OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

1. Begutachter ~~Professor~~/Dozent Pesendorfer
2. Begutachter ~~Professor~~/Dozent Schütz [Schulz?]-Müller
Eingereicht am 25. Januar 1996

Harald Pamminger
Max Stirner – ein Schüler Hegels?
BAND I

I. Vorwort
II. Die Epoche des Deutschen Idealismus 1
1. Der Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts nach Hegels Tod 1
2. Der „Gang des Deutschen Idealismus“ 8
2. 1. Kant 8
2. 2. Fichte 24
2. 3. Schelling – unter Einbeziehung der Hegelschen „Differenzschrift“ 31
2. 4. Hegel – Leben und Philosophie 49
2. 4. 1. Frühe Jahre und „Systemfragment“ 49
2. 4. 2. Jena und die „Phänomenologie des Geistes“ 63
2. 4. 3. Nürnberger „Gymnasialzeit“ und die „Wissenschaft der Logik“ 76
2. 4. 4. Heidelberg und die „Enzyklopädie“ 90
2. 4. 5. Hegels Berliner Zeit 96
III. Max Stirner – ein Schüler Hegels?
1. Einleitung 106
2. Gedanken des Stirner-Biographen J. H. Mackay über seine Arbeit 114
3. Max Stirners Leben bis 1839 119
4. Einiges über J. H. Mackay 133
5. Die Spaltung der Hegelschen Schule 146
5. 1. Die Rechtshegelianer 150
5. 2. Die Linkshegelianer 159
5. 2. 1. Die „Freien“ bei Hippel 172
6. Max Stirners Leben bis 1856 183
[II]
IV. Max Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum“
1. Historisches zum Werk Stirners 207
2. „Ich hab’ Mein’ Sach’ auf Nichts gestellt“ 211
3. Hegels „Ontogenese“ vs. Stirners „Ein Menschenleben“ 214
3. 1. Hegels „Verlauf der Lebensalter“ im § 396 der Enzyklopädie 215
3. 2. Stirners „Menschenleben“ 227
4. Hegels „phylogenetische Konstruktion“ vs. Stirners „Menschen der alten und neuen Zeit“ 234
4. 1. Hegels „phylogenetische Konstruktion der Weltgeschichte“ 234
4. 2. Stirners „Schematisierung der Weltgeschichte“ 237
4. 2. 1. Die Alten 237
4. 2. 2. Die Neuen 244
4. 2. 3. Die Freien 282
4. 2. 3. 1. Der politische Liberalismus 286
4. 2. 3. 2. Der soziale Liberalismus 301
4. 2. 3. 3. Der humane Liberalismus 311
5. Stirners „Ich“ 332
5. 1. Die Eigenheit 333

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

5. 2. Der Eigner 340
5. 2. 1. Meine Macht 348
5. 2. 2. Mein Verkehr 357
5. 2. 3. Mein Selbstgenuß 429
5. 3. Der Einzige 459
V. Resümee 463
VI. Schluß 514
[III]

I. Vorwort

Auch ich habe, in Anlehnung an Max Stirners Worte, „Mein‘ Sach‘ auf Nichts gestellt” und den Versuch unternommen, der – wenn auch indirekten – Beziehung zwischen Max Stirner und G. W F. Hegel auf den Grund zu gehen.

Ergeben hat sich daraus eine längere, (manchmal weniger) – ausführliche Beschäftigung mit Hegel, seiner Zeit, seinem Leben und Tod, seiner philosophischen Vorbildung und gedanklichen Entwicklung, seinen philosophischen Vorgängern, sowie seinen unmittelbaren Zeitgenossen und seinen, sich mit ihm kritisch auseinandersetzenden Nachfolgern.

Es stellte sich dabei heraus, daß alle Komponenten – Leben, Zeit und Philosophie Hegels – zusammen die Voraussetzung für eine spätere Auseinandersetzung mit ihm und seinem Denken durch seine „Epigonen“ und Zeitgenossen bildeten. Der Grundgedanke, welcher dabei verfolgt wurde, geht eben von diesen „Epigonen“ aus.

Die Beschäftigung mit ihnen ließ den Wunsch aufkommen, deren gedankliche Wurzeln zu suchen, um eine Erklärung für deren Aussagen zu finden.

Bei Hegel sind diese Wurzeln unmißverständlich zu suchen und zu finden.

Dabei bestand die Intention darin, Aspekte der politisch-philosophischen Ideengeschichte, von welchen der betrachtete Zeitraum gekennzeichnet war, durch philosophiehistorische und philosophische Betrachtungen zu beleuchten und Zusammenhänge darzustellen.

Das Ergebnis ist die vorliegende Arbeit, welche jedoch – ob der Fülle und des Umfanges dieser Materie bzw. der Vielfalt an auftretenden philosophischen Gedanken des betrachteten Zeitabschnittes – nicht den Anspruch von Vollständigkeit zu erheben vermag.

[1]

II. Die Epoche des Deutschen Idealismus im Abriß

1. Der Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts nach Hegels Tod

Im Vorwort zur ersten Auflage des vierten Bandes seiner sämtlichen Schriften bezeichnet Karl Löwith Hegel und Nietzsche „die beiden Enden, zwischen denen sich das eigentliche Geschehen der Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert bewegt“.[1]

Auch wenn eine allgemeine These lautet, die abendländische Philosophie hätte sich in der Philosophie Hegels vollendet, so hat in Wahrheit „aber Hegels Werk durch seine Schüler eine kaum zu überschätzende Wirkung auf das geistige und politische Leben gehabt“.[2]

Das vergangene Jahrhundert hat „Vorläufer und Mitläufer, Hervorragende und Durchschnittliche, Klare und Trübe in seinen Reihen. Das 19. Jahrhundert, das ist Hegel und Goethe, Schelling und die Romantik, Schopenhauer und Nietzsche, Marx und Kierkegaard, aber auch Feuerbach und Ruge, B. Bauer und **Stirner**, E. von Hartmann und Dühring. Es ist Heine und Börne, Hebbel und Büchner, Immermann und Keller, Stifter und Strindberg, Dostojewski und Tolstoi; es ist Stendhal und Balzac, Dickens und Thackeray, Flaubert und Baudelaire, Melville und Hardy, Byron und Rimbaud, Leopardi und d’Annunzio, George und Rilke; es ist

---

[1] Löwith, Karl: Sämtliche Schriften Bd. 4; Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1988. S. 3

[2] ebd. S.3

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Beethoven und Wagner, Renoir und Delacroix, Munch und Marées, van Gogh und Cézanne. Es ist die Zeit der großen historischen Werke von Ranke und Mommsen, Droysen und Treitschke, Taine und [2] Burckhardt und einer phantastischen Entwicklung der Naturwissenschaften. Es ist nicht zuletzt Napoleon und Metternich, Mazzini und Cavour, Lassalle und Bismarck, Ludendorff und Clémenceau. Es erstreckt sich von der großen französischen Revolution bis 1830 und von da an bis zum Ersten Weltkrieg. Es hat Schlag auf Schlag zum Heil und Unheil der Menschen die gesamte technische Zivilisation geschaffen und Erfindungen über die ganze Erde verbreitet, ohne die wir uns unser alltägliches Leben überhaupt nicht mehr vorstellen können".[1]

Dieses Zitat sollte der Bedeutung jenes Jahrhunderts Rechnung tragen, welche ihm auch tatsächlich zusteht. Ausschlaggebend dabei ist nicht seine exakte zeitliche Begrenzung, sondern die Eingrenzung durch zwei weltgeschichtlich bedeutsame Ereignisse.

Ersteres – die Französische Revolution – bringt Herbert Marcuse mit dem Deutschen Idealismus in Verbindung, in dem man ihn „die Theorie der französischen Revolution genannt" habe. Jedoch bedeutet dies „nicht, daß Kant, Fichte, Schelling und Hegel eine theoretische Deutung der Französischen Revolution geliefert haben, sondern daß sie ihre Philosophie weitgehend als Antwort auf die von Frankreich kommende Herausforderung schrieben, Staat und Gesellschaft auf einer vernünftigen Basis zu reorganisieren, so daß die gesellschaftlichen und politischen Institutionen mit der Freiheit und dem Interesse des Individuums übereinzustimmen vermöchten. Trotz ihrer bitteren Kritik an der Schreckensherrschaft begrüßten die deutschen Idealisten einmütig die Revolution; sie nannten sie das Morgengrauen einer neuen Zeit, und sie alle verbanden ihre grundlegenden philosophischen Prinzipien mit den von ihr beflügelten Idealen".[2]

[3] Ebenso bezeichnet Joachim Ritter „in seiner Schrift ‚Hegel und die Französische Revolution' die Hegelsche Philosophie der Geschichte und des Staates als die Philosophie der Revolution, deren Programm mit dem Wort **Freiheit** charakterisiert zu werden pflegt: ‚Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmung der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die Französische Revolution, und es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels'".[3]

Im Gegensatz dazu sah Rudolf Haym „in der Hegelschen Philosophie des Staates die ‚wissenschaftliche Behauptung des Geistes der Restauration'".[4]

Hegels Begeisterung für die Französische Revolution fällt in die Zeit seines Studiums im Tübinger Stift. Über dieser Begeisterung darf man allerdings nicht übersehen, daß Hegel später kein ‚Revolutionär' im üblichen Sinne wurde, sondern im Gegenteil „zum Hüter des Bestehenden und er bekannte sich in konservativem Geiste zu dem in der Geschichte Gewachsenen", was in seiner Philosophie ihren Ausdruck findet.

Was seine Stellung als „Staatsphilosoph" betrifft, so läßt sich darüber wohl streiten; er selbst dürfte sich jedoch nicht als solcher gesehen haben, auch wenn er während der Zeit seiner Lehrtätigkeit auf dem philosophischen Lehrstuhl an der Universität Berlin erheblichen Einfluß auf die Kulturpolitik Preußens ausübte.

[4] „In Berlin hat Hegel 26 Semester lang ununterbrochen gelesen, und zwar von 1818 bis 1831. Trotz seines trockenen Vortragsstils entfaltete er eine enorme akademische Wirkung. In

---

[1] Löwith, Karl: Sämtliche Schriften Bd. 4. 5. 4f.

[2] Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Sammlung Luchterhand. Frankfurt/Main 1990. S. 15.

[3] Ritter, Joachim: zit. bei Röttges, Heinz: Der Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels, Diss., Frankfurt/M. 1963. S. 1.

[4] Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit; zit. bei Röttges, Heinz. S. 1

seinen Vorlesungen saßen nicht nur Studenten der verschiedensten Wissenschaftsrichtungen, sondern auch Mitglieder der Berliner Gesellschaft, Offiziere und Politiker.“[1]

Daß Hegel geschichtlich gedacht hat, beweist seine „endgeschichtliche Konstruktion der Geschichte der Welt“ (Löwith).

„Die Geschichte der Philosophie ist für Hegel kein Geschehen neben oder über der Welt, sondern ‚das Innerste der Weltgeschichte‘ selbst. Was beide gleichermaßen beherrscht, ist das Absolute als Weltgeist, zu dessen Wesen die Bewegung und also auch die Geschichte gehört. Hegels Werk enthält nicht nur eine Geschichte der Philosophie und eine Philosophie der Geschichte, sondern sein ganzes System ist in so grundlegender Weise geschichtlich gedacht wie keine Philosophie zuvor.“[2]

Diese „endgeschichtliche Konstruktion der Geschichte der Welt ist vor allem eine endgeschichtliche Konstruktion der absoluten Formen des Geistes“ (Löwith): der Kunst, der Religion und der Philosophie.

„Am Ende einer Vollendung befindet sich auch die Philosophie. In der Vorlesung zur Geschichte der Philosophie, am Schluß sowohl wie am Anfang, hat Hegel seinen eigenen Standpunkt der Vollendung begriffen und das Reich des Gedankens zum Abschluß gebracht. Nach seiner Periodisierung der Geschichte der Philosophie steht sein eigenes System am Ende der dritten Epoche.“[3]

[5] Somit untermauert Hegel selbst die oben erwähnte gängige These vom Ende der abendländischen Philosophie und zwar mit den Worten: „Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen“[4], und als „Resultat“ den „Gedanken, der bei sich ist und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt“[5], zu erfassen. „Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen, die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten. Diese konkrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast 2500 Jahre (Thales wurde 640 vor Christus geboren), – seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen.“[6]

Die konkreteste Ausführung der Versöhnung der Philosophie mit der Wirklichkeit vollzieht Hegel in der Rechts- und der Religionsphilosophie. In ersterer als Staatsphilosophie mit der politischen Wirklichkeit, durch zweitere mit der christlichen.

„In beiden Bereichen versöhnt sich Hegel nicht nur mit der Wirklichkeit, sondern auch in ihr, obschon ‚im Begreifen‘. Auf diesem Höhepunkt seiner Wirklichkeit hat er die wirkliche Welt als eine dem Geiste ‚gemäße‘ begriffen und andererseits hat sich der preußisch-protestantische Staat die Philosophie in Hegels Person zu eigen gemacht.“[7]

Auf die Destruktion der Hegelschen Versöhnung zielen die „Bestrebungen seiner Schüler, gerade weil es ihnen um den ‚wirklichen‘ Staat und das ‚wirkliche‘ Christentum ging“.[8]

[6] Gerade darin bestand ihre Intention, die Philosophie zu „**verwirklichen**“.

Was Hegel auf den Kopf, d. h. den Gedanken, gestellt hat, sollte auf die Füße gestellt werden. Damit begann der eigentliche Bruch im philosophisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts.

---

[1] Becker, Werner in: Hoerster, Norbert (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens. Dtv Wissenschaft Bd. 2; 1988. S. 109.
[2] Löwith, Karl: Sämtliche Schriften Bd. 4; S. 46.
[3] Ebd. S. 55.
[4] Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. stw. Werke 20. S. 455.
[5] Ebd. S. 455.
[6] Ebd.
[7] Löwith, Karl: Sämtliche Schriften Bd. 4. S. 63.
[8] Ebd. S. 63.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

„Hegels Versöhnung der Vernunft mit dem Glauben und des Christentums mit dem Staat im Elemente der Philosophie war um 1840 zu Ende gekommen. Der zeitgeschichtliche Bruch mit der Hegelschen Philosophie ist bei Marx ein Bruch mit der Staatsphilosophie und bei Kierkegaard mit der Religionsphilosophie, überhaupt mit der Vereinigung von Staat, Christentum und Philosophie. Diesen Bruch hat Feuerbach ebenso entschieden vollzogen wie Marx und B. Bauer nicht minder als Kierkegaard, nur auf verschiedene Weise. Feuerbach reduziert das Wesen des Christentums auf den sinnlichen Menschen, Marx auf die Widersprüche in der menschlichen Welt, Bauer erklärt seinen Hervorgang aus dem Untergang der römischen Welt und Kierkegaard reduziert es, unter Preisgabe des christlichen Staates, der christlichen Kirche und Theologie, kurz seiner ganzen weltgeschichtlichen Realität, auf das Paradox eines verzweifelt-entschlossenen Sprungs in den Glauben. Worauf immer sie das bestehende Christentum reduzieren, sie destruieren gemeinsam die bürgerlich-christliche Welt und damit auch Hegels philosophische Theologie der Versöhnung. Die Wirklichkeit erschien ihnen nicht mehr im Lichte der Freiheit des Beisichselbstseins, sondern im Schatten der Selbstentfremdung des Menschen. Im klaren Bewußtsein um das volle Ende von Hegels christlicher Philosophie haben Feuerbach und Ruge, **Stirner** und Bauer, Kierkegaard und Marx als die wirklichen Erben der Hegelschen Philosophie eine Veränderung proklamiert, die den bestehenden Staat und das bestehende Christentum entschieden negiert. Ebenso wie die Junghegelianer haben auch die Althegelianer den endgeschichtlichen Sinn von Hegels Lehre begriffen. Sie waren so konsequent, daß sie noch um 1870 [7] alle seit Hegel hervorgetretenen Philosophien als die bloße Nachgeschichte seines Systems verstanden, während die Junghegelianer es mit seiner eigenen Methode zersetzten. Sie alle haben gegenüber den Neuhegelianern den Vorzug, daß sie den Anspruch nicht verkannten, der im ‚Schluß' der Logik und Phänomenologie, im ‚System' der Enzyklopädie und im ‚Beschluß' der Geschichte der Philosophie liegt."[1]

Diese sehr verkürzte Darstellung sollte den revolutionären Bruch im politisch-philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts vorerst einmal dokumentieren und vor allem die herausragende Stellung Hegels, als Höhepunkt des Deutschen Idealismus herausstreichen.

„Mit Hegels Tod setzte eine Spaltung seiner Schule ein, in der sich die Wirkung externer politischer Faktoren deutlich niederschlug. Das Eindringen der Tagespolitik zeigte unabweisbar das Ende philosophischer Selbstgewißheit an. Die sogenannten Rechtshegelianer machten ihren Frieden mit den Mächten von Staat und Kirche, während die Linkshegelianer in ständigem Streit mit der Obrigkeit lagen. Die Linke war die historisch einflußreichere Fraktion. Sie faßte Philosophie im Prinzip als Kritik am Bestehenden auf und hat planmäßig den in dieser Auseinandersetzung parteilosen Gedanken als Verrat des Geistes verschrien. Marx ruft schließlich zur revolutionären Veränderung in der Praxis auf, womit er die Sphäre der reinen Theorie ein für allemal hinter sich läßt. Dieser Entschluß macht vollends deutlich, daß die Wege der Politik und des idealistischen Denkens nicht in Übereinstimmung, sondern eher in Opposition verlaufen sind."[2]

[8]

2. Der „Gang des Deutschen Idealismus"

2. 1. Immanuel Kant

Man kann zwar Karl Löwith im großen und ganzen beipflichten, wenn er dem 19. Jahrhundert einen so großen Rahmen – von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg – gibt, aber er darf sich in Bezug auf die Philosophie nicht mit den „beiden Enden" Hegel und

---

[1] Ebd. S. 69.

[2] Bubner, Rüdiger (Hrsg.): Geschichte der Philosophie in in Text und Darstellung. Bd. 6. Deutscher Idealismus. Stuttgart 1968, Reclam. S. 25

Nietzsche bescheiden, sondern er müßte den Bogen bis hin zu Kant spannen.

Denn das, was man gemeinhin den „Deutschen Idealismus“ bezeichnet, ist durch die Namen Kant und Hegel begrenzt, „obwohl der Titel insgesamt nicht ganz glücklich gewählt scheint und im Falle Kants auch nur mit Einschränkung Geltung verdient“.[1]

Dennoch, obwohl Hegel als der wichtigste Vertreter der Philosophie des Deutschen Idealismus gilt, so „zählt man in der Regel ihren Begründer Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Hegels Vorgänger auf dem Berliner Lehrstuhl, und seinen Jugendfreund und Nachfolger in Berlin, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)“ zu den Philosophen dieser Richtung, welche kritisch an Kant anknüpft.

Richard Kroner beschreibt den „Gang des Deutschen Idealismus“ in einer allgemeinen Charakteristik dieser Epoche folgendermaßen, daß „in Kant ... das Denken bei sich selber ein(kehrt), um in sich, im Ich den Grund der Welt zu finden. In Fichte entdeckt es Gott auf dem Grund des Ich. In Schelling neigt es dahin, unter Übergehung des Ich Gott unmittelbar in der Welt zu suchen (... Spinoza und Bruno), in Hegel endet es damit, aus dem absoluten und göttlichen Ich die Welt, die Welten zu erbauen“.[2]

[9] Kant wollte die Verwirklichung der Vernunft, er wollte eine „wahre Reform der Denkungsart“[3] und er formulierte in dem Aufsatz ‚Was ist Aufklärung?‘ (1783) den Wahlspruch der Aufklärung folgendermaßen: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung ...“[4]

Der Mensch sollte über das vernünftige Denken zum vernünftigen Tun kommen und so stellte er in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ (1788) den kategorischen Imperativ auf: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“[5]

Kants „Neubegründung“ der Philosophie geht von „der Tradition einer Lehre reiner Vernunft“[6] aus, die seit den Tagen des Aristoteles Metaphysik – die höchste Vernunftwissenschaft – heißt.

Dies „alte Glanzstück der Philosophie“[7] war in Mißkredit geraten, „da hier immer noch nichts klar und alles umstritten ist“[8], zumal „das neuzeitliche Vorbild der exakten Naturwissenschaften den tief unbefriedigenden Zustand der philosophischen Disziplin reiner Vernunft hervortreten“[9] ließ.

[10] Die Frage nach dem Erkennen wurde von außerphilosophischen Wissenschaften zu beantworten versucht, was einen unerträglichen Zustand heraufbeschwor und zu einer Verwirrung der Disziplin führte. Um diesem Zustand ein Ende zu bereiten, „müssen also im Namen der Vernunft selber grundsätzliche Anstrengungen zur Klärung der Lage unternommen werden. Philosophische Theorie ist auf einen neuen und sicheren Boden zu stellen.“[10]

---

[1] Bubner, Rüdiger (Hrsg.): Dt. Idealismus. S. 7.
[2] Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel. Bd. 1. S. 16.
[3] Fenske, Hans u. a.: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart. Frankfurt/Main 1987. S. 386
[4] Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? WW VIII, 35.
[5] Bubner, Rüdiger (Hrsg.): Dt. Idealismus. S. 81.
[6] Ebd. S. 29.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Bubner, Rüdiger (Hrsg.): Dt. Idealismus. S. 29.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Zu diesem Behufe konnte aber nur auf die Vernunft selber zurückgegriffen werden. „Vernunft muß mit sich ins reine zu kommen versuchen.“[1]

„Die Neubegründung der Philosophie wird einem Akte kritischer Selbstprüfung der Vernunft übertragen, wo das Geprüfte, der Prüfer und der Maßstab eins sind. Vernunft wird kritisch. Die Kritik ... bedeutet im ursprünglichen Wortsinn eine strenge Prüfung und Scheidung des Rechtmäßigen vom Unrechtmäßigen.“[2]

Das Wort ‚Kritik‘ – welche Kant zum Programm erhebt – taucht in seinen drei Hauptwerken immer wieder auf.

In einer kleineren Schrift (‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können‘) erläutert Kant die Absicht seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘, die bei ihrem Erscheinen auf Unverständnis stieß, näher. Demnach bestand der Plan, sofern man von einem solchen sprechen kann, darin, daß „die Vernunftlehre ... dem fortgeschrittenen Wissenschaftsparadigma von Physik und Mathematik genügen und auf dem Wege der Kritik in ihre angestammten Rechte wieder eingesetzt werden“[3] sollte.

In der **‚Kritik der reinen Vernunft‘** hat Kant den Begriff der Metaphysik geändert und den der Erkenntnistheorie neu [11] geschaffen. „Metaphysik ist ihm nicht mehr, wie den ‚dogmatischen‘ Philosophen, besonders der Wolff-Schule, Wissenschaft vom absoluten, sondern von den Grenzen der menschlichen Vernunft.“[4]

Die Erkenntnistheorie ist ihm dabei „die ‚Grenzpolizei‘ gegen alle Anmaßungen und Grenzüberschreitungen über das Erfahrbare hinaus, die sich die reine Vernunft zu Erkenntniszwecken zuschulde kommen läßt. Denn Erkenntnisse beruhen nach Kant einzig und allein auf Erfahrungen, auf Sinneswahrnehmungen. Die Sinne allein geben uns Kunde von einer realen Außenwelt. Wenn aber auch unsere sämtliche Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie doch nicht vollständig aus der Erfahrung. Sie wird vielmehr geformt durch die im erkennenden Geiste vor und unabhängig von aller Erfahrung, d. h. apriori, bereitliegenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und die Denk- bzw. Verstandesformen der Kategorien, deren Erforschung von Kant transzendental genannt wird. Freilich geht, nach Kant, auch die durch Erfahrung gegründete Erkenntnis nicht auf die Dinge an sich, sondern auf deren Erscheinungen (Phänomene). Reine Gedankenkonstruktionen hinsichtlich der Dinge an sich, Noumena aber sind nach Kant erst recht keine Erkenntnisse. Dies zeigt Kant an der psychologischen, kosmologischen und theologischen Idee der bisherigen scholastischen, ontologischen, rationalistischen, damit als dogmatische Scheinwissenschaft entlarvten Metaphysik und natürlichen Theologie: der Unsterblichkeit der Seele, der Entstehung der Welt, der Existenz Gottes.“[5]

Dies enthält Kants berühmte ‚Kopernikanische Wende‘, bei der er wie folgt argumentiert: „Die metaphysischen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens entstammen allesamt unserer menschlichen Subjektivität. Nur dann können wir [12] sie als sicheres Wissen und als gesicherte Rahmenbedingungen empirischer Erkenntnisse in Anspruch nehmen.“[6]

Wo nun die theoretische Erkenntnis an ihre Grenzen stößt, da beginnt das Recht vernünftiger Praxis. Dieses hat Kant in seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ dargelegt. Den Ausgangspunkt dabei bildet „die unbestreitbare Geltung eines kategorischen Imperativs“[7], der bereits weiter oben erwähnt wurde.

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 29 f.
[3] Ebd. S. 30.
[4] Schischkoff, Georgi (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch Stuttgart 1978. S. 347
[5] Ebd.
[6] Becker, Werner in: Hoerster, N.: Bd. 2; S. 110.
[7] Bubner, Rüdiger: Dt. Idealismus. S. 31.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Der **‚Kritik der praktischen Vernunft‘** liegt folgender Gedankengang zugrunde: „Der Vernunft ist es zwar unmöglich, Gegenstände rein apriori, d. h. ohne Erfahrung theoretisch zu erkennen, wohl aber den Willen des Menschen und sein praktisches Verhalten zu bestimmen. Es stellt sich dabei heraus: Seinem ‚empirischen‘ Charakter nach, d. h. als Person, steht der Mensch unter dem Naturgesetz, folgt er den Einflüssen der Außenwelt, ist er unfrei. Seinem ‚intelligiblen‘ Charakter gemäß, d. h. als Persönlichkeit, ist er frei und nur nach seiner, praktischen, Vernunft ausgerichtet. Das Sittengesetz, dem er dabei folgt, ist ein kategorischer Imperativ. D. h. konkret: Nicht auf äußere Güter gerichtetes Streben nach Glück, nicht Liebe oder Neigung machen ein Tun moralisch, sondern allein die Achtung vor dem Sittengesetz und die Befolgung der Pflicht. Getragen ist diese Ethik der Pflicht von der nicht theoretischen, sondern praktischen Überzeugung von der Freiheit des sittlichen Tuns, von der Unsterblichkeit des sittlichen Handelns, da dieser in diesem Leben den Lohn seiner Sittlichkeit zu ernten nicht befugt ist, von Gott als dem Bürgen der Sittlichkeit und ihres Lohnes. Diese Überzeugungen nennt Kant die ‚praktischen Postulate‘ von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Von religiöser Heteronomie (Fremdbestimmung, Überfremdung) ist nach Kant die Sittlichkeit frei, da sie autonom (selbstgesetzlich) ist. In diesen Zusammenhängen äußert Kant seine Auffassungen über Recht, Staat, [13] Politik, Geschichte, deren Wirklichkeit er sehr skeptisch gegenübersteht, besonders der des von ihm als ethisch-politisches Ideal anerkannten Ewigen Friedens.“[1]

In der Formel des ‚kategorischen Imperativs‘ deutet Kant „das von jedermann unmittelbar empfundene moralische Sollen als Ausdruck reiner Vernunftbestimmung des Menschen“[2] an, wobei das Gewissen eine Instanz dafür abgibt, „daß vor aller Begründung und Belehrung die sittliche Verpflichtung zur Erfahrung jedes Einzelnen gehört“.[3]

Jenes „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, also ein Handeln nach allgemeinen Vernunftregeln, „setzt aber Freiheit voraus als die Fähigkeit einer Willensbestimmung unter Absehung von den individuell wechselnden Interessen und dem dominierenden Einfluß der Umwelt. Freiheit ist keine Gegebenheit, sie muß als praktische Autonomie erworben werden. Ein Handeln aus reiner Vernunft und die Unterstellung von Freiheit hängen wechselseitig voneinander ab. Man muß Freiheit annehmen, um Vernunftpraxis möglich zu machen, und Vernunft muß die Praxis lenken, damit Freiheit sei. Freiheit heißt also Freiheit von Fremdbestimmung und Freiheit zur Selbstbestimmung“.[4]

In einer Reihe kleinerer Schriften setzte sich Kant mit politischen Fragen auseinander, von denen hier nur zwei erwähnt seien. Erstens die **‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘** und zweitens die Schrift **‚Zum ewigen Frieden‘**.

[14] In **‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘** versucht Kant in neun Sätzen, seine Vorstellungen von einer „Annäherung an die Vollendung der gesellschaftlichen Ordnung“[5] zu entwickeln.

Er ging davon aus, daß die „Erscheinungen“ der „Freiheit des Willens“, „die menschlichen Handlungen ... nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt“ seien, und in der „Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt“[6], eine „Naturabsicht walte, die zwar am einzelnen Menschen nicht ohne weiteres sichtbar werde, aber doch an der gan-

---

[11] Schischkoff, Georgi: Wörterbuch. S. 347 f.
[2] Bubner, R.: Dt. Idealismus. S. 31.
[3] Ebd. S. 31 f.
[4] Ebd. S. 32.
[5] Fenske, Hans u. a.: Geschichte der politischen Ideen. S. 387.
[6] Kant, Immanuel: Schriften zur Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1974. Reclam. S. 21.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

zen Gattung zu erkennen sei“.[1]

So hat es die Natur gewollt, „daß der Mensch alles, ... gänzlich aus sich selbst herausbringe“ und sich „durch eigene Vernunft“[2] produziere.

Das Mittel, „dessen sich die Natur bedient, ..., ist der Antagonismus“, worunter Kant die „Ungeselligkeit der Menschen“ versteht, „d. i. der Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu drängen droht, verbunden ist. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung sich zu vergesellschaftlichen: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen ...“[3]

[15] Gerade dieser Antagonismus gilt Kant als Ursache für die natur-gesetzmäßige Ordnung der menschlichen Gesellschaft und „das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“[4] und zwar dergestalt „nur in der Gesellschaft, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne, – da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß sie diesen so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung sich selbst verschaffen solle: so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein, weil die Natur nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann.“[5]

Dieses Problem sieht Kant im sechsten Satz als „zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird“[6], an. Das Schwierige der bloßen Idee dieser Aufgabe ist jenes: „Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat ... Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgends anders als aus der Menschengattung ... Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch [16] sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“[7]

Weiters weist Kant darauf hin, daß die Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung „von dem Problem eines gesetzmäßigen Staatenverhältnisses abhängig“ ist, welches ohne letzteres nicht aufgelöst werden kann, da die dem Menschen eigene Ungeselligkeit auch in den Beziehungen der Staaten wirksam ist.

Kant schlägt deshalb die Bildung eines Völkerbundes vor, „wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlicher Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde ..., von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte.“[8]

---

[1] Fenske, H.: ebd.
[2] Kant, I.: Schriften zur Geschichtsphilosophie. S. 24.
[3] Ebd. S. 25 f.
[4] Ebd. S. 27.
[5] Ebd. S. 27 f.
[6] Ebd. S. 28.
[7] Ebd. S. 28 f.
[8] Ebd. S. 30.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Abschließend bemerkt, sieht Kant „die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur (an) ..., um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“[1]

Die darin enthaltene Friedenssicherung durch den Staatenbund erhält für Kant eine zentrale Bedeutung und er greift diesen Gedanken in späteren Jahren in seiner Schrift „Zum Ewigen Frieden“ wieder auf.

In der Einführung zu dieser Schrift – Reclam-Ausgabe 1973 [17] herausgegeben von Theodor Valentiner – heißt es, daß die Idee des ewigen Friedens zu den Vernunftbegriffen gehört, „die die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen, ..., zu den Begriffen, bei denen die Vernunft nur eine systematische Einheit in Sinne hat, der sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen. Kurz gesagt: Nicht das Ziel ist es, das uns in der Schrift ‚Zum ewigen Frieden‘ beschäftigt – das Ziel werden wir doch nie erreichen, es liegt in unendlicher Ferne –, vielmehr ist es eine ganz reale Aufgabe, die Kant stellt und an deren Lösung wir mit Erfolg arbeiten können, nämlich die Aufgabe, den Weg zu finden, auf dem wir uns diesem Ziel nähern.“[2]

In den Präliminarartikeln des ersten Abschnittes stellt Kant für den ewigen Frieden unter Staaten folgende Forderungen auf, daß „kein Friedensschluß für einen solchen gelten soll, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Krieg gemacht werde“; daß „kein für sich bestehender Staat von einem anderen Staate ... erworben werden könne“, da der Staat nicht „eine Habe“, sondern „eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponieren hat“; daß „stehende Heere ... mit der Zeit ganz aufhören“ sollen; „keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden“; daß „kein Staat sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staats gewalttätig einmischen“ solle und „sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlaube, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen ...“[3]

Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist für Kant kein Naturzustand, sondern „vielmehr ein Zustand des Krieges ..., d. i. wenngleich nicht immer [18] ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben.“[4]

Friede muß „gestiftet“ werden.

Da Völker, als Staaten, wie einzelne Menschen beurteilt werden können, sieht Kant ein auf einen Föderalismus freier Staaten gegründetes Völkerrecht vor. Zu diesem Zwecke sollen sie „in eine, der bürgerlichen ähnliche, Verfassung“ treten. Dies wäre ein Völkerbund, dessen Gedanke bereits in der ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘ zum Ausdruck gekommen ist.

Hinsichtlich der innerstaatlichen Verhältnisse soll die bürgerliche Verfassung in jedem Staat republikanisch sein, die erstens „nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertan); und drittens, die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftet“ wird.[5]

Die republikanische Verfassung wollte er nicht mit der demokratischen verwechselt haben. Als Staatsformen bezeichnet er Monarchie, Aristokratie und Demokratie, wobei ihm unter den drei Staatsformen die Demokratie, „im eigentlichen Verstande des Wortes, notwendig ein

---

[1] Ebd. S. 33.
[2] Kant, I.: Zum ewigen Frieden. Stuttgart 1973. S. 4.
[3] Ebd. S. 15 ff.
[4] Ebd. S. 23.
[5] Ebd. S. 24 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Despotismus“ war, „weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und der Freiheit ist.“[1]

Für Kant könnte nur der Republikanismus „allmählich einen Zustand herbeiführen, wo allein das Gesetz selbstherrschend sei und an keiner besonderen Person hänge“, wenn Gewaltenteilung bestand.

[19] Dafür nannte er drei Gewalten oder „den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Person: die Herrschergewalt oder Souveränität in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt (zufolge dem Gesetz) in der des Regierers und die rechtsprechende Gewalt als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz in der des Richters. Keine der drei Gewalten durfte die Funktion der anderen usurpieren, aber sie mußten dennoch eng zusammenarbeiten, um jedem durch ihr Zusammenwirken sein Recht zukommen zu lassen. Nur wenn der Gesetzgeber die Gesetze nicht zugleich auch vollzog, hielt Kant die Freiheit für gewährleistet.“[2]

Dieser kurze Abschnitt über Immanuel Kant (1742-1804) will nicht den Anspruch der Vollständigkeit erheben; ebenso wie die Beschränkung auf vier seiner Schriften – wobei zwei davon als Hauptwerke (‚Kritik der reine Vernunft‘ und ‚Kritik der praktischen Vernunft‘) zu bezeichnen sind und die beiden (‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘ und ‚Zum Ewigen Frieden‘) eher als kleinere Schriften gelten, was ihrer Bedeutung keinen Abbruch tut – eher als Rahmenbedingung für den weiteren Gang dieser Arbeit mitwirken sollen.

Kants Schritt von der „Philosophie der Welt zur Philosophie des Ich“ (Kroner) soll auch dieser Arbeit ein Ausgangspunkt sein für den „Gang des Deutschen Idealismus“ (Kroner), den dieser nahm, bis hin zur Spaltung der Hegel-Schule nach dem Tod des „Meisters“.

Dieser Spaltung soll noch ausreichend Raum geboten werden, ehe dem tatsächlichen Anliegen nachgegangen werden soll, nämlich dem Vergleich der Hegelschen Rechtsphilosophie – in ausgewählten Begriffen (Freiheit und Eigentum) – mit dem Werk Max Stirners („Der Einzige und sein Eigentum“), dem wohl radikalsten Schüler Hegels.

[20] Die Methode einer philosophiegeschichtlichen, einer biographischen und einer systematischen Betrachtung scheint, durch die Anhäufung philosophischer Geister und die Fülle der daraus geborenen Gedankengänge und -gebäude im ausgehenden 18. und folgenden 19. Jahrhundert, durchaus seine Berechtigung zu haben, obwohl sicherlich manchmal die Qualität darunter leiden mag, jedoch zum Zwecke eines Überblicks und zum Verständnis der Zusammenhänge eine innere Notwendigkeit besteht, da die Gedanken ineinander übergehen oder aufeinander aufbauen.

Dies gilt nicht bloß für die Zeit bis zur Hochblüte des Deutschen Idealismus in Hegel, welcher bereits mit Kant seine Eingrenzung erfährt, sondern ebenso für die Zeit des revolutionären Bruchs im philosophisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts nach Hegels Tod.

Um den Umfang dieser Arbeit nicht zu sprengen, seien nur zwei Akteure auf der Bühne der Philosophie dieser Epoche in vergleichender Weise herausgegriffen.

Kants Kritizismus vollendet und überwindet die Aufklärung, hat „dabei jedoch in der Hauptsache die rationalen Denkmittel des 18. Jahrhunderts eingesetzt. Seine Transzendentalphilosophie überwölbte einen rational-irrationalen Problemgrund, aber daß die kritischen Unterscheidungen und Grenzbestimmungen allesamt analytisch-synthetischen Verstandesbeziehungen verdankt wurden, war nicht zu übersehen“.[3]

---

[1] Ebd. S. 28.

[2] Fenske, H. Geschichte der politischen Ideen. S. 388.

[3] Glockner, Hermann: Die europäische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1958. Reclam. S. 679.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

In der **‚Kritik der reinen Vernunft‘** verdeutlicht Kant, daß empirische Anschauungen und rationales Denken von apriorischen (vorgeprägten) Kategorien (Zeit, Raum, logischen Gesetzen) abhängen und die Welt von uns nur so erkannt werden kann, „wie sie uns erscheint“ und nicht „wie sie ist“, was einer exakten Trennung von Glauben und Wissen gleichkommt.

[21] Das Sittengesetz, wie es in der **‚Kritik der praktischen Vernunft‘** dargestellt wird, postuliert die Existenz von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Ethische Gebote sind nur dann sittlich, wenn sie frei von persönlichem Nutzen (Erfolg, Neigung) als kategorische Imperative vom Menschen selbst gesetzt und freiwillig erfüllt werden, was eine sittliche Autonomie der Persönlichkeit bedeutet. Kants Auftreten fällt auch in eine Zeit, in der große Dichter lebten, „deren künstlerische Leistungen zum Teil weltanschaulichen Charakter trugen, philosophisch befruchtet waren und auch ihrerseits auf die Weiterbildung der philosophischen Gedanken den bedeutendsten Einfluß gewannen“.[1]

Genannt seien hier Goethe und Schiller, als Vertreter der deutschen Klassik. Auf eine mögliche Wechselwirkung zwischen Literatur und Philosophie sei hier nicht eingegangen, obwohl zwischen „trunkenen Begriffsdichtern“ (Kroner) und Dichtern durchaus eine Relation bestehen mag.

Das Kapitel Kant möchte ich dennoch mit einem Dichter beschließen – Heinrich Heine –, um in Folge auf Johann Gottlieb Fichte überzugehen.

Heine gilt als Dichter des „Jungen Deutschland“.

Aus den Jahren 1833/34 – zwei Jahre nach Hegels Tod – stammt die Schrift **‚Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland‘**, welche vorerst in der Pariser Zeitschrift ‚Revue des deux mondes‘ in Fortsetzungen abgedruckt wurde. Mit dieser Arbeit hat Heine in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts, zu Beginn der Vorbereitungsperiode der bürgerlich-demokratischen Revolution, in die Entwicklung der philosophischen Gedanken eingegriffen. Ursprünglich war diese Schrift für ein französisches Publikum vorgesehen, um ihm eine Überschau deutscher Geistesvorgänge zu vermitteln.

[22] Zu diesem Zwecke galt es ihm zunächst, „die Ausdrücke einer Schulsprache zu vermeiden, die den Franzosen gänzlich unbekannt ist.“[2] Dennoch habe er weder die „Subtilitäten der Theologie noch die der Metaphysik“ so tief ergründet, daß er „imstande wäre, dergleichen nach den Bedürfnissen des französischen Publikums ganz einfach und kurz zu formulieren. Ich werde daher nur von den großen Fragen handeln, die in der deutschen Gottesgelahrtheit und Weltweisheit zur Sprache gekommen, ich werde nur ihre soziale Wichtigkeit beleuchten, und immer werde ich die Beschränktheit meiner eigenen Verdeutlichungsmittel und das Fassungsvermögen des französischen Lesers berücksichtigen“.[3]

Heine meinte zwar, daß „große deutsche Philosophen ... vornehm die Achsel zucken“ werden „über den dürftigen Zuschnitt alles dessen“, was er hier vorbringe, aber „das Volk hungert nach Wissen“ und es dankt ihm „für das Stückchen Geistesbrot“, das er „ehrlich mit ihm teile“.[4]

Um der Verteilung des „Geistesbrotes“ nachzukommen, spinnt er einen Faden durch das deutsche Geistesleben, welcher sich von Martin Luther bis hin zu Hegel erstreckt.

Bezüglich der Philosophie Kants bemerkt er zur ‚Kritik der reinen Vernunft‘: „Dieses Buch ist das Schwert, womit der Deismus hingerichtet worden in Deutschland.“[5] Im weiteren vergleicht er Kant sogar mit Robespierre, den „dieser große Zerstörer im Reich der Gedanken“

---

[1] Ebd. S. 769 f.
[2] Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Leipzig 1970. Reclam. S. 51.
[3] Ebd. S. 51.
[4] Ebd. S. 51 f.
[5] Ebd. S. 137.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

an „Terrorismus weit übertraf.“[1]

Heine läßt sich immer wieder zu polemischen Äußerungen und Vergleichen über die deutsche „geistige Revolution“ und die [23] französische Revolution hinreißen und ein: „Ehrlich gestanden, ihr Franzosen, in Vergleichung mit uns Deutschen seid ihr zahm und moderat!“ hinwerfen.[2]

„Wir hatten Emeuten in der geistigen Welt ebensogut wie ihr in der materiellen Welt, und bei dem Niederreißen des alten Dogmatismus echauffierten wir uns ebensosehr wie ihr beim Sturm auf die Bastille.“[3]

Vor allem ging es Heine um die große Geistesbewegung, die „Kant nicht sowohl durch den Inhalt seiner Schriften als vielmehr durch den kritischen Geist, der darin waltete und der sich jetzt in alle Wissenschaft eindrängte. Alle Disziplinen wurden davon ergriffen. Ja, sogar die Poesie blieb nicht verschont von ihrem Einfluß“.[4]

So stellte er zwar fest, daß sich das deutsche Volk nicht leicht bewegen läßt, „ist es aber einmal in irgendeine Bahn hineinbewegt, so wird es dieselbe mit beharrlicher Ausdauer bis ans Ende verfolgen. So zeigten wir uns in den Angelegenheiten der Religion. So zeigten wir uns auch in der Philosophie“.[5]

Die Frage, ob sich die Deutschen ebenso in der Politik konsequent weiterbewegen würden, ließ er vorerst noch offen. Deutschland war jedoch „durch Kant in die philosophische Bahn hineingezogen und ... eine schöne Schar großer Denker sproßte plötzlich aus dem deutschen Boden wie hervorgezaubert. ... Unter den Schülern Kants ragte schon früher hervor Johann Gottlieb Fichte“.[6]

[24]

2.2. Johann Gottlieb Fichte

Wie bereits weiter oben festgehalten, knüpfte der deutsche Idealismus kritisch an Kant an.

„Schon Fichte behauptete, er habe Kant und seine Philosophie besser verstanden als der Autor selber.“[7]

Auch Richard Kroner bemerkt: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen.“[8]

Fichtes Schrift **‚Versuch einer Kritik aller Offenbarung‘** (1792) wurde ganz im Geiste Kants abgefaßt, und, da vorerst anonym erschienen, für ein Werk Kants gehalten. Erst mit dem Bekanntwerden des Verfassers wurde Fichte berühmt.

Worin bestand nun dieses Hinausgehen über Kant?

In einem Brief schreibt Fichte, nachdem er sich dem Studium der Transzendentalphilosophie widmete: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw. sind mir bewiesen. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt.“[9]

Fichtes Philosophie setzt als „Transzendentalismus“ ein, in dem er sich „streng an den kritischen Grundsatz, daß das Bewußtsein wahrhaft nur von sich selbst etwas zu wissen vermag“[10], hält.

---

[1] Ebd. S. 139.
[2] Ebd. S. 137.
[3] Ebd. S. 149.
[4] Ebd. S. 150.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 150 f.
[7] Becker, W. in: Hoerster, N.: Klassiker Bd. 2. S. 109.
[8] Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Bd. 1. S. 27.
[9] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 279.
[10] Bubner, R.: Dt. Idealismus. S. 113.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

War für Kant die Erkenntnis von Gegenständen dadurch möglich, daß das Subjekt den Gegenstand zwar nicht hinsichtlich seines Daseins, wohl aber hinsichtlich seiner Erscheinung hervorbringt, als endliches Subjekt, so geht Fichte davon aus, daß Wissen nicht nur das Wissen erscheinender [25] Gegenständlichkeit ist, sondern absolutes Wissen. Das bedeutet weiterhin, daß das Subjekt nicht länger endliches, sondern absolutes Subjekt ist als reine Spontaneität („Thathandlung“), die ihr Gewußtes auch hinsichtlich ihrer Faktizität hervorbringt.

Es fällt die Unterscheidung von erscheinendem Gegenstand und Ding an sich. „Das Gegebene ist ein im Wissen Gegebenes: es ist in Ich und durch das Ich gesetzt. Es ist ‚geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von irgendeinem Vorstellungs-Vermögen zu denken ... Den Gedanken ... von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungs-Vermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu‘“ (SW I, 19).

Gegenständlichkeit besagt jetzt: ausschließliches Gesetztsein im Ich. Der Gegenstand ist das im Ich gesetzte Nicht-Ich. Das den Gegenstand setzende Ich ist nicht das endliche, sondern das absolute Ich (Subjekt).

Fichte nennt seine Philosophie eine „Wissenschaftslehre“.

„Er versteht darunter jene oberste Wissenschaft, die den Grund aller Wissenschaften anzugeben hat. Darin soll sich künftig die ganze Philosophie aufheben.“ (G. Pöltner)

Wissenschaftslehre ist Wissen des Wissens. Es geht ihr um die Theorie des Wissens und nicht bloß des Selbstbewußtseins, wobei unter Wissen auch die Imperative des Handelns verstanden werden. „Sie unternimmt die Rekonstruktion des welthaften Gegenstandsbewußtseins aus dem gegensatzlosen Absoluten, d. h. sie versucht, im Ausgang vom Absoluten, die Konstitutionsbewegung nachzuzeichnen, welche als das welthafte, in theoretischer und praktischer Hinsicht sich vollziehende Gegenstandsbewußtsein des (empirischen) Ich sich ereignet.“ (G. Pöltner)

[26] Die „Wissenschaftslehre“ erhebt den Anspruch der Wissenschaftlichkeit und muß aus diesem Grunde systematisch vorgehen. Sie muß von dem der Sache nach Ersten ausgehen, den schlechthin ersten Grundsatz menschlichen Wissens aufsuchen.

Dieser „soll diejenige Thathandlung ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und es allein möglich macht“ (SW I, 91).

Diese „Thathandlung“ weist drei Momente auf, die in den drei Grundsätzen der „Wissenschaftslehre“ formuliert werden.

Der erste Grundsatz lautet: **„Das Ich setzt sich selbst“** (SW I, 96), der zweite, es **„wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht–Ich“** (SW I, 104) und der dritte lautet, **„Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen“** (SW 1, 110).

Die Selbstsetzung des Ich bildet den Kern der Fichteschen Philosophie.

Zu den drei genannten Grundsätzen führt Hermann Glockner in seinem Buch ‚Die europäische Philosophie‘ (1958) aus:

„Als vollständiges System vorgetragen, umfaßt die ‚Wissenschaftslehre‘ drei Teile. Der Erste Teil stellt die drei Grundsätze der Identität, des Widerspruchs und der einschränkenden Beziehung auf; der Zweite Teil deduziert die Grundlage des theoretischen Wissens; der Dritte Teil deduziert die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen, woraus dann weiterhin eine Rechts- und Sittenlehre entwickelt werden.

Inwieweit die Darstellung ‚dialektisch‘ genannt werden darf, hängt zunächst von der Auffassung der Grundsätze ab.

‚I. Das Ich setzt sich als Ich.‘ Durch diese freie Tathandlung wird Ich als ein Unterscheiden-

des und Entscheidendes möglich. Mit dieser Möglichkeit tritt jedoch auch das Nicht-Ich in den Kreis der Möglichkeit: das Verharren in der Unfreiheit.

[27] Also ‚II. Das Ich setzt Nicht-Ich als sich entgegengesetzt'. Diese ‚Antithesis' könnte bereits dialektisch gedeutet werden, insoferne nun Widersprechendes – Ich und Nicht-Ich – im Ich gesetzt sind. Aber der III. Satz zeigt, daß Thesis und Antithesis nicht in dem Verhältnis der späteren Hegelschen Dialektik zueinander stehen; es ist keine dialektische Synthesis, wenn ihn Fichte wie folgt formuliert: ‚Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.' Daraus ergeben sich dann die beiden weiteren Sätze, welche eine Wissenschaft des Theoretischen und des Praktischen begründen: 1. Das Ich setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich, d. h. es verhält sich anerkennend; 2. Das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, d. h. es verhält sich handelnd."[1]

Für Fichte ist das Ich der „Inbegriff von Geist, Wille, Sittlichkeit, Glaube"[2], der Ausdruck Nicht-Ich steht für die Existenz der Welt.

Das absolute Ich steht am Anfang der Wissenschaftslehre als das der Sache nach erste, jedoch gelingt es Fichte nicht am Ende seiner Wissenschaftslehre, die Spannung von endlichem und unendlichem Ich abzubauen, und so bleibt das absolute Ich das nie erreichbare Ideal des endlichen Ich.

„Daß sich diese Spannung nicht mehr aufheben läßt, und sich der Gedankengang nicht zu dem sich in sich vollendenden Kreis zusammenschließt, daß das Ich bin Ich nur am Anfang steht, nicht jedoch am Ende, sondern nur das ‚Ich soll Ich sein', wurde vor allem von Hegel an Fichte kritisiert." (G. Pöltner)

Fichtes „Wissenschaftslehre" erschien seit 1794 in über zehn Fassungen und er hielt bis an sein Lebensende an den systematischen Ziel fest.

[28] Kurz erwähnt sei hier noch der „Atheismusstreit", der durch die Veröffentlichung der Schrift **‚Über den Grund des Glaubens an eine göttliche Weltordnung'** (1798) ausbrach, im Zuge dessen er seine Professur in Jena verlor. Der Grund für den Vorwurf des Atheismus gegen ihn ist darin zu suchen, daß er die moralische Weltordnung mit Gott verglich, d. h. Gott als unpersönlich aufgefaßt hatte.

Er verstand darunter nicht eine formale Ordnung moralischer Gesetze, sondern eine „lebendige und wirkende moralische Ordnung", die selbst Gott ist.

Der Träger der moralischen Ordnung müßte ein besonderes und damit ein endliches Wesen sein, was auf Gott nicht zutreffen kann.

„Die Überzeugung, daß das Bewußtsein einer dinglichen Welt außer uns absolut nichts weiter ist als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens, gibt uns zugleich die Gewißheit unserer Freiheit. Nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend ist das Ich zu denken: die Welt ist nichts anderes als das Material unserer Tätigkeit, das versinnlichte Material unserer Pflicht. Alles, was zur Tätigkeit gefordert ist, ist auch sittlich gefordert. Dahin gehört vor allem die Ausbildung des Körpers und des Geistes und die Eingliederung in die menschliche Gemeinschaft; denn die Arbeit an der Sinnenwelt, d. h. die Kulturarbeit, kann nur eine gemeinsame sein. Andererseits haben alle Staatsbürger nicht nur das Recht auf formale Freiheit und Schutz vor Vergewaltigung, sondern auch auf Eigentum, Arbeitsgelegenheit und Teilnahme an den Erträgnissen der Staatswirtschaft"[3], wie Fichte in seinem **‚Geschlossenen Handelsstaat'** 1800 darlegt.

Fichte war der Überzeugung, daß die Politik „das Geschäft auch des spekulativen Philoso-

---

[1] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 734 f.
[2] Schischkoff, G.: Phil. Wörterbuch. S. 187.
[3] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

phen sei“.[1]

[29] Einige seiner Schriften waren der konkreten Gestaltung der Gesellschaft gewidmet. „Den wirklichen Staat sah er in der Entwicklung zum Vernunftstaat begriffen; Politik war ihm die stete Linie, auf der sich der wirkliche in den Vernunftstaat wandelte.“[2]

Fichte legt Wert auf die „Verbindung zwischen Ich und Gesellschaft“, die sich von selbst ergibt, „wenn man folgendes bedenkt. Das freie Selbstsein, das die Philosophie als Wesen des Menschen erkennt, ist nur in der Gesellschaft möglich. Ein Ich zu sein setzt die Anerkennung durch Seinesgleichen voraus. Der Mensch wird nur unter Menschen er selbst“.[3]

Den Begriff der Gesellschaft deduziert Fichte erstmals in der „Rechts- und Sittenlehre“, die er nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre entwickelte.

„Er entwarf eine Planwirtschaft, in der die Gemeinschaft schlechthin Vorrang vor den Individuen hatte. Damit die Wirtschaftsplanung nicht immer wieder gestört würde, war eine weitgehende Abschließung von Ausland notwendig. Der Staat sollte möglichst autark sein, und er mußte auf jeden Fall das Monopol des Außenhandels haben. Geschah all dies ‚mit Ordnung, Übersicht des ganzen, und nach einem festen Plan‘, so machte sich der Staat weitgehend entbehrlich ... Schließlich erachtete er die Bildung geschlossener Handelsstaaten als sicherste Gewähr für einen dauerhaften Frieden.“[4]

Fichte erlangte keine unmittelbare politische Wirkung, „jedoch ist nirgends in dieser frühen Zeit der Gedanke einer gelenkten Wirtschaft so klar wie bei ihm“.[5]

Die Erklärung der Gesellschaft aus dem Begriff des Ich wirkt „oft wiederholte(n) Vorwürfe(n) eines übersteigerten [30] Egozentrismus der Fichteschen Philosophie“ entgegen.[6]

Wohl war ihm die wahre Philosophie „eine Sache des richtigen Menschseins. Jeder Leser sollte sich unmittelbar zur eigentlichen ‚Bestimmung des Menschen‘ aufgerufen fühlen. Auch eine ‚Anweisung zum seligen Leben‘ hat Fichte geliefert“, aber aus „dem Innersten dieser Philosophie läßt sich beweisen, daß die Betonung der individuellen Einzelheit nicht in ihrer Absicht lag“.[7]

Fichte hat den deutschen Idealismus auf den Weg gebracht, „auf dem seine eigene Position alsbald überholt werden sollte. Paradoxerweise vollzieht sich ein solcher Schritt gerade im Namen der Vollendung des Denkens, die Fichte als erster beschworen hatte. Die Absolutheit, auf der er bestand, wurde gegen ihn selbst und seine dogmatische Einseitigkeit gewendet. Die Wissenschaftslehre des Ich war gleichsam noch nicht absolut genug. Schelling hat auf dieser Linie planmäßig weitergearbeitet“.[8]

[31]

2.3. Schelling – unter Einbeziehung der Hegelschen „Differenzschrift“

G. W. F. Hegel beschreibt in seinen **‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III‘ –** Dritter Abschnitt: Neueste deutsche Philosophie – die „Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie“[9] demgemäß:

„In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser Epoche in der

---

[1] Fenske, H.: Geschichte der politischen Ideen. S. 426.
[2] Ebd.
[3] Buber, R.: Dt. Idealismus. S. 117.
[4] Fenske. Ebd.
[5] Ebd.
[6] Buber. R. Ebd.
[7] Ebd. S. 116 f.
[8] Ebd. S. 118.
[9] Hegel: Werke. Bd. 20. S. 314.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Weltgeschichte, deren innerstes Wesen begriffen wird in der Weltgeschichte, haben nur diese zwei Völker teilgenommen, das deutsche und das französische Volk, sosehr sie entgegengesetzt sind, oder gerade weil sie entgegengesetzt sind. Die anderen Nationen haben keinen Teil daran genommen, wohl ihre Regierungen, auch Völker, politisch, aber nicht innerlich. In Deutschland ist dies Prinzip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt. Was in Deutschland von Wirklichkeit hervorgetreten, erscheint als eine Gewaltsamkeit äußerer Umstände und Reaktion dagegen.

Die Aufgabe der Philosophie bestimmt sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstand zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen. Die Kantische Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewußtsein zum Resultate und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritischen und Negativen bleibt und für etwas Positives sich an Tatsachen des Bewußtseins und Ahnen hält, die auf den Gedanken Ver[32]zicht tut und zum Gefühl zurückkehrt, andererseits aber die Fichtesche Philosophie zur Folge gehabt, welche das Wesen des Selbstbewußtseins als konkrete Ichheit spekulativ erfaßt, aber über diese subjektive Form des Absoluten nicht hinauskommt, von welcher die Schellingsche Philosophie ausgehet, sie dann hinwegwirft und die Idee des Absoluten, das Wahre an und für sich aufstellt.“[1]

Nach diesen einleitenden Bemerkungen schreitet Hegel daran die Philosophie Jacobis, Kants, Fichtes und Schellings zu beleuchten, ohne – bezüglich biographischer Daten – zu vergessen zu bemerken, daß „nicht vollständig noch schicklich über sein (Schellings) Leben gesprochen werden (kann), da er noch lebt“.[2]

Nicht umhin kommt Hegel jedoch, festzustellen, daß „das bedeutendste oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichtesche Philosophie hat Schelling endlich getan. Die höhere echte Form, die sich an Fichte anschloß, ist die Schellingsche Philosophie“.[3]

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) trat bereits als Fünfzehnjähriger ins Tübinger Stift ein, wo er auf die fünf Jahre älteren Hegel und Hölderlin traf.

So schreibt Hölderlin „im Wintersemester 1790 ... an seine Schwester: auf seiner Stube seien aus seiner Promotion Hegel und Märklin, ‚und die wenigen andern sind auch brave Leute, darunter Breyer und Schelling‘“.[4]

Aus diesem Zusammentreffen in Tübingen entstand eine lang[33]jährige Freundschaft, auch wenn sie sich später weit voneinander entfernen sollten.

Man kann sagen, daß es eine „glückliche Konstellation“ war, die „die verheißungsvollsten jungen Köpfe“ im Theologischen Stift zu Tübingen zusammenführte, die sich in der „Zielsetzung einig wußten“, den durch „Fichtes Vorstoß in die Aktstruktur des Ich“ „angezeigten Wege weiterschreitend das Absolute ohne alle Abstriche zum eigentlichen Thema zu machen. Eine wahre Theorie des Absoluten würde die Philosophie auf ihre älteste Aufgabe verpflichten und so die Weisheit eines Plato, Spinoza oder Leibniz wieder zu Ehren bringen“.[5]

So mag „Hölderlin der geheime Anreger gewesen sein, dessen philosophische Bedeutung über seiner tragischen Dichterexistenz lange verkannt worden ist“; Schelling „war jedenfalls der strahlende Protagonist, der mit genialen Entwürfen frühen Ruhm erntete“ und Hegel, der „zunächst im Schatten (stand), hat dann ... nach später Reife mit seinem philosophischen

---

[1] Ebd. S. 314 f.
[2] Ebd. S. 420.
[3] Ebd.
[4] Schröter, Klaus (Hrsg.): G. W. F. Hegel. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wiedemann, Franz. Rororo-Bildmonographie. Hamburg 1986. S. 16.
[5] Bubner, R.: Dt. Idealismus. S. 220.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Auftritt alle überholt“.[1]

In Schellings philosophischem Denken unterscheidet man „üblicherweise drei Perioden“ (G. Pöltner): „1) die Frühperiode, die sich zunächst im Anschluß an Fichte vollzieht und sodann zur Ausbildung der Natur- und Transzendentalphilosophie sowie zur Ausarbeitung der Identitätsphilosophie führt (bis ca. 1803), 2) die Übergangsphase, in der die Basis der Spätphilosophie gelegt wird (Religionsschrift, Freiheitsschrift, Arbeit an der Philosophie der Weltalter – bis ca. 1827), 3) Spätphilosophie, beginnend mit den Münchner Vorlesungen 1827, Fortsetzung in der Berliner Lehrtätigkeit (Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung).“ (G. Pöltner)

[34] Dem von seinen Vater „größtenteils selbst unterrichtete(n) Schelling waren bei seinem Eintritt ins Stift bereits ‚Platon, Leibniz und Herder vertraut‘, so lernte er nun ‚auch den Kritizismus und Spinoza kennen‘.“ (H. Glockner)

„Ins letzte Jahr des Tübinger Aufenthalts (1794/95) fallen zwei Veröffentlichungen, in denen er sich zu Fichte bekennt: **‚Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie‘** und **‚Vom Ich als Prinzip der Philosophie‘**.

Man darf sagen, daß Schelling als Zwanzigjähriger den Standpunkt der Wissenschaftslehre vertritt und die Bedeutung des Mythos für die Religionsphilosophie erkannt hat. Auf dem einen wie auf dem anderen Weg ging er weiter.“[2]

Hegel zollte in seinen Briefen an Schelling dessen Veröffentlichungen „hohe Anerkennung“, schweigt jedoch über seine eigenen systematischen Studien.

Vielleicht hält er sie im Vergleich zu denjenigen seines rasch aufsteigenden jüngeren Freundes für nicht erwähnenswert. Mit langsamen Schritten, wie es in seiner Natur lag, folgte er dem Vorbild nach ... Schelling hatte bereits mit siebzehn Jahren ... eine Aufsatz veröffentlicht ... Bis 1796 entwickelte er den ‚Standpunkt der Wissenschaftslehre‘ ganz selbständig, dann den ‚Standpunkt der Naturphilosophie‘ und konnte als Sechsundzwanzigjähriger bereits sein ‚System des transzendentalen Idealismus‘ vorlegen“.[3]

Auch Fichte wurde auf Schelling aufmerksam, vor allem durch die Schrift ‚Vom Ich als Prinzip der Philosophie‘, die er für „eine brauchbare Einführung in die Wissenschaftslehre“ hielt.[4] Er interessierte sich auch für die weiteren Arbeiten Schellings und hatte nichts gegen „seine zusätzliche Berufung als unbesoldeter Professor“[5], die dem damals Dreiundzwanzigjährigen durch Vermittlung Goethes im [35] Jahre 1798 auch tatsächlich zu Teil wurde, nicht ahnend, daß er binnen „Jahresfrist sein (Fichtes) Nachfolger“ (H. Glockner) auf dem Lehrstuhl in Jena werden sollte.

Wohl schätzte Fichte in Folge den Verfasser der ‚Idee zu einer Philosophie der Natur‘ (1797), „doch kam es weder zu gemeinschaftlicher Arbeit, noch zu freundschaftlichem Verkehr. Auch war die philosophische Übereinstimmung nicht so vollständig, wie der Meister meinte“.[6]

Die Anfänge der Schellingschen Philosophie sind ganz von Fichte bestimmt; auch Hegel bemerkt dazu, „Schellings erste Schriften sind ganz Fichtisch, und nur nach und nach hat er sich von der Form Fichtes losgemacht“[7], und weiter:

„Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung und

---

[1] Ebd.
[2] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 744.
[3] Schröter, K.: Hegel. S. 23.
[4] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 745.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Hegel: Werke Bd. 20. S. 421.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

stellt seine allmähliche Erhebung über das Fichtesche Prinzip und den Kantischen Inhalt dar, mit welchem er anging; sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen.“[1]

Auch Hermann Glockner berichtet ähnlich, daß Schelling „unbekümmert seine Studien vor den Augen des Publikums (machte): was heute für den Kathedervortrag ausgearbeitet worden war, wanderte bisweilen schon morgen in die Druckerei“.[2]

Geht Fichte vom Ich als dem Ersten aus, um die Totalität des Wissens abzuleiten, so geht Schelling davon aus, daß „das Prinzip des Wissens ... das absolute Ich“ (G. Pöltner) ist. [36] Dieses absolute Ich steht für ihn von vornherein an der Stelle Gottes.

Ist das absolute Ich für Fichte transzendentalphilosophisch das Prinzip des endlichen Bewußtseins, gekennzeichnet durch seinen Gegenstandsbezug, so ist es für Schelling „das alle Scheidung übersteigende Ureine“ (G. Pöltner). Dieses, als absolutes Ich, kann „niemals Objekt werden“ (Schelling).

„Das Ich, wenn es unbedingt seyn soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv beweisen, daß das Ich unbedingt sey, hieße beweisen, daß es bedingt sey. Beim Unbedingten muß das Prinzip des Seyns und seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß weil es ist, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird.“[3]

Dieses Ich ist reine Identität und absolute Freiheit. Zugänglich ist das absolute und nicht-objektivierbare Ich durch die „intellektuelle Anschauung“.

Die intellektuelle Anschauung ist bei Schelling unmittelbare Anschauung des über das Selbstbewußtsein hinausliegenden Absoluten.

Das absolute Ich wird in einem auf ein Objekt gerichtetes Wissen nicht zugänglich, man kann seiner nur unmittelbar inne werden. Unmittelbares Innesein aber ist Anschauung. Sinnlich kann die Anschauung des Absoluten nicht sein, da sinnliche Anschauung objektbezogen ist, sondern nur intellektuelle Anschauung macht die Anschauung des Absoluten möglich.

„Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt‘ es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit – etwas Niedereres, in dem er seine Vielfalt erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in [37] einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellektualen Anschauung bestimmbar seyn. – Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.“[4]

In seinen **‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘** bemerkt Hegel diesbezüglich: „Ich, als reiner Akt, als reines Tun, ist im Wissen selbst nicht objektiv, deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. ‚Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen‘. Das unmittelbare Bewußtsein dieser Identität ist das Anschauen, innerlich aber wird es die ‚intellektuelle Anschauung‘; sie ist ein Wissen, das Produzieren seines Objekts ist: sinnliche Anschauung ist Anschauen, das erscheint so, daß das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist. Die intellektuelle Anschauung ist nun Organ alles transzendentalen Denkens, überhaupt der

---

[1] Ebd.
[2] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 748.
[3] Schelling, F. W. J.: Werke I, 167.
[4] Ebd. 181.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Akt des reinen Selbstbewußtseins; Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren. – Schelling ist einerseits von der Fichteschen Philosophie ausgegangen, und andererseits macht auch er wie Jacobi zum Prinzip das unmittelbare Wissen, – die intelligente Anschauung, die der Mensch haben müsse und besonders der Philosoph. Der Inhalt dieser intelligenten Anschauung, was in ihr Gegenstand wird, ist nun auch das Absolute, Gott, das Anundfürsichseiende, aber als konkret, sich in sich vermittelnd, als die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt oder als die abso[38]lute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.

Die Schellingsche Philosophie macht also den Anfang vom unmittelbaren Wissen, von der intellektuellen Anschauung; aber das Zweite ist, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbestimmte, das Wesen der Wesen ist, sondern das Absolute als konkret. Was die Form der intellektuellen Anschauung anbetrifft ...; es ist die bequemste Manier, die Erkenntnis darauf zu setzen, – auf das, was einem einfällt.

Aber das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistigen ist nur für christliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewußtsein anderer Völker. Noch zufälliger erscheint dies unmittelbare Wissen als intellektuelle Anschauung des Konkreten, näher Identität der Subjektivität und Objektivität. Indem die Voraussetzung der Philosophie ist, daß die Individuen die unmittelbare Anschauung von dieser Identität des Subjektiven und Objektiven haben, so erscheint die Philosophie in den Individuen als ein Kunsttalent, Genie, als ob nur Sonntagskinder sie hätten. Philosophie aber ist ihrer Natur nach fähig, allgemein zu sein; denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch. Also das Prinzip ist ein schlechthin allgemeines; wenn aber eine bestimmte Anschauung, Bewußtsein gefordert wird, wie das Bewußtsein oder die Anschauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, so ist dies die Forderung eines bestimmten, besonderen Denkens.“[1]

Mit der Fichteschen und Schellingschen Philosophie setzt sich Hegel in der Schrift **‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold‘s Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts‘** näher auseinander.

Diese Schrift entstand während seiner Zeit in Jena, wohin er auf Rat Schellings kam.

[39] Der Tod des Vaters und eine bescheidene Hinterlassenschaft erlaubten es Hegel daran zu denken, seine Stellung als Hauslehrer in Frankfurt aufzugeben und „sich auf die akademische Laufbahn vorzubereiten“.[2]

„Im Briefwechsel zwischen den beiden Freunden war seit 1795 eine längere Pause eingetreten; ganz im Stillen hatte sich das Verhältnis etwas geändert, namentlich im Bewußtsein Hegels. Aber Schelling war jetzt der einzige, der etwas für Hegel tun konnte. Am 2. November 1800 schrieb er aus Frankfurt: ‚Ich denke, lieber Schelling, eine Trennung mehrerer Jahre könne mich nicht verlegen machen, um eines partikulären Wunsches willen Deine Gefälligkeit anzusprechen. Meine Bitte betrifft einige Adressen in Bamberg, wo ich mich einige Zeit aufzuhalten wünsche. Da ich mich endlich imstande sehe, meine bisherigen Verhältnisse zu verlassen, so bin ich entschlossen, eine Zeitlang in einer unabhängigen Lage zuzubringen und sie angefangenen Arbeiten und Studien zu widmen. Ehe ich mich dem literarischen Saus von Jena anzuvertrauen wage, will ich mich vorher durch einen Aufenthalt an einem dritten Orte stärken. Bamberg ist mir umso mehr eingefallen, da ich Dich dort anzutreffen hoffte; ich hör, Du bist wieder nach Jena zurück, und in Bamberg kenne ich keinen Menschen, noch weiß ich sonst eine Adresse dahin zu bekommen ... ich suche wohlfeile Lebensmittel, meiner körperlichen Umstände willen ein gutes Bier, einige wenige Bekanntschaften; das übrige

---

[1] Hegel: Werke Bd. 20. S. 427 f.
[2] Schröter, K.: Hegel. S. 27.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

gleich – würde ich eine katholische Stadt einer protestantischen vorziehen; ich will jene Religion einmal in der Nähe sehen ...

Deinem öffentlichen Gange habe ich mit Bewunderung und Freude zugesehen; Du erläßt es mir, entweder demütig darüber zu sprechen oder mich auch Dir zeigen zu wollen; ich bediene mich des Mittelwortes, daß ich hoffe, daß wir uns als Freunde wieder finden werden. In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der [40] Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist. Von allen Menschen, die ich um mich sehe, sehe ich nur in Dir denjenigen, den ich auch in Rücksicht auf die Äußerung und die Wirkung auf die Welt (als) meinem Freund finden möchte; denn ich sehe, daß Du rein, d. h. mit ganzem Gemüte und ohne Eitelkeit, den Menschen gefaßt hast. Ich schaue darum auch, in Rücksicht auf mich, so voll Zutrauen auf Dich, daß Du mein uneigennütziges Bestreben, wenn seine Sphäre auch niedriger wäre, erkennest und einen Wert in ihm finden könntest‘.“[1]

Hegel kam im Jahre 1801, der Einladung Schellings folgend und bei diesem Wohnung nehmend, ohne Umweg nach Jena, wo er sich sofort an die Arbeit machte, seine Studien voranzutreiben. Er verfaßte und veröffentlichte in den folgenden sechs Jahre eine Reihe von größeren und kleineren Schriften, „die sein Ansehen begründen sollten“.[2]

Die Abfassung seiner „ersten philosophischen Schrift“ mit dem bereits oben erwähnten Titel **‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie‘**, hatte den Anlaß in der „Verwischung der Unterschiede in beiden Systemen durch Karl Leonhard Reinhold und dessen Voraussetzung völliger Identität“.[3]

Weiter heißt es in der zitierten Bildmonographie über G. W. F. Hegel: „Fichtes Philosophie anerkennt er als ‚unsterbliches Meisterwerk der Spekulation‘, als System genüge es doch nicht, weil Fichte ‚weder den Begriff der Natur, noch den der Sittlichkeit und ästhetischen Kultur erreiche.‘

[41] Trotz einer begeisterten Zustimmung zu Schellings Natur- und Geistphilosophie machte Hegel in vorsichtiger Weise aber auch auf deren Mängel aufmerksam und stellte seinen eigenen philosophischen Standpunkt daneben.“[4]

Genauer beschrieben kann man dies in seiner Differenzschrift finden, wo Hegel bemerkt: „Das absolute Prinzip, der einzige Realgrund und feste Standpunkt ist sowohl in Fichtes als in Schellings Philosophie die intellektuelle Anschauung, – für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts. Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transzendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt und ist eins mit ihm; hiedurch ist sie Spekulation. Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transzendentale Anschauung kommt ins Bewußtsein durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Prinzip ihrer Philosophie; um die transzendentale Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjektiven abstrahieren, daß sie ihr als Grundlage der Philosophie weder subjektiv noch objektiv sei, weder Selbstbewußtsein, der Materie entgegengesetzt, noch Materie entgegengesetzt dem Selbstbewußtsein, sondern absolute, weder subjektive, noch objektive Identität, reine transzendentale Anschauung. Als Gegenstand

---

[1] Ebd. S. 28 f.
[2] Ebd. S. 29.
[3] Ebd.
[4] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

der Reflexion wird sie Subjekt und Objekt; diese Produkte der reinen Reflexion setzt die philosophische Reflexion in ihrer bleibenden Entgegensetzung ins Absolute. Die Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transzendentale Anschauung und eine objektive transzendentale Anschauung, jene Ich, diese Natur – beides die [42] höchsten Erscheinungen der absoluten, sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beiden Entgegengesetzten – sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtsein, Erkennen und Sein. Sich-Selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit – zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruch die Wahrheit, durch welchen beides gesetzt und beides vernichtet ist, weder beide, und beide zugleich sind.“[1]

Das Problem der Natur ist es, welches Schelling von Fichte – bei aller Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes – unterscheidet.

„In einer seiner früheren Schriften hat Schelling Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie als die Seiten der Wissenschaft vorgestellt, später die Naturphilosophie für sich, und zwar in dem Sinne der allgemeinen Philosophie; seine Philosophie hat er auch Naturphilosophie genannt.“[2]

Naturphilosophie ist keine „Spezialdisziplin“ der Philosophie. Schellings Verdienst ist es laut Hegel nicht, „daß er an das Auffassen der Natur den Gedanken brachte, sondern daß er die Kategorien des Denkens der Natur änderte“[3], indem er „den Begriff und die Form des Begriffs in der Natur eingeführt“ habe, „den Begriff ... an die Stelle der gewöhnlichen Verstandesmetaphysik“ gestellt habe.[4]

Schelling begriff das Wesen der Natur aus dem Wesen des Geistes: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.“[5]

[43] Wie bereits weiter oben erwähnt, war die Übereinstimmung mit Fichte nicht so vollständig, wie dieser meinte. So verlegte Schelling „zwar die Vorstellung der Materie ins Bewußtsein, aber er deutete das Bewußtsein selbst aus dem Antagonismus einer unbeschränkten und einer beschränkenden Kraft. Absolute Schrankenlosigkeit, erklärte er, würde ein Bewußtsein ebenso unmöglich machen wie absolute Beschränktheit. Jene Polarität der Kräfte ist die Voraussetzung allen Fühlens, Wahrnehmens und Erkennens. In der Natur herrscht der nämliche (a priori voraussetzende) Antagonismus: die nämliche Polarität des Unbeschränkten und des Beschränkenden ermöglicht hier Attraktion und Repulsion. Das alles hätte sich vielleicht noch im Rahmen einer die Wissenschaftslehre naturphilosophisch ergänzenden Transzendentalphilosophie entwickeln lassen. Aber nun geht Schelling jedenfalls in einem entscheidenden Punkt über Fichte hinaus. Er behauptet nicht nur, daß die Polarität der Kräfte in der Natur der Polarität des menschlichen Geistes im Bewußtsein entspricht; er vertritt auch die Überzeugung, daß sich die ‚Anschauung‘ unmittelbar in den Besitz dieser Erkenntnis zu setzen vermag. ... In der absoluten Identität des ‚Geistes in uns‘ und der ‚Natur außer uns‘ löst sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei. Der Geist der Natur entspricht der Natur des Geistes.“[6]

Mit dieser Bestimmung des Wesens des Geistes und des Wesens der Natur „aus ein und derselben Quelle“[7] hat Schelling einen weiteren Schritt in seiner Denkentwicklung vorbereitet,

---

[1] Hegel: Werke Bd. 2. S. 114 f.
[2] Ebd. Bd. 20. S. 424.
[3] Ebd. S. 426.
[4] Ebd. S. 444.
[5] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 746.
[6] Ebd. S. 745 f.
[7] Bubner, R.: Dt. Idealismus. S. 222.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

den er im **‚System des transzendentalen Idealismus‘** (1800) darlegte.

Hermann Glockner meint zu diesem Werk aus der Jenenser Zeit, daß es Schellings geschlossenstes war und blieb.

[44] Sie war die „letzte Schrift, welche äußerlich noch in Fichtes Methode geschrieben ist und die gesamte Philosophie teils als Freiheitslehre, teils als Stufenreihe der Naturerscheinungen deduziert, d. h. als notwendige Doppelwelt aus dem Ich ableitet“.[1]

Auch Richard Kroner bezeichnet das im ‚System des transzendentalen Idealismus‘ dargestellte „Identitätssystem“ als Schellings „absolutes Produkt“, es ist die Synthesis von Natur- und Transzendentalphilosophie.

In dieser Identität von Natur und Geist hat Schelling das von ihm gesuchte Absolute gefunden.

Es stellt sich für ihn die Frage, wie die „intellektuelle Anschauung“, die Anschauung des Absoluten ist, ihrerseits zur Darstellung kommen kann, d. h. wie sie objektiv werden kann. Die Objektivwerdung des Absoluten als Identität des Bewußten und Unbewußten vollzieht sich für Schelling im Kunstwerk.

Bereits Kant hat in seiner **‚Kritik der Urteilskraft‘** die Möglichkeit der Kunst angedeutet, eine Synthese von Idee und realem Sein darzustellen. „Das Kunstwerk verbindet nach Kant in sich die gegensätzlichen Pole: Anschauung und Vernunft, Gesetzmäßigkeit und Freiheit, Natur und Ich, absichtlich und unabsichtlich, sinnlich und übersinnlich zugleich.“ (R. Kroner)

So beschließt Schelling sein **‚System des transzendentalen Idealismus‘** mit dem Hinweis auf die Kunst als dem Organon der Philosophie mit den Worten: „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendentale (intellektuelle) ist, so versteht es sich von selbst, daß die Kunst das einzig wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und [45] Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußtsein. Die Kunst ist eben deßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm als das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß.“[2]

Mit den Worten Glockners noch einmal zusammenfassend dargestellt: „In der Kunst wird die Übereinstimmung des Objektiven und Subjektiven vollkommen. Hier ist der Gegensatz von Theoretischem und Praktischem, von Bewußtem und Unbewußtem, von Realem und Idealem, von Notwendigkeit und Freiheit ausgeglichen. Nicht die moralische Pflichterfüllung, sondern die künstlerische Anschauung ist also das Höchste – und mit der intellektuellen Intuition des wahren Philosophen ebenso eins, wie wahre Mythologie ursprünglich und zutiefst das Geheimste offenbart.“[3]

Schelling hat mit seiner „Philosophie der Kunst“ der Romantik ihre theoretische Grundlage, ihre Ästhetik und Weltschau gegeben. Auch durch seine „Naturphilosophie“, in der er das Absolute in der Natur sucht, wird er zu einem Anreger der – durch ein neu aufkommendes Naturgefühl geprägten – Romantik.

Von Interesse für diese Arbeit ist eigentlich nur diese Frühphase in Schellings Wirken; sein weiterer Weg würde uns zu weit führen. Dennoch sind der Vollständigkeit halber noch einige Dinge zu erwähnen.

So kreisen seine Gedanken in seiner **‚Freiheitsschrift‘** (1809) um die Frage der Freiheit des

---

[1] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 748.
[2] Schelling: Werke III, 628.
[3] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 749.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Menschen. Menschliche Freiheit begreifen heißt für ihn, sie aus dem Absoluten zu begreifen, und in ihrer Verwirklichung wird die göttliche Freiheit offenbar.

[46] Einige Jahre zuvor – 1802 – verfaßte er ein Gespräch **‚Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge‘**, welches in der „Dialogform des Platonismus“ (R. Kroner) geführt wird. Den Titel „Bruno“ entlehnt er dem Namen des italienischen Naturphilosophen Giordano Bruno von Nola (1548-1600), der ob seiner Ideen in Rom auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Die drei Hauptteile dieses Gespräches behandeln allgemeine metaphysische Probleme, sowie naturphilosophische und transzendentalphilosophische im engeren Sinn.

Es wird „umrahmt von einem einleitenden Dialog: Thema im Wesentlichen die Einheit von Philosophie und Poesie und in einem Schlußtetralog: Darstellung der historischen Hauptformen der Philosophie und ihre Versöhnung im absoluten Idealismus“.[1]

Kroner betrachtet den Dialog zwischen Bruno und Lucian als einen Dialog zwischen Schelling und Fichte.

Dieses Gespräch „nahm den umgekehrten Verlauf wie das ‚System des transzendentalen Idealismus‘, d. h. es begann mit der Identität von Wahrheit und Schönheit, von Philosophie und Poesie, demonstrierte den Begriff des Absolut-Einen an der Identität des Denkens und Anschauens, des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen, deduzierte Natur- und Erkenntniswelt und gelangte schließlich zur philosophischen Erkenntnis des Absoluten, nachdem die jeweilige Einseitigkeit der reinen Anschauungswissenschaft (Geometrie) und der bloßen Verstandeswissenschaft (Logik) aufgedeckt war“.[2]

Gemeinsam mit Hegel gab er in den Jahren 1802/03 das ‚Kritische Journal der Philosophie‘ heraus, ließ jedoch Hegel „faßt ganz alleine schreiben“.[3]

[47] „In der Fülle der Kraft, versank er gleichwohl häufig in Schwermut; auch war er zu jener Zeit in aufreibende Kämpfe innerer und äußerer Art verwickelt. Dann erfolgte (1803) die Legitimierung seines Liebesbundes mit der von A. W. Schlegel getrennten Caroline und die Übersiedlung an die Universität Würzburg, die Trennung von Hegel und dem treuen Jenenser Zuhörerkreis, die Rückkehr zur Theologie.“[4]

Diese Rückkehr zur Religion manifestiert sich in der **‚Philosophie und Religion‘** betitelten Schrift, welche Heinrich Heine – viele Jahre nach ihrem Erscheinen – die Äußerung entlockte: „Anno 1804 erschien der Gott des Herrn Schelling ganz fertig ...“.[5]

Weiters führte Heine aus: „Hier finden wir in ihrer Vollständigkeit die Lehre vom Absoluten. Hier wird das Absolute in drei Formeln ausgedrückt. Die erste ist die **kategorische**: Das Absolute ist weder das Ideale noch das Reale (weder Geist noch Materie), sondern er ist die Identität beider. Die zweite Formel ist die **hypothetische**: Wenn ein Subjekt und ein Objekt vorhanden ist, so ist das Absolute die wesentliche Gleichheit dieser beiden. Die dritte Formel ist die **disjunktive**: Es ist nur ein Sein, aber dies eine kann zu gleicher Zeit oder abwechselnd als ganz ideal oder als ganz real betrachtet werden. Die erste Formel ist ganz negativ, die zweite setzt eine Bedingung voraus, die noch schwerer zu begreifen ist als das Bedingte selbst, und die dritte Formel ist ganz die des Spinoza: Die absolute Substanz ist erkennbar entweder als Denken oder als Anschauung. Auf philosophischem Wege konnte also Herr Schelling nicht weiter kommen als Spinoza, da nur unter der Form dieser beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, das Absolute zu begreifen ist. Aber Herr Schelling verläßt jetzt den philosophischen Weg und sucht durch eine Art mystischer Intuition zur Anschauung des Ab-

---

[1] Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Bd. 2. S. 170 f.
[2] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 750.
[3] Ebd. S. 753 f.
[4] Ebd. S. 754.
[5] Heine: Religion und Philosophie. S: 177.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

soluten selbst zu gelangen, er sucht es anzuschauen in seinem Mittelpunkt, in seiner [48] Weisheit, wo es weder etwas Ideales ist noch etwas Reales, weder Gedanken noch Ausdehnung, weder Subjekt noch Objekt, weder Geist noch Materie, sondern ... was weiß ich!

