jeder, der von einem anderen geliebt werden will (z. B. die Kirche, der Staat, die Familie) die Liebe kaufen muss. „Erwerbt, d.h. erkaufte mein Eigentum, dann lasse Ich's Euch ab. ... die sich meine Liebe nicht zu erwerben wissen, brauche Ich nicht zu lieben und ich stelle den Kaufpreis meiner Liebe ganz nach meinem Gefallen.“ (EE S. 295)

Eine unegoistische Liebe ist nach Stirner blind und tot, weil sie dem Einzelnen „das Müssen“ nimmt, das ein Bestandteil der Gewalt ist. Diese Liebe ist romantisch, weil sie „das Sollen“ enthält. Dank der Liebe wird ihr „Gegenstand“ für das Einzelne heilig.

Charakteristisch ist für die unegoistische Liebe die Beziehung zwischen dem Einzelwesen und dem Gegenstand seiner Liebe. Stirner beschreibt sie auf diese Weise: „Der Geliebte ist ein Gegenstand, der von Mir geliebt werden soll. Er ist nicht Gegenstand meiner Liebe darum, weil oder dadurch, dass Ich ihn liebe, sondern ist ein Gegenstand der Liebe an und für sich. Nicht Ich mache ihn zu einem Gegenstand der Liebe, sondern er ist von Haus aus ein solcher [...]. Er ist also nicht ein Gegenstand *meiner* Liebe, sondern der Liebe überhaupt – ein Gegenstand, der geliebt werden soll. Die Liebe kommt ihm zu,

gebührt ihm, oder ist sein *Recht*, Ich aber bin verpflichtet, ihn zu lieben. Meine Liebe, d. h. die Liebe, die Ich ihm zolle, ist in Wahrheit *seine* Liebe, die er nur als Zoll von Mir eintreibt.“ (EE S. 296)

Eine unegoistische Liebe bewirkt, dass der Liebende von dem Gegenstand der Liebe abhängig ist. Diese Abhängigkeit zeigt sich in der Überzeugung des Liebenden, dass er ein Schuldner des Gegenstands der Liebe ist. Diese Situation kommt bei allen Formen der unegoistischen Liebe vor, ohne die sinnliche Liebe auszuschließen. Diese letzte (sinnliche) Liebe unterscheidet sich zwar von der religiösen Liebe, weil der Gegenstand der Liebe anders ist, aber das Verhältnis zum Gegenstand der Liebe bleibt dasselbe. Schließlich sind die beiden Arten der Liebe eine Besessenheit. „Die Besessenheit der Liebe liegt in der Entfremdung des Gegenstandes oder in meiner Ohnmacht gegen seine Fremdheit und Übermacht.“ Das Einzelwesen kann sich von der Besessenheit befreien, wenn es aus der Liebe sein Eigentum macht. „Mein eigen ist meine Liebe, wenn [...] der Gegenstand meiner Liebe wirklich *mein* Gegenstand oder mein Eigentum ist.“ (EE S. 297)

Und gegenüber seinem Eigentum kann das Einzelwesen nicht schuldig sein und kann keine Pflichten haben. Stirner stellt also der unegoistischen Liebe die egoistische gegenüber, die seiner Meinung nach eine bessere Form des Gestaltens der zwischenmenschlichen Beziehungen ist. Die egoistische Liebe erhält die Spontaneität der zwischenmenschlichen Beziehungen und zerstört nicht die Persönlichkeit der Liebenden. Was aber am wichtigsten ist, sie verübt keine Attentate auf die Freiheit des Einzelnen.

Die von Stirner formulierte Kritik des Grundsatzes der Liebe wurde nicht nur gegen das Gebot der Liebe gerichtet, das von der Kirche aufgestellt wurde, sondern auch gegen alle Konzeptionen, die das Primat des altruistischen Verhaltens gegenüber dem egoistischen behaupten. Sie wurde besonders gegen Feuerbach gerichtet, der das Gebot der Liebe zur Achse seiner Konzeption der Menschen machte. Schon in dem Ausgangspunkt unterscheiden sich die Konzeptionen von Stirner und Feuerbach stark voneinander. Feuerbach ging davon aus, dass die Natur des Menschen unegoistisch ist. Der Mensch ist unegoistisch, weil er die anderen als Ziel und nicht als Mittel behandelt. Aber die wahre Natur des Menschen wurde, seiner Meinung nach, durch die religiöse Entfremdung negiert. Die ursprüngliche Bindung zwischen den Menschen, die sich auf das Gebot der Liebe stützte, wurde degradiert. Dieser Prozess ist aber umkehrbar. Feuerbach meinte, dass die Überwindung der Entfremdung die Rückkehr zum normalen Zustand der unmittelbaren Kommunikati-

on ermöglichte. Die egoistischen Neigungen werden durch die Liebe als dem Grundsatz der zwischenmenschlichen Beziehungen ersetzt.

Die Konsequenz der von Stirner aufgestellten These, dass das Verhältnis des egoistischen Einzelwesens zu den anderen Menschen und zur Welt seinen Ausdruck in der egoistischen Liebe finden soll, ist eine Sanktionierung des Todschlags als einer Methode zur Lösung von Streitigkeiten und die Kriegsankündigung an alle Welt. „Der Krieg aller gegen alle“ ist für Stirner die einzige Möglichkeit zur Lösung des Eigentumsproblems (EE S. 262). „Wo Mir die Welt in den Weg kommt – und sie kommt Mir überall in den Weg – da verzehre Ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für mich nichts als – Meine Speise, gleichwie auch Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde.“ (EE S. 300)

Es lohnt sich an dieser Stelle, die Ähnlichkeit des Gedankens von Stirner und Hobbes zu erwähnen. Beiden sind denselben Weg gegangen, obwohl sie entgegengesetzte Richtungen gewählt haben. Hobbes war der Meinung, dass alle in der Natur gegen alle kämpften. Das Einzelwesen war damals durch keine Rechte und Pflichten begrenzt. Seine Besitzverhältnisse hingen von seiner Gewalt ab. Es gab kein objektives Maß des Guten und des Bösen. Aber Hobbes Meinung brachte der Kampf den Schaden. Und um diese Schäden zu vermeiden, verließen die Menschen den Naturzustand. Jedes Einzelwesen gab einen Teil seiner Berechtigungen zu Gunsten der Gesellschaft auf, die dem Einzelwesen die Verteidigung sichern sollten. Auf diese Weise (aus den Befürchtungen und der Vernunft) und nicht aus der Natur entstand der Staat. Mit dem Staat entstanden auch Rechte und Pflichten. Hobbes geht also in seiner Konzeption von dem Naturzustand, von dem Zustand des Kampfes aus. Stirner dagegen sieht in diesem Zustand sein Ziel, das er erreichen will. Hobbes rechtfertigt die Existenz des Staates und findet, dass der Staat notwendig ist. Stirner negiert den Bedarf des Staates und will ihn zerstören.

Der Autor des „Einigen“ gibt sich keinen Illusionen hin, was die Konsequenzen wären, wenn seine Ideen realisiert werden würden. Er bemüht sich aber, die Pose des bewussten Egoisten anzunehmen. „[...] Ich schreibe, weil Ich *meinen* Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will und sähe Ich auch voraus, dass diese Gedanken Euch um Eure Ruhe und Euren Frieden brächten, sähe Ich auch die blutigsten Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser Gedankensaat aufkeimen: - Ich streute sie dennoch aus. Macht damit, was Ihr wollt und könnt – das ist eure Sache und kümmert Mich nicht.“ (EE S. 299)

Der Ausgangspunkt für die Theorie von Stirner ist das Sich-Umwandeln des Einzelnen in einen bewussten Egoisten. Die Ansichten, die die Freiheit, den Staat, die Moral, die Wahrheit, die Kirche usw. betreffen, sind die Ableitung dieser Transformation. Es ist so, weil die Art und Weise, auf die wir die Welt betrachten, davon abhängig ist, wer wir sind. Der von dem betrogenen Egoismus beherrschte Einzelne sieht die Welt anders als ein bewusster Egoist.

Was ein Mensch ist, macht er aus den Dingen. [...] Die Dinge schaut man eben recht an, wenn man aus ihnen macht, was man *will* (unter Dingen sind hier Objekte, Gegenstände überhaupt verstanden, wie Gott, unsere Mitmenschen, ein Liebchen, ein Buch, ein Tier usw.). Und darum sind die Dinge und ihre Anschauung nicht das Erste, sondern Ich bin's, mein Wille ist's. Man *will* Gedanken aus den Dingen herausbringen, *will* Vernunft in der Welt entdecken, *will* Heiligkeit in ihr haben: daher wird man sie finden. „Suchet, so werdet Ihr finden.“ Was Ich suchen will, das bestimme *Ich*: Ich will Mir z. B. aus der Bibel Erbauung holen: sie ist zu finden; Ich will die Bibel gründlich lesen und prüfen: es wird Mir eine gründliche Belehrung und Kritik entstehen – nach meinen Kräften. Ich erkiese Mir das, wonach mein Sinn steht, und erkiesend beweise Ich Mich – willkürlich. (EE S. 340)

Die Annahme eines solchen Standpunktes erklärt die Extremität und Absurdität einiger Thesen, die der Eigner verkündigt. Sie erheben keinen Anspruch auf den Status der objektiven Freiheiten, weil es keine objektiven Wahrheiten gibt, die Wahrheit ist nur die Existenz des Eigners und er ist es, der eine Wahl trifft. Jede seiner Taten schafft die Wahrheit. Und das ist die einzige Wahrheit für ihn. Die Perspektive, in der sich der Eigner sieht, überrascht mit der Kühnheit. Er sieht sich selbst nicht als ein Ich neben den anderen, sondern als ein einziges Ich.

Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse einzig, meine Taten, kurz alles an Mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich betätige und entwickle: Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich.

Dies ist der Sinn des – *Einzigen*. (EE S. 364)

Das Dasein und das Ich sind Abstraktionen. Nur der Einzige ist real, ihm gegenüber ist alles anderes nur ein Wahnbild. Der Einzige ist für sich selbst die Geschichte der Welt. Und deswegen hat nur seine eigene Geschichte einen Wert.

Stirner führt den Begriff des Einzigsten ein, um die Einzigartigkeit und die Originalität des Einzelnen deutlich auszudrücken. Jedes Einzelwesen ist für ihn eine geschlossene Monade. Sie verfügt über die Freiheit über sich selbst. Der Einzelne kann diese Wahrheit mit niemandem teilen, weil diese Wahrheit durch keinen Begriff ausgedrückt werden kann und nichts, was als ihr Wesen gilt, bestimmt sie völlig. Es sind nur Namen. Dieser theoretische Erkenntnis- solipsismus schließt die Möglichkeit nicht aus, dass man irgendwelches Wissen über das Einzelwesen gewinnt. Wir können auf die Frage nach seinem Wesen nicht antworten, aber wir können das Wissen über es suchen, im Bereich dessen, was den Einzelwesen gemeinsam ist, also im Bereich des Begriffs – der Mensch. Man muss aber sehen, dass die Entscheidungen in diesem Bereich von der Perspektive des Einzigsten ganz unwichtig sind.

Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzigsten* weiß. Im *Einzigsten* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. [...] Stell' Ich auf Mich, den Einzigsten, 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. (EE S. 369)

*

Nach der Veröffentlichung des „Einzigsten“ (1844) erfreute sich Max Stirner eines kurz dauernden Ruhmes. Wegen der Form seiner bekanntesten Werkes (chaotisch und weitschweifig) und auch wegen der wichtigen politischen Ereignissen (Märzrevolution 1848) geriet sein Schaffen in Vergessenheit. Um die Jahrhundertwende sprach man wieder über Stirner, besonders dank der popularisierenden Tätigkeit des schottischen Dichters J. H. Mackay.⁵ Die Renaissance des Interesses an der Philosophie des Autors des „Einzigsten“ dauerte jedoch nicht lange. Neue Generationen fanden in seinem Schaffen nicht so viele wertvolle, inspirierende und vor allem verbreitungswürdige Ideen. Die Philosophie von Stirner war wieder von sekundärer Bedeutung in der europäischen Philosophie, was aber mit dem völligen Fehlen an Interesse nicht gleich ist. Stirner war doch der Wegbereiter bedeutender philosophischer Ide-

⁵ Dieses Verdienst wurde Mackay von F. Ueberweg zugeschrieben, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1923, S. 229. Anderer Meinung sind die Autoren des „Philosophen-Lexikons“, die behaupten, dass das Interesse an Stirner von E. von Hartmann erneuert wurde. Werner Ziegenfuß (1950), Philosophen-Lexikon, Bd. 2. Berlin, S. 641.

en, obwohl er nur in einem geringen Maße wirkte. Man betont vor allem, dass er zur Entstehung des politischen Anarchismus beitrug. Es ist auch wichtig, dass die von ihm angenommenen Voraussetzungen mit den Voraussetzungen des Existenzialismus zusammenlaufen. Man analysiert auch die Verwandtschaft seiner Philosophie mit dem Schaffen von Nietzsche.

Sicherlich kann man den Zusammenhang Stirners mit dem Anarchismus beweisen. Der „Einzig“ ist ein feuriges Manifest, das zum Umsturz des Staates auffordert. Der Staat ist eine Institution der Unterdrückung des Einzelwesens. Er vernichtet die direkten Verhältnisse zwischen den Menschen und einen spontanen Charakter ihres Verhaltens. Von niemandem vor Stirner wurde das Recht des Staates zum Eingreifen in das Leben des Einzelnen auf so radikale Weise negiert und niemand plädierte so heftig für die Aufhebung der politischen Macht und der staatlichen Organisationen.

Der individualistische Anarchismus von Stirner beeinflusste die Ansichten von M. Bakunin, der in den vierziger Jahren des XIX. Jahrhunderts in Deutschland lebte und bei den Schülern Hegels Vorlesungen folgte.

Direkt von Stirner stammen die terroristischen Formen des Anarchismus, weil es eben der Autor des „Einzig“ war, der eine klassische Rechtfertigung des Mordes formulierte.⁶

Es bedeutet aber nicht, dass Stirner in dieser Zeitperiode der einzige Ideologe des Anarchismus war. Ein Jahr nach der Veröffentlichung des „Einzig“ erschien das Hauptwerk von P.J. Proudhon (1809-1865): „System der ökonomischen Widersprüche oder: Philosophie des Elends“ (1846). Proudhon postulierte die Aufhebung der staatlichen Macht und des privaten Eigentums und wurde dadurch ein Wegbreiter des kollektivistischen Anarchismus. Max Stirner und P. J. Proudhon können als die Schöpfer der Theorie des Anarchismus genannt werden. Sie formulierten einen grundsätzlichen Kanon der Argumente, die den Aufruhr gegen den Staat begründen. Alle nachfolgenden Ideologen des Anarchismus waren ihre Schüler und Erben (obwohl nicht alle es gestanden).

Während der Zusammenhang Stirners mit dem Anarchismus keine Zweifel erregt, hat man Vorbehalte, ihn unter einen Hut mit den Existenzialisten zu bringen.⁷ Es gibt genauso viele Pro- und Kontra - Argumente.

⁶ A. Camus (1977), *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg, S. 55.

⁷ s. Z. Kuderowicz (1981), *Wolność i historia* [Freiheit und Geschichte], S. 75.

Es gibt einen gemeinsamen Ausgangspunkt für Stirner und die Existenzialisten. Es ist nämlich das Einzelwesen, das als „eine subjektiv erlebte Welt“ funktioniert. Die Wahrheit über das Einzelwesen lässt sich nicht verbalisieren, weil die Sprache nur die Oberfläche der Existenz zur Ausdruck bringt, nur die Gattungseigenschaften werden berücksichtigt. Das, was einzigartig und unwiederholbar ist, kann man nicht kennen lernen. Wenn L. Kołakowski bemerkt: „der Existenzialismus will immer ein Selbstwissen des Einzelwesens sein, was seine Situation betrifft, dass das Einzelwesen als Individuum keinen gemeinsamen Teil mit der Welt der Gegenstände und mit einem anderen Individuum hat“⁸, betreffen seine Worte genau den stirnerischen, epistemologischen Solipsismus, der sich hinter dem Begriff der „Eigenheit“ versteckt.

Kołakowski meinte: „Der Existenzialismus kann ein philosophischer Ausdruck der Situation sein, in der dem Bewusstsein scheint, dass die Krise der Werte nicht zu überwinden ist.“⁹ Diese Überzeugung wurde in den Werken der so genannten atheistischen Existenzialisten zum Ausdruck gebracht. Bei J.-P. Sartre und A. Camus erschien ein Bild des Menschen, der einsam ist und keine objektiven Werte, Normen und Autoritäten hat. Dasselbe Bild erschien bei Stirner, der direkt erklärt: „Ich hab’ mein Sach’ auf Nichts gestellt.“

Völlig anders als bei Stirner ist aber die Konzeption der Freiheit bei den Existenzialisten. Nach Sartres Meinung wurde der Mensch frei geboren und stirbt er auch frei. Die Freiheit besteht untrennbar von der Existenz des Einzelnen und ist mit der Verantwortung für das eigene Leben verbunden. Sie ist eine Last, von der wir uns vergebens zu befreien versuchen, denn sogar dann, wenn wir der Freiheit entlaufen, legen wir Zeugnis von ihr ab. Jedes Einzelwesen ist völlig souverän in seinen Entscheidungen, und es lastet auf ihm kein Zwang moralischer Natur, der den getroffenen Entschluss rechtfertigen könnte. Stirner sieht den Ausgangspunkt im Zustand der Unterdrückung des Einzelnen. Die egoistische Freiheit ist etwas Positives, das man erobern muss, indem man sich von den Scheinwerten befreit und indem man eine solche Selbstbeherrschung erreicht, die die Souveränität in der Konfrontation mit den anderen egoistischen Lebewesen garantiert.

Obwohl es keine axiologischen Fundamente gibt, die die Erfindung eines für alle Einzelwesen geltenden Verhaltensgrundsatzes ermöglichen, erliegen

⁸ L. Kołakowski (1965), Wstęp, w: *Filozofia egzystencjalna* [Einleitung, in: *Die Existenzialistische Philosophie*]. Warschau 1965, S. 15.