Hier hört die Philosophie auf bei Herrn Schelling, und die Poesie, ich will sagen die Narrheit, beginnt ...“[1]

Zugegeben: Heine läßt an Schelling nicht viel Gutes, behandelt ihn zuweilen in sehr diffamierender Weise, aber dennoch möchte ich mir erlauben, hier noch ein Zitat aus Heines Schrift ‚Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland‘ anzufügen, dessen Sprache wohl der Tradition des „Neuen Deutschland“ entspringt und in manchen Punkten der Richtigstellung bedarf, aber im Großen und Ganzen den Übergang zu jener Person darstellt, um deren Leben und Gedanken es im weiteren sich drehen wird.

Heine glaubt, „mit dem Versuch, das Absolute intellektuell anzuschauen, ist die philosophische Laufbahn des Herrn Schelling beschlossen. Ein größerer Denker tritt jetzt auf, der die Naturphilosophie zu einem vollendeten System ausbildet, aus ihrer Synthese die ganze Welt der Erscheinungen erklärt, die großen Ideen seiner Vorgänger durch größere Ideen ergänzt, sie durch alle Disziplinen durchführt und also wissenschaftlich begründet. Er ist ein Schüler des Herrn Schelling, aber ein Schüler, der allmählich im Reich der Philosophie aller Macht seines Meisters sich bemeisterte, diesem herrschsüchtig über den Kopf wuchs und ihn endlich in die Dunkelheit verstieß.

Es ist der große Hegel, der größte Philosoph, den Deutschland seit Leibniz erzeugt hat. Es ist keine Frage, daß er Kant und Fichte weit überragt. Er ist scharf wie jener und kräftig wie dieser und hat dabei noch einen konstituierenden Seelenfrieden, eine Gedankenharmonie, die wir bei Kant [49] und Fichte nicht finden, da in diesem mehr der revolutionäre Geist waltet. Diesen Mann mit Herrn Joseph Schelling zu vergleichen ist gar nicht möglich; denn Hegel war ein Mann von Charakter. Und wenn er auch gleich Herrn Schelling, dem Bestehenden im Staat und Kirche einige allzu bedenkliche Rechtfertigungen verlieh, so geschah dieses doch für einen Staat, der dem Prinzip des Fortschritts wenigstens in der Theorie huldigt, und für eine Kirche, die das Prinzip der freien Forschung als ihr Lebenselement betrachtet; und er machte daraus kein Hehl, er war aller seiner Absichten eingeständig ...“[2]

2. 4. Hegel – Leben und Philosophie

2. 4. 1. Frühe Jahre und ‚Systemfraament‘

Will man über Hegel schreiben, so kommt man nicht umhin, sich mit seinen biographischen Daten auseinanderzusetzen.

Diese lassen seinen philosophischen Werdegang und den Gang seiner Philosophie deutlich werden, welche „gemeinhin als Krönung des Idealismus“[3] gilt. In diesem Abschnitt soll beides – sowohl Leben als auch Philosophie – kurz beleuchtet werden, um den Überblick, der seinen Ausgang bei Kant nahm, über Fichte und Schelling fortschritt, und mit Hegel sein vorläufiges Ende nimmt, ehe darangegangen werden soll, die Periode nach seinem Tod überschlagsmäßig darzustellen und spezifisch auf Max Stirner einzugehen.

[50] Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde am 27. August 1770 als Sohn des Rentkammersekretärs und späteren Expeditionsrates Georg Ludwig Hegel und seiner Frau Maria Magdalena geb. Fromm, in Stuttgart geboren. Seine Familie kam mit protestantischen Auswanderern im 16. Jahrhundert „aus Steiermark und Kärnten in das lutherische Württem-

---

[1] Ebd. S. 177 f.
[2] Ebd. S. 178 f.
[3] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

berg“.[1]

Die Erziehung im Elternhaus war „protestantisch-pietistisch geprägt. Von Jugend auf war Hegel also mit dem Ideengut der altwürttembergischen Theosophie und Mystik des Pietismus vertraut“.[2]

Sein schwäbisches Naturell behielt er Zeit seines Lebens bei, auch auf dem Berliner Katheder, vor allem seine Sprache. So meinte er „allen Ernstes, der schwäbische Dialekt mit seinen unerschöpflichen Modulationsmöglichkeiten eigne sich wie kein anderer vorzüglich zum Philosophieren“.[3]

Tatsächlich hat dieses Land eine ganze Reihe von hervorragenden Dichtern, Philosophen und Theologen hervorgebracht, was man auch selbstgefällig besungen hat: „Der Schelling und der Hegel, der Schiller und der Hauff, das ist bei uns die Regel und fällt uns gar nicht auf.“[4]

Nach seinem Abschluß am Gymnasium tritt Hegel in das Tübinger Stift ein, wo er ab dem Wintersemester 1788/79 als Stipendiat Philosophie und Theologie studiert. Soweit bekannt ist, ist es „dem jungen Hegel nie in den Sinn gekommen, er könne etwas anderes als Theologie studieren“.[5]

Aufgabe des Tübinger Stifts war, wie bei zahlreichen anderen Landesuniversitäten „primär die Ausbildung für den Staats-, Kirchen- und Schuldienst des Landes“.[6]

[51] Ab dem Wintersemester 1790/91 bewohnen Hegel, Hölderlin und Schelling dasselbe Zimmer im Stift und es entstand die bereits erwähnte Freundschaft zwischen den Dreien. Erst durch Hölderlins schwere Erkrankung und durch die langsame Entfremdung Hegels und Schellings brach diese ab 1807 auseinander. Im Zusammenhang damit steht das Erscheinen der **‚Phänomenologie des Geistes‘**.

Schelling will von Hegel nichts mehr wissen, „weil dieser in der Vorrede die naturphilosophische Romantik in Bausch und Bogen verwirft, den Standpunkt der Indifferenz aufgibt und den Begriff wieder in Gegensatz zur Anschauung bringt“.[7]

In der Zeit des Aufenthaltes im Stift ist von seiner Genialität noch nichts zu erkennen, wie aus einigen zeitgenössischen Aussagen hervorgeht.

Hegel war bedächtig. Etwas behäbig von Natur, lagen ihm Reiten und Fechten nicht sehr. Über seine vernachlässigte Kleidung rümpften die jungen Damen die Nasen, obwohl sie ihn seiner Gutmütigkeit und geistigen Munterkeit wegen litten. Seine schwerfällige Art ließ ihn älter erscheinen als er war. (Vgl. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben)

Bei „nicht seltenen Gelagen“ in einer Tübinger Wirtschaft war er „dagegen gern gesehener Zechgenosse“.[8]

Des öfteren kam er erst zu später Stunde ins Stift und bei einer solchen Gelegenheit soll ihm der Stubenälteste zugerufen haben: „O Hegel, du saufst dir gewiß no dei bißle Verstand vollends ab!“[9]

Dies nur als Detail am Rande; seiner späteren Bedeutung sollte dies keinen Abbruch tun.

[52] In den ersten Studienjahren las er „Platon, Kant, Schiller, Jacobi, ... Montesquieu und Herder“,[10] aber vor allem beschäftigte er sich begeistert mit Rousseau. So ist es nicht ver-

---

[1] Schröter, K.: Hegel. S. 7.
[2] Ebd. S. 12.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 14.
[7] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 754.
[8] Schröter, K.: Hegel. S. 16.
[9] Ebd.
[10] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

wunderlich, daß er sich bereits hier für politische Probleme interessierte und sich für die Französische Revolution begeisterte.

Am 27. September 1790 wird Hegel zum Magister promoviert und beschließt sein Studium nach Ablegung eines theologischen Konsistorialexamens am 20. September 1793.

In den folgenden Jahren nahm Hegel, wie es damals offensichtlich Sitte war, Hauslehrerstellen an. „Auch Kant, Fichte, Herbart und Hölderlin nahmen verschiedene Jahre über solche Posten an. Der Vorteil bestand darin, daß man neben freier Station und einem kleinen Gehalt freie Zeit für eigene Studien hatte und wohl auch in die Gesellschaft eingeführt wurde, um neue Verbindungen anzuknüpfen.“[1]

Die Stationen, die Hegel dabei durchlief, lagen in Bern und Frankfurt, wohin er auf Empfehlung Höderlins kam.

„Hegel fühlte sich zunächst so wohl wie nie zuvor in seinem Leben. ‚Ich werde hier in Frankfurt wieder etwas mehr der Welt gleich‘ ... Vor allem aber gelingen ihm jetzt größere Arbeiten und Vorstudien zu seinem System. Die ... unter dem Titel **‚Der Geist des Christentums und sein Schicksal‘** zusammengefaßten Fragmente stehen in ihrer tragischen Behandlung des Schicksalsgedankens allerdings ganz im Bann der schweren Krankheit des Freundes Hölderlin, die Hegel miterleben mußte. Unser Interesse verdienen die Studien auch dadurch, daß hier erstmals die für Hegels Denken so charakteristischen Begriffe wie Aufhebung, dialektischer Fortschritt und Versöhnung zu finden sind. Der Entwicklungsgang des Christentums schreitet nach Hegel vom Katho[53])lizismus durch den Protestantismus zur Philosophie fort, von der Anschauung der Offenbarung zur Feststellung und zum Wissen in der Erkenntnis. Durch die Vermittlung der Philosophie soll sich eine höhere Form der Religion ergeben, in der die Gegensätze aufgehoben und versöhnt erscheinen. Die Vermittlung ist so zu denken, daß die neue Idee das Ganze des Lebens in sich aufnimmt, wodurch sie allen endlichen Gegensätzen und Widersprüchen gerecht wird und sie in dem dreifachen Sinne aufhebt, daß sie in einem Höheren überwunden, jedoch zugleich erhalten und als aufgehobene zu lebendiger Einheit emporgehoben sind.“[2]

„... Hegels Natur war von Anfang an stark auf das Praktische angelegt“, bemerkt **Georg Lukács**, und so ist es nicht verwunderlich, daß er sich „auch in den sogenannten theologischen Frühschriften weitgehend mit staatsphilosophischen Problemen auseinandersetzt“.[3]

Dieser Hang zum Praktischen läßt Lukács in seiner Schrift **‚Der junge Hegel‘** weiterformulieren: „Er hat immer gehofft, ins politische Leben seiner Zeit aktiv eingreifen zu können. Es ist z. B. charakteristisch, daß er nach der Vollendung der ‚Phänomenologe des Geistes‘ die ihm angebotene Redakteursstelle in Bamberg freudig und hoffnungsvoll angenommen hat; erst im Laufe dieser Tätigkeit ist die Enttäuschung eingetreten, aber vor allem infolge des außerordentlich beschränkten Betätigungsfeldes seiner Zeitung unter den damaligen Zensurverhältnissen.“[4]

Dennoch treten in der Philosophie des jungen Hegel „selbstverständlich die idealistischen Züge unvergleichlich stärker und beherrschender hervor“.[5]

[54] Aber – „als Vorwegnahme einer grundlegenden Tendenz in Hegels Entwicklung“ – wird von Lukács hervorgehoben, „daß Hegel der einzige bedeutende deutsche Denker dieser Periode ist, der die klassischen Ökonomen Englands studiert hat, sein Studium erstreckt sich auch, ..., auf die konkreten ökonomischen Verhältnisse von England selbst. Damit weitet sich gerade in der Frankfurter Periode der internationale Gesichtskreis Hegels außerordentlich aus.

---

[1] Ebd. S. 22.
[2] Ebd. S. 25 f.
[3] Ebd. S. 27.
[4] Lukács, Georg: Der junge Hegel. Bd. 1. stw 1973. S. 160.
[5] Ebd. S. 164.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Während er in Bern nur von der weltgeschichtlichen Tatsache der französischen Revolution aus seine geschichts-philosophischen Konstruktionen baut, wird von nun an die ökonomische Entwicklung Englands ebenfalls ein grundlegender Bestandteil seiner Geschichtskonzeption, seiner Auffassung der Gesellschaft. Es muß wohl nicht besonders auseinandergesetzt werden, daß auch in diesem Fall Hegel ein deutscher Philosoph bleibt, dessen grundlegende Anschauungen deshalb von der Zurückgebliebenheit Deutschlands in jeder Hinsicht entscheidend bestimmt werden".[1]

Nach seiner Rückkehr aus Bern, wo er drei Jahre eine Hauslehrerstelle innehatte, kann er sich in Frankfurt, einem der kommerziellen Zentren Deutschlands, die Einwirkungen der französischen Revolution auf das deutsche Leben unmittelbar vergegenwärtigen. „Das Problem also, wie die feudal-absolutistische Struktur Deutschlands durch die französische Revolution modifiziert werden muß, taucht für Hegel nunmehr nicht als eine allgemein geschichtsphilosophische Frage, sondern als ein konkretes politisches Problem auf."[2]

[55] Lukács versucht darzustellen, „wie wenig" Hegel „die Widersprüche", die durch die konkrete politische Situation entstanden sind, „politisch und philosophisch zu bewältigen imstande gewesen ist".[3]

Und so führt er weiter aus: „Wir werden aber zugleich sehen, wie gerade dieses Nähertreten an die konkreten Probleme der bürgerlichen Gesellschaft, des politischen und sozialen aktuellen Schicksals von Deutschland die Widersprüchlichkeit immer stärker in den Mittelpunkt seines Denkens rückt, der Widerspruch von ihm immer stärker als Grundlage und bewegende Kraft des Lebens erlebt wird.

Wir unterstreichen das Wort ‚erlebt', denn die Entwicklung Hegels geht nicht so vor sich, daß er von einem philosophischen System zum anderen weiterschreiten würde, wie sie das Schema des Entwicklungsganges von Schelling gewesen ist. Wir müssen uns an die Berner Zeit Hegels erinnern und insbesondere jenen Zug seiner damaligen Arbeiten im Auge halten, daß er für philosophische Probleme, insbesondere für erkenntnistheoretische und logische sehr wenig Interesse gezeigt hat. Er wollte bestimmte gesellschaftliche und geschichtliche Zusammenhänge gedanklich bewältigen und benützte die Philosophie nur dazu, um die für diese Arbeit unerläßliche Verallgemeinerungen zu vollziehen. Dies bleibt vorerst und allgemein seine Arbeitsmethode auch in der Frankfurter Zeit. Wir werden aber sehen, daß parallel mit dem immer stärkeren Konkretwerden seiner gesellschaftlichen und politischen Probleme der Übergang zu den bewußt und direkt philosophischen Fragestellungen immer kürzer wird, daß die gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen immer unmittelbarer in philosophische umschlagen. Und dies geschieht interessanterweise desto heftiger und unmittelbarer, je mehr der philosophische Kern des jeweilig behandelten konkreten Problems eben gerade der Widerspruch selbst ist."[4]

[56] In seiner Schrift über Hegel vertritt Lukács weiter die Meinung, daß die Schwierigkeit der Interpretation der Frankfurter Aufzeichnungen und Fragmente darin liegt, „daß dieser Übergang zumeist ein außerordentlich abrupter, unvermittelter, unabgeleiteter ist. Die Gedankengänge Hegels in seiner Frankfurter Periode gehen, im schroffen Gegensatz sowohl zu seiner früheren, wie zu seiner späteren Entwicklung, fast immer von individuell gefärbten Erlebnissen aus und tragen stilistisch den Stempel sowohl der Leidenschaftlichkeit wie der Verworrenheit und Ungeklärtheit des persönlichen Erlebnisses an sich. Und die beginnende philosophische Formulierung der erlebten Widersprüche ist nicht nur unmittelbar an die indi-

---

[1] Ebd. S. 164 f.
[2] Ebd. S. 165.
[3] Ebd. S. 166.
[4] Ebd. S. 166 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

viduellen Erlebnisse geknüpft, sondern hat auch inhaltlich wie formell selten eine wirkliche Klarheit und Eindeutigkeit. Die ersten philosophischen Formulierungen Hegels verlieren sich sehr oft in eine mystische Abstraktion“.[1]

Am Ende seiner Frankfurter Periode macht Hegel zum erstemal den Versuch, seine philosophischen Anschauungen in ein System zusammenzufassen.

Allerdings ist es zu dieser Zeit noch nicht ganz ausgereift, obwohl sich bereits ein skizzierter größerer Rahmen erkennen läßt.

Im Frankfurter Systemfragment – von Hegel mit dem 14. September 1800 datiert – sieht er noch „in der Religion die höchste Erfüllung des ‚Lebens‘ und damit den Gipfelpunkt des philosophischen Systems ...“[2] und so formuliert er demgemäß: „Die Philosophie muß ... mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nachdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch die Vernunft die Vervollständigung desselben (zu) fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes unendliches (zu) erkennen und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises (zu) setzen. Die Erhebung des Endlichen zum [57] Unendlichen charakterisiert sich eben dadurch als Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem, als Religion, daß sie nicht das Sein des Unendlichen als ein Sein durch Reflexion, als ein objektives oder subjektives setzt, so daß sie zum Beschränkten das Beschränkende hinzufügte, dieses wieder als ein Gesetztes, selbst als ein Beschränktes erkennte und von neuem das Beschränkende für dasselbe aufsuchte und die Forderung machte, dies ins Unendliche fortzusetzen; auch die Tätigkeit der Vernunft ist eine Erhebung zum Unendlichen, aber dies Unendliche ist ein ...“.[3]

Leider endet mit diesem Zitat der erste Teil dieses Manuskripts von Hegel, von dem nur zwei geschriebene Bogen erhalten sind. In einer Anmerkung von Georg Lukács heißt es dazu: „Nach Hegels eigener Paginierung der Blätter scheint das Manuskript 47 solche geschriebene Bogen enthalten zu haben. Geblieben ist der 8. und 47. Ob Hegel selbst diese Arbeit als abgeschlossen betrachtet hat, ist zweifelhaft. Jedenfalls spricht er in dem späteren Briefe an Schelling vom 2. November 1800 über seine systematischen Arbeiten noch in Gegenwartsform. Freilich, ob sich diese Wendung auf das uns vorliegende Fragment oder bereits auf Anfänge neuer Arbeiten bezieht, können wir nicht sicher sagen.“[4]

Soviel läßt sich aber mit Sicherheit sagen, daß für Hegel in diesem Fragment, Religion die „Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen – denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut –, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“[5] ist.

[58] Und weiter – ich zitiere vollständig –: „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einheit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, (die) die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß gedachtes, Unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigem, das alsdann ein belebtes ist. Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt und doch in Verbindung mit dem Belebenden, wo werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt und sich zum Lebendi-

---

[1] Ebd. S. 167.
[2] Ebd. S. 168.
[3] Hegel: Werke Bd. 1. S. 423.
[4] Lukács, G.: Der junge Hegel. S. 337.
[5] Hegel: Werke. Bd. 1. S. 421 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

gen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an.

Wenn schon das Mannigfaltige nicht als solches hier mehr gesetzt ist, sondern zugleich durchaus in Beziehung auf den lebendigen Geist, als belebt, als Organ vorkommt, so würde damit eben noch etwas ausgeschlossen und bliebe demnach eine Unvollständigkeit und eine Entgegensetzung, nämlich das Tote; mit anderen Worten, wenn das Mannigfaltige nur als Organ in Beziehung gesetzt wird, so ist die Entgegensetzung selbst ausgeschlossen, aber das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet (werden); wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und eingewendet werden, daß (sie) der Nichtverbindung entgegenstünde; ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder [59] Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhenspunkt muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, dasjenige zum Beispiel, was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde, sei nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist. Im lebendigen Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig ist und als Lebendiges sich als ein Ganzes setzen kann, wodurch es zugleich ein Teil ist, d. h. für welches es Totes gibt und welches selbst für Anderes tot ist. Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben.“[1]

Aus diesem Grund muß für Hegel die Philosophie mit der Religion aufhören.

Da die beiden Teile des **‚Frankfurter Systems‘** sehr fragmentarischen Charakter aufweisen, ist es für Lukács – und dem kann man nur zustimmen – „selbstverständlich unmöglich, auch nur Vermutungen darüber aufzustellen, wie der systematische Aufbau von Hegels damaliger Philosophie gewesen sein mag, welche Probleme sie in den Mittelpunkt gestellt, wie sie die einzelnen Stufen miteinander dialektisch verknüpft hat usw. Nur über die Beziehung von Philosophie und Religion erhalten wir aus dem ersten Bruchstück eine klare Antwort“.[2]

[60] Man könne also nicht mehr tun, „als die einzelnen Fragen, die Hegel in diesen Bruchstücken aufwirft, in Beziehung zu seiner bisherigen und folgenden philosophischen Entwicklung in Augenschein zu nehmen“.[3]

Klarheit über die Frankfurter Aufzeichnungen Hegels erhält man jedoch nur dann, schreibt Lukács an einer anderen Stelle, „wenn man sie von den späteren Werken aus rückblickend betrachtet. Wenn man sie für sich allen nimmt oder wenn man sie unmittelbar nach den Berner Schriften liest, so ist man über ihre Dunkelheit und Verworrenheit erstaunt“.[4]

Charles Taylor ist einer von jenen, die sich Klarheit schaffen, in dem sie Frankfurter Aufzeichnungen rückblickend betrachten, und so bemerkt dieser „einen Wandel in der Perspektive“ „in Hegels erstem veröffentlichtem Werk seiner Laufbahn als Universitätslehrer, der ‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie‘ von 1801“.[5]

„Hegel stellt fest, daß die ‚formale Aufgabe der Philosophie‘ in der ‚Aufhebung der Entzweiung‘ besteht. Aber er macht deutlich, daß die Lösung des Problems nicht darin liegt, daß die ‚Vernunft eins der Entgegengesetzten (= Subjekt oder Objekt) vernichtet und das andere zu

---

[1] Ebd.
[2] Lukács, G.: Der junge Hegel. S. 338.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 174.
[5] Taylor, Charles: Hegel. stw. Frankfurt/M. 1973. S. 102.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

einem Unendlichen steigert‘. Das bedeutet, daß sowohl die Trennung, wie die Identität in diesem Akt der ‚Aufhebung der Entzweiung‘ zu ihrem Recht kommen müssen. ‚Um die Entzweiung aufzuheben, müssen beide Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt aufgehoben werden ... ‘. So kommt er dann zu der berühmten Formulierung:

‚Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm‘.

[61] Schon im ‚Systemfragment‘ .... sprach Hegel von der Suche nach einer Synthese, nämlich dem Leben als der ‚Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung‘.“[1]

Was die Erhöhung der Religion über die Philosophie betrifft, so nimmt in Hegels endgültigem Systemdenken „dann jedoch die Philosophie den ersten Platz ein, denn nur sie ist der einzige vollkommen angemessene Ausdruck für die höchste Einheit, das Medium, in dem der Geist ganz zu sich selbst kommt. Die Entwicklung des philosophischen Denkens ist folglich konstitutiv für die Vervollkommnung der höchsten Synthese“.[2]

In einer Anmerkung über Hegels Entwicklung fügt er noch hinzu: „Die Tatsache, daß er so spät zu dieser philosophischen Spekulation gelangte, half Hegel schließlich, Schelling und seine Anhänger zu übertreffen, obwohl er zunächst durch eben diese Spekulation in den Hintergrund gedrängt wurde und im Schatten des jüngeren und philosophisch erfahreneren Schelling stand. Da er sich lange mit der religiösen und sozialen Entwicklung des Menschen beschäftigt hatte, konnte er die Kategorien des nachkantischen Idealismus weitaus umfassender und mit unvergleichbar größerer Wirksamkeit anwenden. Fichte und Schelling kannten sich gründlich in der Terminologie des Ich, des Nicht-Ich, der Subjektivität, der Objektivität etc. aus, und Schelling vertiefte sich auch in die Goethesche und in die romantische Naturvorstellung, die er in seine Naturphilosophie übertrug. Bei Hegel jedoch wird die Philosophie dazu verwendet, den gesamten Bereich menschlicher Geschichte, den politischen, religiösen, philosophischen und künstlerischen Bereich, zu erhellen und auszuleuchten. Das war etwas vollkommen Neues. An Fichte, auch wenn er als Intellektueller durchaus engagiert war, kann man sich kaum wenden, um die historische Bedeutung und philosophische Relevanz der großen Ereignisse jener Zeit zu verstehen.“[3]

[62] Zurückkehrend zum jungen Hegel und bezüglich der Religion, scheint es für Lukács „einerlei, ob er in Bern das Christentum verwirft oder in Frankfurt eine Versöhnung mit ihm sucht, in beiden Fällen behält die Religion jene beherrschende Stellung in der Geschichtskonzeption, die für den Idealismus bezeichnend ist“.[4]

Für den marxistischen Denker Lukács ist die Frankfurter Periode „ein krisenhaftes Tasten nach dem Neuen, ein langsames, aber ununterbrochenes Abbauen des Alten. Eine Unsicherheit, ein Herumsuchen; eine wirkliche Krise“.[5]

Diese Krise bezieht sich für ihn auf Hegels republikanisch-revolutionäre Anschauungen und deren philosophische Auflösung. Sie endet für Lukács „mit den ersten Formulierungen der dialektischen Methode bei Hegel“.[6]

Abschließend zur Frankfurter Periode bleibt noch zu bemerken, daß vor Hegels Tod nichts von seinen sogenannten ‚Theologischen Jugendschriften‘ bekannt wurde.

Seit deren Bekanntwerden läßt sich – mit den Worten Hermann Glockners – „der Weg verfolgen, auf welchem Hegel zuerst von der Aufklärung zu Kants Kritizismus und moralischer Vernunftreligion, in der Frankfurter Periode zu einer irrationalistischen Auffassung des

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 105.
[3] Ebd.
[4] Lukács, G.: Der junge Hegel. Bd. 1. S. 174.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 180.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Evangeliums gelangt, die unter dem Einfluß Herders und Schillers auch geschichtsphilosophische Gestalt annahm. Tiefer vielleicht als die meisten Romantiker hatte sich der für alles Aktuelle beinahe journalistenhaft aufgeschlossene Humanist mit dem Kardinalproblem des Christentums abgegeben: mit der Vermenschlichung des Absoluten, der Erlösung des in seiner Individualität jeweils einzigen Einzelmenschen durch die Liebe, und dem Geheimnis des historischen Prozesses. Der Schicksalsbegriff hatte ihn beschäftigt, die Schuld des Sokrates, das Unversöhnliche der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, die Versöhnung des Schicksals im christlichen Geiste, die Stiftung der Gemeinde und die Entstehung einer positiven [63] Religion.

Durch den Tod seines Vaters zu bescheidener Unabhängigkeit gelangt, entschloß sich der Verspätete zur akademischen Laufbahn, nachdem er die Resultate seiner theologischen Studien schon nach der philosophisch-systematischen wie nach der praktisch-politischen Seite hin fruchtbar zu machen versucht hatte“.[1]

2. 4. 2. Jena und die ‚Phänomenologie des Geistes‘

War damals Weimar die Hauptstadt der deutschen Dichtung, so war Jena die Hauptstadt der deutschen Philosophie.

„Um die Jahrhundertwende dozierten in Jena innerhalb weniger Jahre neben Schiller Fichte, August Wilhelm und Friedrich von Schlegel, Fries, Krause, Schad und Schelling.“[2] Daß Schelling als Dreiundzwanzigjähriger an die dortige Universität durch Goethes Vermittlung berufen wurde, wurde bereits an anderer Stelle erörtert. Auch die Tatsache, daß Hegel sich an seinen Jugendfreund wandte, wurde schon erwähnt, ebenso wie das Erscheinen seiner ersten philosophischen Schrift mit dem Titel ‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie‘.

Aus diesem Grunde will ich hier nicht mehr näher darauf eingehen.

Zu erwähnen sei, daß Hegel am 2. November 1800 seinem Studien Freund Schelling seine Habilitationsabsicht mitteilte und „zu Ende des Sommersemesters (1801) legte Hegel [64] der Fakultät eine zuerst in deutsch niedergeschriebene, dann in lateinischer Sprache verkürzt gefaßte Dissertation vor: de orbitis planetarum, die im wesentlichen aus einer Kritik an der Kepler-Newtonschen Methode der Naturwissenschaft besteht. An seinem einunddreißigsten Geburtstag, am 27. August 1801, fand das Habilitationskolloquium statt, worauf ihm die Venia legendi erteilt wurde“.[3]

Mit Schelling gemeinsam gab er in den Jahren 1802/03 das „Kritische Journal der Philosophie“ heraus – auch dies wurde bereits erwähnt.

Wichtig ist vor allem, daß Hegel nun seinen Platz am Katheder eingenommen hatte. „Vom Wintersemester 1801/02 an las Hegel als Privatdozent durchschnittlich vor zwanzig bis dreißig Hörern ... Im ersten Semester über Logik und Metaphysik ...; später las er über Naturrecht ..., auch über Mathematik und kündigte für das Sommersemester 1803 an, er werde die ganze Philosophie im System darstellen, wozu er wiederholt (im WS 1803/04 und im WS 1804/05) auf sein Lehrbuch der philosophischen Enzyklopädie verwies, das in den nächsten Wochen oder während des laufenden Semesters erscheinen sollte, wozu es jedoch nie kam. Außergewöhnlich waren Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (1805), die zeigen, daß er von Anfang an die geschichtliche Entfaltung des philosophischen Bewußtseins als bestimmendes Moment in das werdende System einbezog.“[4]

---

[1] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 752.
[2] Schröter, K.: Hegel. S. 28.
[3] Ebd. S. 29 f.
[4] Ebd. S. 30.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Es war für Hegel nicht leicht, sich durchzusetzen, da außer ihm noch einige Professoren und Privatdozenten philosophische Vorlesungen hielten und vor allem der Vortrag Schellings „damals hinreißend gewesen sein“ soll.

Dazu schreibt Rosenkranz in seiner Hegelbiographie: „Mit persönlicher Zuversicht verband er rhetorische Leichtig[65]keit. Überdem fesselte die Zuhörer der Nimbus eines Revolutionärs in der Philosophie, welchen Schelling stets über sein genial vernachlässigtes, vornehm unbestimmtes Wesen verbreitete ... dagegen machte die schlichte Manier Hegels einen merklichen Abstich. Seine Darstellung war die eines Menschen, der, ganz von sich abstrahierend, nur auf die Sache gerichtet, zwar keineswegs des treffenden Ausdrucks, wohl aber der rednerischen Fülle entbehrt ... Rücksichtslos gegen die rhetorische Eleganz, sachlich durch und durch ... wußte Hegel die Studierenden durch die Intensität seiner Spekulation zu fesseln. Seine Stimme hatte Ähnlichkeit mit seinem Auge. Dies war groß, aber nach Innen gekehrt und der gebrochene glänzende Blick von der tiefsten Idealität, welche momentan auch nach Außen hin von der ergreifendsten Gewalt war. Die Stimme war etwas breit, ohne sonoren Klang, allein durch die scheinbare Gewöhnlichkeit drang jene hohe Beseelung hin, welche die Macht der Erkenntnis erzeugte und welche in Augenblicken, in denen der Genius der Menschheit aus ihm seine Zuhörer beschwor, niemanden unbewegt ließ.

Der Ernst der edlen Züge hatte zuerst, wenn nicht etwas Abschreckendes doch Abhaltendes, aber durch die Milde und Freundlichkeit des Ausdrucks wurde man wieder gewonnen und genähert. Ein eigentümliches Lächeln offenbarte das reinste Wohlwollen, allein zugleich lag etwas Herbes, ja Schneidendes, Schmerzliches oder vielmehr Ironisches darin.“[1]

Karl Rosenkranz, der als einer der bedeutendsten Schüler Hegels gilt und der auch an dessen System weiterarbeitete, verdanken wir durch seine Hegelbiographie – betitelt **‚G. W. F. Hegels Leben‘** (1844) – die klare Charakterstudie, die zwar durch manche Superlative gekennzeichnet ist, die aber daraus resultiert, daß er mit Hegel noch persönlichen [66] Umgang hatte, sei es vom Katheder her, sei es auch bloß durch Kontakte zu anderen Kommilitonen und somit Schülern von Hegel oder durch andere zeitgenössische Berichte.

Man war inzwischen auf Hegel aufmerksam geworden, einerseits wohl durch seinen universitären Vortrag, andererseits durch seine Aufsätze im „Kritischen Journal“, das nach Schellings Weggang nach Würzburg zu einem Ende kam.

Da Schelling zur gleichen Zeit die „Zeitschrift für spekulative Physik“ herausgab, so erschien es, als ob das Journal Hegels alleiniges Werk sei. Tatsächlich stammten die meisten Aufsätze aus seiner Feder.

Erwähnt seien dabei die Aufsätze **‚Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere‘**, **‚Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften‘** und **‚Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie‘**.

In letztgenanntem Artikel findet Hegel, „daß die Vernunft in der ‚Reflexionsphilosophie‘ der drei genannten Vertreter ‚nur die Richtung auf das Empirische‘ habe und, indem sie das Endliche bekämpfen, unmittelbar in seiner Sphäre geblieben sind“.[2]

Hegel schreibt diesbezüglich: „Es ist ihre (der Philosophie Kants und Fichtes) schlechthin einzig ausgesprochene Tendenz und von ihnen angegebenes Prinzip, sich über das Subjektive und Empirische zu erheben und der Vernunft im Absolutsein und ihrer Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindizieren. Aber weil diese Vernunft schlechthin nur diese

---

[1] Ebd. (vgl. Rosenkranz, Karl: G. W. F. Hegels Leben. 1844. S. 160 u. S. 215.)
[2] Ebd. S. 33.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Richtung gegen das Empirische hat, das Unendliche an sich nur in Beziehung auf das Endliche [67] ist, so sind diese Philosophien, indem sie das empirische bekämpfen, unmittelbar in seiner Sphäre geblieben; die Kantische und Fichtesche haben sich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben, und der reine Inhalt und seine Dimensionen schlechthin nur in Beziehung auf das Empirische und damit durch dasselbe hat und eben den absoluten sittlichen und wissenschaftlichen Empirismus begründet, den sie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen ...“[1] und weiter: „... so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Fokus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Übersinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn Kunst, aufs Porträtieren eingeschränkt, ihr Idealisches darin hätte, daß sie ins Auge eines gemeinen Gesichtes noch eine Sehnsucht, in seine Mund noch ein wehmütiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnsucht und Wehmut erhabenen Götter schlechthin untersagt wäre darzustellen – als ob die Darstellung ewiger Bilder nur auf Kosten der Menschlichkeit möglich wäre –, so soll die Philosophie nicht die Idee des Menschen, sondern das Abstraktum der mit Beschränktheit vermischten empirischen Menschheit darstellen und den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich in sich eingeschlagen tragen und, indem sie sich ihre Eingeschränktheit auf das Sinnliche deutlich macht – sie mag dies ihr Abstraktum analysieren oder auf die schöngeisterische und rührende Weise ganz lassen –, sich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Übersinnlichen schmücken, indem sie im Glauben auf ein Höheres verweist. Aber die Wahrheit kann durch ein [68] solches Heiliges der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden, denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten.“[2]

Wie erwähnt, war man auf Hegel aufmerksam geworden, und so läßt es nicht verwundern, daß er, als man gegen 1804 daran dachte, Fries zum außerordentlichen Professor in Jena zu ernennen, einen Brief an Goethes Adresse im Ministerium in Weimar schrieb, in dem er wohl auch dem Umstand seiner Bekanntheit Rechnung getragen sehen wollte:

„In dem ich höre, daß einige meiner Kollegen der gnädigsten Ernennung zum Professor der Philosophie entgegensehen und hierdurch daran erinnert werde, daß ich der älteste der hiesigen Privatdozenten der Philosophie bin, so wage ich der Beurteilung Euer Excellenz es vorzulegen, ob ich nicht durch eine solche, von den höchsten Autoritäten erteilte Ausgleichung in der Möglichkeit, nach meinen Kräften auf der Universität zu wirken, beschränkt zu werden befürchten muß ... Ich weiß zu sehr, daß diese Umstände der Ergänzung durch die gnädigen Gesinnungen Euer Excellenz bedürfen – – – zugleich aber auch, wie sehr dadurch, daß die Durchlauchtigsten Erhalter wenigstens diese gnädige Rücksicht auf mich nähmen, mich nicht anderen nachzusetzen, meine Bestrebungen angefeuert würden.“[3]

Tatsächlich erfolgte ein Jahr darauf die Ernennung zum außerordentlichen Professor.

Zu der Zeit, als Hegel nach Jena geht, finden für **Charles Taylor „vier Veränderungen in Hegels Denken** ... statt, und sie beherrschen es bis zur Vollendung seines Systems. Alle vier sind miteinander verbunden: **das Akzeptieren der Trennung als Bestandteil der Einheit, der Umschwung zur Philosophie als dem entscheidenden Medium, der Umschwung von einer Theorie, die sich am Menschen orientiert, zu einer** [69] **Theorie, die sich am Geiste orientiert, und die Vorstellung, daß die Verwirklichung des Menschen nicht von ihm selbst unternommen wird, sondern erst post hoc erkannt werden kann.** Die ersten beiden

[1] Hegel: Werke Bd. 2. S. 296 f.
[2] Ebd. S. 299 f.
[3] Schröter, K.: Hegel. S. 33 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Veränderungen sind miteinander verknüpft durch Hegels Gedanken über die Verbindung von Trennung und Autonomie, Autonomie und Rationalität; der Gegensatz zwischen Autonomie und Einheit des Ausdrucks führt ihn zu der Einsicht, daß der Geist umfassender als der Mensch ist, und zudem verändert der Geist als Subjekt der Geschichte seine Geschichtsauffassung. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, zu erkennen, anstatt sich wie zuvor von verschwommener Intuition leiten zu lassen, denn dadurch würde er seiner Berufung zu rationaler Autonomie widersprechen; und so liegt der Höhepunkt menschlicher Verwirklichung, die zur Verwirklichung des Geistes wird, im philosophischen Bewußtsein".[1]

Mit der Verwirklichung des menschlichen Geistes im philosophischen Bewußtsein beschäftigt sich Hegel in seiner **‚Phänomenologie des Geistes'**, zu deren Veröffentlichung er sich im Winter 1805/06 entschloß, nachdem er eine derartige Publikation des längeren geplant und versprochen hatte.

In einer Selbstanzeige Hegels, welche am 28. Oktober 1807 im „Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung" erschien – in dieser beschreibt Hegel sein Werk selbst – heißt es: „Im Verlage der Jos. Ant. Goebhardtschen Buchhandlung zu Bamberg und Würzburg ist erschienen und an alle guten Buchhandlungen versandt: G. W. Fr. Hegels System der Wissenschaft. Erster Band, Die Phänomenologie des Geistes enthaltend. Gr. 8. 1807. Preis 6 fl.

Dieser Band stellt das werdende Wissen dar. Die Phänomenologie des Geistes soll an die Stelle der psychologischen Erklärungen oder auch der abstrakten Erörterungen über die Begründung des Wissens treten. Sie betrachtet die Vorbe[70]reitung zur Wissenschaft aus einem Gesichtspunkte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie faßt die verschiedenen Gestalten des Geistes als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. Es wird daher in den Hauptabteilungen dieser Wissenschaft, die wieder in mehrere zerfallen, das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die beobachtende und handelnde Vernunft, der Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer Geist, und endlich als religiöser in seinen unterschiedenen Formen betrachtet. Der dem ersten Blick sich als Chaos darbietende Reichtum der Erscheinungen des Geistes ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Notwendigkeit darstellt, in der die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion und dann in der Wissenschaft, als dem Resultat des Ganzen.

In der Vorrede erklärt sich der Verfasser über das, was ihm Bedürfnis der Philosophie auf ihrem jetzigen Standpunkte zu sein scheint; ferner über die Anmaßung und den Unfug der philosophischen Formeln, der gegenwärtig die Philosophie herabgewürdigt, und über das worauf es überhaupt bei ihr und ihrem Studium ankommt.

Ein zweiter Band wird das System der Logik als spekulativer Philosophie und der zwei übrigen Teile der Philosophie, die Wissenschaft der Natur und des Geistes enthalten."[2]

[71] Die **‚Phänomenologie des Geistes'** erschien im April 1807 und ihr Titel weist sie als ersten Teil eines „Systems der Wissenschaft" aus – „jenes Systems, das Hegel seit Anfang des Jahrhunderts, bei wohl allen Studien und Entwürfen der Jenaer Zeit, im Auge gehabt und von dem er schon 1802/03 und dann wieder 1805 geglaubt hatte, er könne es kurzfristig zum Druck befördern".[3]

„Der angekündigte zweite Band des Systems der Wissenschaft, das mit der Phänomenologie des Geistes beginnen sollte, ist nie erschienen. Doch der erste Band – es war das erste Buch, das Hegel schrieb und publizierte – hätte seinen Verfasser wohl auch berühmt gemacht, wenn

---

[1] Taylor, Ch.: Hegel. S. 112.
[2] Hegel: Werke. Bd. 3. S. 593.
[3] Ebd. S. 594.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

es dessen einziges systematisches Werk geblieben wäre. Frühe Resonanz und Bewunderung fand die Phänomenologie freilich nicht. Ihr Ruhm stellte sich zögernd ein. Dafür aber war ihre Wirkung um so nachhaltiger. Weit über den Bereich philosophischer Fachdiskussion hinausgehend, erreichte sie Essayisten, Literaturwissenschaftler, Historiker, Theologen, reflektierte Politiker und Dichter. Sie dauert an bis auf den heutigen Tag“[1], lautet die Würdigung für dieses Werk und seinen Verfasser im Vorwort zu dem Buch „Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘“, herausgegeben von H. F. Fulda und D. Henrich.

Was den nicht erschienenen zweiten Band betrifft, so weist Hegel am Ende der Vorrede zur ersten Auflage der Logik auf die Beziehung der Wissenschaft, die er Phänomenologie des Geistes nennt, zur Logik hin, und fährt dann fort: „Was das äußerliche Verhältnis betrifft, so war dem ersten Teil des ‚Systems der Wissenschaft‘, der die Phänomenologie enthält, [72] ein zweiter zu folgen bestimmt, welcher die Logik und die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, enthalten sollte und das System der Wissenschaft beschlossen haben würde. Aber die notwendige Ausdehnung, welche die Logik für sich erhalten mußte, hat mich veranlaßt, diese besonders ans Licht treten zu lassen; sie macht also in einem erweiterten Plane die erste Folge zur Phänomenologie des Geistes aus.“[2]

Somit behält dieser erste Teil eines Systems der Wissenschaft in weiterer Beziehung und in weiterem Gebrauch den Titel ‚Phänomenologie des Geistes‘ bei.

Als letzten Hinweis auf die Geschichte dieses Buches wäre noch zu erwähnen, daß Hegel das Manuskript im Oktober 1806 abgeschlossen hatte. Er „war im November zum Korrekturlesen und zur Überwachung des Druckes nach Bamberg gekommen, hatte im Jahre 1807 in Jena die Vorrede fertiggestellt und im März, nachdem er nach Bamberg übersiedelt war, die letzten Korrekturen erledigt“.[3]

„Die ‚Phänomenologie des Geistes‘“, schreibt Charles Taylor, „kann als eine Art Einführung in Hegels System gesehen werden, deren Funktion darin besteht, den Leser von seinem Standpunkt – den Vorurteilen des gewöhnlichen Bewußtseins – fortzuführen zur wahren Wissenschaft. Darin erschöpft sich allerdings nicht ihre ganze Funktion. Es ist die Absicht von Hegels Gedankensystem, die Abhängigkeit aller Teile der Wirklichkeit von einem Absoluten zu zeigen, das umgekehrt wiederum diese Teile der Wirklichkeit erzeugen muß.

Dieser Standpunkt kennt keine Wirklichkeit – sei sie auch noch so anspruchslos und bruchstückartig –, die außerhalb des Systems liegt, und es gibt für ihn bei der Herausarbeitung und Bestimmung des Übergangs zwischen den verschie[73]denen Wirklichkeitsebenen keine, die als nebensächlich betrachtet werden könnte.“[4]

Dies bezieht sich für ihn auf „Bewußtseinsformen, in einem System, in dem das Absolute der Geist ist. Die Entwicklung des Geistes zur Selbsterkenntnis führt durch anfängliche Verwirrungen, Mißverständnisse und verstümmelte Auffassungen der Menschen. Folglich befinden sich diese nicht außerhalb des Systems. Diese anfängliche Dunkelheit beschreibt vielmehr ein wichtiges Kriterium des Absoluten. Es muß durch Kampf zur Selbsterkenntnis wachsen. Es kann keine Einführung in die Wissenschaft des Absoluten geben, die nicht auch Teil dieser Wissenschaft wäre, und kein bloßes Aufbereiten des Bodens, das nicht auch einen Bestandteil der Errichtung des Gebäudes darstellt“.[5]

In diesem Sinne vermerkt Hegel in der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes‘: „Sowenig

---

[1] Fulda, Hans Heinrich / Henrich, Dieter: Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘. stw. Frankfurt/M. 1973. S. 8.
[2] Hegel: Werke. Bd. 5. S. 18.
[3] Ebd. Bd. 3. S. 595.
[4] Taylor, Ch.: Hegel. S. 177.
[5] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet.“[1]

Die Forderung nach der Vollendung der Philosophie – deren Aufgabe es ist, „das was ist zu begreifen“[2] – in der Wissenschaft liegt für Hegel in der Forderung nach einem System: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein –, ist, was ich mir vorgesetzt.“[3]

[74] Zu diesen Zwecke bedient sich Hegel der „Sprache als Werkzeug, dem er (Hegel) seinen Geist aufzwingt“, wie Richard Kroner es formuliert und Hegel mit eigenen Worten ausdrückt: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.“[4]

„Die ‚Phänomenologie des Geistes‘ versucht, von unserem natürlichen Bewußtsein auszugehen und uns von dort zu der wahren Perspektive des Geistes zu führen. Das Werk heißt ‚Phänomenologie‘, weil es beschreibt, wie Dinge in unserem Bewußtsein erscheinen und wie die Formen des Bewußtseins beschaffen sind. ‚Erscheinen‘ wird hier allerdings nicht mit ‚Wirklichkeit‘ verglichen; das Absolute, das am wirklichsten ist, ist wesentlich Selbsterscheinen. Die Phänomenologie ist keine Wissenschaft von unbedeutenden Dingen, die man hinter sich lassen kann, sondern ein Weg zur Erlangung des absoluten Wissens, zur ‚Offenbarung‘ des Absoluten.“[5]

Richard Kroner formuliert dahingehend, daß die Phänomenologie zeigen will, „daß man nur durch die Reflexion auf das Bewußtsein, nur auf dem Wege der Selbsterkenntnis zum absoluten Wissen gelangen könne“.[6]

Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ – ein schwerverständliches Werk, das jedoch zu mancherlei Interpretationen veranlaßte – setzt voraus, „daß das menschliche Bewußtsein in sich absolut ist bzw. in sich das Absolute enthält. Anders gesagt: dasjenige, was man in theologischer Sprache als Gott bezeichnet, ist mit unserem Bewußtsein in irgendeiner Weise identisch, ist irgendwie in ihm enthalten“.[7]

[75] Mit anderen Worten ausgedrückt, besagt der Titel ‚Phänomenologie‘ nichts anderes als „Wissenschaft der Erscheinungen“. Der Terminus „Geist“ bezieht sich auf das Absolute im menschlichen Bewußtsein. Demnach bedeutet „Phänomenologie des Geistes“: Wissenschaft von den Erscheinungen des Absoluten.

Der Gedankengang der Phänomenologie bewegt sich vom Bewußtsein über das Selbstbewußtsein zur Vernunft hin. Dies läßt sich auch aus der Einteilung ersehen, wobei das große Oberkapitel „Vernunft“ noch in die Kapitel „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“ unterteilt ist.

Auf dieser vereinfachenden Form der Darstellung der „Phänomenologie des Geistes“ möchte ich es beruhen lassen.

Dennoch soll der „Phänomenologie des Geistes“, deren Bedeutung in der „metaphysischen

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 3. S. 19.
[2] Ebd. S. 24.
[3] Ebd. S. 14.
[4] Ebd. S. 18.
[5] Taylor, Ch.: Hegel. S. 178.
[6] Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Bd. 2. S. 363.
[7] Becker, W. in: Hoerster, N.: Klassiker. Bd. 2. S. 117.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Darstellung des Bewußtseins in seiner dialektischen Aufwärtsbewegung von der sinnlichen Naivität durch Selbstbewußtsein, Sittlichkeit, Kunst, Religion, Wissenschaft, Philosophie bis zum absoluten Wissen“[1] liegt, die Würdigung nicht entsagt werden.

„Wenn ein Buch solche Faszination ausübt und wenn sein Verfasser den kühnen Anspruch erhebt, mit ihm eine neue und fundamentale philosophische Wissenschaft zu begründen – eine Wissenschaft zumal, die die verwirrende Vielfalt geistiger Erscheinungen in eine systematische Ordnung zu bringen erlaubt –, ...“, so sei die Frage allenfalls, „ob sich die neue Wissenschaft als konsistent durchführbar erweist und wie fruchtbar sie ist. Tatsächlich aber enthält die neuzeitliche Philosophiegeschichte keine bedeutendes Werk, das soviel Rätselraten über seine Idee ausgelöst hat wie Hegels Phänomenologie des Geistes, kein Werk auch, in dem so viele ein Geheimnis vermutet haben, das es erst noch [76] zu entdecken gelte; und keines, das zu so verschiedenartigen Versuchen Anstoß gab, sein Geheimnis zu lüften. Wie schon seine, so ist auch seine Nachwelt bis heute dazu verdammt, es zu interpretieren.“[2]

Auch der großen Anzahl von Interpreten und Deutern soll hier kein Rahmen geboten werden, und so möchte ich diesen Abschnitt mit Hegels eigenen Worten, mit denen er die ‚Phänomenologie des Geistes‘ abschließt, beenden:

„Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.“[3]

2. 4. 3. Nürnberger „Gymnasialzeit“ und die ‚Wissenschaft der Logik‘

Die Umstände, Jena zu verlassen, lagen einmal darin, daß im Oktober 1806 eine Schlacht um diese Stadt tobte, welche deren Einnahme durch die Truppen Napoleons am 13. Oktober 1806 zur Folge hatte. Der andere darin, daß Hegels Lebensverhältnisse zu einer Entscheidung drängten.

[77] „Sein kleines Vermögen war längst aufgebraucht, die Einnahmen durch Schriften, Vorlesungen und Besoldung viel zu gering, um davon leben zu können. Die Universität war im Rückzug begriffen, und Hegel, allmählich des Provisoriums und kleinen Untermieterdaseins müde, sehnte sich nach einer Veränderung ...“[4]

Die Schlacht um Jena und die Fertigstellung der ‚Phänomenologie des Geistes‘ zu jener Zeit verleitete später Philosophiehistoriker zu der Phrase, daß Hegel sein Werk „unter dem Donner der Schlacht von Jena vollendet“ habe.

Die anderen Gründe – weniger pathetisch dargestellt – entbehren dennoch nicht einer eben solchen realen Ursache, wie der erste.

Gerade zur rechten Zeit erhielt er von seinem Freund Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) das Angebot, die Redaktion der „Bamberger Zeitung“ zu übernehmen. Dies entsprach zwar nicht gerade Hegels Vorstellungen, aber er entschloß sich doch, unverzüglich anzunehmen.

„Nach dem Zwischenspiel als Redakteur der ‚Bamberger Zeitung‘ (vom 1. März 1807 bis

---

[1] Schischkoff, G.: Wörterbuch. S. 527.
[2] Fulda, H. F. / Henrich, D.: Materialien. S. 8.
[3] Hegel: Werke. Bd. 3. S. 591.
[4] Schröter, K.: Hegel. S. 36.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Oktober 1808) kam Hegel als Professor und Rektor des (humanistischen) Ägidien-Gymnasiums nach Nürnberg. Er hatte die vier Klassen des Gymnasiums (...) philosophische Vorbereitungswissenschaften zu lehren, wie das ‚Allgemeine Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten' von 1808 es für Bayern vorschrieb. ‚Es muß dabei als Hauptgesichtspunkt immer im Auge behalten werden, daß in diesem Teile des Gymnasialstudiums die wesentliche Aufgabe ist, die Schüler zum spekulativen Denken anzuleiten und sie darum durch stufenweise Übung bis zu dem Punkte zu führen, auf dem sie für das systematische Studium der Philosophie, womit der Universitätsunterricht beginnt, reif sein sollen'."[1]

[78] Die Ernennung zum Rektor des Gymnasiums verdankte er auch „der Fürsorge Fr. I. Niethammers, der als Jenenser Philosophiedozent mit Fichte verbunden, 1803 mit Schelling nach Würzburg gegangen und 1807 Leiter des höheren Schulwesens in Bayern geworden war".[2]

Niethammer, „der Begründer des bayrischen ‚Neuhumanismus'"[3], war in seiner Funktion als Zentralschulrat wesentlich an dem oben genannten Normativ beteiligt.

Anfänglichen persönlichen pekuniären Problemen Hegels und schulisch-administrativen Mißständen stand ein beachtlicher pädagogischer Erfolg gegenüber, der daraus resultierte, „daß das Lehramt ihm, der acht Jahre Hauslehrer gewesen, nicht fremd war".[4]

Trotzdem sah Hegel sein Amt „als etwas Vorübergehendes an und warf seine Hoffnungen einer möglichen Berufung (an eine Universität) bald auf Tübingen, bald auf Heidelberg, auf Berlin und auf eine Voranfrage aus Holland. Einstweilen aber widmete er sich zufrieden und mit innerer Freude ... seiner jetzigen Aufgabe".[5]

In dieser Zeit in Nürnberg entstand Hegels **‚Philosophische Propädeutik'**, die aber nicht [ein] Werk Hegel ist, „sondern eine Kompilation von Karl Rosenkranz anhand eines ‚Wust(s) von Papieren', die er ‚auf einer Durchreise durch Berlin im Herbst 1838 ... entdeckte ... Mir fiel bei ihrem Anblick sogleich ein, daß in ihnen für die Anschauung der Entwicklung Hegels ein sehr bedeutendes Moment gegeben sein müßte.' Diese Papiere bestanden laut Rosenkranz, ‚1. in Originalheften, welche Hegel für seinen Unterricht in der Philosophie, den er auf dem Gymnasium zu Nürnberg erteilte, von [79] 1808 bis 1811 schrieb; 2. in Nachschriften, welche er von seinem Vortrag machen ließ. Diese Nachschriften sind: a) aus dem Diktat der Originalhefte, b) aus den Aufzeichnungen entstanden, welche sich die Schüler von den mündlichen Erläuterungen des Diktats machten. Diese Erläuterungen finden sich im Original nur mit einzelnen Wörtern und Glossen neben den Paragraphen angedeutet. Für die Phänomenologie und Enzyklopädie fehlen sie als Nachschrift ganz. Am reichlichsten sind sie für die Rechts-, Pflichten- und Religionslehre ... Die Abschriften, welche sich Hegel von seinem Diktat machen ließ, hat er ebenso wie die Originalhefte durch beständiges Verändern gewissermaßen in stetem Fluß erhalten und zu immer neuen Heften gemacht – – – Was mir von solchen Dingen, die nicht in den Paragraphen, sondern verloren und lose nur als ein Denkzeichen nebenbei standen, merkwürdig schien, habe ich in Klammern eingefügt.' Sein Editionsprinzip war, wie er am 15. April 1839 an Hegels Witwe schrieb, ‚eine Ergänzung aller Hefte durcheinander und Kontrollierung durch die späteren, vollendeten Schöpfungen Hegels'. Kurz, er wollte ‚aus diesen Heften, Blättern und Varianten gewissenhaft ein Ganzes herausarbeiten', nämlich ein philosophisches Lehrbuch für Gymnasien, das ‚auch jetzt noch für den Gebrauch des Unterrichts tauglich' sei. 1840 gab er es auf Einladung des ‚Vereins von Freunden des Verewigten' unter dem Titel Philosophische Propädeutik als zusätzlichen Band der

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 4. S. 598.
[2] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 756.
[3] Hegel: Werke. Bd. 4. S. 599.
[4] Schröter, K.: Hegel. S. 38 f.
[5] Ebd. S. 39.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Werke heraus“.[1]

Hegel setzte sich während seiner Zeit als Rektor aber auch mit dem Sinn der philosophischen Bildung an Gymnasien auseinander und so legte er Niethammer in „mehreren Briefen“ „und in einem Privatgutachten“ dar, „wie er den Lehrplan verstand, ihn erfüllte bzw. abänderte“.[2]

[80] In dem „Privatgutachten für den Königlich Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer“ mit dem Titel **‚Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien‘** (1812) heißt es unter anderem: „Was den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien betrifft, so ist erstens die abstrakte Form zunächst die Hauptsache. Der Jugend muß zuerst das Sehen und Hören vergehen, sie muß vom konkreten Vorstellen abgezogen, in die innere Nacht der Seele zurückgezogen werden, auf diesem Boden sehen, Bestimmungen festhalten und unterscheiden lernen.

Ferner, abstrakt lernt man denken durch abstraktes Denken. Man kann nämlich entweder vom Sinnlichen, Konkreten anfangen wollen und dieses zum Abstrakten durch Analyse heraus- und hinaufpräparieren, so – wie es scheint – den naturgemäßen Gang nehmen, wie auch so vom Leichteren zum Schwereren aufsteigen. Oder aber man kann gleich vom abstrakten selbst beginnen und dasselbe an und für sich nehmen, lehren und verständlich machen. Erstlich, was die Vergleichung beider Wege betrifft, so ist der erste gewiß naturgemäßer, aber darum der unwissenschaftliche Weg. Obwohl es naturgemäßer ist, daß eine das Runde ungefähr enthaltende Scheibe aus einem Baumstamme, durch Abstreifen der ungleichen, herausstehenden Stückchen nach und nach abgerundet worden sei, so verfährt doch der Geometer nicht so, sondern er macht mit dem Zirkel oder der freien Hand gleich einen genauen abstrakten Kreis. Es ist der Sache gemäß, weil das Reine, das Höhere, das Wahrhafte natura prius ist, mit ihm in der Wissenschaft auch anzufangen; denn sie ist das Verkehrte des bloß naturgemäßen, d. h. ungeistigen Vorstellens; wahrhaft ist jenes das Erste, und die Wissenschaft soll tun, wie es wahrhaft ist.

– Zweitens ist es ein völliger Irrtum, jenen naturgemäßen, beim konkreten Sinnlichen anfangenden und zum Gedanken fortgehenden Weg für den leichtern zu halten. Es ist im [81] Gegenteil der schwere, – wie es leichter ist, die Elemente der Tonsprache, die einzelnen Buchstaben, auszusprechen und zu lesen als ganze Worte. – Weil das Abstrakte das Einfachere ist, ist es leichter aufzufassen. Das konkrete sinnliche Beweisen ist ohnehin wegzustreifen; es ist daher überflüssig, es vorher dazu zu nehmen, das wieder weggeschafft werden muß, und es wirkt nur zerstreuend. Das Abstrakte ist als solches verständlich genug, so viel nötig ist; der rechte Verstand soll ja überdies erst durch die Philosophie hineinkommen. Es ist kaum darum zu tun, die Gedanken von dem Universum in den Kopf zu bekommen; die Gedanken aber sind überhaupt das Abstrakte. Das formelle gehaltlose Räsonnement ist freilich auch abstrakt genug. Aber es wird vorausgesetzt, daß man Gehalt und den rechten Inhalt habe; der leere Formalismus, die gehaltlose Abstraktion aber, wäre es auch über das Absolute, wird eben durch das Obige am besten vertrieben, nämlich durch den Vortrag eines bestimmten Inhalts.“[3]

Die im vierten Band, der bei Suhrkamp erschienenen Werke, enthalten „Zeugnisse, dazu Hegels Berichte über seine Unterrichtsgegenstände, und andere Dokumente geben wichtige Anhaltspunkte für die Ortung und Beurteilung der aus Hegels Nürnberger Jahren erhaltenen Schriften. Es war die Zeit, in welcher die Wissenschaft der Logik (1812-16) entstand und die Heidelberger Enzyklopädie (1817) allmählich (sich) herausbildete“.[4]

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 4. S. 604.
[2] Ebd. S. 599.
[3] Ebd. S. 413 f.
[4] Ebd. S. 599.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

In diese Zeit fällt auch die Verehelichung des nunmehr einundvierzigjährigen Philosophen mit der um zwanzig Jahre jüngeren Marie von Tucher.

[82] „Bis zum ausgehenden Mittelalter waren die Philosophen fast ausnahmslos Priester und Mönche, aber auch Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, Locke, Hume und Kant blieben ehelos. Nur Fichte war verheiratet, Schelling folgte ihm durch die Vermählung mit Caroline Schlegel, und nun sollte sich auch Hegel den Ehemännern zugesellen.“[1]

Was dieser Eheschließung vorausging, ist nicht belegt. Belegt ist allerdings ein Gedicht, in dem er seine Braut schwärmerisch feiert, welches ich hier wiedergeben möchte:

Du mein! solch Herz darf mein ich nennen,
In deinem Blick
Der Liebe Wiederblick erkennen,
O Wonne, o höchstes Glück!

Wie ich Dich lieb‘, ich darf‘s jetzt sagen;
Was in gepreßter Brust
So lang geheim entgegen Dir geschlagen
Es wird‘, ich darf nun, laute Lust!

Doch armes Wort, der Lieb‘ Entzücken,
Wie‘s innen treibt und drängt
Zum Herz hinüber, auszudrücken
Ist Deine Kraft beschränkt.

Ich könnte, Nachtigall, Dich neiden
Um Deiner Kehle Macht,
Doch hat Natur die Sprache nur der Leiden
Mißgünstig so beredt gemacht!

[83]

Doch wenn durch Rede sie dem Munde
Der Liebe Seligkeit
Nicht auszudrücken gab, zum Bunde
Der Liebenden verleiht

Sie ihm ein innigeres Zeichen;
Der Kuß die tiefre Sprache ist,
Darin die Seelen sich erreichen,
Mein Herz in Deins hinüberfließt.

(Zitiert aus der Bildmonographie, herausgegeben von Klaus Schröter. Vgl. Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister.)

Der Ehebund zwischen den beiden wurde am 16. September 1811 in Nürnberg geschlossen und sollte bis zu Hegels Tod im Jahre 1831 „in ungetrübtem Glück und gegenseitiger Liebe“[2] dauern.

Im auf seine Hochzeit folgenden Winter lagen die ersten beiden Teile der **‚Wissenschaft der Logik‘** vor, was Hegel mit Erleichterung an Niethammer meldete.

---

[1] Schröter, K.: Hegel. S. 42.
[2] Ebd. S. 45.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Der Inhalt der Logik gehört „zu den schwierigsten Texten der Philosophie überhaupt“.[1]

Die ‚Wissenschaft der Logik‘ ist Hegels zweites bedeutendes Werk, das er in seiner Nürnberger Zeit als Rektor des Ägidiengymnasiums (1808-1816) schrieb. „Sie erschien 1812-16 in drei Teilen ... Der erste Band (Die objektive Logik) ist in zwei Bücher aufgeteilt: die ‚Lehre vom Sein‘ (1812) und die ‚Lehre vom Wesen‘ (1813). Der zweite Band (Die subjektive Logik) enthält die ‚Lehre vom Begriff‘ (1816). Zehn Jahre später war das Werk nahezu vergriffen. Der Ver[84]leger schlug Hegel eine Neuauflage vor, dieser aber entschloß sich nach langem Zögern zu einer Umarbeitung, weil ‚eine Umschmelzung in vielen Partien notwendig geworden‘ sei. Im Januar 1831 gab er das umgearbeitete und stark erweiterte erste Buch des ersten Bandes (‚Lehre von Sein‘) zum Druck ...“[2]

In der Vorrede zur ersten Auflage der ‚Wissenschaft der Logik‘ begründet Hegel die Dringlichkeit der „Anforderung der Verarbeitung und Ausbildung des Stoffes“:

„Es ist eine Periode in der Bildung einer Zeit, wie in der Bildung des Individuums, wo es vornehmlich um Erwerbung und Behauptung des Prinzips in seiner unentwickelten Intensität zu tun ist. Aber die höhere Forderung geht darauf, daß es zur Wissenschaft werde.

Was nun auch für die Sache und für die Form der Wissenschaft bereits in sonstiger Rücksicht geschehen sein mag, – die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Wissenschaft ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachläßigt gesehen.“[3]

Was Hegel „unter dieser Wissenschaft und ihrem Standpunkt näher verstehe“, hat er in der Einleitung „vorläufig“[4] angegeben.

Darin lautet es in einer „Allgemeinen Einleitung der Logik“: „Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte. – Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist (es) erstens unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objektive Logik tritt, – der Teil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte; das Ens begreift sowohl Sein als Wesen in sich, für [85] welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat. – Alsdann aber begreift die objektive Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmachten. Aber die Logik betrachtet die Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der Vorstellung, und ihre Natur und Wert an und für sich selbst. Jene Metaphysik unterließ dies und zog sich daher den gerechten Vorwurf zu, sie ohne Kritik gebraucht zu haben, ohne die vorgängige Untersuchung, ob und wie sie fähig seien, Bestimmungen des Dinges-an-sich, nach Kantischem Ausdruck, oder vielmehr des Vernünftigen zu sein. – Die objektive Logik ist daher die wahrhafte Kritik derselben – eine Kritik, die sie nicht nach der abstrakten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besonderen Inhalte betrachtet.

Die Subjektive Logik ist die Logik des Begriffs, – des Wesens, das seine Beziehung auf ein Sein oder seinen Schein aufgehoben hat und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbständige, sich in sich bestimmende Subjektive oder vielmehr das Subjekt selbst ist. – Indem das Subjektive das Mißverständnis von Zufälligem und Willkürlichem sowie überhaupt von Bestimmungen, die in die Form des Bewußtseins gehören, mit sich

---

[1] Ebd. S. 47 f.
[2] Hegel: Werke. Bd. 6. S. 574.
[3] Ebd. Bd. 5. S. 15 f.
[4] Ebd. S. 16.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

führt, so ist hier auf den Unterschied von Subjektivem und Objektivem, der sich späterhin innerhalb der Logik selbst näher entwickeln wird, kein besonders Gewicht zu legen.

Die Logik zerfällt also zwar überhaupt in objektive und subjektive Logik; bestimmter aber hat sie die drei Teile:

I. Die Logik des Seins,
II. die Logik des Wesens und
III. die Logik des Begriffs."[1]

[86] Daß für Hegel die Logik etwas anderes ist, als was das herkömmliche Verständnis annimmt, läßt sich auch aus den folgenden Zitaten ersehen, die dem Abschnitt „Allgemeiner Begriff der Logik" aus der Einleitung zur ‚Wissenschaft der Logik' entnommen sind:

„In der ‚Phänomenologie des Geistes' habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekt durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein, dem sich seine eigenen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen. – Eine räsonnierende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft kann zum höchsten dies leisten, daß er vor die Vorstellung gebracht und eine historische Kenntnis davon bewirkt werden; aber eine Definition der Wissenschaft oder näher der Logik hat ihren Beweis allein in der Notwendigkeit ihres Hervorganges."[2]

Und weiter: „Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in der gegenwärtigen Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduktion desselben ist. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat und die Wahrheit dieser Gewißheit sowie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist.

[87] Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine, sich selbst entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist. Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre oder, wenn man sich noch des Wortes Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist – eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedanken zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[3]

Hegel wollte in seiner spekulativen Logik die „eigentliche Darstellung der Wahrheit des Gei-

---

[1] Ebd. S. 61 f.
[2] Ebd. S. 42.
[3] Ebd. S. 43 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

stes im Unterschied zu dessen mannigfachen Erscheinungen“[1] geben. Logik bedeutete für ihn „kein abgeleitetes Instrument formaler Denkregeln im herkömmlichen Sinn. Logik ist Wissenschaft, so wie seit Aristoteles die Metaphysik die erste Wissenschaft hieß, die alle anderen Wissenschaften begründet. Logik nennt Hegel die Grundwissenschaft, weil es in ihr nicht um Sachen geht, die vom Begriffe zu unterscheiden wären, weil es um die reinen Begriffe selber geht, die gerade in ihrem [88] eigenen Sachgehalt aufzufassen sind.“[2]

An anderer Stelle heißt es zur ‚Wissenschaft der Logik‘ ebenso erklärend: „Die von Aristoteles geprägte Logik als Lehre von den Formen und Gesetzen des Denkens in Begriffen, Urteilen und Schlüssen bilden nur einen Teil von Hegels Logik. Als Ganzes betrachtet sie nicht Formen oder Inhalte menschlichen Denkens, sondern den Geist, die Idee im reinen raum- und zeitlosen Zustand des An-sich-Seins. Begriffe und logische Sätze sind also nicht Denkformen, sondern Wesenheiten. Die Selbstentfaltung des Geistes stellt zugleich den gesamten Weltprozeß dar, der nach dialektischem Gesetz in drei Entwicklungsstufen erfolgt. Damit ergibt sich zugleich der Aufbau der Philosophie:

Auf der ersten Stufe ist der Weltgeist im Zustand des An-sich-Seins; dem entspricht als philosophische Disziplin die Logik. Auf der zweiten Stufe ist der Geist im Zustand der Entäußerung, der Selbstentfremdung, des Anders-Seins; jene Entäußerung des Geistes ergeht in die an Raum und Zeit gebundene Natur; daher entspricht diesem Zustand die Naturphilosophie. Auf der dritten und höchsten Stufe kehrt der Geist aus der Selbstentfremdung zu sich selbst zurück und befindet sich im Zustand des An-und-für-sich-Seins; ihm korrespondiert die Philosophie des Geistes.“[3]

Werner Becker stellt in seinem Aufsatz über Hegel dessen Werke – ‚Phänomenologie des Geistes‘ und ‚Wissenschaft der Logik‘ – gegenüber und meint, im Falle eines Vergleiches „kommt man auf Differenzen, die lediglich in verschiedenen Akzentsetzungen liegen“[4] und führt anschließend weiter aus: „Die ‚Phänomenologie des Geistes‘ verfolgt die These [89] von der Einheit von menschlichem und göttlichem Selbstbewußtsein, in dem sie von einem Ende, nämlich vom menschlichen Bewußtsein (‚sinnliche Gewißheit‘) ausgeht. Die ‚Wissenschaft der Logik‘ beginnt dagegen am anderen Ende, nämlich bei der ‚Selbstbestimmung Gottes‘ als ‚Sein‘. In beiden Werken konstruiert Hegel einen dialektischen Zusammenhang von Theorien, der darauf hinausläuft, daß verschiedene Formen des menschlichen Wissens (d. h. diejenigen Theorien, die Hegel in diesen seinen darstellt und analysiert) zugleich Bestandteile des göttlichen Wissens selber sind.“[5]

Die Frage, warum er in seiner Betrachtung die beiden Werke Hegels in den Mittelpunkt stellt, beantwortet er sogleich selbst: „Weil sie bei Hegel den Mittelpunkt seines dialektischen Systems bilden.“[6]

Daran anschließend holt er gleich zu einem Schlag gegen die nachhegelsche Philosophie aus, in dem er erläutert:

„In den verschiedenen Hegel-Renaissancen und Hegel-Rezeptionen dieses Jahrhunderts wurden die sekundären Werke dieses Philosophen fälschlicherweise mehr hervorgehoben als die Hauptwerke. Diejenigen Interpreten, die aus marxistischem Interesse heraus sich mit Hegel beschäftigten, haben ausschließlich die geschichts-, sozial- und rechtsphilosophischen Teile des Hegelschen Systems in den Vordergrund gerückt. Es waren und sind dies aber nicht die zentralen Aspekte der Hegelschen Philosophie. Hegel ging es in seinem Ansatz

---

[1] Bubner, R.: Dt. Idealismus. S. 325.
[2] Ebd.
[3] Schröter, K.: Hegel. S. 48.
[4] Becker, W. in: Hoerster, N.: Klassiker. Bd. 2. S. 145.
[5] Ebd.
[6] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

um eine theologisch inspirierte Metaphysik, der die pantheistische These einer Einheit von Gott, Mensch und Welt zugrunde liegt. Ausgangspunkt für seine Kernthese ist der idealistische Begriff des menschlichen Selbstbewußtseins, wie er von Fichte entwickelt wurde. Hegels dialektische Theorie der Geschichte, die vor allem bei Marx und ihm nachfolgende Marxismus als das Hauptstück der Hegelschen [90] Philosophie bezeichnet wurde, ist bei Hegel selber nur ein untergeordneter Anwendungsfall jener metaphysischen Generalthese.“[1]

2. 4. 4. Heidelberg und die ‚Enzvklonädie‘

Während der Jahre, die Hegel in Nürnberg als Rektor des Ägidien-Gymnasiums verbrachte, war die Sehnsucht nach der Rückkehr an den Katheder einer Universität nicht geringer geworden. Im Juli und. August 1816 trafen fast gleichzeitig zwei Angebote von Universitäten bei Hegel ein: „Eine herzliche Einladung nach Heidelberg und eine vorsichtig zurückhaltende aus Berlin“.[2]

In Berlin war nach Fichtes Tod der Lehrstuhl der Philosophie seit zwei Jahren unbesetzt. Dennoch erhielt Heidelberg den Vorzug.

Fast genau zwei Jahre lang, vom Oktober 1816 bis September 1818, lehrte Hegel als Professor der Philosophie in Heidelberg.

Neben den bereits in Jena gehaltenen Vorlesungen über Logik, Metaphysik und Staatsrecht, las er „nun auch über Ästhetik, Anthropologie, Psychologie und häufiger als zuvor über Geschichte der Philosophie“.[3]

In seiner Antrittsvorlesung zu letztgenanntem Gegenstand vom 28. Oktober 1816 ist die Freude deutlich hörbar, die Hegel empfunden haben dürfte, wieder auf Universitätsebene tätig zu sein.

„Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesung mache und heute zum ersten Mal auf hiesiger Universität auftrete, so erlauben Sie mir nur dies Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich be[91]sonders erfreulich, vergnüglich (ist), gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu sein, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird.“[4]

Bezugnehmend auf die Geschehnisse der Zeit, fährt er fort: „... weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, daß er sich nicht nach innen kehren und sich in sich selber sammeln konnte. Nun, da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengung gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde, mit anderen Worten, daß neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interessen auch die reine Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes wieder emporblühe ...“[5], emporblühe aus einer Zurückdrängung der Philosophie hinter die Weltgegebenheiten, die dadurch geschah, „indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Wortes in der Philosophie be-

---

[1] Ebd. S. 145 f.
[2] Schröter, K.: Hegel. S. 49.
[3] Ebd. S. 53.
[4] Hegel: Werke. Bd. 18. S. 11.
[5] Ebd. S. 12.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

mächtigt und sich breitgemacht haben.“[1]

So wendet er sich an die Studenten in der Hoffnung, daß es ihm gelingen möge, „Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und [92] Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten; von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken“.[2]

Während der Zeit in Heidelberg macht Hegel die Bekanntschaft des Barons d‘Yxkull (Uxkull), [dem wir Aufzeichnungen mit dem Titel „Armeen und Amouren“][3] verdanken.

Auch bei Rosenkranz finden wir Berichte von dieser Begegnung. Herausgreifen möchte ich an dieser Stelle einen längeren Textauszug, der Hegels Umgang mit seinen Mitmenschen und der Bewunderung für den Philosophen einerseits, den Umgang mit seinen Texten und seiner Philosophie andererseits, darstellt.

Baron d‘Yxkull, estnischer Grundbesitzer und Garderittmeister, traf im Frühjahr 1817 in Heidelberg ein: „Kaum angekommen, war mein erstes Geschäft, nachdem ich mich etwas umgesehen, den Mann zu besuchen, von dessen Persönlichkeit ich mir die abenteuerlichsten Bilder entworfen hatte. Mit ausstudirten Phrasen, denn ich war mir meiner völligen Unwissenschaftlichkeit wohl bewußt, ging ich nicht ohne Scheu aber äußerlich zuversichtlich zu dem Professor hin und fand zu meiner nicht geringen Verwunderung einen ganz schlichten und einfachen Mann, der ziemlich schwerfällig sprach und nichts Bedeutendes vorbrachte. Unbefriedigt von diesem Eindruck, obschon heimlich angezogen durch Hegels freundlichen Empfang und einen gewissen Zug gütiger und doch ironischer Höflichkeit, ging ich, nachdem ich die Collegia des Professors angenommen, zum ersten besten Buchhändler, kaufte mir die schon erschienen Werke Hegels und setzte mich Abends bequem in meine Sophaecke, um sie [93] durchzulesen. Allein je mehr ich las, und je aufmerksamer ich beim Lesen zu werden mich bemühte, je weniger verstand ich das Gelesene, so daß ich, nachdem ich mich ein paar Stunden mit einem Satze abgequält hatte, ohne etwas davon verstehen zu können, das Buch verstimmt weglegte, jedoch aus Neugierde die Vorlesungen besuchte. Ehrlicherweise aber mußte ich mir sagen, daß ich meine eigenen Hefte nicht verstand und daß mir alle Vorkenntnisse zu diesen Wissenschaften fehlten. Nun ging ich in meiner Noth wieder zu Hegel, der, nachdem er mich geduldig angehört, mich freundlich zurechtwies und mir verschiedene Privatissima zu nehmen anrieth: Lateinische Lectüre, die Rudimente der Algebra, Naturkunde und Geographie. Dies geschah ein halb Jahr hindurch, so schwer es dem sechsundzwanzigjährigen ankam. Nun meldete ich mich zum drittenmal bei Hegel, der mich denn auch sehr gütig aufnahm und sich des Lächelns nicht erwehren konnte, als ich ihm meine propädeutischen Kreuz- und Querzuge mittheilte. Seine Rathschläge waren nun bestimmter, seine Theilnahme lebendiger und ich besuchte seine Collegia mit einigem Nutzen. Ein Converstorium des Doctor Hinrichs, worin sich Disputierende aus allen vier Fakultäten einfanden und bei welchem die Erklärung der Phänomenologie des Geistes den Leitfaden ausmachte, unterstützte mich. Bisweilen sah ich in den folgenden beiden Semestern Hegel bei mir; öfter war ich bei ihm und begleitete ihn auf einsamen Spaziergängen. Oft sagte er mir, daß unsere überkluge Zeit allein durch die Methode, weil sie den Gedanken bändige und zur Sache führe, befriedigt werden könne. Die Religion sei die geahnte Philosophie, diese nichts Anderes als die bewußtvolle Religion; beide suchten, nur auf verschiedenem Wege, dasselbe, nämlich

---

[1] Ebd.

[2] Ebd. S. 13 f.

[3] Uexküll, Jürgen-Detlev Freiherr von: Armeen und Amouren. Ein Tagebuch aus napoleonischer Zeit von Boris Uxkull. Hamburg 1965.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Gott. Nie sollte ich einer Philosophie trauen, die entweder unmoralisch oder irreligiös sei. Er klagte auch wohl, nicht verstanden zu sein, wiederholte, daß das logische Wissen nun abgeschlossen sei und ein jeder jetzt zu seiner Disciplin aufzuräumen habe, da des Materials nun schon zu viel [94] sei, aber die logische Beziehung und Verarbeitung noch fehle; daß nur der Dünkel der Unreife, die Hartnäckigkeit des einseitigen Verstandes, die Hohlheit und Weinerlichkeit kopfhängerischer Scheinseligkeit wie der engherzige Egoismus privilegirter Dunkelmacherei gegen den anbrechenden Tag sich wehren könnte.“[1]

Bezüglich der Schwierigkeit des Verständnisses von Hegels philosophischen Texten im oben erwähnten Sinn, bleibt mir nur die Möglichkeit, einen Ausspruch von Dieter Henrich aus dem Jahre 1971 anzufügen, den ich der Innenseite der „Materialien zur ‚Phänomenologie des Geistes‘“ entnehme, der da lautet: „Wer Hegel verstehen will, ist noch immer mit sich allein.“[2]

Wesentlich mehr von Bedeutung als dieser kurze Exkurs über Hegel bzw. Hegelverständnis sind seine **Aufsätze in den „Heidelberger Jahrbüchern für Literatur“**, deren philosophisch-philologische Abteilung er redaktionell innehatte. Zu erwähnen wäre dabei die **„(Beurteilung der) Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816“**.

„Hegels Ende 1817 und (wegen verzögerter Auslieferung) Anfang 1818 erschienenes Pamphlet, die einzige seiner politischen Schriften, der eine öffentliche Wirkung beschieden war – die Regierung sorgte dafür, daß sie in billigen Sonderdrucken verbreitet wurde –, verteidigte, wie Niethammer monierte, eine schlechte Sache mit guten Argumenten. Aber Hegels Argumentation ist zwiespältig: sie kehrt ‚fortschrittlich‘ die Rationalität des abstrakten bürgerlichen Rechts gegen die Zufälligkeit überkommener ständischer Privilegien hervor, – jedoch zugunsten der restaurativen Gewalt des Königs und seines Ministers Wagen[95]heim. Indem das Pamphlet die Schwächen in der Position der Landstände aufdeckt, verschleiert es den Kernpunkt der Diskussion: die Frage der demokratischen Freiheitsrechte.“[3]

In diesem Aufsatz kommt Hegels staatsrechtliche und politische Philosophie (wieder einmal) zum Ausdruck.

Das entscheidendste Ereignis der Heidelberger Jahre allerdings war die Veröffentlichung der **‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß‘** von 1817. Er schrieb sie schon im ersten Heidelberger Semester in dem Bedürfnis, „meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben“, wie er in der Vorrede zur ersten Ausgabe verlauten ließ.

Mit dieser Enzyklopädie, welche er noch zweimal, jeweils erweitert und verbessert, in den Jahren 1827 und 1830, herausgab, lag sein fertiges System vor, wenn auch nur im Grundriß.

Richard Kroner bemerkt dazu: „Die Enzyklopädie Hegels will das Haus sein, in dem der Geist wohnen kann.“[4]

Zur Hegelschen Philosophie allgemein vermerkt Hermann Glockner: „Als ‚Enzyklopädie‘ ist das System so angeordnet, daß der Weg, welcher von Kant zu Hegel führt, gewissermaßen rekapituliert erscheint. **Der erste Hauptteil, die Logik, entspricht der Wissenschaftslehre Fichtes; der zweite Hauptteil, die Naturphilosophie, erinnert an die Jugendleistung Schellings; der dritte Hauptteil, die Philosophie des Geistes im engeren Sinne, stellt Hegels persönliche Leistung dar** – obwohl gerade an dieser Kulturphilosophie alle Zeiten und Denker ebensoviel und vielleicht noch mehr mitgearbeitet haben als an der Logik.“[5]

---

[1] Rosenkranz, K.: G. W. F. Hegels Leben. 1844. S. 302 f.
[2] Fulda, H. F. / Henrich, D.: Materialien. Innendeckel.
[3] Hegel: Werke. Bd. 4. S. 623. (vgl. Habermas, Jürgen: Hegel. Politische Schriften. Frankfurt 1966. Nachwort. S. 349.)
[4] Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Bd. 2. S. 503.
[5] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 766.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Daraus ist auch die von Hegel selbst getroffene Einteilung ersichtlich.
[96]

2. 4. 5. Hegels Berliner Zeit

Obwohl es Hegel in Heidelberg gefiel, auf Dauer wollte er sich dort jedoch nicht festhalten lassen. „Zwar fühlte er sich durch seine Rückkehr in den akademischen Raum und die wachsende Anerkennung seiner Philosophie in seinem Selbstgefühl gestärkt, aber er wartete auf eine Gelegenheit, seine gereifte Wirksamkeit auch äußerlich von einer breiten Basis aus entfalten zu können ...

Der Gedanke, daß man sich in Berlin immer noch für ihn interessiere, war ihm sehr lieb. Der Berliner Sand, so äußerte er sich gelegentlich, sei für die Philosophie eine empfänglichere Sphäre als Heidelbergs romantische Umgebung.“[1]

Als ihn Ende des Jahres 1817 eine Anfrage des Kultusministers von Altenstein erreichte, schrieb er an seine Schwester: „Es sind freilich schöne Gegenden, die ich verlasse, aber es ist nicht die Gegend, der man andere, für seine Bestimmung wesentliche Umstände aufopfern kann. Berlin ist ein großer Mittelpunkt für sich, und die Philosophie war von jeher mehr im nördlichen Deutschland Bedürfnis und zu Hause als im südlichen.“[2]

Hegel begann seine philosophische Lehrtätigkeit in Berlin im Herbst 1818, nachdem man ihn dorthin berufen hatte, mit einer Vorlesung über die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, wozu er in seiner Antrittsvorlesung bemerkte: „Ich verstehe darunter die Philosophie in ihrer Begründung und in ihrem ganzen systematischen Umfang – es wird sich innerhalb ihrer selbst näher zeigen, daß ihre Begründung nur in ihrem systematischen Umfange beruht. – Die gewöhnliche Vorstellung des Verstandes ist, daß die Be[97]gründung u. dgl. vorangehen müsse und außer und nach diesem Grunde die Wissenschaft selbst kommen müsse. Die Philosophie ist aber wie das Universum rund in sich, es ist kein Erstes und kein Letztes, sondern alles ist getragen und gehalten, – gegenseitig und in einem. – Die Absicht dieser Vorlesung ist, Ihnen ein vernünftiges Bild des Universums (zu geben). Ich habe es eben deswegen vorgezogen, mit dem Ganzen anzufangen, weil die Teile nur aus dem Ganzen zu begreifen sind. Späterhin werde ich über die einzelnen Teile besondere Vorlesungen (halten) ...“[3]

Hegel, der den Lehrstuhl Fichtes übernahm, erfuhr an der Universität von Berlin eine freundliche Aufnahme. Mit seiner Lehrtätigkeit an der Berliner Universität erreichte Hegel den Höhepunkt seiner philosophischen Karriere.

„Vom Wintersemester 1818/19 an las Hegel wöchentlich vor vierzig bis sechzig Hörern im Durchschnitt zehn Stunden, und zwar neben seinem bisherigen Repertoire erstmalig auch über Religionsphilosophie und Philosophie der Weltgeschichte; ab dem Winter 1821 über ‚Naturrecht und Staatswissenschaften oder Philosophie des Rechts nach meinem Lehrbuch: Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ ... Mit beiden Vorlesungen waren Repetitonen verbunden. ... Aus der wachsenden Zahl seiner Schüler traten immer wieder andere hervor, die unter den Augen des Meisters die neue Lehre verbreiteten und ausbilden durften. Hegels Lehre wurde so als Schulphilosophie angesehen und aufgenommen.

Seine Vorlesungen gehört zu haben, galt als besondere Empfehlung, nicht nur für künftige Dozenten und Lehrstuhlinhaber, sondern auch für preußische Beamte, vor allem für Juristen.“[4]

[98] Was den Begriff der Schul- bzw. Kathederphilosophie anlangt, welcher in späteren Jah-

---

[1] Schröter, K.: Hegel. S. 59.
[2] Ebd.
[3] Hegel: Werke. Bd. 10. S. 405.
[4] Schröter, K.: Hegel. S. 70.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ren zum Vorwurf sich aufbauschte bzw. aufgebauscht wurde, so möchte ich in diesem Zusammenhang auf **Arthur Schopenhauer** eingehen, der sich diesbezüglich sehr vehement dagegen aussprach.

Der junge Schopenhauer habilitierte sich in Berlin im Jahre 1820 – also in jener Zeit, als Hegel dort seine Lehrtätigkeit bereits aufgenommen hat – und erhielt an der Universität eine Dozentenstelle. Ausgestattet mit großem Selbstbewußtsein „bat er darum, seine Stunden so zu legen, daß sie mit Hegels Hauptvorlesung kollidieren, damit sich erweise, zu wem die Studenten kommen werden: zu ihm oder zu Hegel. Die Probe verlief sehr enttäuschend für Schopenhauer. Gereizt und des Wettkampfes überdrüssig, zog er sich zurück.“[1]

Es soll hier dahingestellt bleiben, inwieweit Schopenhauers Berliner Erlebnisse die folgenden Äußerungen beeinflußt haben. Deutlich geht daraus jedoch seine Abneigung gegenüber Hegel und die Kathederphilosophie hervor, wie er in **‚Über die Universitäts-Philosophie‘** schreibt:

„Wem ... noch ein Zweifel über Geist und Zweck der Universitätsphilosophie bliebe, der betrachte das Schicksal der Hegelschen Afterweisheit. Hat es ihr etwas geschadet, daß ihr Grundgedanke der absurdeste Einfall, daß er eine auf den Kopf gestellte Welt, eine philosophische Hanswurstiade war und ihr Inhalt der hohlste, sinnleerste Wortkram, an welchem jemals Strohköpfe ihr Genüge gehabt, und daß ihr Vortrag, in den Werken des Urhebers selbst, der widerwärtigste und unsinnigste Gallimathias ist, ja, an die Deliramente (Rasereien) der Tollhäuser erinnert? O nein, nicht im Mindesten! Vielmehr hat sie dabei, 20 Jahre hindurch, als [99] die glänzendste Kathederphilosophie, die je Gehalt und Honorar einbrachte, florirt und ist fett geworden, ist nämlich in ganz Deutschland, durch Hunderte von Büchern, als der endlich erreichte Gipfel menschlicher Weisheit und als die Philosophie der Philosophien verkündet, ja, in den Himmel erhoben worden: Studenten wurden darauf examinirt und Professoren darauf angestellt; wer nicht mitwollte, wurde von dem dreist gemachten Repetenten ihres so lenksamen, wie geistlosen Urhebers für einen ‚Narrn auf eigene Hand‘ (Goethe, ‚Den Originalen‘) erklärt, und sogar die Wenigen, welche eine schwache Opposition gegen diesen Unfug wagten, traten mit derselben nur schüchtern, unter Anerkennung des ‚großen Geistes und überschwänglichen Genies‘ – jenes abgeschmackten Philosophasters auf.“[2]

Weiter unten im genannten Text stellt er die Forderung auf: „Das wirkliche Philosophiren verlangt Unabhängigkeit.“[3]

Trotz seiner zahlreichen Zuhörerschaft und seiner Berühmtheit, oder gerade deswegen, kann nicht behauptet werden, daß Alles ganz ohne Reibungen verlief. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), damaliger Rektor der Berliner Universität, hätte gerne die Berufung Hegels verhindert, „weil ein starker Philosoph seiner philosophisch-theologischen Vormachtstellung hinderlich sein würde“.[4]

Da dies jedoch nicht gelang, so „war er darauf bedacht, Hegels Einfluß von der Berliner Akademie der Wissenschaften fernzuhalten“.[5]

[100] Der Grund Schleiermachers bestand darin, „daß man keinen Philosophen wolle, der Schule machen könne, weil dies Streit errege, und man ja auch schon Fichte ausgeschlossen habe. Aber das war ein allzu durchsichtiger Vorwand.“[6]

Trotz aller Gespanntheit zwischen den beiden, schafften sie es in der Öffentlichkeit, ihre Antipathie zu unterdrücken. Anlaß zu Kontroversen gab es vor allem hinsichtlich ihrer philoso-

---

[1] Ebd.
[2] Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena I. Erster Teilband. Diogenes. Zürich 1977. S. 162 f.
[3] Ebd. S. 214.
[4] Schröter, K.: Hegel. S. 71.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 72.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

phischen Anschauungen und der polemischen Art und Weise, in der diese Auseinandersetzung geführt wurde.

Hegel wird vom Ministerium im Juni 1820 zum ordentlichen Mitglied der „Königlichen wissenschaftlichen Prüfungskommission der Provinz Brandenburg“ ernannt. „In dieser Eigenschaft hatte Hegel die Kandidaten für das Höhere Lehramt, aber auch Abiturienten auf ihre Aufnahmefähigkeit zur Universität zu prüfen, und, was besonders zeitraubend war, die Protokolle der Gymnasiasten über die Abiturprüfungen und die Examensarbeiten in Deutsch durchzusehen. Dieses Amt brachte ihm einigen Einfluß mit, andererseits aber fühlte er in fortgeschrittenem Alter die Last solcher Arbeit, die ihn wieder in die Sphäre zurückversetzte, die verlassen zu können er beim Übergang von Nürnberg nach Heidelberg so froh gewesen war.“[1]

Da Hegel andere Vorhaben hatte, bat er das Ministerium, ihn von diesem Amt zu entbinden, was nach zweijähriger Dauer dieser Tätigkeit auch geschah.

Das Vorhaben, mit dem er sich in Berlin jedoch zunächst beschäftigte, war die Herausgabe seiner **Rechtsphilosophie.** Dabei handelt es sich um Hegels letztes – zu seinen Lebzeiten erschienenes – Werk, welches ursprünglich den Doppeltitel trug: **‚Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen – Grundlinien der Philosophie des Rechts‘**. Datiert ist dieses Werk mit dem Jahre 1821, obwohl es bereits im Oktober 1820 in Berlin erschien.

[101] An dieser Stelle möchte ich auf den mündlichen Zusatz zu **§ 408** der **‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘** hinweisen – „der vermutlich aus einer Vorlesung von 1825 oder 1828 stammt“[2] – in dem Hegel „bezüglich des Fortganges vom Abstrakten zum Konkreten in der Geistesphilosophie auf die entsprechende Methode in der Rechtsphilosophie“ verweist.[3]

„... Damit jedoch dieser Fortgang von etwas Abstraktem zu dem dasselbe der Möglichkeit nach enthaltende Konkreten nicht das Ansehen einer vereinzelten und deshalb bedenklichen Erscheinung habe, können wir daran erinnern, daß in der Rechtsphilosophie ein ähnlicher Fortgang stattfinden muß. Auch in dieser Wissenschaft beginnen wir mit etwas Abstraktem, nämlich mit dem Begriff des Willens, schreiten dann zu der in einem äußerlichen Dasein erfolgenden Verwirklichung des noch abstrakten Willens zur Sphäre des formellen Rechts fort, gehen darauf zu dem aus dem äußeren Dasein in sich reflektierten Willen, dem Gebiete der Moralität über und kommen endlich drittens zu dem diese beiden abstrakten Momente in sich vereinigenden und darum konkreten, sittlichen Willen. In der Sphäre der Sittlichkeit selber fangen wir dann wieder von einem Unmittelbaren, von der natürlichen, unentwickelten Gestalt an, welche der sittliche Geist in der Familie hat, kommen darauf zu der in der bürgerlichen Gesellschaft erfolgenden Entzweiung der sittlichen Substanz und gelangen zuletzt zu der im Staate vorhandenen Einheit und Wahrheit jener beiden einseitigen Formen des sittlichen Geistes. – Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im mindesten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach Späterem als das Recht und die Moralität machen oder die Familie und die bürgerliche Gesellschaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit Vorangehendes erklären wollten. Vielmehr wissen wir sehr [102] wohl, daß die Sittlichkeit die Grundlage des Rechtes und der Moralität ist, sowie daß die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandensein des Staates voraussetzen. In der philosophischen Entwicklung des Sittlichen können wir jedoch nicht mit dem Staate beginnen, da in diesem jenes sich zu seiner konkretesten Form entfaltet, der An-

---

[1] Ebd. S. 76.
[2] Hegel,: Werke. Bd. 7. S. 524.
[3] Ebd. S. 524.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

fang dagegen notwendigerweise etwas Abstraktes ist. Aus diesem Grunde muß auch das Moralische vor dem Sittlichen betrachtet werden, obgleich jedes gewissermaßen nur als eine Krankheit an diesem sich hervortut.“[1]

Von dieser Passage wird behauptet, daß sie als „Resumee des Entwicklungsganges“ gelte, „den Hegel in den Grundlinien der Philosophie des Rechts verfolgt“.[2]

Bezüglich seines letzten Lebensjahrzehntes wäre es müßig, über Querelen, Differenzen, Kontroversen oder Freundschaftsbeziehungen, Ehrfurchtsbezeigungen in irgend einer Weise Anekdoten und Anekdötchen zu berichten.

Nach der Herausgabe seiner ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ veröffentlichte Hegel nur noch einzelne Abhandlungen und arbeitete noch **einige Vorlesungen aus, wie die über „Rechtsphilosophie“, „Ästhetik“ und „Philosophie der Weltgeschichte“, sowie „Geschichte der Philosophie“**. Die Mitschriften und Ausarbeitungen dieser Vorlesungen machen den größten Teil seiner Werke, so wie sie später ediert wurden, aus.

„Alle diese Bindestrich-Philosophien sind als Partialgestalten des Absoluten gedacht. Die Konstruktionsprinzipien sind dieselben wie in den Hauptwerken.“[3]

[103] In seinen Werken und Vorlesungen liegt uns Hegels vollständiges System vor.

„Die Philosophie ist für Hegel nicht nur absolutes Wissen für den Menschen, sondern die Vollendung der Wirklichkeit Gottes. So steht die Philosophie der Philosophie, die Selbsterkenntnis des menschlichen und des göttlichen Geistes am Ende des Hegelschen Systems vor der höchsten Aufgabe, die ihr je ein Philosoph zugesprochen hat.“[4]

Diesen Worten ist an Klarheit, aber auch an Pathetik, nichts mehr hinzuzufügen.

Hegel unternimmt während seiner Professorenzeit an der Berliner Universität – meist während der Sommermonate – mehrere größere und kleinere Reisen, um „Erfrischung und Abwechslung“ zu erheischen. Da er diese Reisen ohne seine Frau unternimmt, sind zahlreiche Briefe erhalten, die ob ihrer Beschreibung der besuchten Orte und des dort erlebten, bemerkenswert sind. Aus diesen Briefen ist auch Hegels Kunstverständnis ersichtlich, welches in seine Vorlesungen über „Ästhetik“ seinen Niederschlag findet.

Am Höhepunkt seines Ruhms – sein Einfluß reicht weit über Preußen auf fast alle deutschen Universitäten – überträgt man ihm im Jahre 1829 das Amt des Rektors der Universität Berlin.

Zwei Jahre nach seinem Amtsantritt starb Hegel unerwartet am 14. November 1831 „‚an Cholera in ihrer concentrirten und darum in den Symptomen nach außen hin weniger schrecklichen Form‘“.[5] (Vgl. Rosenkranz)

Hegel wird neben Fichte auf dem Dorotheenstädter Friedhof in Berlin begraben.

[104] Was bleibt zu sagen von einem Mann, der die Philosophie so maßgeblich beeinflußt und geprägt hat, ja, wie behauptet wird, die Philosophie zur Vollendung gebracht habe, ohne in die Extreme der Vergötterung oder der Verdammung zu fallen? Mit den Worten Nicolai Hartmanns ist Hegel „unter den Denkern der Neuzeit der Philosoph des Geistes. Geistiges Sein aber ist Innerlichkeit, Fülle, Umfassen. Wer Hegels Philosophie verstehen will, muß sie aus ihrem Innersten, ihrer Fülle, ihrem großen, alles würdigenden Umfassen heraus verstehen. Anders wird er sie nie verstehen“.[6]

Oder – „In Hegel haben wir den seltenen Fall eines Erz-Intellektuellen, der gleichwohl mit den seelischen Eigenschaften eines Staatsmannes begabt ist. Autorität, zwingend, hart, konstruktiv. In der seelischen Veranlagung hat er weder mit Platon noch mit Descartes, weder

---

[1] Ebd. Bd. 10. S. 170 f.
[2] Ebd. Bd. 7. S. 524.
[3] Becker, W. in: Hoerster, N.: Klassiker. Bd. 2. S. 149.
[4] Schröter, K.: Hegel. S. 85.
[5] Ebd. S. 117.
[6] Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des dt. Idealismus. Teil 2. 1929. zit. bei Schröter, K.: Hegel. S. 147.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

mit Spinoza noch mit Kant das geringste gemein. Dem Charakterformat nach gehört er vielmehr in die Reihe: Caesar, Diokletian, Tschingis Khan, Barbarossa. Und zu diesen Persönlichkeiten zählt er nicht trotz, sondern gerade wegen seines Denkertums. Seine Philosophie ist imperatorisch, cäsarisch, tschingis-khanisch. Und so kam es denn auch, daß er am Ende von seinem Katheder aus den preußischen Staat politisch, ja geradezu diktatorisch beherrschte“[1] – wie José Ortega y Gasset sich in Falle Hegels äußert.

Zur Überleitung in den folgenden Abschnitt, und um zur Ausgangsstellung zurückzukehren, scheint es jedoch angemessen, einen unmittelbaren Epigonen jenes Mannes – welcher von sich (?) sagt: „Ein großer Mann verdammt die Menschen, ihn zu explizieren“[2] – zu Wort kommen zu lassen.

[105] Ludwig Feuerbach: „Ja, ich stand zu Hegel in einem intimeren und einflußreichern Verhältnis als irgendeinem unserer geistigen Vorfahren; denn ich kannte ihn persönlich, ich war zwei Jahre lang sein Zuhörer, sein aufmerksamer, ungeteilter, begeisterter Zuhörer ...

Er war es, in dem ich zum Selbst- und Weltbewußtsein kam. Er war es, den ich meinen zweiten Vater, wie Berlin meine geistige Geburtsstadt damals nannte. Er war der einzige Mann, der mich fühlen und erfahren ließ, was ein Lehrer ist; der einzige, in dem ich den Sinn für dieses sonst so leere Wort fand, den ich mich zu innigem Danke daher verbunden fühlte.“[3]
[106]

III. Max Stirner – ein Schüler Hegels?

1. Einleitung

Die Behauptung, oder eigentlich die Tatsache, daß Max Stirner ein wirklicher Schüler – besser ausgedrückt – ein Hörer Hegels war, belegt John Henry Mackay – der wohl glühendste Stirner-Verehrer – in seiner Stirnerbiographie: **‚Max Stirner – Sein Leben und sein Werk‘**.

„Als junger Student von zwanzig Jahren kam Johann Caspar Schmidt zu Michaelis 1826 frisch von Bayreuth weg nach Berlin, über dessen Hochschule ein paar Jahre vorher ein anderer angehender Studiosos – er hiess Ludwig Feuerbach – seinem Vater geschrieben hatte: ‚... auf keiner anderen Universität herrscht wohl solch‘ allgemeiner Fleiss, solcher Sinn für etwas Höheres als blosse Studiengeschichten, solches Streben nach Wissenschaft, solche Ruhe und Stille wie hier. Wahre Kneipen sind andere Universitäten gegen dieses hiesige Arbeitshaus...‘“[4]

Johann Caspar Schmidt immatrikulierte am 18. Oktober 1826 an der philosophischen Fakultät und hörte im ersten seiner vier Semester in Berlin u. a. „Logik bei Heinrich Ritter, dem durch seine unabhängigen, geschichtsphilosophischen Forschungen bekannten Philosophen; allgemeine Geographie bei dessen Namensvetter, dem großen Geographen Carl Ritter, und Pindar und Metrik bei Böckh, dem berühmten Altertumsforscher und Rhetoriker. Ferner in seinem zweiten, der Philosophie gewidmeten: Ethik bei Schleiermacher, dem ‚größten deutschen Theologen des Jahrhunderts‘, und **vor allem Religionsphilosophie bei Hegel, bei Hegel, von dessen ungeheurem, damals noch ungebrochenem Einfluß auf das ganze Denken der damaligen Zeit wir uns heute gar keinen rechten Begriff mehr machen können**. Auch im nächsten Wintersemester [107] gibt sich Schmidt noch dem eigentümlichen Reiz seiner Vorlesungen hin: **er hört Geschichte der Philosophie und Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes bei dem bewunderten Manne**. Daneben wieder bei Böckh und Carl Ritter: bei ersterem über griechische Altertümer, bei letzterem über Geographie des alten Griechenlandes und Italiens. Und, um auch seine theologischen

---

[1] Gasset, José Ortega y: Hegel y América. 1930. zit. bei Schröter, K.: Hegel. S. 148.
[2] Hegel: Werke. Bd. 11. S. 574. (Vgl. Rosenkranz)
[3] Feuerbach, Ludwig: Verhältnis zu Hegel. 1840. zit. bei Schröter, K.: Hegel. S. 145.
[4] Mackay Stirner. Sein Leben und sein Werk. Reprint. 1977. Freiburg/Br. S. 37.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Studien nicht zu vernachlässigen, bei Marheineke, dem Orthodoxen von der Hegelschen Rechten, über Dogmatik und über die Bedeutung der neueren Philosophie in der Theologie.“[1]

Nach vierjähriger Abwesenheit von Berlin kehrte er dorthin zurück, um im Sommer 1833 – also nach Hegel Tod – „bei dem Hegelianer Michelet über Aristoteles‘ Leben, Schriften und Philosophie, und wieder, wie vor Jahren, bei Böckh, diesmal über Plato‘s Republik“[2] Vorlesungen zu besuchen.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß die mit den Namen Johann Caspar Schmidt und Max Stirner bedachten Personen identisch sind. Max Stirner ist das Pseudonym für Johann Caspar Schmidt, „denn Max Stirner – so wurde J. C. Schmidt schon als Student von seinen Kommilitonen seiner auffallend hohen Stirn wegen genannt, so unterzeichnete er seine ersten öffentlichen Arbeiten, so wurde er in dem Kreis seiner Bekannten ausschließlich angeredet und so nannte er sich selbst, um diesen Namen endlich auf jenes Werk zu setzen, das ihn unsterblich machen sollte für alle Zeiten ...“.[3]

Vorerst weitere ausführliche Exkurse in Stirners Biographie aussparend, bleiben drei Fakten zur Ausgangsgrundlage, zu erwähnen:

[108] Erstens: Stirners Leben währte vom 25. Oktober 1806 bis zu seinen Ableben in Armut am 25. Juni 1856.

Zweitens: Seine Zugehörigkeit zu den „Freien“ – dem „versprengten Freikorps des Radikalismus“[4] – dem unter anderem Bruno und Edgar Bauer, Ludwig Buhl, C. F. Köppen, Friedrich Engels, sowie im weiteren Kreis Karl Marx angehörten.

Drittens: Das Erscheinen seines Werkes, welches „in den letzten Tagen des Oktober 1844 unter den Titel ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ an das Licht der Öffentlichkeit trat“.[5]

Stirner führt in seinem Werk eine Entwicklung radikal weiter und zu Ende, die Bruno Bauer eingeleitet hatte.

So schreibt Johann Mader in seinem Buch ‚Zwischen Hegel und Marx‘ – es behandelt den Zeitraum von 1830 bis 1850 – über die Entwicklung des Denkens, das eng mit der Frage nach der Verwirklichung der Philosophie gekoppelt ist: „In der Philosophie des 19. Jahrhunderts verwandelt sich in der Intention, die Philosophie zu verwirklichen, diese selbst in ihrem Wesen: sie wird zunächst zur Geschichtsphilosophie, dies bei Cieszkowski und Bauer, sodann wird sie zur Anthropologie, dies bei Feuerbach und Kierkegaard. Zuletzt vollzieht Stirner die endgültige Destruktion. Hier wird sie zur Proklamation der Anarchie. Das, was sich in der Forderung, unmittelbar praktisch zu werden, verwandelt, ist ihr Wesen als Theorie und damit ihr Verhältnis als Theorie zur Praxis. Denn Theorie bleibt sie auch dort, wo sie als unmittelbar praktisch proklamiert wird. Sie wird hier zur [109] situationsbedingten Strategie-Theorie des politischen Aktivismus.“[6]

Max Stirner steht – nach J. Mader – am Ende der Auflösung des absoluten Geistes als Prinzip der Philosophie, sowie der Auflösung der dialektischen Geschichtsphilosophie.

Lag für Hegel die Aufgabe der Philosophie noch darin, die Wirklichkeit zu erkennen, so wurde von ihm die Philosophie auch traditionell als Metaphysik verstanden. Man kann Hegels Worte aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie durchaus als Warnung verstehen, wenn er meint:

„Das was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die

---

[1] Ebd. S. 37 f.
[2] Ebd. S. 40.
[3] Ebd. S. 85.
[4] Ebd. S. 59.
[5] Ebd. S. 125.
[6] Mader, Johann: Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie. Wien-München 1975. S. 19.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, ... Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut er sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.“[1]

Diesen Vorgriff auf Zukünftiges ortet auch Hermann Glockner, der in seinem Buch ‚Die europäische Philosophie‘ schreibt: „Als Hegel im Jahre 1818 den Berliner Lehrstuhl übernahm, waren die Gegenmächte, deren Ansturm seine Philosophie zuletzt erlag, bereits vollzählig am Werk ... Ohne seine Gegner zu kennen oder gar in einzelnen zu übersehen, hatte Hegel doch eine feine Witterung für den sich vorbereitenden Geisterkampf. Er fühlte, daß es nicht nur auf weltanschaulichem Gebiet um die Macht ging, sondern daß Sieg oder Niederlage auch von politischer Bedeutung für Europa sein würden, und er richtete das repräsentative Buch [110] seiner Berliner Zeit – die Rechts– und Staatsphilosophie –dementsprechend ein.“[2]

Dies hinderte jedoch seine Schüler, Nachfolger oder Epigonen nicht daran, an der Zersetzung seines Systems zu arbeiten, obwohl Glockner meint, daß diese „keinen einzigen neuen Begriff entwickelten, mithin in keiner Hinsicht über Hegels System hinausgingen, sondern lediglich zu überwundenen und im Hegelianismus bereits mitenthaltenen Standpunkten zurückkehrten“.[3]

Weiters vertritt er die Meinung, daß „diese Konservierungsversuche“ in Wirklichkeit vergeblich waren. „Die Schule selbst spaltete sich, was zuerst auf theologischem, bald auch auf politischem Gebiete deutlich in Erscheinung trat. David Friedrich Strauß (1808-1874), dessen ‚Leben Jesu‘ (1835) bei dieser Spaltung eine Hauptrolle spielte, brachte für die drei Hauptgruppen die parlamentarischen Bezeichnungen Rechte, Linke und Zentrum auf. Die Hauptstoßkraft entwickelte die Linke, während die Rechtshegelianer und die zur Vermittlung geneigten Männer des Zentrums die solideren Bücher schrieben“, und auf den Punkt gebracht: „Epigonen waren sie alle, d. h. es fehlte ihnen an durchschlagenden neuen schöpferischen Ideen.“[4]

Vor allem die Linkshegelianer stellen das Primat des Praktischen, des Sollens vor das Sein; ihre „Dialektik ist ‚antithetisch‘ konzipiert“[5], stellt Mader in seiner Untersuchung fest und führt dazu weiter aus, daß „bereits Stirner, sodann aber vor allem Nietzsche und Dilthey ... die Dialektik als Methode des Denkens überhaupt aufgehoben“haben.[6]

[111] Max Stirner, als einer der Vertreter der Hegelschen Linken, übernimmt die Tendenz der allgemeinen Kritik an der Hegelschen Philosophie, die davon ausgeht, daß Philosophie nicht Metaphysik bleiben dürfe, sondern praktisch werden müsse.

Zu diesem Zwecke dürfe sie nicht Geschichtsphilosophie bleiben, sondern sie müsse Anthropologie werden.

„Stirner denkt in seinem Werk ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ von 1844 diese Entwicklung, die durch Bauer als Grundzug der Metaphysik des absoluten Geistes ‚entlarvt‘ wurde, radikal weiter, indem er in seiner Kritik an Hegel auch noch über Bauers ‚unendliches Selbstbewußtsein‘ hinausgeht und an seiner Stelle das endliche Selbstbewußtsein, das endliche Ich, den ‚Einzigen‘ setzt.“[7]

Johann Mader fügt daran noch an: „Die Position Stirners führt über die Auflösung der Dia-

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 26.
[2] Glockner, Hermann: Europ. Philosophie. S. 871.
[3] Ebd. S. 872.
[4] Ebd. S. 873.
[5] Mader, J.: Zwischen Hegel und Marx. S. 41.
[6] Ebd.
[7] Ebd. S. 45.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

lektik auch zur Auflösung der Philosophie als Geschichtsphilosophie. Der Mensch, das Ich, der Einzige, ist trotz seiner radikalen, absoluten Endlichkeit ungeschichtlich. Diese Auflösung leitet sodann zur Entwicklung der Philosophie als Anthropologie über. Es wird im Kreise der Linkshegelianer eine ‚neue Anthropologie', die nicht metaphysisch ist, entworfen. Sie soll das Praktischwerden der Philosophie initiieren."[1]

In diesem nicht-metaphysischen Entwurf einer ‚neuen Antropologie' durch die Linkshegelianer „wird das Ich als Selbstbewußtsein, das den absoluten Geist als Prinzip der Philosophie abgelöst hatte, wieder aufgegeben. Mit dieser Negation wird ein neues Fundament für die Philosophie zu gewinnen gesucht."[2]

Dieses Fundament ist der Mensch „als leib- und welthaftes Individuum".[3]

[112] Stirner proklamiert die absolute Freiheit dieses Individuums. Seine Philosophie ist jedoch kein ‚System', „das eine ‚Schule gründen und durch sie ausgearbeitet und fester fundiert werden könnte".[4]

Über Stirners Werk schrieb Ludwig Feuerbach 1844 an seinen Bruder: „Es ist ein höchst geistreiches und geniales Werk und hat die Wahrheit des Egoismus – aber exzentrisch, einseitig, unwahr fixiert – für sich. Seine Polemik gegen die Anthropologie, namentlich gegen mich beruht auf purem Unverstand oder Leichtsinn. Ich gebe ihm Recht, bis auf Eines: im Wesen trifft er mich nicht. Er ist gleichwohl der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennengelernt."[5]

Auch **Karl Marx** und **Friedrich Engels** haben sich mit dem Werk Stirners – der seine „Sach' auf Nichts gestellt"[6] haben will – in der **‚Deutschen Ideologie'** auseinandergesetzt.

Dies sollte nur belegen, daß Stirners Werk zu seiner Zeit durchaus auf Resonanz gestoßen ist, auch wenn es später in Vergessenheit geraten ist; dennoch gab es beizeiten eine gewisse Stirner-Renaissance.

Bezogen auf die zeitgeschichtlichen Geschehnisse und deren Auswirkungen auf die deutsche Philosophie in der Ära nach Hegel – und durchaus im Sinne der Hegelschen Vorrede zur Rechtsphilosophie – eröffnet Hermann Lübbe, daß „die politische Philosophie seit Hegels Tod ... zunächst keinen abendländischen, sondern beispielsweise einen vormärzlichen Sinn"[7] hat.

[113] Und ebenso bezogen auf den Ausspruch, daß „die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt"[8], führt er an anderer Stelle aus, daß „die Rechtsphilosophie (...) in gewisser Hinsicht, Aktualität nur innerhalb dieses Zeitraumes (habe); sie hätte, um es trivial zu sagen, weder vorher noch nachher geschrieben werden können, und was darüber hinaus bedeutet, ist eben das, was Hegel in dieser aktuellen Situation erkannte oder als bedeutsam erinnerte".[9]

Was nun die politische Philosophie betrifft, so hat man „Stirners Buch ‚der Einzige und sein Eigentum' zumeist als anarchisches Werk eines Sonderlings aufgefaßt, es ist aber vielmehr eine letzte Konsequenz aus Hegels weltgeschichtlicher Konstruktion, die es – allegorisch entstellt – genau wiederholt. Stirner selbst bekennt diese Abkunft von Hegel in seiner Besprechung von Bauers ‚Posaune'. Habe doch Hegel selbst am Schluß seiner Geschichte der Philosophie dazu aufgefordert, den Geist zu ergreifen und seine Verschlossenheit an den Tag zu

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 47.
[3] Ebd.
[4] Mackay: Stirner. S. 131.
[5] Ebd. S. 166.
[6] *EE* 412.
[7] Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basel 1963. S. 11.
[8] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 26.
[9] Lübbe, H.: Politische Philosophie. S. 14.

ziehen – jeder an seinem Ort. Auch Marx hat Stirners Buch als eine Geschichtskonstruktion nach dem Muster von Hegel begriffen und dafür in einzelnen den Nachweis erbracht. Stirners Hegelianismus wird aber dadurch verdeckt, daß er den Hegelschen Kategorien populäre und darum konkreter wirkende Namen gibt, womit er sich über die Geschichte des Geistes erhaben wähnt."[1]

Diese nur scheinbar unzusammenhängende Aufeinanderfolge von Zitaten soll als Einleitung für die nun folgende konkrete Ausarbeitung der bereits im ersten Abschnitt kurz skizzierten Problemstellung dienen.

Ausgehend von Stirners Leben soll hier versucht werden, seine Philosophie näher darzustellen, die Zusammenhänge bezüglich der Spaltung der Hegelschen Schule – und somit [114] der revolutionäre Bruch im politisch-philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts – aufgeklärt werden und in weiterer Folge ein Vergleich der beiden (der Hegelschen und Stirnerschen) Philosophien angestellt werden.

Es ist wohl nicht so abwegig, zu behaupten, daß Hegel als Katalysator für die philosophische Entwicklung nach seinem Tode anzusehen ist.

2.Gedanken des Stirnerbiographen J. H. Mackay über seine Arbeit

Max Stirner, der in Darstellungen immer wieder als Links- oder Junghegelianer bezeichnet wird, wird von John Henry Mackay – im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Stirner-Biographie – der „kühnste und konsequenteste Denker"[2] der Deutschen genannt.

Trotz der Ausführlichkeit, mit der Mackay – er macht keinen Hehl aus seiner Verehrung für Stirner – zu Werke ging, war die Aufnahme seines Buches beim Publikum „eine letzte Enttäuschung"[3] für ihn. Er hatte erwartet, „daß diesmal der Name Stirner zu tieferer und ehrlicherer Betrachtung zwingen müsse. Was indessen von der ‚Kritik' gegeben wurde, war im Grossen und Ganzen nichts Anderes, als eine Ausschlachtung des von mir Gefundenen, und nicht immer ist verstanden worden, wenigstens richtig abzuschreiben. Eine Arbeit, die ernster Widerlegung werth und würdig wäre, ist bisher nicht erschienen.

[115] Dem Einwande, der gemacht wurde: den Wurzeln der Philosophie Stirners nicht nachgegraben, nicht gezeigt zu haben, wer seine Vorläufer in der Geschichte der Philosophie waren, sowie seinem Einfluss bis auf unsere Tage nicht nachgegangen zu sein, entgegne ich, dass ich keine Geschichte der Philosophie des Egoismus, sondern eine Geschichte des Lebens Max Stirner's schreiben wollte. Ich bin kein Philosoph und Arbeiten wie die geforderten liegen mir völlig fern. Daher hätte nur die Kritik für mich von Werth sein können, die mir zeigte, welch anderen Weg ich hätte gehen müssen, um zu **meinem** Ziele zu gelangen. Leider ist mir in dieser Beziehung von keiner Seite der Kritik geholfen worden und ich weiss daher nicht, wie ich meine Arbeit anders hätte durchführen und gestalten sollen, als ich es gethan".[4]

Es ist hier nicht der Ort, Mackays Arbeit zu kritisieren, denn wegen ihrer Einzigartigkeit und Ausführlichkeit wird sie für diese Arbeit noch des öfteren zu Zitationszwecken herangezogen, obwohl er selbst einen gewissen Mangel feststellt und zwar bezüglich der Quellenangaben.

Diesbezüglich schreibt Mackay: „Ich schwankte lange, ob ich den Ergebnissen meiner Forschung sogenannte ‚Quellenangaben' beifügen sollte. Ich habe es unterlassen. Denn erstens glaube ich nicht, dass die Gründlichkeit einer Arbeit durch solche ad oculos demonstriert werden muss, und zweitens hätten diese unzähligen, den Text unterbrechenden und seine Seiten ungebührlich belastenden Anmerkungen die Lesbarkeit des Buches einfach in Frage ge-

---

[1] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 134.
[2] Mackay: Stirner. S. XII.
[3] Ebd. S. XIII.
[4] Ebd. S. XII.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

stellt. Durch Seiten hätte nicht nur jeder Satz, sondern oft jedes Wort in einem Satze mit einer solchen ‚Anmerkung' belegt werden müssen und der Umfang des Buches hätte sich fast verdoppelt."[1]

[116] Sieht man von diesem Mißstand ab und betrachtet das Werk seines – man ist beinahe versucht zu sagen – „Schützlings", so könnte man beinahe Absicht dahinter vermuten.

Auch Max Stirner vermeidet großteils in seinem ‚Einzigen und seinem Eigentum' beinahe jegliche Art von Hinweis auf die Quellen seiner Kritik, obwohl er manchmal doch nicht umhinkommt, sie zumindest namentlich anzuführen.

Dessen ungeachtet soll John Henry Mackays Beschreibung der Lebensgeschichte und des Werkes von Max Stirner als Quelle herangezogen werden.

Die Beschäftigung mit Max Stirner war für John Henry Mackay zur Lebensaufgabe geworden, die er mit Akribie betrieben hatte und aus diesem Grunde sollte man die Authentizität seiner Forschungsergebnisse nicht in Zweifel ziehen.

Mackay behauptete von sich selbst: „Stirner und sein Werk waren bis 1888 völlig, aber auch völlig vergessen, und sie wären es vielleicht noch heute, wenn ich mich nicht mit der Kraft meines halben Lebens für ihn eingesetzt hätte."[2]

So schildert er mit einleitenden Worten den Gang seiner Forschungen, und der damit verbundenen Schwierigkeiten, „dass einzig und allein das sorgfältige Verfolgen jeder sich ergebenden Spur nach allen Richtungen hin das Dickicht, in dem dieses Leben versteckt lag, überhaupt zugänglich zu machen im Stande sei".[3]

In weiterer Folge gibt er seinem psychischen Zustand bei der Erforschung des von ihm auserkorenen Gegenstandes, Ausdruck, in dem er formuliert: „Nicht nur eine tiefe Entmuthigung, sondern auch eine grosse Enttäuschung ergriff mich, als ich, immer weiter und weiter vordringend, mehr [117] und mehr mich überzeugen musste, wie einfach und ereignislos dieses Leben sich abgespielt hatte. Ich hatte etwas Ausserordentliches in ihm erwartet und fand es nicht! ... Musste ein so grosses Leben nicht auch reich an äusseren grossen Erlebnissen gewesen sein? – Noch verstand ich es nicht.

Aber als ich mit jedem Jahr tiefer und tiefer in die Lehre des Werkes und damit in die Erkenntniss des Lebens der Menschen drang, da erfasste mich die Beschämung über die eigene Thorheit und ich erkannte, dass dieses Leben nicht anders hätte sein können, als es gewesen war, und ich suchte nicht mehr nach neuen überraschenden Bethätigungen in ihm, sondern seine Lücke in stiller Arbeit zu füllen.

Heute weiss ich, dass Stirner's Leben, weit entfernt im Gegensatz zu seiner grossen That zu stehen, vielmehr der klare schlichte Ausdruck ihrer letzten Jahre war, mit der Nothwendigkeit sich aus ihr ergebend und ohne jeden äusseren, noch inneren Widerspruch ... ein Egoist, der wusste, dass er es war!"[4]

Mackay bezeichnete drei Ursachen, die dazu beigetragen haben, daß sich Stirners Persönlichkeit den Augen der Mit- und Nachwelt so völlig entzogen haben:

„Die erste beruht in der grossen Zurückgezogenheit und Stille, in der er – mit Ausnahme weniger Jahre – die Zeit seines Lebens verbrachte.

Die zweite ist in dem enormen Umschlag zu suchen, den das Jahr 1848 in dem öffentlichen Leben Deutschlands bezeichnet, und dessen Eintreten eine nicht minder grosse Veränderung in dem Leben fast aller, damals die Spitze des Radikalismus bildenden Persönlichkeiten bedeutet.

---

[1] Ebd., S. 16 f.
[2] Ebd. S. 20.
[3] Ebd. S. 6.
[4] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Der dritte Grund liegt in dem eigenthümlich verschlossene Charakter Stirner‘s, der einestheils keine eigenen Mit[118]theilungen über sein Leben zeitigte, anderntheils keine jener intimen Freundschaften, als denen etwa zur Zeit seines kurzen Ruhmes persönliche Aufzeichnungen an ihn so leicht hätten hervor gehen können.

Zusammen mit anderen Zufälligkeiten, ... haben diese Ursachen meine Arbeit zu einer aussergewöhnlich mühevollen gemacht, und ich darf wohl sagen, dass jede einzelne Thatsache des biographischen Materials – Stück um Stück – aus dem Schutte der Jahre wieder hervorgegraben werden musste.“[1]

Nachdem J. H. Mackay das Leben Stirners aus dem „Schatten der Vergessenheit“[2] geholt hat, schreitet er daran, es zu gliedern, vielmehr drückt er dies so aus: „Das Leben Max Stirner‘s gliedert sich von selbst in drei Perioden, trivial gesprochen in: Aufstieg, Höhe, Niedergang. Die erste umfasst seine Jugend und sein Leben bis zur Beendigung seiner Lehrthätigkeit (1806-1844); die zweite die Jahre, die in dem Erscheinen seines Werkes gipfeln (1844-1846); die dritte die Zeit der Vergessenheit und Verlassenheit bis zu seinem Tod (1846-1856).“[3]

Dieser Gliederung möchte ich nichts entgegenstellen, sondern aus ihr den Versuch unternehmen, das Werk dieses Mannes im Kontext mit dem politisch-philosophischen Gedankengut jener Zeit, welches es umgibt, darzustellen.

[119]

3. Max Stirners Leben bis 1839

Am 25. Oktober des Jahres 1806, „in der Frühe um sechs Uhr“[4], wurde Johann Caspar Schmidt in Bayreuth geboren. In diesem Jahr wird Bayreuth „von den Wirren der napoleonischen Kriege auf das Schwerste heimgesucht“.[5]

(In dieses Jahr seiner Geburt fällt auch die Fertigstellung der ‚Phänomenologie des Geistes‘ von Hegel.)

Das Kind erhält am 6. November die Taufe „nach evangelisch-lutherischem Ritus“.[6]

Johann Caspar Schmidt war das erste und einzige Kind seiner Eltern. Sein Vater „war seines Zeichens ‚blasender Instrumentenmacher‘“[7], er verfertigte Flöten.

„Bereits ein halbes Jahr nach der Geburt des Kindes, am 19. April 1807, starb der Vater im Alter von 37 Jahren an einem durch zu grosse Körperanstrengung verursachten Blutsturz, und zwei Jahre später, am 13. April 1809, verheirathete sich die ‚Schmidtin‘ zum zweiten Male und zwar mit dem damaligen Provisor an der Hof-Apotheke, mit dem fast fünfzigjährigen Heinrich F. L. Ballerstedt.“[8]

Die Mutter J. C. Schmidts verließ mit ihrem zweiten Gatten nach ihrer Wiederverheiratung Bayreuth und kam „mit ihm ‚nach mancherlei wechselnden Schicksalen‘ nach Kulm an der Weichsel in Westpreussen“.[9]

[120] Dorthin gingen sie auf den Wunsch und Ruf des Großonkels des nunmehrigen Stiefvaters von J. C. Schmidt, welcher zu Gunsten der Eheleute ein Testament einrichtete, das ihnen nach seiner Vollstreckung – zusammen mit den Einnahmen, die die Apotheke, die sie innehatten, abwarf – ein sorgenfreies Leben bescherte und es erlaubte, daß sie „dem einzigen

---

[1] Ebd. S. 7.
[2] Ebd. S. 14.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 27.
[5] Ebd. S. 32.
[6] Ebd. S. 28.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Ebd. S. 28 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Kinde der Frau die gute Erziehung geben konnten, die es genoss“.[1]

J. C. Schmidt blieb das einzige Kind, denn der zweiten Ehe der Mutter entstammte zwar ein Töchterchen, welches jedoch, noch nicht drei Jahre alt, starb.

„Nach Kulm wurde, sobald als möglich, nach einem Jahr, 1810, das in Baireuth zurückgelassene Kind nachgeholt, und hier in Kulm wuchs der kleine Johann Caspar auf und empfing seinen ersten Unterricht. Der Stiefvater war zugleich der Vormund des Kindes geworden.“[2]

In seiner Stirner-Biographie mutmaßt J. H. Mackay, ob es „die Verhältnisse im Hause wünschenswerth machen“[3] oder ob „es der grosse Ruf des Gymnasiums in Baireuth und der Wunsch der dort lebenden Anverwandeten“[4] war, der dazu führte, das J. C. Schmidt wieder in seine Geburtsstadt zurückkehrte. Mackay faßt sich kurz und schreibt:

„Johann Caspar kam schon als Knabe von zwölf Jahren, 1818, in seine Vaterstadt zurück und fand hier Aufnahme in den Hause seines Paten, nach dem er genannt war, des ‚Bürgen und Strumpfwirkermeisters‘ Johann Caspar Martin Sticht aus Erlangen und seiner Frau, der um drei Jahre älteren, einzigen Schwester seines Vaters.“[5]

[121] Das kinderlose Ehepaar nahm ihn an Kindesstatt auf, und er blieb in ihren Hause „acht Jahre, bis zu seinen Abgang an die Universität“.[6]

Die „einzelnen Stationen der Schulwanderung des Knaben“[7] – wie Mackay sie auflistet – möchte ich hier nicht näher verfolgen, aber man kann es vereinfacht mit den Worten ausdrükken: „Er war ein guter und fleissiger Schüler.“[8] Im Herbst 1826 machte J. C. Schmidt sein „Absolutorium, das eine ausserordentlich günstiges Resultat erzielt“, und „in dem Abgangszeugnis vom 8. September 1826 wird ihn die Note I und das Prädikat ‚sehr würdig‘ verliehen.“[9]

„Dieses Abgangszeugnis ist von dem damaligen Direktor des Gymnasiums, **Georg Andreas Gabler**, unterschrieben. Leider war dieser bedeutender Mann, der einige Zeit im Schiller‘schen Hause in Weimar gelebt hatte, der begeisterte Schüler Hegel‘s, in dessen Lehre er die ‚absolute Befreiung seines Denkens und Erkennens fand‘ und der später auch an seine Stelle nach Berlin gerufen wurde, niemals Schmidt‘s Klassenlehrer. Aber seinen Unterricht hat dieser doch genossen.“[10]

Zur Person Gablers – dessen Namen im Zusammenhang mit der Spaltung der Hegelschen Schule des öfteren erwähnt wird – sei noch bemerkt, daß er von dem Theologen David Friedrich Strauß, der „die Hegelschule in eine rechten und linken [122] Flügel und ein Zentrum“[11] teilte, zum rechten Flügel gerechnet wurde.

Hermann Lübbe vermerkt dazu lakonisch, daß über ihn „nicht viel mehr zu sagen ist, als daß er, erst 1835, der Nachfolger Hegels wurde“[12] und in einem Zusatz: „Auch damals war es also schon schwierig, ‚berühmte Lehrstühle‘ neu zu besetzen“.[13]

Bezüglich der Nachfolge Hegels äußert sich Lübbe noch an anderer Stelle: „Die Überzeugung der Schule, daß im Verhältnis zu ihr ein Nachfolger Hegels nicht denkbar sei, wurde üb-

---

[1] Ebd. S. 29.
[2] Ebd.
[3] Ebd. S. 30.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Ebd. S. 31.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] Kast, Bernd: Die Thematik des ”Eigners” in der Philosophie Max Stirners. Diss. Bonn 1979. S. 2.
[12] Lübbe, H.: Politische Philosophie. S. 33.
[13] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

rigens auf die schönste Weise durch die Berufung des Bayreuther Schulrektors Gabler auf den verwaisten Lehrstuhl bestätigt: mit Gabler hatte Altenstein (Kultusminister) ausgerechnet den farblosesten, den der Originalität am meisten entbehrenden (von Hegel selbst für dieses Amt bereits designierten) Hegelianer zum Metropoliten der Philosophie in Preussen erhoben.“[1]

Einzig Hermann Glockner läßt an Georg Andreas Gabler (1786-1853) noch etwas Positives, der, als er den „verwaisten Lehrstuhl Hegels ... nach langen Verhandlungen“ erhielt, das Pech hatte, daß „die hohe Zeit der deutschen Philosophie offensichtlich zu Ende“[2] war.

Der „gründlich gebildete Mann“ (Glockner) verfaßte ein **‚Lehrbuch der philosophischen Propädeutik‘** (1827), „das noch heute zur Vorbereitung auf das Studium der ‚Phänomenologie des Geistes‘ dienen kann. Gleichwohl spotteten die Berliner über die altmodisch-verrostete, verhängnisvolle Gabel‘“.[3]

[123] Zurückkehrend zu Stirners Biographie.

„Einer einfachen Familie entstammend, fliesset in dem Kinde das unvermischte Blut der Oberfranken, eines nüchternen, ernsten, klugen, ein wenig schwerfälligen Menschenschlages.“[4] Mit diesen Worten versucht uns Mackay die äußeren und inneren Einflüsse auf J. C. Schmidt während seine Jugendzeit zu vermitteln, um uns aber auch gleichzeitig ihre – von ihm verneinte – Bedeutung auf sein späteres Leben zu suggerieren.

Mit Sicherheit kann man jedoch sagen – und insofern J. H. Mackay beipflichten –, daß Schmidt bei seinem Paten und dessen Frau liebevolle Pflege findet, „denn wohl mit Recht darf angenommen werden, dass die, die anderer Leute Kinder freiwillig zu sich nehmen, sie mindestens ebenso gut behandeln, wie Eltern die sie vielleicht unfreiwillig bekommen haben“.[5]

Wichtig vor allen Dingen jedoch ist die Erziehung, die J. C. Schmidt erhält – „die schweren, breiten Lasten humanistischer Kenntnisse werden von ernsten, gelehrten Männern auf die jungen Schultern gelegt“[6] – die ihn befähigt, den Schritt in Richtung eines akademischen Studiums zu tun, ein Schritt, der ihn nach Berlin führt.

Am 18. Oktober 1826 immatrikuliert Schmidt an der philosophischen Fakultät der Universität von Berlin und „schöpft hier aus den ersten Quellen der damaligen Wissenschaft“.[7]

[124] Bereits eingangs wurden die Personen erwähnt – „eine Reihe der glänzendsten Namen, jeder ihrer Träger eine anerkannte Autorität auf seinem Gebiet, zieht an uns vorüber“[8] – bei denen Schmidt Vorlesungen nahm.

„Es sind bis 22 Stunden in der Woche, die der eifrige Student besucht und er muss gerade in den vier Semestern in Berlin einen festen Grund für seine späteren Kenntnisse gelegt haben.“[9]

Nach vier Semestern exmatrikuliert er am 1. September 1828 und verließ Berlin, um nach Erlangen, der Geburtsstadt seiner Mutter, zu gehen, an dortiger Universität zu immatrikulieren und ab 20. Oktober – im Wintersemester – zwei Vorlesungen zu hören: „die Eine bei dem bekannten Theologen Georg Benedikt Wiener über die Korintherbriefe; die andere bei Christian Kapp, dem Philosophen, über Logik und Metaphysik.“[10]

---

[1] Ebd. S. 41.
[2] Glockner, H.: Europ. Philosophie. S. 874.
[3] Ebd.
[4] Mackay: Stirner. S. 32.
[5] Ebd. S. 33.
[6] Ebd.
[7] Ebd. S. 37.
[8] Ebd.
[9] Ebd. S. 38.
[10] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Obwohl er in Erlangen bis zum 2. November 1829 immatrikuliert blieb, leitete er nach Ablauf des Wintersemesters 1828/29 „eine dreiundeinhalbjährige Pause in seinem Studium mit einer ‚längeren Reise durch Deutschland', der einzigen seines Lebens, eine, die sich wahrscheinlich durch den ganzen Sommer 1829 erstreckte".[1]

Nach der Rückkehr von seiner Reise geht J. C. Schmidt im Herbst 1829 nach Königsberg, wo er „unter dem Datum seiner Erlanger Exmatrikel"[2] an der Universität immatrikuliert, [125] jedoch keine Vorlesungen hört, sich auch kein Abgangszeugnis ausstellen läßt, sondern, „wie er selbst sagt, ‚häuslicher Verhältnisse' halber ein Jahr in Kulm bei seine Eltern, ein zweites, ‚ebenfalls in Familien-Angelegenheiten', wieder in Königsberg"[3] verbleibt. Dort wird er auf seinen Wunsch „als Halbinvalide"[4] im Herbst 1830 aus dem Militärdienst entlassen.

Über die Gründe für die Unterbrechung seiner Studien lassen sich nur Vermutungen anstellen.

Johann Caspar Schmidt vernachlässigt jedoch „während seiner unfreiwilligen Musse ‚keineswegs seine philosophischen und philologischen Studien' und sucht sich auf eigene Faust weiterzubilden, wobei er ganz gewiss ebenso gut und besser vorwärts gekommen ist".[5]

Nach vierjähriger Abwesenheit von Berlin zieht es ihn im Oktober 1832 wieder in diese Stadt, um zu seinem akademischen Studium zurückzukehren.

„Ein ausgedehnter Studienplan, den er entworfen, zeigt, wie ernst es ihm in seiner Absicht der Wiederaufnahme und Vollendung seiner Studien war: er will über die ‚Hauptepoche der Künste' sowohl, wie über die ‚Mythologie der alten Germanen', ‚Litteratur-Geschichte' ebensogut, wie ‚Preussens Geschichte' hören, will ein Publikum bei Carl Ritter besuchen und ein solches über Aeschines – aber all diese Pläne macht eine langwierige Krankheit zu Nichte, in die er verfällt und die ihn erst im nächsten Sommer-Semester zur definitiven Wiederaufnahme der Vorlesungen kommen läßt."[6]

[126] Im Sommer 1833 hört Schmidt dann auch einige Vorlesungen u. a. bei dem Philologen Lachmann, dem Hegelianer Michelet und bei Böckh. „Klassische Philologie war ja das Ziel, das er als zukünftiger Lehrer am Gymnasium vor allem zu bewältigen hatte und vor ihm musste manche früher noch gehegte Lieblingsneigung nun, wo es Ernst wurde zurücktreten."[7]

Ursprünglich wollte er im Winter noch einige Vorlesungen belegen, unterließ dies aber und „bereitete sich in eigener Arbeit auf das bevorstehende Examen vor."[8]

Am 27. März 1834 läßt sich Schmidt exmatrikulieren – er konnte das „nöthige akademische Triennium ... mit sieben Semestern an der Universität Berlin beweisen"[9] – und meldete sich „am 2. Juni 1834 bei der Köngl. Wissenschaftlichen Prüfungs-Kommission zum Examen pro facultate docendi unter Beifügung seiner Schul- und Universitätszeugnisse, sowie eines Curriculum vitae in lateinischer Sprache. In nicht weniger als fünf Fächern verlangte er die Prüfung zum Unterricht an den oberen Gymnasialklassen, nämlich in den alten Sprachen, in Deutsch, in Geschichte, in Philosophie und endlich in Religion; ausserdem ‚in den übrigen Gegenständen' auch für die unteren – eine selbst für die damalige Zeit ungewöhnliche Forderung, die ebensowohl von des Bewerbers Selbstvertrauen, wie von dem Umfange seiner

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 39.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd. S. 40.
[8] Ebd.
[9] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Kenntnisse beredtes Zeugnis ablegte“.[1]

Zunächst werden ihm zwei schriftliche Arbeiten aufgetragen, deren Frist zur Ablieferung er nicht einhalten konnte.

Grund dafür war die überraschende Ankunft seiner „‚geistes[127]kranken‘“[2] Mutter in Berlin, „deren Pflege nimmt seine ganze Zeit in Anspruch“.[3]

So ist es Schmidt erst gegen Ende des Jahres, am 29. November 1834, möglich, seine Arbeiten einzureichen.

Die erste war eine „‚lateinische Uebersetzung über Thucydides VII, 78-87‘“ und die zweite „‚über Schulgesetze‘“. Seine mündliche Prüfung endlich fand am 24. April 1835 und dem darauffolgenden Tag statt. Ein Mitglied der Prüfungskommission war u. a. der „antihegelianische Aristotelesanhänger“[4] Friedrich Adolf Trendenlenburg (1802-1872), der seit 1833 Professor an der Universität von Berlin war. Trendelenburg, der Schmidt in den Gegenständen Geschichte und Geographie examinierte, anerkannte „‚die recht sichere Kenntniss der einzelnen zur Sprache gebrachten Gegenstände, als auch die anschauliche Uebersicht allgemeiner Verhältnisse‘“[5], und fügte hinzu, „dass Schnidt auch in seiner geschichtlichen Probelektion ... eine ‚gute Gabe des Vortrages‘ an den Tag gelegt habe“[6], und er kommt zu dem Urteil, „dass er zweifellos den historisch-geographischen Unterricht in den unteren und mittleren Klassen eines Gymnasiums mit Erfolg ertheilen könne und fügt hinzu, das er ‚überhaupt ein sehr brauchbarer Geschichtslehrer‘ werden könne, wenn er sich anhaltender und gründlicher mit dem Studium der Geschichte, namentlich in den Quellen, beschäftige“.[7]

[128] Im Prüfungsgegenstand Religion wird Schmidt „dessen Vertrautheit mit dem allgemeinen Inhalt der biblischen Schriften, die Leichtigkeit in der Übersetzung eines vorgelegten neutestamentlichen Textes und die Beschäftigung mit der christlichen Glaubenslehre ... sowie mit der Kirchengeschichte“[8] bezeugt.

Mangelhaft erwiesen sich jedoch die Kenntnisse des Geprüften im Hebräischen – er „vermochte kaum den Text zu lesen“[9] – und auch in der Mathematik vermochte er nicht zu glänzen – er vermochte „hier fast nur auf die verblassten Spuren in der Schule erworbener Kenntnisse“[10] zu verweisen. Da der prüfende Mathematiker jedoch „zugleich Lehrer des Deutschen war, warf das ungünstige Resultat in dem einen auch zugleich seine Schatten auf die Prüfung in dem anderen Fach“.[11]

Auch die Prüfung in der Philosophie – von Trendelenburg geleitet – fiel „nicht in dem günstigen Maasse aus, wie erwartet werden durfte“.[12]

Wohl hatte Schmidts schriftliche Arbeit „Über Schulgesetze“ bei Trendelenburg ihren Eindruck hinterlassen, denn er sagte darüber: „Der Verfasser versucht eine Deduction aus dem Begriffe, worin der Einfluss der neuesten Philosophie [Hegel (?)] nicht zu verkennen ist. Er hat sich sichtlich an eine stufenweise Entwicklung und strenge Ableitung der Gedanken gewöhnt, wenn auch die Begriffe durch die oft etwas gezwungene Ableitung einseitig sollte gefasst sein. Dem Ausdruck ist hier und da eine grössere Ründung in der Form zu wünschen;

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 41.
[3] Ebd.
[4] Schischkoff, Georgi: Phil. Wörterbuch. S. 705.
[5] Mackay: Stirner. S. 44.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] Ebd. S. 45.
[12] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

denn das Borstige und Abgerissene in neueren dialektischen Darstellungen dürfte nicht als Muster gelten können.“[1]

[129] J. H. Mackay faßt weiters zusammen: „Aber die Prüfung selbst, die zwar ebenfalls ein ‚unverkennbares Talent in allgemeiner und folgerechter Behandlung der Begriffe‘ erkennen liess, zeigte, dass ‚die positiven Kenntnisse in der Geschichte der Philosophie mit dieser Fähigkeit keineswegs gleichen Schritt hielten‘, und dass ‚dem Kandidaten eine tiefere Einsicht in das mathematische Verfahren und somit eine anschaulichere Kenntniss mehrerer logischer Beziehungen‘ fehlte, so dass es von dieser einen Seite her bedenklich erschien, ihm den propädeutischen Unterricht in der Philosophie und die Leitung der deutschen Aufsätze in den ersten Klassen zu übertragen, da der Lehrer den wissenschaftlichen Gesichtskreis der Schüler beherrschen müsse.“[2]

Dennoch glaubte Trendelenburg, „dass, wenn der Kandidat diesen Mängeln (in der Geschichte der Philosophie und der Mathematik) abhülfe, sich von ihm in den beiden letzten Disciplinen, Philosophie und Deutsch, ‚nützliche Leistungen‘ erwarten liessen. Vor Allem erinnerte er ihn daran, ‚durch eine besonnenes Studium der Quellen die namhaften Lücken zu füllen, damit die philosophische Richtung seines Gedankenganges einen festeren Boden gewänne‘“.[3]

Am 29. April 1835 wurde Schmidt die „bedingte facultas docendi feierlichst ertheilt“.[4]

Das Resultat war zwar „kein glänzendes, aber immerhin ein sehr zufriedenstellendes“[5] eingedenk des Umfanges der auf eigenen Wunsch gewählten Prüfungsgebiete.

Zur Absolvierung seines pädagogischen Probejahres meldete sich Schmidt so bald als möglich nach seinem bestandenen Examen. Er wählte dazu die Königliche Realschule in Berlin.

[130] Nachdem ihm die Erlaubnis zum Unterricht erteilt wurde, nahm er diesen sofort auf, und zwar den „Unterricht im Lateinischen“. Diesen setzte er, „nachdem sein Probejahr vollendet war, ‚aus Liebe zur Sache und zur Anstalt‘ freiwillig noch ein halbes Jahr, bis zum Herbst 1836, fort“.[6] Von der Königlichen Realschule schied er am 1. November 1836.

Privatstudien füllten den Winter 1836/37 aus, ehe er sich am 4. März 1837 „bei dem ‚königlichen hochwürdigen Schulkollegium der Provinz Brandenburg‘“[7], um eine bezahlte Anstellung im Schuldienst bewarb. In seinem Bewerbungsschreiben rechtfertigt er seine privaten Studien mit der gewissenhaften Ausfüllung seiner beim Examen sichtbar gewordenen Lücken „in philologischer und philosophischer Bildung“.[8]

Seine Bewerbung wurde am 16. März 1837 ablehnend beschieden, mit der Begründung: „dass sich für jetzt keine Gelegenheit zur Anstellung oder Beschäftigung zeige; er habe sich ‚wegen der letzteren‘ übrigens an die Gymnasialdirektoren zu wenden.“[9]

J. H. Mackay meint, daß es zweifelhaft ist, ob Schmidt den Versuch jemals unternommen habe; es liegen ihm auch keine Beweise vor.

„Nie hat er eine wirkliche Anstellung an einer staatlichen Schule inne gehabt und entgegen den so bestimmten Behauptungen der Lexiken sei hier nochmals ausdrücklich betont: Schmidt war nie Gymnasiallehrer. Wenn er sich selbst in späteren Jahren, als er jede erzieherische Thätigkeit überhaupt längst aufgegeben hatte, so nannte, so folgte er damit nur dem

---

[1] Ebd.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 47.
[7] Ebd. S. 47 f.
[8] Ebd. S. 48.
[9] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

allgemeinen Brauche, der diese Bezeichnung im [131] Gegensatz zu den Volksschullehrern anwandte.“[1]

An gleicher Stelle räumt Mackay einen anderen Irrtum aus dem Weg: „So nahe es lag und so spielend leicht es ihm gewiss gewesen wäre, den Doktorgrad zu erwerben, Schmidt hat, wie festgestellt ist, nie den Versuch gemacht zu promovieren. Wie er auch diesen Irrtum selbst hervorrief, dass er zeitweilig diesen Titel bei seinen polizeilichen Meldungen seinem Namen beifügte, so war er doch nie Dr. phil.“[2]

Die letzten beiden Jahre waren – trotz seines Studienabschlusses, der Erteilung der, wenn auch bedingten, facultas docendi und des Probejahres an der Realschule – nicht nur von erfreulichen Dingen gekennzeichnet.

In diesen beiden Jahren und auch im darauffolgenden verliert Schmidt beinahe seine ganze Familie durch Todesfälle. So scheidet sein Pate J. C. M. Sticht in Bayreuth im Jahre 1835 aus dem Leben. Ihm folgte Anfang 1838 dessen Witwe, mit welcher Schmidt seine letzten näher stehenden Verwandten verliert. Bereits im Jahre 1837 verstirbt sein Stiefvater an Altersschwäche im Alter von 76 Jahren.

Einzig seine Mutter, die an einer „fixen Idee“ leidet, bleibt ihm als Angehöriger herhalten. Wie bereits oben erwähnt, traf sie überraschend im August 1834 in Berlin ein. Ihr geistiger Zustand erforderte die Aufnahme in die Charité in Berlin, am 28. Januar 1835. Dort bleibt sie bis zum 28. Juli 1836, „wo sie ‚mit unbestimmtem Urlaub als ungeheilt‘ entlassen wird“.[3]

Nach fünfzehnmonatiger „Freiheit“ begibt sie sich in eine Privatheilanstalt, wo sie bis zu ihrem Tod im Jahre 1859 verbleibt.

[132] Dies sollte jedoch noch nicht das Ende der persönlichen Schicksalsschläge J. C. Schmidts sein, auch wenn seine Verehelichung mit der Hebamme Agnes Clara Kunigunde Burtz ein erfreuliches Ereignis darstellt.

Die Trauung erfolgte am 12. Dezember 1837. Dem – Kinderfreuden entgegensehenden – Familienglück wird durch den Tod am Kindbett ein jähes Ende bereitet. Nach einer zu frühen Entbindung sind weder Mutter noch Kind zu retten; sie versterben am 29. August 1838.

Lakonisch vermerkt Mackay dazu: „Der vereinsamte Witwer nahm nach kurzer Unterbrechung sein früheres Leben wieder auf.“[4]

Bis zu einer neuen Heirat lebt Schmidt bei seiner Schwiegermutter.

Auf eine Stelle an einer staatlichen Schule hat er endgültig verzichtet. Er war jedoch auf Einnahmen aus seiner Lehrtätigkeit angewiesen und so entschließt er sich zur „Annahme irgend einer privaten Stellung“.[5]

Er fand diese an der „Lehr- und Erziehungs-Anstalt für höhere Töchter“ der Madame Gropius, „in die er am 1. Oktober 1839 eintrat, um von da an ununterbrochen fünf Jahre lang an ihr thätig zu sein“.[6]

Er war von Lehrerinnen und Schülerinnen wohl gelitten und so war das Erstauen groß, als er am 1. Oktober 1844 „unvermuthet und plötzlich“ aus der Erziehungsanstalt austrat, „um von da an nie wieder in seinem Leben eine öffentliche, wie immer auch geartete Stellung, zu bekleiden“.[7]

[133] Mackay geht in seiner „Hagiographie“ nun dazu über, sich von der Person des Lehrers Johann Caspar Schmidt zu entfernen, und sich nun dem Manne zuzuwenden, der als **Max**

---

[1] Ebd.
[2] Ebd.
[3] Ebd. S. 49.
[4] Ebd. S. 50.
[5] Ebd. S. 51.
[6] Ebd.
[7] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Stirner das eigentliche Interesse auf sich zieht.

Mit Mackay übernehme ich an dieser Stelle auch die Umbenennung. Das Pseudonym „Max Stirner“ wird zum Eigennamen und wird in der Folge als einziger in Gebrauch sein.

Mit der „Umbenennung“ geht auch die Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus rechter und linker Prägung einher.

4. Einiges über J. H. Mackay

An dieser Stelle erscheint es angemessen, dem Stirner-Biographen, dessen Arbeit die Fakten über Stirners Leben entnommen sind, etwas Aufmerksamkeit angedeihen zu lassen.

John Henry Mackay, „Sohn eines Schotten und einer Hamburger Kaufmannstochter“[1] wurde 1864 in Greenock bei Glasgow geboren, kam jedoch schon zwei Jahre später mit seiner inzwischen verwitweten Mutter nach Deutschland.

„Ein glücklich zu nennendes Schicksal hat John Henry Mackay durch rechtzeitigen Tod im Frühjahr 1933 davor bewahrt, als fast Siebzigjähriger noch in die Mühlen nationalsozialistischer Kulturpolitik zu geraten. Als Sozialist, Anarchist und Homoerotiker wäre er – obwohl damals schon nahezu vergessen – ein willkommenes Opfer bei der ‚Reinigung des deutschen Schrifttums‘ geworden. So mußten sich die neuen [134] Machthaber damit begnügen, posthum seine Schriften zu sekretieren. Doch sie waren ohnehin nur in kleinen Zirkeln verbreitet.“[2]

John Henry Mackay‘s Name taucht – wenn überhaupt – „in Literaturgeschichten nur in Fußnoten auf oder wird allenfalls bei einer Aufzählung von Autoren miterwähnt. Vielfach bezeichnet man ihn überdies als ‚schottischen Dichter‘“.[3]

Ein verzeihlicher Fehler, denn Familien- und Vorname lassen nicht sofort auf einen deutschsprachigen Schriftsteller schließen. Dennoch war seine Umgangssprache Deutsch; sein Englisch behielt stets einen deutschen Akzent.

Mackay wuchs in begüterten Verhältnissen auf, dennoch „waren ihm Lebensstil und Denkweise vor allem der bürgerlichen Schicht im Kaiserreich tief zuwider".[4]

Das Verhältnis zu seinem Stiefvater, einem verwitweten preußischen Beamten, der in die Ehe mit Mackay‘s Mutter zwei Kinder aus seiner früheren Ehe mitbrachte, war stets gespannt.

„Frühzeitig schon weckten die drakonischen Erziehungsmethoden des überkorrekten Beamten in ihm Widerstand und Auflehnung. Auch die zu jener Zeit weitgehend auf Dressur und bedingungslosen Gehorsam eingestellte Schule empfand er wie ein Gefängnis ... Von Anlage her scheu, sensibel, leicht verletzlich und anlehnungsbedürftig, schirmte er sein verborgenes Liebesverlangen nach außen hin ab durch Schroffheit, betonte Männlichkeit und Härte. Solche Ambi[135]valenz zwischen Gefühl und Verhalten erzog ihn dazu, auch später gleichsam hinter einer Maske zu leben. Der beständige innere Protest gegen die freudlos strenge Atmosphäre seines Elternhauses ließ ihn früh schon zu einer rebellischen Haltung kommen. Vom anfangs Persönlichen, Familiären griff sie bald auch auf die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse über. In dieser eingefahrenen Abwehrhaltung gegen die überbetonte Autorität der Vater-Figur liegen vermutlich die Wurzeln seines Anarchismus.“[5]

Mackay definiert seine Art des Anarchismus „als absoluten Widerstand gegen jede Form der Befehlshierarchie, gegen jeden Zwang und die Unterwerfung unter einen fremden Willen. Dabei besteht kein Unterschied, ob Gewalt oder Zwang von einem Einzelnen oder von Kol-

---

[1] Schwedhelm, Karl: J. H. Mackay – Eine Auswahl aus seinem Werk. Wiesbaden. 1980. S. 7.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 8.
[5] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

lektiven wie Staat, Kirche, Partei, Gewerkschaft oder wem immer ausgehen.

Sein ‚individueller Anarchismus' lehnt jedoch seinerseits ebenso strikt die Anwendung von Gewalt ab ... Mackay setzt auf passive Resistenz. Seine Waffen sind kollektiver Ungehorsam, Verweigerung, Streik und Boykott ...".[1]

Mackay begründete seine wirtschaftliche Existenz aus den Erträgen des mütterlichen Vermögens. Den Versuch, einen Beruf zu erlernen, unternahm er nur einmal. In Stuttgart begann er eine Ausbildung als Verlagsbuchhändler, die er nach kurzer Dauer abbrach. Es folgten darauf ein fragmentarisches Studium der Kunstgeschichte und der Philosophie in Kiel, Leipzig und Berlin. Vor allem aber beschäftigte er sich mit dem Studium der „unterschiedlichen Lebensformen der zeitgenössischen Gesellschaft".[2]

[136] Diese lernte er auf zahlreichen Reisen kennen, welche er anfangs noch mit seiner Mutter unternahm.

„Für sein schriftstellerisches Werk war die Fülle an Eindrücken aus diesen Reisen nur insoweit ertragreich, als es menschliche Charaktere, soziale Verhältnisse und fremde Lebensformen betraf. Auffällig blaß und randständig, teilweise sogar klischeehaft demgegenüber seine Naturdarstellung. Während er bei der Beschreibung städtischen Lebens, von Häusern, dem Interieur von Zimmern anschaulich genug und voller Vorstellungskraft ist, wird sein Wortschatz bei der Schilderung von Landschaften vage und allgemein. Ihm daraus mangelnde Beziehung zur außermenschlichen Natur zu unterstellen, wäre gewiß voreilig. Doch gehörte seine Aufmerksamkeit primär den humanen Erscheinungen, den Bedingungen der Menschen-Umwelt seiner Gegenwart"[3], so beurteilt Karl Schwedhelm in seiner Einführung zu einer Auswahl aus Mackay's Werken dessen literarisches Talent, um es gleich darauf auf den Punkt zu bringen: er war „ein einfühlsamer Beobachter von Menschen".[4]

Mackay's homophile Neigung fand ihren Niederschlag in zwei Broschüren, welche jedoch beschlagnahmt wurden.

Sein Verleger, der den Namen des Verfassers nicht preisgab, wurde zu einer Geldstrafe verurteilt.

Mackay „empörte in erster Linie die Ungerechtigkeit von Staat und Gesellschaft gegen eine an ihrer Veranlagung schuldlosen Minderheit".[5]

[137] Hermann Hesse nannte Mackay „‚einen freien, kühnen und ritterlichen Geist, eigenwillig und zäh, leidenschaftlich, aber geduldig, immer in Abwehr, immer auf der Seite der Freiheit, immer glühender Gegner der Schablone, des Toten, der Mechanisierung'".[6]

Zum entscheidenden Erlebnis für J. H. Mackay wird jedoch die „Entdeckung" Max Stirners. Diese Entdeckung fällt zeitlich mit einem längeren Aufenthalt Mackay's in London zusammen. „Bei Arbeiten über die Frühgeschichte des Anarchismus in der Bibliothek des British Museum war Mackay auf das damals in Deutschland kaum noch bekannte Buch Stirners ‚Der Einzige und sein Eigentum' gestoßen. Die Begegnung mit diesem Werk faszinierte ihn in einem Grade, daß er durch Jahrzehnte einen wesentlichen Teil seiner Arbeit daran wandte, Stirner in das Bewußtsein der Öffentlichkeit zu heben. Er brachte eine neue, sorgfältige Edition des Hauptwerkes heraus. Aus den verstreuten und schwer auffindbaren Aufsätzen des Vergessenen stellte er eine Ausgabe der ‚Kleineren Schriften' zusammen. Vor allem aber ging es ihm darum, dem von ihm nahezu abgöttisch Verehrten endlich den ihm bisher vorent-

---

[1] Ebd. S. 9.
[2] Ebd. S. 10.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 11.
[5] Ebd.
[6] Hesse, Hermann: J. H. Mackay. Abrechnung. Randbemerkung zu Leben und Arbeit. – In: Neue Züricher Zeitung. 1933, Nr. 960, 28. Mai. Zit. bei Schwedhelm, K. S. S. 13.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

haltenen Platz in der Geistesgeschichte zu verschaffen. Dies sollte durch eine umfassende Biographie zugleich mit einer Würdigung der Stirnerschen Ideen geschehen. Mehr als dreißig Jahre nach dem Tod des in äußerster Armut geendeten Mannes ging Mackay mit detektivischem Eifer daran, Zeitgenossen, die Stirner noch gekannt hatten, aufzuspüren. Sie befragte er nach seinen Lebensumständen, besonders nach den völlig dunklen seiner letzten Jahre. Er reiste an die Orte, an denen sich auch nur Spuren jenes un[138]steten Lebens vermuten ließen, vergrub sich in Archive, um möglicherweise noch vorhandene Dokumente zu entdecken, führte einen umfangreichen, oft ergebnislosen Briefwechsel, um Auskünfte selbst über Nebensächliches einzuholen. Selten wohl ist der vita einer – wenn auch bemerkenswerten – Randfigur der Kulturgeschichte mit ähnlicher Akribie nachgegangen worden wie in diesem Fall.“[1]

Ab dem Jahre 1894 machte Mackay Berlin zu seinem ständigen Wohnsitz. Die Unrast, die ihn bisher immer zu neuen Reisen antrieb, ließ nach. Er führte das Dasein eines Schriftstellers und Privatgelehrten, „umgeben von wertvollen Möbeln und einer umfangreichen Bibliothek“.[2]

In der Zeit nach 1900 war Mackay darauf angewiesen, seine Bücher im Selbstverlag herauszugeben. So mußte er beispielsweise 1911, als er eine achtbändige Gesamtausgabe seiner Werke plante, die Rechte früherer Bücher von deren Verlegern zurückkaufen.

„Wie die meisten betont weltanschaulich fixierten Autoren, so hatte auch Mackay einen Freundes- und Fördererkreis. Auf dessen Fürsprache ermöglichte ihm 1913 ... die beachtliche Zuwendung von 30.000 Mark den Druck seiner Arbeiten. Dies war ein besonderer Glücksfall. Denn der mühsame Vertrieb selbstverlegter Bücher erschwerte ihre Verbreitung. Der Abnehmerkreis blieb darum im wesentlichen auf die alten Verehrer des Autors beschränkt.“[3]

Mackay war von seinem Wesen her „ein aristokratischer, elitärer Individualist mit universellem Freiheitsbedürfnis“[4], der sich nach seinen gesellschaftspolitischen [139] Einsichten als Sozialist verstand. Der Lebensstil des Kaiserreichs „mit seiner bramarbasierenden Oberflächlichkeit, dem Hurrapatriotismus und der Untertanengesinnung der meisten widerten ihn an. Nachdrücklich wandte er sich auch gegen das verflachte und chauvinistische National-Christentum seiner Zeit. Für ihn (wie auch für Stirner) bedeutete nicht das religiös bestimmte Kollektiv, sonder das Ich die Grundlage allen ethischen Handelns“.[5]

Er tritt für eine von „Prüderie ebenso wie von wirtschaftlicher Ausbeutung befreite Körperlichkeit ein, stellt gegen den Zwang der Ehe die Erfüllung in freigewählten Liebesbeziehungen“.[6]

Durch seine Vorstellungen machte er sich nicht nur die Konservativen zum Feind, sondern er zog sich auch den Haß der extremen Linken, wegen seiner Ablehnung revolutionärer Gewalt, zu. Auch für „den gemäßigten Sozialismus der organisierten Arbeiterschaft war die Verbindung zu einem Manne peinlich, der sich – vielleicht nicht gerade glücklich in der Wortwahl – selber immer wieder als Anarchist bezeichnete“.[7]

Mackay war klar, daß er in eine Außenseiterrolle geraten war.

Karl Schwedhelm meint, daß die Anarchie in Deutschland „nie mehr als ein spekulatives Gedankengebäude“[8] war, und er begründet diese Meinung damit: „Seine geistigen Väter wie

---

[1] Schwedhelm, K.: J. H. Mackay. S. 15 f.
[2] Ebd. S. 16.
[3] Ebd. S. 19 f.
[4] Ebd. S. 20.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 21.
[7] Ebd.
[8] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

seine Vollstrecker waren zu jener Zeit hauptsächlich in Rußland und Italien, Frankreich und Spanien zu suchen. Ja, die internationalen Anarchisten, Theoretiker und Praktiker, haßten Deutschland, weniger wegen Bismarck und Wilhelm als wegen Marx.

[140] Der Anarchismus war kein Kind des Proletariats. Woher kamen denn seine führenden Vertreter? Fast durchweg aus der intellektuellen Schicht von Bürgerlichen und Adeligen, die selber nie Land- oder Fabrikarbeit kennengelernt, nie Arbeitslosigkeit oder Hunger an sich erfahren hatten. In ihrem Haß gegen den Staat war vielerlei gesammelt: Mit dem Überdruß an den ihnen als höchste Werte gepredigten Begriffen: Gottesgnadentum, Ordnung, Gehorsam, Patriotismus mischte sich ehrliches Mitleid mit den Ausgebeuteten, fanatischer Gerechtigkeitssinn aber auch bedenkenlose Menschenverachtung.

Mit diesem aktionistischen Anarchismus verband Mackays Weltsicht nichts. Doch allein der aus Stirners Lehren destillierte und von ihm übernommene Begriff mußte Argwohn erregen.

Denn er forderte dazu heraus, ihn mit den Doktrinen umstürzlerischer Dynamiteros gleichzusetzen. Sich dagegen zu wehren, kostete Mackay viel Zeit und Kraft. Er war ein Sozialist sui generis.“[1]

Im Jahre 1889 ging Mackay in die Schweiz, wo er seine weltanschaulichen Schriften nicht mehr anonym, sondern unter seinem Namen publizieren konnte, in denen er „grundsätzlich und endgültig mit dem kommunistisch gefärbten Anarchismus eines gewaltsamen Umsturzes gebrochen hatte“.[2]

Das Schicksal, von seinen geistigen Gesinnungsgenossen wegen theoretischer und strategischer Differenzen verstoßen worden zu sein, teilt er mit einer Anzahl anderer sozialistischer Schriftsteller, wie z. B. Bruno Wille, Gustav Landauer, Erich Mühsam u. a.

[141] Dennoch kann man seine Zeit in der Schweiz als seine glücklichste bezeichnen. Er hatte hier eine engere Beziehung zu Frank Wedekind, der wie Mackay hier denselben Verleger hatte.

Im selben Jahr hatte er eine andere entscheidende menschliche Begegnung mit dem amerikanischen Sozialisten Benjamin R. Tucker. Auslösendes Motiv für die Freundschaft waren Tuckers Übersetzungen der europäischen Frühsozialisten, vor allem aber seine Übersetzung Stirners.

In Deutschland galt Mackay als „linker Tendenzdicher“, dessen Leserkreis im Laufe der Jahre immer mehr schrumpfte und im wesentlichen nur noch Generationsgenossen umfaßte, „die von gleichartigen zeitgeschichtlichen Erfahrungen geprägt waren. Der jüngeren Generation zwischen Erstem Weltkrieg und Faschismus mußte die Esoterik seiner sozial-ethischen Anschauungen letztlich fremd bleiben.

Bei so deutlichem Fehlen von Widerhall und Wirkung konnte die Bilanz seiner schriftstellerischen Existenz nicht anders als verbittert sein“.[3]

In dem Buch ‚Abrechnung‘ – dem letzten zu seinen Lebzeiten erschienen – wehrte er sich gegen die Unterstellung, sich selbst als Märtyrer darzustellen. Dazu schreibt Schwedhelm: „Das sei nicht seine Rolle. Mit einem Unterton des Selbstmitleids versichert er, der nie dem Ruhm nachgelaufen sei, ja ihn geradezu als der Reinheit seiner Idee abträglich angesehen habe. Zugleich aber erwähnt er mit merklichem Stolz die Auflagenhöhe seiner meist verbreiteten Bücher. Es bleibt ihm nichts, als auf einen künftigen Sieg der Vernunft zu vertrauen, dem Nochnicht enttäuschter Erfahrung das Dereinst seiner Hoffnung entgegenzuhalten. In dem weit über [142] den Realitäten errichteten Gehäuse seines Gedankensystems hatte er sich als der geheime Präzeptor einer kommenden Gesellschaft der Freien gefühlt. Wieviel an Idealis-

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 22.
[3] Ebd. S. 24.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

mus, Gläubigkeit, Widerstandskraft, doch auch an Naivität gehörte zu solcher Haltung. Nicht nur mit Verzicht auf äußere Erfolge hatte er sie bezahlt, sondern – auch wenn er dies bestritt – mit Mangel an einfachem menschlichem Glück. Wie auf einer Bühne bewegte er sich, in einem Stück, bei dem er zugleich Autor und Darsteller zu sein hatte. Das Zwiegespaltene, Maskenhafte, das seine Jugenderlebnisse ihm aufgenötigt, begleitet ihn auf seinem ganzen Weg. Es ist bitter zu sagen, doch der Prophet der Freiheit hat wirkliche Freiheit nur in ganz seltenen Augenblicken empfunden.“[1]

Mackay‘s finanzielle Situation verschlechterte sich durch Inflation und Wirtschaftskrise. Ein Mäzen läßt ihn in Stich und stellt seine Unterstützung ein. Er sah sich gezwungen, „das, was er als einzigartigen Besitz und unentbehrliches Arbeitsmaterial im Laufe der Jahre mühsam zusammengetragen hatte, zum Verkauf an[zu]bieten: seine große Sammlung sozialistischer und anarchistischer Literatur in frühen und seltenen Ausgaben“.[2]

Er berichtet darüber in seiner ‚Abrechnung‘:

„Ich hatte mich bereits entschließen müssen, an die Veräußerung dessen zu gehen, was ich noch besaß. Zunächst an die meiner gesamten Arbeit über Max Stirner: des umfangreichen Archives mit seinen Akten, Dokumenten, Briefen (und den wenigen, weil so überaus seltenen Namenszügen Stirners) und meiner, von diesem Archiv nicht abtrennbaren Bibliothek des [143] individualistischen Anarchismus, einer Sammlung von einzig dastehender Vollständigkeit auf diesem speziellen Gebiet ... Jahrelang habe ich vergebens versucht, einen Interessenten und Käufer für sie zu finden. So unwahrscheinlich es auch klingt – nirgends, aber auch nirgends, in Europa nicht und nicht in Amerika, nicht in Japan und nicht in Jerusalem fand sich ein Institut oder ein Privatmann, welche die Bedeutung und den Wert des Angebotenen einzuschätzen gewußt hätten. Nachdem auch noch die letzten Bemühungen: das Ganze für Berlin, die Wohnstatt Stirners, zu erhalten, fehlgeschlagen waren, mußte ich mich endlich entschließen, es dorthin zu geben, wohin es nach meiner Meinung am wenigsten gehörte: an das Marx-Engels-Institut in Moskau (und, was hier nicht verschwiegen zu werden braucht, zu einem ganz unverhältnismäßig niedrigen Preise).“[3]

Am 16. Mai 1933 starb Mackay, der ausdrücklich verfügte, „daß alle seine unvollendeten Manuskripte sowie sein gesamter Briefwechsel vernichtet werden sollten. Denn keinesfalls wollte er den neuen Machthabern Material liefern, das gegen ihn und – wie er befürchten mußte – mehr noch gegen überlebende Freunde ausgewertet werden konnte“.[4]

Zu seiner Totenfeier waren nur fünf seiner engsten Freunde erschienen.