⁹ A. a. O. S. 26.

sowohl Stirner als auch Sartre der Versuchung, ein Postulat, das ein Wegweiser in der weglosen Wüste sein sollte, zu formulieren. „Lebe authentisch“ – ist ein Hinweis von Sartre. „Lebe egoistisch“ – lautet Stirners Parole. Den beiden Autoren geht es tatsächlich um dasselbe: man soll mit offenem Visier kämpfen und der Herausforderung die Stirn bieten.

Eines der grundsätzlichen Probleme des Existenzialismus ist die Opposition des „Seins für sich selbst“ und des „Seins in sich selbst“. Eine gewisse Neigung des Einzelnen zur „Verdinglichung des Zweiten“ bildet eine unüberwindbare Barriere in den zwischenmenschlichen Beziehungen und ist eine der wichtigsten Ursachen der Entfremdung des Menschen. Auch die Philosophien Stirners stecken in einer Falle der „Verdinglichung“. Aber im Gegenteil zudem, was die Existenzialisten sagten, ist der Prozess der „Verdinglichung des Zweiten“ für Stirner eine normale Konsequenz der egoistischen Expansion des Einzelnen, dessen Ziel die Erreichung der vollen Freiheit ist, die sich in dem Wort „Eigenheit“ zum Ausdruck bringt. Anders gesagt, ist „die Verdinglichung des Zweiten“ nicht der Gegenstand der Sorge von Stirner. Wenn man Stirners Analysen der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Relationen „Ich – Du“ und „Ich – Welt“ berücksichtigt, überraschen sie wegen dem Elend und der Primitivität. Es ist vorhersehbar, vor allem vor dem Hintergrund solcher Denker wie Kierkegaard, Nietzsche, Camus und Sartre.

Die Begründer der atheistischen Strömung des Existenzialismus betonen die These, dass es keine Grundlagen gibt, warum wir die optimistische Version der menschlichen Existenz annehmen sollen und dass der Glaube an einen moralischen Fortschritt und an die Möglichkeit, ein Ideal zu erreichen, nur ein Trugbild ist. Dergleichen Überzeugungen findet man auch in der Philosophie Max Stirners. Sie sind aber auf eine für ihn charakteristische und kräftige Weise zum Ausdruck gebracht. Stirners Meinung nach ist die Idee des Fortschritts total falsch; was die Menschen erwarten können, ist nur der sich verbreitende Krieg aller gegen alle, die zu der gegenseitigen Vernichtung der Einzelnen führt.

Es gibt einige für den Existenzialismus charakteristische Konzepte, die bei Stirner überhaupt nicht auftauchen. Es handelt sich hier beispielsweise um das Problem der Verzeitlichung des Individuums, um die Frage des Todes oder um Überlegungen, die sich auf das Bewusstsein beziehen. Auch der Vergleich Stirners mit seinem zeitgenössischen Wegbereiter des Existenzialismus S. Kierkegaard fällt eindeutig zu Gunsten des Zweiten aus. Stirner griff zwar einige Themen auf, die später zur Domäne der Existenzialisten wurden,

doch seine Standpunkte konnten aufgrund seiner extremen Ansichten niemanden zufriedenstellen. Vielleicht beruft sich auch deshalb keine existenzialistischer Philosoph auf ihn als eine Quelle der Inspiration und Anregung. Man könnte zwar die These vertreten, dass Stirner mittelbar durch Nietzsches Philosophie Existenzialismus beeinflusste, doch deren Begründung ist keine einfache Aufgabe.

Die ersten Bemerkungen über die Ähnlichkeiten von Nietzsches und Stirners Philosophie erschienen noch zu Lebzeiten des Zarathustra-Autors. Von Anfang an waren die Meinungen über das Thema geteilt.

Alois Riehl behandelt die Gegenüberstellung Nietzsches mit dem „unwillkürlichen Parodisten Fichtes, mit dem Autor des Werks *Der Einzige und sein Eigentum*“¹⁰ als eine dermaßen verfehlte Idee, dass er keinen Grund sieht, seine Überzeugung sachlich zu begründen.

Riehls Auffassung teilt Zofia Daszynska, die im Gegensatz zu Riehl einige Beobachtungen über Nietzsches und Stirners Philosophie mitteilt. „Stirner bringt eine Philosophie des Egoismus. Nietzsche, wie auch immer er von der individualistischen Annahme ausgeht, sieht den Egoismus nicht als Vorbild [...]. Stirner verbreitet das Recht des Verbrauchs. Nietzsche, indem er die Rechte des Individuums hervorhebt, tut das durch die Achtung von dessen Eigentum mittels des tiefen Glaubens, dass das Individuum die Schätze der Natur aufzubewahren und zu entfalten (vervollkommen) verpflichtet ist. Das Individuum soll sich als einzigen Vorfahren der Übermensch-Rasse begreifen, an deren Existenz unser Philosoph standhaft glaubt.“¹¹

Anderer Meinung als Riehl und Daszyńska ist Zygmunt Kozubski. Es lohnt sich, seine Aussage im Ganzen zu zitieren: „Viele behaupten, dass Nietzsche das Werk: *Der Einzige und sein Eigentum* nicht kannte. Er zitierte es auch niemals. Es scheint aber, dass das Buch von Stirner für den Autor des *Zarathustra* nicht völlig fremd war, wenn er es im Jahre 1874 seinem Schüler A. Baumgartner als Lektüre empfiehlt. [...] die Doktrinen, sogar die moralischen Doktrinen der beiden Autoren liegen ganz nah. Man vermutet, dass es nicht nur eine zufällige Verwandtschaft ist.“¹²

¹⁰ A. Riehl (o. J. [1905]), Friedrich Nietzsche. Stuttgart.

¹¹ Z. Daszynska (1896), Nietzsche-Zarathustra. Studium literackie. Krakau, S. 42-43.

¹² Z. Kozubski (1924), F. Nietzsche i jego etyka [F. Nietzsche und seine Ethik]. Posen, Warschau, Vilnius, S. 119.

Widerspruch erfuhr die Information, die Kozubski nach zwei französischen Autoren gibt, dass nämlich Nietzsche in einem Brief an Baumgarten das Buch von Stirner empfehle. Der Autor von *Zarathustra* nenne Stirner und den Titel von seinem Werk in keinem von Tausenden seiner Briefe und in keiner seiner Arbeiten. Vieles spreche also dafür, dass Nietzsche das Werk von Stirner nicht kannte. Man behauptet das auch, weil Stirner in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts völlig vergessen war, und nur für ganz wenige Philosophen war der Titel: „Der Einzige und sein Eigentum“ bekannt. Erst am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts gewann Stirner dank der langen Bemühungen von J. H. Mackay seinen Platz in der Geschichte der Philosophie Europas wieder.

Die Argumente, die dagegen beweisen wollen, dass Nietzsche in seinen Werken die Gedanken von Stirner verwendet hat, sind wichtig, aber nicht für alle wirklich überzeugend. Charakteristisch ist der Standpunkt von Stanisław Przybyszewski: „Zwar erwähnt Nietzsche Stirner nie, aber es unterliegt keinem Zweifel, dass er [Nietzsche] das Werk von Stirner kannte und er kannte es sehr genau, weil er aus ihm sehr viel schöpfte (...) Nietzsches Übermensch wäre nicht, wenn es keinen Einzigen von Stirner gäbe...“¹³

Die Meinung von Przybyszewski teilt Karl Löwith.¹⁴ Seiner Meinung nach musste Nietzsche Stirner kennen und nicht nur durch die „Geschichte des Materialismus“ von Lange, sondern auch direkt. Davon zeugen Aussagen von Overbeck und die für beide Philosophen gemeinsamen Überzeugungen in Bezug auf das Christentum und die Überlegungen, die die Idee der „Überwindung des Menschen“ betreffen.

In der gegenwärtigen Literatur, die Nietzsche gewidmet ist, findet die Meinung von Löwith nicht viele Anhänger. Überwiegend ist eher die Meinung, dass Nietzsche und Stirner mit einem geistigen Band verbunden waren, das in den gewissen Fällen dazu führte, dass ihre philosophischen Resultate fast identisch waren. „Wenn man in der Kritik des Begriffs Gott, Religion, Moral und Wahrheit eine Konvergenz sieht, wurde diese Konvergenz mit Hilfe des paradoxen Solipsismus“, der in den letzten Anschnitten des Buches von Stirner sichtbar wird und eine Krönung des Werkes ist, aufgehoben. Im Gegensatz zu Stirner, der die Aufhebung aller Hindernisse, die den Weg zur Selbstver-

¹³ St. Przybyszewski (1926/1959), *Moi Współcześni. Wśród obcych*. Warschau (zitiert nach der Ausgabe aus dem Jahre 1959), S. 74.