Abschließend noch eine längere Textstelle aus Erich Mühsams ‚Unpolitischen Erinnerung‘. Der jüdische Anarchist, Lyriker und politische Schriftsteller Erich Mühsam – geboren am 6. April 1878 in Berlin, ermordet im Konzentrationslager Oranienburg in der Nacht vom 9. auf den 10. Juli 1934 – [144] kannte Mackay noch persönlich und beschreibt ihn folgendermaßen:

„Zu den Dichtern der naturalistischen Kampfgeneration, mit denen ich in meiner Berliner Frühzeit noch persönlich in Berührung kam, gehörte auch John Henry Mackay, mit dem mich ja eine ziemlich nahe Verwandtschaft der sozialen Anschauungen verband. Die oft behauptete Diskrepanz zwischen seinen aufrüttelnd kämpferischen Dichtungen und seinem sorgsam abgezirkelten persönlichen Gebaren kann ich eigentlich nicht zugeben. Allerdings ergibt sich wohl aus der Feststellung der Einheitlichkeit seines Charakters als dichtender Propagandist und als Mensch unter Menschen der Abstand zwischen seiner und meiner Weltanschauung,

---

[1] Ebd. S. 25.
[2] Ebd. S. 26.
[3] Mackay, J. H.: Abrechnung. Randbemerkungen zu Leben und Arbeit. Freiburg/Br. 1978. S. 178 f.
[4] Schwedhelm, K.: J. H. Mackay. S. 27.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

die ich als ziemlich nahe verwandt, keineswegs aber kongruent bezeichnet habe. Es ist hier nicht der Ort, das, was der Wiedererwecker Max Stirners, dieser konsequente Individualist, Anarchismus nennt, von dem, was ich so nenne, erklärend abzugrenzen, obwohl solche Grenzziehung das politische Gebiet kaum zu streifen brauchte. Jedenfalls betonte Mackay bei jeder Unterhaltung, die zwischen uns selbstverständlich fast immer unsere Stellung zur staatlichen Gesellschaft betraf, den Egozentrismus seiner Weltanschauung. ‚Sie sind gar kein Anarchist', sagte er dann in seiner behinderten Sprechweise, ‚Sie sind Kommunist'. Was er wollte, war vor allen Dingen die persönliche Freiheit von gesetzlichen Fesseln aller Art, die Ersetzung jeglicher Zwangsmaßnahmen durch die freie Vereinbarung, und als freie Vereinbarung unter freien Persönlichkeiten betrachtete er in besonderm Maße die aus dem Verkehr der Menschen natürlich gewordene Konvention. So erklärte es sich, daß Mackay trotz seiner Überbetonung der persönlichen Freiheit in seinem Benehmen [145] der konventionellste Mensch war, der im Café des Westens – um mit Rossius zu reden – ‚auflag'. Der Dichter des ‚Sturm' und des sozialen Sittengemäldes ‚Die Anarchisten' paßte empfindlich auf, daß in seiner Gegenwart keine gesellschaftliche Form verletzt würde, kleidete sich in sorgfältig durchdachte Unauffälligkeit, verhielt sich in jeder Situation pedantisch korrekt, wurde aber sehr spitz, wenn jemand etwa den Fauxpas beging, den deutschen Dichternamen Mackay nach seiner schottischen Herkunft auszusprechen: ‚Mac-kei! wenn ich bitten darf!' – es ist kein Zweifel, daß Mackay seine schrullige Gestelztheit mit einer gewissen Absicht zur Schau trug. Er wollte sein Gefühlsleben, soweit er es nicht in seiner Dichtung zum Ausdruck brachte, völlig für sich haben. Niemand sollte in ein Herz hineinsehen, das unmaskiert nur in der Charlottenburger Junggesellenwohnung zwischen einer herrlichen Bibliothek schlagen mochte und dessen menschliche Wärme sich in der pietätvollen Wallung verrät, die Mackay seinem theoretischen Meister Max Stirner auf dem alten Friedhof in der Invalidenstraße einen schönen Grabstein setzen ließ. Ich war im Kaffeehaus häufig in des Freiheitsdichters Gesellschaft, habe ihn aber jetzt wohl seit zwanzig Jahren nicht mehr gesehen und schließe nur aus der Feststellung, daß ihn der Kürschner noch mit derselben Adresse führt, wie damals, daß sich auch sonst nicht viel im Wesen, Denken, Schaffen und Wollen John Henry Mackays geändert haben wird."[1]

[146]

5. Die Spaltung der Hegelschen Schule

Max Stirners immer wiederkehrende Bezeichnung seiner Zugehörigkeit zu den Links- oder Junghegelianern – „wobei beide Bezeichnungen synonym gebraucht werden"[2] – gibt den berechtigten Anlaß dazu, sich mit dieser „Richtungsbestimmung"[3] etwas näher auseinanderzusetzen und philosophiegeschichtlich damit zu beschäftigen.

Für Hermann Lübbe gibt sich „die Unterscheidung eines ‚rechten' Flügels der Hegelschen Schule von einem ‚linken' ... klarer, als sie ist. Andererseits hat sie sich so sehr festgesetzt, daß der Versuch, auf sie zu verzichten, unzweckmäßig und künstlich wäre"[4]

Er setzt weiters fort: „Vor Missverständnissen schützt am besten die Kenntnis ihrer Herkunft. Zunächst muß man wissen, daß sie ursprünglich, trotz des politischen Vergleiches, gar nicht politisch gemeint war. Sie diente zuerst der Kennzeichnung unterschiedlicher Positionen der Schule Hegels in religionsphilosophischen Fragen."[5] Entfacht hatte den Streit um diese Fragen der Theologe David Friedrich Strauß (1808-1874), der im Jahre 1835 mit seinem Werk ‚Das Leben Jesu' an die Öffentlichkeit getreten war.

---

[1] Mühsam, Erich: Unpolitische Erinnerungen, in: Ausgewählte Werke. Bd. 2. Berlin 1978. S. 540 ff.
[2] Kast, B.: Eigner. S. 1.
[3] Ebd.
[4] Lübbe. H.: Politische Philosophie. S. 33.
[5] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

„Das Buch von Strauß entfesselte in Deutschland einen Sturm der Auseinandersetzung. Strauß hatte alle rationalistischen [147] und supra-rationalistischen Bibelinterpretationen für falsch erklärt und die Berichte des Neuen Testaments, sofern sie die Person Jesu betrafen, als Mythen gedeutet. Damit war der christlichen Dynamik, aber auch der Spekulation einiger Hegel-Schüler, der Kampf angesagt. Der lebhafte Streit, in zahlreichen kritischen Rezensionen offenbar, trug sich auch innerhalb der Hegelschen Schule aus.“[1]

In seiner Streitschrift zur Verteidigung seines Werkes erklärte Strauß, „seine Kritik des Lebens Jesu sei von ihren Anfängen an in einem inneren Verhältnis zu Hegels Philosophie gestanden. Als größten Gewinn habe er Hegels Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion, welche bei verschiedener Form doch den selben Inhalt haben können, in die Theologie übernommen. Wer ihm darin widerspreche, ..., bestätige nur, ‚daß die Hegelsche Schule in theologischer Hinsicht vom Hegelschen auf den Schellingschen Standpunkt zurückgesunken‘ sei. Bei Hegel selbst glaubte Strauß eine Unbestimmtheit in der Ansicht über die Person und Geschichte Jesu feststellen zu können“.[2]

Demzufolge schreibt er in dieser Streitschrift: „Auf die Frage, ob und in wie weit mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die evangelische Geschichte gegeben sei, sind an und für sich drei Anworten möglich: daß nämlich mit jedem Begriffe entweder die ganze evangelische Geschichte; oder daß bloß ein Theil derselben; oder endlich daß sie weder ganz noch theilweise von der Idee aus als historisch zu erhärten sei. Wären diese drei Antworten und Richtungen wirklich jede von einem Zweig der Hegel‘schen Schule repräsentiert, so könnte man nach der [148] herkömmlichen Vergleichung die erste Richtung, als die einem alten System am nächsten stehende, die rechte, die dritte die linke Seite, die zweite aber das Centrum nennen.“[3]

Im Sinne seiner Darlegung plaziert er im Zentrum Karl Rosenkranz, „auf die rechte Seite verwies er den nachmaligen Magdeburger Oberkonsistorialpräsidenten Karl Friedrich Göschel, ferner Georg Andreas Gabler ... links plazierte Strauß einzig sich selbst“.[4]

Auch Karl Löwith stimmt mit dieser Darstellung überein, für ihn ist es „für die Einteilung der Hegelschen Schule in eine Rechte von Althegelianern und eine Linke von Junghegelianern bezeichnend, daß sie keinen rein philosophischen Differenzen entsprang, sondern politischen und religiösen. Der Form nach stammt sie von der politischen Einteilung des französischen Parlaments und dem Gehalt nach von verschiedenen Ansichten in der Frage der Christologie“.[5]

Einigkeit mit Lübbe besteht weiters darin, daß diese Unterscheidung einem Einfall von D. F. Strauß entsprang, welcher – mit Lübbes Worten ausgedrückt – „einschlug“, und dann von Carl Ludwig Michelet weiter ausgeführt wird, „um sich seither zu erhalten“.[6]

Löwith, der behauptet, „von der Lebhaftigkeit der Kontroverse in der Frage des Gottesmenschentum, der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele kann man sich heute nur noch schwer eine Vorstellung machen, so selbstverständlich ist uns bereits das destruktive Ergebnis der von Hegels Schülern geleisteten Religionskritik“[7], [149] unterscheidet nun die Rechten (Althegelianer) und Linken (Junghegelianer) dadurch, daß die Althegelianer „Hegels Philosophie buchstäblich konserviert und in historischen Einzelforschungen weitergeführt, aber sie nicht über die Zeit von Hegels persönlicher Wirkung hinaus auf eine eigene

---

[1] Schröter, K. (Hrsg.): Hegel. S. 125.
[2] Ebd.
[3] Kast, B.: Eigner. S. 3. Anm. 1.
[4] Lübbe, H.: Politische Philosophie. S. 33.
[5] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 65.
[6] Ebd.
[7] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Weise reproduziert“[1] haben.

Er setzt seine Darstellung wörtlich so fort: „Für die geschichtliche Bewegung des 19. Jahrhunderts sind sie ohne Bedeutung. Im Gegensatz zu ihnen entstand die Bezeichnung ‚Junghegelianer‘ oder auch ‚Neuhegelianer‘. Zur Vermeidung einer Verwirrung werden im folgenden als Neuhegelianer ausschließlich die bezeichnet, welche in unserer Zeit den Hegelianismus erneuerten, als Junghegelianer die linksradikalen Schüler und Nachfolger Hegels und als Althegelianer diejenigen, welche seine geschichtliche Denkweise über die Periode des Umsturzes hinaus, durch das ganze Jahrhundert hindurch, auf eine je eigentümliche, aber nicht buchstäbliche Weise historisch bewahrten. Althegelianer kann man sie deshalb nennen, weil sie nicht die Tendenz zu einer radikalen Neuerung hatten.“[2]

Um nur einige der bekanntesten Namen zu nennen, zählt man zur ***Hegelschen*** **Rechten Eduard Gans, Leopold von Henning, Johann Karl Friedrich Rosenkranz, Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer, Philipp Konrad Marheineke und Bruno Bauer (bis Ende der dreißiger Jahre)**.

Zum *linken Flügel* rechnet man neben David Friedrich Strauß u. a. Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Max Stirner, Sören Kierkegaard, Friedrich Engels, Karl Marx, Moses Heß, August Cieszkowski und Bruno Bauer (seit Ende der dreißiger Jahre).

Unter den Althegelianern waren die meisten Herausgeber der Werke Hegels.

[150]

5. 1. Die Rechtshegelianer

In seiner Abhandlung über die ‚politische Theorie der Hegelschen Rechten‘ bekennt Hermann Lübbe, daß diese „in den gängigen Philosophiegeschichten ein Aschenbrödeldasein“[3] spielt, und daß von der politischen Theorie dieser Schule „so gut wie gar nicht die Rede“[4] ist.

Lübbe zählt in Folge einige Werke auf, in denen in einem allgemeinen Grundton lapidar formuliert wird, daß die Rechte religiös zur Othodoxie, politisch dem Konservativismus zuneigte. Die Hegel-Schule – im Sinne einer Konservierung – werde „als ‚diadochenhaft‘ charakterisiert – ein oft wiederholter, in seiner Anwendungsgeschichte meistens nicht mehr reflektierter Topos, mit dem man die Hegelianer, als Epigonen, bloß um der Vollständikeit willen noch anführt.“[5]

Bezogen auf die politische Philosophie bemerkt Hermann Lübbe weiters, daß die Hegelsche Rechte im philosophiehistorischen Bewußtsein keinen Platz hat, denn aus den wenigen Bemerkungen, die ihr gelten, „gewinnt man das Bild epigonenhafter Bedeutungslosigkeit“.[6]

Daß dieses Bild falsch ist, bemerkt jeder, der sich mit der Hegelschen Rechten auseinandersetzt.

Eingedenk der schweren Bedingungen der Philosophiegeschichtsschreibung steht – für Lübbe – der Historiker der Philosophie „vor der Aufgabe, seine Darstellung der Meinungen mit dem Interesse, das nach Recht und Bedeutung dieser Meinung fragt, zu versöhnen. Und diese Aufgabe löst sich [151] häufig eben so, daß weggelassen wird, was man in seiner Bedeutung nicht mehr erkennt, weil es sachlich zu dem eigenen philosophischen Interessen und Tendenzen nicht paßt.“[7]

Lübbe schränkt jedoch ein: „Es gibt ein Ausmaß des Vergessens und Auslassens, das auch den Philosophiehistoriker, dem man im übrigen seine jeweilige ‚systematische‘ Perspektive

---

[1] Ebd. S. 66.
[2] Ebd.
[3] Lübbe, H.: Politische Philosophie. S. 27.
[4] Ebd.
[5] Ebd. S. 29.
[6] Ebd.
[7] Ebd. S. 30.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

zugestehen soll, verpflichtet, das Weglassen aufzuarbeiten, und zwar alleine schon deswegen, weil es so lange unbeachtet gelassen worden war. Das ist eine billige Gerechtigkeitsforderung philosophiehistorischen Bewußtseins. Aber nicht nur das. Die Wiedererinnerung an Vergessenes gewinnt unter Umständen die Funktion der Korrektur an ein Verhältnis der Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte, das auch in systematischer Hinsicht zu Irrtümern führt, nämlich zu einer falschen Philosophie der Philosophiegeschichte. Es gibt ein Verhältnis zur Vergangenheit der Philosophie, das sich ausschließlich der ‚Fürsten im Geisterreich' zuwendet und sich um das, was um sie her ist, nicht kümmert.

Dagegen ist zunächst nichts zu sagen; denn beim Souverän fallen oft die Entscheidungen. Isoliert sich einem aber der Souverän allzusehr aus seiner Umgebung, kennt man die Schulen nicht mehr, die deren Häupter gestiftet haben, verschwindet einem also die wirkliche Bewegung der Geschichte des Denkens mit ihren Kontinuitäten und daraus re- und evolutionär erwachsenden Antithesen – dann bildet sich die Vorstellung eines ‚stiftenden Denkens', das man sich in seiner alsdann unbegreiflichen Originalität einzig als ‚Geschick' höherer Instanzen erklären kann. Allerdings ist die Philosophiegeschichte kein demokratischer Prozeß. Aber das heißt lediglich, daß ihre Entscheidungen nicht durch Mehrheitsbeschlüsse fallen. Es heißt nicht, daß das Denken, und sei es das entscheidungsmächtigste, ohne die Vermittlung schulmäßiger Lehre und Überlieferung, ohne die mannigfachen Voraussetzungen des anerkannten oder polemisierten Bekannten sein könnte, was es ist."[1]

[152] Diesen Ausführungen Lübbes kann man grundsätzlich zustimmen, wenn man die daraus gewonnenen Erkenntnisse nicht nur auf die – wie es in seiner Schrift geschieht – Althegelianer, sondern auch auf die weniger bekannten unter den Junghegelianern anwendet.

Lübbe anerkennt die Bedeutung der Hegelschen Rechten, die zwar „ein klassischer Fall schulmäßigen Philosophierens"[2] ist, deren „breitenwirksames Lehren" jedoch „in die Philosophiegeschichte des deutschen 19. Jahrhunderts ein Moment starker Kontinuität über Jahrzehnte hinweg"[3] fügt.

Die Zahl der Mitglieder der rechten Schule Hegels kommt keiner anderen gleich. Bereits 1860 zählt Karl Rosenkranz, „der selber fast ein halbes Jahrhundert lang (von 1833 bis zu seinem Tode 1879) in Königsberg als Hegelianer dozierte und schrieb"[4], siebzig Zugehörige zu dieser Schule. Die Zahlen bezeugen einen Einfluß, den man aus dem Bild der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts nicht streichen kann, ohne dieses Bild zu verzerren.

Die rechten Hegelianer sind diejenigen, die „den Weg des Denkens ohne Bruch fortzusetzen versuchten. Sie haben damit nicht verhindern können, daß andere ihn vollzogen. Das ist gleichwohl kein Grund, sie ihrer Vergessenheit zu überlassen."[5]

Hermann Lübbe sieht den Grund für die Verdrängung im politischen Denken der Hegelschen Rechten, nimmt aber gleich vorweg, „dieses politische Denken war keineswegs ‚reaktionär'; vielmehr war es die philosophische Seite jener vielgestaltigen politischen, gesellschaftlichen und geistigen Tendenzen, die, ohne daß sie die Revolution als diese gewollt hätten, in der Bewegung des Jahres 1848 ans Ziel zu gelangen hofften."[6]

[153] „In der Hegelschen Schule hatte sich damals die deutsche Philosophie ... dem politisch-gesellschaftlichen Leben verbunden"[7], führt Hermann Lübbe aus und schließt daraus: „Genau das aber brachte sie um ihre Geltung und um ihr Fortleben in der philosophiehistori-

---

[1] Ebd.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd. S. 31.
[6] Ebd. S. 31 f.
[7] Ebd. S. 32.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

schen Erinnerung ...“.[1] Des weiteren gesteht er ein, daß sich die besten Darstellungen der Hegelschen Rechten, über die wir verfügen, in zeitgenössischen Darstellungen finden.

Zugleich bezieht sich Lübbe auf Karl Löwith, der „auf die wichtige Rolle, die die Hegelsche Rechte im Historisierungsprozeß der Philosophie gespielt hat“[2], verweist, indem dieser wie folgt schreibt:

„Die Bewahrung der Hegelschen Philosophie geschieht also auf dem Weg einer Historisierung der Philosophie überhaupt zur Philosophie-Geschichte. Diesem Rückzug auf die gewußte Geschichte entspricht eine Abkehr vom Geschehen der Zeit, zu der man 1850 in einem mehr oder minder resignierten Verhältnis stand: Rosenkranz hat im Vertrauen auf die Vernunft der Geschichte einen ‚neuen Ruck‘ des Weltgeistes erwartet, Haym hat sich im Gefühl einer großen Enttäuschung ‚vor der triumphierenden Misere der Reaktion‘ dem ‚Gericht der Zeit‘ unterworfen und Erdmann hat sich, der Zeit zum Trotz, mit lässiger Ironie zur Durchführung seiner historischen Arbeiten entschlossen, während Fischer die Lösung der Fragen der ‚Evolution‘ überließ. Der Historismus, der aus Hegels Metaphysik der Geschichte des Geistes entsprang, wurde zur ‚letzten Religion‘ der Gebildeten, die noch an Bildung und Wissen glaubten.“[3]

Und weiter – nicht unkritisch – fortsetzend: „Die großen Leistungen der ‚historischen Schule‘ und der historischen Wissenschaften vom Geiste können über die philosophische [154] Schwäche der auf ihre Geschichte reduzierten Philosophie nicht hinwegtäuschen. Was man von Haym bis zu Dilthey und darüber hinaus unter der ‚geistig-geschichtlichen‘ Welt verstand, ist von Hegels philosophischer Theologie so entfernt, wie es schon die Denkweise der Mitarbeiter der Halleschen Jahrbücher war. Mit Hegels Begriff vom Geist und von der Geschichte hat der seit 1850 in Umlauf gekommene Begriff einer ‚Geistesgeschichte‘ nicht viel mehr als die wörtliche Zusammensetzung gemein. Für Hegel war der Geist als Subjekt und Substanz der Geschichte das Absolute und der Grundbegriff seiner Lehre vom Sein. Eine Wissenschaft vom Geiste ist darum eben so sehr die Naturphilosophie wie die Staats-, Kunst-, Religions- und Geschichtsphilosophie.“[4]

Für Herman Lübbe hat der Vorschlag von Strauß‘ zunächst seinen guten Sinn, die Hegelianer rechts und links von einem Zentrum zu gruppieren, denn „er traf genau die unterschiedlichen Konsequenzen, die die Hegelschüler aus den Prämissen, die ihr Meister gesetzt hatte, zogen. Hegel hatte in seiner Religionsphilosophie die Konsequenzen offen gelassen. Er hatte, wie die Folgen lehrten, in zweideutiger Weise geredet.“[5]

So meint Hegel einerseits: „Die absolute Religion ist die offenbare, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, (ihrer) Erfüllung hat.

Es ist die vollendete Religion, die Religion, in welcher sie selbst sich objektiv geworden ist, die christliche.“[6] Andererseits erklärt Hegel, daß die Religion und Philosophie denselben Inhalt hätten und er formuliert dies folgendermaßen:

[155] „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwikkeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 33.
[3] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 75 f.
[4] Ebd. S. 76.
[5] Lübbe, H.: Politische Philosophie. S. 34.
[6] Hegel: Werke. Bd. 17. S. 189.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande, ist sie dieselbe Tätigkeit, welche die Religion ist; und als philosophierend versenkt sich der Geist mit gleicher Lebendigkeit in diesen Gegenstand und entsagt er ebenso seiner Besonderheit, indem er sein Objekt durchdringt, wie es das religiöse Bewußtsein tut, das auch nichts Eigenes haben, sondern sich nur in diesen Inhalt versenken will.

So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion; aber der Unterschied ist, daß sie es auf eigentümliche Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nenne pflegt. Ihr Gemeinsames ist, Religion zu sein; das Unterscheidende fällt nur in die Art und Weise der Religion. In dieser Eigentümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide.“[1]

[156] Die von Strauß eingeführte Unterscheidung hatte ihren primären Ausgangspunkt in religionsphilosophischen Fragen. Diese radikale Religionskritik hielt von ihm ausgehend „bis zum späteren Bruno Bauer und zu Feuerbach die Vernichtung des christlichen Glaubens als solchen für die eigentliche Konsequenz des Hegelschen Denkens und zog sie“.[2]

Man warf Hegel nicht die Vernichtung, sondern eine Verschleierung vor, „die er betrieben habe, indem er sie als ‚Versöhnung‘ des Glaubens mit dem Wissen ausgab“.[3]

Die orthodoxen Hegelianer wollten jedoch gerade die Hegelsche Versöhnungsthese bewahren.

Dazu Hermann Lübbe:

„Das gilt für Michelet nicht anders als für Rosenkranz, Marheineke oder Gabler. Und zwar bewahrten sie die Hegelsche These von der Versöhnung der Philosophie mit der Theologie vor allem, indem sie interpretierten. Durch permanente Versuche der Interpretation dessen, was denn jene These eigentlich besage, entzog man sich ihren radikalen Folgerungen bzw. orthodoxen Gegenfolgerungen. Man blieb ‚dialektisch‘ und versöhnte. Man unterwarf in der freiesten Weise den Glauben der Spekulation und behauptete, dabei ebensosehr christlich verblieben zu sein. Man wollte beides: christlich die Wahrheit der Offenbarung lehren und zugleich den Inhalt dieser Offenbarung aus souveräner Vernunft zu erzeugen.“[4]

Die ganze Diskussion, die die Hegel-Schule in den Fragen nach den Konsequenzen, die sich aus der spekulativen Religionsphilosophie für den Inhalt des christlichen Glaubens ergaben, ein gutes Jahrzehnt beherrschte, läßt Hermann Lübbe die hegelianische Religionsphilosophie der Versöhnung von Wissen und Glauben schließlich als „faulen Kompromiß“ [157] erscheinen, und er meint zeigen zu können, „daß dieser Kompromiß nichts anderes als ein verschleierter Historismus war“.[5]

Nach Karl Löwiths Auffassung war „für Hegels Wirkung ... die Diskussion dieser theologischen Fragen nicht weniger wichtig als die, welche sich, bei Ruge, Marx und Lassalle, an seine Staatslehre anschloß“.[6]

Allen Hegelschen Rechten ist „die Treue zu Hegel“ (Lübbe) gemein. In seiner Schrift über die „hegelschen Rechten“ assoziiert Lübbe „rechts“ mit „konservativ“ und behauptet, daß der Name „Hegelsche Rechte“ insofern zutrifft, „als es sich dabei um eine Schule konservativer

---

[1] Ebd. Bd. 16. S. 28.
[2] Lübbe, H.: Politische Philosophie. S. 35.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 36.
[5] Ebd. S. 30.
[6] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 65.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Hegelianer handelt. Diese Schule lebte als solche zunächst aus der gemeinsamen Überzeugung, daß das philosophische Lebenswerk Hegels als ganzes unüberholbar sei. Man erwartete philosophisch vorerst nichts Neues und beschied sich mit der Rolle von Schülern, die die Arbeit des Meisters im einzelnen fortsetzen, die in ihr wirksame Tendenzen weiter verfolgen und die gegen die Ungunst der Zeit zur Geltung bringen“.[1]

In gleicher Weise läßt sich dies auch einem Nekrolog entnehmen, den Eduard Gans verfaßte und welcher bei Lübbe zitiert wird, in dem es heißt: „Die Philosophie hat fürs Erste ihren Kreislauf vollendet; ihr Weiterschreiten ist nur als gedankenvolle Bearbeitung des Stoffes nach der Art und Methode anzunehmen, die der unersetzlich Verblichene ebenso scharf als klar bezeichnet und angegeben hat.“[2] Und weiters: „Hegel hinterläßt eine Menge geistreicher Schüler, aber keine Nachfolger.“[3]

[158] Die bei Karl Rosenkranz in dessen Hegelbiographie abgedruckte Rede Friedrich Försters am Grabe Hegels ergibt denselben Sinn: „Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen, sey fortan unser Beruf ... den erledigten Thron Alexanders wird kein Nachfolger besteigen. Satrapen werden sich in die verwaisten Provinzen theilen.“[4]

Diese Aussagen veranschaulichen das Eingeständnis, daß man nach Hegels Tod das „Amt der Erbschaftverwaltung“ antrat und sich das Erbe teilte.

Lübbe zitiert auch noch eine von einem anonymen Autor verfaßte Abhandlung über die nachhegelsche Philosophie, in der es wie folgt – in Anlehnung an die Grabrede – heißt:

„Wie nach Alexanders Tode dessen Generale sich in die eroberten Provinzen theilten, so theilten nach Hegels Tode dessen Schüler sich in die große geistige Eroberung seines Systems, und pflanzten, wie jene, in gesonderten Heerlagern feindliche Banner auf.“[5]

Anfänglich taten dies Hegels Schüler jedoch noch nicht. „Vielmehr fanden sie sich zu einer gemeinsamen, gleichsam arbeitsteiligen Pflege des Hegelschen Erbes zusammen, wie sie sich insbesondere schon bei der ersten Gesamtausgabe der Werke Hegels bewährte, zu der sich die ‚Freunde des Verewigten‘ vereinten.“[6]

Zu den „Freunden des Verewigten“ zählt man Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Carl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz und Johannes Schulze.

[159] Die „feindlichen Banner“ pflanzte man erst auf, als die „Linke“ – wie Lübbe es ausdrückt – „aus der Treue zum Werke Hegels sich emanzipiert“ hatte und mit der „Rechten“ zerstritten war.

Die anfangs religionsphilosophisch geführte Diskussion unter den Nachfolgern Hegels bezog in der Folgezeit noch philosophische und politische Themenkreise ein, die zu einer zunehmenden Radikalisierung dieser Auseinandersetzung führte.

5. 2. Die Linkshegelianer

Die erwähnte „Emanzipation“ der Linken deutet bereits auf einen neuen Abschnitt hin.

In seiner Arbeit über **„Die Thematik des ‚Eigners‘ in der Philosophie Max Stirners“** erwähnt Bernd Kast eine Abhandlung von Richard Wisser, in welcher dieser „‚die links-rechts Schablone‘“[7] näher betrachtet. Wisser erkennt die Richtungsbestimmung, die er im 19. Jahr-

---

[1] Lübbe, H.: Politische Philosophie. S. 39.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd. (Vgl. Rosenkranz. S. 565.)
[5] Ebd. Ebd. S. 40. (Vgl. Kast. S. 1.)
[6] Wisser, Richard: Grund-Richtungen des 19. Jahrhunderts in Abkehr von Hegel, in: Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach. Bonn 1977.
[7] Kast, B.: Eigner. S. 14.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

hundert und in unserer Zeit betrachtet, als „‚Reduzierungsbewegung'".[1] Bernd Kast – Wisser zitierend – stellt dessen Abhandlung dergestalt dar: „Wisser stellt dar, daß dem Denken Hegels ‚der Kreis als Bewegungsfigur des absoluten Geistes auf seinem Weg von sich zu sich' zugrundeliegt. Der Begriff [160] als die Vollzugsform des Begreifens, ‚als das umgreifende Ganze hat im Kreis, der alles umfaßt, sein Symbol. Der Kreis, dessen Bewegung Kreisbewegung ist, veranschaulicht, daß das Absolute Eins und Alles, wesentlich Resultat ist, d. h. daß es erst am ‚Ende das ist, was es in Wahrheit ist' (PhG).

Dieses Kreisdenken als ‚Grund-Bewegung' und ‚Rund-Bewegung' kennt kein Links und kein Rechts, weil die Richtung des Kreises der Kreis selbst ist und Seitigkeit per definitionem ausgeschlossen ist. Seitigkeit, Seiten, Ein-Seitigkeit gibt es erst von dem Moment an, wo ‚man nicht mehr den Kreis für die Grund-Figur hält, sondern die Linie, genauer: erst seitdem der Kreis zur Linie aufgebogen worden ist ...'

Dieser Vorgang erst ermöglicht lineares Denken, Denken auf der Linie: ‚Jetzt ist die neue Richtung des Vorwärts, das Hindurch, der Fortschritt, das Voran auf der Linie.'

Die Linken insbesondere ‚denken die Dialektik nicht mehr kreisförmig geschlossen, aber auch nicht nach oben vertikal überhöhend, aufhebend, hinauf-hebend, sondern radikal in die Immanenz hineingelegt ...'. ‚Nachdem der Kreis gesprengt ist, ..., wird die in sich rotierende Bewegung des absoluten Geistes als Ideologie entlarvt'."[2]

Dieser Darstellung liegt vor allem das Aufbrechen des „Kreises" zu Grunde, welches in erster Linie und radikal von den Linkshegelianern besorgt wurde. Zur anfänglichen religionsphilosophisch geführten Kontroverse „in der Frage des Gottesmenschtums, der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele"[3] fügt sich nun eine historische und politische Dimension an.

Jetzt bewegt sich „das Denken der radikalen Schüler von Hegel ... im Grunde um eine einzige Frage, die erstmals [161] durch Hegel gestellt wurde und nach wie vor aktuell ist: wie verhält sich die Philosophie zur Geschichte der Welt?"[4]

Nach Karl Löwiths Ansicht bezogen sich „nicht nur die vielfachen Kontroversen der Linkshegelianer über Hegels Geschichtsphilosophie"[5] auf die Geschichte, „sondern auch jene polemischen Grundbegriffe, die ihnen allen gemeinsam sind, ohne jedoch die Geschichte als solche wörtlich zu nennen: ‚Wirklichkeit' und ‚Verwirklichung', ‚Praxis' und ‚Existenz', ‚politisch' und ‚sozial'. Die Rede von der ‚Wirklichkeit' betrifft nicht die von Natur aus bestehende Welt, sondern unsere geschichtlich-politische Welt; die Forderung der ‚Verwirklichung' der philosophischen Theorie in der ‚Praxis' betrifft das wirkliche Zusammenleben der Menschen in der Geschichte der Welt; das Drängen auf die bestimmte ‚Existenz' betrifft, im Unterschied zum allgemeinen ‚Wesen', das Heraustreten der sich selbst genügenden Philosophie in die geschichtliche Existenz, und die Forderung des Politischwerdens der Philosophie will die philosophische Theorie in den Dienst der weltgeschichtlichen Bewegung des radikalen Sozialismus stellen. Die theoretische Voraussetzung dieser Einbeziehung der Philosophie in die sozialgeschichtliche, praktische Existenz ist die Philosophie von Hegel und zwar nicht nur, weil sie die Weltgeschichte erstmals philosophisch bedenkt, sondern weil sie damit zugleich die Philosophie als Geschichte denkt. Hegels Philosophie der Geschichte und seine Geschichte der Philosophie beruhen beide auf ein und demselben Prinzip und erhellen sich gegenseitig. Desgleichen zeigt sich der Hegelianismus der Linkshegelianer vor allem darin, daß sie die Geschichte der Welt im Ausgang von der Geschichte der

---

[1] Wisser, R. in: Kast, B. S. 14.
[2] Kast, B.: Eigner. S. 14 f.
[3] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 65.
[4] Löwith, K.: Die Hegelsche Linke. Stuttgart-Bad Canstatt 1962. S. 7.
[5] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Philosophie konzipieren und eher Philosophen als Historiker sind.“[1]

[162] Auslösendes Moment könnte unter anderem ein Satz Hegels zum Abschluß seiner **‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘** sein, in dem er wünscht, „daß diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit, d. h. Verschlossenheit, Leblosigkeit hervor an den Tag zu ziehen und – jeder an seinem Ort – mit Bewußtsein an den Tag zu bringen.“[2]

Hegels Schüler vom „linken Flügel“ haben im Anschluß an dessen „absolut-geschichtliches Selbstverständnis“ „in der erreichten Totalität des Systems das Ende einer Vollendung begriffen und daraus konsequenterweise gefolgert, daß man nach Hegel nicht mehr in der bisherigen Weise Philosophieren könne, sondern einen ganz anderen und neuen Weg einschlagen müsse, um aus Hegels Erinnerung des Gewesenen wieder in die Richtung eines zukunftsvollen Fortschritts zu kommen“.[3]

Daß Hegel seinen Schülern ein schweres Erbe hinterließ, war ihnen klar, aber es war nicht nur das Erbe, welches Hegels Epigonen in den Schatten rückte, „sondern die schwere Aufgabe, die Hegel der Philosophie selbst gestellt hatte: der Mensch hatte ‚sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken‘ zu stellen und ‚nunmehr die Wirklichkeit nach dem Gedanken zu erbauen‘. Es ging nun nicht mehr bloß um die Bildung des Bewußtseins der Freiheit allein, sondern ausdrücklich um dessen Verwirklichung. Es ging um die Philosophie, die diese Verwirklichung selbst unmittelbar ins Werk zu setzen imstande war.“[4]

Haben die Althegelianer „Hegels gesammeltes Reich historisch bewahrt“[5], so begannen die Junghegelianer es in Provinzen zu zerteilen, sein System zu zersetzen und es so zu einer „geschichtlichen Wirkung“[6] zu bringen.

[163] Um den „Umsturz der Hegelschen Philosophie durch die Junghegelianer“[7] zu verdeutlichen, bedient sich Karl Löwith des öfteren der Methode der Erklärung des Begriffes „Junghegelianer“, welche für ihn „zunächst nur im Sinne der jüngeren Generation von Hegels Schülern gemeint“[8] ist. „In der Bedeutung von ‚Linkshegelianern‘ bezeichnet er die im Verhältnis zu Hegel revolutionäre Umsturzpartei. Man hat sie zu ihrer Zeit auch – im Gegensatz zu den ‚Hegelitern‘ – ‚Hegelinge‘ genannt, um die revolutionären Allüren dieser Jünglinge zu kennzeichnen. Zugleich hat die Unterscheidung von Alt- und Junghegelianern aber auch einen mittelbaren Bezug auf Hegels Unterscheidung der ‚Alten‘ und ‚Jungen‘, die Stirner trivialisiert hat. Die Alten, das sind in Hegels System der Sittlichkeit die wahrhaft zur Regierung Berufenen, weil ihr Geist nicht mehr das Einzelne, sondern nur noch ‚das Allgemeine denkt‘. Sie dienen als leibhaftige ‚Indifferenz‘ gegenüber den verschiedenen Ständen der Erhaltung des Ganzen. Die Alten leben nicht wie die Jünglinge in einer unbefriedigten Spannung zu einer ihnen unangemessenen Welt und im ‚Widerwillen gegen die Wirklichkeit‘; sie existieren auch nicht in der männlichen ‚Anschließung‘ an die wirkliche Welt, sondern wie Greise sind sie, ohne jedes besondere Interesse für dies oder jenes, dem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewandt, der sie die Erkenntnis des Allgemeinen verdanken.

Dagegen ist der Jüngling eine im Einzelnen haftende und zukunftssüchtige, die Welt verändernwollende Existenz, die, uneins mit dem Bestehenden, Programme entwirft und Forde-

---

[1] Ebd.
[2] Hegel: Werke. Bd. 20. S. 462.
[3] Löwith, K.: Hegelsche Linke. S. 9.
[4] Mader, J.: Von Hegel zu Marx. S. 11 f.
[5] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 78.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

rungen erhebt, in dem Wahn, eine aus den Fugen geratene Welt allererst einrichten zu sollen. Die Verwirklichung des Allgemeinen erscheint ihm ein Abfall vom Sollen zu sein.

Wegen dieser Richtung auf das Ideale hat der Jüngling den Schein des edleren Sinnes und größerer Uneigennützigkeit als der Mann, der für die Welt tätig ist und sich in die [164] Vernunft der Wirklichkeit einläßt. Den Schritt zur Anerkennung dessen, was ist, vollzieht die Jugend nur notgedrungen als schmerzlichen Übergang ins Philisterleben. Aber sie täuscht sich, wenn sie dieses Verhältnis nur als ein solches der äußeren Not versteht und nicht als vernünftige Notwendigkeit, worin die von allen besonderen Interessen der Gegenwart freie Weisheit des Alters lebt.“[1]

Man könnte diese Formulierung durchaus metaphorisch verstehen, würde Löwith nicht gleich daran anschließend eine Erläuterung folgen lassen, die besagt, daß „im Gegensatz zu Hegels Einschätzung der Jungen und Alten ... die Junghegelianer die Partei der Jugend vertreten, aber nicht weil sie Jünglinge waren, sondern um das Bewußtsein der Epigonen zu überwinden“.[2]

Die kritischen Erben der Hegelschen Philosophie sind die „Linken“. Sie befinden sich in der Erkenntnis, daß das Bestehende unhaltbar sei, wenden sich vom „Allgemeinen“ und der Vergangenheit ab und nehmen das Zukünftige vorweg, drängen auf das „Bestimmte“ und „Einzelne“ und negieren das Bestehende.

Löwith sieht in ihren persönlichen Schicksalen „die gleichen charakteristischen Züge“.[3]

Sieht er anfänglich noch diese Ähnlichkeit, so setzt er bei ihren Schriften, die er als „Manifeste, Programme und Thesen“[4] bezeichnet, seine Kritik an, da diese „kein in sich selber gehaltvolles Ganzes (sind) und ihre wissenschaftlichen Demonstrationen wurden ihnen unter der Hand zu effektvollen Proklamationen, mit denen sie sich an die ‚Masse‘ oder auch an den ‚Einzelnen‘ wenden. Wer ihre Schriften studiert, wird die Erfahrung machen, daß sie trotz ihres aufreizenden Tons einen faden Geschmack hinter[165]lassen, weil sie mit dürftigen Mitteln maßlose Ansprüche stellen und Hegels begriffliche Dialektik zu einem rhetorischen Stilmittel breittreten“.[5]

Trotz aller Kritik kommt er nicht umhin, sie als „verzweifelt ehrliche Leute“[6] zu bezeichnen, „die ihre faktische Existenz für das einsetzen, was sie verwirklichen wollten“.[7]

Dennoch sind sie „Ideologen des Werdens und der Bewegung“[8], die „sich auf Hegels Prinzip der dialektischen Negativität und auf den Widerspruch, welcher die Welt bewegt“[9], fixieren.

Ihre Beziehungen untereinander sind vielschichtig und begründen sich zum Teil auf bloße literarisch-journalistische Dispute. Löwith gibt diesem Umstand breiteren Raum. Er äußert sich dahingehend:

„Für ihr Verhältnis untereinander ist es bezeichnend, daß einer den anderen zu überbieten sucht in einem wechselseitigen Verschlingungsprozeß. Sie treiben das Problem, das die Zeit ihnen stellt, auf die Spitze und sind von einer tödlichen Konsequenz. Nur aus gemeinsamer Opposition miteinander verbunden, können sie ihre persönlichen und literarischen Bündnisse ebenso leicht wieder lösen, auseinandergehen und sich dann, nach Maßgabe ihres Radikalis-

---

[1] Ebd. S. 78 f.
[2] Ebd. S. 79.
[3] Löwith, K.: Hegelsche Linke. S. 11.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 12.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

mus, gegenseitig als ‚Spießbürger‘ und ‚Reaktionär‘ schmähen. Feuerbach und Ruge, Ruge und Marx, Marx und Bauer, Bauer und Stirner, sie bilden Paare von feindlichen Brüdern, bei denen der Zufall entscheidet, in welchem Augenblick sie sich nur noch als Feinde erkennen. Sie sind im bürgerlichen Sinn genommen, gescheiterte Existenzen, die unter dem Zwang der sozialen Verhältnisse ihre gelehrten Kenntnisse ins Journalistische übersetzen. Ihr eigentlicher Beruf ist die [166] ‚freie‘ Schriftstellerei unter beständiger Abhängigkeit von Geldgebern und Verlegern, Publikum und Zensoren. Das Literatentum als Beruf und Gegenstand des Erwerbs ist in Deutschland erst um 1830 zur Geltung gekommen.“[1]

Diese Tatsache bringt es mit sich, daß „durch diese Männer ... Hegel das paradoxe Schicksal zuteil (wurde), daß sein System, welches wie keines zuvor die ‚Anstrengung des Begriffs‘ verlangt, durch die energische Popularisierung in Umlauf und zu breitester Wirkung kam“.[2]

Inmitten der bürgerlichen Beschränkungen wußte sich Hegel als frei und so war es für ihn – wie Löwith es formuliert – „kein Ding der Unmöglichkeit, als bürgerlicher Beamter ein ‚Priester des Absoluten‘, er selbst und etwas zu sein“.[3] An anderer Stelle heißt es weiters: „Wenn es wahr ist, was Hegel sagt, daß der einzelne Mensch nur im ‚Allgemeinen‘ eines bestimmten Standes positiv frei und überhaupt ‚etwas‘ ist, dann waren Feuerbach und Ruge, Bauer und Stirner, Marx und Kierkegaard nur negativ frei und ‚nichts‘.“[4]

Für Hegel schien es durchaus vereinbar, einerseits frei für die Wahrheit zu sein, andererseits aber zugleich abhängig vom Staate zu sein. Alle Späteren entzogen sich um ihres Zweckes willen der bürgerlichen Ordnung.

In Anlehnung an den Ausspruch über die Ähnlichkeit der persönlichen Schicksale der Linkshegelianer und des sich Entziehens aus der bürgerlichen Ordnung schildert Löwith in kurzen Sätzen einige dieser Schicksale.

„Feuerbach mußte wegen des Anstoßes, den seine ‚Gedanken über Tod und Unsterblichkeit‘ in den akademischen Kreisen erregten, seine Erlanger Privatdozentur wieder aufgeben und höchst ‚privat auf einem Dorf‘ dozieren, ‚dem selbst die [167] Kirche fehlte‘. Öffentlich trat er nur einmal noch auf, als ihn die Studenten 1848 nach Heidelberg riefen. Ruge hat das Schicksal der revolutionären Intelligenz noch härter getroffen: in beständigem Streit mit Regierung und Polizei verlor er alsbald seine Hallesche Dozentur; sein Versuch, in Dresden eine freie Akademie zu gründen, mißlang und die Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, deren Mitherausgeber er war, mußte nach wenigen Jahren erfolgreichen Wirkens ihr Erscheinen einstellen. Um nicht ein zweitesmal ins Gefängnis zu kommen, flüchtete er nach Paris, dann nach der Schweiz und schließlich nach England. B. Bauer wurden wegen seiner radikalen theologischen Ansichten seiner Dozentur enthoben und ist auf diese Weise zum freien Schriftsteller und zum Mittelpunkt der Berliner ‚Freien‘ geworden. Stirner, der Lehrer an einer Schule war, verkam im kleinbürgerlichen Elend und fristete schließlich seine Existenz mit Übersetzungen und den Erträgnissen eines Milchladens.“[5] Seine Darstellung über die Schicksale der Apologeten linkshegelianischer Provenienz setzt sich aber noch weiter fort: „Marx mißlang der Plan, sich in Bonn für Philosophie zu habilitieren. Er übernahm zunächst die Redaktion der Deutsch-Französichen Jahrbücher, deren Mitarbeiter u. a. Ruge und Heine waren, um später als Emigrant in Paris, Brüssel und London von dürftigen Schriftstellerhonoraren, Zeitungsarbeit, Unterstützungen und Schulden zu leben. Kierkegaard konnte sich nie entschließen, sein theologisches Examen zur Erlangung einer Pfarrstelle zu gebrauchen, und sich ‚in der Endlichkeit anzubringen‘, um ‚das Allgemeine zu realisieren‘. Er lebte ‚auf eige-

[1] Ebd.
[2] Ebd.
[3] Ebd. S. 13.
[4] Ebd. S. 12.
[5] Ebd. S. 13 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

nen Kredit‘, als ein ‚König ohne Land‘, wie er seine schriftstellerische Existenz bezeichnet, und materiell von der Erbschaft seines Vaters, welche gerade zu Ende ging, als er im Kampf gegen die Kirche erschöpft zusammenbrach.“[1]

[168] Die Auseinandersetzung um die Verwirklichung der Philosophie setzte nach Hegels Tod – wie bereits des öfteren erwähnt – unter seinen Schülern vehement ein.

„Den Anfang zu dieser Bewegung setzte wohl unbewußt Feuerbach, der bereits 1828 eine Negation des Christentums als Voraussetzung des Praktischwerdens der Philosophie ansah. Als einer der ersten, die diesen Weg ausdrücklich einschlugen, ist sicher Strauß zu nennen. 1835 schrieb er **‚Das Leben Jesu‘**. Mit der in diesem Werk gegebenen historischen Kritik am Christentum setzte er, ..., die Kritik an der Religionsphilosophie Hegels in Gang. 1838 legt Bauer die **‚Kritik der Geschichte der Offenbarung‘** vor, der in den Jahren 1840 und 1841 weitere kritische Werke zur evangelischen Geschichte des Johannes und der Synoptiker folgen. Das Jahr 1841 bringt sodann auch Feuerbachs **‚Das Wesen des Christentums‘**. 1843 ist es wiederum Bauer, der seine Religionskritik in **‚Das entdeckte Christentum‘** radikalisiert.

Als 1844 Stirners **‚Der Einzige und sein Eigentum‘** erschien, war die Kritik der Religion bereits vollendet. Marx übernimmt im wesentlichen die Kritik Feuerbachs. Sie wird für ihn zur Voraussetzung der Kritik des Rechtes und der Politik. Sein Ziel ist es, die Gesellschaft zu kritisieren, die die Religion nötig hat. In den Thesen ad Feuerbach macht er deutlich, daß es nicht genügt, ‚die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen‘, sondern daß, ‚nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, ... nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden‘ muß.“[2]

Für Karl Löwith war die Spaltung der Hegelschen Schule in Rechts- und Linkshegelianer „sachlich ermöglicht durch die grundsätzliche Zweideutigkeit von Hegels dialektischen ‚Aufhebungen‘, die ebensogut konservativ wie revolutionär ausgelegt werden konnten. Es bedurfte nur einer ‚abstrakten‘ Vereinseitigung von Hegels Methode ...“[3]

[169] Er versucht dies an einem Satz von Friedrich Engels zu verdeutlichen, der „für alle Linkshegelianer bezeichnend“[4] ist und der lautet: „Der Konservatismus dieser Anschauungsweise ist relativ, ihr revolutionärer Charakter ist absolut – das einzig Absolute, das sie gelten läßt.“[5]

Begründet wird es damit, „weil der Prozeß der Weltgeschichte eine Bewegung des Fortschritts ist und somit eine beständige Negation des Bestehenden“.[6]

In der Schrift **‚Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie‘** demonstriert Friedrich Engels „den revolutionären Charakter an Hegels Satz, daß das Wirkliche auch das Vernünftige sei. Er ist dem Anschein nach reaktionär, in Wahrheit aber revolutionär, weil Hegel mit der Wirklichkeit ja nicht das zufällig gerade Bestehende meint, sondern ein ‚wahres‘ und ‚notwendiges‘ Sein. Darum kann sich die scheinbar staatserhaltende These der Rechtsphilosophie ‚nach allen Regeln‘ der Hegelschen Denkweise in ihr Gegenteil umkehren: ‚Alles was besteht, ist wert, daß es zu Grunde geht‘. Hegel selbst habe freilich diese Konsequenz seiner Dialektik nicht in solcher Schärfe gezogen, ihr vielmehr durch den Abschluß seines System widersprochen und die kritisch-revolutionäre Seite mit der dogmatisch-konservativen verdeckt. Man müsse ihn daher von sich selbst befreien und die Wirklichkeit in

---

[1] Ebd. S. 14.
[2] Mader, J.: Von Hegel zu Marx. S. 14 f.
[3] Löwith, K.: Hegelsche Linke. S. 14.
[4] Ebd.
[5] Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung. Hrsg. Von Reichelt, Helmut. Frankfurt/Main – Berlin – Wien 1975. S. 544.
[6] Löwith, K.: Hegelsche Linke. S. 14.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

der Tat zur Vernunft bringen, durch die methodische Negation des Bestehenden. Die Spaltung der Hegelschen Schule beruht also [170] beiderseits darauf, daß die bei Hegel in einem metaphysischen Punkt vereinigten Sätze von der Vernunft des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen nach rechts und nach links vereinzelt wurden – zunächst in der Frage der Religion und dann in der der Politik. Die Rechte betonte, daß nur das Wirkliche auch das Vernünftige, und die Linke, daß nur das Vernünftige auch das Wirkliche sei, während bei Hegel der konservative und revolutionäre Aspekt, formell mindestens, so gleich wichtig sind ...“[1]

Engels schreibt in seiner Schrift wörtlich: „Kein philosophischer Satz hat so sehr den Dank beschränkter Regierungen und den Zorn ebenso beschränkter Liberaler auf sich geladen wie der berühmte Satz Hegels: ‚Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich.‘“[2]

In besagter Schrift setzt sich Engels auch mit den Linkshegelianern selbst auseinander und beschreibt sie folgendermaßen: „Der linke Flügel, die sogenannten Junghegelianer, gaben im Kampf mit pietistischen Orthodoxen und feudalen Reaktionären ein Stück nach dem anderen auf von jener philosophisch-vornehmen Zurückhaltung gegenüber den brennenden Tagesfragen, die ihrer Lehre bisher staatliche Duldung und sogar Protektion gesichert hatten; und als gar 1840 die orthodoxe Frömmelei und die feudal-absolutistische Reaktion mir Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestiegen, wurde offene Parteinahme unvermeidlich. Der Kampf wurde noch mit philosophischen Waffen geführt, aber nicht mehr um abstrakt-philosophische Ziele; es handelte sich direkt um Vernichtung der überlieferten Religion und des bestehenden Staates. Und wenn in den ‚Deutschen Jahrbüchern‘ die praktischen Endzwecke noch vorwiegend in philosophischer Verkleidung auftraten, so enthüllte sich die junghegelsche Schule in der ‚Rheinischen Zeitung‘ von 1842 direkt als die Philosophie der aufstrebenden radikalen Bourgeois und brauchte das philosophische Deckmäntelchen nur noch zur Täuschung der Zensur.“[3]

[171] An anderer Stelle charakterisiert er einige der Vertreter der Junghegelianer, um abschließend Marx als denjenigen hinzustellen, der als einziger, in der Spaltung der Hegel-Schule, Bedeutung erlangte.

„Strauß, Bauer, Stirner, Feuerbach, das waren die Ausläufer der Hegelschen Philosophie, soweit sie den philosophischen Boden nicht verließen. Strauß hat, nach dem ‚Leben Jesu‘ und der ‚Dogmatik‘, nur noch philosophische und kirchengeschichtliche Belletristik à la Renan geschrieben; Bauer hat nur auf dem Gebiet der Entstehungsgeschichte des Christentums etwas geleistet, aber hier auch Bedeutendes; Stirner blieb ein Kuriosum, selbst nachdem Bakunin ihn mit Proudhon verquickt und diese Verquickung ‚Anarchismus‘ getauft hatte; Feuerbach allein war bedeutend als Philosoph: Aber nicht nur blieb die Philosophie, die angeblich über allen besonderen Wissenschaften schwebende, sie zusammenfassende Wissenschaftswissenschaft, für ihn eine unüberschreitbare Schranke, ein unantastbares Heiliges; er blieb auch als Philosoph auf halbem Weg stehen, war unten Materialist, oben Idealist; er wurde mit Hegel nicht kritisch fertig, sondern warf ihn als unbrauchbar einfach beiseite, während er selbst, gegenüber dem enzyklopädischen Reichtum des Hegelschen Systems, nichts Positives fertigbrachte als eine schwülstige Liebesreligion und eine magere, ohnmächtige Moral.

Aus der Auflösung der Hegelschen Schule ging aber noch eine andere Richtung hervor, die einzige, die wirklich Früchte getragen hat, und diese Richtung knüpft sich wesentlich an den

---

[1] Ebd. S. 15.
[2] Engels, Fr.: Ludwig Feuerbach. S. 542.
[3] Ebd. S. 548.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Namen Marx.“[1]

Das Resümee dieser Schrift gipfelt in dem Satz: „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie.“[2]

[172] Schieden sich ursprünglich die Geister an der Auslegung der Religionsphilosophie, so setzte im Laufe der Zeit die Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie ein. „Ruge hat sie herbeigeführt und Marx auf die Spitze getrieben.“[3]

Für Löwith sind innerhalb des Umsturzes der Hegelschen Philosophie „drei Phasen zu unterscheiden: Feuerbach und Ruge haben es unternommen, Hegels Philosophie im Geiste der anders gewordenen Zeit zu verändern; B. Bauer und Stirner ließen die Philosophie in einem radikalen Kritizismus und Nihilismus verenden; Marx und Kierkegaard haben aus dem veränderten Zustand extreme Konsequenzen gezogen: Marx destruierte die bürgerlich-kapitalistische und Kierkegaard die bürgerlich-christliche Welt. Hegels Versöhnung der Vernunft mit dem Glauben und das Christentum mit dem Staate im Element der Philosophie war um 1840 zu Ende gekommen“.[4]

5. 2. 1. Die „Freien“ bei Hippel

Auf die „freie“ Schriftstellerei als Beruf und Broterwerb wurde schon verwiesen. Damit einher geht die geänderte Lebenssituation der Philosophen nach Hegels Tod. Eng damit verbunden – und vor allem in Bezug auf die Linkshegelianer – ist der Kreis jener Personen, die sich in der Hippel‘schen Weinstube in Berlin zu regelmäßigen Zusammenkünften trafen. Der Name des Inhabers dieser Weinstube „hatte einen guten Klang als Weinhändler in Berlin. Schon der alte J. M. R. Hippel hatte das Geschäft jahrzehntelang besessen; nachdem es dann seine Witwe einige Jahre geführt, trat sie an ihren Sohn Jacob Hippel ab.

[173] In dieser Weinstube begann sich ungefähr um dieselbe Zeit, vielleicht ein Jahr später, ein Kreis von Männern allabendlich zu versammeln, der sich aus sehr verschiedenen Elementen zusammensetzte, die nur das Eine miteinander gemein hatten: mehr oder minder unzufrieden mit den bestehenden politischen und sozialen Verhältnissen ihrer Zeit zu sein und sie mehr oder minder heftig in der Öffentlichkeit zu bekämpfen.

Diese ausgesprochene ‚äusserste Linke‘ in der großen geistigen Bewegung der damaligen Zeit erhielt – ob mit oder ohne ihr Zutun – den Namen der ‚Freien‘ (da Alles in der Welt einen Namen haben muss) und hat unter ihm in der Geschichte der vormärzlichen Zeit eine gewisse Berühmtheit erlangt, die sich hauptsächlich an die Thätigkeit des einen und anderen unter ihren Gliedern knüpfte.“[5]

Dieser Kreis der „Freien“ wurde in einem Rückblick von Theodor Fontane gewürdigt und in seinem Vorwort zu einer Textsammlung der Hegelschen Linken von Karl Löwith zitiert. So schreibt Fontane 1896: „‚Mir ist dabei wieder die ... Überzeugung gekommen, daß diese Hippelschen Weinkneipenleute das denkbar Bemerkenswerteste dieser Art von Menschen waren, und daß wir gegenwärtig sicherlich nichts haben, was ihnen an Bedeutung, an Vorbildlichkeit und auch an Wirksamkeit an die Seite gesetzt werden kann. Dabei mir gänzlich unsympathisch, was aber die Bedeutung der Leute natürlich nicht herabmindert. In London zur Shakespeare- und zur Garrickzeit hat man ähnliches gehabt, vielleicht auch zeitweilig in Paris – aber alles doch anders. Deshalb anders, weil in London und Paris (in London gewiß) alles auf poetischem Untergrund ruhte, bei uns alles auf philosophischem. Eher waren die Zyniker dasselbe, aber schwerlich so einschneidend ins praktische Leben. Und wenn ich in dem allem

---

[1] Ebd. S. 568.
[2] Ebd. S. 585.
[3] Löwith, K.: Hegelsche Linke. S. 15.
[4] Ebd. S. 16.
[5] Mackay: Stirner. S. 58.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

recht habe, so bleibt es beklagenswert, daß eine [174] Geschichte dieser Leute nicht geschrieben ist‘.“[1]

Mit der Geschichte dieser Leute verbunden ist auch der Name **Max Stirner**. Die Namen der Mitglieder der „Freien“ lesen sich wie der „Gotha“ des Linkshegelianismus.

Eine kurze Charakteristik der „Freien“ sollte und Einblick in diesen Kreis geben.

John Henry Mackay bemerkt im voraus, daß sie keinen „Verein“ bildeten, „wenn sie auch oft als solcher betrachtet und missverstanden wurden“.[2] Sie erfüllten nie die Merkmale eines solchen Zusammenschlusses, wie die Aufstellung eines „Vorsitzenden“ oder die Erstellung von Satzungen und Regeln, von denen eine Zu- oder Nichtzugehörigkeit abhängig gewesen wäre.

„Ohne jede bestimmte Absicht entstanden, hielt sich der Kreis nur durch die gegenseitige Theilnahme seiner Glieder aneinander. Wohl concentrierte sich das Interesse Vieler auf den ‚inneren Ring‘ derer, die einmal zu den beständigen Besuchern gehörten und so ganz von selbst den ‚Stamm‘ bildeten, dann aber, zum Theil wenigstens, auch durch den öffentlich geführten Kampf mit ihrer Zeit die Aufmerksamkeit von Allen auf sich und ihren Namen zogen. Aber auch der weitere Kreis dieses Rings war noch interessant genug, um zu seinem Ruf beizutragen.“[3]

Die bunte Fülle dieses Haufens läßt erahnen, welch geistiges Potential hier zusammenkam.

[175] Da waren „an erster Stelle die liberalen Journalisten, die sich angezogen fühlen mussten von dem Bilde, das in seiner reichen Beweglichkeit ihnen immer neuen Stoff zur Anregung bot; ... die Schriftsteller und Dichter, die sich berauschten an den Worten, die an der lauten Tafel erklangen und die kommende Zeit geradezu heraufzubeschwören schienen; da die jungen Studenten, die hier die Wahrheiten massenhaft hören konnten, die ihnen von den Kathedern herunter ganz sicher nicht gepredigt wurden. ... die klugen und scharfen Köpfe, die, der Worte und des Wartens müde ...; da einige Offiziere, deren Horizont über Weiber und Pferde hinausging; ... endlich eine grosse, bunte Schaar von Gästen aller Art ... und – last not least – da die Damen, die natürlich nicht als solche, sondern als Kameraden behandelt wurden und ein offenes Wort nicht übel nehmen durften.“[4] Allen gemeinsam war ein durchschnittliches Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren und alle „ersehnten sie eine neue Zeit und riefen stürmisch nach ihr“.[5]

„Wer nun aber waren die ‚Freien‘?“, fragt Mackay, die „sich vor Allem um einen Mann schaarte“.[6]

Dieser Mann war **Bruno Bauer**, „der scharfsinnige Bibelkritiker“[7], der, nachdem er seiner Privatdozentur an der theologischen Fakultät in Bonn enthoben wurde, im Frühjahr 1842 nach Berlin zurückkehrte, „um hier im Verein mit seinem Bruder Edgar seine weiteren Schlachten zu schlagen“.[8]

Bruno Bauer war der „befähigteste unter seinen Brüdern“ – neben Edgar wäre hier noch Egbert zu erwähnen – „ein unruhiger, kritisch veranlagter Kopf, studierte in Berlin 1827 und die folgenden Jahre unter Marheineke und Schleiermacher Theologie, vor Allem aber Philosophie, natürlich bei Hegel. [176] Im Anfang begeisterter Hegelianer der alten Richtung, habili-

---

[1] Löwith, K.: Hegelsche Linke. S. 14. (vgl. Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz. Reclam. Leipzig 1985. Hrsg.: Pepperle, Heinz und Ingrid. S. 6.)
[2] Mackay: Stirner. S. 58.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 59.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd. S. 60.
[8] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

tierte er sich ... 1834 in Berlin an der theologischen Fakultät“.[1]

Bald danach begann er seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Kritik am Werk von David Friedrich Strauß. Im Laufe seiner Tätigkeit wendet er sich immer mehr vom Althegelianismus ab und entwickelt sich immer weiter nach „links“.

Mit seinem Bruder Egbert erwarb er einen Zigarrenladen, „der mit einem Verlagsgeschäft verbunden war, in dem nun seine und Edgars Bücher erschienen und bald als bedeutungsvolle Publication die ‚Allgemeine Litteratur-Zeitung‘ von 1843-1844 hervortrat“.[2]

Von Bruno Bauer wurde – Mackay formuliert es so – die „Bewegung der ‚Kritik‘“ ins Leben gerufen und geleitet, welche in ihrem Organ – der „Allgemeinen Literatur–Zeitung“ – „ihre heftigsten Schlachten“ lieferte; „in denen um die ‚absolute Emancipation‘ des Individuums, das jedoch nicht den Boden des ‚reinen Menschenthums‘ verlassen durfte, mit ebenso viel Heftigkeit, als Begabung gekämpft wurde. Dem Feind, dem der Kampf galt, war allmählich die ‚Masse‘ geworden: in diesem Schlagwort fasste die ‚kritisch gewordene‘ und ‚absolute‘ Kritik nach der Überwindung der Theologie ‚an Stelle aller einzelnen Formen der Beschränktheit und der Abhängigkeit‘ sämtliche dem ‚Geiste‘ feindlichen Bestrebungen zusammen.

Als ‚Masse‘ galten somit der ‚kritischen Kritik‘ ebensowohl die radikalen politischen Bestrebungen des Liberalismus der ersten vierziger Jahre, als auch die damals erwachende soziale Bewegung, in deren communistischen Forderungen sie mit Recht eine äusserste Bedrohung des ‚Selbstbewusstseins‘, der persönlichen Freiheit, erblickten“.[3]

[177] Da sich die Allgemeine Literatur-Zeitung nicht zu halten vermochte, so wandte sich Bauer wieder historischen und zeitgeschichtlichen Arbeiten zu. Erst nach der Revolution nahm er seine Bibelkritik wieder auf.

Brunos Bruder, **Edgar Bauer**, studierte anfangs ebenfalls Theologie, wandte sich später jedoch der Rechtswissenschaft zu. Er stand lange Zeit unter dem völligen Einfluß seines um elf Jahre älteren Bruders Bruno. Gleich diesem war auch er zunächst Mitarbeiter der ‚Halleschen Jahrbücher‘ von Ruge.

Ihm wurde „wegen seiner scharfen und muthigen Arbeit ‚Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat‘ ein langwieriger Prozess gemacht, der mit seiner Verurtheilung zu drei Jahren Festungshaft endete, die er von 1846 an in Magdeburg verbüsste“.[4]

Der Dritte im Kreis der „Freien“ war der Schriftsteller **Ludwig Buhl**, dessen Schriften – nach Mackays Worten – „so gut wie vergessen“[5] sind. Dennoch stand er an „kritischer Schärfe den Brüdern keineswegs nach, übertraf Beide an Schärfe des Blicks für die politische Zeitlage. Er war einer der Ersten, der erkannte, dass die Kritik sich nicht gegen diese oder jene Form des Staates, sondern gegen das Wesen des Staates überhaupt zu richten habe, um irgend welche praktischen Resultate zu erreichen“.[6]

Ludwig Buhl wurde 1814 geboren. Nach Mackays Beschreibung war er, „wenn er nicht irgend eine Gefängnisstrafe abzusitzen hatte, deren er sich zahlreiche, einmal durch seine Schriften, ein anderes Mal durch eine ironisches Hoch auf die Polizei auf lud, – er war bald drei Wochen, bald drei Monate, einmal sogar ein Jahr auf der Festung“,[7] immer bei Hippel zu sehen, als „einer der treuesten Besucher und einer der – lautesten“.[8]

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 61.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 63.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

[178] Zum „inneren Ring“ zählte man des weiteren noch den Gymnasiallehrer **Carl Friedrich Köppen**, der „eng mit den ‚Häuptern‘ befreundet“[1] war, jedoch „schon bald aus dem Kreis fortgeblieben (ist), da er sich ihm geistig doch wohl nicht verwandt genug fühlte“.[2]

Ferner gehörten diesem Kreis der Seminarlehrer **Mussak**, der Literat und studierte Philosoph und Philologe **Dr. Eduard Meyen,** die Journalisten **Friedrich Sass** und **Hermann Maron**, der „aller Philosophie abholde sehr thätige Tagesschriftsteller“ **Dr. Adolf Rutenberg** – ein Schwager der Bauer‘s –, **Dr. Arthur Müller**, der Lieutenant **Saint-Paul**, **Ludwig Eichler**, ein gewisser **Lehman** – seines Zeichens Philologe –, und endlich „der Assessor **Gustav Lipke**, späterer Rechtsanwalt und Mitglied des Reichstages, der seiner politischen Reden wegen gelegentlich verhaftet wurde, ein Freund Bruno Bauer‘s bis zu dessen Tode“.[3]

Geht man nun vom „inneren Ring“ auf den weiteren Kreis über, so ist ob seiner „fast unübersehbaren Schaar“[4] von vornherein vorauszuschicken, daß – wie auch Mackay es tut – „mehr als eine Namens-Aufzählung zu geben unmöglich“.[5]

Unter der großen Zahl von Journalisten, die bei Hippel aus- und eingingen, und welche zum weiteren Kreis der „Freien“ zu zählen sind, sind u. a. zu erwähnen: **Gustav Julius**; **Dr. Karl Nauwerck**, „der ‚politische Lehrer der Jugend‘, ein stiller und fleissiger, aber innerlich gemäßigter Privatdocent an der Universität ... und Mitarbeiter der ‚Deutschen Jahrbücher‘“; **Guido Weiss**; **Adolph Streckfuss**; **Feodor Wehl**; **Max Cohnheim**; **Albert Fränkel**; **Adolph Wolff**; **Ludwig Köppe**; **Jungnit**, „der Mitarbeiter Bruno Bauers an dessen ‚Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit‘“[6]; **Julius Löwenberg** und **G. Wachenhusen**.

[179] Jeder von ihnen [war] zu seiner Zeit dem geneigten Publikum durchaus bekannt.

Eine weitere Gruppe stellten die jungen Dichter dar – auch nur eine namentliche Aufzählung: **Rudolph Gottschall**, **Wilhelm Jordan**, **Karl Beck**, **Otto von Wenckstern**, **Reinhold Solger**, **J. L. Klein und Albert Dulk**, „der später zur Sozialdemokratie überging“.[7]

Manche Mitglieder der „Freien“ gehörten auch noch anderen Vereinigungen an, waren jedoch gerngesehene Gäste. Unter anderem seien hier erwähnt: **Titus Ullrich**; der Musikkritiker und Humorist **Ernst Kossak**; **Heinrich Ulke** und **Wilhelm Caspary**; **David Kalisch und Rudolph Löwenstein**.

Eine andere Gruppe, die es wert ist, erwähnt zu werden, ist jene, „die sich später unter ihrer gemeinsamen Idee des Freihandels zu einem ‚Freihandeis-Verein‘ enger zusammen schlossen“[8]: an erster Stelle sei hier **Julius Faucher** genannt; des weiteren der Literat **Dr. Bettziech** – Pseudonym H. Beta‘s; **John Prince-Smith**, **Walter Rogge** und **Dr. Wiss**.

Die späteren Begründer der National-Zeitung: **Dr. Friedrich Zabel**, **Otto Michaelis**, **Otto Wolff** und **Theodor Mügge**, sowie **Adolph** und **Otto Gumprecht.**

„Auch die späteren Sozialisten erschienen und waren sogar im ersten Anfang fleissige Besucher des Kreises, bis ihre Thätigkeit sie von Berlin forttrieb und bevor ihre persönlich so gehässige Kritik ihr verweilen in ihm unmöglich gemacht hätte. Gleich von Anfang der vierziger Jahre tritt uns hier die Gestalt von **Karl Marx** entgegen und, etwas später und erst, als Marx bereits Berlin verlassen, die seines Freundes **Friedrich Engels**.“[9]

Diese Aufzählung beansprucht keineswegs Vollständigkeit, denn es wäre übertrieben auch,

---

[1] Ebd. S. 64.
[2] Ebd.
[3] Ebd. S. 66.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S, 68.
[7] Ebd.
[8] Ebd. S. 69.
[9] Ebd. S. 70 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

noch jene zu erwähnen, welche öfter oder seltener im Kreis der Versammelten in der Hippelschen Weinstube erschienen.

[180] Bleiben noch die Frauen zu nennen, die „ohne Ziererei an dem lauten Tische sitzen, der von ihrem Geiste dieselbe Männlichkeit verlangte, wie von jedem anderen Besucher, wenn es galt, ohne jede Sentimentalität und Prüdereie die Fragen zu behandeln, welche Tag und Zufall gerade gaben.“[1]

Es sind dies „die Frau von Dr. Wiss, eine Demokratin vom Scheitel bis zur Sohle; eine verheirathete Schauspielerin von Ruf, deren Name vergeblich gesucht wurde; und **Karoline Sommerbrodt,** die Frau Faucher‘s ... Endlich sei noch **Louise Aston** genannt. Sie war eine der auffallendsten Erscheinungen der damaligen Zeit ...“.[2]

John Henry Mackay berichtet in seiner Stirner-Biographie auch von Gästen, die, auf der Durchreise befindlich, sich vom Ruf der „Freien“ angelockt fühlten. Er erzählt von drei solcher flüchtiger Gastbesuche bekannter Persönlichkeiten, von denen „sich die Kunde erhalten“[3] hat.

„Der erste war **Arnold Ruge**. Er erschien Anfangs November 1842 eines Abends mit dem Verleger **Otto Wigand** aus Leipzig und seinem Bruder Ludwig ... Es trieb ihn die Leute von Angesicht zu Angesicht zu sehen, mit denen er als Herausgeber der ‚Halleschen Jahrbücher‘ schon so lange in regem Verkehr gestanden.“[4]

Die beiden weiteren geschilderten Besuche betrafen die Dichter **Georg Herwegh** und **Hoffmann von Fallersleben**. Was an diesen beiden Abenden – länger dauerten die Besuche nicht – vorgefallen ist, wäre überflüssig zu erwähnen, dennoch trug der Besuch solcher Gäste, „wie dieser drei, ... zwar wesentlich dazu bei, den Ruf der ‚Freien‘ in der Öffentlichkeit zu verbreiten, aber in durchaus keiner schmeichelhaften Weise, und in der Presse ... wurde kaum jemals ein gutes Wort über die ‚Hippel‘sche Bande‘ gesagt“.[5]

[181] Die „Freien“ aber „liessen alle Kritik stillschweigend über sich ergehen und lachten höchsten dazu“.[6]

Mittels dieser Kritik und mancher – wenn auch falscher – Erwähnung in damaligen Zeitungen blieb die Existenz dieses Kreises nicht im verborgenen und außerdem wäre er „heute überhaupt vergessen, wenn nicht die Erinnerung an Einzelne, die ihm angehörten, immer wieder auch die an die Stätte ihrer Zusammenkünfte wachrufen und wachgehalten hätte“.[7]

Bei ihren Zusammentreffen konnte man die Mitglieder des Kreises der „Freien“ entweder „in eifriges Kartenspiel vertieft“[8] vorfinden, oder man konnte sie auch anders antreffen, „besonders wenn viele der jüngeren Leute dabei waren. Dann war die ganze lange Tafel bis an das unterste Ende besetzt und in heftiger, lauter Discussion verflog der Abend: eine Bemerkung war gefallen, die irgend Einem nicht gefiel, er hatte sie aufgenommen, ein Dritter hatte geantwortet und bald war das lebhafteste Gespräch im Gange“[9], oder manche Abende liefen „in eine forcierte Lustigkeit“[10] aus, was jedoch nicht die Regel war, vielmehr verliefen die meisten dieser Abende „in der anregendsten und unbefangensten Weise“.[11]

„An Stoff zu Gesprächen fehlte es in jenen erregten Jahren ja nie: da war die Censur, die un-

---

[1] Ebd. S. 71 f.
[2] Ebd. S. 72.
[3] Ebd. S. 73.
[4] Ebd.
[5] Ebd. S. 75.
[6] Ebd.
[7] Ebd. S. 76.
[8] Ebd. S. 77.
[9] Ebd.
[10] Ebd. S. 78.
[11] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

erschöpflichen Anlass zu stets neuer Beleuchtung der herrschenden Gewalt bot; die Zwanzig-Bogen-Frage; die immer mehr um sich greifende Bewegung des Sozialismus und ihr Gang durch die verschiedenen Länder; der beginnende Judenhass; die religiöse und studentische Bewegung; die eigenen, unaufhörlichen Kämpfe mit den Autoritäten – um nur einige dieser Themata zu nennen und hundert andere zu übergehen.“[1]

[182] Im großen und ganzen – so kann man sagen – „benahm man sich wie in seinen Flegeljahren: ungeduldig, launisch und widerspruchsvoll“.[2]

Dieser „merkwürdige Kreis“ (Mackay) hielt sich fast ein ganzes Jahrzehnt – ein „Beweis schon für seine Bedeutung“[3] – die in einem „unablässigen Ringen nach Freiheit lag“.[4]

Zum Abschluß seiner Betrachtungen über den Kreis der „Freien“ spricht John Henry Mackay noch seine Würdigung für diesen aus, um daran anschließend auf jenen Mann – das eigentliche Sujet seiner Arbeit – zu verweisen, der „während eines vollen Jahrzehnts“[5] an seinen Zusammenkünften teilnahm.

„Darum ist es nicht zu Viel, wenn wir sagen: Kaum jemals in der Geschichte eines Volkes – es sei denn zur Zeit der französischen Encyclopädisten – hat sich ein Kreis von Männern zusammengefunden, so bedeutend, so eigenartig, so interessant, so radikal und so unbekümmert um jedes Urteil, wie die ‚Freien‘ bei Hippel ihn in dem fünften Jahrzehnt des Jahrhunderts in Berlin gebildet haben. Es war ein Kreis, vielleicht nicht werth, aber auch nicht unwürdig eines Mannes, der eines seiner treuesten Mitglieder und seine grösste Zierde gewesen ist, eines Mannes, durch den er für die Nachwelt eine Bedeutung und ein Interesse gewonnen hat, die den Namen der ‚Freien‘ mit dem seinen hinübergetragen werden in das Gedächtniss der Zukunft.“[6]

Dieser Mann ist **Max Stirner**.

[183]

6. Max Stirners Leben bis 1856

Nach den kurzen Exkursen über die Spaltung der Hegel-Schule in einen rechten und einen linken Flügel bzw. über den Kreis der „Freien“ wollen wir nun Max Stirners Leben bis zu seinem Tode weiterverfolgen, um daran anschließend auf sein Lebenswerk **‚Der Einzige und sein Eigentum‘** einzugehen.

Wann Max Stirner in den Kreis der „Freien“ eintrat, läßt sich – nach den Aussagen von John Henry Mackay – „mit Bestimmtheit kaum sagen: der Berechnung nach mag es Mitte oder Ende 1841 gewesen sein, denn er kannte Karl Marx nicht, der Berlin zu Anfang dieses Jahres verlassen hatte“.[7]

Man kann Stirner aber durchaus zum engeren Kreis rechnen. Er war „mit den Bauer‘s, besonders mit Bruno, mit Buhl, Meyen, Engels, Rutenberg, Mussak und Anderen ... gut befreundet und bekannt, und stand mit den meisten von ihnen auf Du und Du.

Besonders liiert soll er mit F. C. Köppen und mit Hermann Maron gewesen sein; ebenso mit Dr. Arthur Müller“.[8]

Mackay schreibt jedoch, daß er mit keinem von allen „eigentlich intim“[9] war.

Er läßt auch die Frage offen, auf welche Art und Weise Stirner zuerst mit dem Kreis in Be-

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 79.
[3] Ebd. S. 81.
[4] Ebd. S. 80.
[5] Ebd. S. 85.
[6] Ebd. S. 81.
[7] Ebd. S. 90.
[8] Ebd.
[9] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

rührung kam. So weiß er nicht mit Gewißheit zu sagen, „ob es durch Bruno Bauer selbst geschehen war, den er schon als Studenten kennen gelernt haben mochte, denn auch dieser hatte 1827 zu Füssen Hegel‘s gesessen? – Ob seine ersten Arbeiten die nähere Bekanntschaft mit sich brachten, oder ob er vielmehr durch die scharfen Geister selbst erst dazu veranlasst wurde, die Feder zu ergreifen zur Mitarbeiterschaft an denselben Zeitungen?“[1]

[184] Gesichert – und für Mackay auch genug – ist, daß die „Freien“ der „einzige Kreis geblieben (ist), dem er sich je enger angeschlossen hat; in ihm fand er die Geselligkeit, die er brauchte, und auf Manche hat es den Eindruck gemacht, als ob er sich mehr dieser Geselligkeit, als einer inneren geistigen Gemeinschaft wegen zu ihm hingezogen fühlte“[2], dennoch, „so laut und lärmend es sonst bei Hippel zuging, so still und zurückhaltend verhielt sich Stirner“.[3]

In seiner – nun schon hinlänglich bekannten – Manier schildert John Henry Mackay Stirners angebliches Verhalten bei den Treffen der „Freien“: „Ganz selten betheiligte er sich an den leidenschaftlichen Discussionen und nie verfiel er in die cynischen, sich selbst überbietenden Redensarten, mit denen sie so oft endeten. Nie hat jemand ein heftiges, rohes oder gar gemeines Wort von ihm gehört, wie sie bei Hippel gerade keine Seltenheit waren. Ruhig, lächelnd, ‚behaglich‘, wie ein ‚Genussmensch‘ sass er da in dem ewig bewegten Kreise, warf ab und zu eine treffende Bemerkung oder ein Scherzwort, die bewiesen, wie genau er trotz alledem zuhörte, in die allgemeine Unterhaltung, und sah dem Rauch seiner Cigarre nach.

Dabei war er durchaus nicht eigentlich schweigsam. Im Gegentheil, er unterhielt sich gern mit seinem zufälligen Nachbar, und dieser hatte oft Gelegenheit, innerlich das ausgebreitete sichere Wissen, mit dem Stirner die verschiedensten Gebiete beherrschte, die das Gespräch betrat, als der Gelehrte ersten Ranges, für welchen er bei seinen näheren Bekannten galt, zu bewundern. Er soll ungern philosophiert haben, sagt der Eine; wenn er es that, geschah es sicherlich über Feuerbach, sagt der Andere.“[4]

[185] Auf Grund von Stirners Introvertiertheit mag wohl Mackay zu dem Schluß gekommen sein: „Die Meisten, die gar keinen Begriff von seiner eigentlichen Bedeutung hatten, hielten den ‚stillvergnügten‘, einfachen, peinlich-bescheidenen Mann für einen harmlosen, wenig bedeutenden Menschen, ohne zu ahnen, was hinter ihm steckte, und sahen über ihn hinweg, bis er dann später die Aufmerksamkeit Aller in so hohem Grade auf sich ziehen sollte.“[5]

Bei Hippel, wo er immer wieder angetroffen wurde, liegen jedenfalls die Fäden, die er zur Außenwelt knüpfte.

Mackay – auf den hier immer wieder aus den bereits erwähnten Gründen zurückgegriffen wird – versucht seiner sehr ausführlichen Arbeit die äußere Erscheinung, das Wesen und den Charakter Max Stirners darzustellen, woraus sich die oben angeführte Schilderung ergab.

„Äusserlich von Mittelgröße ... war Max Stirner ein gut gewachsener, schlanker, fast hagerer Mann, unauffällig in jeder Weise. Einfach, aber stets mit peinlicher Sorgfalt und Sauberkeit gekleidet, war seine gedrungene Erscheinung durchaus die eines Menschen ohne jede äussere Prätension ... Er hatte etwas von einem höheren Lehrer an sich, ... und dieser Eindruck wurde noch verstärkt durch die silberne Brille ... Er trug einen kurzen blonden Backen- und Schnurrbart, während das Kinn stets glattrasiert war ... Hinter der Brille blickten helle, blaue Augen ruhig und sanft, weder träumerisch noch durchbohrend, auf Menschen und Dinge. Den feinen, schmallippigen Mund umspielte gern ein freundliches Lächeln, das sich ... mit den Jahren verschärfte und die innerliche Ironie verrieth, wie überhaupt von Manchem eine ‚stille

---

[1] Ebd.
[2] Ebd. S. 90 f.
[3] Ebd. S. 91.
[4] Ebd.
[5] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Geneigtheit zum Spott‘ ... bemerkt wurde ... die Nase war mässig groß, kräftig, spitz auslaufend; das Kinn ebenfalls von energischer Form. Besonders schön waren Stirner‘s Hände: weisse, wohlgepflegte, schlanke, ‚aristokratische‘ Hände ... seine [186] stattliche Erscheinung war durchaus sympathisch. Selbstbewusst, ruhig, ohne hastige und eckige Bewegungen, soll ihr ein leiser Zug von Pedanterie nicht gefehlt haben.“[1]

Für Mackay ist es schmerzlich und bedauerlich, daß kein Bild von Stirner existiert, welches seine Schilderung untermauern könnte. Wohl aber existiert eine Karikatur.

Seinem Äußeren entsprach auch sein Wesen.