¹⁴ K. Löwith (1958), *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart, S. 204-205.

göttlichung behindern, postuliert, hat Nietzsche nur vor, durch die Umwertung aller Werte einen Typ der Aufwertung durch den anderen zu ersetzen. Dieser Unterschied verursacht, dass die Parallelität der beiden Autoren ausschließlich zufällig ist.¹⁵

Auf den tatsächlichen Unterschied zwischen Stirner und Nietzsche lenkt auch Camus seine Aufmerksamkeit.¹⁶ Seiner Meinung nach geht Stirner in die Richtung – die Nichtigkeit; er zeigt die Wüste und dort enden seine Ideen. Nietzsche fängt an dieser Stelle an, wo Stirner angekommen ist. Er sucht nach der Antwort, wie man in der Wüste überlebt. Die Philosophie von Nietzsche ist nur an einigen Stellen mit Stirners Konzeption einig. Aber so weit ist es nicht, dass man von der Ähnlichkeit oder sogar von dem Plagiat sprechen könnte. In vielen Fällen hat nur die Form, wie man die Gedanken zum Ausdruck bringt, eine gewisse Neigung zum Übertreibung und sind die extremen Meinungen ähnlich, jedoch sind die Inhalte ganz unterschiedlich. Das, was ohne Zweifel Stirner und Nietzsche verbindet, ist der Glaube daran, dass die nächsten Generationen ihnen Recht geben werden und dass die Philosophie von ihnen die Geschichte der Menschheit prägen wird.

Bibliografie

Daszyńska, Zofia (1896): Nietzsche-Zarathustra. Studium literackie, Krakau.

Gillner, Helmut (1965): Fryderyk Nietzsche: filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu, PWN, Warschau.

Kołakowski, Leszek (1965): Wstęp, w: Filozofia egzystencjalna [Einleitung, in: Die Existenzialistische Philosophie]. Wybrane teksty z historii filozofii (Ausgewählte Texte aus der Geschichte der Philosophie), bearbeitet von L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warschau

Kozubski, Z. (1924): F. Nietzsche i jego etyka [F. Nietzsche und seine Ethik]. Księgarnia św. Wojciecha, Posen – Warschau – Vilnius.

Löwith, Karl (1958): Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, W. Kohlhammer, Stuttgart, 4. Aufl.

¹⁵ H. Gillner (1965), F. Nietzsche. Warschau, 69.

¹⁶ A. Camus (1976), Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg, S. 54 f.

Kuderowicz, Zbigniew (1981): *Wolność i historia: studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa.

Panasiuk, R. (1969): *Lewica heglowska*. WP, Warszawa.

Panasiuk, R. (1981): *Feuerbach*. WP, Warszawa.

Przybyszewski, Stanisław (1926/1959), *Moi Współcześni. Wśród obcych*. Warszawa (zitiert nach der Ausgabe aus dem Jahre 1959).

Riehl, Alois (1905): *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker*. Frommann's Klassiker der Philosophie, VI. Vierte, verbesserte und ergänzte Auflage. Fr. Frommann Verlag (E. Hauff), Stuttgart o. J.

Stirner, Max (2009): *Der Einzige und sein Eigentum*, herausgegeben von Bernd Kast. Karl Alber, Freiburg / München (EE).

Stirner, Max (2009): *Rezensenten Stirners*, in: *Stirner, Max (2009): Der Einzige und sein Eigentum* (RS).

Ueberweg, Friedrich (1923): *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 4. Teil. *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. 12. Aufl. E. S. Mittler & Sohn, Berlin

Ziegenfuß, Werner, und Gertrud Jung (1950): *Artikel „Stirner Max“*, in: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*. Verfasst und hrsg. von Werner Ziegenfuß und Gertrud Jung. 2. Band. Walter de Gruyter, Berlin, 641-642.

Maurice Schuhmann, Paris

Vermächtnis Stirners?¹

Spurensuche im literarischen Werk von Leopold von Sacher-Masoch

Zu seiner Zeit wurde der 1836 in Galizien geborene Schriftsteller Leopold Ritter von Sacher-Masoch (1836-1895) als der „Turgenjew Österreichs“ tituliert; heutzutage wird er fast nur noch mit der nach ihm benannten, pathologisierten Form des Masochismus in Verbindung gebracht und mit seiner autobiographisch angehauchten Erotiknovelle „Venus im Pelz“: Im Jahre 1890, als sein literarischer Ruhm bereits seinen Zenit überschritten hatte, führte Richard Freiherr von Krafft-Ebing in seiner gerichtsmedizinischen Studie „Psychopathia Sexualis“ den Begriff des Masochismus als Konträrbegriff zum bereits existierenden Terminus „Sadismus“ ein. Eine Folgeerscheinung dieser Benennung war, dass Sacher-Masochs literarisches Werk weitgehend auf die Ebene der gehobenen Pornographie reduziert wurde und breite Teile seines Oeuvres in Vergessenheit gerieten, die neben seinen explizit-erotisch gefärbten Liebesgeschichten vor allem volkstümliche Erzählungen, Historienromane und ein paar Theaterstücke umfasste.² Erst in den vergangenen Jahren gab es eine zaghafte Rezeption seiner volkstümlichen Betrachtungen aus der österreichisch-ungarischen Dynastie und vorrangig des dort herrschenden jüdischen Lebens.

Bereits drei Jahre vor Krafft-Ebings folgenreicher Zuschreibung klagte Sacher-Masoch in seinen autobiographischen Souvenirs, die in der französischen Zeitung *Le Gaulois* erschienen, über die verfälschte Wahrnehmung seiner Person: „*Man hat mich schon für alles gehalten: für einen Juden, einen Ungarn, einen Böhmen und sogar für eine Frau*“ (Sacher-Masoch, Splitter, 1985, 16). Leicht ist man versucht, dieser Aufzählung noch das Attribut „Stirnerianer“ hinzuzufügen. Als erster Autor, der auf Stirner Bezug nimmt, schrieb sein Schüler und Biograph Felix Schlichtegroll 1901 in „Sacher-Masoch und der Masochismus“ über die Frauengestalten in dessen Leben und Werk:

Immer betont er das Katzenartige, Dämonische am Weibe. Selbst in seiner „geschiedenen Frau“, der Passionsgeschichte eines Idealisten, einem Werk von so genialem Wurf, dass selbst Oswald Zimmermann, Sacher-Masochs erbitterter Feind, nicht

¹ Der vorliegende Text ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrages zum Jahrestreffen der Max Stirner-Gesellschaft im Oktober 2008 in Leipzig.

² Viele Texte von Sacher-Masoch wurden seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts nicht neu aufgelegt, während sich die pikant-erotischen Novellen bis heute einer ungetrübten Beliebtheit erfreuen.

umbin kann, von ihm zu sagen, „in der deutschen Literatur sei ihm nur Goethes ‚Werther‘ an die Seite zu stellen“, spricht Frau von Kossow, die Heldin des Buches in ganz ähnlichem Tone wie Aspasa von Bärneck. [...] Des Autors Weiber dieser Art gemahnen in ihrer souveränen Willkür bereits an Nietzsches „Übermenschen“ oder an Stirners „Einzigen“. Sie sind nur für sich selber da. Nur ihre Individualität gilt ihnen als Gesetz. In den Qualen anderer zu schwelgen, beanspruchen sie als gutes recht, das ihnen niemand zu verkümmern hat, weil sie niemanden anerkennen über sich (Schlichtegroll, Sacher-Masoch, 2003, S. 28 f.).

Als Felix Schlichtegroll, ein Verfasser vorrangig erotischer sowie militärhistorischer und heimatkundlicher Schriften, diesen Vergleich anstellte, mag er durch die Lektüre des Psychologen Albert Eulenburg (1901) auf Nietzsche und Stirner gestoßen sein. Dieser hatte in einer Studie über den Marquis de Sade bereits auf die Vorwegnahme der beiden Denker durch de Sade hingewiesen (vgl. Eulenburg, De Sade, 1901, 6 f.) und kurze Zeit später eine ähnlich geartete Studie unter Einbeziehung von Sacher-Masoch publiziert (vgl. Eulenburg, Sadismus und Masochismus, 1902). Zudem fallen in die Zeit der Veröffentlichung von Schlichtegrolls Studie die erste Stirner-Renaissance und die erste Welle der breiteren öffentlichen Nietzsche-Rezeption, so dass eine Kenntnis des Namens Max Stirner nicht verwundert; ebenso wenig erstaunt, dass er gemeinsam mit Friedrich Nietzsche genannt wurde.

Schlichtegrolls Studie gilt bis heute als Standardwerk über den Schriftsteller Sacher-Masoch. Seitdem verweist die Forschung zu Sacher-Masochs Werk immer wieder auf die Philosophie von Max Stirner. Von daher kann gemutmaßt werden, dass die nachfolgend genannten Vergleiche zwischen den beiden Autoren zumindest teilweise auf einer ungeprüften Übernahme seiner Studie beruhen. Seine These selbst zeugt, wenn nicht von einer Unkenntnis des Stirnerschen Werkes, zumindest von einer sehr oberflächlichen Lesart.³ Die beiden von ihm zitierten Frauen – „Aspasa von Bärneck“ aus der Kurzgeschichte „Das Erntefest“ (1886) und „Anna von Kossow“ aus „Die geschiedene Frau. Passionsgeschichte eines Idealisten“ (1870) – lassen sich nur schwer mit der Konzeption der Eigenheit im Stirnerschen Sinne vereinbaren. Zwar stellen sich die beiden Frauen als „Egoistinnen“ dar – wie sie von Sacher-Masoch fetischisiert wurden⁴ – aber in einem rein umgangssprachlichen Sinne, der keine

³ Weitere Äußerungen seinerseits über Stirner sind mir nicht bekannt.