„Von unbedingter, gleichmäßiger Liebenswürdigkeit Allen gegenüber ...; nie vom Zorn hingerissen oder gar von ihm übermannt; gefällig ...; unaufdringlich in jeder Weise, in Wort wie in That; ohne Überhebung und ohne Eitelkeit, genoss er die allgemeinste Achtung und Sympathie ... So hatte Stirner keinen einzigen persönlichen Feind. ... Aber wie er keinen Feind hatte, so hat er auch keinen einzigen intimen Freund besessen. ... Diese eigenthümliche Verschlossenheit seines Charakters erstreckt sich ... auf sein ganzes privates Leben. Man wusste Nichts von ihm: von seinem Leben, seinem Erwerb, seinen Neigungen, seinen Freuden und Leiden. Er verbarg sie, indem er nie über sie sprach, sie nie äusserte. ... Stirner muss im Grunde eine äusserst sensible und ungewöhnlich feinfühlige Natur gewesen sein. ... hat die Zügel seines Lebens nie aus den Händen verloren; aber er hat sie oft locker gehalten und liess die Tage meistens laufen, wie sie wollten. Man hielt den äusserlich so leidenschaftslosen Mann keiner Leidenschaft für fähig und Nichts spricht dafür, dass er es war ... Vielleicht war er ohne Leidenschaft. Jedenfalls war er ohne alle Brutalität. ... Bedürfnisse waren ihm fast unbekannt. Mässig im Essen und Trinken lebte er in offenbarer Zufriedenheit in der Einfachheit, in der er erzogen war, und der einzige Luxus, den er sich gestattete, waren gute Cigarren. Denn er rauchte viel, fast den ganzen Tag. ...

Ein Mensch, wie wenige dazu geschaffen, ein Freier unter Freien und verdammt dazu, ein Glied in der Kette der Herren und Knechte zu sein! – Und doch ein Mensch, stolz und sicher wie wenig Andere, diese Kette der Menschen von sich [187] streifend, und unter ihnen gehend ohne Verachtung und Hass, aber auch ohne Mitleid und Liebe, und so die Nothwendigkeit des Lebens erfüllend, die er als solche erkannte. ... Alles lebt in dem Menschen, was in seinem Werke lebt: die unerschütterliche Erkenntniss dessen, was das Leben hält – die Erkenntniss der Selbstbewahrung!“[2]

Nur kurze Zeit später, nach dem Stirner seinen Eingang in den Kreis der „Freien“ gefunden hatte, beginnt seine publizistische Tätigkeit. Noch war er Lehrer an der „Töchterschule der Madame Gropius“, als im Januar 1842, die beiden ersten bekannten Veröffentlichungen erschienen. Es war dies der Aufsatz **„Über B. Bauers ‚Posaunen des jüngsten Gerichts‘“** und das **‚Gegenwort‘**.

Es muß zu diesen beiden Aufsätzen und auch zu den folgenden – bisher bekannten – gesagt werden, daß sie in dieser Arbeit nur namentlich und der Vollständigkeit halber Erwähnung finden, nicht jedoch einer näheren Analyse unterzogen werden, was jedoch ihrer Bedeutung und Wichtigkeit zum Verständnis von Stirners eigentlichem Werk keine Abbruch tun soll. Eine ausgezeichnete Analyse – und darauf sei an dieser Stelle verwiesen – findet sich in Bernd Kasts Dissertation „Die Thematik des ‚Eigners‘ in der Philosophie Max Stirners“. Der darin geführten Argumentation kann im Grunde zugestimmt werden.

Die Besprechung von Bruno Bauers anonym erschienen Buch (**‚Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.‘**) erschien „in dem von Karl Gutzkow bei Campe in Hamburg herausgegebenen ‚Telegraph für Deutschland‘ in

---

[1] Ebd. S. 85 f.
[2] Ebd. S. 86 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

den Nummern 6-8 vom Januar 1842 und ist unterzeichnet mit ‚Stirner' – das erste Mal, dass dieser Name gedruckt erscheint".[1]

[188] Stirner erklärt in dieser Besprechung, daß „dessen Verfasser für denjenigen nicht schwer zu ermitteln ist, welcher seine letzten literarischen Leistungen und eben daraus seinen wissenschaftlichen Standpunkt kennt"[2] und bezeichnet dieses Buch als „eine köstliche Mystifikation".[3] Bezugnehmend auf Bruno Bauer, den er als Verfasser entlarvt, schreibt Stirner weiters: „Ein Mann der gläubigsten Gottesfurcht, dessen Herz von Groll erfüllt ist gegen die verruchte Rotte der jungen Hegelianer, geht auf den Ursprung derselben, auf Hegel selbst und dessen Lehre, zurück, und findet – o Schrecken! – die ganze revolutionäre Bosheit, die jetzt aus seinen lasterhaften Schülern hervorsprudelt, in dem verstockten, scheinheiligen Sünder schon vor, welcher lange für einen Hort und Schirm des Glaubens gegolten. Voll gerechten Zornes reißt er ihm die bisherigen Priestergewänder vom Leibe, setzte ihm, wie die Pfaffen zu Costnitz dem Huss, eine mit Teufeln und Flammen bemalte Papiermütze auf's kahlgeschorene Haupt und jagt den ‚Erzketzer' durch die Gassen der erstaunten Welt. So unverzagt hat noch keiner den philosophischen Jakobiner enthüllt."[4] In weiterer Folge gerät die Besprechung der Bauerschen Schrift eher zu einer Anklage gegen jene, die sich mit dem Hegelschen System auseinandersetzen, sich dabei aber „selbst in die Gewänder eines Pfaffen"[5] hüllen – als sich mit diesen Schriften selbst näher zu beschäftigen. Er begründet dies mit den Worten: „Es läge uns nun ob, auf die Anklage des Hegelschen Systems, den eigentlichen Inhalt des Buches, näher einzugehen. Indessen ist dieser gerade so be[189]schaffen, daß er dem Leser unverkümmert und nicht in eine Rezension verzettelt vor Augen kommen muß, und überdem wissen wir daran nichts weiter auszusetzen, als daß dem Gedächtnis des Verfassers nicht alle brauchbaren Stellen der Hegelschen Werke zu Gebote gestanden zu haben scheinen."[6]

Mit dieser Kritik am Verfasser (B. Bauer) und mit der Zitierung aus Hegels Werken – u. a. dem Schluß der Geschichte der Philosophie, in dem „das Gebot des Weltgeistes erging, Hegels Werk im einzelnen fortzusetzen"[7] – weist sich Stirner selbst einen Platz unter den Schülern Hegels zu.

Letztendlich listet er nur mehr die einzelnen Kapitel auf und schließt mit den Worten: „Warum wir, dies kann schließlich noch gefragt werden, dieses Buch so getrost für Mummerei nehmen? Darum, weil nie ein Gottesfürchtiger so frei und intelligent sein kann, wie der Verfasser es ist. ‚Wer sich nicht selbst zum Besten haben kann, ist wahrlich keiner von den Beste!'"[8]

Die zweite der beiden ersten Veröffentlichungen Stirners ist eine anonyme Schrift. Sie „erschien gegen Ende Januar, traf am 1. Februar in Berlin ein und wurde bereits am 9. verboten".[9]

Es handelt sich dabei um „die Antwort auf eine, aus dem damals die Gemüther bewegenden Kampf um die Sonntagsfeier hervorgegangene und am Neujahrstage an die Kirchgänger in Berlin vertheilte Schrift Berliner Prediger, die indessen wenig Anklang fand und dem Spotte der allezeit spottlustigen Berliner verfiel. Diese Antwort betitelt sich: ‚Gegenwort eines Mit-

---

[1] Ebd. S. 93.
[2] Max Stirner: Über Bauers "Posaune des jüngsten Gerichts" in: Laska, Bernd A. (Hrsg.): Max Stirner. Parerga. Kritiken. Repliken. Nürnberg 1986. S. 61.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 62.
[5] Mackay: Stirner. S. 93.
[6] Stirner, Max, in: Laska, B. A. S. 72.
[7] Ebd. S: 61. (vgl. Hegel: Werke. Bd. 20. S. 462.)
[8] Ebd. S. 74.
[9] Mackay: Stirner. S. 95 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

gliedes der Berliner Gemeinde wider die Schrift der siebenundfunfzig Berliner Geistlichen: Die christliche Sonntagsfeier, ein Wort der Liebe an unsere [190] Gemeinen‘, und erschien, gedruckt als Broschüre von 22 Seiten ...“[1]

Mackay hält die Autorenschaft an diesem ‚Gegenwort‘ für gesichert.

Für Stirner sind mit diesen beiden Veröffentlichungen „die Kirche und ihre Religionen“[2] als Gegner „ein für allemal abgethan“. Er wendet sich von nun an anderen Gegnern zu und dies mit einer anderen Angriffsweise. „Ein breiteres Gebiet der Wirksamkeit öffnet sich ihm: die Zeitung des Tages.“[3] Sehr bald nach seinen ersten publizistischen Veröffentlichungen beginnt er „eine umfassende und reichhaltige Thätigkeit als Zeitungskorrespondent an zweien der grossen oppositionellen Zeitungen des Vormärz, die in der Bewegung dieser Zeit die grösste und wichtigste Rolle gespielt haben, eine Thätigkeit, die erst mit dem Ende des Jahres 1842 ihren Abschluss findet“.[4]

Die eine war die am 1. Januar 1842 in Köln als Fortsetzung der ‚Rheinischen Allgemeinen‘ gegründete ‚Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe‘, die andere die ‚Leipziger Allgemeine Zeitung‘.

Die ‚Rheinische Zeitung‘ wurde „von einer Gruppe wohlhabender liberaler Bürger gegründet“[5], u. a. Georg Jung, Dagobert Oppenheim, Gustav Mevissen. „Die Mitarbeiter wurden vor allem im Berliner Kreise der Athenäer gefunden, einem Verein, der den Doktorenklub ablöste und sich dann als die ‚Freien‘ konstituierte: Bauer, Köppen, Meyen, Stirner, Rutenberg, Engels.“[6]

[191] Am 15. Oktober 1842 übernahm Karl Marx die redaktionelle Leitung des Blattes, welches, nachdem es den Verfolgungen durch die Reaktion „nicht länger Widerstand zu leisten vermochte“[7], „am 31. März 1843, nach ein und einvierteljährigem Bestehen, einging“.[8]

Kurz zuvor war Karl Marx als Leiter zurückgetreten. Erst im Revolutionsjahr entstand sie wieder als ‚Neue Rheinische Zeitung‘.

In der Zeit vom 7. März bis zum 13. Oktober 1842 schreibt Max Stirner Korrespondenzen für die ‚Rheinische Zeitung‘. „Es sind im Ganzen 27. ... Die meisten der Korrespondenzen Stirner‘s sind kurz und knüpfen an Fragen des Tages, die nicht immer mehr für uns von Interesse sind und sein können, knappe, zuweilen scharfe Bemerkungen von meist leichter Ironie: an die der Besteuerung des Zeitungsdebits, die der Sonntagsfrage, die der Presserlaubnis ... sowohl, wie an die der Judenfrage, die der Participialconstructionen und die der eben veröffentlichten Carricatur des ‚deutschen Michel‘, an der Stirner seine ganz besondere Freude gehabt haben soll.“[9]

Von seinen Artikeln in der ‚Rheinischen Zeitung‘ seien besonders zwei hervorgehoben, die da betitelt waren: **‚Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus‘** und **‚Kunst und Religion‘**.

„Umfangreicher und in Einzelnem auch bedeutender“[10] – wie Mackay meint – waren Stirners Beiträge in dem anderen Oppositionsblatt, für welches er „ausserordentlich rege“ (Mackay) tätig war. Diese Tätigkeit begann am 6. Mai und endete mit Ende des Jahres 1842.

---

[1] Ebd. S: 94.
[2] Ebd. S. 97.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 98.
[5] Blumenberg, Werner: Karl Marx. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hrsg. Kusenber, Kurt. Reinbek/Hamburg 1962. S. 45.
[6] Ebd. S. 45.
[7] Mackay: Stirner. S. 98.
[8] Ebd.
[9] Ebd. S. 98 f.
[10] Ebd. S. 100.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Für die ‚Leipziger Allgemeine Zeitung' verfaßte Stirner 33 Beiträge.

U. a. setzte sich Stirner in einem dieser Artikel mit den „Freien" auseinander.

[192] Im Jahre 1844 gab Ludwig Buhl „im Selbstverlage in Mannheim das ‚erste und einzige' Heft einer ‚Berliner Monatsschrift' heraus"[1], an der auch Max Stirner als Mitarbeiter tätig war.

Erscheinungsort und Titel dieser Monatsschrift könnten leicht zu Verwirrungen führen, haben aber ihre Ursache in der damaligen Zensurgesetzgebung – „Zwanzig Bogen-Frage". „Über zwanzig Bogen stark geworden, hätte er zwar auch in Preußen nicht der Censur unterlegen, doch war in Baden die Gefahr der Beschlagnahme weniger gross."[2]

Stirners Beiträge zu dieser Monatsschrift tragen die Überschriften: **‚Einiges Vorläufige vom Liebesstaat'** und **„Über ‚Die Mysterien von Paris' (Eugene Sue)"**.

Mit diesen beiden Beiträgen schließt – für Mackay – „Stirner's erste litterarische Thätigkeit, die seinem grossen Werke voraufging. Weder für die Hallischen und Deutschen Jahrbücher von Arnold Ruge, noch für Bauer's Litteratur-Zeitung hat er Beiträge geliefert.

Er schweigt einstweilen und nimmt die Feder zur Mitarbeiterschaft an einer Zeitung erst wieder auf, um im Drange der Selbstvertheidigung auf Angriffe zu antworten, die sich gegen die That seines Lebens richteten."[3]

Etwa ein Jahr vor dem Erscheinen seines Lebenswerkes tritt wohl das „nach Aussen hin größte Ereigniss in diesen Leben"[4] ein – Stirners zweite Ehe mit Marie Dähnhardt.

Ihr hat er sein Werk ‚Der Einzige und sein Eigentum' mit den Worten gewidmet: „Meinem Liebchen Marie Dähnhardt".

Mit ihr dürfte er wohl im Kreis der „Freien" des öfteren zusammengetroffen sein.

[193] „Marie Wilhelmine Dähnhardt war am 1. Juni 1818 zu Gadebusch in der Nähe von Schwerin als Tochter des Apothekers Helmuth Ludwig Dähnhardt und seiner Frau Marie, einer geborenen Brünger, geboren und am 7. Juni nach evangelisch-lutherischem Ritus getauft worden. Einer wohlhabenden bürgerlichen Familie entstammend hatte sie eine gute Erziehung genossen und war frühzeitig von dem Emancipationsdrange jener Tage, der ... in Georges Sand das ... nie erreichte Vorbild sah, ergriffen worden."[5]

Schon frühzeitig war sie gegen den Willen ihrer Eltern nach Berlin gegangen, um aus der Enge ihrer Verhältnisse in der Heimat auszubrechen.

„Manie Dähnhardts Verheiratung mit Max Stirner fand statt am 21. Oktober 1843 und zwar in der Wohnung des Bräutigams ... ‚mit Einwilligung ihrer Mutter'."[6]

An dieser Stelle möchte ich die sehr anekdotenhafte Schilderung dieser Eheschließung anführen, da in ihr uns einerseits bekannte Namen wiederbegegnen und sie andererseits den recht lockeren Umgang mit den Institutionen der Kirche verdeutlicht, der in diesen Kreisen damals scheinbar gang und gäbe war.

„Alles romantischen Beiwerks entkleidet wird sie – auch so noch interessant genug – in folgender Form stattgefunden haben:

Die Trauung wurde vollzogen durch den Oberconsistorialrath Marot von der Neuen Kirche in Berlin, eine stadtbekannte Persönlichkeit, der von Bruno Bauer seiner freien Ansichten wegen gewählt worden war.

In der neugemietheten Wohnung nun versammelten sich am Morgen des 21. October, kurz vor dem Mittagessen, die Trauzeugen und Gäste; sie wurden nicht, wie erzählt wird, erst aus

---

[1] Ebd. S. 110.
[2] Ebd. S. 110 f.
[3] Ebd. S. 114.
[4] Ebd.
[5] Ebd. S. 115.
[6] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

der Kneipe herbeigeholt. Keinesfalls waren sie in irgendwie feierlicher Stimmung.

[194] Als Trauzeugen fungierten Bruno Bauer und Buhl; als Gäste waren, soweit bekannt, Wilhelm Jordan, der junge Dichter; Julius Faucher; ein Assessor Kochious (oder Kochius) und eine junge Engländerin, eine Freundin der Braut, anwesend; ausserdem sicherlich noch eine Anzahl anderer Freunde und Bekannte.

Buhl soll mit Mühe aus seinen Hemdsärmeln in seinen ‚schäbigen Alltagsrock' hinein genöthigt sein, als der Pfarrer eintrat; auch wurden die Karten beiseite gelegt, mit denen man gespielt hatte.

Die Braut liess auf sich warten. Als sie eintrat, muss Marot sehr erstaunt gewesen sein, sie in einfachem Kleide und ohne den bräutlichen Schmuck von ‚Myrthenkranz und Schleier' zu finden. Auch seine Frage nach einer Bibel fand nicht die gewohnte Bereitwilligkeit – es war keine zur Hand.

Indessen nahm die kurze, unter solchen Umständen sehr beschleunigte Feier ihren Verlauf. Die Gäste sahen zum Fenster hinaus, statt der ‚dürren, nüchternen', den Umständen angepassten Rede zu lauschen.

Als jedoch die Frage nach den Ringen gestellt wurde, stellte sich eine neue Schwierigkeit heraus: Ringe waren, wahrscheinlich aus Vergesslichkeit, überhaupt nicht bestellt worden.

Da zog Bruno Bauer (nach Jordans Erinnerung soll es Stirner selbst gewesen sein, doch wird allgemein von Bauer gesprochen) seine längliche, gehäkelte Geldbörse, wie sie damals üblich war, aus der Tasche, schüttete den gewiss nur geringen Inhalt von Silber- und Kupfermünzen bedächtig auf die eine Seite und zog die beiden Messingringe ab, die er dem Prediger übergab, indem er meinte, dass sie die ‚Ehe ebenso gut, oder besser, zusammenhalten' könnte, wie goldene.

Und mit diesen Messingringen wurden Max Stirner und Marie Dähnhardt getraut ..."[1]

[195] Wohl mag diese Geschichte im Laufe der Zeit durch Überlieferung noch etwas aufgebauscht und ausgebaut worden sein, aber – und hier schließe ich mich Mackays Ansicht an – „in letzter Linie ... war die Sache Nichts als die völlige Gleichgültigkeit der betheiligten Personen bei einer äusserlichen Handlung, die in ihren Augen durchaus weittragende, innere Bedeutung besass, und die nur vollzogen wurde aus äusseren, vielleicht nicht zu umgehenden Rücksichten".[2]

Max Stirner und Marie Dähnhardt führten eine durchaus stille und unauffällige Ehe und lebten in gewohnter Weise weiter, was auch die Besuche bei Hippel mit einschloß. Dort erhielt sie den Spitznamen „Marius Daenhardius" und wurde wie jeder andere Gast auch behandelt.

Mackay spart jedoch nicht mit Kritik an Stirners Ehefrau. „Gewiss ist auch, dass sie ihren Mann von Anfang an nicht verstand. Wahrscheinlich erschienen ihr die lauten und lärmenden Kneipengenossen von Hippel, unter denen sie so unbefangen sass, noch ein Kind an Gemüthsart und Unerfahrenheit, mit der sie die oft wüsten Reden, Anspielungen und Zoten anhörte, die sie nicht begriff und denen sie nur deshalb so ruhig zuhören konnte, wahrscheinlich erschienen ihr diese ‚Freien' um vieles freier, als der ruhige Mann, der sie thun und treiben liess, was sie wollte, und, ohne Menschenkenntniss, wie sie war, liess sie ihn später heimlich entgelten, was die Anderen verschuldet, wenn von irgend einem Verschulden auf einer Seite überhaupt die Rede sein kann."[3]

John Henry Mackay bezeichnet die Jahre – „ungefähr von 1843 bis 1845"[4] – die die letzten Jahre seiner Lehrthätigkeit und die ersten Jahre seiner Ehe mit Marie Dähnhardt einschließen,

---

[1] Ebd. S. 117.
[2] Ebd.
[3] Ebd. S. 119.
[4] Ebd. S. 120.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

als den Höhepunkt in Max Stirners Leben.

[196] Da er wohl durch seine Stellung in der Töchterschule nicht zu sehr in Anspruch genommen worden sein dürfte, konnte er an ‚Der Einzige und sein Eigentum' arbeiten, der zu dieser zeit bereits beinahe fertiggestellt war.

Er hatte eine junge Frau, die – glücklicher Umstand – auch noch ein stattliches Vermögen in die Ehe mitbrachte. Und es stand „ihm ein Kreis von Männern, die ihn – mehr und mehr von seiner Bedeutung überzeugt – ausnahmslos achteten, anregten und stets gern in ihrer Mitte sahen"[1], offen.

Diese drei Dinge – geistige Schaffenskraft, Familienglück und finanzielle Sicherheit – sind es, die Mackay zu dieser Ansicht gelangen lassen.

Wie Stirners weiteres Leben beweist, sollte es jedoch nicht dabei bleiben.

Um dem historischen Ablauf vorerst zu genügen, sei hier auf das Erscheinen von **‚Der Einzige und sein Eigentum'** verwiesen, welches – in Leipzig mit der Jahresangabe 1845 – Ende Oktober 1844 erfolgte. Sofort nach Erscheinen des Buches wurde es am 28. Oktober durch die sächsische Kreisdirektion beschlagnahmt und mit einem Vertriebsverbot belegt. Dieses Verbot wurde jedoch bereits am 2. November 1844 vom Innenminister aufgehoben, mit der Begründung:

„Von dem Buch sei wahrhaftig keine nachteilige Wirkung auf die Leser zu erwarten, vielmehr zeige es die beklagenswerten Resultate der Philosophie, die der Verfasser selbst anwende, und es werde auf Abscheu stoßen. Die ‚religiös-sittliche Ansicht des Lebens' könne kaum wirksamer gefördert werden als durch Bekanntmachung dieses niedrigen und beschränkten Standpunktes."[2]

[197] Das letzte Jahrzehnt in Stirners Leben ist mit einem langsamen, schmerzlichen, aber steten Abstieg in Einsamkeit und Not verbunden.

Stirners kinderlos gebliebene Ehe war zwar nach außen hin gefestigt, ob sie es auch innerlich war, bleibt fraglich. Leidenschaftslos, wie sie geschlossen wurde, verkam sie im Laufe der Jahre zu einem bloßen Zusammenleben im selben Haus. Stirner verbrachte seine Tage „in stiller Arbeit auf seinem Zimmer"[3], während seine Frau sich für sich beschäftigte und man nur gemeinsam die Abende in der Gesellschaft bei Hippel verbrachte.

Zu allem Überfluß begann das Vermögen, das die Frau in die Ehe mitbrachte, immer rascher zu schmelzen.

Man sollte allerdings daraus nicht den Schluß ziehen, daß Stirner, ob des Geldes, plötzlich „lässig und träge"[4] wurde, schließlich hatte er ja seine Stellung als Lehrer noch ein ganzes Jahr nach seiner Verheiratung inne und außerdem war er mit der Fertigstellung seines Werkes vollauf beschäftigt.

Das Austreten aus dieser Anstellung mag jedoch durchaus seinen Grund in der Veröffentlichung seines Werkes haben, denn er konnte sich, eingedenk der damaligen politischen Umstände, sicher sein, in „unentwirrbare Konflicte"[5] zu geraten.

Stirner zog die Konsequenz, quittierte seinen Dienst „noch vor Erscheinen seines Buches"[6], und war so vier Wochen, bevor das Buch an die Öffentlichkeit trat, „ein von keinem anderen direct abhängender Mann".[7]

---

[1] Ebd. S. 121.
[2] Cornu, Auguste: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werke. Bd. 1-3. Berlin und Weimar 1954. S. 68. Zit. in: *EE* 1972. S. 421.
[3] Mackay: Stirner. S. 181.
[4] Ebd. S. 182.
[5] Ebd. S. 183.
[6] Ebd.
[7] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Stirner blieb jedoch nicht untätig und so sah er sich nach der Aufgabe seiner Stellung und der Vollendung seines Werkes nach einem neuen Erwerb um.

[198] Es sollte dies ein Unternehmen sein, das ihn „lange und viel in seine Studirstube gefesselt haben muss“.[1]

Er beschäftigte sich mit den **‚Nationalökonomen der Franzosen und Engländer‘**. Er war davon überzeugt, daß er die grundlegenden Werke der „jüngsten aller Wissenschaften, der Volkswirthschaft, ... seinem Volke auf‘s Neue zuzuführen und näher zu bringen“[2] hatte.

Er übersetzte die Werke von Jean Baptiste Say und Adam Smith. Seine von ihm geplanten Anmerkungen zu diesen Übersetzungen blieben jedoch aus.

Mackay behauptet, daß diese Übersetzungen als die besten existierenden galten und gelten.

Der Erfolg dieser Arbeit war jedoch von Anfang an ein geringer, und so sehen wir Stirner in Jahre 1845 „sich von seiner litterarischen.Thätigkeit abwenden, wie er sich ihr einst unter Verzichtleistung auf jede staatliche Lehrthätigkeit zugewandt hatte. Er musste bald eingesehen haben, dass er von dem Ertrage seiner Feder nicht leben konnte und dass es das Gerathenste war, durch einen kühnen Versuch Fuss auf einem anderen Gebiete zu fassen ...“[3]

Man kann nicht mit Sicherheit sagen, wessen geistiges Kind der Plan war, dessen Ausführung den Rest des Vermögens aufsaugte.

Es handelte sich dabei um die „Idee der Milchwirthschaft“. Stirner ging davon aus, daß die Milchversorgung Berlins, „die damals von den umliegenden Dörfern allmorgendlich durch kleine, mit Hunden bespannte Karren geschah, auf grösserer und koncentrierterer Basis aufgebaut eine nicht unbedeutende Aussicht auf Gewinn eröffnen müsse“.[4]

So unternahm es Stirner in der Stadt selbst, eine Milchniederlage zu installieren, von der aus man gedachte den Bedarf, erst im engeren Kreis, später auch in größerem [199] Umfang, zu decken. Aus diesem Grund ging man in die umliegenden Dörfer und Gemeinden, knüpfte Kontakte mit Bauern und Pächtern, schloß Verträge über Lieferungen ab und richtete Büro- und Lagerräume ein.

Die Lieferungen trafen auch rechtzeitig an bestimmten Tagen auf eigens dafür hergerichteten Wagen ein, einzig es fehlte an Abnehmern.

Zu geringe Reklame und ein nicht bis in alle Einzelheiten durchdachtes Konzept ließ dieses Projekt in Brüche gehen. Dieser Mißerfolg brachte nicht nur ein finanzielles Desaster, sondern bot auch reichlich Stoff für Spott.

Berichten zufolge unternahm Stirner schließlich letzte verzweifelte Versuch um „an der Börse sein Glück zu versuchen“.[5]

Mittlerweile waren auch die Verhältnisse des Paares Stirner-Dähnhardt unhaltbar geworden und man trieb unaufhaltsam auf eine Trennung zu.

Der erste Gedanke an Trennung dürfte von Mane Dähnhardt ausgegangen sein, und sie war es auch, die den entscheidenden Schritt dazu tat.

Nach zweieinhalbjähriger Ehe erfolgte Anfang April 1846 die Trennung: „Marie Dähnhardt ging am 16. April nach London, Stirner blieb in Berlin zurück.“[6]

Marie Wilhelmine Dähnhardt starb an 30. Dezember 1902 in einem Vorort von London, im hohen Alter von 84 Jahren, und sie wurde auch in London zu Grabe getragen.

„Seine Frau hatte ihn verlassen, seine praktischen Versuche, Geld zu erwerben, waren fehlgeschlagen, und von der Schwierigkeit, jetzt, bei seinem Namen, eine Lehrer-Stellung zu er-

---

[1] Ebd. S. 184.
[2] Ebd.
[3] Ebd. S. 185 f.
[4] Ebd. S. 186.
[5] Ebd. S. 187.
[6] Ebd. S. 188.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

halten, war er gewiss ebenso überzeugt, wie von der Unmöglichkeit, sich durch grossangelegte, litterarische Werke allein einen auskömmlichen Lebensunterhalt zu verschaffen.“[1]

[200] Was er von nun an tut und treibt, bleibt für Mackay „von einem fast geheimnisvollen Dunkel umgeben, das sich nur zuweilen noch unter den Blitzen vereinzelter Thatsachen lichtet“.[2]

Seine prekäre finanzielle Situation veranlaßt Stirner dazu, im Sommer 1846 im Inseratenteil der ‚Vossischen Zeitung‘ einen Aufruf erscheinen zu lassen, „in dem er um ein Darlehen bat, darauf vertrauend, dass sein Name ihm vielleicht ein solches verschaffen würde“.[3]

Der Text dieses Aufrufes in Stirners eigener Fassung – und bei Mackay abgedruckt – lautet wörtlich: „‚Ich sehe mich in die Nothwendigkeit versetzt, ein Darlehen von 600 Th. aufnehmen zu müssen, und bitte deshalb Einen oder Mehrere, wenn sie zusammenschiessen wollen, mir dasselbe auf 5 Jahre in dem Falle zu gewähren, dass sie mir persönlichen Credit zu geben geneigt sind. Adressen werden angenommen im Intelligenz-Comtoir sub A 38. M. Stirner.“[4]

Ob dieser Aufruf von Erfolg gekrönt wurde, ist nicht bekannt. Es wird aber angenommen, daß dies nicht der Fall war. Dem Gespött der Leute war er allemal ausgesetzt und – so formuliert Mackay treffend: „Jedenfalls ... sprachen Manche höhnisch und spöttisch von dem Egoisten, der Recht und Pflicht verneint hatte, und sie nun erwartete und versprach.“[5]

Trotz aller wirtschaftliche Schwierigkeiten dürfte er doch an seiner Arbeit über die Nationalökonomen tätig gewesen sein, denn erst im Jahre 1847 beendete er diese Arbeit.

Es darf auch angenommen werden, daß er seine Not durch journalistische Arbeiten zu lindern suchte. So ist bekannt, daß er im Revolutionsjahr 1848 Mitarbeiter am ‚Journal des österreichischen Lloyds‘, Zentralorgan für Handel, Industrie, Schiffahrt und Volkswirtschaft in Triest wurde, das [201] „sich dort diesen Sommer durch hielt, um im Herbst nach Wien verlegt zu werden, womit auch die Thätigkeit Stirner‘s an ihm aufhört“.[6]

In diesem Journal befanden sich unter den Beiträgen aus Deutschland auch acht Aufsätze aus der Feder von Max Stirner, die, obwohl sie nicht mit seinem Namenszug gezeichnet sind, für Mackay doch eindeutig ihm zuzuordnen sind.

In der Zeit des Vormärz und der Revolution traf man sich in Berlin noch immer bei Hippel, jedoch in neuen und erweiterten Räumlichkeiten. „... das war auch nöthig geworden. Denn die ‚Freien‘ waren nicht mehr die einzige Gesellschaft, die bei Hippel ihr Stammlokal hatte, sondern vor und nach den Revolutionstagen war dort eine Art Hauptquartier der verschiedensten radikalen Strömungen aufgeschlagen und der brave Hippel hatte oft Mühe und Noth, die verschiedenen Lager auseinander zu halten und sachgemäss an die Tische und in das Hinterzimmer zu vertheilen, damit sie nicht aufeinander geriethen, was doch noch oft genug geschah ... Selbst die kühlsten Köpfe der ‚Freien‘ – mit Ausnahme wohl nur von Stirner und Bruno Bauer – erhitzten sich und fanden erst nach Tagen, als die Mitglieder der Klubs, des politischen, des demokratischen und anderer, und endlich die Teilnehmer der famosen Nationalversammlung in immer grösserer Anzahl bei Hippel erschienen, ihre frühere Kritik wieder, die nun allerdings vernichtend auf die verunglückte Bewegung fiel.

Es waren immer noch die alten: Buhl; Edgar Bauer, der von seiner Festungshaft zurückgekehrt war; Faucher, der am Kampf des 18.-19. März theilgenommen hatte und viel von seinen Thaten zu berichten wusste, Dr. Wiss und seine Frau; Meyen; Maron, ‚den man schon todt geglaubt hatte‘; Löwenstein, der verwundet, Ottensosser, der gefangengenommen worden

---

[1] Ebd. S. 191.
[2] Ebd. S. 192.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 193.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

war; und viele Andere.“[1]

[202] Je mehr Leute jedoch in der Weinstube Hippel erschienen, um so ungemütlicher wurde es für manche Stammgäste und so blieben manche von ihnen immer öfter fort, um am Ende ganz fern zu bleiben.

Die Zeit der „Freien“ war vorüber und sie begannen sich allmählich zu zersetzen und aufzulösen. Sie fühlten wohl, daß eine neue Zeit herangebrochen war: „Die Zeit einer trostlosen Reaction, in der Alles zerstört wurde, was sie erstrebt hatten, oder besser gesagt: in der alle die Zwingburgen des Geistes in mittelalterlichen Formen wieder aufgebaut wurden, die wähnten mit der Schärfe ihres Geistes, dem Sturmbock der Kritik, vernichtet zu haben.“[2]

Zu den Tagen der Revolution und in Bezug auf die Person Stirners bliebe noch zu sagen, daß er mit Sicherheit an diesen Ereignissen keinen äußeren Anteil hatte.

Wohl nahm er jedoch innerlich daran seinen Anteil und – als letztes Aufflammen seines Geistes – tritt er Anfang des Jahres 1852 „noch einmal ... mit einem Werk, das seinen Namen trägt, dem zweiten und letzten, an die Öffentlichkeit. Es ist die **‚Geschichte der Reaction‘**“.[3]

Dieses Werk war ursprünglich anders geplant, als es dann tatsächlich in Berlin erschien. In Österreich wurde es übrigens sofort verboten.

Man muß, um Irrtümer von vornherein auszuschließen, vermerken, daß „der Inhalt der beiden erschienenen Bände ... zum geringsten Theil Stirner‘s Eigenthum (ist). Nicht nur der erste, sondern auch der zweite ist eine Sammlung fremder Arbeit und nur die Einleitungen, die verbindenden Mittelglieder und die Auswahl sind Stirner‘s Werk“.[4]

Dennoch kann man die **‚Geschichte der Reaktion‘** als Stirners letzte öffentliche Kundgebung betrachten.

[203] „Sein Name wird nie mehr genannt. Die neue Zeit nach 1848 hat mit so vielen anderen auch ihn vergessen.

Er ist auch litterarisch ein toter Mann, tot, obwohl er noch lebt ...“[5]

Um diesen Umstand durch ein Beispiel noch krasser herauszuheben, bedient sich Mackay des Brockhaus‘schen Konversations-Lexikons aus dem Jahre 1854, in dem man schon nicht mehr das Geringste über sein Leben weiß und meint, „der Verfasser von ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ habe ‚angeblich Max Schmidt‘ geheissen! ...“[6]

Max Stirner vereinsamte immer mehr und er wird auch bei Hippel fast gar nicht mehr gesehen. Auch seine alten Freunde wissen nichts mehr von ihm und so dürfte wohl auch das geistige Band gerissen sein, das ihn früher noch mit der Außenwelt verbunden hatte.

Das Jahr 1853 scheint „der Höhepunkt seines Elends“ (Mackay) gewesen zu sein. Von seinen Gläubigern bedrängt, zieht er ohne Mittel von einem Quartier zum anderen und er befindet sich zweimal im Schuldarrest.

Das erste Mal 21 Tage lang vom 5. bis zum 26. März 1853. Aber auch nach seiner Entlassung findet er vor seinen Gläubigern keine Ruhe. Am Silvestertag des Jahres 1853 tritt er seinen zweiten Schuldarrest an, in dem er 36 Tage – bis zum 4. Februar 1854 – bleibt.

Lebte er 1853 mehr oder minder von der Hand in den Mund, so findet sich im nächsten Jahr doch ein Ausweg. Dieser bestand darin, „dass er, der alleinige Erbe seiner betagten Mutter, das dieser gehörige Haus in Kulm – noch bevor es in seinen gesetzlichen Besitz überging – verkaufte“.[7] Der Abschluß dieses Vertrages sicherte ihm eine Anzahlung von 5000 Thalern.

---

[1] Ebd. S. 196 f.
[2] Ebd. S. 197.
[3] Ebd. S. 198.
[4] Ebd. S. 199/200.
[5] Ebd. S. 201.
[6] Ebd. S. 202.
[7] Ebd. S. 203.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Durch eine Klausel in diesem Vertrag und [204] nach Abzug entstandener Nebenkosten sollte er definitiv einen Betrag von 3000 Thalern erhalten. Dieser Teil des Vertrages konnte jedoch durch seinen unvermuteten Tod nicht mehr ganz erfüllt werden. So erhielt er vorerst 1000 Tha1er, die jedoch genügt haben dürfen, seine Gläubiger zu befriedigen und „ihn für die kurze Frist von noch nicht zwei Jahren, die ihm noch beschieden war, bei der Billigkeit der damaligen Lebensführung und bei seiner eigenen grossen Bedürfnislosigkeit vor weiteren drükkenden Sorgen zu schützen“.[1]

Max Stirner wurde jäh und unvermittelt vom Tod ereilt. Obwohl zuversichtlich „steinalt“ (Mackay) zu werden, erkrankte er plötzlich im Mai 1856 „an einem Karbunkel im Nacken“.[2]

„Ob diese Erkrankung, die zu seinem Tode führen sollte, die einzige wohl ernstliche seines Lebens, wirklich, wie behauptet ist, durch den Stich einer vergifteten Fliege herbeigeführt wurde, steht nicht fest. Sicher ist dagegen, dass er sich am 23. Mai 1856, als der Karbunkel bereits die Grösse einer Hand angenommen hatte, in die Behandlung eines Arztes begab. Dieser stellte sofort hohes Fieber – in Form eines Nervenfiebers – fest, doch nahm die Krankheit unter seinen Anordnungen einen günstigen Verlauf, so dass sich eine reine Eiterfläche bildete, das Fieber schwand und der Appetit sich wieder einstellte. Der Kranke konnte sogar den gelungenen Versuch machen, das Bett zu verlassen.

Unglücklicherweise verreiste der behandelnde Arzt und die Pflege musste in andere Hände gelegt werden. Wahrscheinlich infolge eines Diätfehlers, vielleicht auch durch die veränderte und unrichtige neue Behandlung, stellte sich das Fieber wieder ein, stieg schnell und hoch, so dass vierzehn Tage später der Tod eintrat.

[205] Die ursprüngliche Geschwulst hatte andere Theile des Körpers ergriffen, der Eiter war ins Blut getreten und der Tod erfolgte am 25. Juni in Folge des durch die Eiterungen hervorgerufenen ‚Nervenfiebers‘.“[3]

Er starb „in seiner Wohnung, gegen Abend, um sechs Uhr, in einem Alter von 49 Jahren und 8 Monaten“.[4]

Drei Tage später wird er zu Grabe getragen. Nur wenige seiner alten Freunde begleiteten ihn auf diesem letzten Weg. Unter ihnen befanden sich Bruno Bauer und Ludwig Buhl. „Erst nach Tagen nahmen einige, ganz wenige Zeitungen von Max Stirners Tode Notiz. Die meisten hatten für den Vergessenen auch nicht ein letztes Wort. Aber auch das Wenige, was gesagt wurde, beschränkte sich durchweg auf eine vage und dunkle Erinnerung ...“[5]

Was Stirners schriftlichen Nachlaß betrifft, so ging dieser in den Besitz von Ludwig Buhl über. John Henry Mackay vermutet, daß mit dem Nachlaß Buhls auch der Stirners verloren gegangen ist „und die von Niemand beachteten Papierbündel sind sicher schon längst der Vernichtung anheimgefallen“.[6]

John Henry Mackay – der, wie man aus seiner Sprache ersehen kann, tatsächlich von der Person Stirners so sehr eingenommen war – soll auch durch seine Schlußbetrachtung noch einmal zu Worte kommen.

So traurig für ihn der frühe Tod Stirners ist, „so liegt doch in ihm Nichts eigentlich Erschütterndes ...“[7] Denn: „So wie er gelebt hat und so wie er gestorben ist, ist er sich selbst völlig treu geblieben. Die grosse Arbeit seines Lebens war gethan. Nichts hätte ihren Werth noch erhöhen können. Denn seine beste Kraft war an sie verwandt worden, [206] Früchte geerntet,

---

[1] Ebd. S. 204.
[2] Ebd. S. 205.
[3] Ebd.
[4] Ebd. S. 206.
[5] Ebd. S. 206 f.
[6] Ebd. S. 210.
[7] Ebd. S. 211.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

so weit es ihm möglich war. Denn er war ein überlegener Mensch. Er hat gelebt, wie er leben konnte.“[1]

Wie nun diese Lehre aussieht, soll im nächsten Abschnitt ersichtlich werden.

BAND II

[207]

IV. Max Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum“

1. Historisches zum Werk Max Stirners

Um an Stirners Werk **„Der Einzige und sein Eigentum“** herangehen zu können, muß zu Beginn noch einiges über dessen Geschichte erwähnt werden.

„Im Kreis der ‚Freien‘ hatte sich im Laufe der Zeit das Gerücht verbreitet, dass Max Stirner an einem umfangreichen Werke arbeite, zu dem er ‚bereits Blatt auf Blatt gehäuft‘ und das immer noch ... anwachse.“[2]

Niemand wußte jedoch etwas Näheres über dieses Werk und auch Stirner vermied es tunlichst, diesbezügliche Fragen zu beantworten, geschweige denn jemanden Einsicht in sein Werk zu gewähren oder darin lesen zu lassen. Die Existenz dieses Werkes wurde vorerst verleugnet, ehe man in den letzten Tagen des Oktober 1844 eines Besseren belehrt wurde.

Ursprünglich sollte der Titel vermutlich **„Ich“** lauten; dieser Titel wurde jedoch fallen gelassen, um späterhin nur mehr über dem zweiten Hauptteil des Werkes zu stehen.

Johann Caspar Schmidt benutzte sein Pseudonym – **Max Stirner** –, mit dem er bereits für seine ersten Arbeiten verantwortlich zeichnete, um auf seine Autorenschaft zu verweisen und „als Verleger stand auf dem Titelblatte eine der angesehensten buchhändlerischen Firmen Deutschlands, Otto Wigand in Leipzig, der unerschrockene und weithin bekannte Verleger der meisten und bedeutendsten radikalen Erscheinungen jener Zeit, der Verleger der Ruge‘schen Unternehmungen und der Feuerbach‘s, selbst innig mit Herz und Geist an den Kämpfen seiner Zeit betheiligt. Als Jahreszahl war 1845 angegeben. Stirner und Wigand verband ein freundschaftliches [208] Verhältniss; dieser hielt grosse Stücke auf seinen neuen Autor und hat stets mit hoher Achtung von ihm gesprochen“.[3]

Daß Otto Wigand Vertrauen in dieses Werk setzte, versucht Mackay durch den Umstand zu erklären, daß dieser dem Buch „eine durchaus gediegene Ausstattung ... angedeihen liess“.[4]

„Die erste Ausgabe des ‚Einzigen‘ ist eines der bestgedruckten Werke seines Verlages: ein stattlicher Band von fast fünfhundert Seiten, auf bestem Papier splendid mit breitem Rande und grosser, klarer Schrift, fast fehlerfrei bei J. B. Hirschfeld in Leipzig gedruckt, übertrifft die heute selten gewordene, deren damaliger Preis für das in hellem Umschlag broschierte Exemplar zwei und einen halben Thaler betrug, ihre beiden späteren in jeder Beziehung.“[5]

Mackay nimmt an, daß die erste Idee zu diesem Werk Stirner im Jahre 1842 gekommen sei, er in einem Zeitraum von anderthalb Jahren – von 1843 bis Mitte 1844 – zu Werke ging, um es dann abliefern und drucken zu können. Ende Oktober 1844 erscheint **„Der Einzige und sein Eigentum“** schließlich.

Daß die Zeiten für das Erscheinen von Schriften dieser Art nicht gerade rosig waren, dürfte als bekannt vorausgesetzt werden.

Es war von jeher das Bestreben der Regierenden, ihnen feindliche Gedanken zu unterdrücken und deren Verbreitung zu verbieten. Zwar wurden nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelm IV. und der Ernennung Eichhorns zum Kultusminister – als Nachfolger des verstorbe-

---

[1] Ebd. S. 211 f.
[2] Ebd., S. 125.
[3] Ebd., S. 125 f.
[4] Ebd., S. 126.
[5] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

nen Friedrich Wilhelm III. bzw. dessen Kultusminister Altenstein – die Zügel der Zensur etwas gelockert, aber diese Herrlichkeit hielt nicht lange an „und es wurde schlimmer gewirthschaftet als vorher“.[1]

[209] Die zeitweilige Lockerung der Zensur währte für die Zeit vom 24. Dezember 1841 bis zum 31. Januar 1843.

Damit einher geht auch noch ein anderer Umstand, auf den Johann Mader verweist.

Hatte der Minister Altenstein immer die Berufung der Hegelianer gefördert, so begann nun unter seinem Nachfolger „der offizielle Kampf gegen den Hegelianismus an den Universitäten. Auch die Tatsache, daß Schelling 1841 nach Berlin berufen wurde, um die ‚Drachensaat‘ Hegels auszutilgen, ist ein deutliches Zeichen für Hegels bisherigen Einfluß auf das allgemeine Zeitbewußtsein – und dafür, daß man nunmehr seinen Einfluß nicht mehr schätzte“.[2]

Mader vertritt deshalb die Ansicht, daß dies häufig übersehen werde und dann zu einer Fehleinschätzung der Stellung Hegels in Preußen führe.

Aber nicht nur in Preußen, auch in Sachsen und anderen deutschen Ländern hatte „eine Reaction sondergleichen begonnen“.[3]

Zwar waren auch in Sachsen im Jahre 1844 Schriften, die eine Umfang von zwanzig Bogen überstiegen, frei, d. h. sie brauchten der Zensur nicht vorgelegt werden, aber die Gefahr der Beschlagnahme war doch gegeben.

Genau dies geschah auch mit Stirners Werk. Durch ein ausgeklügeltes System jedoch, welches sich die Leipziger Verleger ersannen, sind den Behörden nur „noch 250 Exemplare in die Hände gefallen“.[4]

Die Beschlagnahme des **„Einzigen“** wurde jedoch wenige Tage später wieder aufgehoben: „weil das Buch ‚zu absurd‘ sei, um gefährlich zu sein“.[5]

Stirner selbst vermeint des Grundes der endgültigen Erscheinung seines Buches gewärtig zu sein. Anders läßt sich [210] sein selbstsicherer Ausspruch wohl nicht erklären:

„Mag mein Volk der Preßfreiheit entbehren, Ich suche Mir eine List oder Gewalt aus, um zu drucken – die Druckerlaubnis hole ich Mir nur von – Mir und meiner Kraft.“[6]

Mackay sieht die Ursache, daß es Stirner „glänzend gelungen war“[7] den Staat zu betrügen, darin, daß er „sein Werk mit der vollen Vorsicht geschrieben hatte“.[8]

Dennoch: „In Preussen wurde der ‚Einzige‘ übrigens noch vor Weihnachten, wie auch in Kurhessen und Mecklenburg-Schwerin, verboten und das Verbot ist, so weit festgestellt werden konnte, nie aufgehoben worden. Das hinderte natürlich nicht, dass die neue Erscheinung überall, besonders unter der studierenden Jugend, eifrig gelesen wurde und von Hand zu Hand ging, und auch hier wird die Klage von Savigny‘s, des Justizministers, beim König, sich bestätigt haben: dass die verbotenen Schriften gerade am Meisten verbreitet und gelesen würden, und dass die Verbote und Confiscationen also genau das Gegentheil ihrer beabsichtigten Wirkung hervorriefen.“[9]

Im übrigen sei noch zu sagen, daß Max Stirner – mit Ausnahme der Zensurbehörde – „mit

---

[1] Ebd.
[2] Mader, J.: Von Hegel bis Marx. S. 13.
[3] Mackay: Stirner. S. 126.
[4] Ebd., S. 127.
[5] Ebd.
[6] *EE* 316.
[7] Mackay: Max Stirner. S. 127.
[8] Ebd.
[9] Ebd., S. 127 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

der Polizei ... nie in irgend einen Conflict gekommen“[1] ist.
[211]

2. „Ich hab‘ Mein‘ Sach‘ auf Nichts gestellt“

Bernd Kast zitiert in seiner Dissertation das Gedicht **Goethes** „Vanitas: vanitatum vanitas!“ aus den **„Geselligen Liedern“**, welches mit dem Vers beginnt, „Ich hab‘ mein‘ Sach‘ auf Nichts gestellt“, und deren erste Verse der letzten Strophe lauten:

„Nun hab ich mein Sach auf Nichts gestellt.
Juchhe!
Und mein gehört die ganze Welt.
Juchhe!“[2]

Er stellt weiter eine Verbindung her zu dem „Schriftsteller und jungdeutschen Publizisten **Karl Grün**“ für den „diese Verse Programm zur Verwirklichung der menschlichen Freiheit“[3] sind:

„Auf Nichts, das heißt auf Alles, was wesentlich und wirklich ist, auf den Menschen, auf die menschliche Natur, auf das menschliche Bedürfnis, auf den menschlichen Genuß, auf sonst Nichts, auf gar Nichts!

Und mein gehört die ganze Welt! Wir werden die Herren über alles sein, weil wir die Sklaven von nichts mehr sind, wir werden Götter und Könige werden, weil von Göttern und Königen nicht mehr die Rede ist.“[4]

[212] Der Überlieferung nach soll diesen Vers ein „Freier“ bei Hippel getrillert haben.[5]

In dieser Ausführung von Karl Grün – in diesem „Alles im Nichts“[6] – meint Kast „eine Paraphrase von Stirners ‚Einzigem‘“[7] herauslesen zu können. Sicher dürfte es sein, daß Karl Grün Stirners Buch bekannt war, denn auch **„Der Einzige und sein Eigentum“** beginnt und endet mit dem Vers „Ich hab‘ Mein‘ Sach‘ auf Nichts gestellt“.[8]

Bereits in dem – diesem Motto nachgestellten – Vorwort gibt uns Stirner die Richtung an, in welche er tendiert. So stellt sich für ihn vorerst die Frage: „Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur *Meine* Sache soll niemals Meine Sache sein. ‚Pfui über den Egoisten, der nur an sich denkt!‘“[9]

Wie machen es nun diejenigen „mit *ihrer* Sache ..., für deren Sache Wir arbeiten, Uns hingeben und begeistern sollen“?[10] Wie steht es mit den Gottesgelahrten, die „‚die Tiefen der Gottheit erforscht‘“, wie „steht es mit der Menschheit, deren Sache Wir zur unsrigen machen sollen?“[11]

Schon hier wird Stirners Auseinandersetzung mit Hegel und den Junghegelianern deutlich, die er mit einer bis dahin nicht dagewesenen Radikalität betreibt.

[213] Was ist nun die „Sache Gottes“? „Was ist nun seine Sache? Hat er, wie es *Uns* zuge-

---

[1] Ebd., S. 128.
[2] Goethe, J. W.: Poetische Werke, Bd. 1. Stuttgart 1949 (1806), S. 86 f. in: Kast, B.: Thematik des „Eigners“, S. 217. (vgl. Löwith 1969. Anm. 294.)
[3] Kast, B.: Eigner. S. 217.
[4] Grün, Karl: Über Göthe vom menschlichen Standpunkte. Darmstadt 1846. S. 256. In: Kast, S. 217.
[5] Vgl. Kast, B.: Eigner. S. 217. Anm. 2.
[6] Ebd.
[7] Ebd., S. 218.
[8] *EE* 3, 412.
[9] *EE* 3
[10] *EE* 3
[11] *EE* 3f.

mutet wird, eine fremde Sache, hat er die Sache der Wahrheit, der Liebe zur seinigen gemacht? ... Ihr belehrt Uns, daß Gottes Sache allerdings die Sache der Wahrheit und Liebe sei, daß aber diese Sache keine ihm fremde genannt werden könne, weil Gott ja selbst die Wahrheit und Liebe sei; ... ‚Gott sollte der Sache der Wahrheit sich annehmen, wenn er nicht selbst die Wahrheit wäre'? Er sorgt nur für *seine* Sache, aber weil er Alles in Allem ist, darum ist alles *seine* Sache! ... Gott bekümmert sich nur um's Seine, beschäftigt sich nur mit sich, denkt nur an sich und hat nur sich im Auge. ... Er dient keinem Höheren und befriedigt nur sich. Seine Sache ist eine – rein egoistische Sache."[1]

Ebenso sieht es Stirner in der Frage der Menschheit, denn sie „sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache".[2] Darum ist für ihn die Sache der Menschheit eine – „rein egoistische Sache"[3]

An alle diese und anderen „glänzenden Beispielen"[4], die alle ihre Sache auf Nichts, als sich selbst gestellt haben, knüpft Stirner die programmatische Frag: „...wollt Ihr nicht lernen, daß der Egoist am besten fährt?"[5]

Er für seinen Teil nimmt sich eine Lehre daran und „will, statt jenen großen Egoisten ferner uneigennützig zu dienen, lieber selber der Egoist sein".[6]

[214] Damit setzt sich Stirner – „der Ich der Einzige bin"[7] – an den „Anfang einer neuen Epoche, in der das je einzige Ich zum Eigner seiner je eigenen Welt wird"[8], indem er sich aus sich selbst schafft.

Seine Selbstkreatürlichkeit wissend – „Ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe"[9] – wirft er jede fremde Sache über Bord.

„Das Göttliche ist Sache Gottes, das Menschliche Sache ‚des Menschen'. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das *Meinige*, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – *einzig*, wie Ich einzig bin.

Mir geht nichts über Mich!"[10]

3. Hegels „Ontogenese" versus Stirners „Ein Menschenleben"

Von diesem Standpunkt aus beginnt Max Stirner nun seine Fäden zu spinnen und er entwirft vorerst „die Geschichte der ‚alten' und ‚neuen' Welt des Heidentums und des Christentums in einen endgeschichtlichen Horizont"[11], ehe er daran geht, eine neue Zeit einzuläuten, deren Anfang im „Ich" liegt.

Daraus ergeben sich für ihn die zwei Abteilungen seines Werkes: 1. Der Mensch und 2. Ich.

Löwith weist darauf hin, daß Karl Marx, der dieses Buch heftig kritisiert hat, es „als eine Geschichtskonstruktion nach dem Muster von Hegel begriffen und dafür im einzelnen [215] den Nachweis erbracht"[12] habe. Daß Stirner seine Abkunft von Hegel bekennt, wurde bereits bei

---

[1] *EE* 3f.
[2] *EE* 4.
[3] *EE* 4.
[4] *EE* 5.
[5] *EE* 5.
[6] *EE* 5.
[7] *EE* 5.
[8] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 118.
[9] *EE* 5.
[10] *EE* 5.
[11] Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. S. 118.
[12] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

der Besprechung „Über B. Bauers ‚Posaune des jüngsten Gerichts'" erwähnt.

An dieser Stelle will ich mich nicht mit Stirners Kritikern einlassen, sondern einzig und allein Stirner selbst zu Wort kommen lassen bei seiner Erklärung der Weltgeschichte, und wende mich der ersten Abteilung zu. **Dem Menschen.**

„Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach.

Der Mensch ist nun erst gefunden, sagt Bruno Bauer.

Sehen Wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an."[1]

Genau diese Worte stellt Stirner voran, ehe er die „Onotgenese (‚Ein Menschenleben') und eine verwickelte Phylogenese (epochal: ‚Die Alten', ‚Die Neuen' und ‚Die Freien', ‚Ich')"[2] entwickelt.

Stirner überschaut zuerst „ein Menschenleben", dessen Inhalt dem Zusatz zum § 396 von Hegels **„Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften"** entnommen ist.

Jedoch verkürzt er durch seine allegorische Sprache den Sinn Hegels und schneidert daraus ein Mäntelchen für seinen „egoistischen Einzigen", auf welchen er alles bezieht.

3.1. Hegels „Verlauf der Menschenalter" im § 396 der „Enzyklopädie"

Hegel betrachtet im § 396 der Enzyklopädie den natürlichen [216] „Verlauf der Lebensalter ... von dem Kinde an, dem in sich eingehüllten Geist, – durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjektiven Allgemeinheit (Ideale, Einbildung, Sollen, Hoffnungen usf.) gegen die unmittelbare Einzelheit, d. i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt, und die Stellung des auf der anderen Seite noch unselbständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Dasein zu derselben (Jüngling), – zu dem wahrhaften Verhältnis, der Anerkennung der objektiven Notwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen, fertigen Welt, an deren sich an und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Tätigkeit eine Bewährung und Anteil verschafft, dadurch etwas ist, wirkliche Gegenwart und objektiven Wert hat (Mann), – bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objektivität, welche Einheit als reell in die Untätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt (Greis)".[3]

Wohl erkennt Stirner die Enwicklungsmomente (Kind – Jüngling – Mann – Greis) an, aber er setzt andere Vorzeichen.

Im Zusatz zu diesem Paragraphen heißt es bei Hegel weiter: „Indem die zuerst vollkommen allgemeine Seele ... sich besondert und zuletzt zur Einzelheit, zur Individualität sich bestimmt, so tritt sie in den Gegensatz gegen ihre innere Allgemeinheit, gegen ihre Substanz. Dieser Widerspruch ... begründet den Lebensprozeß der individuellen Seele – einen Prozeß, durch welchen deren unmittelbare Einzelheit dem Allgemeinen entsprechend gemach, dieses in jener verwirklicht und so die erste, einfache Einheit der Seele mit sich zu einer durch den Gegensatz vermittelten Einheit erhoben, die zuerst abstrakte Allgemeinheit zur konkreten Allgemein entwickelt wird."[4]

[217] Diese Entwicklungsphase ist für Hegel „die Bildung".[5] Bereits das animalisch Lebendige „stellt auf seine Weise jenen Prozeß ... dar", aber es hat „nicht die Macht, wahrhaft die Gattung in sich zu verwirklichen" und „durch diese seine Unfähigkeit zur vollkommenen Darstellung der Gattung geht das nur lebendige zugrunde. Die Gattung erweist sich an ihm als

---

[1] *EE* 7.
[2] Mayer, Ahlrich: Nachwort in: *EE* 432.
[3] Hegel: Werke Bd. 10. S. 75.
[4] Ebd., S. 75 f.
[5] Ebd., S. 76.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

eine Macht, vor welcher dasselbe verschwinden muß.“[1]

Ihre wahrhafte Verwirklichung findet die Gattung „im Geiste, im Denken, diesem homogenen Elemente“.[2]

Im Anthropologischen hat diese Verwirklichung ... „noch die Weise der Natürlichkeit. Sie fällt ... in die Zeit. So entsteht eine Reihe von unterschiedenen Zuständen, welche das Individuum als solches durchläuft, – eine Folge von Unterschieden, die ... an einem und denselben Individuum als fließend, als ineinander übergehende Formen erscheinen“.[3] Dieses Aufeinanderfolgen ineinander übergehender Zustände „ist die Reihe der Lebensalter“.[4]

Sie beginnt mit „dem abstrakten Entstehen der unmittelbaren Einzelheit, mit der Geburt des Individuums, und endigt ... mit der abstrakten Negation“ der Einzelheit, „mit dem Tode“.[5]

Was dem Lebendigen die Gattung, ist dem Geistigen die Vernünftigkeit. „In dieser Einheit der Gattung und des Vernünftigen liegt der Grund, daß die im Verlauf der Lebensalter hervortretenden geistigen Erscheinungen den in diesem Verlauf sich entwickelnden psychischen Veränderungen des Individuums entsprechen.“[6]

[218] Hegel meint jedoch, daß man nicht so weit gehen darf, „in der physiologischen Entwicklung des Individuums das markierte Gegenbild der geistigen Entfaltung desselben zu suchen“[7], denn „der Geist offenbart hier seine Unabhängigkeit von seiner Leiblichkeit dadurch, daß er sich früher als diese entwickeln kann“.[8]

Für Hegel zerfällt der Entwicklungsprozeß des natürlichen menschlichen Individuums „in eine Reihe von Prozessen, deren Verschiedenheit auf dem verschiedenen Verhältnis des Individuums zur Gattung beruht und den Unterschied des Kindes, des Mannes und des Greises begründet“ und „diese Unterschiede ... Darstellungen der Unterschiede des Begriffs“[9] sind.

Hegel schreitet daran, die verschiedenen Lebensalter begrifflich zu bestimmen und wir wollen ihm dabei folgen, damit wir anschließend die Stirnersche Interpretation gegenüberstellen können.

Das Kindesalter ist bei Hegel „die zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjekts mit sich und mit der Welt, – der ebenso gegensatzlose Anfang, wie das Greisenalter das gegensatzlose Ende ist“.[10]

In ihm lebt das Kind „in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern im Gefühl, von ihnen geliebt zu sein“.[11]

Dieser unmittelbare, ungeistige, bloß natürliche Zustand der Einheit des Individuums mit seiner Gattung und der Welt muß jedoch aufgehoben werden.

„Das Individuum muß dazu fortschreiten, sich dem allgemeinen, als der an und für sich seienden, fertigen und bestehenden Sache, gegenüberzustellen, sich in seiner Selbständigkeit zu erfassen.“[12]

[219] Diesen Schritt unternimmt der Jüngling, in dem er „die in der Welt verwirklichte Idee auf die Weise“ auflöst, „daß er sich selber die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substantiellen, das Wahre und Gute, der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Ak-

---

[1] Ebd.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd., S. 77.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] Ebd.
[12] Ebd., S. 77 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

zidentiellen zuschreibt“.[1] Dabei darf er jedoch nicht stehen bleiben, sondern er muß sich „zu der Einsicht ... erheben, daß im Gegenteil die Welt als das Substantielle, das Individuum hingegen nur als Akzidenz zu betrachten ist“[2] –, das heißt für Hegel, daß er in der ihm selbständig gegenüberstehenden Welt seine Betätigung und Befriedigung finden kann und sich die dafür notwendige Geschicklichkeit verschaffen muß. Wenn der Jüngling zu diesem Standpunkt gelangt ist, ist er zum Manne geworden.

„In sich selber fertig, betrachtet der Mann auch die sittliche Weltordnung als eine nicht erst von ihm hervorzubringende, sondern als eine im Wesentlichen fertige. So ist er für, nicht gegen die Sache tätig, hat für, nicht gegen die Sache ein Interesse, steht somit, über die einseitige Subjektivität des Jünglings erhaben, auf dem Standpunkt der objektiven Geistigkeit.“[3]

Das Greisenalter wiederum bezeichnet Hegel als „Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache“.[4]

Hegels Qntogenese nimmt nach dieser allgemeinen Bestimmung der Unterschiede der Lebensalter konkretere, nähere bestimmende Formen an.

So unterscheidet er zuerst drei – da er das ungeborene, „mit der Mutter identische Kind“[5] in den Kreis seiner Betrachtung aufnimmt – jedoch vier Entwicklungsstufen des Kindesalters:

[220] 1. Das ungeborene Kind, dessen Leben für ihn dein einer Pflanze gleicht, „hat noch gar keine eigentliche Individualität“.[6]

2. Das Kind, welches sich im Mutterleib in „diesem vegitativen Zustande“[7] befindet, geht, zur Welt gebracht, „zur animalischen Weise des Lebens über“.[8]

Die Geburt ist ein ungeheurer Sprung, denn durch diesen „kommt das Kind aus dem Zustand eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung“.[9]

Durch das Atmen konstituiert sich das Kind zum ersten zu einem Selbständigen. Sein Körper verändert sich durch ständiges Wachsen – „nur eine Entwicklung des Organismus“[10], wobei Hegel hervorhebt, „daß im Menschen der tierische Organismus zu seiner vollkommensten Form gelangt“.[11]

Während jedoch das Tier stumm ist und seinem Schmerz nur durch Stöhnen Ausdruck verleiht, „äußert das Kind das Gefühl seiner Bedürfnisse durch Schreien. Durch diese ideelle Tätigkeit zeigt sich das Kind sogleich von der Gewißheit durchdrungen, daß es von der Außenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern ein Recht habe, – daß die Selbständigkeit der Außenwelt gegen den Menschen eine nichtige ist“.[12]

Was die geistige Entwicklung betrifft, so macht sich das Kind in dieser Phase mit allen Arten des Sinnlichen vertraut. „Die Außenwelt wird ihm hier ein Wirkliches.“[13]

[221] 3. Der Übergang vom Kindes- zum Knabenalter liegt darin, „daß sich die Tätigkeit des Kindes gegen die Außenwelt entwickelt, – daß dasselbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die praktische Tendenz, sich in jener Wirklichkeit zu

---

[1] Ebd., S. 78.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Ebd., S. 78 f.
[10] Ebd., S. 79.
[11] Ebd.
[12] Ebd.
[13] Ebd., S. 79 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

versuchen, übergeht“.[1]

Dies manifestiert sich dadurch, daß das Kind Zähne bekommt, stehen, gehen und sprechen lernt. Das Aufrechtstehen ist dem Menschen eigentümlich „und kann nur durch seinen Willen hervorgebracht werden; der Mensch steht nur, insofern er stehen will“.[2]

Durch das Gehen erhält der Mensch ein „noch freieres Verhältnis zur Außenwelt“.[3]

Aber erst die Sprache befähigt den Menschen, „die Dinge als allgemeine aufzufassen, zum Bewußtsein seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Das Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punkt in der geistigen Entwicklung des Kindes; mit diesem Punkt beginnt dasselbe, aus seinem Versenktsein in die Außenwelt in sich zu reflektieren“.[4]

4. Das Kind wird zum Knaben, wenn es vom Spielen – durch das Spielen mit den sinnlichen Dingen äußert sich die beginnende Selbständigkeit – „zum Ernst des Lernens übergeht“.[5]

Hauptsache dabei ist es, meint Hegel, „das in ihnen erwachende Gefühl, daß sie noch nicht sind, was sie sein sollen, – und der lebendige Wunsch, zu werden, wie die Erwachsenen sind, in deren Umgebung sie leben“.[6]

[222] Dem Bedürfnis groß und erwachsen zu werden, gesellt sich das „eigene Streben der Kinder nach Erziehung“[7] bei. „Da aber der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität“, welche „das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser konkreten Weise schaut auf diesem Standpunkt das Kind sein eigenes Wesen an.“[8]

Bei der Erziehung muß das Gefühl der Autorität, als höheres Gegebenes, „sorgfältig“ festgehalten werden.

Man muß dabei allerdings das eigene Denken der Kinder wecken.

Nach der Seite der Erziehung unterscheidet Hegel zwei Seiten: a) die Zucht und b) den Unterricht.

a) Was die Zucht anbelangt, so ist es dem Knaben zu untersagen, sich nach eigenem Gutdünken zu gebärden. Der Leitsatz dabei heißt bei Hegel: „Er muß gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit.“[9] Der Eigenwille des Kindes muß durch die Zucht gebrochen werden.

b) Bezüglich der anderen Seite der Erziehung, den Unterricht, bemerkt Hegel, „daß derselbe vernünftigerweise mit dem Abstraktesten beginnt, das vom kindlichen Geiste gefaßt werden kann. Das sind die Buchstaben“.[10]

Durch die Sprache erhebt sich das Kind „über das Sinnliche, Einzelne, zum Allgemeinen, zum Denken“.[11]

Und gerade diese Befähigung zum Denken ist für den ersten Unterricht von größtem Nutzen.

[223] Jedoch gelangt der Knabe nur zum „vorstehenden Denken“, er erkennt die Welt noch nicht in ihrem inneren Zusammenhang, denn zu dieser Erkenntnis gelangt er erst im Manne.

Hegel verlangt, daß dem Kind nicht nur die sinnlich vorstellbare Welt, sondern auch die

---

[1] Ebd., S. 80.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd., S. 81.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Ebd., S. 82.
[11] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

übersinnliche Welt näher gebracht werden soll. „Dies geschieht durch die Schule in weit höherem Grad als in der Familie. In letzterer gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelheit ... In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung ... hier wird es nicht mehr bloß geliebt, sondern nach allgemeinen Bestimmungen kritisiert und gerichtet, ... überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen ... So bildet die Schule den Übergang aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft.“[1]

Die nächste Stufe in der Reihe der Lebensalter ist das Jünglingsalter. In diesem reift der Knabe zum Jüngling, wenn „beim Eintritt der Pubertät das Leben der Gattung in ihm sich zu regen und Befriedigung zu suchen beginnt. Der Jüngling wendet sich überhaupt dem substantiellen Allgemeinen zu; sein Ideal erscheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Person eines Mannes, sondern wird von ihm als ein von solcher Einzelheit unabhängiges Allgemeines aufgefaßt“.[2]

Dieses Ideal hat im Jüngling jedoch noch eine „subjektive Gestalt“, worin „nicht nur dessen Gegensatz gegen die vorhandene Welt, sondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals, diesen Gegensatz aufzuheben“[3], liegt.

„Der Inhalt dieses Ideals flößt den Jüngling das Gefühl der Tatkraft ein; daher wähnt dieser sich berufen und befähigt, die Welt umzugestalten oder wenigstens die ihm aus den [224] Fugen gekommen scheinende Welt wieder einzurichten.“[4] Der Friede, in dem das Kind noch lebt, wird durch den Jüngling gebrochen und es entsteht der Eindruck, durch die auf das Ideal gerichtete Zielsetzung, daß die Jugend „edleren Sinns und größerer Uneigennützigkeit“[5] sei, als dies sich „in dem für seine besonderen, zeitlichen Interessen sorgenden Manne zeigt“.[6]

So ist es Aufgabe und unmittelbarer Zweck des Jünglings, „sich zu bilden, um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen“[7], um beim Versuche dieser Verwirklichung zum Manne zu werden.

Der Übergang aus dem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft kann vom Jüngling durchaus als schmerzhaft empfunden werden.

Da der Jüngling bis hierher sich „nur mit allgemeinen Dingen beschäftigt“ und nur für sich selbst gearbeitet hat, soll er nun im Prozeß der Mannwerdung, dabei ins praktische Leben tretend, „für andere tätig sein und sich mit Einzelheiten befassen“.[8]

Der Mensch muß dabei gewärtig werden, daß das Vernünftige, Göttliche die absolute Macht besitzt, sich zu verwirklichen und es hat sich von jeher vollbracht.

„Die Welt ist diese Verwirklichung der göttlichen Vernunft; nur auf ihrer Oberfläche herrscht das Spiel vernunftloser Zufälle.“[9]

Indem der Mann „den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgibt und seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt“[10], handelt er vernünftig.

[225] Dem Manne bleibt, so meint Hegel, noch immer Raum zu „ehrenvoller, weitgreifender und schöpferischer Tätigkeit“[11], denn, obwohl die Welt als fertig anerkannt werden muß, ist sie nichts Totes, sondern wie der Lebensprozeß etwas Hervorbringendes, Fortschreitendes,

---

[1] Ebd., S. 82 f.
[2] Ebd., S. 83.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Ebd., S: 84.
[10] Ebd.
[11] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

und eben in der Hervorbringung und Weiterführung „besteht die Arbeit des Mannes“.[1]

Erst im Rückblick auf das Vergangene kann der Mann das Fortschreiten erkennen. „Diese Erkenntnis sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt befreit ihn von der Trauer über die Zerstörung seiner Ideale.“[2]

Allen menschlichen Geschäften und Tätigkeiten ist etwas substantiell – „nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöse“.[3]

Und in all diesen Sphären ihrer praktischen Tätigkeit können die Menschen Befriedigung und Ehre finden, vorausgesetzt, „daß die Bildung des zum Manne werdenden Jünglings vollendet sei“.[4]

Aber nicht die bloße Bildung macht ihn zu einem vollkommen fertigen Menschen, sondern der Entschluß, für seinen Unterhalt zu sorgen, in dem er für andere tätig zu werden beginnt.

„Indem nun der Mann ins praktische Leben übergeht, kann er wohl über den Zustand der Welt verdrießlich und grämlich sein und die Hoffnung auf ein Besserwerden desselben verlieren; trotz dessen haust er sich aber in die objektiven Verhältnisse ein und lebt in der Gewohnheit an dieselben und an seine Geschäfte“, aber „je länger der Mann nun in seinem Geschäfte tätig ist, desto mehr hebt sich ihm dies Allgemeine aus allen Besonderheiten heraus“.[5]

[226] Die Tatsache jedoch, „daß seine Tätigkeit seinem Geschäft so vollkommen gemäß geworden ist, ... gerade durch dies vollendete Ausgebildetsein seiner Tätigkeit erlischt die Lebendigkeit derselben; denn zugleich mit dem Gegensatz des Subjekts und des Objekts verschwindet das Interesse des ersteren an dem letzteren“.[6]

Jetzt erreicht der Mensch das letzte Stadium – „durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebenso wie durch das Sichabstumpfen der Tätigkeit seines physischen Organismus“[7] – er wird zum Greis.

Dieser lebt „ohne bestimmtes Interesse, da er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben hat und ihm die Zukunft überhaupt nichts Neues zu versprechen scheint“ und er „schon das Allgemeine, Wesentliche zu kennen glaubt. So ist der Sinn des Greises nur diesem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewendet ...“[8]

Dies Leben schließt mit der abstrakten Negation der lebendigen Einzelheit – dem Tode.

Für Hegel schließt sich so „der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer den Begriff bestimmten Totalität von Veränderungen ab, die durch den Prozeß der Gattung mit der Einzelheit hervorgebracht werden“.[9]

[227]

3.2. Stirners „Menschenleben“

Dieser von Hegel reflexionslos übernommenen Ontogenese soll nun der Stirnersche Versuch der Erklärung eines Menschenlebens gegenübergestellt werden.

„Stirner überschaut zunächst kurz das Leben eines Menschen: ein Menschenleben von seinem Beginn an bis zu seiner Reife. Er zeigt den Kampf des Kindes, **des Realisten**, sich zu gewinnen und zu behaupten, bis es, in den Dingen dieser Welt befangen, ihm gelang, hinter sie zu kommen; das Ringen des Jünglings, **des Idealisten**, mit der Vernunft, um den reinen Gedanken zu finden – seine erste Selbstfindung: den Geist: und dessen langsame Überwin-

---

[1] Ebd.
[2] Ebd., S. 85.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 85 f.
[7] Ebd., S. 86.
[8] Ebd.
[9] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

dung; endlich den Sieg des Mannes, **des Egoisten**, des Interesses über das Ideal, der sich selbst in zweiter Selbstfindung leibhaftig entdeckt und Eigner des Gedankens und der Welt wird, in dem er sich über Alles setzt.“[1]

Wohl kann angenommen werden, daß Stirner den natürlichen Entwicklungsprozeß des menschlichen Individuums nicht leugnet, aber seine Darstellung gibt sich wesentlich kämpferischer. Dies findet auch in seiner Sprache Ausdruck. Er sieht nicht, wie Hegel, in diesem Entwicklungsprozeß einen vernünftig wachsenden, sich immer von neuem hervorbringenden und fortschreitenden Prozeß, sondern er betrachtet ihn von Beginn an als Kampf, als tätige Selbstbehauptung zur Erlangung seiner nur auf sich gerichteten Interessen.

So sieht er bereits vom Moment der Geburt an, den Menschen, auf der Suche aus dem „Wirrwarr, in welchem ... er mit allem Andern bunt durcheinander herumgewürfelt wird, *sich* herauszufinden und *sich* zu gewinnen“.[2]

[228] Auf dieser Suche tritt dem Kinde Alles entgegen, was mit ihm in Berührung kommt, um sich gegen dessen Eingriffe zur Wehr zu setzen und sein eigenes Bestehen zu behaupten. Da „Jegliches *auf sich hält*“[3], ist die Kollision vorprogrammiert und „der *Kampf* der Selbstbehauptung unvermeidlich“.[4]

Diesem Kampf liegen nur zwei Ziele zu Grunde, entweder „*Siegen* oder *Unterliegen*“[5], wobei der Sieger zum Herren, der Verlierer zum Untertanen wird: „jener übt die *Hoheit* und ‚Hoheitsrechte‘, dieser erfüllt in Ehrfurcht und Respekt die ‚Untertanenpflichten‘.“[6]

Beide bleiben jedoch „Feinde“ und sind auf der ständigen Lauer auf die „Schwächen“ des anderen.

Dies bezieht Stirner auch auf das Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern. Das Moment, daß das Kind „in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern und in Gefühl, von ihnen geliebt zu werden“[7], lebt – wie Hegel es darstellt – wird von Stirner nicht einmal ansatzweise erwähnt und somit braucht er es nicht einmal zu negieren, da es ja als nicht existent angenommen wird.

Für ihn wird die Familie scheinbar zu einer „Kampfgemeinschaft“, in der entweder „der Stock ... den Menschen oder der Mensch ... den Stock“[8] überwindet.

Der Stock als Sinnbild für Familie, Erziehung, Zucht, aber auch als sinnlich erfahrene wirkliche Außenwelt, die zu ergründen das Kind unternimmt.

„Im Kindesalter nimmt die Befreiung den Verlauf, daß Wir auf den Grund der Dinge oder ‚hinter die Dinge‘ zu kommen suchen: daher lauschen Wir Allen ihre Schwächen ab ...“[9]

[229] Aufdecken, Entlarven heißt die Devise, denn: „sind Wir erst dahinter gekommen, daß die Rute zu schwach ist gegen Unsern Trotz, so fürchten Wir sie nicht mehr, ‚sind ihr entwachsen‘.“[10]

Hinter der Rute und ihrem Betreiber, der Autorität, die zu entlarven es galt, steht gegen sie gerichtet und „mächtiger als sie, unser – Trotz, unser trotziger Mut“.[11]

Da wir ja mit der Zeit hinter alles kommen – so meint Stirner – finden wir hinter allem „Unsere – Ataraxie, d. h. Unerschütterlichkeit, Unerschrockenheit, unsere Gegengewalt, Über-

---

[1] Mackay: Max Stirner. S. 133 f.
[2] *EE* 9.
[3] *EE* 9.
[4] *EE* 9.
[5] *EE* 9.
[6] *EE* 9.
[7] Hegel: Werke. Bd. 10. S. 77.
[8] *EE* 9.
[9] *EE* 9.
[10] *EE* 9.
[11] *EE* 10.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

macht, Unbezwingbarkeit. Was Uns erst Furcht und Respekt einflößte, davor ziehen Wir Uns nicht mehr scheu zurück, sondern fassen *Mut* ... Unsere Überlegenheit; hinter dem barschen Befehl der Vorgesetzten und Eltern steht doch Unser mutiges Belieben oder Unsere überlistende Klugheit. Und je mehr Wir Uns fühlen, desto kleiner erscheint, was zuvor unüberwindlich dünkte. Und was ist Unsere List, Klugheit, Mut, Trotz? Was sonst als – *Geist*!“[1]

„Geist“ heißt für Stirner „**die *erste* Selbstfindung**, die erste Entgötterung des Göttlichen, d. h. des Unheimlichen, des Spuks, der ‚oberen Mächte‘.“[2]

Somit geht die „schönste Kindheit“ vorüber, in der wir uns, „ohne viel zu grübeln“[3], getummelt haben, und die uns von dem „sauren Lebenskampf mit der *Vernunft*“[4], der später auftritt, verschont hat.

[230] Mit dem Eintritt ins Jünglingsalter beeindruckt uns nichts mehr. Zurückzuführen ist dies auf unser frisches Jugendgefühl, dieses Selbstgefühl, dem die Welt in Verruf geraten ist, „denn Wir sind über ihr, sind *Geist*“.[5]

Wir werden uns aber auch bewußt, daß wir bisher die Welt „gar nicht *mit Geist* angeschaut haben, sondern nur angestiert“.[6]

Unser Mütchen kühlen wir in unserm jugendlichen Überschwang durch das Erproben unserer „ersten Kräfte“ an den Naturgewalten. Stirner zählt zu diesen Naturgewalten auch die Eltern, die zu verlassen es nun gilt, sowie „alle Naturgewalten für gesprengt zu erachten“[7] sind.

Denn: „Für den Vernünftigen, d. h. ‚Geistigen Menschen‘, gibt es keine Familie als Naturgewalt: es zeigt sich eine Absagung von Eltern, Geschwistern usw. ... nicht bloß die Eltern, sondern die *Menschen überhaupt* werden von dem jungen Menschen besiegt: sie sind ihm kein Hindernis, und werden nicht mehr berücksichtigt: denn, heißt es nun: Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen.“[8]

Das bedeutet für Stirner nichts anderes als das Abwenden von allem „Irdischen“ durch die Zuwendung zu einem höheren Standpunkt – dem „Himmlischen“.

Das heißt aber auch nichts anderes als die Zuwendung auf ein **Ideal**.

„... der Jüngling nimmt ein *geistiges* Verhalten an, während der Knabe, der sich noch nicht als Geist fühlte, in einem geistlosen Lernen aufwuchs.“[9]

Des Jünglings „geistiges Verhalten“ äußert sich darin, daß er nicht mehr bloß der Dinge habhaft werden will, wie dies beim Knaben der Fall ist, sondern er sucht die „*Gedanken*, [231] die in den Dingen verborgen liegen“.[10]

Wohl versteht der Knabe Zusammenhänge, aber er versteht nicht die Ideen, den Geist.

An diesem Punkt setzt bei Stirner der Kampf mit der Vernunft ein, dem der Widerstand gegen die „Weltgesetze“, der in der Kindheit zu bewältigen war, Platz macht. Bei Allem, was man vorhat, stößt man nun „auf eine Einrede des Geistes, der Vernunft, des *eigenen Gewissens*“[11] und es schreckt uns nichts mehr, als – das Gewissen.

Gedanken sind es, denen der Jüngling nachhängt, und seine Taten richten sich nach diesen Gedanken „(Ideen, Vorstellungen, *Glauben*)“.[12]

---

[1] *EE* 10.
[2] *EE* 10.
[3] *EE* 10.
[4] *EE* 10.
[5] *EE* 10.
[6] *EE* 10.
[7] *EE* 11.
[8] *EE* 11.
[9] *EE* 11.
[10] *EE* 11.
[11] *EE* 11.
[12] *EE* 12.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Wesentlich ist dem Jüngling jedoch, „den *reinen Gedanken* zu Tage zu fördern, oder ihm anzuhängen, das ist Jugendlust, und alle Lichtgestalten der Gedankenwelt, wie Wahrheit, Freiheit, Menschentum, *der* Mensch usw. erleuchten und begeistern die jugendliche Seele“.[1]

Stirners Jüngling gibt sich damit aber nicht zufrieden. Zwar hat er den „Geist als das Wesentliche erkannt“[2], so macht es für ihn doch den Unterschied, „ob der Geist arm oder reich ist, und man sucht deshalb reich an Geist zu werden: es will der Geist sich ausbreiten, sein Reich zu gründen, ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, der eben überwundenen. So sehnt er sich denn alles in allem zu werden, d. h. obgleich Ich Geist bin, bin Ich doch nicht *vollendeter* Geist, und muß den vollkommenen Geist erst suchen“.[3]

[232] Aber – schränkt Stirner ein – Vorsicht! „Damit verliere Ich ..., der Ich Mich soeben als Geist gefunden hatte, sogleich Mich wieder, indem Ich vor dem vollkommenen Geiste, als einem Mir nicht eigenen, sondern *jenseitigen* Mich beuge und meine Leerheit fühle.“[4]

Es geht ihm zwar nichts über den Geist, denn auf ihn kommt alles an, aber – so fragt sich Max Stirner – „ist auch jeder Geist der ‚rechte‘ Geist?“[5]

Die Antwort folgt prompt: „Der rechte und wahre Geist ist das Ideal des Geistes, der ‚heilige Geist‘. Er ist nicht Mein oder Dein Geist, sondern eben ein – idealer, jenseitiger, er ist ‚Gott‘. ‚Gott ist Geist‘.“[6]

Ähnlich der Ansicht Hegels gestaltet sich der Übergang von Jünglings- in das Mannesalter. Vermeint der Jüngling die Welt „überall im Argen“[7] und versucht er sie zu verbessern, „d. h. nach seinem Ideale modeln zu wollen“[8], so unterscheidet sich der Mann darin, „daß er die Welt nimmt, wie sie ist, ... in ihm befestigt sich die Ansicht, daß man mit der Welt nach seinem *Interesse* verfahren müsse, nicht nach seinen *Idealen*“.[9]

Stirners Interesse ist aber „ein *eigennütziges* Interesse“. Es ist nicht auf ein Allgemeines gerichtet, sondern es bleibt in seiner Einzelheit verhaftet, denn erst „dann, wenn man sich *leibhaftig* liebgewonnen, und an sich, wie man leibt und lebt, eine Lust hat – so aber findet sich‘s im reifen Alter, beim Manne – erst dann hat man eine persönliches oder *egoistisches* Interesse, d. h. ein Interesse nicht etwa nur Unseres Geistes, sondern totaler Befriedigung, Befriedigung des ganzen Kerls, ein *eigennütziges* Interesse“.[10]

[233] Die Hauptsache dieses hedonistischen, „praktisch“ gewordenen Mannes, der sich über die Ideale des Jünglings hinwegsetzt, besteht darin, daß „er *sich* mehr zum Mittelpunkt macht“[11], als sein im Lebensprozeß Vorangegangener.