⁴ Das idealisierte Frauenbild Sacher-Masochs lässt sich als grausame, egoistische Persönlichkeit mit einer animalisch-wilden Seite beschreiben. Diese Dichotomie findet sich auch in den favorisierten Herrschaftsinsignien – der Peitsche (Grausamkeit) und dem Pelz (animalische Seite) – wieder.

weiteren Attribute des Stirnerschen „Ideals“ von Eigenheit trägt. Sie stellen ihre Sache nicht auf Nichts, sondern haben ihre (unreflektierten) Idealvorstellungen, die ihr Handeln bestimmen.

Knapp dreißig Jahre nach dem Erscheinen von Schlichtegrolls Studie nimmt Rudolf Latzke im Beitrag „Die Realisten: Leopold von Sacher-Masoch und Karl Emil Franzos“ in der von Eduard Castle herausgegebenen „Deutsch-Österreichische[n] Literaturgeschichte“ von Rudolf Latzke zur Stirner-Rezeption Sacher-Masochs Stellung:

Die im „Don Juan von Kolomea“ (1864) eingeschlagene Richtung verfolgte Sacher-Masoch erst nach Jahren, die schaffender Arbeit nicht günstig waren, während deren er aber den Philosophen Stirner und Schopenhauer nähergetreten zu sein scheint, im „Kapitulanten“ (1867) und in der „Mondnacht“ (1868) weiter (Latzke, Realisten, 1930, S. 961).

Beide zuletzt genannten Texte Erzählungen entstammen der Novellensammlung „Die Liebe der Geschlechter“ (1870), die im ersten Band des „Vermächtnis Kains“ neu aufgelegt wurden. Dementsprechend könnte eine Stirner-Rezeption anhand des Hauptwerkes nachvollzogen werden. Die Novelle „Kapitulanten“ erzählt von der unerfüllten Liebe eines kleinrussischen Soldaten, dessen Frau hat sich aus reinem ‚Egoismus‘ einem Gutsbesitzer zugewandt hat und ihn dafür verschmäht. Die „Mondnacht“, benannt nach der gleichnamigen Sonate von Beethoven, behandelt das Thema eheliche Untreue: Das Fremdgehen seiner Frau treibt einen Mann in den Selbstmord. Der pessimistische Grundton dieser Novellen ist für das Hauptwerk Sacher-Masochs exemplarisch.

Der unvollendet gebliebene Novellenzyklus „Das Vermächtnis Kains“ war auf sechs Bände angelegt, die jeweils sechs Novellen zu den Themenkomplexen „Liebe der Geschlechter“, „Das Eigenthum“, „Der Staat“, „Der Krieg“, „Die Arbeit“ und „Der Tod“ beinhalten sollten. Eingerahmt werden sollte der unvollendet gebliebene Zyklus von einem Prolog („Das Erbe Kains“, später umbenannt in: „Der Wanderer“) und einem Epilog („Die heilige Nacht“). Im Prolog lässt Sacher-Masoch den Wanderer die Themenwahl erläutern:

Und diese sechs: die Liebe, das Eigenthum, der Staat, der Krieg, die Arbeit und der Tod sind das Vermächtnis Kains, der seinen Bruder schlug und seines Bruders Blut schrieb gegen Himmel, und der Herr sprach zu Kain: „Du sollst verflucht sein auf der Erde, und unstät und flüchtig“ (Sacher-Masoch, Wanderer, 1996, S. 355).

An seinen Bruder Karl schrieb Sacher-Masoch in einem Brief vom 8. Januar 1869:

Ein der Hauptideen dieses Zyklus ist, daß die Menschheit erst dann glücklich sein wird, wenn die sittlichen Gesetze der Gesellschaft auch im Staatsleben Geltung haben werden und sogenannte „große Fürsten“, große Generale und große Diplomaten ebensogut wie heutzutage große Mörder, Räuber, Fälscher und Betrüger auf dem Galgen oder im Zuchthaus enden werden (zitiert nach: Sacher-Masoch, Lebensbeichte, 1906, S. 437).

Sacher-Masoch ging es um eine literarische Darstellung der Hauptleiden der Menschheit und ihre Bewältigung. Fünf dieser Novellen eines Bandes sollten das jeweilige Problem in seinen unterschiedlichen Facetten thematisieren – darunter die beiden bereits genannten Novellen „Kapitulanten“ und „Mondnacht“ –, und die sechste sollte jeweils einen Ausweg aus dem Dilemma aufzeigen. In einer Fußnote zum Aufbau des Novellenzyklus bemerkte Rudolf Latzke:

Dies scheint deutlich beeinflusst von den Kapiteln über den politischen, sozialen und humanen Liberalismus in Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“, Leipzig 1845, bei Otto Wigand zu sein. Vgl.: „Der Staat beruht auf Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren“ (Latzke, Realisten 1930, 963).

Bei dem von ihm zitierten Ausspruch Stirners – „Der Staat beruht auf...“ (EE, 127) handelt es sich um den letzten Satz des Unterkapitels „Der politische Liberalismus“. Im Kontext der drei Variationen des „Liberalismus“ werden zwar die Kategorien „Eigentum“, „Arbeit“ und „Staat“ teils direkt, teil indirekt angesprochen. Die Kategorien „Liebe der Geschlechter“, „Der Krieg“ und „Der Tod“ sind hingegen im entsprechenden Abschnitt nicht zu finden und spielen im Werk Stirners nur eine untergeordnete bzw. überhaupt keine Rolle. Eine Verbindung zwischen der Stirnerschen Auseinandersetzung und dem Aufbau von Sacher-Masochs „Vermächtnis Kains“ erscheint vor diesem Hintergrund absurd. Dem Zitat folgend wäre zumindest die Novellensammlung „Der Staat“ logischerweise derjenigen des „Eigentums“ gefolgt. Bei Sacher-Masoch steht davor aber noch der Zyklus „Der Krieg“, eine Kategorie von Leiden, die in Stirners Einzigem nicht erwähnt wird. Die Kategorien an sich sind von Stirners Warte aus lediglich „fixe Ideen“, die es als Besessenheit zu überwinden gilt, um zum Eigner zu werden. Dies ist aber nicht der Weg, den Sacher-Masoch seine Protagonisten finden lässt. Es geht ihm nicht um eine Darstellung der Eigner-Werdung oder um eine Reflexion dieser fixen Ideen. Vielmehr sehen seine „Problemlö-

sungen“ praktikable Ansätze vor, die in der „alten Logik“ verhaftet sind – z. B. ein bäuerlicher Frühsozialismus zur Überwindung der Eigentumsproblematik; sein Ziel ist daher auf eine Verbesserung der Situation der „Menschheit“ ausgerichtet – und nicht eine Loslösung von diesen Ideen.

Dennoch hat auch Reinhard Federmann in „Sacher-Masoch oder die Selbstvernichtung“ eine Beziehung zwischen den beiden Denkern hergestellt – explizit zwischen dem „Vermächtnis Kains“ und dem „Einzigem“ Stirners. Aufbauend auf einer Passage aus dem Prolog – „Der Wanderer“⁵ – erläuterte er:

Es ist ein zwiespältiges Weltbild, das in diesen Sätzen angedeutet wird. Spuren von Rousseaus Einfluß finden sich darin und die Neigung zu einer anarchistischen Lebensauffassung, wie sie der deutsche Philosoph Max Stirner in dem Buch „Der Einzige und sein Eigentum“ entwickelt hat. Mit einem mal aber schwindet die kritische Haltung, die gegen keine bestimmte Gesellschaftsordnung, sondern gegen die Natur des Menschen überhaupt gerichtet zu sein scheint, und an ihre Stelle tritt die Todessehnsucht eines Mystikers (Federmann, Sacher-Masoch, 1961, 45).

Der Prolog, der als ein philosophisches Programm Sacher-Masochs gelesen werden kann, umreißt den Komplex vom „Vermächtnis Kains“. Im Mittelpunkt steht der „Wanderer“, ein Mitglied einer weltabgewandten, christlichen Sekte. Von ihm stammen die Erklärungen zu den einzelnen Teilstücken des Werkes. Die Forschung stellt diese Philosophie üblicherweise zu Jean-Jacques Rousseau und Max Stirner in Bezug; zugleich gilt der Prolog als Beleg dafür, dass Sacher-Masochs Auffassung an Schopenhauer geschult war. Im Gegensatz zu seiner Stirner-Rezeption lässt sich eine Rezeption Schopenhauers durch Sacher-Masoch explizit nachweisen. Wiederholt legt er seinen Protagonisten Zitate von Schopenhauer in den Mund oder paraphrasiert dessen Philosophie.

⁵ „Warum das fürchten, was wir einst waren, und so lange waren, einen Zustand, mit dem wir uns so vertraut gemacht haben, während unser jetziger uns nur durch seine Kürze ängstigt, durch tausend grausame Räthsel quält. Ueberall ist der Tod um uns, er mag uns im Augenblicke der Geburt, oder später, plötzlich, gewaltsam oder nach langer Pein und Krankheit, oder in einem allgemeinen großen Sterben treffen, und doch denkt und müht sich jeder unausgesetzt, ihm auszuweichen, sein Dasein zu verlängern, das früher oder später genau so erbärmlich, ja lächerlich enden muß. »Wie wenige begreifen, daß der Tod es ist, der uns allein vollkommene Erlösung, Freiheit, Frieden bringt, wie wenige haben den Muth, vom Leben bedrängt, ihn freiwillig und heiter aufzusuchen. Besser freilich ist nie geboren zu werden, und wenn man schon geboren wurde, den Traum ruhig, mit lächelnder Verachtung seiner schimmernden, lügnerischen Bilder auszuträumen, um für immer im Schooße der Natur unterzutauchen.“ (Sacher-Masoch 1996, S. 354)

Auch der zweite Band von „Das Vermächtnis Kains“ – „Das Eigentum“ (1877) – wird häufig genannt, um Sacher-Masochs Stirnerrezeption zu beleuchten. U. a. vertritt Herbert Zeman diese Auffassung:

Wie nun der Mensch dem Kreuz dieser Welt, das sich nur im Menschen-Dasein von Jesus Christus aufhob, begegnet, das ist das Thema dieses von Schopenhauers Pessimismus und Max Stirners individualistischen Materialismus (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845) gefärbten erzählerischen Werk (Zeman, *österreichische Literatur* 1989, S. 14).