„Darum zeigt der Mann eine ***zweite* Selbstfindung**. Der Jüngling fand sich als *Geist* und verlor sich wieder an den *allgemeinen* Geist, den vollkommenen, heiligen Geist, *den* Menschen, die Menschheit, kurz alle Ideale; der Mann findet sich als *leibhaftigen* Geist.

Knaben hatten nur *ungeistige*, d. h. gedankenlose und ideenlose, Jünglinge nur *geistige* Interessen; der Mann hat leibhaftige, persönliche, egoistische Interessen.“[12]

Des Mannes zweite Selbstfindung geht über die erste Selbstfindung hinaus. Max Stirner versucht sie uns mit folgenden Worten zu erläutern:

---

[1] *EE* 12.
[2] *EE* 12.
[3] *EE* 12.
[4] *EE* 13.
[5] *EE* 13.
[6] *EE* 13.
[7] *EE* 13.
[8] *EE* 13.
[9] *EE* 13.
[10] *EE* 13.
[11] *EE* 14.
[12] *EE* 14.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

„Wie ich Mich hinter den Dingen finde, und zwar als Geist, so muß Ich *Mich* später auch *hinter den Gedanken* finden, nämlich als ihr Schöpfer und *Eigner*. In der Geisterzeit wuchsen Mir die Gedanken über den Kopf, dessen Geburten sie doch waren; wie Fieberphantasien umschwebten und erschütterten sie Mich, eine schauervolle Macht. Die Gedanken waren für sich selbst *leibhaftig* geworden, waren Gespenster, wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland usw. Zerstöre ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig. Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die *Meinige*, als Mein Eigentum: Ich beziehe alles auf Mich.

Stieß Ich als Geist die Welt zurück ..., so stoße Ich als Eigner die Geister oder Ideen zurück ...“[1]

[234] Seinen ontogenetischen Entwicklungsprozeß faßt Stirner folgendermaßen zusammen:

„Das Kind war **realistisch**, in den Dingen dieser Welt befangen, bis ihm nach und nach hinter eben diese Dinge zu kommen gelang; der Jüngling war **idealistisch**, von Gedanken begeistert, bis es sich zum Manne hinaufarbeitete, dem **egoistischen**, der mit den Dingen und Gedanken nach Herzenslust gebahrt und sein persönliches Interesse über alles setzt. Endlich der Greis? Wenn ich einer werde, so ist noch Zeit genug, davon zu sprechen.“[2]

4. Hegels „phylogenetische Konstruktion“ versus Stirners „Menschen der alten und neuen Zeit“

4. 1. Hegels „phylogenetische Konstruktion“ der Weltgeschichte“

Formal ist eine Übereinstimmung zwischen Hegel und Stirner gegeben, aber – und hier pflichte ich Bernd Kast bei – diese kann leicht „über die grundsätzlichen Unterschiede hinwegtäuschen, die zwischen Hegels Konstruktion und Stirners Schematisierung dieser Konstruktion bestehen“.[3]

Die formale Übereinstimmung, die wir bezüglich der Ontogenese gesehen haben, besteht auch in Bezug auf die Phylogenese, wie sie Hegel in seiner Einteilung der **„Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“** vornimmt.

[235] Gemäß seiner „Reihe der Lebensalter“[4] verfährt Hegel auch beim „Gang der Weltgeschichte“, dem „große(n) Tagwerk des Geistes“.[5]

Für ihn geht die Weltgeschichte – „in der geographischen Übersicht ist im allgemeinen der Zug der Weltgeschichte angegeben worden“[6] – „von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang“.[7]

Sie ist „die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien, die germansiche Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, und die dritte ist die Monarchie“.[8]

So wie die „Sonne, das Licht ... im Morgenlande auf[geht]“[9], ist es „das erste, womit wir anzufangen haben, ... der Orient. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewußtsein, die substantielle Geistigkeit zugrunde, zu welcher sich der subjektive Wille zunächst als Glaube, Zutrau-

---

[1] *EE* 14 f.
[2] *EE* 15.
[3] Kast, B.: Eigner. S. 134.
[4] Hegel: Werke. Bd. 10. S. 76.
[5] Ebd., S. 134.
[6] Ebd., S. 133.
[7] Ebd., S. 134.
[8] Ebd.
[9] Ebd., S. 133.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

en, Gehorsam verhält. Im Staatsleben finden wir daselbst die realisierte vernünftige Freiheit, welche sich entwickelt, ohne in sich zur subjektiven Freiheit fortzugehen. Es ist das **Kindesalter der Geschichte**“.[1]

Da die Geschichte, „und zwar nur äußerlich, d. h. ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, nach Mittelasien“[2] übergeht, wäre dies – „wenn wir den Vergleich mit den [236] Menschenaltern fortsetzen wollen“ – „**das Knabenalter**, welches sich nicht mehr in Ruhe und dem Zutrauen des Kindes, sondern sich raufend und herumschlagend verhält“.[3]

Dem nächsten Schritt der Hegelschen Konstruktion, dem **Jünglingsalter**, „ist dann die griechische Welt zu vergleichen, denn hier sind es Individualitäten, die sich bilden. Dies ist das zweite Hauptprinzip der Weltgeschichte. Das Sittliche ist wie in Asien Prinzip, aber es ist die Sittlichkeit, welche der Individualität eingeprägt ist und somit das freie Wollen der Individuen bedeutet. Hier ist also die Vereinigung des Sittlichen und des subjektiven Willens oder das Reich der schönen Freiheit ... Dieses Reich ist ... wahre Harmonie, die Welt der anmutigsten, aber vergänglichen oder schnell vorübergehenden Blüte; es ist die unbefangene Sittlichkeit, noch nicht Moralität, sondern der individuelle Wille des Subjekts steht in der unmittelbaren Sitte und Gewohnheit des Rechten und der Gesetze. Das Individuum ist daher in unbefangener Einheit mit dem allgemeinen Zweck“.[4]

Als drittes Moment bezeichnet Hegel „das Reich der abstrakten Allgemeinheit: es ist das Römische Reich, die saure Arbeit des **Mannesalters** der Geschichte. Denn das Mannesalter bewegt sich weder in der Willkür des Herrn noch in der eigenen schönen Willkür, sondern dient dem allgemeinen Zweck, worin das Individuum untergeht und seinen eigenen Zweck nur in dem allgemeinen erreicht. Der Staat fängt an, sich abstrakt herauszuheben und zu einem Zweck zu bilden, an dem die Individuen auch Anteil haben, aber nicht einen durchgehenden und konkreten ... Das Römische Reich ist nicht mehr das Reich der Individuen, wie es die Stadt Athen war. Hier ist keine Frohheit und Freudigkeit mehr, [237] sondern harte und saure Arbeit ... Das Allgemeine unterjocht die Individuen, sie haben sich in demselben aufzugeben, aber dafür erhalten sie die Allgemeinheit ihrer selbst, d. h. Persönlichkeit: sie werden rechtliche Personen als Private“.[5]

Als letztes Moment „tritt dann das Germanische Reich, das vierte Moment der Weltgeschichte ein: dieses entspräche nun in der Vergleichung mit den Menschaltern dem **Greisenalter**. Das natürliche Greisenalter ist Schwäche, das Greisenalter des Geistes aber ist seine vollkommene Reife, in welcher er zurückgeht zur Einheit, aber als Geist“.[6]

Darin hat „die Freiheit ... die Handhabe gefunden, ihren Begriff wie ihre Wahrheit zu realisieren. Dieses ist das Ziel der Weltgeschichte ...“[7]

Formal besteht die Übereinstimmung Stirners mit Hegel nur in der Übertragung ontogenetischer Kategorien auf die Phylogenese.

4. 2. Stirners „Schematisierung der Weltgeschichte“

4. 2. 1. Die Alten

„Die Lebensgeschichte dieses Einzelnen Menschen wird übertragen auf die Geschichte der ‚Voreltern‘, die als Menschen der alten und neuen Zeit in grossen Bildern an uns vorüber- [238] ziehen: **die Alten – die Kinder, die Realisten, die Heiden; die Neuen – die Schwär-**

---

[1] Ebd., S. 135.
[2] Ebd., S. 137.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 137 f.
[5] Ebd., S. 138.
[6] Ebd., S. 140.
[7] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

mer, die Idealisten, die Christen; und die Freien, nicht die Männer, die Egoisten, sondern nur die Neueren und Neuesten unter den Neuen, und wie diese noch tiefer befangen in den Vorurtheilen des Christenthums.“[1]

Bei Stirner umfaßt die Epoche der „Alten“ – die „gegen Uns erfahrene Leute eigentlich die Kinder heißen müßten“[2] – die Zeit der Griechen und „am Rande noch die der Römer“.[3] Allerdings beschränkt sich seine Darstellung „auf die ethische Lehre des Eudämonismus und Hedonismus“.[4]

Das Altertum war ausschließlich auf der Suche nach dem „wahren *Lebensgenuß*, Genuß des *Lebens*!“[5]

Stirner läßt das „Wesen des Geistes“[6] in seiner Schilderung wieder aufleben und gesteht ein, daß „die Alten wohl selbst den Jungen erzeugt haben, der sie hinaustrug“.[7] Diesen „Zeugungsakt“[8] will er belauschen.

Zu diesem Zwecke zitiert er Feuerbach, der sagt: „Den Alten war die Welt eine Wahrheit, ... aber er vergißt den wichtigen Zusatz zu machen: eine Wahrheit, hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchten, und endlich wirklich kamen“.[9]

[239] Seiner Meinung nach haben die „Alten ... selbst darauf hingearbeitet, ihre Wahrheit zu einer Lüge zu machen“[10], und so greift er gleich „mitten in die glänzendsten Jahre der Alten hinein, in das perikleische Jahrhundert. Damals griff die sophistische Zeitbildung um sich, und Griechenland trieb mit dem Kurzweile, was ihm seither ein ungeheurer Ernst gewesen war“.[11]

Die Sophisten sind es, die „in dem *Geiste* die wahre Waffe des Menschen gegen die Welt“[12] erkennen, eine Waffe, die sie gegen die „Gewalt des ungerüttelten Bestehenden“[13] richten und den Sieg in diesen Kampfe davontragen.

„Darum halten sie so viel auf dialektische Gewandtheit, Redefertigkeit, Disputierkunst etc. Sie verkünden, daß der Geist gegen Alles zu brauchen ist; aber von der Heiligkeit des Geistes sind sie noch weit entfernt, denn er gilt ihnen als *Mittel*, als Waffe, wie den Kindern List und Trotz dazu dient: ihr Geist ist der unbestechliche *Verstand*.“[14]

Dies kommt der ersten Periode „griechischer Geistesbefreiung“[15] gleich, der er sofort die zweite Periode folgen läßt, „die Periode der *Herzensreinheit*“.[16]

Stirner schreibt es Sokrates zu, daß dieser der „einseitigen Verstandesbildung“[17] die Mahnung hinzufügt: „Bildet nicht bloß Euren Verstand, sondern besonders auch Euer Herz.“[18]

„Darum sagt Sokrates, es genüge nicht, daß man in allen Dingen seinen Verstand gebrauche, sondern es komme darauf [240] an, für welche *Sache* man ihn anstrenge. Wir würden jetzt

---

[1] Ebd., S. 134.
[2] *EE* 16.
[3] Kast, B.: Eigner. S. 136.
[4] Ebd.
[5] *EE* 23.
[6] Mackay: Stirner. S. 134.
[7] *EE* 16.
[8] *EE* 16.
[9] *EE* 16.
[10] *EE* 17.
[11] *EE* 17.
[12] *EE* 17 f.
[13] *EE* 17.
[14] *EE* 18.
[15] *EE* 18.
[16] *EE* 18.
[17] *EE* 18.
[18] *EE* 18.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

sagen: Man müsse der ‚guten Sache' dienen. Der guten Sache dienen, heißt aber – **sittlich sein**. Daher ist Sokrates der Gründer der Ethik.

... Darum sagt Sokrates; Ihr müßt ‚reinen Herzens sein', wenn man eure Klugheit achten soll."[1]

Ist für Stirner die Proklamation der „Verstandesallmacht"[2] ein Werk der Sophisten, so ist die „Zeit der *Herzensbildung* ... die Tat der Skeptiker".[3]

„Dieser Krieg", schreibt Stirner, „wird von Sokrates erhoben und erreicht seinen Friedensschluß erst am Todestage der alten Welt.

Mit Sokrates nimmt die Prüfung des Herzens ihren Anfang, und aller Inhalt des Herzens wird gesichtet. In ihren letzten und äußersten Anstrengungen warfen die Alten allen Inhalt aus dem Herzen hinaus, und ließen es für Nichts mehr schlagen: ... Dieselbe Reinheit des Herzens wurde nun in der skeptischen Zeit errungen, welche in der sophistischen dem Verstande herzustellen gelungen war.

Die sophistische Bildung hat bewirkt, daß Einem der Verstand vor nichts mehr *still steht*, und die skeptische, daß das Herz von nichts mehr *bewegt* wird."[4]

Solange der Mensch jedoch in seiner Weltlichkeit befangen ist – „und er ist es bis ans Ende des Altertums" – „solange ist er noch nicht Geist; denn der Geist ist körperlos und hat keine Beziehung zur Welt und Körperlichkeit: für ihn existiert nicht die Welt, nicht natürliche Bande ... Darum mußte der Mensch erst so völlig rücksichtslos und unbekümmert, so ganz beziehungslos werden, wie ihn die skeptische Bildung darstellt, so ganz gleichgültig gegen die Welt, daß ihn ihr Einsturz selbst nicht rührte, ehe er [241] sich als weltlos, d. h. als Geist fühlen konnte. Und dies ist das Resultat von der Riesenarbeit der Alten, daß der Mensch sich als beziehungs- und weltloses Wesen, als *Geist* weiß.

Nun erst, nachdem ihn alle weltliche Sorge verlassen hat, ist er Alles in Allem, ist nur für sich, d. h. ist Geist für den Geist, oder deutlicher: bekümmert sich nur um das Geistige."[5]

Es ist die große Errungenschaft der Alten, daß sie sich zum Geiste hin aufschwangen und geistig zu werden strebten. Nicht um die bloße Beherrschung der Dinge geht es dem Geist, sondern einzig „um das Geistige bemüht sich der Geist, und in Allem sucht er die ‚Spuren des Geistes' auf: **dem *gläubigen* Geiste ‚kommt alles von Gott' und interessiert ihn nur insofern, als es diese Abkunft offenbart; dem *philosophischen* Geiste erscheint alles mit dem Stempel der Vernunft und interessiert ihn nur so weit, als er Vernunft, d. h. geistigen Inhalt, darin zu entdecken vermag**".[6]

Stirner führt für die bereits weiter oben erwähnte ethische Haltung des Eudämonismus und Hedonismus einige Beispiele an. Er nennt u. a. „den Lyriker Simonides, den Kyniker Diogenes von Sinope, den Atomisten Demokrit und den Schüler des Sokrates', Aristipp ...".[7]

Des weiteren bezieht er sich in der Frage des „Lebensgenuß" auf die Stoiker, die „den *Weisen* verwirklichen, den Mann der *Lebensweisheit*, den Mann, der zu *leben weiß*, also ein weises Leben"[8] wollen.

[242] Für Stirner verlangen die Alten, „da sie guter Dinge sein wollen, nach *Wohlleben* ..., nach der Eudämonie, dem Wohlsein in den verschiedensten Formen".[9] Ebenso verhält es sich

---

[1] *EE* 18.
[2] *EE* 18.
[3] *EE* 19.
[4] *EE* 19.
[5] *EE* 19 f.
[6] *EE* 20.
[7] Kast, B.: Eigner. S. 136 f.
[8] *EE* 23.
[9] *EE* 23.

bei den Epikureern, deren „*Wohlergehen* (Hedone) ... ist dieselbe *Lebensweisheit* wie die der Stoiker, nur listiger, betrügerischer“.[1]

Weiter als bis zu dieser Lebensweisheit brachten es für Stirner auch die Römer nicht.

Da sich der Mensch des Altertums noch immer in der Welt der Dinge befindet, ist seine Ethik „nicht eine Lehre des Geistes, sondern nur eine Lehre der Weltabstoßung und Selbstbehauptung gegen die Welt“.[2]

Nach Stirners Ansicht wird der vollständige „Bruch mit der Welt von den *Skeptikern* vollführt“.[3]

Zum Zwecke der Untermauerung dieser Behauptung verweist er auf „Phyrrhon von Elis und Timon von Phlius“.[4]

Die Alten strengten jedoch noch nicht den „Gedanken“ an, „denn sie hatten ihn noch nicht“[5], sondern sie rangen und sehnten sich danach und aus diesem Grund schärften sie ihn „gegen ihren übermächtigen Feind, die Sinnenwelt ... sie schärften gegen die Sinnenwelt den *Sinn*, den Scharfsinn“.[6]

Dieser liegt jedoch noch „so weit vom Geiste und der Geistigkeit der christlichen Welt entfernt, wie die Erde vom Himmel“.[7]

Diese Differenz gilt es zu überwinden.

[243] **„Wie stark und männlich sie auch gegen die Gewalt der Dinge sich betragen mochten, die Gewalt selbst mußten sie doch anerkennen, und weiter brachten sie es nicht, als daß sie ihr *Leben* gegen jene so gut als möglich schützten. Spät erst erkannten sie, daß ihr ‚wahres Leben‘ nicht das im Kampfe gegen die Dinge der Welt geführte, sondern das ‚geistige‘, von diesen Dingen ‚abgewandte‘ sei, und als sie dies einsahen, da wurden sie – Christen, d. h. die ‚Neuen‘ und Neuerer gegen die Alten. Das von den Dingen abgewandte, das geistige Leben, zieht aber keine Nahrung mehr aus der Natur, sondern ‚lebt nur von Gedanken‘, und ist deshalb nicht mehr ‚Leben‘, sondern – *Denken*.“**[8]

Mit der Abwendung von der Welt der Dinge hin zur Welt des Geistes „beginnt dann das Christentum. Der Mensch, welcher der Welt noch *gewappnet* gegenüber steht, ist der Alte, der – *Heide* ...; der Mensch, welchen nichts mehr leitet als seine ‚Herzenslust‘, seine Teilnahme, Mitgefühl, sein – *Geist*, ist der Neue, der – Christ“.[9]

Ziel der Bestrebungen der Alten war die „*Weltüberwindung*“[10] **und die „Suche nach dem ‚Weltüberwinder‘“**[11] **– Christus.**

[244]

4. 2. 2. Die Neuen

Mit Christus – dem „Weltüberwinder“[12] – dem „revolutionären Neuerer und respektlosen Erben ..., der selbst den Sabbath der Väter entheiligte, um seinen Sonntag zu heiligen . ..“[13], setzt für Max Stirner die **Epoche der „Neuen“** ein.

---

[1] *EE* 24.
[2] *EE* 24.
[3] *EE* 24.
[4] Kast, B.: Eigner. S. 138. (vgl. *EE* 25.)
[5] *EE* 20.
[6] *EE* 21.
[7] *EE* 21.
[8] *EE* 22.
[9] *EE* 25.
[10] *EE* 25.
[11] Kast, B.: Eigner. S. 139.
[12] *EE* 28.
[13] *EE* 16.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Jetzt beginnt **„der Kampf der nächsten zwei Jahrtausende: der Kampf der Gottesgelahrtheit“.**[1]

Auch diesem Abschnitt stellt er wieder die Absicht zur Entlarvung der Wahrheit als Unwahrheit voran. Mit seinen Worten heißt es: „Wurde oben gesagt: ‚den Alten war die Welt eine Wahrheit‘, so müssen Wir hier sagen: **‚den Neuen war der Geist eine Wahrheit‘**, dürfen aber, wie dort, so hier den Zusatz nicht auslassen: eine Wahrheit, hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchten und endlich wirklich kommen.“[2]

Sehen wir dabei zu, welchen Weg Stirner geht, um zu dem Schluß [zu] kommen, „daß der Geist eine – Lüge ist“.[3]

Für ihn steht fest, daß ein „ähnlicher Gang, wie das Altertum ihn genommen, ... sich auch am Christentum nachweisen“ läßt.[4]

Bevor er den Geist als solchen selbst seiner Untersuchung unterzieht, zieht er noch einmal ein kurzes Resümée des Vorangegangenen.

[245] „Die Alten dienten, Wir sahen es, dem Natürlichen, Weltlichen, der natürlichen Weltordnung, aber sie fragten sich unaufhörlich, ob sie denn dieses Dienstes sich nicht entheben könnten, und als sie in stets erneuten Empörungsversuchen sich todmüde gearbeitet hatten, da ward ihnen unter ihren letzten Seufzern der *Gott* geboren, der ‚Weltüberwinder‘. All ihr Tun war nichts gewesen als *Weltweisheit*, ein Trachten hinter und über die Welt hinaus zu kommen. Und was ist die Weisheit der vielen folgenden Jahrhunderte? Hinter was suchten die Neuen zu kommen? Hinter die Welt nicht mehr, denn das hatten die Alten vollbracht, sondern hinter Gott, den jene ihnen hinterließen, hinter Gott, ‚der Geist ist‘, hinter alles, was des Geistes ist, das Geistige. Die Tätigkeit des Geistes aber, der ‚selbst die Tiefen der Gottheit erforscht‘, ist die *Gottesgelahrtheit*. Haben die Alten nichts aufzuweisen als Weltweisheit, so brachten und bringen es die Neuen niemals weiter als zur Gottesgelahrtheit. Wir werden später sehen, daß selbst die neuesten Empörungen gegen Gott nichts als die äußersten Anstrengungen der ‚Gottesgelahrtheit‘, d. h. theologische Insurrektionen sind.“[5]

Gemäß seiner ontologischen Darstellung geht der Geist um „wie ein Jüngling, mit Welterlösungs- und Weltverbesserungsplänen“.[6]

Was ist nun dieser Geist, dessen **„Geisterreich“**[7] so ungeheuer groß ist?

Solange er sich nicht mit sich selbst beschäftigt, nicht mit seiner Welt, der geistigen Welt, „ist er nicht *freier* Geist, sondern nur der ‚Geist dieser Welt‘, der an sie gefesselte. Der Geist ist freier Geist, d. h. wirklich Geist erst in einer *ihm eigenen* Welt; in ‚dieser‘, der irdischen Welt, ist er ein Fremdling. Nur mittels einer [246] geistigen Welt ist der Geist wirklicher Geist, denn ‚diese‘ Welt versteht ihn nicht und weiß ‚das Mädchen aus der Fremde‘ nicht bei sich zu behalten“.[8]

Der Geist ist für Stirner „der Schöpfer einer geistigen Welt“.[9]

Zu diesem Zweck muß er sich „offenbaren, und die Worte, die er spricht, die Offenbarungen, in denen er sich enthüllt, die sind *seine* Welt“.[10]

Nur mit seinem Geschöpf, dem Geistigen zusammen ist der Geist wirklich, daran erkennen

---

[1] Mackay: Stirner. S. 134.
[2] *EE* 26.
[3] *EE* 27.
[4] *EE* 26.
[5] *EE* 28 f.
[6] *EE* 28.
[7] *EE* 29.
[8] *EE* 29 f.
[9] *EE* 30.
[10] *EE* 30.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

wir ihn.

„Die Werke oder Kinder des Geistes sind aber nichts anderes als – Geister.“[1]

Diese Geister finden ihre Heinat im „Himmel“, der „ist das *Geisterreich*, das Reich der *Geistesfreiheit*.

Das Himmelreich, das Reich der Geister und Gespenster, hat in der spekulativen Philosophie seine rechte Ordnung gefunden. Hier wurde es ausgesprochen als das Reich der Gedanken, Begriffe und Ideen: der Himmel ist von Gedanken und Ideen bevölkert, und dies ‚Geisterreich‘ ist dann die wahre Wirklichkeit“.[2]

Da der Geist nur ist, indem er Geistiges schafft, besieht sich Stirner nun dessen erste Schöpfung. Diese „muß ‚aus dem Nichts‘ hervorgehen, d. h. der Geist hat zu ihrer Verwirklichung nichts als sich selber, oder vielmehr, er hat sich noch nicht einmal, sondern muß sich erschaffen: **seine erste Schöpfung ist daher er selber, *der Geist***“.[3]

Diesen „mystisch“[4] klingenden Schöpfungsakt überträgt Stirner auf die „alltägliche Erfahrung“ des Menschen, auf sein Denken, und so läßt er verlauten: [247] „Indem Du den ersten Gedanken erschaffst, erschaffst Du Dich, den Denkenden; denn Du denkst nicht, bevor Du einen Gedanken denkst, d. h. hast. Macht Dich nicht erst Dein Singen zum Sänger, Dein Sprechen zum sprechenden Menschen? Nun so macht Dich auch das Hervorbringen von Geistigem erst zum Geiste.

Wie Du indes vom Denker, Sänger und Sprecher *Dich* unterscheidest, so unterscheidest Du Dich nicht minder vom Geiste und fühlst sehr wohl, daß Du noch etwas anderes als Geist bist. ... Du sehnst Dich nun mit aller Gewalt, ganz Geist zu werden und im Geiste aufzugehen. Der Geist ist Dein *Ideal*, das Unerreichte, das Jenseitige: Geist heißt Dein – Gott, ‚Gott ist Geist‘.

Gegen alles, was nicht Geist ist, bist Du ein Eiferer, und darum eiferst Du gegen *Dich selbst*, der Du einen Rest von Nichtgeistigem nicht los wirst.“[5]

Darin liegt der unauflösbare Zwiespalt der Diesseitigkeit und der Jenseitigkeit des „reinen Geist[es] ... den Ich ‚Gott‘ nenne“.[6]

Für Stirner liegt es in der Natur der Sache, „daß der Geist, der als reiner Geist existieren soll, ein jenseitiger sein muß, denn da Ich‘s nicht bin, so kann er nur *außer* Mir sein, da ein Mensch überhaupt nicht völlig in dem Begriffe ‚Geist‘ aufgeht, so kann der reine Geist, der Geist als solcher, nur außerhalb der Menschen sein, nur jenseits der Menschenwelt, nicht irdisch, sondern himmlisch“.[7]

Mit Bestimmtheit aber ist der Geist „etwas anderes als Ich“.[8]

[248] Nach der ersten „Ergründung des Geistes“[9] geht Stirner in seiner Darstellung der „Neuen“ über „zu der eingehenden Betrachtung der von ihm [dem Geist] Besessenen.“[10]

Hier wird die **Stirnersche Trivialisierung** der Hegelschen Vorstellungen, auf die bereits Karl Löwith hinweist und die anderenorts schon erwähnt wurde, besonders deutlich.

Belegt soll dies durch die Stirnersche Frage werden: **„Hast Du schon einen Geist gesehen?“**[11]

---

[1] *EE* 30.
[2] *EE* 75.
[3] *EE* 32.
[4] *EE* 32 f.
[5] *EE* 33.
[6] *EE* 33.
[7] *EE* 33.
[8] *EE* 36.
[9] Mackay: Stirner. S. 135.
[10] Ebd.
[11] *EE* 36.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Antwort: „‚Nein, Ich nicht, aber meine Großmutter.‘ Siehst Du, so geht Mir‘s auch: Ich selbst habe keinen gesehen, aber Meiner Großmutter liefen sie aller Wege zwischen die Beine, und aus Vertrauen zur Ehrlichkeit Unserer Großmutter glauben Wir an die Existenz von Geistern.

Aber hatten Wir denn keine Großväter, und zuckten die nicht jederzeit die Achseln, so oft die Großmutter von ihren Gespenstern erzählte? Ja, es waren das ungläubige Männer und die Unserer guten Religion viel geschadet haben, diese Aufklärer! Wir werden das empfinden! Was läge denn dem warmen Gespensterglauben zu Grunde, wenn nicht der Glaube an das ‚Dasein geistiger Wesen überhaupt‘, und wird nicht dieser letztere selbst in ein unseliges Wanken gebracht, wenn man gestattet, daß freche Verstandesmenschen an jenem rütteln dürfen?“[1]

Gegen wen diese Polemik gerichtet ist, läßt sich erahnen. Und er setzt sie auch ungeniert fort, indem er behauptet, daß, wer „an kein Gespenst mehr glaubt, der braucht nur in seinem Unglauben konsequent fortzuwandeln, um einzusehen, daß überhaupt hinter den Dingen kein apartes Wesen stecke, kein Gespenst oder ... kein ‚*Geist*‘“.[2]

[249] Aber dennoch „existieren Geister!“, man braucht sich doch nur in der Welt umblicken und man werde schon sehen, „ob nicht aus allem Dich ein Geist anschaut. Aus der Blume, der kleinen, lieblichen, spricht der Geist des Schöpfers zu Dir, der sie so wunderbar geformt hat; die Sterne verkünden den Geist, der sie geordnet, von den Berggipfeln weht ein Geist der Erhabenheit herunter, aus den Wassern rauscht ein Geist der Sehnsucht herauf, und – aus den Menschen reden Millionen Geister. Mögen die Berge einsinken, die Blumen verblühen, die Sternenwelt zusammenstürzen, die Menschen sterben – was liegt am Untergang dieser sichtbaren Körper? Der Geist, der ‚unsichtbare‘, bleibt ewig!“[3]

Mit anderen Worten ausgedrückt, „es spukt in der ganzen Welt“.[4]

Aber nicht nur in ihr, sie selber spukt, „sie ist der wandelnde Scheinleib des Geistes, sie ist ein Spuk“.[5]

Dieser scheinbare Leib ist aber wirklicher Geist; die Welt ist blendender „Schein“, aber „ihre Wahrheit ist allein der Geist“.[6]

Dir – Menschlein – „ist die ganze Welt vergeistigt“[7], darum darfst du dich nicht wundern, wenn „Du ebenso in Dir nichts als einen Spuk findest“.[8]

Stirner zitiert das Bibelwort vom „zum Fleisch gewordenen Wort“, das als Geist in der Welt erschienen ist, und „seitdem ist die Welt vergeistigt, verzaubert, ein **Spuk**“.[9] Er führt seine Ausführungen über den Gedanken weiter, hin zur „Heiligkeit der Wahrheit“.[10]

[250] „Du hast Geist, denn Du hast Gedanken. Was sind Deine Gedanken? – Geistige Wesen. – Also keine Dinge? – Nein, aber der Geist der Dinge, die Hauptsache an allen Dingen, ihr Innerstes, ihre – Idee. – Was Du denkst, ist mithin nicht bloß Dein Gedanke? – Im Gegenteil, es ist das Wirklichste, das eigentliche Wahre an der Welt: es ist die Wahrheit selber; wenn Ich nur wahrhaft denke, so denke Ich die Wahrheit. Ich kann Mich zwar über die Wahrheit täuschen und sie *verkennen*; wenn Ich aber wahrhaft *erkenne*, so ist der Gegenstand Meiner Erkenntnis die Wahrheit. – So trachtest Du wohl allezeit die Wahrheit zu erkennen? – **Die**

---

[1] *EE* 36.
[2] *EE* 36.
[3] *EE* 37.
[4] *EE* 37.
[5] *EE* 37.
[6] *EE* 37.
[7] *EE* 37.
[8] *EE* 37.
[9] *EE* 38.
[10] Mackay: Stirner. S. 135.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Wahrheit ist Mir heilig. Es kann wohl kommen, daß Ich eine Wahrheit unvollkommen finde und durch eine bessere ersetze, aber *die* Wahrheit kann Ich nicht abschaffen. An die Wahrheit *glaube* Ich, darum forsche Ich in ihr; über sie geht's nicht hinaus, sie ist ewig.

Heilig, ewig ist die Wahrheit, sie ist das Heilige, das Ewige. Du aber, der Du von diesem Heiligen Dich erfüllen und leiten lässest, wirst selbst geheiligt. Auch ist das Heilige nicht für Deine Sinne, ... sondern für Deinen Glauben oder bestimmter noch für Deinen *Geist*: denn es ist ja selbst ein Geistiges, ein Geist, ist Geist für den Geist."[1]

Dieser „Geist für den Geist" – das „höhere Wesen" – ist jedoch „ein – Fremdes. Jedes höhere Wesen, wie Wahrheit, Menschheit usw., ist ein Wesen *über* Uns.

Fremdheit ist ein Kennzeichen des ‚Heiligen'. In allem Heiligen liegt etwas ‚Unheimliches', d. h. Fremdes, worin Wir nicht ganz heimisch und zu Hause sind. **Was Mir heilig ist, das ist Mir *nicht eigen* ..."**[2]

Es spielt nun aber keine Rolle, welche Gestalt wir dem „höheren Wesen" geben, denn was „als das höchste Wesen verehrt wird, darüber kann begreiflicher Weise nur so lange der Streit bedeutungsvoll sein, als selbst die erbittertsten Gegner einander den Hauptsatz einräumen, daß es ein [251] höchstes Wesen gebe, dem Kultus oder Dienst gebühre".[3] Die Einen versuchen eine „Beweis von seinem Dasein" zu erbringen, die Anderen treiben ihren Spott und trachten diese Beweise „einen ... nach dem andern in den Staub [zu treten], ohne zu merken, daß sie selber aus Bedürfnis eines höheren Wesens das alte nur vernichten, um für ein neues Platz zu gewinnen".[4]

Für denjenigen aber, „der das höchste Wesen selbst negiert"[5], macht es keinen Unterschied, ob „dann der einige oder dreieinige Gott, ob der lutherische Gott oder das être suprême oder Gott gar nicht, sondern ‚der Mensch' das höchste Wesen vorstellen mag, ..., denn in seinen Augen sind jene Diener eines höchsten Wesens insgesamt – fromme Leute: der wütendste Atheist nicht weniger als der gläubigste Christ".[6]

Die Menschen bemühten sich Jahrtausende lang, dem Spuk auf den Grund zu gehen, „ihn *zu begreifen*, in ihm die *Wirklichkeit* zu entdecken"[7], kurz gesagt, sein, des höchsten Wesens, Gottes Dasein zu beweisen. Mit Stirners Terminologie erklärt, heißt dies: „... den Spuk in einen Nicht-Spuk, das Unwirkliche in ein Wirkliches, den *Geist* in eine ganze und *leib*haftige Person zu verwandeln, – damit quälten sie sich ab. Hinter der daseienden Welt suchten sie das ‚Ding an sich', das Wesen, sie suchten hinter dem *Ding* das *Unding*."[8]

Über dieses „Unding", über Gott, gelangt Stirner zu seiner **Definition der Religion.**

[252] „Die Wesen allein und nichts als die Wesen zu erkennen und anzuerkennen, das ist **Religion: ihr Reich ein Reich der Wesen, des Spukes und der Gespenster**."[9]

Und siehe da, nicht der Mensch hat es geschafft „den Spuk faßbar zu machen", sosehr „sich die kräftigsten genialsten Christenmenschen abgemartert" haben. Nein! „Der Drang, ... den Nonsens zu realisieren, hat ein *leibhaftiges Gespenst* zu Wege gebracht, ein Gespenst oder einen Geist mit einem wirklichen Leibe, ein beleibtes Gespenst ... der Widerspruch zweier Naturen, der göttlichen und menschlichen"[10] – die Personifizierung des Geistes in Christus.

---

[1] *EE* 38.
[2] *EE* 40.
[3] *EE* 41.
[4] *EE* 40.
[5] *EE* 42.
[6] *EE* 42.
[7] *EE* 42.
[8] *EE* 42.
[9] *EE* 43.
[10] *EE* 43.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Allein durch ihn „war zugleich die Wahrheit der Sache zu Tage gekommen, daß der **eigentliche Geist oder das eigentliche Gespenst – der Mensch sei**. Der *leibhaftige* oder beleibte Geist ist eben der Mensch: er selbst das grauenhafte Wesen und zugleich des Wesens Erscheinung und Existenz oder Dasein. Fortan graute dem Menschen nicht eigentlich mehr vor Gespenstern *außer* ihm, sondern vor ihm selber ... **Das Gespenst hat einen Leib angezogen, der Gott ist Mensch geworden, aber der Mensch ist nun selbst der grausige Spuk, hinter den er zu kommen, den er bannen, zu ergründen, zur Wirklichkeit und zum Reden zu bringen sucht: der Mensch ist – *Geist*“.** [1]

Und so taucht er dann aus „allen Winkeln“[2] hervor – der Mensch und sein Geist, d. h. **die Schöpfung seines Geistes**.

In Wahrheit aber, Mensch, spukt es nur „in Deinem Kopfe; Du hast einen Sparren zu viel! Du bildest Dir große Dinge ein und malst Dir eine ganze Götterwelt aus, die für Dich da sei, ein Geisterreich, zu welchem Du berufen seist, ein Ideal, das Dir winkt. **Du hast eine fixe Idee!**“[3]

[253] Für Stirner aber ist eine **„fixe Idee“** eine solche, **die „den Menschen sich unterworfen hat“**.[4]

Deswegen unterstellt er denen, die sich ihr Geisterreich malen, ihre Welt idealisieren, daß sie wie die Jünglinge verfahren, daß ihnen die fixe Idee „das wahrhaft Heilige“ werde, und wer dies bezweifle, „greift das *Heilige* an!“[5]

Der quälende **„Sparren“**, die **„fixe Idee“**, das **„wahrhaft Heilige“** hat sich in so vielen Köpfen festgesetzt, daß „fast die ganze Menschenwelt für veritable Narren, Narren im Tollhause“[6] anzusehen sei und es begegnen uns sowohl **„vom Teufel Besessene“, als auch „entgegengesetzte *Besessene*, die vom Guten, von der Tugend, Sittlichkeit, dem Gesetze, oder irgend welchem ‚Prinzip‘ besessen sind“**.[7]

So wirkt beides auf jene, sowohl das Gute als auch das Böse.

„Besessene sind auf ihre Meinungen *versessen*.“[8]

Stirner versteift sich jedoch nicht auf den Ausdruck der Besessenheit, sondern versucht auf semantische Weise, diesen Begriff zu umgehen.

„Mißfällt Euch das Wort ‚Besessenheit‘, so nennt es Eingenommenheit, ja nennt es, weil der Geist Euch besitzt, und von ihm alle ‚Eingebungen‘ kommen, – Begeisterung und Enthusiasmus. Ich setze hinzu, daß der vollkommene Enthusiasmus – denn bei dem faulen und halben kann man nicht stehen bleiben – **Fanatismus** heißt.“[9]

Dieser Fanatismus aber heißt nichts anderes als „**ein fanatisches Interesse für das Heilige (fanum)**“.[10]

[254] Er ist es, der „die Ketzer, die nicht an ihre sittlichen Gebote glauben“[11] verfolgt.

Sein Zuhause scheint der Fanatismus gerade bei den Gebildeten zu haben und so meint Stirner, daß man darauf achten soll, „wie ein ‚Sittlicher‘ sich benimmt, der heutigen Tages häufig mit Gott fertig zu sein meint, und das Christentum als eine Verlebtheit abwirft ... Soviel er

---

[1] *EE* 44.
[2] *EE* 45.
[3] *EE* 46.
[4] *EE* 46.
[5] *EE* 47.
[6] *EE* 46.
[7] *EE* 47.
[8] *EE* 48.
[9] *EE* 48.
[10] *EE* 48.
[11] Mackay: Stirner. S. 136.

gegen die *frommen* Christen eifert, so sehr ist er dennoch selbst Christ geblieben, nämlich ein *sittlicher* Christ“, denn, und darin liegt der Grund: **„Der sittliche Glaube ist so fanatisch als der religiöse!**“[1]

Bei dem Ketzer handelt es sich jedoch nicht mehr um einen Ketzer wider den Glauben, sondern um einen „Ketzer gegen die reine Sitte“.[2]

Es wird an die Stelle Gottes die Sittlichkeit gesetzt. Das höchste Wesen wird angefochten „zu Gunsten eines – andern höchsten Wesens“.[3]

Stirner verdeutlicht dies mit einem Ausspruch aus **Proudhons „De la Création de l‘Ordre dans l‘Humanite ou Principes d‘Organisation politique“**: „Der Mensch ist bestimmt, ohne Religion zu leben, aber das Sittengesetz (la loi morale) ist ewig und absolut. Wer würde es heute wagen, die Moral anzugreifen?“[3a]

Stirner begreift in diesem Machtwechsel, diesem „Herrenwechsel“ einen vollständigen Wandel, wenn erst einmal die Sittlichkeit gesiegt hat. Dieser Wandel ist „nicht mehr ein ‚heiliger‘, sondern ein ‚menschlicher‘“.[4]

[255] Diesen Schritt rechtfertigt er damit: „Den Gott aus seinem Himmel zu vertreiben und der ‚*Transzendenz*‘ zu berauben, das kann noch keinen Anspruch auf vollkommene Besiegung begründen, wenn er dabei nur in die Menschenbrust gejagt, und mit unvertilgbarer *Immanenz* beschenkt wird. **Nun heißt es: Das Göttliche ist das wahrhaft Menschliche!**

Dieselben Leute, welche dem Christentum als der Grundlage des Staates, d. h. dem sogenannten christlichen Staate widerstreben, werden nicht müde zu wiederholen, daß die Sittlichkeit ‚der Grundpfeiler des gesellschaftlichen Lebens und des Staates‘ sei. Als ob nicht die Herrschaft der Sittlichkeit eine vollkommene Herrschaft des Heiligen, eine **‚Hierarchie‘** wäre.“[5]

Stirner verweist beiläufig auf die „aufklärende Richtung“, die, nachdem die Theologen darauf bestanden, daß „nur der Glaube fähig [sei], die Religionswahrheiten zu fassen, ... mit der Behauptung hervorbrach[en], daß auch der ‚natürliche Verstand‘, die menschliche Vernunft fähig sei, Gott zu erkennen. Was heißt das anders, als daß auch die Vernunft darauf Anspruch macht, ... daß der *ganze* Mensch mit allen seinen Fähigkeiten sich als *religiös* erwies; Herz und Gemüt, Verstand und Vernunft, Fühlen, Wissen und Wollen, kurz Alles am Menschen erschien religiös“.[6]

Dabei gedenkt er **Hegel**, der – für Stirner – **„gezeigt** [hat]**, daß selbst die Philosophie religiös sei.** Und was wird heutigen Tages nicht Alles Religion genannt? Die ‚Religion der Liebe‘, die ‚Religion der Freiheit‘, die ‚politische Religion‘, kurz jeder Enthusiasmus“.[7]

Religion drückt für ihn „den **Begriff der *Gebundenheit***“[8] aus, und – da der Geist frei ist – „wäre die richtige affirmative Übersetzung des Wortes Religion die – ‚*Geistesfreiheit*‘“! Bei wem der Geist frei ist, der ist gerade in [256] derselben Weise religiös, wie derjenige ein sinnlicher Mensch heißt, bei welchem die Sinne freien Lauf haben. Jenen bindet der Geist, diesen die Lüste. Gebundenheit oder religio ist also die Religion in Beziehung ... auf den Geist: der Geist ist frei oder hat Geistesfreiheit“.[9]

---

[1] *EE* 48, 49.
[2] *EE* 50.
[3] *EE* 50.
[3a] *EE* 50.
[4] *EE* 62.
[5] *EE* 51 f.
[6] *EE* 52.
[7] *EE* 52.
[8] *EE* 52.
[9] *EE* 52 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Diejenigen, welche uns gezeigt haben, „daß auch Unsere Vernunft, unser Herz usw. auf Gott führe, haben damit eben gezeigt, daß Wir durch und durch besessen sind“.[1]

Dadurch verärgerten sie zwar die Theologen, eröffneten aber der Religion, der Geistesfreiheit, noch mehr Raum, denn „wenn der Geist nicht länger auf das Gefühl oder den Glauben beschränkt ist, sondern auch als Verstand, Vernunft und Denken überhaupt sich, dem Geiste, angehört, also auch in der Form des Verstandes usw., an den geistigen und himmlischen Wahrheiten teilnehmen darf, dann ist der ganze Geist nur mit Geistigem, d. h. mit sich beschäftigt, also frei“.[2]

So erst konnte sich die Sittlichkeit in Opposition zur Frömmigkeit setzen, denn „das Prinzip der neben der Frömmigkeit nicht bloß beihergehenden, sondern auf eigenen Füßen stehenden Sittlichkeit liegt nicht mehr in den göttlichen Geboten, sondern im Vernunftgesetze“.[3]

Darin bestimmt sich der Mensch „aus sich selbst“, der „vernünftig“ ist und aus dessen Wesen „ergeben sich jene Gesetze mit Notwendigkeit“.[4]

„Frömmigkeit und Sittlichkeit scheiden sich darin voneinander, daß jene Gott, diese den Menschen zum Gesetzgeber macht.“[5]

[257] Auf dem Standpunkt der Sittlichkeit bestehen für den Menschen nun zwei Möglichkeiten, welchen er sich unterwerfen kann:

„Entweder treibt den Menschen seine Sinnlichkeit, und er ist, ihr folgend, *unsittlich*, oder es treibt ihn das Gute, welches, in den Willen aufgenommen, sittliche Gesinnung (Gesinnung und Eingenommenheit für das Gute) heißt: dann beweist er sich als *sittlich*.“[6]

Der Sittlichste ist für ihn jener, „wer am gesetzlichsten gesinnt ist“, denn „man soll das Gesetz, die Satzung *in sich* tragen“.[7]

Dieser Gleichsetzung des Sittlichen mit dem Gesetzlichen, der „Loyalität“[8] steht die Ungesetzlichkeit, der „Ungehorsam gegen das Gesetz“[9], als das Unsittliche entgegen.

Aus diesem Grunde ist für Stirner das Gedeihen von „gewisse[n] *Oppositionen*“ in der Neuzeit, der „Zeit der Neuen“ nicht möglich, da sie „die Bahn der Sittlichkeit oder Gesetzlichkeit nicht verlassen wollen“.[10]

Diese, in der Bürgerlichkeit begründet, ist „von dem religiösen Himmel noch zu wenig entfernt und frei, um nicht die Gesetze desselben kritiklos und ohne Weiteres nur auf ihr Gebiet herüber zu verpflanzen, statt eigene und selbständige Lehren zu erzeugen“.[11]

Erst dann, wenn sich die „zur Menschlichkeit vollendete Sittlichkeit“ mit der Religion, „aus welcher sie geschichtlich hervorgegangen, ... völlig auseinandergesetzt hat, so hindert sie nichts, auf eigene Hand Religion zu werden. [258] Denn zwischen Religion und Sittlichkeit waltet nur so lange ein Unterschied ob, als unsere Beziehung zur Menschenwelt durch unser Verhältnis zu einen übermenschlichen Wesen geregelt und geheiligt werden, oder so lange als unser Tun ein Tun ‚um Gottes willen‘ ist: Kommt es hingegen dahin, daß ‚dem Menschen der Mensch das höchste Wesen ist‘, so verschwindet jener Unterschied, und die Sittlichkeit vollendet sich, indem sie ihrer untergeordneten Stellung entrückt wird, zur – Religion“.[12]

---

[1] *EE* 53.
[2] *EE* 53.
[3] *EE* 54.
[4] *EE* 54.
[5] *EE* 54.
[6] *EE* 54.
[7] *EE* 55.
[8] *EE* 55.
[9] *EE* 55.
[10] *EE* 55.
[11] *EE* 60 f.
[12] *EE* 61 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Mit dem Sieg der Sittlichkeit tritt „ein vollständiger – *Herrenwechsel*“ ein; es entsteht „eine neue – *Religion*“.[1]

Der Sparren, die „fixe Idee“ weist noch einige „formelle[n] Seiten“[2] auf, die Stirner noch gerne angedeutet haben möchte, da es ihm nützlich erscheint.

Diese formellen Seiten – meint Mackay – „zeigen uns in dem steten Kampf unserer eigenen Gefühle gegen die uns eingegebenen“.[3]

Zu diesen formellen Seiten zählt Stirner u. a. **die Selbstverleugnung, die Uneigennützigkeit, die Selbstaufopferung.** „So ist die ***Selbstverleugnung*** den Heiligen gemein mit den Unheiligen, den Reinen und Unreinen. Der Unreine *verleugnet* alle ‚besseren Gefühle‘, alle Scham, ja die natürliche Furchtsamkeit, und folgt nur der ihn beherrschenden Begierde. Der Reine verleugnet seine natürliche Beziehung zur Welt ... und folgt nur dem ihn beherrschenden ‚Verlangen‘.“[4]

Beiden ist gemein, daß sowohl der „Niedrige wie der Erhabene ... nach einem ‚Gute‘ [langen], jener nach dem materiellen, dieser nach dem ideellen, dem sogenannten ‚höchsten Gute‘, und beide ergänzen zuletzt auch einander wieder, indem der ‚materiell Gesinnte‘ einem ideellen Schemen Alles [259] opfert, seiner *Eitelkeit*, der ‚geistlich Gesinnte‘ einem materiellen Genusse, dem *Wohlleben*“.[5]

Ebenso scheint es ihm mit der **Uneigennützigkeit**, denn „*Dir* sollst Du nutzen, und doch sollst Du *Deinen* Nutzen nicht suchen“.[6]

So vermeint Stirner, daß man sowohl den „*Wohltäter* der Menschen“ als auch den „Fanatiker“ für uneigennützig hält. Wo aber beginnt diese Uneigennützigkeit?

„Gerade da, wo ein Zweck aufhört, *Unser* Zweck und Unser *Eigentum*, mit dem Wir als Eigentümer nach Belieben schalten können, zu sein. ... Man ist nicht uneigennützig, solange man den Zweck in seiner Gewalt behält; man wird es erst bei jenem **‚Hier steh‘ ich, ich kann nicht anders‘**, dem **Kernspruch aller Besessenen**, man wird es bei einem *heiligen* Zwecke durch den entsprechenden heiligen Eifer.“[7]

Die „fixe Idee“ läßt sich auch als „Grundsatz, Prinzip, Standpunkt“[8] vernehmen, als „Standpunkt *außerhalb* der Erde“[9], nach dem die Menschen fortwährend suchten, den sie so gut sie vermochten, einnahmen.

„Dieser fremde Standpunkt ist die *Welt des Geistes*, der Ideen, Gedanken, Begriffe, Wesen usw.; es ist der *Himmel*. Der Himmel ist der ‚Standpunkt‘, von welchem aus die Erde bewegt, das irdische Treiben überschaut ... wird. Sich den Himmel zu sichern, den himmlischen Standpunkt fest und auf ewig einzunehmen, wie schmerzlich und unermüdlich rang darnach die Menschheit.“[10]

Für Stirner bedeutet das Christentum jenes Bestreben, den Menschen von seiner Naturbestimmung, von den Antrieben der Begierde zu erlösen. Nicht in dem Sinne, daß der Mensch keine Begierden haben solle, sondern, daß die Begierde nicht ihn haben soll.

[260] Auf dem Weg zur „*Auflösung des Geistes*“[11] überträgt er nun die Machination des

---

[1] *EE* 62.
[2] *EE* 63.
[3] Mackay: Stirner. S. 136.
[4] *EE* 64.
[5] *EE* 64.
[6] *EE* 65.
[7] *EE* 65 f.
[8] *EE* 67.
[9] *EE* 67.
[10] *EE* 67.
[11] *EE* 68.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Christentums gegen die Begierde auf dessen eigene Vorschriften und so müßte es den heißen: **„Wir sollen zwar *Geist* haben, aber der Geist soll Uns nicht haben.“**[1]

Zwar wird „bei so Manchem ein Gedanke zur ‚Maxime‘“, die Lehren des Katechismus, die „keine Verwerfung“ ertragen „Unsere *Grundsätze*“[2], aber Ich kann „durch das ‚Fleisch‘ die Tyrannei des Geistes brechen; denn nur, wenn ein Mensch auch sein Fleisch vernimmt, vernimmt er sich ganz, und nur, wenn er *sich* ganz vernimmt, ist er vernehmend oder vernünftig. Der Christ vernimmt den Jammer seiner geknechteten Natur nicht, sondern lebt in ‚Demut‘; darum murrt er nicht gegen die Unbill, welche seiner *Person* widerfährt: mit der ‚Geistesfreiheit‘ glaubt er sich befriedigt. Führt aber einmal das Fleisch das Wort ... so glaubt er Teufelsstimmen zu vernehmen, Stimmen *gegen den Geist* ... und eifert mit Recht dagegen. Er müßte nicht Christ sein, wenn er sie dulden wollte. Er hört nur auf die Sittlichkeit ... hört nur auf die Gesetzlichkeit ...: Der *Geist* der Sittlichkeit und Gesetzlichkeit hält ihn gefangen, ein starrer, unbeugsamer *Herr*. Das nennen sie die **‚Herrschaft des Geistes‘** –, es ist zugleich der *Standpunkt* des Geistes“.[3]

Nun stellt Stirner „das Eigene dem *Eingegebenen*“[4] entgegen, „denn es ist ein großer Abstand zwischen den Gefühlen und Gedanken, welche durch Anderes in mir *angeregt*, und denen, welche Mir *gegeben* werden. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Menschlichkeit usw. werden Uns von Kindheit an als Gedanken und Gefühle eingeprägt, die kräftiger oder flauer Unser Inneres bewegen, und entweder unbewußt Uns beherrschen, oder in reicheren Naturen zu Systemen und [261] Kunstwerken sich darlegen können, immer aber nicht angeregte, sondern eingegebene Gefühle sind, weil Wir an sie glauben und an ihnen hängen müssen“.[5]

Die ganze Erziehung zielt darauf ab, „*Gefühle* in Uns zu erzeugen, d. h. sie uns einzugeben, statt die Erzeugung derselben Uns zu überlassen, wie sie auch ausfallen mögen ...“ und so „... mit *eingegebenen Gefühlen* vollgestopft, erscheinen Wir vor den Schranken der Mündigkeit und werden ‚mündig gesprochen‘. Unsere Ausrüstung besteht aus ‚erhebenden Gefühlen, erhabenen Gedanken, begeisternden Grundsätzen, ewigen Prinzipien‘ usw. Mündig sind die Jungen dann, wenn sie zwitschern wie die Alten; man hetzt sie durch die Schule, damit sie die alte Leier lernen, und haben sie diese inne, so erklärt man sie für mündig“.[6]

Darin besteht für Stirner der Sinn der Erziehung – er nennt es „Seelsorge“ –, „daß meine Seele oder mein Geist gestimmt sei, wie Andere es recht finden, nicht wie Ich selbst möchte“.[7]

Da uns das Eingegebene jedoch fremd und nicht eigen ist, „darum ist es ‚heilig‘, und es hält schwer, die ‚heilige Scheu davor‘ abzulegen“.[8]

Nach der Bestimmung des Geistes und der von ihm Besessenen unternimmt Stirner – „episodisch“[9] – einen historisch-anthropologischen Erklärungsversuch zur Verdeutlichung des Vorangegangen, dem er jedoch selbst nicht den „Anspruche der Gründlichkeit“[10] gibt.

Wie ernst man diese Darstellung nehmen kann, wird sich erweisen. Für das Verständnis seines gesamten Werkes scheint sie mir jedoch relevant.

[262] „Die Weltgeschichte, deren Gestaltung eigentlich ganz dem kaukasischen Menschen-

---

[1] *EE* 68.
[2] *EE* 68.
[3] *EE* 68.
[4] *EE* 69.
[5] *EE* 69.
[6] *EE* 70 f.
[7] *EE* 71.
[8] *EE* 71.
[9] *EE* 71.
[10] *EE* 71.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

stamm angehört, scheint bis jetzt zwei kaukasische Weltalter durchlaufen zu haben, in deren erstem Wir Unsere angeborene *Negerhaftigkeit* aus- und abzuarbeiten hatten, worauf im zweiten die *Mongolenhaftigkeit* (das Chinesentum) folgte, dem gleichfalls endlich ein Ende mit Schrecken gemacht werden muß. Die Negerhaftigkeit stellt dar das *Altertum*, die Zeit der Abhängigkeit von den *Dingen* (vom Hahnenfraß, Vögelflug, vom Niesen, von Donner und Blitz, vom Rauschen heiliger Bäume usw.); die Mongolenhaftigkeit die Zeit der Abhängigkeit von Gedanken, die *christliche*. Der Zukunft sind die Worte vorbehalten: **Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes.**“[1]

Nun, so weit sind wir jedoch noch nicht.

So ist erst einmal, nach dem die Zeit der „Alten“, der „Voreltern“ bereits behandelt wurde, darauf zu verweisen, daß „in unserem mongolischen Weltalter alle Veränderung nur eine reformatorische oder ausbessernde, keine destruktive oder verzehrende und vernichtende gewesen“[2] ist.

„Die Substanz, das Objekt *bleibt*. All unsere Betriebsamkeit war nur Ameisentätigkeit und Flohsprung, Jongleurkünste auf dem unbeweglichen Seile des Objektiven, Frondienst unter der Herrschaft des Unveränderlichen oder ‚Ewigen‘. Die Chinesen sind wohl das *positivste* Volk, weil ganz in Satzungen vergraben; aus dem *Positiven* ist aber auch das christliche Weltalter nicht herausgekommen, d. h. aus der ‚beschränkten Freiheit‘, der Freiheit ‚innerhalb gewisser Schranken‘.“[3]

Die Sittlichkeit gibt sich hier in ihrer ersten Form als ***„Gewohnheit.* Nach seines Landes Sitte und Gewohnheit handeln – heißt da sittlich sein“.**[4]

[263] Man bleibt seinen Gewohnheiten treu, denn Neuerungen sind „der Todfeind der *Gewohnheit*, des *Alten*, der *Beharrlichkeit*“.[5]

Der Mensch sichert sich durch die Gewohnheit gegen die Zudringlichkeit der Dinge, der Welt, und gründet sich einen „*Himmel*“[6], in welchem er heimisch und zu Hause ist, „worin ihn nichts Fremdes mehr bestimmt und beherrscht, kein Einfluß des Irdischen mehr ihn selbst entfremdet ... kurz ... worin ihm also nichts mehr *versagt* ist. Der Himmel ist das Ende der *Entsagung*, er ist der *freie Genuß*. ... Nun ist aber die Gewohnheit eine ‚andere Natur‘, welche den Menschen von seiner ersten und ursprünglichen Natürlichkeit ablöst und befreit, indem sie ihn gegen jede Zufälligkeit derselben sichert. Die ausgebildete Gewohnheit der Chinesen hat für alle Vorfälle gesorgt ... aus dem Himmel seiner Ruhe stürzt ihn kein unvorhergesehener Fall. Der sittlich eingewohnte und eingelebte Chinese wird nicht überrascht und überrumpelt ... Auf der Stufenleiter der Bildung oder Kultur besteigt die Menschheit mithin durch die Gewohnheit die erste Sprosse, und da sie sich vorstellt, im Erklimmen der Kultur sogleich den Himmel, das Reich der Kultur oder zweiten Natur, zu erklimmen, so besteigt sie wirklich die erste Sprosse der – Himmelsleiter“.[7]

Diese Stufe kann man mit Hegels „Kindesalter der Geschichte“[8] vergleichen, wenngleich Stirner sie sehr frei interpretiert.

Da nun das „Mongolentum das Dasein geistiger Wesen festgestellt [hat], eine Geisterwelt, einen Himmel geschaffen, so haben die Kaukasier Jahrtausende mit diesen geistigen Wesen

---

[1] *EE* 71 f.
[2] *EE* 72.
[3] *EE* 72 f.
[4] *EE* 73.
[5] *EE* 73.
[6] *EE* 73.
[7] *EE* 73 f.
[8] Hegel: Werke Bd. 12. S. 135.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

gerungen, um ihnen auf den Grund zu kommen“.[1]

[264] Ganz in Sinne Hegels haben sie sich „raufend und herumgschlagend“[2] verhalten, jedoch das „auf mongolischem Grund“[3] gebaute nur „*verbessert*“.[4]

Das Verbessern und Reformieren des Kaukasiers ist nichts anderes, als daß er „von neuem wieder setzt, was vorher schon war ...: Himmel auf Himmel türmend erdrückt er nur einen durch den andern ...“.[5]

In diesem Aufeinandertürmen sieht Stirner die weiteren Schritte der Weltgeschichte, denn „der Himmel der Juden zerstörte den der Griechen, der der Christen den der Juden, der der Protestanten den der Katholiken usw. – Streifen die *himmelstürmenden* Menschen des kaukasischen Blutes ihre Mongolenhaut ab, so werden sie den Gemütsmenschen unter dem Schutt der ungeheuren Gemütswelt begraben, den isolierten Menschen unter seiner isolierten Welt, den Verhimmelnden unter seinem Himmel. Und der Himmel ist das *Geisterreich*, das Reich der *Geistesfreiheit*“.[6]

Das Mongolentum ist der Wunsch, **dem „*Geiste* Freiheit erwerben wollen“**.[7]

Aber wann werden die Kaukasier endlich diesen mongolischen Himmel stürmen?

„Wann werden sie endlich *wirkliche Kaukasier* werden und sich selber finden? Wann wird die ‚Unsterblichkeit der Seele‘, die sich in letzter Zeit noch mehr zu sichern glaubte, wenn sie sich als ‚Unsterblichkeit des Geistes‘ präsentierte, endlich in die *Sterblichkeit des Geistes* umschlagen?“[8]

[265] Diese Fragen stellend, bedeuten sie bei Stirner nichts anderes als: **Wann wird das Christentum vernichtet, wann die Sittlichkeit, die Gesetzlichkeit aufgehoben, wann und von wem der „Geist in sein *Nichts*“ aufgelöst?**[9]

Er beantwortet sich diese Fragen auch gleich selbst:

„Erst dann hat der Mensch das Schamanentum und seinen Spuk wirklich überwunden, wenn er nicht bloß den Gespensterglauben, sondern auch den Glauben an den Geist abzulegen die Kraft besitzt, nicht bloß den Geisterglauben, sondern auch den Geistesglauben.“[10]

Die Frage danach, wer „den Geist in sein Nichts auflösen“ wird, erhält die Antwort: „Er, der mittelst des Geistes die Natur als das *Nichtige*, Endliche, Vergängliche darstellte, er kann allein auch den Geist zu gleicher Nichtigkeit herabsetzen: *Ich* kann es, es kann es Jeder unter Such, der als unumschränktes Ich waltet und schafft, es kann‘s mit einem Wort der – ***Egoist***.“[11]

Diesen zu erschaffen, zu begründen und zu bestimmen, ist sein ganzes Bestreben.

Da Max Stirner, trotz aller Einteilung, sein Werk sehr unsystematisch gestaltet, ist man vor gewissen Ausschweifungen nicht gefeit und zumal überrascht, welche Gedankensprünge einem entgegentreten.

Ein solcher Exkurs betrifft die **„Heiligkeit der Sittlichkeit“**.

Da man vor dem Heiligen „alles Machtgefühl und allen Mut“ verliert, so verhält man sich „gegen dasselbe *ohnmächtig* und *demütig*. **Und doch ist kein Ding durch sich heilig, son-**

---

[1] *EE* 74.
[2] Hegel: Werke Bd. 12. S. 137.
[3] *EE* 74.
[4] *EE* 75.
[5] *EE* 75.
[6] *EE* 75.
[7] *EE* 76.
[8] *EE* 74.
[9] *EE* 77.
[10] *EE* 76.
[11] *EE* 77.

dern durch Meine *Heiligsprechung*, durch Meinen Spruch, Mein Urteil, Meine Kniebeugen, kurz durch Mein – Gewissen.

Heilig ist Alles, was dem Egoisten unnahbar sein soll, unberührbar, außerhalb seiner *Gewalt*, d. h. über *ihm*: heilig mit Einem Worte jede – *Gewissenssache*, denn ‚dies [266] **ist Mir eine Gewissensache' heißt eben: ‚dies halte Ich heilig'."**[1]

Was den Standpunkt der Religion betrifft, so tritt an die Stelle „der natürlichen *Furcht* die unnatürliche (d. h. erst durch Denken hervorgebrachte) *Ehrfurcht* ..., die ‚heilige Scheu'."[2]

Der natürlichen Furcht obliegt es, daß man etwas außer sich für mächtiger, größer, stärker usw. halten kann, dieses ausdrücklich anerkennt, sich ihm unterwirft. Aber „in der Furcht bleibt immer noch der Versuch, sich vom Gefürchteten zu befreien ... Dagegen ist's in der Ehrfurcht ganz anders. Hier wird nicht bloß gefürchtet, sondern auch geehrt: das Gefürchtete ist zu einer innerlichen Macht geworden, der Ich Mich nicht mehr entziehen kann; Ich ehre dasselbe, bin davon eingenommen, ihm zugetan und angehörig: durch die Ehre, welche Ich ihm zolle, bin ich vollständig in seiner Gewalt, und versuche die Befreiung nicht einmal mehr. Nun hänge ich mit der ganzen Kraft des Glaubens daran, **Ich *glaube***".[3]

Und ebenso, wie man eine „heilige Scheu" in sich trägt, das respektierte und ehrfurchtgebietende Heilige anzutasten, verhält es sich mit der Sittlichkeit.

„**Sittlichkeit** ist auch solch **eine heilige Vorstellung**: sittlich müsse man sein, und müsse nur das rechte Wie, die rechte Art es zu sein, aufsuchen. An die Sittlichkeit selbst wagt man sich nicht mit der Frage, ob sie nicht selbst ein Truggebilde sei: sie bleibt über allem Zweifel erhaben, unwandelbar. Und so geht es fort mit dem Heiligen, Stufe für Stufe, vom ‚Heiligen' bis zum ‚Hochheiligen'."[4]

[267] Nach dieser Abschweifung in den Bereich der Sittlichkeit setzt Stirner seinen Weg der Weltgeschichte fort, in dem er auf die **Hierarchie des Geistes** eingeht.

„*Hierarchie ist Gedankenherrschaft, Herrschaft des Geistes*!

Hierarchisch sind Wir bis auf den heutigen Tag, unterdrückt von denen, welche sich auf Gedanken stützen. **Gedanken sind das Heilige**."[5]

Zu diesem Zwecke teilt er die Menschen in zwei Klassen, „in *Gebildete* und *Ungebildete*. Die ersteren beschäftigten sich, soweit sie ihres Namens würdig waren, mit Gedanken, mit dem Geiste, und forderten, weil sie in der nachchristlichen Zeit, deren Prinzip eben der Gedanke ist, die Herrschenden waren, für die von ihnen anerkannten Gedanken einen unterwürfigen Respekt. Staat, Kaiser, Kirche, Gott, Sittlichkeit, Ordnung usw. sind solche Gedanken oder Geister, die nur für den Geist sind. Ein bloß lebendiges Wesen, ein Tier, kümmert sich um sie so wenig als ein Kind. Allein die Ungebildeten sind wirklich nichts als Kinder, und wer nur seinen Lebensbedürfnissen nachhängt, ist gleichgültig gegen jene Geister; weil er aber auch schwach gegen dieselben ist, so unterliegt er ihrer Macht, und wird beherrscht von – Gedanken. Dies ist der Sinn der Hierarchie".[6]

Die höchste Form erreicht die Gedankenherrschaft, die Herrschaft des Geistes – nach Stirners Ansicht – bei Hegel. „Bei Hegel kommt endlich zu Tage, welche Sehnsucht gerade der Gebildete nach den *Dingen* hat, und welchen Abscheu er vor jeder ‚hohlen Theorie' hegt. Da soll dem Gedanken ganz und gar die Wirklichkeit, die Welt der Dinge, entsprechen, und kein Begriff ohne Realität sein. Dies verschaffte Hegels System den Namen des objektivsten, als feierten darin Gedanke und Ding ihre Vereinigung. Aber es war dies eben nur die äußerste

---

[1] *EE* 77.
[2] *EE* 77.
[3] *EE* 78.
[4] *EE* 79.
[5] *EE* 79.
[6] *EE* 79.

Gewaltsamkeit des Denkens, die höchste Despotie und Alleinherrschaft desselben, der [268] Triumph des Geistes, und mit ihm der Triumph der *Philosophie*. Höheres kann die Philosophie nicht mehr leisten, denn ihr Höchstes ist die *Allgewalt des Geistes*, die Allmacht des Geistes."[1]

Die Menschen haben sich Etwas in den Kopf gesetzt, das realisiert werden soll, sie haben Begriffe von Etwas, die sie verwirklichen möchten. Mit Stirnerschen Ausdrücken besetzt, bedeutet dies nichts anderes, als daß sie sich fixe Ideen in den Kopf gesetzt haben, daß sie von diesen fixen Ideen besessen sind. Die Menschen sollen sich jedoch nicht von kleinlichen Leidenschaften knechten lassen, sondern für „eine große Idee, eine große Sache ... Opfer bringen! Eine ‚große Idee', eine ‚gute Sache' ist etwa die Ehre Gottes, für die Unzählige in den Tod gingen, das Christentum, das seine bereitwilligen Märtyrer gefunden hat, die alleinseligmachende Kirche, die sich Ketzeropfer gierig gelangt hat; die Freiheit und Gleichheit, der blutige Guillotinen zu Dienste standen".[2]

Wer nun aber für eine solche große Idee, eine gute Sache, eine Lehre usw. lebt, der darf sich nicht weltlichen Gelüsten, selbstsüchtigen Interessen hingeben, sondern er muß dieser „heiligen" Sache dienen, den Idealen sich ergeben.

An diesem Punkte „haben Wir den Begriff des ***Pfaffentums***, oder wie es in seiner pädagogischen Wirksamkeit auch genannt werden kann, der **Schulmeisterlichkeit**; denn die Idealen schulmeistern Uns ...

Da stoßen Wir auf den uralten Wahn der Welt ... *Für eine Idee* leben und schaffen, das sei der Beruf des Menschen, und nach der Treue seiner Erfüllung messe sich sein *menschlicher* Wert.

Dies ist die Herrschaft der Idee oder das Pfaffentum."[3]

[269] Stirner bezieht dies nicht bloß auf das religiöse Leben, sondern er bezeichnet z. B. auch Robbespierre und St. Just als Pfaffen „durch und durch".[4]

Er stellt diesen „Vertretern idealer oder heiliger Interessen" nun „eine Welt zahlloser ‚persönlicher' profaner Interessen gegenüber. Keine Idee, kein System, keine heilige Sache ist so groß, daß sie nie von diesen persönlichen Interessen überboten und modifiziert werden sollte. Wenn sie auch augenblicklich und in Zeiten der Rage und des Fanatismus schweigen, so kommen sie doch durch ‚den gesunden Sinn des Volkes' bald wieder obenauf. Jene Ideen siegen erst dann vollkommen, wenn sie nicht mehr gegen die persönlichen Interessen feindlich sind, d. h. wenn sie den Egoismus befriedigen".[5]

Sein Hauptaugenmerk gilt vor allem jenen Pfaffen, die „aus Allem eine ‚Religion' machen; eine ‚Religion der Freiheit, Religion der Gleichheit usw.' und alle Ideen werden ihnen zu einer ‚heiligen Sache', z. B. selbst das Staatsbürgertum, die Politik, die Öffentlichkeit ..."[6]

Diese „Religion" stellen sie in den Dienst der Menschheit. Und weil z. B. „die revolutionären Pfaffen oder Schulmeister *dem* Menschen dienten, darum schnitten sie *den* Menschen die Hälse ab".[7]

Dies gilt Stirner als eine Spielart des Philanthropismus, aus dem der persönliche Anteil herausgefallen ist.

Der Philanthropismus, die Menschenfreundlichkeit, wird gewöhnlich so mißverstanden. Als

---

[1] *EE* 80.
[2] *EE* 82.
[3] *EE* 82 f.
[4] *EE* 83.
[5] *EE* 83.
[6] *EE* 85.
[7] *EE* 87.

„sei sie ein Liebe zu den Menschen, zu jedem Einzelnen, während sie nichts als eine Liebe *des* Menschen, des unwirklichen Begriffes, des Spuks ist. Nicht τουζ àνθρωπουζ, die Menschen, sondern τὸν ἄνθρωπον, den Menschen, schließt der Philanthrop in sein Herz. [270] Allerdings bekümmert er sich um jeden Einzelnen, aber nur deswegen, weil er sein geliebtes Ideal überall verwirklicht sehen möchte.

Also von der Sorge um Mich, Dich, Uns ist hier keine Rede: das wäre persönliches Interesse und gehört in das Kapitel von der ‚weltlichen Liebe'. Der Philanthropismus ist eine himmlische, geistige, eine – pfäffische Liebe. *Der Mensch* muß in Uns hergestellt werden, und gingen Wir armen Teufel darüber auch zu Grunde. Es ist derselbe pfäffische Grundsatz, wie jenes berühmte fiat justitia, pereat mundus: Mensch und Gerechtigkeit sind Ideen, Gespenster, denen zu Liebe alles geopfert wird: darum sind die pfäffischen Geister die ‚aufopfernden'.

Wer für *den* Menschen schwärmt, der läßt, soweit jene Schwärmerei sich erstreckt, die Person außer Acht und schwimmt in einem idealen, heiligen Interesse. *Der* Mensch ist ja keine Person, sondern eine Ideal, ein Spuk".[1]

Gemäß seiner Intention fragt sich Stirner, wie es möglich ist, daß Leute, die ihre persönlichen, egoistischen Interessen behaupten, doch immer wieder den pfäffischen oder schulmeisterlichen, d. h. idealen Interessen unterliegen. Er mutmaßt, daß ihnen ihre Person zu klein, zu unbedeutend vorkommt, „um Alles in Anspruch zu nehmen und sich vollständig durchsetzen zu können".[2]

Es liegt für ihn darin ein sicheres Zeichen, „daß sie sich selbst in zwei Personen, eine ewige und eine zeitliche, zerteilen, und jedesmal nur entweder für die eine oder für die andere sorgen, am Sonntage für die ewige, am Werkeltage für die zeitliche, im Gebete für jene, in der Arbeit für diese. Sie haben den Pfaffen in sich, darum werden sie ihn nicht los ..."[3]

[271] Diesen Zwiespalt aufzulösen, „diese dualistischen Wesen zu *ermitteln*"[4], haben die Menschen versucht und so folgte „Idee ... auf Idee, Prinzip auf Prinzip, System auf System"[5], jedoch keinem gelang es „den Widerspruch des ‚weltlichen' Menschen, des sogenannten ‚Egoisten' auf die Dauer niederzuhalten".[6]

Dies beweist Stirner, daß „alle jene Ideen zu ohnmächtig waren, Meinen ganzen Willen in sich aufzunehmen und ihm genugzutun".[7]

In diesen Sinne heißt es weiter: „Sie waren und bleiben Mir feindlich, wenn auch die Feindschaft längere Zeit verhüllt lag. Wird es mit der *Eigenheit* ebenso sein? Ist auch sie nur ein Vermittlungsversuch? Zu welchem Prinzipe Ich Mich wendete, wie etwa zu dem der *Vernunft*, Ich mußte mich immer wieder von ihm abwenden, Oder kann Ich immer vernünftig sein, in allem Mein Leben nach der Vernunft einrichten? Nach der Vernünftigkeit *streben* kann Ich wohl, Ich kann sie *lieben*, wie eben Gott und jede andere Idee auch: Ich kann Philosoph sein, ein Liebhaber der Weisheit, wie Ich Gott lieb habe. Aber was Ich liebe, wonach Ich strebe, das ist nur in Meiner Idee, Meiner Vorstellung, Meinen Gedanken: es ist in Meinem Herzen, Meinem Kopfe, es ist in Mir wie das Herz, aber es ist nicht Ich, Ich bin es nicht."[8]

Die pfäffischen Geister haben jedoch immer noch Macht über mich und ihre Wirksamkeit beruht auf den „*moralischen Einfluß*"[9], den sie auf mich ausüben. Dieser nimmt „seinen An-

---

[1] *EE* 84 f.
[2] *EE* 87.
[3] *EE* 87.
[4] *EE* 87.
[5] *EE* 87.
[6] *EE* 87.
[7] *EE* 87.
[8] *EE* 87 f.
[9] *EE* 88.

fang, wo die *Demütigung* beginnt, ja er ist nichts anderes, als diese Demütigung selbst, die Brechung und Beugung des Mutes zur *Demut* herab ... ein Mensch soll sich da beugen vor dem *Beruf* des Menschen, soll folgsam sein, [272] demütig werden, soll seinen Willen aufgeben gegen einen fremden, der als Regel und Gesetz aufgestellt wird; er soll sich *erniedrigen* vor einem *Höheren*: Selbsterniedrigung".[1] In diesem Sinne versuchen uns die Pfaffen zur Erniedrigung vor dem höchsten Wesen, vor Gott, zu erziehen, und die Schulmeister uns zur Erniedrigung vor dem Ideal des Menschen.

Das eine ist Erziehung zur Gottesfurcht, das andere Erziehung zur Menschenfurcht.

Gelingt es jedoch nicht mehr „Gespensterfurcht einzujagen, so ist die Herrschaft der Gespenster zu Ende".[2]

Die Zeit des Mittelalters definiert Stirner in seiner episodenhaften, geschichtlichen Reflexion, als jene, „in welcher man sich mit dem Wahne begnügte, die *Wahrheit* zu haben, ohne daß man daran ernstlich dachte, ob man selbst vielleicht wahr sein müsse, um die Wahrheit zu besitzen".[3]

Man versuchte mit dem „dinglichen Bewußtsein" das „Undingliche"[4] zu fassen. Allein es gelang nicht.

„Erst Luther, mit welchem das sogenannte Mittelalter endet, begriff, daß der Mensch selber ein anderer werden müsse, wenn er die Wahrheit auffassen wolle, nämlich ebenso wahr, als die Wahrheit selbst. Nur wer die Wahrheit schon im Glauben hat, nur wer an sie *glaubt*, kann ihrer teilhaftig werden, d. h. nur der Gläubige findet sie zugänglich und ergründet die Tiefen derselben."[5]

Derjenige, der nur Sinnliches, Gegenständliches, Dingliches zu denken vermag, für den ist die Wahrheit nur Dingliches. Da die Wahrheit aber Geist ist, „Unsinnliches", daher ist sie „nur für das ‚höhere Bewußtsein', nichts für das ‚irdisch gesinnte'".[6]

[273] Somit geht „mit Luther die Erkenntnis auf, daß die Wahrheit, weil sie *Gedanke* ist, nur für den *denkenden* Menschen sei. Und dies heißt, daß der Mensch fortan einen schlechthin anderen Standpunkt einnehmen müsse, nämlich den himmlischen, gläubigen, wissenschaftlichen, oder den Standpunkt des *Denkens* gegenüber seinem Gegenstande dem – *Gedanken*, den Standpunkt des Geistes gegenüber dem Geiste. Also: Nur der Gleiche erkennt den Gleichen! ‚Du gleichst dem Geist, den Du begreifst'".[7]

Stirner vertritt die Ansicht, daß der Protestantismus die mittelalterliche Hierarchie bloß geknickt, aber nicht gebrochen habe. Er war bloß eine **„Reformation"**, „also eine Auffrischung der veralteten Hierarchie ... und erst die Reformation stählte die Kraft der Hierarchie".[8]

Und zwar aus dem Grund, so meint er, daß „die Geisterherrschaft oder Geistesfreiheit – was auf Eins hinauskommt – ... nie zuvor so umfassend und allmächtig gewesen [sei], weil die jetzige, statt das religiöse Prinzip von Kunst, Staat und Wissenschaft loszureißen, vielmehr diese ganz aus der Weltlichkeit in das ‚Reich des Geistes' erhob und religiös machte".[9]

Um dies zu beweisen, stellt er **Luther** und **Descartes** nebeneinander:

„‚Wer glaubt, ist ein Gott' und ‚Ich denke, also bin Ich' (cogito, ergo sum). Der Himmel des Menschen ist das *Denken*, der – Geist. Alles kann ihm entrissen werden, das Denken nicht,

---

[1] *EE* 88.
[2] *EE* 89.
[3] *EE* 89.
[4] *EE* 89 f.
[5] *EE* 90.
[6] *EE* 90.
[7] *EE* 90 f.
[8] *EE* 91.
[9] *EE* 91.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

nicht der Glaube. *Bestimmter* Glaube, wie der Glaube an Zeus, Astarte, Jehova, Allah usw. kann zerstört werden, der Glaube selbst hingegen ist unzerstörbar. **Im Denken ist Freiheit.** Was Ich brauche und wonach Ich Hunger habe, das wird Mir durch keine *Gnade* mehr gewährt, durch die Jungfrau Maria, durch Fürsprache der Heiligen, oder durch die lösende und bindende Kirche, sondern Ich verschaffe Mir‘s selber. Kurz Mein Sein (das sum) ist ein Leben im Himmel [274] des Denkens, des Geistes, ein cogitare. Ich selber aber bin nichts anderes als Geist, als denkender (nach Cartesius), als Gläubiger (nach Luther). Mein Leib, das bin Ich nicht; Mein Fleisch mag *leiden* von Gelüsten oder Qualen. Ich bin nicht Mein Fleisch, sondern *Ich* bin *Geist*, nur Geist.“[1] Diese Gedanken, so meint Stirner, durchziehen die Reformationsgeschichte bis in seine Tage und erst die neuere Philosophie seit Descartes „hat Ernst damit gemacht, das Christentum zu vollendeter Wirksamkeit zu bringen“.[2]

Das Christentum verdankt seine Wirksamkeit dem Umstand, daß die Philosophie „das ‚wissenschaftliche Bewußtsein‘ zum allein wahren und geltenden erhob“.[3]

Zu diesem Zwecke „beginnt sie mit dem absoluten *Zweifel*, dem dubitare, mit der ‚Zerknirschung‘ des gemeinen Bewußtseins, mit der Abwendung von Allem, was nicht durch den ‚Geist‘, das ‚Denken‘ legitimiert wird. Nichts gilt ihr die *Natur*, nichts die Meinung der Menschen, ihre ‚Menschensatzung‘, und sie ruht nicht, bis sie in Alles Vernunft gebracht hat ...“[4]

Hier gelangt nun – wie bereits weiter oben erläutert – die Philosophie zu ihrem Triumph, zu ihrer Despotie und Alleinherrschaft, zur Allgewalt des Geistes. Hier nun spielt Stirner auf den Hegelschen Satz aus der **Vorrede zur Rechtsphilosophie** an. Hier kann die Philosophie sagen:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“[5]

Stirner zitiert Hegel wörtlich so: „das Wirkliche ist das Vernünftige und nur das Vernünftige ist das Wirkliche.“[6]

[275] Diesbezüglich fährt er mit seinen Ausführungen weiter fort: „So hat sie endlich den Geist, die Vernunft zum Siege geführt, und Alles ist Geist, weil Alles vernünftig ist, die ganze Natur so gut als selbst die verkehrtesten Meinungen der Menschen Vernunft enthalten: denn ‚es muß ja Alles zum Besten dienen‘, d. h. zum Siege der Vernunft führen.“[7]

Darin, daß „nur das Vernünftige ist, nur der Geist ist“, darin sieht Stirner „das Prinzip der neueren Philosophie, das echt christliche“.[8]

Sie will in Allem das Göttliche sichtbar machen, das alles Bewußtsein „ein Wissen des Göttlichen werde und der Mensch Gott überall schaue“.[9]

Aber – so kritisiert er – diese Philosophie, die christliche, „wird ... das Vernünftige nicht los, und eifert darum gegen das ‚bloß Subjektive‘“, und vergißt, daß „Gott ... eben nie ohne den *Teufel*“[10] ist.

Da man in Allem das Göttliche sichtbar machen will, kann man denjenigen nicht einen Philosophen nennen, der zwar offene Augen und ein richtiges Urteil für die Dinge der Welt, aber eben nur der Welt, hat, d. h. ein bloß gemeines Bewußtsein hat. Sondern „ein Philosoph ist

---

[1] *EE* 91 f.
[2] *EE* 92.
[3] *EE* 92.
[4] *EE* 92.
[5] Hegel: Werke Bd. 2. S. 24.
[6] *EE* 92.
[7] *EE* 92.
[8] *EE* 92 f.
[9] *EE* 93.
[10] *EE* 93.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

allein Derjenige, welcher in der Welt den Himmel, in dem Irdischen das Überirdische, in dem Weltlichen das – *Göttliche* sieht und nachweist und beweist“.[1]

Letzterer hat ein „wissenschaftliches Bewußtsein“.[2]

Zu diesem brachte es die englische Philosophie, seiner Meinung nach, nicht, da sie sich nicht „um die theologischen Fragen“[3] kümmerte. **Philosophie kann sich jedoch „nur als Theologie ... wirklich *ausleben*, sich vollenden. In der Theologie ist die Wahlstatt ihres Todeskampfes“.**[4]

[276] An der Kardinalfrage des Lebens „hat das Erkennen seinen Gegenstand. Das deutsche Denken sucht mehr als das der Übrigen zu den Anfängen und Quellpunkten des Lebens zu gelangen, und sieht im Erkennen selbst erst das Leben. Cartesius‘ cogito, ergo sum hat den Sinn: Man lebt nur, wenn man denkt. Denkendes leben heißt: ‚geistiges Leben‘! Es lebt nur der Geist, sein Leben ist das wahre Leben. Ebenso sind dann in der Natur nur die ‚ewigen Gesetze‘, der Geist oder die Vernunft der Natur das wahre Leben derselben. Nur der Gedanke, im Menschen, wie in der Natur, lebt; alles Andere ist tot! Zu dieser Abstraktion, zum Leben der Allgemeinheiten oder des *Leblosen* muß es mit der Geschichte des Geistes kommen. Gott, welcher Geist ist, lebt allein. Es lebt nichts als das Gespenst“.[5]

Max Stirner hegt massive Zweifel, ob man von der neueren Philosophie und Zeit tatsächlich behaupten kann, „sie habe es zur Freiheit gebracht, da sie Uns [doch] von der Gewalt der Gegenständlichkeit nicht befreite ...“.[6]

Im Gegenteil: „Sie verwandelte nur die *existierenden* Objekte, den wirklichen Gewalthaber usw. in *vorgestellte*, d. h. in *Begriffe*, vor denen der alte Respekt sich nicht nur nicht verlor, sondern an Intensität zunahm. Schlug man auch Gott und dem Teufel in ihrer vormaligen krassen Wirklichkeit ein Schnippchen, so widmete man nur um so größere Aufmerksamkeit ihren Begriffen ... allein gegen den *Begriff* des Staates zu sündigen, dem *Begriffe* des Gesetzes sich nicht zu unterwerfen, wer hätte das gewagt ... Man hat nichts anderes getan, als daß man die *Dinge* in *Vorstellungen* von den Dingen, in Gedanken und Begriffe verwandelte, und die *Abhängigkeit* um so inniger und unauflöslicher wurde ... Ähnlich, wie mit der Familie, verhält sich‘s mit der Sittlichkeit. Von der Sitte sagt sich Mancher los, von der Vorstellung ‚Sittlichkeit‘ sehr schwer. Die Sittlichkeit ist die ‚Idee‘ der Sitte, ihre geistige Macht, ihre [277] Macht über die Gewissen; ... Der Protestant mag es anstellen, wie er will, heilig bleibt ihm doch die ‚heilige Schrift‘, das ‚Wort Gottes‘. Wem dies nicht mehr ‚heilig‘ ist, der hat aufgehört ein – Protestant zu sein. Hiermit bleibt ihm aber auch alles heilig, was in ihr ‚verordnet‘ ist, die von Gott eingerichtete Obrigkeit usw. Diese Dinge bleiben ihm unauflöslich, unnahbar, ‚über allem Zweifel erhaben‘, und da der *Zweifel*, der in der Praxis ein *Rütteln* wird, des Menschen Eigenstes ist, so bleiben diese Dinge über ihm selbst ‚erhaben‘. Wer nicht davon *loskommen* kann, der wird – *glauben*; denn daran glauben heißt daran *gebunden* sein. Dadurch, daß im Protestantismus der *Glaube* ein innerlicher wurde, ist auch die *Knechtschaft* eine innerliche geworden: man hat jene Heiligkeit in sich aufgenommen, sie mit seinem ganzen Dichten und Trachten verflochten, sie zur ‚*Gewissenssache*‘ gemacht, sich eine ‚*heilige Pflicht*‘ aus ihnen bereitet. Darum ist dem Protestanten heilig das, wovon sein Gewissen nicht loskommen kann, und die *Gewissenhaftigkeit* bezeichnet am deutlichsten seinen Charakter.“[7]

---

[1] *EE* 93.
[2] *EE* 93.
[3] *EE* 94.
[4] *EE* 93.
[5] *EE* 94.
[6] *EE* 94.
[7] *EE* 94 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Darin sieht Stirner den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus.

Ersterem ist „alles Tun und Denken ... eine ‚Gewissenssache' ... [und er] handelt nach ‚bestem Wissen und Gewissen'", während der zweite sich befriedigt findet, „wenn er den *Befehl* vollzieht ... Der Katholik ist ja nur ein *Laie*, der Protestant ist selbst *Geistlicher*".[1]

Die Quintessenz dieses Vergleiches von Katholizismus und Protestantismus besteht darin, daß dies „der Fortschritt über das Mitteralter [ist] und zugleich der Fluch der Reformationsperiode, daß *das Geistliche* vollständig wurde".[2]

In der Folge fährt er fort: „Im Katholizismus kann das Weltliche zwar *geweiht* werden oder *geheiligt*, ist aber nicht ohne diesen priesterlichen Segen heilig; dagegen im [278] Protestantismus sind weltliche Verhältnisse *durch sich selbst* heilig, heilig durch ihre bloße Existenz ... Dem Protestanten gilt die Majestät für heilig, dem Katholiken könnte nur die durch den Oberpriester geweihte dafür gelten ... Sucht der Protestant im Sinnlichen selbst eine Heiligkeit zu entdecken, um dann nur am Heiligen zu hängen, so strebt der Katholik vielmehr, das Sinnliche von sich weg in ein besonderes Gebiet zu verweisen, wo es wie die übrige Natur seinen Wert für sich behält ..."[3]

Stirner versucht uns weiters klar zu machen, daß die Protestanten, im Speziellen die Lutheraner, „in alle Dinge *Geist* zu bringen [suchen], den heiligen Geist in Allem als Wesen zu erkennen, und so alles Weltliche zu *heiligen*".[4] Aus diesem Grund gelang dem „Lutheraner Hegel"[5] – der selbst von sich in den **„Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie"** sagt: „Ich bin es und will es bleiben"[6] – „die vollständige Durchführung des Begriffs durch Alles. In allem ist Vernunft, d. h. heiliger Geist, oder ‚das Wirkliche ist vernünftig'. Das Wirkliche ist nämlich in der Tat Alles, da in Jedem, z. B. jeder Lüge die Wahrheit aufgedeckt werden kann: es gibt keine absolute Lüge, kein absolut Böses u. dergl.".[7]

Die Frage, warum Stirner sich so sehr auf die Bedeutung des Protestantismus versteift – „Große ‚Geisteswerke' wurden fast nur von Protestanten geschaffen, da sie allein die wahren Jünger und Vollbringer des *Geistes* waren"[8] – da er doch mit der Institution Kirche zu brechen versuchte, ja mit ihr abrechnete, läßt sich nur durch eine gewagte Behauptung beantworten, die jedoch den Beweis schuldig bleiben muß.

[279] Es ist bekannt, daß Stirner selbst Lutheraner war. Trotz aller gegensätzlichen Anschauungen, die ihn mit Hegel verbanden und auch trennten, bestand zwischen beiden doch eine konfessionelle Bande, die sich nicht bestreiten läßt. Aus Hochachtung, aber auch aus Ablehnung vor seinem umfangreichen „Geisteswerk", könnte ein Sendungsbewußtsein entstanden sein, sich durch eigene Schaffenskraft ein Denkmal in der Welt des Geistes zu errichten.

Ins Reich der Spekulation möchte ich auch den Gedanken stellen, daß Stirner mit seinem „Einzigen" einen „protestantischen Protestanten" schaffen wollte, der sich über die Philosophie des Geistes hinwegsetzen will, um einen neuen „Himmel" zu gründen.

Resümierend beschreibt Stirner noch einmal seine Welt der „Alten" und der „Neuen".

Steht der Mensch erst machtlos vor dem „*Unbezwinglichen*", ist er „*ohnmächtig*" gegen diese „riesenhafte Welt", so „arbeitete nun die vorchristliche Menschheit? Dahin, das Einstür-

---

[1] *EE* 97.
[2] *EE* 97.
[3] *EE* 99 f.
[4] *EE* 100.
[5] *EE* 100.
[6] Hegel: Werke Bd. 18. S. 94.
[7] *EE* 100 f.
[8] *EE* 101.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

men der Geschicke loszuwerden“.[1]

Für Stirner schließt die „alte Geschichte damit, daß *Ich* an der Welt mein Eigentum errungen habe“.[2]

Sie hat aufgehört, gegen Mich übermächtig zu sein, denn „Ich bin der *Herr* der Welt, Mein ist die ‚*Herrlichkeit*‘. Die Welt ist *prosaisch* geworden, denn das Göttliche ist aus ihr verschwunden: sie ist Mein Eigentum, mit dem ich schalte und walte, wie Mir‘s (nämlich dem Geiste) beliebt“.[3] Zur Untermalung dieser Darstellung zitiert Stirner die Bibel sehr sporadisch und zum Teil aus dem Zusammenhang gerissen. Dies scheint ihn jedoch nicht weiter zu stören, und so fährt er denn auch unbekümmert weiter fort: „Als Ich mich dazu erhoben hatte, der *Eigner der Welt* zu sein, da hatte der Egoismus seinen ersten vollständigen Sieg errungen, hatte die Welt überwunden, war *weltlos* geworden, [280] und legte den Erwerb eines langen Weltalters hinter Schloß und Riegel.

Das erste Eigentum, die erste ‚Herrlichkeit‘ ist erworben!

Doch der Herr der Welt ist noch nicht Herr seiner Gedanken, seiner Gefühle, seines Willens: er ist nicht Herr und Eigner des Geistes, denn der Geist ist noch heilig, der ‚heilige Geist‘, und der ‚weltlose‘ Christ vermag nicht ‚gottlos‘ zu werden. War der antike Kampf ein Kampf gegen die *Welt*, so ist der mittelalterlich (christliche) ein Kampf gegen *sich*, den Geist, jenes gegen die Außenwelt, dieses gegen die innerliche Welt. Der Mittelalterliche ist der ‚in sich Gekehrte‘, der Sinnende, Sinnige.

Alle Weisheit der Alten ist *Weltweisheit*, alle Weisheit der Neuen ist *Gottesgelahrtheit*.“[4]

Zweitausend Jahre versucht der Mensch, sich den heiligen Geist zu unterwerfen. Aber es gelingt nicht, auch wenn wir Stücke von ihm losreißen, der „Geist ist noch nicht entgöttert, entheiligt“, er „erhebt sich immer von Neuem unter veränderter Gestalt und Namen“.[5]

Tragt er auch jetzt die Form eines „Geistes der Menschheit“, schwebt er „als Menschengeist, d. h. Geist *des* Menschen“ über unseren Köpfen, so ist er „immer noch ein *fremder* Geist“.[6]

Es ist noch nicht „seiner Heiligkeit entkleidet und seiner Unnahbarkeit beraubt, ist Uns nicht erreichbar, nicht Unser Eigentum; denn der Geist der Menschheit ist nicht *Mein* Geist. Mein *Ideal* kann er sein, und als Gedanken nenne Ich ihn Mein: der *Gedanke* der Menschheit ist Mein Eigentum, und ich beweise dies zu Genüge dadurch, daß Ich ihn ganz nach Meinem Sinne aufstelle und heute so, morgen anders gestalte“.[7]

Mit der Zeit wurde aus dem heiligen Geist die „*absolute Idee*“.[8]

[281] Diese Idee wird in Begriffe gefaßt und die „*Begriffe* sollen überall entscheiden, Begriffe das Leben regeln, Begriffe *herrschen*. Das ist die religiöse Welt, welcher Hegel einen systematischen Ausdruck gab, indem er Methode in den Unsinn brachte und die Begriffssatzungen zur runden, festgegründeten Dogmatik vollendete. Nach Begriffen wird Alles abgeleiert, und der wirkliche Mensch, d. h. Ich werde nach diesen Begriffsgesetzen zu leben gezwungen. Kann es eine ärgere Gesetzesherrschaft geben ...

Durch den Liberalismus wurden nur andere Begriffe aufs Tapet gebracht, nämlich statt der göttlichen menschliche, statt der kirchlichen staatliche, statt der gläubigen ‚wissenschaftliche‘ oder allgemeiner statt der ‚rohen Sätze‘ und Satzungen wirkliche Begriffe und ewige Geset-

---

[1] *EE* 101.
[2] *EE* 102.
[3] *EE* 102.
[4] *EE* 102 f.
[5] *EE* 103.
[6] *EE* 103.
[7] *EE* 103 f.
[8] *EE* 104.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ze“.[1]

Nun herrscht in der Welt „nichts als der *Geist* ... und die Begriffsverwirrung [schreitet] vorwärts“.[2]

Vorsicht Mensch, man versucht dich auf dem „Altare der *Befangenheit*“[3] zu schlachten. Deine Sache ist es, sich zu befreien.

„Um den Altar ... wölbt sich eine Kirche, und ihre Mauern rücken immer weiter hinaus. Was sie einschließen, ist – *heilig*. Du kannst nicht mehr dazu gelangen, kannst es nicht mehr berühren. Aufschreiend in verzehrendem Hunger schweifst Du um diese Mauern herum, das wenige Profane aufzusuchen, und immer ausgedehnter werden die Kreise Deines Laufes. Bald umspannt jene Kirche die ganze Erde, und Du bist zum äußersten Rande hinausgetrieben; noch ein Schritt, und die *Welt den Heiligen* hat gesiegt: Du versinkst in den Abgrund. Darum ermanne Dich, dieweil es noch Zeit ist, irre nicht länger umher im abgegrasten Profanen, wage den Sprung und stürze hinein durch die Pforten in das Heiligtum selber. Wenn Du das *Heilige verzehrst*, hast Du‘s zum *Eigenen* gemacht! Verdaue die Hostie und Du bist sie los!“[4]

[282]

4. 2. 3. Die Freien

Stirners phylogenetische Schematisierung der Hegelschen weltgeschichtlichen Konstruktion hat mit den Abteilungen die „Alten“ und die „Neuen“ eigentlich schon ein Ende gefunden. Er selbst weist jedoch darauf hin, daß der Eindruck entstehen könnte, „als sollten hier in einer dritten Abteilung die Freien für selbständig und abgesondert ausgegeben werden. Dem ist nicht so. **Die Freien sind nur die Neueren und Neuesten unter den ‚Neuen‘ und werden bloß deshalb in eine besondere Abteilung gebracht, weil sie der Gegenwart angehören, und das Gegenwärtige vor Allem unsere Aufmerksamkeit hier in Anspruch nimmt. Ich gebe die ‚Freien‘ nur als Übersetzung der Liberalen, muß aber rücksichtlich des Freiheitsbegriffes wie überhaupt so manches Anderen, dessen vorgreifliche Heranziehung nicht vermieden werden kann, auf Späteres verweisen“.**[5]

Stirner teilt die Liberalen – sprich die „Freien“ – in drei Gruppen, nämlich in **„politische**, **soziale** und **humane Liberale“** und setzt sich mit ihnen näher auseinander.

In seinen Werk über Max Stirner erklärt J. H. Mackay, daß sich unter dem Begriff des Liberalismus in jener Zeit Alles sammelte, „was auf den Gebieten des radikalen Gedankens die letzten Grenzen erreicht zu haben glaubte“.[6]

Es mußte jedoch Max Stirner kommen, „der von seiner Höhe aus diese Gebiete tief in dem Flachlande des Christentums liegen sah“, um „seinen Zeitgenossen zu zeigen, wie tief sie noch in den Fesseln des Geistes befangen waren, denen sie sich völlig entrungen zu haben glaubten. An sie die vorgeschrittenste Kritik seiner Zeit, knüpft er seine Kritik ... Ihr Sieg, mit dem sie prunken, ist ihm nur eine [283] neue Niederlage vor dem alten Feinde und er nimmt den Kampf da auf, wo sie sich aus ihm zurückziehen. **Er beginnt, wo Jene enden**“.[7]

Der Liberalismus – definiert als „freiheitliche Gesinnung, die sich von Überlieferungen, Gewohnheiten, Dogmen usw. freimachen und auf eigenen Füßen stehen will“ – „erhielt starke Antriebe durch die Aufklärung (gegenüber der Scholastik), die Reformation (gegenüber dem Katholizismus), den Pietismus (gegenüber dem Luthertum). Als politische Richtung steht er

---

[1] *EE* 104 f.
[2] *EE* 105.
[3] *EE* 106.
[4] *EE* 106.
[5] *EE* 106 f.
[6] Mackay: Stirner. S. 138.
[7] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

im Gegensatz zu Konservativismus und Reaktion; als wirtschaftliche Doktrin tritt er für freien Wettbewerb und für freien, staatlich unbehinderten Warenverkehr, weltanschaulich für Kosmopolitismus, Toleranz und Humanität ein; auf dem Gebiete des Religiösen bekämpft er die Orthodoxie. Philosophisch gesehen, steht der Liberalismus dem Individualismus nahe ...“.[1]

Diesem Liberalismus liegt, „ausgehend von der philosophischen Definition von Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit ... als generelles Prinzip die Anerkennung des einzelnen als selbständig denkendes, urteilendes und handelndes Wesen zugrunde. Damit zeigt sich zugleich die Nähe zur Fortschrittsgläubigkeit, zur Toleranzidee und zur Selbstverantwortung des emanzipierten Bürgertums. Mit der Hinwendung zum gesunden ‚Selbstinteresse, das sich aus Klugheit, Sparsamkeit, Ehrlichkeit‘ (A. Smith) in der ‚klassischen Schule‘ stets noch kontrollieren läßt, werden gerade jene bürgerlichen Tugenden gefördert, die im Verlaufe des 19. Jahrhunderts von einer selbstbewußten zu einer selbstgefälligen klassenspezifischen Haltung des besitzenden und gebildeten Bürgertums führen und den Interessengegensatz zur Arbeiterbewegung ideologisch vorbereiteten“.[2]

[284] Dieser Liberalismus wird politisch „in den deutschen Staaten erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts virulent“.[3]

Im Verlaufe jenes Jahrhunderts „wird die liberale Staatstheorie aus der geschichtlichen Situation heraus immer stärker mit nationalen Elementen durchsetzt“.[4]

Als spezifisch bürgerliche Bewegung kann man vom Liberalismus jedoch „erst nach dem bedeutenden frühindustriellen Aufschwung des gewerbetreibenden Bürgertums zwischen 1820 und 1830“[5] sprechen.

In völliger Übereinstimmung mit den soeben gemachten Aussagen heißt es in dem Buch **„Geschichte der politischen Idee“** zum Thema Liberalismus: „Das 19. Jahrhundert war das Zeitalter des klassischen Liberalismus. Keine andere politische Gedankenwelt prägt diese Zeit so wie er, auch nicht der Konservativismus, der sein erbittertster Gegner und kräftigster Konkurrent war. Er gewann 1789 in Frankreich im ersten stürmischen Anlauf die politische Macht in ganz Europa ... Um 1870 hatte der Liberalismus seine größte Bedeutung erreicht ... Die breite Verankerung im politischen Leben des 19. Jahrhunderts wäre nicht möglich gewesen, wenn das liberale Denken nicht eine lebhafte Resonanz in der Bevölkerung gefunden hätte. Der Liberalismus war vielfach eine Volksbewegung, die Anhänger in allen sozialen Schichten vom Adel bis zum 4. Stand hatte, wenn die Schwerpunkte auch eindeutig in der Oberschicht und im Mittelstand lagen und zumal die Führungsgruppen aus den Kreisen von Besitz und Bildung kamen. Höhere Verwaltungsbeamte und Richter, Lehrende an Universitäten und höheren Schulen, Rechtsanwälte, Ärzte und Publizisten zählten ebenso zu seinen Wortführern wie Kaufleute und Industrielle. Er hatte unzweifelhaft in den Städten eine breitere Basis als auf dem Lande, aber es wäre grundverkehrt, ihn ausschließlich als städtisch-bürgerliches Phänomen zu sehen. Auch in der [285] Landbevölkerung fand er Anklang und, namentlich unter Grundbesitzern mittlerer Größe, Vorkämpfer“.[6]

Da der Liberalismus eine breite Bewegung, sein Spektrum breitgefächert war, ist eine gewisse Unschärfe der Begriffe beinahe unvermeidlich.

Kehren wir jedoch zu Max Stirner zurück. Für Mackay – gemäß der Einteilung seines „Schützlings“ – „ergoss sich die fortschrittliche Bewegung des Anfangs der vierziger Jahre ...

---

[1] Schischkoff, G.: Philosoph. Wörterbuch. S. 407.
[2] Görlitz, Axel (Hrsg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft. rororo. Reinbek/Hamburg 1979. S. 217.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 218.
[5] Ebd., S. 220.
[6] Fenske/Mertens u. a.: Geschichte der politischen Ideen. S. 380 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

in die drei Formen des **politischen, sozialen und humanen Liberalismus**“[1] und er erläutert dies derart: „Heute würde man ihre Vertreter nennen: **Freisinnige, Sozialisten und – Ethiker**, wenn auch die Ersteren nichts mehr von dem Zielbewusstsein und wenig mehr von dem Muthe Jener haben; die Zweiten mit dem ungeheuren Aufschwung und Anwachsen der sozialen Bewegung sich hier zu einer politischen Partei versteinerten, dort in ewig wogender Fluth neue Ufer suchen; und die Dritten, nicht nur unter dem genannten, sondern so manchem anderen Namen mit heilloser Selbstvergnüglichkeit in den seichten Wassern der unmöglichen Menschenbeglückungstheorien plätschern, so sind sie im Grunde doch ganz dieselben geblieben und Stirner‘s Kritik trifft sie heute, wie damals, mit gleicher Schärfe“.[2]

Was den Ausdruck „Freisinnige“ betrifft, so ist „im süddeutschen und Schweizer Raum [diese] Bezeichnung ... für Liberale noch heute üblich“.[3]

Bezüglich der Gliederung der Formen des Liberalismus bei Stirner sei an dieser Stelle auf Bernd Kast verwiesen, welcher diese Formen folgendermaßen beschreibt: **Erstens „die bürgerliche Gesellschaft als Ergebnis der Französischen Revolution“; zweitens „die kommunistische Gesellschaft im Sinne der Frühsozialisten“ und drittens „die liberaldemo**[286]**kratische Gesellschaft im Sinne der ‚kritischen Kritik‘ etwa Bruno und Edgar Bauers“.**[4]

4. 2. 3. 1. Der politische Liberalismus

Mit der Französischen Revolution – sie wird von Stirner nicht wörtlich erwähnt, aber aus dem gesagten geht dies unmißverständlich hervor – hatte „man den Kelch des sogenannten absoluten Königtums so ziemlich bis auf den Bodensatz geleert“[5] und man wurde sich – in Anspielung auf die Erklärung der Menschenrechte – seiner Menschenwürde bewußt und man verlangte als Mensch angesehen und anerkannt zu werden.

„Wer in Uns etwas Anderes sieht, als Menschen, in dem wollen Wir gleichfalls nicht einen Menschen, sondern einen Unmenschen sehen, und ihm wie einem Unmenschen begegnen; wer dagegen Uns als Mensch anerkennt und gegen die Gefahr schützt, unmenschlich behandelt zu werden, den wollen Wir als Unsern wahren Beschützer und Schirmherrn ehren.

Halten Wir denn zusammen, und schützen Wir einer im anderen den Menschen; dann finden Wir in Unserem *Zusammenhalt* den nötigen Schutz, und in Uns, den *Zusammenhaltenden*, eine Gemeinschaft derer, die ihre Menschenwürde kennen und als ‚Menschen‘ zusammenhalten. Unser Zusammenhalt ist der *Staat*, Wir Zusammenhaltenden sind die *Nation*.“[6]

Polemisch, wie Stirner nun einmal vorgeht, setzt er seine **„Rede des Bürgertums“**[7] folgendermaßen fort, um zugleich seine Kritik anzubringen:

[287] „In Unserem Zusammen als Nation oder Staat sind Wir nur Menschen. Wie Wir Uns sonst als Einzelne benehmen, ..., das gehört lediglich Unserem *Privatleben* an; Unser *öffentliches* oder Staatsleben ist ein *rein menschliches*. Was Unmenschliches oder ‚Egoistisches‘ an Uns haftet, das ist zur ‚Privatsache‘ erniedrigt, und Wir scheiden genau den Staat von der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, in welcher der ‚Egoismus‘ sein Wesen treibt.

Der wahre Mensch ist die Nation, der Einzelne aber stets ein Egoist. Darum streifet Eure Einzelheit oder Vereinzelung ab, in welcher die egoistische Ungleichheit und der Unfriede hauset, und weihet Euch ganz dem wahren Menschen, der Nation oder dem

---

[1] Mackay: Stirner. S. 138.
[2] Ebd.
[3] Görlitz, A.: Handlexikon Politikwissenschaft. S. 217.
[4] Kast: Eigner. S. 147.
[5] *EE* 107.
[6] *EE* 107.
[7] *EE* 108.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Staate. Dann werdet Ihr als Menschen gelten und alles haben, was des Menschen ist; der Staat, der wahre Mensch, wird Euch zu dem Seinigen berechtigen und Euch die ‚Menschenrechte' geben: Der Mensch gibt Euch seine Rechte!"[1]

Wenn das Bürgertum so redet, so bedeutet dies, daß es nichts anderes ist „als der Gedanke, daß der Staat alles in allem, der wahre Mensch sei, und daß des Einzelnen Menschenwert darin bestehe, ein Staatsbürger zu sein. Ein guter Bürger zu sein, darin sucht er seine höchste Ehre, darüber hinaus kennt er nichts Höheres als höchstens das antiquierte – ein guter Christ". [2]

Dem Ruf nach allgemeiner Gleichheit ist der allgemeine Ruf „Staat! Staat!" gleichzusetzen, denn der „Staat soll eine Gemeinschaft von freien und gleichen Menschen sein, und Jeder sich dem ‚Wohle des Ganzen' widmen, in den *Staat* aufgehen, den Staat zu seinem Zweck und Ideal machen".[3]

Der **Gedanke des Staates**, das Suchen nach dem Staat in seiner besten Fassung ging in alle Herzen ein, enthusiasmierte und „ihm zu **dienen**, **diesem weltlichen Gotte, das ward der neue Gottesdienst und Kultus**. Die eigentlich [288] *politische* Epoche war angebrochen. **Dem Staate oder der Nation dienen, das ward höchste Ideal** ...".[4]

Aufopferung für den Staat wird zum Erkennungszeichen.

„*Sich* muß man aufgeben und nur dem Staate leben ... nicht Ich lebe, sondern Er lebet in Mir".[5]

Die Revolution entzündete sich am Eigentum. Die Herrschaft der „absoluten Regierung" zerbrach an ihrer Inkonsequenz, sich ihr Geld – sprich Steuern – zu nehmen, „welches sich nur im Besitz, nicht im Eigentum der Untertanen befand", sondern sie ließ sich dieses Geld nur „*bewilligen*"; jedoch „wer sich etwas ‚bewilligen' lassen muß, der kann nicht für absolut angesehen werden. Die Untertanen erkannten, daß sie *wirkliche Eigentümer* seien, und daß es *ihr* Geld sei, welches man fordere".[6]

Dies bedeutete jedoch nicht, wenn es auch so aussehen mag, daß „*Jeder* ein Eigentümer" wäre. Nein, ... „statt der Regierung, statt des Fürsten, ward jetzt Eigentümerin und Herrin – die *Nation*".[7]

Es änderten sich nur die Bezeichnungen. Das Bürgertum trat an die Stelle der privilegierten Stände und übernahm auch deren Rechte.

„... das Bürgertum hieß nun die ‚Nation'. ‚In die Hände der Nation' wurden alle *Vorrechte* zurückgegeben. Dadurch hörten sie auf, ‚Vorrechte' zu sein: sie wurden ‚Rechte'."[8]

So scheint es, als bliebe alles beim Alten, aber der Schein trügt.

„Der Monarch in der Person des ‚königlichen Herren' war ein armseliger Monarch gewesen gegen diesen neuen Monarchen, [289] die ‚souveräne Nation'. Diese *Monarchie* war tausendfach schärfer, strenger und konsequenter. Gegen den neuen Monarchen gab es gar kein Recht, kein Privilegium mehr; wie beschränkt nimmt sich dagegen der ‚absolute König' des ancien régime aus. **Die Revolution bewirkte die Umwandlung der *beschränkten Monarchie* in die *absolute Monarchie*.**"[9] Von nun an ist „jedes Recht" nur ein erteiltes Recht.

Jahrtausende wurde – nach Stirners Ansicht – danach gestrebt, „jenen absoluten Herrn zu

---

[1] *EE* 107 f.
[2] *EE* 108.
[3] *EE* 108.
[4] *EE* 109.
[5] *EE* 109.
[6] *EE* 109.
[7] *EE* 110.
[8] *EE* 110.
[9] *EE* 111.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

finden, neben dem keine andern Herren und Herrchen ... machtverkürzend beständen“.[1]

Dies hat die Bourgeoisie vollbracht.

Bei der Verleihung von „Rechtstitel“ nimmt der Staat keine Rücksicht auf das Vorrecht der Geburt, oder „eine andere ihm imponierende Bedeutung“, sondern sieht in mir allein den Menschen. „Dabei ist‘s ihm gleich, an wen er sie erteilt, wenn der Empfänger nur die Pflichten erfüllt, welche aus den überlassenen Rechten entspringen. **Wir sind ihm Alle recht und – *gleich*. ... ‚Gleichheit der politischen Rechte‘ hat sonach den Sinn, daß Jeder jedes Recht ... erwerben darf, wenn er ... die daran geknüpften Bedingungen erfüllt ...**“[2]

Stirners Meinung nach hat diesen „Gleichheitsgrundsatz“ bis in seine Tage, mehr oder weniger, jeder Staat verwirklicht.

Stirners Erklärung der Französischen Revolution zufolge hielt die „Ständemonarchie“ – er bezeichnet so das absolute Königtum, die Zeit der Könige vor der Revolution – „den Einzelnen in Abhängigkeit von lauter kleinen Monarchien ... wie die Zünfte, der Adelsstand, Priesterstand ...“[3]

[290] Der Einzelne mußte sich „dem esprit de corps, als seinem Monarchen“ unterwerfen und „nur mittelst seiner *Korporation*, seines Standes, bezog sich der Einzelne auf die größere Korporation, **den Staat; wie im Katholizismus der Einzelne erst durch den Priester sich mit Gott vermittelt**“.[4]

Diesem machte der dritte Stand ein Ende, in dem er den Mut bewies, „*sich als Stand* zu negieren ... nicht mehr ein *Stand* neben andern Ständen zu sein ..., sondern zur ‚*Nation*‘ sich zu verklären und verallgemeinern. Dadurch erschuf er eine viel vollkommenere und absolutere Monarchie, und das ganze vorherrschende *Prinzip der Stände*, das Prinzip der kleinen Monarchien innerhalb der großen, ging zu Grunde“.[5]

Dies bedeutet für Stirner jedoch, daß die Revolution nicht bloß den beiden ersten Ständen gegolten hat, „sondern sie galt den kleinen ständischen Monarchien überhaupt“.[6]

Der dritte Stand wollte nicht Stand neben anderen Ständen bleiben, sondern „der *einzige Stand* ... werden. Dieser einzige Stand ist die Nation, **der ‚Staat‘**“.[7]

Stirner fragt sich nun – nicht zu unrecht – was dabei aus dem Einzelnen geworden ist:

„Ein politischer Protestant, denn er war mit seinem Gotte, dem Staate, in unmittelbaren Konnex getreten. Er war nicht mehr als Adliger in der Noblessenmonarchie, als Handwerker in der Zunftmonarchie, sondern Er wie Alle erkannten und bekannten nur – *Einen Herrn*, den Staat, als dessen Diener sie sämtlich den gleichen Ehrentitel ‚Bürger‘ erhielten“.[8]

In der Bourgeoisie, sieht er den „*Adel des **Verdienstes***“, denn sie kämpfte gegen den „faulen“ Adel, der durch Geburt frei war, wogegen der „durch Fleiß und Verdienst erworbene[n] Adel ... der ‚Verdienstvolle‘“, **zwar nicht Ich**, aber [291] „der redliche *Diener* (seines Königs; des Staates ...)“ frei ist, denn **durch „*Dienen* erwirbt man Freiheit**, d. h. erwirbt sich ‚Verdienste‘ ...“, denn verdient „manchen muß man sich um den Staat, d. h. um das Prinzip des Staates, um den sittlichen Geist desselben“.[9]

---

[1] *EE* 111.
[2] *EE* 112.
[3] *EE* 112 f.
[4] *EE* 113.
[5] *EE* 113.
[6] *EE* 113.
[7] *EE* 113.
[8] *EE* 113 f.
[9] *EE* 114.

Mit anderen Worten bedeutet dies nichts anderes als ... „ein guter Bürger“[1] zu sein.

Sonach gelten **die ‚Verdienstvollen‘ als die Freien**; die „Diener“ sind die Freien. **„Der gehorsame Diener ist der freie Mensch!“**[2]

Im Dienen besteht der Sinn des Bürgertums und so konnte – gemäß Stirners Ansicht – der Dichter der Bourgeoisie, **Goethe**, und ihr Philosoph, **Hegel**, „die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekte, den Gehorsam gegen die objektive Welt usw. ... verherrlichen ... Wer nur der Sache dient, ‚sich ihr ganz hingibt‘, der hat die wahre Freiheit. Und die Sache war bei den Denkenden die – *Vernunft*, sie, die gleich Staat und Kirche – allgemeine Gesetze gibt und durch den *Gedanken der Menschheit* den einzelnen Menschen in Bande schlägt. Sie bestimmt, was ‚wahr‘ sei, wonach man sich dann zu richten hat. Keine ‚vernünftigeren‘ Leute als die redlichen Diener, die zunächst ... gute Bürger genannt werden“.[3]

Der Staat des Bürgertums verlangt nur „eine ‚gute Gesinnung‘“ und zu diesem Zwecke wird er „einen *moralischen Einfluß* auf Dich ausüben lassen“.[4]

Die Zeit des Liberalismus beginnt mit der Zeit des Bürgertums und in ihr will man überall „das ‚Vernünftige‘, das ‚Zeitgemäße‘ usw. hergestellt sehen“.[5]

[292] Um dies zu untermauern und belegen, zieht Stirner eine Definition des Liberalismus von **Carl Witt** heran, die besagt, daß „‚der Liberalismus ... nichts anders, als die Vernunfterkenntnis angewandt auf unsere bestehenden Verhältnisse [ist]‘“.[6]

Stirner vermeint jedoch in der Herrschaft der Vernunft das Unterliegen der Person auszumachen, denn **man „will nicht eine freie Bewegung ... der Person oder Meiner, sondern der Vernunft, d. h. ... eine Herrschaft**. Die Liberalen sind *Eiferer*, nicht gerade für den Glauben, ... , wohl aber für die *Vernunft*, ihre Herrin. **Sie vertragen keine Ungezogenheit und darum keine Selbstentwicklung und Selbstbestimmung**; sie *bevormunden* trotz den absolutesten Herrschern“.[7]

„Politische Freiheit“ sieht Stirner darin nicht gegeben, denn was sollte man sich darunter vorstellen: „Etwa die Freiheit des Einzelnen *vom* Staate und seinen Gesetzen? Nein, im Gegenteil die ***Gebundenheit* des Einzelnen** im Staate und an die Staatsgesetze. **Warum aber ‚Freiheit‘**? Weil man nicht mehr vom Staate durch Mittelspersonen getrennt wird, sondern in direkter und unmittelbarer Beziehung zu ihm steht, weil man – Staatsbürger ist, nicht Untertan eines Andern, selbst nicht des Königs als einer Person, sondern nur in seiner Eigenschaft als ‚Staatsoberhaupt‘. Die politische Freiheit, diese Grundlehre des Liberalismus, ist nichts als eine **zweite Phase des – Protestantismus** und läuft mit der ‚religiösen Freiheit‘ ganz parallel. Oder wäre etwa unter letzterer eine Freiheit *von* der Religion zu verstehen? Nichts weniger als das. ... So auch ist‘s dem ‚politischen Freien‘ ein heiliger Ernst mit dem Staate, er ist seine Herzenssache, seine Hauptsache, **seine eigene Sache**.“[8]

[293] „Politische Freiheit“ bedeutet ihm hiermit nicht „*Meine* Freiheit, sondern die Freiheit einer Mich beherrschenden und bezwingenden Macht; sie bedeutet, daß einer Meiner *Zwingherrn*, wie Staat, Religion, Gewissen, frei sind“, denn diese „machen Mich zum Sklaven, und ***ihre* Freiheit ist *Meine* Sklaverei**“.[9]

Der politischen Freiheit stellt er die **„individuelle Freiheit“** entgegen, die aber keineswegs

---

[1] *EE* 114.
[2] *EE* 114
[3] *EE* 114 f.
[4] *EE* 115.
[5] *EE* 115.
[6] *EE* 115. [Anmerkung 32]
[7] *EE* 116.
[8] *EE* 116.
[9] *EE* 117.

„eine vollkommen freie Selbstbestimmung“ bedeutet, „sondern nur Unabhängigkeit von *Personen*. **Individuell frei ist, wer keinem *Menschen* verantwortlich ist**“.[1]

Individuell frei ist ihm dabei nicht bloß der Herrscher, sondern alle, „welche ‚nur dem Gesetze verantwortlich sind‘“.[2]

Diese Art der Freiheit sieht Stirner durch die revolutionäre Bewegung des Jahrhunderts errungen, nämlich „die Unabhängigkeit ... vom Belieben“.[3]

Somit mußte der „konstitutionelle Fürst selbst aller Persönlichkeit entkleidet, alles, individuellen Beschließens beraubt werden, um nicht als Person, als *individueller Mensch*, die ‚individuelle Freiheit‘ Anderer zu verletzen. Der *persönliche Herrscherwille* ist im konstitutionellen Fürsten verschwunden ...“.[4]

Dagegen setzen sich die absoluten Fürsten zur Wehr und gerade diese wollen „im besten Sinne ‚christliche‘ Fürsten sein“.[5]

Um dies zu werden, „müßten sie aber eine *rein geistige* Macht werden, da der Christ nur *dem Geiste* Untertan ist (‚Gott ist Geist‘). Konsequent stellt die rein geistige [294] Macht nur der konstitutionelle Fürst dar, er, der ohne alle persönliche Bedeutung in dem Grade vergeistigt dasteht, daß er für einen vollkommenen unheimlichen ‚Geist‘ gelten kann, für eine *Idee*. **Der konstitutionelle König ist der wahrhaft *christliche* König, die echte Konsequenz des christlichen Prinzips**“.[6]

Demzufolge hat in der konstitutionellen Monarchie die individuelle Herrschaft ihr Ende gefunden, es waltet nun hier die individuelle Freiheit als Unabhängigkeit von jedem individuellen, nach belieben handelndem Gebieter.

Die konstitutionelle Monarchie „ist das vollendete *christliche* Staatsleben, ein vergeistigtes Leben“.[7]

Weil sich das Bürgertum völlig liberal – sprich frei – verhält, empört es sich über jeden persönlichen Eingriff in die Sphäre eines Anderen.

Der Bürger behauptet seine Freiheit gegenüber dem Willen eines anderen Menschen, verhält sich jedoch „loyal“ gegenüber dem Gesetz, denn dies drückt „nicht eine persönliche Gewalt des Andern“[8] aus.

„Die Freiheit des Bürgertums ist die Freiheit oder Unabhängigkeit vom Willen einer andern Person, die sogenannte persönliche oder individuelle Freiheit; **denn persönlich frei sein heißt nur so frei sein, daß keine andere Person über die Meinige verfügen kann, oder daß was Ich darf oder nicht darf, nicht von der persönlichen Bestimmung eines Andern abhängt**.“[9]

Es stellt sich für Stirner aber so dar, daß man zwar seine Unabhängigkeit, seine Freiheit erlangt hat, den Befehl los ist, „aber um so unterwürfiger ist man dafür geworden dem – *Gesetze*“.[10]

[295] **Der Bürger gibt sich sozusagen einer neuerlichen Unfreiheit hin und „wird nun in aller Form Rechtens geknechtet“.**[11]

Zwar gibt es nun „freie Leute“ im Bürgerstaat, aber diese werden zu vielerlei Dingen ge-

---

[1] *EE* 117.
[2] *EE* 117.
[3] *EE* 117.
[4] *EE* 117.
[5] *EE* 117 f.
[6] *EE* 118.
[7] *EE* 118.
[8] *EE* 118.
[9] *EE* 118.
[10] *EE* 119.
[11] *EE* 119.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

zwungen, wohl nicht von irgend einem Menschen, so doch aber vom Staat, vom Gesetz. Sie kämpfen „nur im Interesse der ‚Sache' gegen die Herrschaft der ‚Personen'! Sache des Geistes ist aber das Vernünftige, Gute, Gesetzliche usw.; das ist die ‚gute Sache'. Das Bürgertum will einen *unpersönlichen* Herrscher".[1]

Das Prinzip dieses Bürgertums ist es, daß nur mehr die Sache den Menschen beherrschen soll, so z. B. die Sache der Sittlichkeit, der Gesetzlichkeit usw.; es darf keine Verkürzung des Einen durch den Anderen geben, vor allen Dingen keine persönliche Verkürzung. Für Stirner bedeutet dies, daß ***„freie Konkurrenz"***[2] stattfinden muß.

„Nur durch die Sache kann Einer den Andern verkürzen ..., als Person nicht. Es gilt fortan nur Eine Herrschaft, die Herrschaft des *Staats*; persönlich ist Keiner mehr ein Herr des Andern."[3]

Da dem Staate von Geburt an alle gleich sind, d. h. „bürgerliche und politische Gleichheit" besteht, mögen die Bürger „selbst zusehen, wie sie miteinander fertig werden: **sie mögen *konkurrieren***".[4]

Somit gibt Stirner der freien Konkurrenz die Bedeutung, „als daß Jeder gegen den Andern auftreten, sich geltend machen, kämpfen kann".[5]

Für ihn hatten die Kämpfe in der Restaurationszeit in Frankreich nur den Sinn, daß sich die Feudalen, die ihr Bestehen auf die Nicht-Konkurrenz gründeten, gegen die [296] Bourgeoisie zur Wehr setzten, welche nach freier Konkurrenz rang, und schließlich den Sieg davon trug. Daraus ergibt sich auch sein Verständnis über das Verhältnis von Revolution und Reaktion.

„Verlief sich die Revolution in eine Reaktion, so kam dadurch zu Tage, was die Revolution *eigentlich* war. Denn jedes Streben gelangt dann in die Reaktion, wenn es zur *Besinnung* kommt, und stürmt nur so lange in die ursprüngliche Aktion vorwärts, als es ein *Rausch*, eine ‚Unbesonnenheit' ist. ‚Besonnenheit' wird stets das Stichwort der Reaktion sein, weil die Besonnenheit Grenzen setzt, und das eigentliche Gewollte, d. h. das Prinzip, von der anfänglichen ‚Zügellosigkeit' und ‚Schrankenlosigkeit' befreit."[6]

Es erweist sich der „wilde Bursche" als eigentlicher Philister, der Revolutionär als eigentlicher Reaktionär.

„... der Philister ist gegen den Burschen *reaktionär*, ist der zur Besinnung gekommene wilde Geselle, wie dieser der unbesonnene Philister ist."[7]

Demgemäß erweist sich die „sogenannte Reaktion in Deutschland" als „... *besonnene* Fortsetzung des kriegerischen Freiheitsjubels ...

Die Revolution war nicht gegen *das Bestehende* gerichtet, sondern gegen *dieses Bestehende*, gegen einen *bestimmten* Bestand. Sie schaffte *diesen* Herrscher ab, nicht *den* Herrscher ... sie tötete die alten Lasterhaften, wollte aber den Tugendhaften ein sicheres Bestehen gewähren, d. h. sie setzte an die Stelle des Lasters nur die Tugend. ...

Bis auf den heutigen Tage ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen *dieses* und *jenes* Bestehende anzukämpfen, d. h. ***reformatorisch*** zu sein ... **immer wird nur ein *neuer Herr* an die Stelle des alten gesetzt** ... Nicht der *einzelne Mensch* – und dieser allein ist *der* Mensch – wurde frei, sondern der *Bürger*, der citoyen, der *politische* Mensch, der eben deshalb nicht *der* [297] Mensch, sondern ein Exemplar der Menschengattung, und spezieller ein Exemplar der Bürgergattung, ein *freier Bürger* ist.

---

[1] *EE* 119.
[2] *EE* 119.
[3] *EE* 119.
[4] *EE* 120.
[5] *EE* 120.
[6] *EE* 120.
[7] *EE* 120.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

In der Revolution handelte nicht der *Einzelne* weltgeschichtlich, sondern ein *Volk*: **die *Nation*, die souveräne, wollte alles bewirken. Ein eingebildetes Ich, eine Idee, wie die Nation ist, tritt handelnd auf, d. h. die Einzelnen geben sich zu Werkzeugen dieser Idee her und handeln als ‚Bürger'"**.[1]

In der Gesetzlichkeit hat das Bürgertum seine Macht und gleichzeitig seine Schranken.

In dieser Schranke wird der Bürger bleiben, denn er ist nicht nur ein freier Bürger, sondern auch ein gesetzlicher Bürger. In dieser Schranke, so meint Max Stirner, bekennt sich das Bürgertum „zu einer Moral, welche aufs engste mit seinem Wesen zusammenhängt. Ihre erste Forderung geht darauf hin, daß man ein solides Geschäft, ein ehrliches Gewerbe betreibe, einen moralischen Wandel führe".[2]

Aus diesem Grunde entrüstet sich das Bürgertum gegen alles, was es für etwas Unsittliches, Unmoralisches hält, und meint damit jene, die diese soliden Geschäfte nicht vorweisen können, die kein solides, ehrsames Leben, kein festes Einkommen haben, kurz, deren „Existenz nicht auf einer *sicheren Basis* ruht" und es zählt diese „‚Einzelnen oder Vereinzelten', zum gefährlichen *Proletariat*", welches „‚nichts zu verlieren', also nichts zu riskieren"[3] hat. Mit anderen Worten – so formuliert es Stirner – könnte man „Alle, welche dem Bürger verdächtig, feindlich und gefährlich erscheinen, unter dem Namen ‚Vagabunden' zusammenfassen".[4]

[298] Diesem Begriff des „Vagabunden", dem Proletariat, subsumiert sich auch die „geistige[n] Vagabunden, denen der angestammte Wohnsitz ihrer Väter zu eng und drückend vorkommt ... die Klasse der Unsteten, Ruhelosen, Veränderlichen ... die ‚unruhige[n] Köpfe'".[5]

Für Stirner hat das „sogenannte Proletariat oder der Pauperismus", wie er beide gleichsetzt, einen so weitgefaßten Sinn. Aber man würde völlig falsch liegen, wenn man glauben würde, daß das Bürgertum daran interessiert wäre, die Armut, den Pauperismus zu beseitigen, denn, so ist er der Ansicht, die guten Bürger trösten sich mit der Überzeugung, daß „‚die Güter des Glücks nun einmal ungleich verteilt seien und immer so bleiben werden – nach Gottes weisem Ratschlusse'".[6]

Den Bürger stört die ihn umgebende Armut nicht und er wird höchstens ein Almosen geben, oder jemandem Arbeit und Nahrung verschaffen.

„Desto mehr aber fühlt er seine ruhigen Genuß getrübt durch die *neuerungssüchtige* und *unzufriedene* Armut, durch jene Armen, welche sich nicht mehr *stille* verhalten und dulden, sondern zu *extravagieren* anfangen und unruhig werden."[7] **Hinter dieser Angst, den Genuß ihrer Früchte zu verlieren, liegen die Prinzipien des Bürgertums verborgen.** Dabei kann es dem Bürger gleichgültig sein, wer diese Prinzipien schützt, sei es nun „ein absoluter oder konstitutioneller König, eine Republik usw."[8] Hauptsache ist nur, daß sie geschützt werden.

Es stellt sich nun die berechtigte Fragen, was denn das Prinzip des Bürgertums sei?

„Das der Arbeit nicht; das der Geburt auch nicht. Aber **das der *Mittelmäßigkeit*, der schönen Mitte**: ein bißchen Geburt [299] und ein bißchen Arbeit, d. h. ein sich *verzinsender Besitz*. Besitz ist hier das Feste, das Gegebene, Ererbte (Geburt), das Verzinsen ist daran die Mühwaltung (Arbeit), also *arbeitendes Kapital*. Nur kein Übermaß, kein Ultra, kein Radikalismus! Allerdings Geburtsrecht, aber nur angeborner Besitz; allerdings Arbeit, aber weniger

---

[1] *EE* 120 f.
[2] *EE* 123.
[3] *EE* 123.
[4] *EE* 123.
[5] *EE* 123 f.
[6] *EE* 124.
[7] *EE* 124.
[8] *EE* 124.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

oder gar keine eigene, sondern Arbeit des Kapitals und der – untertänigen Arbeiter.“[1]

Die Zeit sieht Stirner „einem Irrtum befangen“, woraus „stets die Einen Vorteil ..., indes die Andern den Schaden davon haben“.[2]

Dies erklärt er folgendermaßen: „Im Mittelalter war der Irrtum allgemein unter den Christen, daß die Kirche alle Gewalt oder die Oberherrlichkeit auf Erden haben müsse; die Hierarchen glaubten nicht weniger an diese ‚Wahrheit‘ als die Laien, und beide waren in dem gleichen Irrtum festgebannt. Allein die Hierarchen hatten durch ihn den *Vorteil* der Gewalt, die Laien den *Schaden* der Untertänigkeit. Wie es aber heißt: ‚durch Schaden wird man klug‘, so wurden die Laien endlich klug und glaubten nicht länger an die mittelalterliche ‚Wahrheit‘. – Ein gleiches Verhältnis findet zwischen Bürgertum und Arbeitertum statt. Bürger und Arbeiter glauben an die ‚Wahrheit‘ des *Geldes*; sie, die es nicht besitzen, glauben nicht weniger daran, als jene, welche es besitzen, also die Laien wie die Priester.“[3]

Was könnte diesen „Irrtum“ besser ausdrücken als die Phrase: **„Geld regiert die Welt“.**

Darin liegt der „Grundton der bürgerlichen Epoche“, in der der Besitzlose „für die politische Geltung bedeutungslos“ ist. Geburt und Arbeit sind jedoch nicht ausschlaggebend, „sondern das *Geld* gibt *Geltung*. Die Besitzenden herrschen, der Staat aber erzieht aus den Besitzlosen seine ‚Diener‘, denen er in dem Maße, als sie in seinem Namen herrschen (regieren) sollen, Geld (Gehalt) gibt“.[4]

[300] Von der Schutzmacht Staat erhalte Ich alles, ohne seine Gnade, seine Bewilligung habe Ich nichts. Die Bewilligung sichert dem Bürger seinen „Rechtstitel“.

„Darauf allein, auf den *Rechtstitel*, stützt sich das Bürgertum. Der Bürger ist, was er ist, durch den *Staatsschutz*, durch die Gnade des Staats. Er müßte fürchten, Alles zu verlieren, wenn die Macht des Staates gebrochen würde.“[5] Mit der Angst etwas zu verlieren, begründet Stirner die Liebe des Bürgers zum Staat, fragt aber gleichzeitig nach jenen, die nichts zu verlieren haben, dem Proletarier. „Da er nichts zu verlieren hat, braucht er für sein ‚Nichts‘ den Staatschutz nicht. Er kann im Gegenteil gewinnen, wenn jener Staatschutz den Schützlingen entzogen wird.

Darum wird der Nichtbesitzende den Staat als Schutzmacht des Besitzenden ansehen, die diesen privilegiert, ihn dagegen nur – aussaugt. **Der Staat ist ein – *Bürgerstaat*** ... Er schützt den Menschen nicht nach seiner Arbeit, sondern nach seiner Folgsamkeit (‚Loyalität‘), nämlich danach, ob er die vom Staate anvertrauten Rechte dem Willen, d. h. Gesetzen des Staates gemäß genießt und verwaltet.“[6]

Dies bedeutet nichts anderes, als daß im Bürgerstaat der Besitzlose, der Arbeiter, vom Besitzenden ausgebeutet wird. Es bedeutet aber auch: „Es kann der Arbeiter seine Arbeit nicht *verwerten* nach dem Maße des Wertes, welchen sie für den Genießenden hat. ‚Die Arbeit wird schlecht bezahlt!‘ Den größten Gewinn hat der Kapitalist davon.“[7]

Der Staat bezahlt nur jene gut, die seine Herrschaft erhöhen. Er bezahlt die Besitzenden gut, damit sie – so paradox dies auch klingt – „ohne Gefahr schlecht bezahlen können“ und er sichert sich seine Diener, damit er den „guten Bürgern“ eine Schutzmacht – sprich „**Polizei**“ – bildet. Der Arbeiter aber bleibt „ungeschützt“, denn „nicht als Arbeiter genießen sie den Staatsschutz, sondern als seine Untertanen haben sie einen Mitgenuß von der Polizei, einen

---

[1] *EE* 124 f.
[2] *EE* 125.
[3] *EE* 125.
[4] *EE* 125.
[5] *EE* 125.
[6] *EE* 126.
[7] *EE* 126.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

sogenannten Rechtsschutz“.[1]

[301] Sie bleiben dem Bürgertum eine „feindliche Macht. Ihr Prinzip, die Arbeit, ist nicht seinem *Werte* nach anerkannt: es wird ausgebeutet, eine *Kriegsbeute* der Besitzenden, der Feinde“.[2]

Auch hier gibt sich Stirner (klassen?)-kämpferisch, in dem er behauptet: „Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen. Dies ist der Sinn der hie und da auftauchenden Arbeiterunruhen.

Der Staat beruht auf der – *Sklaverei der Arbeit*. Wird die *Arbeit frei*, so ist der Staat verloren.“[3]

4. 2. 3. 2. Der soziale Liberalismus

Wie bereits weiter oben erwähnt, versteht Stirner unter den sozialen Liberalismus – je nach Betrachtungweise – die **Sozialisten** (Mackay) oder die **kommunistische Gesellschaft im Sinne der Frühsozialisten** (Kast).

Er selbst stellt – wie vorangegangener Abschnitt die „Rede des Bürgertums“ – nun die „Rede der Sozialen“ an den Anfang seiner Betrachtungen.

So heißt es demnach bei den Sozialen:

„Wir sind freigeborene Menschen, und wohin Wir blicken, sehen Wir Uns zu Dienern von Egoisten gemacht! Sollen Wir darum auch Egoisten werden? Bewahre der Himmel, Wir wollen lieber die Egoisten unmöglich machen! Wir wollen sie alle zu ‚Lumpen‘ machen, wollen Alle nichts haben, damit ‚Alle‘ haben.“[4]

[302] In einem sophistisch-dialektischen „Frage-Antwort-Spiel“ versucht er sich den Begriffen zu nähern, um sie anschließend auf seine Weise zu deuten.

So setzt er fort:

„Wer ist diese Person, die Ihr ‚Alle‘ nennt? – Es ist die ‚Gesellschaft‘! – Ist sie denn aber leibhaftig? – *Wir* sind ihr Leib“ – Ihr? Ihr seid ja selbst kein Leib; – Du zwar bist leibhaftig, auch Du und Du, aber Ihr zusammen seid nur Leiber, kein Leib. Mithin hätte die einige Gesellschaft zwar Leiber zu ihrem Dienste, aber keinen einigen und eigenen Leib. Sie wird eben, wie die ‚Nation‘ der Politiker, nichts als ein ‚Geist‘ sein, der Leib an ihm nur Schein.“[5]

Somit wird die „Gesellschaft“ zu einer „fixen Idee“, einem „heiligen Interesse“, einem „Spuk“, zu etwas „Heiligem, das ihm nicht eigen sondern fremd ist“, zu einem „Götzen, dem man dient“.

Der Weg den Stirner beschreitet, um zu diesem Schluß zu kommen, sieht wie folgt aus.

So ist die Freiheit im politischen Liberalismus „die Freiheit von *Personen*, von persönlicher Herrschaft, vom *Herrn*: Sicherung jeder einzelnen Person gegen andere Personen, persönliche Freiheit.

Es hat keiner etwas zu befehlen, das Gesetz allein befiehlt.“[6]

Im politischen Liberalismus sind zwar die Personen gleich geworden, nicht jedoch „ihr *Besitztum*“.

Hier bedürfen die Besitzenden der Besitzlosen, „jener des Geldes des Reichen, dieser der Arbeit des Armen. Also es braucht keiner den Andern als *Person*, aber er braucht ihn als *Ge-*

---

[1] *EE* 126 f.
[2] *EE* 127.
[3] *EE* 127.
[4] *EE* 127.
[5] *EE* 127.
[6] *EE* 127.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

benden ... als Inhaber oder Besitzer. Was er also *hat*, das macht den *Mann*. Und im ***Haben* oder an ‚Habe' sind die Leute ungleich.**

Folglich, so schließt der soziale Liberalismus, muß *Keiner* [303] *haben*, wie im politischen Liberalismus zufolge *Keiner befehlen* sollte, d. h. wie hier der *Staat* allein den Befehl erhielt, so nun die *Gesellschaft* allein die Habe".[1]

Im politischen Liberalismus schützt der Staat eines Jeden Person und Eigentum gegen den Anderen, „trennt" sie jedoch von einander: „Jeder *ist* sein Teil und *hat* sein Teil für sich."[2]

Wen dies genügt meint Stirner – der findet darin „seine Rechnung". Genügt es einen jedoch nicht, und will man mehr sein und haben, der findet dieses mehr „in der Gewalt anderer *Personen*. Hier gerät er auf einen Widerspruch: als Person steht keiner dem Andern nach, und doch *hat* die eine Person, was die andere nicht hat, aber haben möchte. Also, schließt er daraus, ist doch die eine Person mehr als die andere, denn jene hat, was sie braucht, diese hat es nicht, jene ist ein Reicher, diese ein Armer".[3]

Diese so auf einem Umweg wiederhergestellte Ungleichheit der Person kann man so nicht gelten lassen, in Gegenteil, man muß, „was nur halb vollbracht war, ganz zu Ende führen. Unserer Freiheit von der Person des Andern fehlt noch die Freiheit von dem, worüber die Person des Andern gebieten kann, von dem, was sie in ihrer persönlichen Macht hat, kurz von dem **‚persönlichen Eigentum'**. **Schaffen Wir also das *persönliche Eigentum* ab. Keiner habe mehr etwas, jeder sei ein – Lump. Das Eigentum sei *unpersönlich*, es gehöre der – *Gesellschaft***".[4]

Stirner drückt diese „Vergesellschaftung", diese „Gleichmacherei" noch viel krasser aus.

Sind wir im politischen Liberalismus vor dem höchsten Gebieter, dem Staate, als Personen gleich geworden, „d. h. Nullen", so werden wir im sozialen Liberalismus, **vor „dem höchsten *Eigentümer* ... alle gleiche – *Lumpe***. Für jetzt ist noch Einer in der Schätzung des Andern ein [304] ‚Lump', ‚Habenichts'; dann aber hört diese Schätzung auf, Wir sind allzumal Lumpe, und als Gesamtmasse der Kommunistischen Gesellschaft könnten Wir Uns ‚Lumpengesindel' nennen.

Wenn der Proletarier seine beabsichtigte ‚Gesellschaft', worin der Abstand von Reich und Arm beseitigt werden soll, wirklich gegründet haben wird, dann *ist* er Lump, denn er weiß sich dann etwas damit, Lump zu sein, und könnte ‚Lump' so gut zu einer ehrenden Anrede erheben, wie die Revolution das Wort ‚Bürger' dazu erhob. **Lump ist sein Ideal, Lumpe sollen Wir alle werden.**

Dies ist im Interesse der ‚Menschlichkeit' der zweite Raub am ‚Persönlichen'. Man läßt dem Einzelnen weder Befehl noch Eigentum; jenen nahm der Staat, dieses die Gesellschaft".[5]

Vorerst ist man aber noch auf der Suche nach der „rechten Gesellschaft", zumal in den unteren Schichten.

„Die Reflexionen und Schlüsse des Kommunismus", dahin zu kommen, sehen für Stirner „sehr einfach aus".[6]

Der Sachverhalt ist nun einmal dieser, daß in den jetzigen Staatsverhältnissen die Einen gegen die Anderen stehen, die Mehrzahl gegen die Minderzahl, die einen im Wohlstand, die andern in Armut. **Was liegt daher näher, als den „gegenwärtige[n] *Stand* der Dinge, d. i. der Staat" abzuschaffen und an die Stelle des „vereinzelten Wohlstandes – ein[en] *all-***

---

[1] *EE* 128.
[2] *EE* 128.
[3] *EE* 128.
[4] *EE* 128.
[5] *EE* 129.
[6] *EE* 129.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

***gemeiner*[n] *Wohlstand*, ein[en] *Wohlstand Aller*“**[1] **zu setzen.**

„Durch die Revolution wurde die Bourgeoisie allmächtig und alle Ungleichheit dadurch aufgehoben, daß Jeder zur Würde eines *Bürgers* erhoben oder erniedrigt wurde: der gemeine Mann – erhoben, der Adelige – erniedrigt; der *dritte* Stand wurde einziger Stand, nämlich Stand der – *Staatsbürger*. Nun repliziert der Kommunismus: Nicht darin besteht unsere [305] Würde und unser Wesen, daß Wir alle – die *gleichen Kinder* des Staates, unserer Mutter, sind, alle geboren mit dem gleichen Anspruch auf ihre Liebe und ihren Schutz, sondern darin, daß Wir alle *füreinander* da sind. Dies ist unsere Gleichheit oder darin sind Wir *gleich*, daß Ich so gut als Du und Ihr alle, jeder für den Andern, tätig sind oder ‚arbeiten‘, also darin, daß jeder von Uns ein *Arbeiter* ist. Nicht auf das kommt es Uns an, was Wir *für den Staat* sind, nämlich Bürger, also nicht auf unser *Bürgertum*, sondern auf das, was Wir *füreinander* sind, nämlich darauf, daß Jeder von Uns nur durch den Andern existiert, der, indem er für meine Bedürfnisse sorgt, zugleich von Mir die seinigen befriedigt sieht. Er arbeitet z. B. für meine Kleidung (Schneider) Ich für sein Vergnügungsbedürfnis (Komödienschreiber, Seiltänzer usw.), er für meine Nahrung (Landwirt usw.), Ich für seine Belehrung (Gelehrter usw.). **Also das *Arbeitertum* ist unsere Würde und unsere – Gleichheit.“**[2]

Gab das Geld dem Bürger seine Geltung, so gibt nun die Arbeit dem Arbeiter seine Geltung, denn „daß Wir *Arbeiter* sind, das ist das Beste an Uns, das ist unsere Bedeutung in der Welt“.[3]

Ihr, die Bürger, habt keinen Anspruch an Uns, etwa durch hohe Geburt usw. Ihr habt nur Anspruch an Uns, „durch das, was Ihr Uns Erwünschtes oder Nützliches leistet. So sei es denn auch so: **Wir wollen Euch nur so viel wert sein, als Wir Euch leisten; Ihr aber sollt desgleichen von Uns gehalten werden.** Die *Leistungen* bestimmen den Wert, d. h. diejenigen Leistungen, die Uns etwas wert sind, also *Arbeiten füreinander*, die *gemeinnützigen Arbeiten*. **Jeder sei in den Augen des Anderen ein *Arbeiter*. Wer Nützliches verrichtet, der steht Keinem nach oder – alle Arbeiter** (Arbeiter natürlich im Sinne von ‚gemeinnütziger‘, d. h. kommunistischer Arbeit) **sind gleich. Da aber der Arbeiter seines Lohnes wert ist, so sei auch der Lohn gleich**“.[4]

[306] Was nützt jedoch der gleiche Lohn, wenn der Arbeiter „um die Menschwerdung gebracht“ wird. „Solange der Glauben für die Ehre und Würde des Menschen ausreichte, ließ sich gegen keine auch noch so anstrengende Arbeit etwas einwenden, wenn sie nur den Menschen nicht am Glauben hinderte. Hingegen jetzt, wo Jeder sich zum Menschen ausbilden soll, fällt die Bannung des Menschen an maschinenmäßige Arbeit zusammen mit der Sklaverei“.[5]

Der **Zweck der Arbeit** liegt wohl darin, **„daß der Mensch befriedigt werde“.**[6] Nun jedoch mit der Fabriksarbeit ändert sich dies für den Arbeiter: „seine Arbeit kann ihn nicht *befriedigen*, sondern nur *ermüden*. Seine Arbeit ist, für sich genommen, nichts, hat keinen Zweck *in sich*, ist nichts für sich Fertiges: er arbeitet nur einem Andern in die Hand, und wird von diesem Andern *benutzt* (exploitiert). Für diesen Arbeiter im Dienste eines Andern gibt es keinen *Genuß eines gebildeten Geistes*, höchstens rohe Vergnügungen: ihm ist ja die *Bildung* verschlossen“.[7]

Bildung ist auch nicht von Nöten, man muß nur guter Christ sein und daran glauben, denn

---

[1] *EE* 129 f.
[2] *EE* 130.
[3] *EE* 130.
[4] *EE* 131.
[5] *EE* 131.
[6] *EE* 131.
[7] *EE* 131.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

dies kann man auch unter den drückendsten Verhältnissen. Aus diesem Grunde sorgte man für die Frömmigkeit der Unterdrückten, denn all „ihr Elend konnten die unterdrückten Klassen nur so lange ertragen, als sie *Christen* waren: denn das Christentum läßt ihr Murren und ihre Empörung nicht aufkommen. Jetzt genügt nicht mehr die *Beschwichtigung* der Begierden, sondern es wird ihre *Sättigung* gefordert. Die Bourgeoisie hat das Evangelium des *Weltgenusses*, des materiellen Genusses verkündet und wundert sich nun, daß diese Lehre unter Uns Armen Anhänger findet; sie hat gezeigt, daß nicht Glaube und Armut, sondern Bildung und Besitz selig macht: das begreifen Wir Proletarier auch“.[1]

[307] Noch ist aber die rechte Gesellschaft nicht gefunden. obwohl das Bürgertum von „Befehl und Willkür Einzelner befreite“, so bleibt doch „jene Willkür ... übrig, welche aus der Konjunktur der Verhältnisse entspringt und die Zufälligkeit der Umstände genannt werden kann; es bleiben das begünstigende *Glück* und die ‚vom Glück Begünstigten‘ übrig“.[2]

Deshalb müssen die Verhältnisse geändert werden und zwar so, „daß ihre Zufälligkeit ohnmächtig wird und ein *Gesetz*! Seien Wir nicht länger Sklaven des Zufalls! **Schaffen Wir eine neue Ordnung, die den *Schwankungen* ein Ende macht. Diese Ordnung ist dann heilig!**“[3]

Nach der Revolution – so heißt es bei Stirner – lautete der Grundsatz: „Hasche das *Glück*!“ im Gegensatz zum früheren, daß man es dem Herrn recht machen solle. „Glücksjagd oder Hazardspiel, darin ging das bürgerliche Leben auf.“[4]

Alles wickelte sich in diesem Glücksspiel ab, „von den Börsenspekulationen herab bis zur Ämterbewerbung, der Kundenjagd, dem Arbeitsuchen, dem Trachten nach Beförderung und Orden ...“[5] kurz, die „freie Konkurrenz“.

Die Sozialen wollen diesem „Treiben des Ungefährs“ Einhalt gebieten „und eine Gesellschaft bilden, in welcher die Menschen nicht länger vom *Glücke* abhängig, sondern frei sind“.[6]

Die Befreiung von der Abhängigkeit vom Glück äußert sich für ihn zuerst als „Haß der ‚Unglücklichen‘ gegen die ‚Glücklichen‘, d. h. derer, für welche das Glück wenig oder nichts getan hat, gegen diejenigen, für die es Alles getan hat.

Eigentlich gilt der Unmut aber nicht den Glücklichen, sondern dem *Glücke*, diesem faulen Fleck des Bürgertums“.[7]

[308] Noch ist Stirner mit seiner Auseinandersetzung mit dem „Kommunismus“ nicht zu Ende gekommen.

Es bedarf noch eines Höheren, zu welchem uns dieser Kommunismus bringen will.

Aus diesem Grund erklärt er: „Da die Kommunisten erst die freie Tätigkeit für das Wesen des Menschen erklären, bedürfen sie, wie alle werkeltägige Gesinnung, eines Sonntags, wie alles materielle Streben, eines Gottes, einer Erhebung und Erbauung neben ihrer geistlosen ‚Arbeit‘.

Daß der Kommunist in Dir den Menschen, den Bruder erblickt, das ist nur die sonntägliche Seite des Kommunismus. Nach der werkeltägigen nimmt er Dich keineswegs als Menschen schlechthin, sondern als menschlichen Arbeiter oder arbeitenden Menschen. **Das liberale Prinzip steckt in der ersteren Anschauung, in die zweite verbirgt sich die Illiberalität.** Wärest Du ein ‚Faulenzer‘, so würde er zwar den Menschen in Dir nicht verkennen, aber als

---

[1] *EE* 132.
[2] *EE* 132.
[3] *EE* 132.
[4] *EE* 132.
[5] *EE* 133.
[6] *EE* 133.
[7] *EE* 133.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

einen ‚faulen Menschen' ihn von der Faulheit zu reinigen und Dich zu dem *Glauben* zu bekehren streben, daß das Arbeiten des Menschen ‚Bestimmung und Beruf' sei.

Darum zeigt er ein doppeltes Gesicht: mit dem einen hat er darauf Acht, daß der geistige Mensch befriedigt werde, mit dem andern schaut er sich nach Mitteln für den materiellen oder leiblichen um. Er gibt dem Menschen eine zwiefache *Anstellung*, ein Amt des materiellen Erwerbs und eines des geistigen."[1]

Was nun die Sache des Erwerbs betrifft – sie ist mit dem Begriff Güter, sei es materieller oder geistiger Art, verbunden – so scheint ihn dies doch nicht so einfach, wenn nicht sogar widersprüchlich in seiner ganzen Diktion.

Hatte das Bürgertum „geistige und materielle Güter *frei hingestellt* und Jedem anheim gegeben, danach zu langen, wenn ihn gelüste", so verschafft der Kommunismus „sie wirklich Jedem, dringt sie ihm auf und zwingt ihn, sie zu erwerben. Er macht Ernst damit, daß Wir, weil nur geistige und materielle Güter Uns zu Menschen machen, diese Güter ohne Widerrede erwerben müssen, um Menschen zu sein. [309] **Das Bürgertum machte den Erwerb frei, der Kommunismus *zwingt* zum Erwerb, und erkennt nur den *Erwerbenden* an**, den Gewerbetreibenden. Es ist nicht genug, daß das Gewerbe frei ist, sondern Du mußt es *ergreifen*".[2]

Max Stirner versucht uns klarzumachen, daß wir mit dem „Erwerb dieser Güter ... Uns noch keineswegs zu Menschen"[3] gemacht haben.

Den Beweis dafür anzutreten überläßt er der „Kritik", denn er will den politischen und sozialen Liberalismus „vor den Richterstuhl des humanen oder kritischen Liberalismus"[4] zerren.

Vorerst aber schreibt er noch: „Mit dem liberalen Gebote, daß Jeder aus sich einen Menschen oder Jeder sich zum Menschen machen soll, war die Notwendigkeit gesetzt, daß Jeder zu dieser Arbeit der Vermenschlichung Zeit gewinnen müsse, d. h. daß Jedem möglich werde, an *sich* zu arbeiten.

Das Bürgertum glaubte sie vermittelt zu haben, wenn es alles Menschliche der Konkurrenz übergebe, den Einzelnen aber zu jeglichem Menschlichen berechtige. ‚Es darf Jeder nach Allem streben!'

Der soziale Liberalismus findet, daß die Sache mit dem ‚Dürfen' nicht abgetan sei, weil dürfen nur heißt, es ist Keinem verboten, aber nicht, es ist Jedem möglich gemacht. Er behauptet daher, das Bürgertum sei nur mit dem Munde oder in Worten liberal, in der Tat aber höchst illiberal. Er seinerseits will Uns allen die *Mittel* geben, an Uns arbeiten zu können."[5]

Seine Betrachtungen über den sozialen Liberalismus versucht Stirner auf seine Weise auf den Punkt zu bringen.

[310] „Durch das Prinzip der Arbeit wird allerdings das des Glückes oder der Konkurrenz überboten. Zugleich aber hält sich der Arbeiter in seinem Bewußtsein, daß das Wesentliche an ihm ‚der Arbeiter' sei, vom Egoismus fern und **unterwirft sich der Oberhoheit einer Arbeitergesellschaft, wie der Bürger mit Hingebung am Konkurrenz-Staate hing**. Der schöne Traum von einer ‚Sozialpflicht' wird noch fortgeträumt. Man meint wieder, die Gesellschaft *gebe*, was Wir brauchen, und Wir seien ihr deshalb *verpflichtet*, seien ihr alles schuldig. **Man bleibt dabei, einem ‚höchsten Geber alles Guten' *dienen* zu wollen.** Daß die Gesellschaft gar kein Ich ist, das geben, verleihen oder gewähren könnte, sondern ein Instrument oder Mittel, aus dem Wir Nutzen ziehen mögen, daß Wir keine gesellschaftlichen Pflichten, sondern lediglich Interessen haben, zu deren Verfolgung Uns die Gesellschaft dienen müsse, daß Wir der Gesellschaft kein Opfer schuldig sind, sondern, opfern Wir etwas, es

---

[1] *EE* 133 f.
[2] *EE* 134.
[3] *EE* 134.
[4] *EE* 135.
[5] *EE* 134 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Uns opfern: daran denken die Sozialen nicht, weil sie – **als Liberale – im religiösen Prinzip gefangen sitzen und eifrig trachten nach einer, wie es der Staat bisher war, – heiligen Gesellschaft!**

Die Gesellschaft, von der Wir alles haben, ist eine neue Herrin, ein neuer Spuk, ein neues ‚höchstes Wesen', das Uns ‚in Dienst und Pflicht nimmt!'"[1]

[311]

4. 2. 3. 3. Der humane Liberalismus

Dieser Bezeichnung – „humaner Liberalismus – legt Stirner folgende Gedanken zugrunde:

„Da in dem sich kritisierenden, **dem ‚kritischen' Liberalismus**, wobei der Kritiker ein Liberaler bleibt und über das Prinzip des Liberalismus, den Menschen, nicht hinausgeht, **der Liberalismus sich vollendet**, so mag er vorzugsweise nach dem Menschen benannt werden und der ‚humane' heißen."[2]

Eben dieser humane Liberale wirft jedoch dem Arbeiter vor, „*für die Menschheit* gar nichts" zu leisten, sondern nur „alles *für sich*, zu seiner Wohlfahrt"[3] zu tun.

Ebenso verfährt jener mit dem Bürgertum, dem er den Vorwurf angedeihen läßt, „*den Menschen* nur seiner Geburt nach für frei"[4] ausgegeben zu haben.

„Wie der Bürger den Staat, so wird der Arbeiter die Gesellschaft *benutzen* für seine *egoistischen* Zwecke".[5]

Ein „*rein menschliches Interesse*" – so Stirner – zu fassen, heißt die Devise des Humanen und so verachtet das „humane Bewußtsein ... sowohl das Bürger- als das Arbeiter-Bewußtsein: denn der Bürger ist nur ‚entrüstet' über den Vagabunden ... und deren ‚Immoralität'; den Arbeiter ‚empört' der *Faulenzer* ... und dessen ‚unsittliche', weil aussaugende und ungesellschaftliche, Grundsätze".[6]

Den egoistischen Zwecken und Interessen, dem Egoismus, der in den beiden vorangegangenen Formen des Liberalismus vorhanden ist, soll ein Riegel vorgeschoben werden, [312] und um dies zu erreichen, „**müßte ein völlig ‚uninteressiertes' Handeln** erstrebt werden, die *gänzliche* Uninteressiertheit. Dies ist allein menschlich, weil nur der Mensch uninteressiert ist; der Egoist immer interessiert".[7] Das bedeutet jedoch nicht, daß der Humane an nichts Interesse habe, sich für nichts begeistert. Im Gegenteil!

Aber sein Interesse „ist ... kein egoistisches Interesse, keine *Interessiertheit*, sondern ein menschliches, d. h. ein – *theoretisches*, nämlich ein **Interesse nicht für einen Einzelnen oder die Einzelnen (‚Alle'), sondern für die *Idee*, für *den* Menschen".**[8]

Daran knüpft Stirner seine Kritik, in dem er meint:

„Und du merkst nicht, daß Du auch nur begeistert bist für *deine* Idee, *deine* Freiheitsidee?

Und ferner merkst Du nicht, **daß deine Uninteressiertheit wieder, wie die religiöse, eine himmlische Interessiertheit ist?** Der Nutzen der Einzelnen läßt Dich allerdings kalt ... Du sorgest auch nicht für den andern Tag und hast überhaupt keine ernstliche Sorge für die Bedürfnisse des Einzelnen, nicht für dein eigenes Wohlleben, noch das der Andern; aber Du machst Dir eben aus alledem nichts, **weil Du ein – Schwärmer** bist."[9]

Aus diesem Grunde wird der Humane auch nicht so liberal sein und „alles Menschenmögli-

---

[1] *EE* 135.
[2] *EE* 136.
[3] *EE* 136.
[4] *EE* 136.
[5] *EE* 136.
[6] *EE* 136 f.
[7] *EE* 137.
[8] *EE* 138.
[9] *EE* 138.

che für *menschlich* auszugeben".[1]

Er wird **„das imperatorische Postulat"** aufstellen: **„Wirf alles Aparte von Dir, kritisiere es weg! Sei nicht Jude, nicht Christ usw., sondern sei Mensch, nichts als Mensch!** Mach deine *Menschlichkeit* gegen jede beschränkende Bestimmung geltend, mach Dich mittels ihrer zum Menschen und von jenen Schranken *frei*, **mach Dich zum ‚freien Menschen'**, [313] **d. h. erkenne die Menschlichkeit als dein alles bestimmendes *Wesen*.**"[2]

Diesem Postulat hält Stirner entgegen, daß das alles Ideen sind, nach denen der Leibhaftige sucht. Statt dessen wäre es besser zu sagen: ***„Ich bin Mensch*! Ich brauche den Menschen nicht erst in Mir herzustellen, denn er gehört Mir schon, wie alle meine Eigenschaften."**[3]

Wie der Bürger den Staat, der Arbeiter die Gesellschaft, so erstrebt der Humane die **„menschliche**[n] **Gesellschaft"**.

In ihr „... soll überhaupt nichts Anerkennung finden, was Einer oder der Andere ‚Besonderes' hat, nichts Wert haben, was den Charakter des ‚Privaten' trägt. Auf diese Weise rundet sich der Kreis des Liberalismus, der an dem Menschen und der menschlichen Freiheit sein gutes, an dem Egoisten und allem Privaten sein böses Prinzip, an jenem seinen Gott, an diesem seinen Teufel hat, vollständig ab, und verlor im ‚Staate' die besondere oder private Person ihren Wert ..., büßt in der ‚Arbeiter- oder Lumpen-Gesellschaft' das besondere (private) Eigentum seine Anerkennung ein, so wird in der ‚menschlichen Gesellschaft' alles Besondere oder Private außer Betracht kommen, und wenn die ‚reine Kritik' ihre schwere Arbeit vollführt haben wird, dann wird man wissen, was alles privat ist, und was man ‚in seines Nichts durchbohrendem Gefühle' wird – stehen lassen müssen.

Weil dem humanen Liberalismus Staat und Gesellschaft nicht genügt, negiert er beide und behält sie zugleich. So heißt es einmal, die Aufgabe der Zeit sei ‚keine politische, sondern eine soziale', und dann wird wieder für die Zukunft der ‚freie Staat' verheißen. In Wahrheit ist die ‚menschliche Gesellschaft' eben beides, der allgemeinste Staat und die allgemeinste Gesellschaft."[4]

[314] In der „menschlichen Gesellschaft" nun – **„dieser höchsten Entwicklung ‚des freien Menschen' wird der Egoismus, die Eigenheit, prinzipiell bekämpft"** ... und verschwindet **„gegen die erhabene ‚Idee der Menschheit'**. Alles, was nicht ein ‚allgemein Menschliches' ist, ... heißt deshalb ein ‚Egoistisches'".[5]

War den Sozialisten die Wohlfahrt das höchste Ziel, so war es den politisch Liberalen der freie Wettstreit. Um daran Anteil zu nehmen, brauchte der eine nur Arbeiter, der andere nur Bürger zu sein.

„Beides ist noch nicht gleichbedeutend mit ‚Mensch'. Dem Menschen ist erst ‚wahrhaft wohl', wenn er auch ‚geistig frei' ist! Denn der Mensch ist Geist, darum müssen alle Mächte, die ihm, dem Geiste, fremd sind, alle übermenschlichen, himmlischen, unmenschlichen Mächte müssen gestürzt werden, und **der Name ‚Mensch' muß über allen Namen sein.**

So kehrt in diesem Ende der Neuzeit (Zeit der Neuen) **als Hauptsache wieder, was im Anfange derselben Hauptsache gewesen war: die ‚geistige Freiheit'.**"[6]

Bei Stirners Schilderung der Freien überwindet eine Form des Liberalismus die andere. So überwindet der soziale Liberalismus den politischen, der humane wiederum den sozialen, um letztendlich vom Eigner und vom Einzige überwunden zu werden.

---

[1] *EE* 138.
[2] *EE* 138 f.
[3] *EE* 139.
[4] *EE* 140.
[5] *EE* 141.
[6] *EE* 142.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Somit richtet sich die ‚Kritik' des humanen Liberalismus in erster Linie gegen den sozialen Liberalismus und alle seine Prinzipien.

Eines dieser Prinzipien ist jenes der „Arbeit" und so lautet seine Kritik:

„Schreibt Dir die Gesellschaft Deine Tätigkeit vor, so ist diese zwar vom Einfluß der Einzelnen, d. h. der Egoisten frei, aber es braucht darum noch keine *rein menschliche* Tätigkeit, und Du noch nicht ein völliges Organ der Mensch[315]heit zu sein. Welcherlei Tätigkeit die Gesellschaft ... fordert ... bleibt ja noch *zufällig* ... Du arbeitest wirklich nur ... um des lieben Lebens willen, nicht zur Verherrlichung der Menschheit. Mithin ist die freie Tätigkeit erst dann erreicht, wenn Du Dich von allen Dummheiten frei machst, von allem Nichtmenschlichen, d. h. Egoistischen ... Dich befreist, alle den Menschen oder die Menschheits-Idee verdunkelnden, unwahren Gedanken auflösest, kurz, wenn Du nicht bloß ungehemmt bist in Deiner Tätigkeit, sondern auch der Inhalt Deiner Tätigkeit nur Menschliches ist, und Du nur für die Menschheit lebst und wirkst. Das ist aber nicht der Fall, solange das Ziel deines Strebens nur deine und Aller *Wohlfahrt* ist: was Du für die Lumpengesellschaft tust, das ist für die ‚menschliche Gesellschaft' noch nichts getan."[1]

Und weiter:

„Das Arbeiten allein macht Dich nicht zum Menschen ..., sondern es kommt darauf an, wer Du, der Arbeitende, bist. Arbeiten ... muß eine die Menschheit fördernde, auf das Wohl der Menschheit berechnete, der geschichtlichen, d. h. menschlichen Entwicklung dienende, kurz eine *humane* Arbeit sein. Dazu gehört zweierlei, einmal daß sie der Menschheit zu Gute komme, zum Andern, daß sie von einem ‚Menschen' ausgehe. Das Erstere allein kann bei jeder Arbeit der Fall sein ...; das Zweite erfordert, daß der Arbeitende den menschlichen Zweck seiner Arbeit wisse, und da er dies Bewußtsein nur haben kann, wenn er *sich als Mensch weiß*, so ist die entscheidende Bedingung das – ***Selbstbewußtsein***."[2] In der kommunistischen Gesellschaft – so lautet die Kritik – ist der Mensch durch seine Arbeit nicht befriedigt, „statt dessen befriedigt sie die Gesellschaft; die Gesellschaft müßte ihn [den Arbeiter] als Menschen behandeln, und sie behandelt ihn als – lumpigen Arbeiter ...

Arbeit und Gesellschaft sind ihm nur nütze, nicht wie er als Mensch, sondern wie er als ‚Egoist' ihrer bedarf".[3]

[316] Der humane Liberalismus, der der Arbeit gleichfalls bedarf, will diese „in vollstem Maße" und behauptet: „Wir wollen sie nicht, um Muße zu gewinnen, sondern um in ihr selber alle Genugtuung zu finden. Wir wollen die Arbeit, weil sie unsere Selbstentwicklung ist.