Auch Bernard Michel schrieb in seiner Sacher-Masoch Biographie: *„On a parfois cité, à propos de ce livre, le socialisme de Max Stirner ou de Weitling, sans justification; avec plus de vraisemblance le tolstoïsme“* (Michel, Sacher-Masoch, 1989, S. 212). Abgesehen von Bernard Michels groben Fehler von einem „Stirnerschen Sozialismus“ zu sprechen, der auf eine Unkenntnis von Stirners Werk schließen lässt, bietet auch die Aussage von Herbert Zeman wenig Anknüpfungspunkte für eine Klärung der Frage nach der potentiellen Rezeption. Eine nähere Spezifizierung dessen, worin sich der individualistische Materialismus Stirners in Sacher-Masochs Werk ausdrückt, bleibt Zeeman schuldig. Auch die Germanisten Albert Koschorke (1988, 54)⁶ und Adolf Opel (1989, S. 475) legten eine Stirnerrezeption Sacher-Masochs nahe, ohne diese These näher zu begründen. Koschorke spricht von einer direkten Rezeption, während Opel durch die Nennung der Veröffentlichung von Stirners Hauptwerk in der angehängten Zeittafel einen indirekten Zusammenhang herstellt.

Insgesamt erscheint die These einer Stirner-Rezeption durch Sacher-Masoch als mehr als fragwürdig. Keiner der zitierten Autoren konnte bislang stichhaltige Argumente dafür liefern. Stattdessen verweisen häufig die fälschliche Wiedergabe des Erscheinungsjahres von Stirners Einzigen (Übernahme der Vordatierung auf 1845) bzw. die Kategorisierung als „Stirnerscher Sozialismus“ auf eine fehlende Beschäftigung mit dessen Werk. Konkrete Beispiele – bis auf den Rückgriff auf den Aufbau des Werkes, zu dem sich Sacher-Masoch selbst anderweitig geäußert hat – liegen nicht vor. Es wird lediglich mit schwammigen, oberflächlichen Thesen eine Rezeption unterstellt. In den publizierten Schriften, Tagebüchern und Briefen von Sacher-Masoch findet sich keine Erwähnung Stirners oder seines Werks, die der These Nahrung bieten würde. Ein direkter positiver Einfluss auf das Denken Sacher-Masochs, der sich in seinem Werk manifestiert hat, kann wohl ausgeschlossen werden.

Bibliografie

Eulenburg, Albert (1901): *Der Marquis de Sade*, Verlag von H. R. Dohrn Dresden.

Eulenburg, Albert (1902): *Sadismus und Masochismus*, Bergmann Verlag Wiesbaden.

Federmann, Richard (1961): *Sacher-Masoch oder die Selbstvernichtung*, Stiasny Verlag Graz / Wien.

Koschorke, Albrecht (1988): *Leopold von Sacher-Masoch. Die Inszenierung einer Perversion*, Piper Verlag München / Zürich.

Krafft-Ebing, Richard von (1984): *Psychopathia Sexualis*, Matthes & Seitz Verlag München (Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1912).

Latzke, Rudolf (1930): *Die Realisten: Leopold von Sacher-Masoch und Karl Emil Franzos*, in: *Deutsch-österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn*, hrsg. Von Johann Willibald Nagl, Jakob Zeidler und Eduard Castle, Band 3: Von 1848-1890, Wien Fromme Verlag 1930, S. 955-989.

Michel, Bernard: *Sacher-Masoch (1836-1895)*, Éditions Robert Laffont Paris 1989.

Opel, Adolf (1989): *Zeittafel*, in: *Sacher-Masoch, Leopold (1989): Judenraphael*, herausgegeben von Adolf Opel, S. 473-494.

Sacher-Masoch, Leopold (1985): *Eine Autobiographie*, in: *ders.: Souvenirs. Autobiographische Prosa. Aus dem Französischen von Susanne Farin. Mit den Erinnerungen seiner zweiten Frau Hulda Edle von Sacher-Masoch und einem Nachwort*, belleville Verlag München, S. 60-76.

Ders. (1996): *Der Wanderer*, in: *ders.: Venus im Pelz und andere Erzählungen*, Könenmann Verlag Köln, S. 341-359.

Ders. (1989): *Die geschiedene Frau. Passionsgeschichte eines Idealisten. Mit einem Essay von Alexander von Sacher-Masoch und einem Dossier*, herausgegeben von Michael Farin, Greno Verlag Nordlingen.

Sacher-Masoch, Wanda (1906): *Meine Lebensbeichte*. Memoiren, Schuster & Loeffler Verlag Berlin/Leipzig.

Von Schlichtegroll, Carl Felix (2003): Sacher-Masoch und der Masochismus, in: ders.: *Sacher-Masoch*, herausgegeben von Lisbeth Exner und Michael Farin, belleville München 2003, S. 9-208 [Nachdruck der Ausgabe von 1901].

Spörk, Ingrid (2002): „Ich sehne mich so sehr danach von Ihnen getreten zu werden“. Zu einigen Stereotypen in Leopold von Sacher-Masochs Leben und Werk, in: *Leopold von Sacher-Masoch*, herausgegeben von Ingrid Spörk und Alexandra Strohmaier, Literaturverlag Droschl Graz 2002, S. 41-71.

Stirner, Max (1981): *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam Verlag Stuttgart.

Zeman, Herbert (1989): *Die österreichische Literatur. Ihr Profil von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart (1880-1980)*, in: *Die österreichische Literatur. Eine Dokumentation ihrer literaturhistorischen Entwicklung*, herausgegeben von Herbert Zeman, Teil 1, akademische Druck- und Verlagsanstalt Graz, S. 1-50.

AutorInnen

Mag. Dr. phil. Friedrich F. Brezina
Universität Wien, Abt. für Skandinavistik,
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1 [Postadresse]
A-1010 Wien
friedrich.brezina@univie.ac.at

Dr. Bernd Kast
Hausdorffstraße 11
D-53120 Bonn
Bernd.Kast@nexgo.de

David Kergel
Stromstraße 58
D-10551 Berlin
kersop@gmx.de

Mag. Dr. Martin Alexander König
Buchengasse 34/3/1
A-1100 Wien
Freischaffender Autor
E-Mail: martin.koenig1@chello.at

Dr. Beate Kramer
Wiciefstr. 30
D-10551 Berlin
Beate.Kramer@philoserve.de

Prof. Dr. Leszek Kusak
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
ul. Rakowicka 27
PL-31-510 Kraków
kusakl@uek.krakow.pl

Dr. Amelie Lanier
Brucker Bundesstraße 28
A-5700 Zell am See
ivan.groznyj@tele2.at

Bernd A. Laska
Chamer Strasse 27
D-90480 Nürnberg
bernd.a.laska@lsr-projekt.de

Prof. Dr. Peter Porsch
Erlenweg 3
D-04668 Parthenstein
pe.porsch@googlemail.com

Dieter Schrage †

Dr. Maurice Schumann
39Bis, rue Championnet
F-75018 Paris
Maurice.Schuhmann@yahoo.fr

Univ. Prof. Doz. Ing. Mag. Dr. Gerhard Senft
Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte
Wirtschaftsuniversität Wien
Augasse 2-6
A-1090 Wien
Email: Gerhard.Senft@wu.ac.at

Personenregister

A

- Abendroth, Wolfgang 66
Adler, Max 49-57, 130, 134
Adorno, Theodor W. 129
Albers, Detlev 49, 57
Alcouffe, Alain 68, 71
Althusser, Louis 127, 128, 132
Anders, Günther 70
Aptekmann, Günther, *siehe auch*: Pinhas Yoeli 123, 124
Aptekmann, Heinz, *siehe auch*: Henri Arvon 123
Aristoteles 22, 30
Arvon, Cécile 124
Arvon, Henri, *siehe auch*: Heinz Aptekmann 87, 93, 95, 123-135
Austin, John L. 41, 47

B

- Bachleitner, Norbert 86, 87, 95
Bakunin, Michail Alexandrowitsch 53, 65, 72, 164
Balzac, Honoré de 86
Bauer, Bruno 87, 88, 94, 96, 124, 132, 144
Bauer, Edgar 87
Bauer, Otto 49, 50, 56, 57
Baumgartner, Adolf 167
Beethoven, Ludwig van 115
Belke, Ingrid 36
Bentham, Jeremy 149
Bergmann, Fritjof 30
Berlinger, R. 85
Bernstein, Eduard 50, 53
Binder, Robert 88
Bischoff, Joachim 8, 11
Blankertz, Stefan 118, 120, 121, 122
Bluhm, Harald 136
Bory, Jean-Louis 86, 95, 96
Bourdieu, Pierre 99, 100, 101, 114
Bretonne, Rétif de la 86
Brezina, Friedrich F. 12, 32, 36, 42, 47

Buber, Martin 53, 57
Buhl, Ludwig 86
Büntig, Wolf 10, 11
Burke, Edmund 63
Butler, Judith 9, 11, 71, 99, 106, 114

C

Cage, John 120
Camus, Albert 151, 164, 165, 166, 169
Castle, Eduard 173, 177
Christus *siehe auch:* Jesus 152
Cohen, Hermann 50
Cole, George D. H. 55, 56, 57
Colli, G. 84
Comte, Auguste 64

D

Dahme, Heinz-Jürgen 71, 72, 73
Daszynska, Zofia 167
Daszyńska, Zofia 169
Davis, Ray 10, 11
Deleuze, Gilles 114
Derrida, Jaques 105, 110, 112, 114
Descartes, René 99, 105, 114
Detje, Richard 8
Dettmeijer, Diederik 128, 135
Dietzmann, August 86
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch 86
Dreyfus, Hubert L. 11
Dubar, Claude 98, 114
Dworkin, Craig 142

E

Edward, G. 137
Eichendorff, Joseph von 114
Eisermann, Gottfried 68, 71
Elm, R 22
Engels, Friedrich 13, 96, 106, 115, 125, 128-132, 134, 135
Engert, Rolf 87, 95

Ernst, Max 53
Eßbach, Wolfgang 87, 88, 93, 95, 134-136
Eulenburg, Albert 172, 177
Ewald, Francois 115
Exner, Lisbeth 178

F

Farin, Michael 178
Federmann, Reinhard 175
Federmann, Richard 177
Fetscher, Iring 126, 129, 133, 136
Feuerbach, Ludwig 52, 124, 125, 129, 132, 135, 144, 145, 149, 160
Fichte, Johann Gottlieb 102, 114, 167
Fiebig, Klaus 115
Fischer, Kuno 137
Fleming, Kurt W. 57
Flores d'Arcais, Paolo 9-11
Flusser, Vilém 69, 72
Foucault, Michel 11, 115
Frank, Manfred 98, 115
Franzos, Karl Emil 173, 177
Freud, Anna 72
Freud, Sigmund 15, 53, 70, 72
Frey, Hans Peter 115
Friedrich, Hugo 115
Frisby, David P. 69, 70, 72

G

Gajlewiczowie, Adam 144
Gajlewiczowie, Joanna 144
George Sand 86
Geus, Armin 95, 124
Ghil, René 108
Gilbert, Annette 142, 143
Gillner, Helmut 169
Glasgow, Robert W. 118,-120, 122
Glatzer-Rosenstein, Bernice 85
Goebel, Gerhard 115
Goodman, Paul 15, 117-122

Goodman, Sally 121
Görres, Guido 92, 93
Grawitz, Madeleine 65, 72
Grimm, Jacob 33, 47
Grimm, Wilhelm 33, 47
Grubitz, Helga 95, 96
Guattari, Félix 114
Gubrich-Simitis, Ilse 72
Guérin, Daniel 132
Guzzoni, Alfred 84

H

Hardt, Manfred 104, 109, 115
Hardt, Michael 50, 57
Hartmann, Eduard von 163
Hauck, Johannes 109, 110, 111, 112, 115
Hausmann, Raoul 53
Hefferlin, Ralf F. 117
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 30, 39, 52, 58, 79, 81, 85, 144, -148, 153, 164
Heidegger, Martin 37, 131
Heimann, Horst 49, 57
Helms, Hans G. 48, 128, 129, 132, 133, 136
Heß, Moses 149
Hilferding, Rudolf 49, 56, 57
Hobbes, Thomas 19, 25, 30, 33, 36, 45, 149, 161
Höffe, Ottfried 22
Hoffmann, E.T.A. 115
Hoffmann, Jürgen P. 67, 68, 72
Hohmann, Joachim S. 53, 57
Holzhey, Helmut 50, 58
Hook, Sydney 52, 58
Horvath, Ödön v. 40
Hume, David 30

J

Jesus, *siehe auch*: Christus 176
Jordan, Wilhelm 72
Jung, Georg 95
Jung, Gertrud 170

K

- Kant, Immanuel 23, 30, 35, 37, 40, 47, 49-52, 79, 85, 99, 115
Kast, Bernd 12, 87, 88, 93, 96, 141, 170
Kaup, Johannes 11
Kergel, David 97, 112
Keynes, John M. 68
Kierkegaard, Søren 36-39, 48, 166
Knoblauch, Jochen 143
Köck, Samir H. 11
König, Martin A. 12, 19
Kołakowski, Leszek 165, 169
Koschorke, Albert 176
Koschorke, Albrecht 177
Kozubski, Zygmunt 167-169
Krafft-Ebing, Richard Freiherr von 171
Krafft-Ebing, Richard von 177
Kubin, Alfred 53
Kuderowicz, Zbigniew 164, 170
Kusak, Leszek 144

L

- Lacan, Jaques 98, 111, 115
Lafargue, Paul 54
Landauer, Gustav 53
Lange, Friedrich Albert 168
Lange, Wolf-Dieter 115
Lanier, Amelie 13, 77, 85
Laska, Bernd A. 85, 96, 123, 124, 126, 130, 135, 136
Latzke, Rudolf 173, 174, 177
Leser, Norbert 56
Lessing, Gotthold Ephraim 93
Locke, John 149
Löwith, Karl 33, 168, 169
Lübbe, Hermann 135
Lytard, Jean-Francois 101, 115

M

- Mackay, John Henry 85-87, 96, 163, 168
Magaziner, Alfred 50, 58

Mallarmé, Stéphane 97, 101-106, 108-112, 114, 115, 116
Malthus, Thomas Robert 66, 67, 72
Mandeville, Bernard 19
Marcuse, Herbert 129
Marx, Karl 14, 26, 49, 50, 53, 56, 58, 86-88, 94-96, 106, 115, 118, 124-135, 144
Maslow, Abraham 46
Matjan, Gregor 8, 11
Metternich, Klemens Wenzel Lothar von 70
Meyer, Ahlrich 142
Michel, Bernard 176, 177
Miller, Michael V. 122
Mill, John Stuart 68, 72
Montinari, M. 84
Mozetić, Gerald 49, 58
Mühsam, Erich 53
Mümken, Jürgen 10, 11

N

Nagl, Johann Willibald 177
Nedelmann, Birgitta 70, 72
Negri, Antonio 50, 57
Negt, Oskar 52, 58
Nelson, Leonard 50
Nietzsche, Friedrich 13, 14, 33, 40, 77-80, 82-85, 115, 130, 135, 164, 166-170, 172
Northoff, Georg 9

O

Onfray, Michel 133, 136
Opel, Adolf 176, 177
Overbeck, Franz 168

P

Panasiuk, R. 144, 170
Pearls, Fritz 117
Pearls, Laura 117
Pepperle, Heinz 52, 58
Pepperle, Ingrid 52, 58
Pfabigan, Alfred 50, 56, 58

Pichler, Michalis 141, 142, 143
Pokorny, Siegfried 123
Pomian, K. 169
Popper-Lynkeus, Josef 7, 12, 13, 25, 30, 32-34, 36, 42-48
Porsch, Peter 137
Proudhon, Pierre-Joseph 54, 67, 68, 72, 73, 164
Przybyszewski, Stanisław 168, 170

R

Rabinow, Paul 11
Rammstedt, Otthein 71, 72, 73
Ramus, Pierre 3, 4, 7, 12, 19, 21, 23-28, 30, 31, 56-58, 192
Rawls, John 31
Reagan, Ronald 133
Reich, Wilhelm 15
Renner, Karl 49, 58
Ribolits, Erich 10
Riehl, Alois 167, 170
Riesman, David 10, 12
Ritter, Joachim 38, 39
Robert, Thomas 72
Roemheld, Lutz 73
Rommel, Bettina 104, 115
Rousseau, Jean-Jacques 117, 118, 122, 175
Rubens, Peter Paul 103
Ruge, Arnold 144

S

Saage, Richard 49, 57
Sacher-Masoch, Alexander von 177
Sacher-Masoch, Hulda Edle von 177
Sacher-Masoch, Karl von 174
Sacher-Masoch, Leopold von 171, 174, 175, 177, 178
Sacher-Masoch, Wanda 178
Sade, Marquis de 177
Sand, George 93
Sartre, Jean-Paul 118, 124, 165, 166
Sass, Hans-Martin 135
Say, Jean-Baptiste 13, 63, 67, 68, 73

Schaff, Adam 11
Schiera, Pierangelo 68, 71
Schlichtegroll, Felix 171, 172, 178
Schmidt, Johann Caspar, *iehe auch*: Max Schmidt 63
Schmidt, Max, *iehe auch*: Johann Caspar Schmidt 86, 96
Schnabel, Peter-Ernst 70, 73
Schopenhauer, Arthur 175, 176
Schrader, W. 85
Schrage, Dieter 117
Schuhmann, Maurice 86, 171
Schumpeter, Joseph A. 50
Seibert, Thomas 53, 58
Senft, Gerhard 13, 49, 53, 57, 58, 64, 73
Serge, Victor 56, 58
Shakespeare, William (d. i. Edward de Vere) 93
Simmel, Georg 69, 70, 71, 72, 73
Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de 68, 71
Smith, Adam 19, 67, 68, 73
Sokrates 97
Sonntag, Susan 122
Sontag, Susan 118
Spinoza, Baruch de 50
Spörk, Ingrid 178
Strauss, David Friedrich 144
Strohmaier, Alexandra 178
Stuart, John 72
Stürmer, Michael 73
Sue, Eugène 14, 15, 86-96
Szeliga (d. i. Franz Zychlin von Zychlinski) 14, 86-90, 92-94, 96

T

Thesing, R. 57
Trübsbach, Rainer 123, 136
Turgenjew, Iwan Sergejewitsch 171

U

Ueberweg, Friedrich 163, 170
Ulrich, Jörg 70, 74

V

Vischer, Friedrich Theodor 14, 86, 88, 90-94, 96
Vorländer, Karl 50

W

Webb, Beatrice 55
Webb, Sydney 55
Weber, Max 70
Wedekind, Frank 53
Węgrzecki, Adam 144
Weidenholzer, Josef 59
Weinberg, Marta 124
Weisedel, Wilhelm 47
Weis, Eberhard 64, 74
Wigand, Otto 13, 174

Y

Yoeli, Pinhas, *siehe auch*: Günther Aptekmann 123, 124

Z

Zeidler, Jakob 177
Zeman, Herbert 176, 178
Ziegenfuß, Werner 163, 170
Zimmermann, Oswald 171

Verlagsinformationen

Rolf Engert: Ibsen. Henrik Ibsen als Verkünder des dritten Reiches. Der Grundgedanke seiner Weltanschauung nach seinen eigenen Hinweisen in seinen Werken gewonnen und entwickelt. Leipzig 2011, ISBN 978-3-933287-91-5, 303 S., 29,90 Euro

Die Max Stirner-Rezeption im Werk von Ret Marut/B. Traven. Hrsg. Maurice Schuhmann. Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2010, Leipzig 2010, ISBN 978-3-933287-86-1, 270 S., 25,00 Euro

Die Kritik Stirners und die Kritik an Stirner. Deutsch-portugiesisches Symposium im Oktober 2008 an der Universidade de Lisboa und am Goethe-Institut Lissabon. Hrsg. Bernd Kast. Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2009, Leipzig 2009, ISBN 978-3-933287-85-4, 274 S., 25,00 Euro

Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners. Seine Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion der kritisch-krisischen Grundbefindlichkeit des Menschen. Hrsg. Bernd Kast. Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2008, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-81-6, 224 S., 25,00 Euro

Paul Jordens: Kemnath für Einsteiger. Ein kleines Lesebuch über Stadt und Land zwischen Kulm und Kösseine, Leipzig 2009, ISBN 978-3-933287-94-6, 64 S., 9,90 Euro

Bernhard Piegsa: „Man soll nicht Übles durch Übles rächen ...“. Geschichte und Leistung der „Ackermann-Gemeinde“, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-92-2, 172 S., 24,80 Euro

Paul Jordens: Max Stirner. Einführung in ein Mißverständnis. 2. Auflage, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-93-9, 102 S., 14,90 Euro

Erhard Maßalsky: Stirners Auffassung über Freiheit, Egoismus und Erziehung unter aktuellem soziologischem Bezug. Eine Fortsetzung. Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-82-3, 47 S., 7,90 Euro

Jean-Claude Wolff: Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen, 2. erw. Auflage, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-61-8, 95 S., 13,90 Euro

Rolf Engert: Iphigenie. Dichtungen von der Antike bis zur Gegenwart. Euripides – Jean Racine – Johann Wolfgang Goethe – Gerhart Hauptmann, 2. Auflage, Leipzig 2007, ISBN 978-3-933287-80-9, 250 S., 24,90 Euro

Jörg Ulrich: Max Stirner: Kritik der Menschenrechte Oder: Die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums, Leipzig 2007, ISBN 978-3-933287-78-6, 78 S., 12,90 Euro

Jörg Gude: „Vom Gelde.“ Keynes zur Umlaufsicherung des Geldes, Leipzig 2007, ISBN 978-3-933287-77-9, 18 S., 6,00 Euro

Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik (1844-1856), Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-04-5 (2. Auflage), 154 S., 10,25 Euro

Erhard Maßalsky/Hans Sveistrup: Stirner & Soziologie, Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-71-7, 40 S., 7,90 Euro

Rolf Engert: Dramatik und Dichtkunst. Vorträge, Aufsätze, Fragmente, Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-70-0, 118 S., 11,00 Euro

Georg Blume: „Ich nehm' das Gute, wo ich's finde“. Der Weise vom Wachwitzer Weinberg. Gedanken und Gedichte, Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-96-0, 174 S., 24,90 Euro

Georg Blume: Gedanken über Max Stirner, Rolf Engert und anderes..., Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-97-7, 65 S., 12,90 Euro

Erhard Maßalsky: Selbstbewusster im Leben. Eine Orientierungshilfe, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-69-4, 104 S., 14,90 Euro

Erhard Maßalsky: Was Heranwachsende tatsächlich »brauchen«. Eine Orientierungshilfe, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-46-5, 118 S., 12,90 Euro

Bernd Kast: Ursprüngliches und entsprungenes Denken. Bemerkungen zur radikalanthropologischen Philosophie Max Stirners..., Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-45-8, 42 S., 6,50 Euro

Rolf Engert: LESSING. Vorlesung, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-57-1, 123 S., 11,00 Euro

Kurt W. Fleming: Ein SCHWEJK in der NVA, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-68-7, 136 S., 12,90 Euro

Walter Dallago: Schatten am Wege. Erinnerungen eines Proletariers, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-47-2, 211 S., 12,90 Euro

Sabine Scholz: Die Sonne hat keinen Eigentümer. Ein Roman zu Max Stirners 200. Geburtstag, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-58-8, 249 S., 12,90 Euro

M. Adler/P. Ramus: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-25-0 (2. durchges. Auflage), 137 S., 13,00 Euro

Rolf Engert: HERDER. 13 Vorlesungen, Leipzig 2004, ISBN 978-3-933287-56-4, 289 S., 14,90 Euro

Paul Jordens: Der Einzige und seine Heimatstadt. Stirners Bayreuth – und was davon geblieben ist, Leipzig 2004, ISBN 978-3-933287-53-3, 30 S., 5,00 Euro

Robert Schellwien: Der Wille und Max Stirner / Max Stirner, Leipzig 2003 ISBN 978-3-933287-59-5, 22 S., 7,00 Euro

Rolf Engert: Dramatische Werke, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-49-6, 511 S., 20,00 Euro

Hartmuth Malorny: Die schwarze Ledertasche. Roman, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-54-0, 160 S., 15,90 Euro

STIRNER-TREFFEN. 21.-23. Juni 2002 in Hummeltal bei Bayreuth. Das Protokoll, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-55-7, 76 S., 7,50 Euro

Stirners Recensenten. Kritik und Anti-Kritik, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-50-2, 106 S., 13,90 Euro

Halil Ibrahim Türkdogan: Der Einzige und das Nichts. Essays zu Max Stirner, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-48-9, 136 S., 12,50 Euro

Rolf Engert: Über die Zulänglichkeit des individuellen Gesetzes als Prinzip der Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel, Leipzig 2001, ISBN 978-3-933287-18-2, 87 S., 10,00 Euro

René Simon Taube: Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts (1958), Leipzig 1999, ISBN 978-3-933287-26-7, 93 S., 7,90 Euro

Verlag Max Stirner Archiv / edition unica
c/o Kurt W. Fleming
Nonnenstr. 32
D – 04229 Leipzig
max-stirner@web.de
www.max-stirner-archiv-leipzig.de

Glaubt man/frau verschiedenen Kommentatoren des aktuellen Geschehens innerhalb der ökonomisch vorangeschrittenen Gesellschaften, ist seit geraumer Zeit ein Individualisierungsschub im Gange. Wenn unter Individualisierung die Selbstverwirklichung der handelnden Subjekte zu verstehen ist, könnten wir nun bald – so wäre anzunehmen – in der besten aller Welten leben.

Tatsächlich scheint seit den 1970er Jahren mit dem Niedergang des auf Massenproduktion und -konsum beruhenden Fordismus und mit der Durchsetzung der Liberalisierungs-, Deregulierungs- und Flexibilisierungstendenzen ein neuer Individualismus Einzug gehalten zu haben. Das Überhandnehmen und die mediale Verstärkung eines Körperkults unter den Vorzeichen von Dynamik und Mobilität, der Trend zur Selbstdarstellung – alles das mag auf eine Bestätigung der Individualisierungsthese hindeuten. Einer ernsthaften Prüfung auf der Basis realwirtschaftlicher Gegebenheiten vermag diese These jedoch nicht standhalten. Massenware und Massenkultur sind keineswegs abhanden gekommen, es hat sich lediglich eine Art „solistischer“ Konsum etabliert. Die Massenproduktion ist durchaus kein Auslaufmodell, genauso wenig wie eine „Old Economy“ demnächst von einer „New Economy“ abgelöst werden wird.