Aber die Arbeit muß dann auch darnach sein! Es ehrt den Menschen nur die menschliche, die selbstbewußte Arbeit, nur die Arbeit, welche keine ‚egoistische' Absicht, sondern den Menschen zum Zwecke hat, und die Selbstoffenbarung des Menschen ist, so daß es heißen muß: labora, ergo sum, Ich arbeite, d. h. Ich bin Mensch. Der Humane will die alle Materie *verbreitende* Arbeit des *Geistes*, den Geist, der kein Ding in Ruhe oder in seinem Bestande läßt, der sich bei nichts beruhigt, alles auflöst, jedes gewonnene Resultat von neuem kritisiert. Dieser ruhelose Geist ist der wahre Arbeiter, er vertilgt die Vorurteile, zerschmettert die Schranken und 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."[4]

Diese Art von Arbeiter „lebt und arbeitet für die Menschheit".[5]

Stirner wendet jedoch ein, daß dieser Arbeiter, dieser ruhelose Geist, zwar nicht für den Ein-

---

[1] *EE* 142 f.
[2] *EE* 143.
[3] *EE* 144.
[4] *EE* 144 f.
[5] *EE* 145.

zelnen arbeitet, sondern Schranken hinweghebt, in denen die Menschheit eingepreßt ist, Vorurteile zerstreut, Hemmnisse überwindet, kurz, Wahrheiten entdeckt, „welche für Alle und alle Zeit durch ihn gefunden werden“[1] und er weiß, daß die Entdeckung dieser Wahrheiten für den anderen Menschen nützlich sein können und so behält er sie nicht für sich, sondern teilt sie mit.

„... aber wenn er auch das Bewußtsein hat, daß seine Mitteilung für den Andern höchst wertvoll sei, so hat er doch seine [317] Wahrheit keinesfalls um der Andern willen gesucht und gefunden, sondern um seinetwillen, weil ihn selbst danach verlangte ...

Er arbeitet also um seinetwillen und zur Befriedigung *seines* Bedürfnisses. Daß er damit auch Andern, ja der Nachwelt nützlich war, nimmt seiner Arbeit den *egoistischen* Charakter nicht.“[2]

Stirner bezieht sich dabei auf die geistige Form der Arbeit und stellt dabei dies Form als allein menschliche in Frage: „... wenn doch auch er nur seinetwegen arbeitete, warum wäre seine Tat menschlich, die der Andern unmenschlich, d. h. egoistisch? Etwa darum, weil dieses Buch, Gemälde, Symphonie usw. die Arbeit seines ganzen Wesens ist, weil er sein Bestes getan, sich ganz hin(ein)gelegt hat und ganz daraus zu erkennen ist, während das Werk eines Handwerkers nur den Handwerker, d. h. die Handwerksfertigkeit, nicht ‚den Menschen‘ abspiegelt? In seinen Dichtungen haben wir den ganzen Schiller, in so und so viel hundert Öfen haben Wir dagegen nur den Ofensetzer vor Uns, nicht ‚den Menschen‘.

Heißt dies aber mehr als: in dem einen Werk seht Ihr *Mich* möglichst vollständig, in dem andern nur meine Fertigkeit? Bin *Ich* es nicht wiederum, den die Tat ausdrückt? Und ist es nicht egoistisch, *sich* der Welt in einem Werke darzubieten, *sich* auszuarbeiten und zu gestalten, als hinter seiner Arbeit sich zu verstecken? Du sagst freilich, Du offenbarest den Menschen. Allein der Mensch, den Du offenbarst, bist Du; Du offenbarst nur Dich, jedoch mit dem Unterschiede vom Handwerker, daß dieser sich nicht in Eine Arbeit zusammenzupressen versteht, sondern, um als er selbst erkannt zu werden, in seinen sonstigen Lebensbeziehungen aufgesucht werden muß, und daß dein Bedürfnis, durch dessen Befriedigung jenes Werk zu Stande kam, ein – theoretisches war.“[3]

[318] Sollte dieser „ruhelose Geist“ erwidern, daß er einen „würdigern, höheren, größeren Menschen“ offenbare, „einen Menschen, der mehr Mensch sei, als jener Andere“, so gäbe ihm Stirner zur Anwort: „Ich will annehmen, daß Du das Menschenmögliche vollführest, daß Du zu Stande bringest, was keinem Andern gelingt. Worin besteht denn deine Größe? Gerade darin, daß du mehr bist als andere Menschen (die ‚Masse‘), mehr bist, als *Menschen* gewöhnlich sind, mehr als ‚gewöhnliche Menschen‘, gerade in deiner Erhabenheit über den Menschen. Vor andern Menschen zeichnest Du Dich nicht dadurch aus, daß Du Mensch bist, sondern weil Du ein **‚einziger‘ Mensch** bist. Du zeigst wohl, was ein Mensch leisten kann, aber weil Du, ein Mensch, das leistest, darum können Andere, auch Menschen, es noch keineswegs leisten: Du hast es nur als *einziger* Mensch verrichtet und bist darin einzig.

Nicht der Mensch macht deine Größe aus, sondern *Du* erschaffst sie, weil Du mehr bist, als Mensch, und gewaltiger, als andere – Menschen.

Man glaubt nicht mehr sein zu können, als Mensch. Vielleicht kann man nicht weniger sein!“[4]

Diese Antwort beinhaltet bereits die Tendenz von Stirners eigentlicher Intention.

Noch setzt er sich jedoch mit den verschiedenen Formen des Liberalismus, dem „Streit der

---

[1] *EE* 145.
[2] *EE* 145.
[3] *EE* 145 f.
[4] *EE* 146 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Liberalen unter sich“[1] auseinander und so sieht er in der Aufforderung der „Kritik“ an den Menschen, „menschlich“ zu sein, die „notwendige Bedingung der Geselligkeit“ ausgesprochen, denn „nur als Mensch unter Menschen ist man *umgänglich*. Hiermit gibt sie ihren *sozialen* Zweck kund, die **Herstellung der ‚menschlichen Gesellschaft‘**“.[2]

[319] Stirner bezeichnet die „Kritik“ als unter den Sozialtheorien unstreitig vollendetste, „weil sie Alles entfernt ..., was den Menschen vom Menschen *trennt*: alle Vorrechte bis auf das Vorrecht des Glaubens. In ihr kommt das Liebesprinzip des Christentums, das wahre Sozialprinzip, zum reinsten Vollzug, und es wird das letzte mögliche Experiment gemacht, die Ausschließlichkeit und das Abstoßen den Menschen zu benehmen: ein Kampf gegen den Egoismus in seiner einfachsten und darum härtesten Form, in der Form der Einzigkeit, der Ausschließlichkeit, selber.

‚Wie könnt Ihr wahrhaft gesellschaftlich leben, solange auch nur Eine Ausschließlichkeit zwischen Euch noch besteht?‘

Ich frage umgekehrt: Wie könnt Ihr wahrhaft einzig sein, solange auch nur Ein Zusammenhang zwischen Euch noch besteht? Hängt Ihr zusammen, so könnt Ihr nicht voneinander, umschließt Euch ein ‚Band‘, so seid Ihr nur *selbander* etwas, und Euer Zwölf machen ein Dutzend, Euer Tausend ein Volk, Euer Millionen die Menschheit.

‚Nur wenn Ihr menschlich seid, könnt Ihr als Menschen miteinander umgehen, wie Ihr nur, wenn Ihr patriotisch seid, als Patrioten Euch verstehen könnt!‘

Wohlan, so entgegne Ich: Nur wenn Ihr einzig seid, könnt Ihr als das, was Ihr seid, miteinander verkehren“.[3]

Gemäß diesem Disput ist es für Stirner eindeutig, daß es gerade der schärfste Kritiker ist, welcher am schwersten vom „Fluche seines Prinzips“ getroffen wird.

„Indem er ein Ausschließliches nach dem andern von sich tut, ... abschüttelt“[4], bleibt er am Ende allein stehen. „Er gerade muß Alle ausschließen, die etwas Ausschließliches oder Privates haben, und was kann am Ende ausschließlicher sein, als die ausschließliche, einzige Person selber!

[320] Oder meint er etwa, daß es besser stände, wenn *Alle* ‚Menschen‘ würden und die Ausschließlichkeit aufgäben? Eben darum, weil **‚Alle‘ bedeutet ‚jeder Einzelne‘**, bleibt ja der grellste Widerspruch erhalten, denn **der ‚Einzelne‘ ist die Ausschließlichkeit selber**.“[5]

So fragt er sich, obwohl jetzt das „gesellschaftliche Leben ein Ende haben“ soll; „Als ob nicht immer Einer den Andern suchen wird, weil er ihn *braucht*, als ob nicht Einer in den Andern sich fügen muß, wenn er ihn *braucht*.“[6]

Der Unterschied besteht nur darin, daß jenes, was früher durch ein Band „verbunden“ war, ist jetzt nur mehr „vereinigt“.

Er verdeutlicht dies an folgendem Beispiel:

„Sohn und Vater umfängt vor der Mündigkeit ein Band, nach derselben können sie selbständig zusammentreten, vor ihr *gehörten* sie als Familienmitglieder zusammen ..., nach ihr vereinigen sie sich als Egoisten, Sohnschaft und Vaterschaft bleiben, aber Sohn und Vater binden sich nicht mehr daran.“[7]

Für Stirner durchläuft der Liberalismus drei Wandlungen: „**Erstens**: Der Einzelne ***ist*** nicht der Mensch, darum gilt seine einzelne Persönlichkeit nichts: kein persönlicher Wille, keine

---

[1] Mackay: Stirner. S. 140.
[2] *EE* 147.
[3] *EE* 147 f.
[4] *EE* 148.
[5] *EE* 148.
[6] *EE* 150.
[7] *EE* 150.

Willkür, kein Befehl oder Ordonnanz!

Zweitens: Der Einzelne ***hat*** nichts Menschliches, darum gilt kein Mein und Dein oder Eigentum.

Drittens: Da der Einzelne ***weder*** Mensch ist ***noch*** Menschliches hat, so soll er überhaupt nicht sein, soll als ein Egoist, mit seinem Egoistischen durch die Kritik vernichtet werden, um dem Menschen, **‚dem jetzt erst gefundenen Menschen'** Platz machen."[1]

[321] Entsprechend dieser drei erwähnten Wandlungen bedeutet dies für den politischen Liberalismus, daß dieser „dem Einzelnen Alles zu[spricht], was ihm als ‚Mensch von Geburt', ... zukommt, wohin denn Gewissensfreiheit, Besitz, usw., kurz die ‚Menschenrechte' gerechnet werden ..."; für den „Sozialismus" (sozialer Liberalismus), daß er „dem Einzelnen [vergönnt], was ihm als *tätigem* Menschen, als ‚arbeitendem' Menschen zukommt ..." und schlußendlich den humanen Liberalismus, der „dem Einzelnen [gibt], was er als ‚Mensch' hat, d. h. Alles, was der Menschheit gehört. **Mithin hat der Einzige gar nichts, die Menschheit Alles, und es wird die Notwendigkeit der im Christentum gepredigten ‚Wiedergeburt' unzweideutig und in vollkommensten Maße gefordert. Werde eine neue Kreatur, werde ‚Mensch'!**"[2]

Dieser neuen „Schöpfung" – ich will es einmal so nennen – gebührt nun Alles.

Ihm „gehört die *Herrschaft*", deshalb darf „kein Einzelner Herr sein, sondern der Mensch ist der Herr der Einzelnen"; sein ist „das *Reich*, d. h. die Welt", der Mensch gebietet über „die Welt als Eigentum"; „dem Menschen gebührt von Allem der Ruhm, die *Verherrlichung* oder ‚Herrlichkeit' (Doxa), denn der Mensch oder die Menschheit ist der Zweck des Einzelnen, für den er arbeitet, denkt, lebt, und zu dessen Verherrlichung er ‚Mensch' werden muß".[3]

Bisher suchten die Menschen nach einer Gemeinschaft, in der ihre Ungleichheiten unwesentlich wurden; sie strebten nach Ausgleichung, also Gleichheit.

Für Stirner aber bedeutet die nunmehrige Bestrebung, daß es für die Menschen nichts „Gemeinschaftlicheres oder Gleicheres" geben kann, „als den Menschen selbst", jedoch „unter dieser Gemeinschaft ... wird der Verfall und das Zerfallen am schreiendsten", denn jetzt „... steht *der* Mensch gegen *die* Menschen, oder, da die Menschen nicht der Mensch sind, so steht der Mensch gegen den Unmenschen".[4]

[322] Stirners weltgeschichtlicher Konzeption zufolge ändern sich nur die Aussprüche.

Hieß es vormals „Gott ist Mensch geworden", so lautet der Satz nun: „Der Mensch ist Ich geworden ... Dies ist *das menschliche Ich*."[5]

Stirner will diesen Satz jedoch umkehren und sagen: **„Ich habe Mich nicht finden können, solange Ich Mich als Mensch suchte."**[6]

Bei dem Versuch, den Menschen zu „verwirklichen", geht der humane Liberalismus – so meint Stirner – „radikal zu Werke. Wenn Du aber nur in Einem Punkte etwas Besonderes sein oder haben willst, wenn Du auch nur Ein Vorrecht vor Andern Dir bewahren, nur Ein Recht in Anspruch nehmen willst, das nicht ‚allgemeines Menschenrecht' ist, so bist Du ein *Egoist*".[7]

Stirner kommt dieser Vorwurf der Humanen sehr gelegen, denn:

„Ich will nichts Besonderes vor Andern haben oder sein, Ich will kein Vorrecht gegen sie beanspruchen, aber – Ich messe Mich auch nicht an Andern, und will überhaupt kein *Recht* ha-

---

[1] *EE* 150 f. – Hervorhebungen ab „Drittens" vom Autor der Diss.
[2] *EE* 151.
[3] *EE* 151.
[4] *EE* 151 f.
[5] *EE* 152.
[6] *EE* 152.
[7] *EE* 152.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ben. **Ich will Alles sein und Alles haben, was ich sein und haben kann.** Ob Andere *Ähnliches* sind und haben, was kümmert's Mich? Das Gleiche, dasselbe können sie weder sein, noch haben. Ich tue Ihnen keinen *Abbruch*, wie Ich dem Felsen dadurch keinen Abbruch tue, daß Ich die Bewegung vor ihm ‚voraushabe'. Wenn sie es haben *könnten*, so hätten sie's."[1]

In der Forderung, keine Vorrechte zu haben, sieht er die „strengste *Entsagungs*-Theorie" und diesem – man solle sich nicht für „etwas Besonderes" halten – setzt er entgegen, daß „Ich ... Mich nicht für etwas Besonderes, sondern für *einzig* [halte]. Ich habe wohl *Ähnlichkeit* mit Andern; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der [323] Tat bin Ich unvergleichlich, einzig", und darum will „Ich ... an Dir nichts anerkennen oder respektieren, weder den Eigentümer, noch den Lump, noch auch nur den Menschen, sondern Dich *verbrauchen*".[2]

Stirners Kontroverse mit dem humanen Liberalismus gipfelt in der Behauptung, daß sich in ihm „die Lumperei [vollendet]. Wir müssen erst auf das Lumpigste, Armseligste herunterkommen, wenn Wir zur *Eigenheit* gelangen wollen, denn Wir müssen alles Fremde ausziehen. Lumpiger aber scheint nichts, als der nackte – Mensch".[3]

Der Höhepunkt der Lumperei ist jedoch dann erreicht, „wenn Ich auch den Menschen wegwerfe, weil ich fühle, daß auch er Mir fremd ist, und daß ich Mir darauf nichts einbilden darf. Es ist nicht mehr bloß Lumperei: weil auch der letzte Lumpen abgefallen ist, so steht die wirkliche Nacktheit, die Entblößung von allem Fremden da. Der Lump hat die Lumperei selbst ausgezogen und damit aufgehört zu sein, was er war, ein Lump.

Ich bin nicht mehr Lump, sondern bin's gewesen".[4]

Stirners abschließende Betrachtung der Neuesten unter den Neuen, die er die „Freien" nennt, dreht sich einzig um die Frage: ***„Wie frei* muß *der Mensch* sein?"**[5]

Diese Frage ist allen gemein, da sie alle liberal sind.

Er behauptet, daß die Zwietracht, die zwischen den Liberalen besteht, deshalb nie zum Ausbruch kommen konnte, weil „eigentlich nur ein Streit neuer Liberaler mit veralteten Liberalen vorhanden ist, ein Streit derer, welche die ‚Freiheit' in kleinem Maße verstehen, und derer, welche das ‚volle Maß' der Freiheit wollen, also **der *Gemäßigten* und *Maßlosen***".[6]

[324] Außer der Frage nach der Freiheit ist den Streitenden, dem gesamten Liberalismus noch eines gemein, nämlich „ein[en] Todfeind"; sie haben „einen unüberwindlichen Gegensatz, wie Gott und Teufel: dem Menschen steht der Unmensch, der Einzelne, der Egoist stets zur Seite. Staat, Gesellschaft, Menschheit bewältigen diesen Teufel nicht".[7]

Der Abschnitt „Die Freien" ist diesem Streit der Liberalen unter sich gewidmet und ist somit Stirners Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen und deren politischer und geistiger Haltung.

So schreibt er dem humanen Liberalismus die Absicht zu, „den andern Liberalen zu zeigen, daß sie immer noch nicht die ‚Freiheit' wollen".[8]

Somit kommt er zu der Überzeugung, daß „die andern Liberalen nur vereinzelten Egoismus vor Augen [hatten]", und „für den größten Teil blind" zu sein, „so hat der radikale Liberalismus den Egoismus ‚in Masse' gegen sich, wirft Alle, die nicht die Sache der Freiheit, wie er, zur eigenen machen, unter die Masse, so daß jetzt Mensch und Unmensch streng geschieden

---

[1] *EE* 152 f.
[2] *EE* 153.
[3] *EE* 153.
[4] *EE* 153 f.
[5] *EE* 154.
[6] *EE* 154.
[7] *EE* 154.
[8] *EE* 154.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

als Feinde gegeneinander stehen, nämlich die **‚Masse‘** und die **‚Kritik‘**; und zwar die **‚freie menschliche Kritik‘**, wie sie ... genannt wird, gegenüber der rohen, z. B. religiösen Kritik“.[1]

Die ‚Kritik‘ trägt die Hoffnung in sich, in diesem Streit als Sieger hervorzugehen und „allen Streit ... als egoistische *Rechthaberei*“[2] darzustellen.

Stirner betrachtet die Sachlage jedoch so, daß der ‚Kritik‘ gegenüber „ein gemeinsamer Feind ins Feld rückt. ... Nun stehen die Egoisten zusammen gegen die Kritik.

Wirklich die Egoisten? Nein, sie kämpfen gerade darum gegen die Kritik, weil diese sie des Egoismus beschuldigt; sie [325] sind des Egoismus nicht geständig. Mithin stehen Kritik und Masse auf derselben Basis: beide kämpfen gegen den Egoismus, beide weisen ihn von sich ab, und schieben ihn einander zu.

Die Kritik und die Masse verfolgen dasselbe Ziel, Freiheit vom Egoismus, und hadern nur darüber, wer von ihnen dem Ziele sich am meisten nähere oder gar es erreiche“.[3]

Mit anderen Worten:

„Egoistenfeinde sind beide, Kritik und Masse, und beide suchen sich vom Egoismus zu befreien, sowohl dadurch, daß sie *sich* reinigen oder reinwaschen, als dadurch, daß sie ihn der Gegenpartei zuschreiben.“[4]

So nimmt Stirner nun beide, „wofür sie sich ausgeben, für Nichtegoisten, und wofür sie einander nehmen, für Egoisten. Sie sind Egoisten und sind’s nicht“.[5]

Er baut seine Gedanken noch weiter aus: „Die Kritik sagt eigentlich: Du mußt dein Ich so gänzlich von aller Beschränktheit befreien, daß es ein *menschliches* Ich wird. Ich sage: Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das Deinige getan; denn nicht Jedem ist es gegeben, alle Schranken zu durchbrechen, oder sprechender: Nicht Jedem ist das eine Schranke, was für den Andern eine ist. Folglich mühe Dich nicht an den Schranken Anderer ab; genug, wenn Du deine eigenen niederreißest ... Wer eine *seiner* Schranken umwirft, der kann Andern Weg und Mittel gezeigt haben; das Umwerfen *ihrer* Schranken bleibt ihre Sache. Auch tut Keiner etwas Anderes. Den Leuten zumuten, daß sie ganz Mensch werden, heißt sie auffordern, alle menschlichen Schranken zu stürzen. Das ist unmöglich, weil *der* Mensch keine Schranken hat. Ich habe zwar deren, aber Mich gehen auch nur die *meinigen* etwas an, und nur sie können von Mir bezwungen werden. Ein *menschliches* Ich kann Ich nicht werden, weil Ich eben Ich und nicht bloß Mensch bin.

[326] Doch sehen Wir noch, ob die Kritik Uns nicht etwas gelehrt hat, was Wir beherzigen können! Frei bin Ich nicht, wenn Ich nicht interesselos, Mensch nicht, wenn Ich nicht uninteressiert bin? Nun, verschlägt es Mir auch wenig, frei oder Mensch zu sein, so will Ich doch keine Gelegenheit, *Mich* durchzusetzen oder geltend zu machen, ungenutzt vorbeilassen. Die Kritik bietet Mir diese Gelegenheit durch die Lehre, daß, wenn sich etwas in Mir festsetzt und unauflöslich wird, Ich der Gefangene und Knecht desselben, d. h. ein Besessener, werde. Ein Interesse, es sei wofür es wolle, hat an Mir, wenn Ich nicht davon loskommen kann, einen Sklaven erbeutet, und ist nicht mehr mein Eigentum, sondern Ich bin das seine. Nehmen wir daher die Weisung der Kritik an, keinen Teil unsers Eigentums stabil werden zu lassen, und Uns nur wohl zu fühlen im – *Auflösen*.“[6]

Diese Weisung der ‚Kritik‘, zu kritisieren und aufzulösen, um Mensch zu werden, faßt Stirner derart auf, indem er sagt:

„Mensch bin Ich ohnehin, und Ich bin Ich ebenfalls; darum will Ich nur Sorge tragen, daß Ich

---

[1] *EE* 154 f.
[2] *EE* 155.
[3] *EE* 155.
[4] *EE* 155.
[5] *EE* 156.
[6] *EE* 156 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

mein Eigentum Mir sichere, und um es zu sichern, nehme Ich's jederzeit in Mich zurück, vernichte in ihm jede Regung nach Selbständigkeit, und verschlinge es, ehe sich's fixieren und zu einer ‚fixen Idee' oder einer ‚Sucht' werden kann.

Das tue Ich aber nicht um meines ‚menschlichen Berufes' willen, sondern weil Ich Mich dazu berufe ... Ich habe keinen Beruf, und folge keinem, auch nicht dem, Mensch zu sein."[1]

In all diesem ist Stirners Intention bereits enthalten und so wendet er, nachdem „durch den Liberalismus ‚der Mensch' frei geworden, den Blick wieder auf Mich zurück und gestehe Mir's offen: **Was der Mensch gewonnen zu haben scheint, das habe nur *Ich* gewonnen**".[2]

Bevor Stirner diesen Schritt jedoch unternimmt, zieht er noch ein Resümee über die sogenannten „Freien".

[327] **„Der Mensch ist frei, wenn ‚der Mensch dem Menschen das höchste Wesen ist'. Also gehört es zur Vollendung des Liberalismus, daß jedes andere höchste Wesen vernichtet, die Theologie durch die Anthropologie umgeworfen, der Gott und seine Gnade verlacht, der ‚Atheismus' allgemein werde.**

Der Egoismus des Eigentums hat sein Letztes eingebüßt, wenn auch das ‚Mein Gott' sinnlos geworden ist; denn Gott ist nur, wenn ihm das Heil des Einzelnen am Herzen liegt, wie dieser in ihm sein Heil sucht.

Der politische Liberalismus hob die Ungleichheit der Herren und Diener auf, er machte *herrenlos*, anarchisch. Der Herr wurde nun vom Einzelnen, dem ‚Egoisten' entfernt, um ein Gespenst zu werden: das Gesetz oder der Staat. Der soziale Liberalismus hebt die Ungleichheit des Besitzes, der Armen und Reichen auf, und macht *besitzlos* oder eigentumslos. Das Eigentum wird dem Einzelnen entzogen und der gespenstischen Gesellschaft überantwortet. Der humane Liberalismus macht *gottlos*, atheistisch. Deshalb muß der Gott des Einzelnen, ‚mein Gott', abgeschafft werden. Nun ist zwar die Herrenlosigkeit zugleich Gottlosigkeit, Besitzlosigkeit zugleich Sorglosigkeit, und Gottlosigkeit zugleich Vorurteilslosigkeit, denn mit dem Herrn fällt der Diener weg, mit dem Besitz die Sorge um ihn, mit dem festgewurzelten Gott das Vorurteil; da aber der Herr als Staat wieder aufersteht, so erscheint der Diener als Untertan wieder, da der Besitz zum Eigentum der Gesellschaft wird, so erzeugt sich die Sorge von neuem als Arbeit, und da der Gott als Mensch zum Vorurteil wird, so entsteht ein neuer Glaube, der Glaube an die Menschheit oder Freiheit. Für den Gott des Einzelnen ist nun der Gott Aller, nämlich ‚der Mensch' erhöht worden; ‚es ist ja Unser Aller Höchstes, Mensch zu sein.' Da aber Niemand ganz das werden kann, was die Idee ‚Mensch' besagt, so bleibt der Mensch dem Einzelnen ein erhabenes Jenseits, ein unerreichtes höchstes Wesen, ein Gott. Zugleich aber ist dieser der ‚wahre Gott', weil er Uns völlig adäquat, nämlich Unser eigenes ‚*Selbst*' ist: Wir selbst, aber von uns getrennt und über Uns erhaben."[3]

[328] An dieser Stelle sei noch ein Stirner's Werk betreffender Zusatz angefügt. So schreibt J. H Mackay:

„Die Beurtheilung des Liberalismus war abgeschlossen, Stirner's Werk aber noch nicht erschienen, als die ‚Kritik' einen weiteren Schritt vorwärts that und ihn veranlasste, seinen Betrachtungen eine Anmerkung anzuhängen, um sich in ihr auch noch mit dem letzten Funde zu beschäftigen."[4]

Stirner selbst gesteht, daß „die Kritik ... rastlos vorwärts [dringt] und ... es dadurch notwendig [macht], ... jetzt, nachdem mein Buch zu Ende geschrieben ist, noch einmal auf sie zu-

---

[1] *EE* 157.
[2] *EE* 158.
[3] *EE* 158 f.
[4] Mackay: Stirner. S. 141.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

rückkommen und diese Schlußanmerkung einschieben muß“.[1]

Dieser „Anmerkung“ soll jedoch nicht ebensoviel Aufmerksamkeit zugewandt werden, wie dem Vorangangen, zumal sie sich nur auf einen anonym erschienenen Artikel von Bruno Bauer in der Allgemeinen Literatur-Zeitung. Heft 8, Charlottenburg Juli 1844. S. 18-26, bezieht, welcher den Titel trägt: ‚Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?‘[2]

Desweiteren verweist er auf einen aus der Feder Edgar Bauers entstammenden, im selben Heft erschienen, Artikel, welchem er den Satz [entnimmt]: „‚Die Kritik stellt keine Dogmen auf und will nichts als die *Dinge* kennenlernen.‘“[3] Dieser Satz erschien Stirner jedoch beachtens- und kritisierenswert und so schreibt er:

„Der Kritiker fürchtet sich ‚dogmatisch‘ zu werden oder Dogmen aufzustellen. Natürlich, er würde dadurch ja zum Gegensatz des Kritikers, zum Dogmatiker, er würde, wie er als Kritiker gut ist, nun böse, oder würde aus einem Uneigennützigen ein Egoist usw. **‚Nur kein Dogma!‘ das ist sein – Dogma.** Denn es bleibt der Kritiker mit dem Dogmatiker auf ein und demselben Boden, dem der *Gedanken*. Gleich dem [329] letzteren geht er stets von einem Gedanken aus, aber darin weicht er ab, daß er’s nicht aufgibt, den prinzipiellen Gedanken im *Denkprozesse* zu erhalten, ihn also stabil werden läßt. Er macht nur den Denkprozeß gegen die Denkgläubigkeit, den Fortschritt im Denken gegen den Stillstand in demselben geltend. Vor der Kritik ist kein Gedanke sicher, da sie das Denken oder der denkende Geist selber ist.

Deshalb wiederhole Ich‘s, daß die religiöse Welt – und diese ist eben die Welt der Gedanken – in der Kritik ihre Vollendung erreicht, indem das Denken über jeden Gedanken übergreift, deren keiner sich ‚egoistisch‘ festsetzen darf ... Daraus erklärt sich‘s, daß der Kritiker sogar hie und da schon über den Gedanken des Menschen, der Menschheit und Humanität leise spöttelt, weil er ahnt, daß hier ein Gedanke sich dogmatischer Festigkeit nähere. Aber er kann diesen Gedanken doch eher nicht auflösen, bis er einen – ‚höheren‘ gefunden hat, in welchem jener zergehe; denn er bewegt sich eben nur – in Gedanken. Dieser höhere Gedanke könnte als der der Denkbewegung oder des Denkprozesses selbst, d. h. als der Gedanke des Denkens oder der Kritik ausgesprochen werden.“[4]

Hierdurch ist ihm die Denkfreiheit vollkommen geworden und es ist nichts übriggeblieben, **„als das – Dogma des freien Denkens oder der Kritik“**.[5]

Stirner sieht sich weder als Gegner noch als Freund der Kritik, die „auf der Höhe der Zeit“ steht, denn er ist kein Dogmatiker.

„Wäre Ich ein ‚Dogmatiker‘, so stellte Ich ein Dogma, d. h. einen Gedanken, eine Idee, ein Prinzip obenan, und vollendete dies als ‚Systematiker‘, indem Ich‘s zu einem System, d. h. einem Gedankenbau ausspönne. Wäre Ich umgekehrt ein Kritiker, nämlich ein Gegner des Dogmatikers, so führte Ich den Kampf des freien Denkens gegen den knechtenden [330] Gedanken, verteidigte das Denken gegen das Gedachte. Ich bin aber weder ein Champion eines Gedankens, noch der des Denkens; denn ‚Ich‘, von dem Ich ausgehe, bin weder ein Gedanke, noch bestehe Ich im Denken. An Mir, dem Unbenennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes.

Die Kritik ist der Kampf des Besessenen gegen die Besessenheit als solche, gegen alle Besessenheit, ein Kampf, der in dem Bewußtsein begründet ist, daß überall Besessenheit oder, wie es der Kritiker nennt, religiöses und theologisches Verhältnis vorhanden ist. Er weiß, daß man nicht bloß gegen Gott, sondern ebenso gegen andere Ideen, wie Recht, Staat, Gesetz

---

[1] *EE* 159.
[2] *EE* 159 (Anm. 46).
[3] *EE* 162.
[4] *EE* 162 f.
[5] *EE* 163.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

usw., sich religiös oder gläubig verhält, d. h. er erkennt die Besessenheit allerorten.“[1]

Dennoch bleibt er selbst in diesem Religiösen, dieser Besessenheit verhaftet, so sehr er sich auch bemüht, denn „nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich von den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, das Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit“.[2]

Nach dieser kleinen Darstellung über die Anmerkungen Stirners – welche zeigen soll, daß er in das aktuelle Geschehen seiner Zeit involviert war – bleibt nur noch auf das Ende des ersten Teiles seines Werkes zu verweisen, welches einen Übergang zu einer **neuen „Epoche“** einleitet.

„Es kann nun ... einleuchten, daß der Kritiker in seiner neuen Wendung sich selber nicht umgewandelt, sondern nur ‚ein Versehen gut gemacht‘ hat, ‚mit einem Gegenstande ins Reine gekommen‘ ist und zu viel sagt, wenn er davon spricht, daß ‚die Kritik sich selbst kritisiere‘; sie oder vielmehr, er hat nur ihr ‚Versehen‘ kritisiert und sie von ihren ‚Inkonsequenzen‘ geläutert. Wollte er die Kritik kritisie[331]ren, so mußte er zusehen, ob an der Voraussetzung derselben etwas sei.

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 setzte, d. h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in einem.

Sollen die bisherigen Voraussetzungen in einer völligen Auflösung zergehen, so dürfen sie nicht wieder in eine höhere Voraussetzung, d. h. einen Gedanken oder das Denken selbst, die Kritik aufgelöst werden. Es soll ja jene Auflösung *Mir* zu Gute kommen, sonst gehörte sie nur in eine Reihe der unzähligen Auflösungen, welche zu Gunsten Anderer, z. B. eben des Menschen, Gottes, des Staates, der reinen Moral usw. alte Wahrheiten für Unwahrheiten erklärten und lange genährte Voraussetzungen abschafften.“[3]

[332]

5. Stirners „Ich“

Mit dem Titel ‚Ich‘ hat Max Stirner die zweite Abteilung seines Werkes bedacht. Wie bereits weiter oben erwähnt, sollte dies der ursprüngliche Titel seines Buches werden. Diese Absicht wurde jedoch verworfen.

In dieser Abteilung stellt er in drei Abschnitten – **1. Die Eigenheit**, **2. Der Eigner** und **3. Der Einzige** – seine Vorstellungen des „Egoisten“, mit all seiner „Macht“, seinem gesellschaftlichen Umgang und der Befriedigung seiner Bedürfnisse, dar.

Ebenso wie mit dem Vorangegangenen möchte ich auch hier verfahren, und mich beinahe ausschließlich an Stirners Text halten, um seine Absichten freizulegen.

So wie er es am Anfang seines Werkes getan hat, stellt Stirner auch diesem Abschnitt einige Worte voran, welche einerseits eine kurze Zusammenfassung des bisher gesagten ist, andererseits seinen in die Zukunft gerichteten Absichten gerecht werden sollen.

---

[1] *EE* 164.
[2] *EE* 164.
[3] *EE* 167.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Deshalb schreibt er vorausschickend:

„An dem Eingange der neuen Zeit steht der ‚Gottmensch'. Wird sich an ihrem Ausgange nur der Gott am Gottmenschen verflüchtigen, und kann der Gottmensch wirklich sterben, wenn nur der Gott an ihm stirbt? Man hat an diese Frage nicht gedacht und fertig zu sein gemeint, als man das Werk der Aufklärung, die Überwindung des Gottes, in unsern Tagen zu einem siegreichen Ende führte; man hat nicht gemerkt, daß der Mensch den Gott getötet hat, um nun – ‚alleiniger Gott in der Höhe' zu werden. 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 Himmelstürmen auf: der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht Uns, sondern – den Menschen. Wie mögt Ihr glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist?"[1]

[333]

5. 1. Die Eigenheit

Wie aus den vorangegangenen Abschnitten wohl eindeutig hervorgeht, dreht sich alles um den **Wunsch, das Lechzen nach Freiheit**. Wer aber soll diese Freiheit geben, ohne zugleich eine neue Befangenheit mitzuliefern?

„Sollen die Menschen Dir diese ‚Freiheit' geben –, sollen sie Dir's erlauben?"[2]

Diese Frage beantwortet Stirner mit einem eindeutigen: Nein!

Wie aber dann gelangt man zur Freiheit?

„Doch wohl nicht anders, als wenn Du sie zu deinem Eigentum machst!", lautet die dementsprechende Antwort, und weiter: „Du willst, wenn Du es recht bedenkst, nicht die Freiheit, alle ... schönen Sachen zu haben, denn mit der Freiheit dazu hast Du sie noch nicht; Du willst sie wirklich haben, willst sie *dein* nennen und als *dein Eigentum* besitzen. Was nützt Dir auch eine Freiheit, wenn sie nichts einbringt? Und würdest Du von allem frei, so hättest Du eben nichts mehr; **denn die Freiheit ist inhaltsleer. Wer sie nicht zu benutzen weiß, für den hat sie keinen Wert, diese unnütze Erlaubnis; wie Ich sie aber benutze, das hängt von meiner Eigenheit ab.**

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."[3]

Frei bedeutet für Stirner immer die Freiheit von etwas, das Abschütteln einer Schranke.

[334] Aber der „Drang nach Freiheit als nach etwas Absolutem ... brachte Uns um die Eigenheit: er schuf die Selbstverleugnung. Je freier Ich indes werde, desto mehr Zwang türmt sich vor meinen Augen auf, desto ohnmächtiger fühle Ich Mich ... In dem Maße als Ich Mir Freiheit erringe, schaffe Ich Mir neue Grenzen und neue Aufgaben ... deren Rätselhaftigkeit meinen Fortschritt hemmt, meine freien Blick verdüstert, die Schranken meiner *Freiheit* Mir schmerzlich fühlbar macht ... Frei sein von etwas – heißt nur: ledig oder los sein . .. Im ‚los' vollenden Wir die vom Christentum empfohlene Freiheit, im sündlos, gottlos, sittenlos usw.

Freiheit ist die Lehre des Christentums".[4]

Auch wenn sich die Freiheit als Ideal des Christentum herausstellt, muß man sie deswegen nicht aufgeben, sie soll nur „unser eigen werden"[5], was sie jedoch in dieser Form nicht werden kann.

Im „eigen werden" sieht Stirner den Unterschied zwischen Freiheit und Eigentum.

„Gar vieles kann man *los*werden, Alles wird man doch nicht los; von Vielem wird man frei,

---

[1] *EE* 170.
[2] *EE* 171.
[3] *EE* 171 f.
[4] *EE* 172 f.
[5] *EE* 173.

von Allem nicht. Innerlich kann man trotz des Zustandes der Sklaverei frei sein, obwohl auch wieder nur von Allerlei, nicht von Allem; aber von der Peitsche, von der gebieterischen Laune usw. des Herrn wird man als Sklave nicht *frei*. ‚Freiheit lebt nur im Reich der Träume'! Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von Dem, was Ich *los* bin, Eigner von dem, was Ich in meiner *Macht* habe, oder dessen Ich *mächtig* bin. *Mein eigen* bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe. Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft *wollen*, weil Ich's nicht machen, nicht erschaffen kann: Ich kann nur wünschen und darnach – trachten, denn es bleibt eine Ideal, ein Spuk ... *Mein eigen* aber bleibe Ich."[1]

[335] Am Beispiel eines Sklaven, der von den Schlägen seines Herren gepeinigt wird, versucht er die Eigenheit zu verdeutlichen. (vgl. Hegel: Herrschaft und Knechtschaft)

Die Schläge treffen den Sklaven zwar, er ist von ihnen nicht frei, aber er erduldet sie zu seinem Nutzen, um den Schein der Geduld vorzutäuschen und nichts Schlimmeres auf sich zu ziehen. Er behält dabei den Eigennutz im Auge und trachtet nach der nächsten Gelegenheit, „den Sklavenbesitzer zu zertreten"[2] und so von ihm frei zu werden. Das ist das Resultat seines Egoismus.

„Man sagt hier vielleicht, Ich sei auch im Stande der Sklaverei ‚frei' gewesen, nämlich ‚an sich' oder ‚innerlich'. Allein ‚an sich frei' ist nicht ‚wirklich frei' und ‚innerlich' nicht ‚äußerlich'. Eigen hingegen, mein eigen war Ich ganz und gar, innerlich und äußerlich."[3]

Stirner will die Kluft, welche zwischen Freiheit und Eigenheit besteht, ergründen. Ein Kluft, die mehr ist als eine bloße Wortdifferenz.

Der zu jeder Zeit bestehende Freiheitsdrang lief immer auf „das Verlangen nach einer *bestimmten* Freiheit hinaus", aber dieser Drang „schließt stets die Absicht auf eine neue *Herrschaft* ein ..."[4]

Alle wollen Freiheit, alle wollen **„die Freiheit". „*Die* Freiheit kann nur die ganze Freiheit sein; ein Stück Freiheit ist nicht *die* Freiheit."**[5]

Deshalb fordert Stirner dazu auf, von dem Phantom, dem „Unerreichbaren" abzulassen, denn: „Was habt Ihr denn, wenn Ihr ... die vollkommene Freiheit [habt]? Dann seid Ihr Alles, Alles los ... Und um weswillen wolltet Ihr's denn los sein? Doch wohl *um Euretwillen* ..."[6]

[336] Aus diesem Grund soll man nicht nach dem Traum, der Freiheit, schnappen, sondern „den Mut ... fassen, *Euch* wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache" machen". Ihr sollt „euch ... und ... nach Euch" fragen, denn „das ist *praktisch*, und Ihr wollt ja gerne ‚praktisch' sein".[7]

In diesem Sinne setzt Stirner seine Argumentation fort. „Darum wendet Euch lieber an Euch als an eure Götter oder Götzen. Bringt aus Euch heraus, was in Euch steckt, bringt's zu Tage, bringt Euch zur Offenbarung.

Wie Einer nur aus sich handelt und nach nichts weiter fragt, das haben die Christen in ‚Gott' zur Vorstellung gebracht. Er handelt, ‚wie's ihm gefällt'. Und der törichte Mensch, der's geradeso machen könnte, soll statt dessen handeln, wie's ‚Gott gefällt'. – Sagt man, auch Gott verfahre nach ewigen Gesetzen, so paßt auch das auf Mich, da auch Ich nicht aus meiner Haut fahren kann, sondern an meiner ganzer Natur, d. h. an Mir mein Gesetz habe."[8]

---

[1] *EE* 173.
[2] *EE* 174.
[3] *EE* 174.
[4] *EE* 176.
[5] *EE* 176.
[6] *EE* 177.
[7] *EE* 177.
[8] *EE* 178.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Da man sich zur Hauptsache macht, muß man sagen: „*Ich* bin Mir Alles und ich tue Alles *Meinethalben* ... also aus Egoismus oder Eigenheit“.[1]

Und dieser Egoismus, diese Eigenheit „... *erschuf* eine neue *Freiheit*; denn die Eigenheit ist die Schöpferin von Allem, wie schon längst die Genialität (eine bestimmte Eigenheit), die stets Originalität ist, als die Schöpferin neuer weltgeschichtlicher Produktionen angesehen wird“.[2]

Der Kern dieser neuen Schöpfung bin Ich, „der aus allen Verhüllungen erlöst, von allen beengenden Schalen – befreit werden soll“, und was übrig bleibt, das bin nur „Ich und nichts als Ich“.[3]

[337] Dieses „Ich“ wählt man nun „zu Anfang, Mitte und Ende“ und darum bedenkt „das wohl und entscheidet Euch, ob Ihr auf eure Fahne den Traum der ‚Freiheit‘ oder den Entschluß des ‚Egoismus‘, der ‚Eigenheit‘ stecken wollt. Die ‚Freiheit‘ weckt euren *Grimm* gegen Alles, was Ihr nicht seid; der ‚Egoismus‘ ruft Euch zur *Freude* über Euch selbst, zum Selbstgenusse; die ‚Freiheit‘ ist und bleibt eine *Sehnsucht*, ein romantischer Klagelaut, eine christliche Hoffnung auf Jenseitigkeit und Zukunft; die ‚Eigenheit‘ ist eine Wirklichkeit, die von *selbst* gerade so viel Unfreiheit beseitigt, als Euch hinderlich den Weg versperrt. Von dem, was Euch nicht stört, werdet Ihr Euch nicht lossagen wollen, und wenn es Euch zu stören anfängt, nun so wißt Ihr, daß ‚Ihr *Euch* mehr gehorchen müsset, denn den Menschen‘!

Die Freiheit lehrt nur: Macht Euch los, entledigt Euch alles Lästigen; sie lehrt Euch nicht, wer Ihr selbst seid. Los, los! so tönt ihr Losungswort, und Ihr, begierig ihrem Rufe folgend, werdet Euch selbst sogar los, ‚verleugnet Euch selbst‘. Die Eigenheit aber ruft Euch zu Euch selbst zurück, sie spricht: ‚Komm zu Dir!‘ Unter der Ägide der Freiheit werdet Ihr Vielerlei los, aber Neues beklemmt Euch wieder ... Als *Eigene* seid Ihr *wirklich Alles los*, und was Euch anhaftet, das *habt Ihr angenommen*, das ist eure Wahl und euer Belieben. Der *Eigene* ist der *geborene Freie*, der Freie von Haus aus; der Freie dagegen nur der *Freiheitssüchtige*, der Träumer und Schwärmer“.[4]

Das „Ich“ mußte den Jahrtausende alten Glauben, zum „Idealisten (‚guten Menschen‘) *berufen*“ zu sein, abschütteln, sich selbst suchen, Egoist werden – „*ein allmächtiges Ich*. Oder deutlicher: Erkennt Euch nur wieder, erkennt nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure törichte Sucht, etwas Anderes zu sein, als Ihr seid. Heuchlerisch nenne Ich jene, weil Ihr doch alle diese Jahrtausende Egoisten geblieben seid, aber schlafende, sich selbst betrügende, verrückte Egoisten ...“[5]

[338] Diese somit gewonnene Freiheit – meine Freiheit – bedarf der Sicherung gegen die Welt und dies geschieht „in dem Grade, als Ich Mir die Welt zu eigen mache, d. h. sie für Mich ‚gewinne und einnehme‘, sei es durch welche Gewalt es wolle, durch die der Überredung, der Bitte, der kategorischen Forderung, ja selbst durch Heuchelei, Betrug usw.; denn die Mittel, welche Ich dazu gebrauche, richten sich nach dem, was Ich bin. Bin Ich schwach, so habe Ich nur schwache Mittel, wie die genannten, die aber dennoch für ein ziemlich Teil Welt gut genug sind“.[6]

Anders herum verhält es sich demzufolge, wenn ich „stark“ bin.

Bin „Ich“ ein „*Schwächung* aus – Gewissen“, weil ich nicht zu oben genannten Mittel greife, so weiß ich „meine Freiheit ... schon dadurch geschmälert, daß Ich an einem Andern ... meinen Willen nicht durchsetzen kann; meine Eigenheit verleugne Ich, wenn Ich Mich selbst –

---

[1] *EE* 179.
[2] *EE* 179 f.
[3] *EE* 180.
[4] *EE* 180 f.
[5] *EE* 181.
[6] *EE* 182.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

angesichts des Andern – aufgebe, d. h. nachgebe, abstehe, Mich ergebe, also durch *Ergebenheit*, *Ergebung* ... Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine – *Gewalt* ist; durch diese aber höre Ich auf, ein bloß Freier zu sein, und werde ein Eigner“.[1]

In der Gewalt liegt die Wurzel des „Ergreifens“, des sich zu Eigenmachens, der Eigenheit, denn so läßt Stirner verlauten: „Die Gewalt ist eine schöne Sache, und zu vielen Dingen nütze; denn ‚man kommt mit einer Hand voller Gewalt weiter, als mit einem Sack voll Recht‘. Ihr sehnt Euch nach Freiheit? Ihr Toren! Nähmet Ihr die Gewalt, so käme die Freiheit von selbst. Seht, wer die Gewalt hat, der ‚steht über dem Gesetze‘.“[2]

Mit dem Begriff „Gewalt“ kommt für ihn die ganze Fülle des Wortes Freiheit zu seiner Geltung, denn „alle Freiheit [ist] wesentlich – Selbstbefreiung ... d. h. daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe“.[3]

[339] Darin eingeschlossen liegt auch „der Unterschied zwischen Selbstbefreiung und Emanzipation (Freisprechung, Freilassung)“.[4]

Mit Stirners bildhaften Ausdrücken besetzt, klingt dies so: „... die Freiheit, die man sich *nimmt*, also die Freiheit des Egoisten, mit vollen Segeln schifft. Geschenkte Freiheit streicht sogleich die Segel, sobald Sturm oder – Windstille eintritt: sie muß immer – gelinde und mittelmäßig angeblasen werden“. Oder: „Der Freigegebene ist eben nichts als ein Freigelassener, ein libertinus, ein Hund, der ein Stück Kette mitschleppt: er ist ein Unfreier im Gewande der Freiheit, wie der Esel in der Löwenhaut ... der Nicht-Selbstbefreite ist eben ein – Emanzipierter“.[5] In enger Verbindung mit der Eigenheit steht der Eigennutz. Dieser verfolgt das, „was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen, nützt“, und zwar dann, wenn „Ich Mein eigen bin“ und Andere „Mich [nicht] in der Gewalt haben, sondern Ich Mich selbst“.[6]

Zu einer eigennützigen Sache hat der Egoist ein anderes Verhältnis, als zu einer Sache, der er uneigennützig dient. „Ist Mir an einer Sache nicht an und für sich gelegen und begehre Ich sie nicht nur um ihrer selbst willen, so verlange Ich sie lediglich wegen ihrer *Zweckdienlichkeit*, Nützlichkeit, um eines andern Zweckes willen ... Wird nun nicht dem Egoisten jede Sache als Mittel dienen, dessen letzter Zweck er selber ist, und soll er eine Sache beschützen, die ihm nichts dient, z. B. der Proletarier den Staat?

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 u. dgl.: sie ist nur eine Beschreibung des – *Eigners*.“[7]

[340]

5. 2. Der Eigner

Stirner versucht Antwort auf die Frage zu finden, ob im Liberalismus „Ich zu Mir und dem Meinigen“[8] komme, jenem „Ich“, dem er soviel Bedeutung beimißt.

Seine Stellung zum Liberalismus bildet – wie bereits oben ausgeführt – den steten Ausgangspunkt seiner Gedanken und Zielsetzungen.

So ist es wenig erstaunlich, wenn die Antwort auf die vorangestellte Frage negativ ausfällt, da der Liberale für „Seinesgleichen“ nur „den ‚Menschen‘ in dir erblicken kann“ und „er ... in Dir nicht *Dich* [sieht], sondern die *Gattung*, nicht Hans oder Kunz, sondern den Menschen, nicht den Wirklichen oder Einzigen, sondern dein Wesen oder deinen Begriff, nicht den

---

[1] *EE* 182 ff.
[2] *EE* 184.
[3] *EE* 184.
[4] *EE* 185.
[5] *EE* 185.
[6] *EE* 187.
[7] *EE* 188.
[8] *EE* 189.

Leibhaftigen, sondern den *Geist*“.[1]

Dieses Nichts-weiter-als-den-Mensch-sehen bedeutet für ihn die auf die Spitze getriebene christliche Anschauungsweise, „wonach einer für den andern nichts als ein *Begriff* ... ist“.[2]

Dieser Anschauungsweise liegt – seiner Ansicht nach – der „minder allgemeine[n] Begriff ... ‚Kinder Gottes‘“ zugrunde, unter dem wir gesammelt werden. Jedoch nicht alle, denn diesem Begriff ist jener, welcher „die Kinder des Teufels“ heißt, entgegengestellt. Somit schließt die „Kindschaft Gottes ... gewisse Menschen“ aus. „Dagegen brauchen Wir, um *Menschenkinder*, d. h. Menschen zu sein, nichts als zu der Menschen*gattung* zu gehören, brauchen nur Exemplare derselben Gattung zu sein. Was Ich als dieses Ich bin, das geht Dich als guten Liberalen nichts an, sondern ist allein meine *Privatsache*; genug, daß Wir Kinder ein und derselben Mutter, nämlich der Menschengattung, sind: als ‚Menschenkind‘ bin Ich Deinesgleichen

... Du siehst in Mir nicht Mich, den Leibhaftigen, sondern ein Unwirkliches, den Spuk, d. h. einen *Menschen*.“[3]

[341] Für Stirner ist eine Variation des „Grundsatz[es] der ‚Gleichheit‘“ gegeben, denn indem „man nun die Gleichheit als Gleichheit des *menschlichen Geistes* auffaßt, hat man allerdings eine *alle* Menschen einschließende Gleichheit entdeckt; denn wer könnte leugnen, daß Wir Menschen einen menschlichen, d. h. keinen andern Geist als einen menschlichen haben!“[4]

Daraus schließt er, daß man nicht weiter als am Anfang des Christentums ist. „Damals sollten Wir einen *göttlichen* Geist haben, jetzt einen *menschlichen*; erschöpfte Uns aber der göttliche nicht, wie sollte der menschliche ganz das ausdrücken, was *Wir* sind?“[5]

Die Tatsache, daß Wir Menschen sind, ist ihm „das Geringste an Uns und hat nur Bedeutung, insofern es eine unserer *Eigenschaften*, d. h. unser Eigentum ist“.[6]

Der Umstand, daß man in jemandem nur den Menschen achtet, erscheint ihm als eine „sehr gleichgültige Achtung“ und zwar mit der Begründung, weil man „nur eine meiner *Eigenschaften* achtete, nicht *Mich*“.[7]

Demzufolge besteht im Liberalismus „nur die Fortsetzung der alten christlichen Geringachtung des Ich‘s, ... Statt Mich zu nehmen, wie Ich bin, sieht man lediglich auf mein Eigentum, meine Eigenschaften und schließt mit Mir einen ehrlichen Bund, nur um meines – Besitztums willen; man heiratet gleichsam, was Ich habe, nicht was Ich bin. Der Christ hält sich an meinen Geist, der Liberale an meine Menschlichkeit.

Aber ist der Geist, den man nicht als das *Eigentum* des leibhaftigen Ich’s, sondern als das eigentliche Ich selbst betrachtet, ein Gespenst, so ist auch der Mensch, der nicht als meine Eigenschaft, sondern als das eigentliche Ich anerkannt wird, nichts als ein Spuk, ein Gedanke, ein Begriff“.[8]

[342] Mithin bedeutet dies nichts weiter, als, „nachdem der Liberalismus den Menschen proklamiert hat, ... damit nur die letzte Konsequenz des Christentums vollzogen wurde, und daß das Christentum in Wahrheit sich von Haus aus keine andere Aufgabe stellte, als ‚den Menschen‘, den ‚wahren Menschen‘ zu realisieren“.[9]

Weiters bedeutet dies auch, daß „die *menschliche Religion* ... nur die letzte Metamor-

---

[1] *EE* 189.
[2] *EE* 189.
[3] *EE* 189, 190.
[4] *EE* 190.
[5] *EE* 191.
[6] *EE* 191.
[7] *EE* 191.
[8] *EE* 191.
[9] *EE* 192.

phose der christlichen Religion [ist]. Denn Religion ist der Liberalismus darum, weil er mein Wesen von Mir trennt und über Mich stellt, weil er ‚den Menschen' in demselben Maße erhöht, wie irgend eine andere Religion ihren Gott oder Götzen, weil er das Meinige zu einem Jenseitigen, weil er überhaupt aus dem Meinigen, aus meinen Eigenschaften und meinem Eigentum, ein Fremdes, nämlich ein ‚Wesen' macht, kurz, weil er Mich unter den Menschen stellt und Mir dadurch einen ‚Beruf' schafft; aber auch der Form nach erklärt sich der Liberalismus als Religion, wenn er für dies höchste Wesen, den Menschen, einen Glaubenseifer fordert ... Da der Liberalismus aber menschliche Religion ist, so verhält sich der Bekenner derselben gegen den Bekenner jeder anderen (katholischen, jüdischen usw.) *tolerant* ... Diese Religion soll jetzt zur allgemein üblichen erhoben und von den andern ... abgesondert werden".[1]

Stirner gibt der Meinung Ausdruck, daß man die „menschliche Religion" als Staatsreligion, als Religion des „freie[n] Staates" bezeichnen kann, jedoch „nicht in dem bisherigen Sinne, daß sie die vom Staate bevorzugte oder privilegierte sei, sondern als diejenige Religion, welche der ‚freie Staat' von jedem der Seinigen ... zu fordern nicht nur berechtigt, sondern genötigt ist".[2]

Dem Staat selbst ist der Begriff, „eine wirklich menschliche Gesellschaft zu sein", der höchste, „eine Gesellschaft, in welcher Jeder als Glied Aufnahme erhalten kann, der wirklich Mensch ... ist".[3]

[343] **Dieser Staat ist nun angetreten, diese „menschliche Gesellschaft" gegen den „Unmenschen", den Egoisten zu verteidigen.**

Daraus ergibt sich für Stirner jedoch ein „widersinniges Urteil".

Die Toleranz eines Staates, so weit sie auch geht, hört gegen einen Unmenschen und gegen Unmenschliches – im Sinne Stirners – auf.

„Und doch ist dieser ‚Unmensch' ein Mensch, doch ist das ‚Unmenschliche' selbst etwas Menschliches, ja nur einem Menschen, keinem Tiere, möglich, ist eben etwas ‚Menschenmögliches'. Obgleich aber jeder Unmensch ein Mensch ist, so schließt ihn doch der Staat aus, d. h. er sperrt ihn ein ...

Mit dürren Worten zu sagen, was ein Unmensch sei, hält nicht eben schwer: es ist ein Mensch, welcher dem *Begriffe* Mensch nicht entspricht, wie das Unmenschliche ein Menschliches ist, welches dem *Begriffe* des Menschlichen nicht angemessen ist."[4]

Stirner behauptet nun: **„*Wirklicher* Mensch ist nur der – Unmensch.**

... *Ich* bin wirklich der Mensch und Unmensch in Einem; denn Ich bin Mensch und bin zugleich mehr als Mensch, d. h. Ich bin das Ich dieser meiner bloßen Eigenschaft."[5]

Gemäß dieser Behauptung wird der Staat, der „bei der Aufnahme nur darauf [sieht], ob einer ein *Mensch* sei", und dieses Prinzip vollzieht, „sich sein Grab gegraben. Während er wähnen wird, an den Seinigen lauter Menschen zu besitzen, sind diese mittlerweile zu lauter *Egoisten* geworden, deren jeder ihn nach seinen egoistischen Kräften und Zwecken benutzt. An den Egoisten geht die ‚menschliche Gesellschaft' zu Grunde; denn sie beziehen sich nicht mehr als *Menschen* aufeinander, sondern treten egoistisch als ein *Ich* gegen ein von Mir durchaus verschiedenes und gegnerisches Du und Ihr auf.

[344] Wenn der Staat auf unsere Menschlichkeit rechnen muß, so ist's dasselbe, wenn man sagt: er müsse auf unsere *Sittlichkeit* rechnen. **Ineinander den Menschen sehen und gegeneinander als Menschen handeln, das nennt man ein sittliches Verhalten. Es ist das ganz**

---

[1] *EE* 192 f. – „menschliche" im Original gespeert.
[2] *EE* 193.
[3] *EE* 193 f.
[4] *EE* 194.
[5] *EE* 194.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

und gar die ‚geistige Liebe' des Christentums ... Die Sittlichkeit verträgt sich nicht mit dem Egoismus, weil sie nicht *Mich*, sondern nur den Menschen an Mir gelten läßt. Ist aber der Staat eine *Gesellschaft der Menschen*, nicht ein Verein von Ichen, deren jedes nur sich im Auge hat, so kann er ohne Sittlichkeit nicht bestehen und muß auf Sittlichkeit halten.

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, verwandle Ich sie vielmehr in mein Eigentum und mein Geschöpf, d. h. Ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den *Verein von Egoisten*.**

Also verrät der Staat seine Feindschaft gegen Mich dadurch, daß er fordert, ich soll Mensch sein ... er legt Mir das Menschsein als eine *Pflicht* auf. Ferner verlangt er, daß Ich nichts tue, wobei *er* nicht bestehen könne; *sein Bestand* also soll Mir heilig sein. Dann soll Ich kein Egoist, sondern ein ... sittlicher Mensch sein. Genug, Ich soll gegen ihn und seinen Bestand ohnmächtig und respektvoll sein usw.

Dieser Staat, ..., des Erschaffens erst noch bedürftig, ist das Ideal des fortschreitenden Liberalismus. Es soll eine wahrhafte ‚Menschengesellschaft' entstehen, worin jeder ‚Mensch' Platz findet. Der Liberalismus will ‚den Menschen' realisieren, d. h. ihm eine Welt schaffen ... Der Kern des Staates ist eben ‚der Mensch', diese Unwirklichkeit, und er selbst ist nur ‚Menschengesellschaft'. Die Welt, welche der Gläubige ... schafft, heißt Kirche, die Welt, welche der Mensch ... schafft, heißt Staat. Das ist aber nicht *meine* Welt. Ich verrichte nie in abstracto *Menschliches*, sondern immer *Eigenes*, d. h. *meine* menschliche Tat [345] ist von jeder andern menschlichen verschieden und ist nur durch diese Verschiedenheit eine wirkliche, Mir zugehörige Tat. Das Menschliche an ihr ist eine Abstraktion, und als solches Geist, d. h. abstrahiertes Wesen".[1]

Max Stirner stellt sich jetzt die Frage, wer denn nun der Mensch sei, von dem soviel die Rede ist, um sogleich zu antworten:

„*Ich* bin es! *Der* Mensch, das Ende und Ergebnis des Christentums, ist als *Ich* der Anfang und das auszunutzende Material der neuen Geschichte, einer Geschichte des Genusses nach der Geschichte der Aufopferung, einer Geschichte nicht des Menschen oder der Menschheit, sondern – *Meiner*. *Der* Mensch gilt als das Allgemeine. Nun denn, Ich und das Egoistische ist das wirklich Allgemeine, da Jeder ein Egoist ist und sich über alles geht."[2]

Der Mensch als Allgemeines, wie er hier seine Auffassung findest, befriedigt nur gewisse seiner Bedürfnisse, „nur eine gewisse Notdurft, nicht *sich* ..."[3] Diesen Zustand bezeichnet Stirner als „ein halber Egoismus". Er legt seine Betonung „auf *Mich*, nicht darauf, daß Ich *Mensch* bin.

Der Mensch ist nur etwas als *meine Eigenschaft* (Eigentum), wie die Männlichkeit oder Weiblichkeit".[4]

Es scheint ihm ebenso lächerlich, „der Erde die Aufgabe zu steilen, ein ‚rechter Stern' zu sein", als „Mir als Beruf aufzubürden, ein ‚rechter Mensch' zu sein".[5]

Bei seiner Aufstellung stellt Max Stirner eine **Harmonie mit Fichte** fest, den er wie folgt zitiert:

[346] „‚Das Ich ist Alles'", jedoch einschränkend – besser gesagt erweiternd – bemerkt [er]: „Allein nicht das Ich *ist* Alles, sondern das Ich *zerstört* Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das – *endliche* Ich ist wirklich Ich. Fichte spricht vom

---

[1] *EE* 195 ff.
[2] *EE* 198.
[3] *EE* 198.
[4] *EE* 199.
[5] *EE* 199.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

‚absoluten' Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich."[1]

Für ihn ist *der* „Mensch .. nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes. ***Ein* Mensch sein, heißt nicht das Ideal *des* Menschen erfüllen, sondern *sich*, den Einzelnen, darstellen.** Nicht, wie Ich das *allgemein Menschliche* realisiere, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. *Ich* bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster u. dgl. Möglich, daß Ich aus Mir sehr wenig machen kann; dies Wenige ist aber Alles und ist besser, als was Ich aus Mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, der Religion, der Gesetze, des Staates usw. ..."[2]

Der Mensch, diese Forderung der Liberalen, die Aufgabe Mensch zu sein, der Mensch als Ideal erfordert die Abfassung eines **„neue[n] Katechismus"**.

„Wieder ist das Subjekt dem Prädikate unterworfen, der Einzelne dem Allgemeine; wieder ist einer *Idee* die Herrschaft gesichert und zu einer neuen *Religion* der Grund gelegt. Es ist dies ein *Fortschritt* im religiösen, und speziell im christlichen Gebiete, kein Schritt über dasselbe hinaus.

... Mit der Selbstverleugnung beginnt, mit der vollendeten Kritik schließt die Religiosität.

... *Der* Mensch ist der letzte böse *Geist* oder Spuk, der täuschendste oder vertrauteste, der schlaueste Lügner mit ehrlicher Miene, der Vater der Lügen."[3]

Der Mensch als das „Heilige" erfährt durch den Egoisten, indem dieser „sich gegen die Anmutungen und Begriffe der Gegenwart wendet", unbarmherzig eine „*Entheiligung*", denn: „Nichts ist ihm heilig!"[4]

[347] Dennoch, meint Stirner, wäre es „töricht zu behaupten, es gäbe keine Macht über der meinigen. Nur die Stellung, welche Ich Mir zu derselben gebe, wird eine durchaus andere sein, als sie im religiösen Zeitalter war: Ich werde der *Feind* jeder höheren Macht sein, während die Religion lehrt, sie Uns zur Freundin zu machen und demütig gegen sie zu sein".[5]

Ich, der Egoist, der Entheiliger, spanne alle Kraft gegen die Mir aufgebürdete Gottesfurcht, die in dieser Zeit ein anderes Gesicht angenommen hat: „‚der Mensch' ist der heutige Gott, und die Menschenfurcht an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten.

Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, so ist in der Tat am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vor sich gegangen und die Menschenfurcht bloß eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht."[6]

Aus diesem Grunde fühlt sich Stirner zu dem Schluß befleißigt: **„Unsere Atheisten sind fromme Leute."**[7]

In seiner bereits bekannten, sich stets wiederholenden Manier liefert uns Stirner auch hier wieder sowohl einen zusammenfassenden Rückblick, als auch eine Vorschau auf das noch folgende:

„Trugen Wir in der sogenannten Feudalzeit Alles von Gott zu Lehen, so findet in der liberalen Periode dasselbe Lehensverhältnis mit dem Menschen statt. Gott war der Herr, ... jetzt ist's der Mensch; Gott war der Geist, jetzt ist's der Mensch. In dieser dreifachen Beziehung hat das Lehnsverhältnis eine Umgestaltung erfahren. Wir tragen jetzt nämlich erstens von dem allmächtigen Menschen zu Lehen unsere *Macht*, die, weil sie von einem Höheren kommt, nicht Macht oder Gewalt, sondern ‚Recht' heißt: das ‚Menschenrecht'; Wir tragen ferner von ihm unsere Weltstellung zu Lehen, denn er, der Mittler, vermittelt unsern *Verkehr*,

---

[1] *EE* 199.
[2] *EE* 200.
[3] *EE* 201 f.
[4] *EE* 202.
[5] *EE* 202.
[6] *EE* 203.
[7] *EE* 203.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

der darum [348] nicht anders als ‚menschlich' sein darf; endlich tragen Wir von ihm *Uns* selbst zu Lehen, nämlich unseren eigenen Wert oder alles, was Wir wert sind, da Wir eben nichts wert sind, wenn *er* nicht in Uns wohnt, und wenn oder wo Wir nicht ‚menschlich sind'. – Die Macht ist des Menschen, die Welt ist des Menschen, Ich bin des Menschen.

Wie aber, bleibt Mir's nicht unbenommen, *Mich* zum Berechtiger, zum Mittler und zum eigenen selbst zu erklären? Dann lautet es also:

Meine Macht *ist* mein Eigentum.
Meine Macht *gibt* Mir Eigentum.
Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum."[1]

5. 2. 1. Meine Macht

Ausgangspunkt von Stirners Überlegungen bezüglich des Begriffes „Macht" bildet der Begriff des „Rechts", welchen er sich seine Bedürfnissen entsprechend zurecht biegt.

„Das *Recht* ist der *Geist der Gesellschaft*. Hat die Gesellschaft einen *Willen*, so ist dieser Wille eben das Recht: sie besteht nur durch das Recht. Da sie aber nur dadurch besteht, daß sie über die Einzelnen eine *Herrschaft* übt, so ist das Recht ihr **Herrscherwille**."[2]

Allerdings, so räumt er ein, dieses bestehende Recht ist gegebenes Recht und somit – fremdes Recht.

Es ist Recht, „welches man Mir ‚gibt', Mir ‚widerfahren läßt'", kurz „ein Recht von *Fremden*".[3]

Wenn wir Recht suchen, so wenden wir uns an ein Gericht, an ein von jemanden eingesetztes Gericht und dort finden Ich nicht mein Recht, sondern fremdes Recht.

[349] „Solange dies fremde Recht mit dem meinigen übereinstimmt, werde Ich freilich auch das letztere bei ihm finden."[4]

Diesem fremden Recht muß man sich unterwerfen, denn der „Staat läßt nicht zu, daß man Mann an Mann aneinander gerate ...".[5]

Es bleibt für Stirner gleichgültig, wer dieses Recht einsetzt, denn ob **„Ich Recht habe oder nicht, darüber gibt es keinen andern Richter, als Mich selbst.** Darüber können Andere urteilen und richten, ob sie meinem Rechte beistimmen, und ob es auch für sie als Recht bestehe".[6]

Wie er den Begriff „Mensch" als religiös, als heilig entlarvt, so verfährt er auch mit dem Begriff „Recht", und so stellt er die „‚Rechtsgleichheit'" als andere Form der „christlichen Gleichheit" hin.

Egal, wessen Herren Recht es ist, „Euer Recht ist nicht mächtiger, wenn Ihr nicht mächtiger seid ..." denn: „... was Du zu sein die *Macht* hast, dazu hast Du das *Recht*. Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus *Mir* her; Ich bin zu allem *berechtigt*, dessen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott usw. zu stürzen, wenn Ich's *kann*; kann Ich's nicht, so werden die Götter stets gegen Mich im Rechte und in der Macht bleiben, Ich aber werde Mich vor ihrem Rechte und ihrer Macht fürchten in ohnmächtiger ‚Gottesfurcht', werde ihre Gebote halten und in Allem, was Ich nach *ihrem* Rechte tue, Recht zu tun glauben ... Ich bin nur zu Dem nicht berechtigt, was Ich nicht mit freiem Mute tue, d. h. wozu *Ich* Mich nicht berechtige.

Ich entscheide, ob es in *Mir* das *Rechte* ist; *außer* Mir gibt es kein Recht. **Ist es *Mir* recht, so**

---

[1] *EE* 203.
[2] *EE* 204. – Das letzte Wort im Original gespeert.
[3] *EE* 204.
[4] *EE* 204.
[5] *EE* 204.
[6] *EE* 205.

ist es recht. Möglich, daß es darum den Andern noch nicht recht ist; das ist ihre Sorge, nicht meine: sie mögen sich wehren. Und wäre etwas der ganzen Welt nicht recht, Mir aber wäre es recht, d. h. [350] Ich wollte es, so früge Ich nach der ganzen Welt nichts. So macht es Jeder, der *sich* zu schätzen weiß, Jeder in dem Grade, als er Egoist ist, **denn Gewalt geht vor Recht, und zwar – mit vollem Rechte**".[1]

Mit anderen Worten bedeutet dies, daß micht nichts anderes berechtigen kann, „wozu Mich nur meine Tat berechtigt", denn, ob „Mir die Natur ein Recht gibt, oder Gott, die Volkswahl usw., das ist Alles dasselbe *fremde* Recht, ist ein Recht, das Ich Mir nicht gebe oder nehme".[2]

Die **„Berechtigung durch die Tat"** versucht Stirner noch an zwei weiteren Beispielen zu verdeutliche, so unter anderen am kommunistischen: „die gleiche Arbeit berechtige die Menschen zu gleichem Genusse".

Hierzu vermerkt er: „Nein, die gleiche Arbeit berechtigt Dich nicht dazu, sondern der gleiche Genuß allein berechtigt Dich zum gleichen Genuß. **Genieße, so bist Du zum Genuß berechtigt.** Hast Du aber gearbeitet und lässest Dir den Genuß entziehn, so – ‚geschieht dir Recht'. **Wenn Ihr den Genuß *nehmt*, so ist er euer Recht**."[3]

Desgleichen vollführt er an dem Streit um das „Recht des Eigentums", wozu der die kommunistische Behauptung heranzieht: „‚die Erde gehört rechtlich demjenigen, der sie bebaut, und die Produkte derselben denjenigen, die sie hervorbringen'."[4]

Hierauf gibt er zur Antwort: „Ich meine, sie gehört dem, der sie zu nehmen weiß, oder, der sie sich nicht nehmen, sich nicht darum bringen läßt. Eignet er sie sich an, so gehört ihm nicht bloß die Erde, sondern auch das Recht dazu. Dies ist das *egoistisches Recht*, d. h. *Mir* ist's so recht, darum ist es Recht."[5]

[351] Was nun Herrscherwillen, was „aber Recht, was in einer Gesellschaft Rechtens ist, das kommt auch zu Worte – im *Gesetze*.

Wie auch das Gesetz sei, es muß respektiert werden vom – loyalen Bürger ... *Gesetz überhaupt*, *Gott überhaupt*, so weit sind Wir heute.

Man bemüht sich, *Gesetz* von willkürlichem *Befehl*, von einer Ordonnanz zu unterscheiden: jenes gehe von einer berechtigten Autorität aus. Allein ein Gesetz über menschliches Handeln (ethische Gesetze, Staatsgesetze usw.) ist immer eine *Willenserklärung*, mithin Befehl".[6]

Stirner vertritt die Meinung, daß auch ein Gesetz, welches man sich selbst gäbe, doch nur ein Befehl wäre, dem man den Gehorsam verweigern kann.

„... aber über *meine* Handlungen hat Niemand zu gebieten, Keiner Mir mein Handeln vorzuschreiben und Mir darin Gesetze zu geben. Ich muß Mir's gefallen lassen, daß er Mich als seinen *Feind* behandelt; allein niemals, daß er mit Mir als seiner *Kreatur* umspringt, und daß er *seine* Vernunft oder auch Unvernunft zu meiner Richtschnur macht."[7]

Bezüglich des Herrscherwillens in seiner Beziehung auf den Einzelnen vermerkt Stirner weiters: **„Es dauern die Staaten nur so lange, als es einen *herrschenden Willen* gibt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird. Des Herrn Wille ist – Gesetz.** Was helfen Dir deine Gesetze, wenn sie Keiner befolgt, was deine Befehle, wenn sich Niemand befehlen läßt? Es kann der Staat des Anspruches sich nicht entschlagen, den Willen des Einzelnen zu bestimmen, darauf zu spekulieren und zu rechnen. Für ihn ist's unumgänglich nötig, daß Niemand einen *eigenen Willen* habe; hätte ihn Einer, so

---

[1] *EE* 207 f.
[2] *EE* 208 f.
[3] *EE* 209.
[4] *EE* 209 (Anm. 60).
[5] *EE* 209.
[6] *EE* 213.
[7] *EE* 214.

müßte der Staat diesen ausschließen (einsperren, verbannen usw.); hätten Ihn Alle, so schafften sie den Staat ab. **Der Staat ist nicht denkbar ohne Herrschaft und Knechtschaft ...**; denn [352] der Staat muß der Herr sein wollen Aller, die er umfaßt, und man nennt diesen Willen den ‚Staatswillen'.

Wer, um zu bestehen, auf die Willenlosigkeit Anderer rechnen muß, der ist ein Machwerk dieser Anderen, wie der Herr ein Machwerk des Dieners ist. Hörte die Unterwürfigkeit auf, so wär's um die Herrschaft geschehen.

Der *eigene Wille* Meiner ist der Verderber des Staates; er wird deshalb von letzterem als ‚Eigenwille' gebrandmarkt. Der eigene Wille und der Staat sind todfeindliche Mächte, zwischen welchen kein ‚ewiger Friede' möglich ist."[1]

Dieser Konstellation zufolge, ist es für Stirner eindeutig klar, daß „jeder Staat ... eine *Despotie* [ist], sei nun Einer oder Viele der Despot, oder seien, wie man sich's wohl von der Republik vorstellt, Alle die Herren, d. h. despotiere Einer den Andern ... nämlich dann ..., wenn das jedesmal gegebene Gesetz ... fortan für den Einzelnen *Gesetz* sein soll, dem er *Gehorsam schuldig* ist, oder gegen welches er die *Pflicht* des Gehorsams hat".[2]

Ändern ließe sich dieser Zustand nur „dadurch, daß Ich keine *Pflicht* anerkenne, d. h. Mich nicht *binde* oder binden lasse. Habe Ich keine Pflicht, so kenne Ich auch kein Gesetz".[3]

Allein der Staat wird sich dieses nicht gefallen lassen und dich zu binden versuchen. Aber „Meinen Willen kann Niemand binden, und mein Widerwille bleibt frei".[4]

So gibt Stirner den Rat, sich vorzusehen, „so wird Dir Keiner was tun!", jedoch wer „deinen Willen brechen will, der hat's mit Dir zu tun und ist dein *Feind*".[5]

Dieser Feind, der Staat, übt Gewalt.

[353] „Wir pflegen die Staaten nach den verschiedenen Arten, wie ‚die höchste Gewalt' verteilt ist, zu klassifizieren. Hat sie ein Einzelner – Monarchie, Alle – Demokratie usw. Also die höchste Gewalt! Gewalt gegen wen? Gegen den Einzelnen und seinen ‚Eigenwillen'. **Der Staat übt ‚Gewalt', der Einzelne darf dies nicht. Des Staats Betragen ist Gewalttätigkeit, und seine Gewalt nennt er ‚Recht', die des Einzelnen ‚Verbrechen'."**[6]

Darum trägt Stirner „diejenigen, welche Egoisten sein wollen, was sie für egoistischer halten, sich von Euch Gesetze geben zu lassen, und die gegebenen zu respektieren, oder *Widerspenstigkeit*, ja völligen Ungehorsam zu üben".[7]

Soviel ist für ihn klar, daß „aus dem Grundsatz, daß alles *Recht* und alle *Gewalt* der *Gesamtheit des Volkes* angehöre", sämtliche Regierungsarten hervorgehen und diese Gesamtheit immer „über dem Einzelnen" ist, „und eine Gewalt [hat], welche *berechtigt* genannt, d. h. welche *Recht* ist".[8]

Darum lautet es bei ihm weiter: „Läßt Du dir von einem Andern Recht geben, so mußt Du nicht minder Dir von ihm Unrecht geben lassen; kommt Dir von ihm die Rechtfertigung und Belohnung, so erwarte auch seine Anklage und Strafe. Dem Rechte geht das Unrecht, der Gesetzlichkeit das *Verbrechen* zur Seite. Was bist *Du*? – Du bist ein – *Verbrecher*!"[9]

Es ist jedoch der Verbrecher nichts „anders, als einer, der das verhängnisvolle Versehen be-

---

[1] *EE* 214.
[2] *EE* 215.
[3] *EE* 215.
[4] *EE* 215.
[5] *EE* 215 f.
[6] *EE* 216.
[7] *EE* 216.
[8] *EE* 217.
[9] *EE* 219.

gangen hat, nach dem zu streben, was des Volkes ist, statt nach dem Seinen zu suchen. Er hat das verächtliche, *fremde* Gut gesucht, hat getan, was die Gläubigen tun: die nach dem trachten, was Gottes ist. ... **Nur gegen ein Heiliges gibt es Verbrecher; Du gegen Mich kannst nie ein Verbrecher sein, sondern nur ein Gegner ...“**[1]

[354] Daraus ergibt sich seine Folgerung, daß nur aus „*fixen Ideen* ... die Verbrechen [entstehen]. ...

Die Gesellschaft will zwar haben, daß *Jeder* zu seinem Rechte komme, aber doch nur zu dem von der Gesellschaft sanktionierten ... nicht wirklich zu *seinem* Rechte. *Ich* aber gebe oder nehme Mir das Recht aus eigener Machtvollkommenheit ... Eigner und Schöpfer meines Rechts – erkenne ich keine andere Rechtsquelle als – Mich, weder Gott, noch den Staat, noch die Natur, noch auch den Menschen selbst mit seinen ‚ewigen Menschenrechten‘, weder göttliche noch menschliches Recht.

Recht ‚an und für sich‘. Also ohne Beziehung auf Mich! ‚Absolutes Recht’. Also getrennt von Mir! Ein an und für sich Seiendes! Ein Absolutes! Ein ewiges Recht, wie eine ewige Wahrheit!“[2]

Das Recht, welches nach liberaler Vorstellung „für Mich verbindlich“ sein soll, „weil es durch die *menschliche Vernunft* so eingesetzt ist“, dieser Gedanke des Rechts „ist ursprünglich mein Gedanke oder er hat seinen Ursprung in Mir. Ist er aber aus Mir entsprungen, ist das ‚Wort‘ heraus, so ist es ‚Fleisch‘ geworden, eine *fixe Idee*“.[3]

Da das Recht nun einmal meines Ursprungs ist, so liegt es nahe, daß Stirner meint: „Laß das Recht einmal nicht mehr frei umherlaufen, zieh‘ es in seinen Ursprung, in Dich, zurück, so ist es *dein* Recht, und recht ist, was Dir recht ist.“[4]

Stirner geht noch auf zwei weitere Begriffe ein, um die sich seiner Ansicht nach „ein hartnäckiger Kampf“[5] dreht: **Bevorrechtet und Gleichberechtigt.**

Diese beiden Begriffe sind ihn **gleichbedeutend mit: Ausgeschlossen und zugelassen.**

[355] Daß die „‚Gleichheit des Rechts‘“ ein „Phantom“ ist, begründet er damit, „weil **Recht** nichts mehr und nichts minder als Zulassung, d. h. **eine *Gnadensache*** ist, die man sich übrigens auch durch sein Verdienst erwerben kann; denn Verdienst und Gnade widersprechen einander nicht, da durch die Gnade ‚verdient‘ sein will und unser gnädiges Lächeln nur Dem zufällt, der es Uns abzuzwingen weiß.

So träumt man davon, daß ‚alle Staatsbürger gleichberechtigt nebeneinander stehen sollen‘. Als Staatsbürger sind sie dem Staate gewiß alle gleich; schon nach seinen besonderen Zwekken aber wird er sie teilen und bevorzugen oder hintansetzen, mehr jedoch muß er sie noch als gute und schlechte Staatsbürger voneinander unterscheiden“.[6]

Darüber setzt sich Stirner hinweg, denn etwas „hat nun aber Jeder vor dem Andern voraus, nämlich sich selbst oder seine Einzigkeit: darin bleibt Jedermann ausschließlich oder exklusiv“[7] und darum hast „Du ... als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches; Du suchst nicht gegen ihn vor einem *Dritten* Recht und stehst mit ihm weder auf dem ‚Rechtsboden‘, noch sonst auf einem gemeinschaftlichen Boden. Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen –*Geschiedenheit* oder Einzigkeit. Dies könnte zwar für das neue Gemeinsame oder eine neue Gleichheit angesehen werden, allein die Gleichheit besteht hier eben in der Ungleichheit und ist selbst nichts als

---

[1] *EE* 221 ff.
[2] *EE* 225.
[3] *EE* 225 f.
[4] *EE* 226.
[5] *EE* 226.
[6] *EE* 226 f.
[7] *EE* 227.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Ungleichheit: eine gleiche Ungleichheit, und zwar nur für denjenigen, der eine ‚Vergleichung' anstellt".[1]

Was nun das Vorrecht betrifft – dabei bezieht er sich auf den Liberalismus, „der gegen das ‚Vorrecht' pocht, weil er sich auf das ‚Recht' beruft" – so vertritt er die Ansicht, daß die Liberalen nicht weiter „als zum Pochen" kamen, „denn die Vorrechte fallen nicht eher, als das Recht fällt, da sie nur Arten des Rechtes sind. Das Recht zerfällt in [356] sein Nichts, wenn es von der Gewalt verschlungen wird, d. h. wenn man begreift, was es heißt: Gewalt geht vor Recht. Alles Recht erklärt sich dann als Vorrecht, und das Vorrecht selbst als Macht, als – *Übermacht*".[2]

Stirners zusammenfassende Erklärungen sollen auch hier den Abschluß für diesen Abschnitt bilden:

„Zum Schlusse muß Ich noch die halbe Ausdrucksweise zurücknehmen, von der Ich nur so lange Gebrauch machen wollte, als Ich noch in den Eingeweiden des Rechtes wühlte, und das Wort wenigstens bestehen ließ. Es verliert aber in der Tat mit dem Begriffe auch das Wort seinen Sinn. Was Ich ‚mein Recht' nannte, das ist gar nicht mehr ‚Recht', weil Recht nur von einem Geiste erteilt werden kann, sei es der Geist der Natur oder der Gattung, der Menschheit, der Geist Gottes oder der Sr. Heiligkeit oder Sr. Durchlaucht usw. Was Ich ohne einen berechtigenden Geist habe, das habe Ich ohne Recht, habe es einzig und allein durch meine Macht.

Ich fordere kein Recht, darum brauche Ich auch keins anzuerkennen. Was ich Mir zu erzwingen vermag, erzwinge Ich Mir, und was Ich nicht erzwinge, darauf habe Ich kein Recht, noch brüste oder tröste ich Mich mit meinem unverjährbaren Rechte.

Mit dem absoluten Rechte vergeht das Recht selbst, wird die Herrschaft des ‚Rechtsbegriffes' zugleich getilgt, denn es ist nicht zu vergessen, daß seither Begriffe, Ideen oder Prinzipien Uns beherrschten, und daß unter diesen Herrschern der Rechtsbegriff oder der Begriff der Gerechtigkeit eine der bedeutendsten Rollen spielte.

Berechtigt oder unberechtigt – darauf kommt Mir's nicht an; bin Ich nur mächtig, so bin Ich schon von selbst ermächtigt und bedarf keiner anderen Ermächtigung oder Berechtigung.

Recht – ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht – das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht. Recht ist über Mir, ist absolut, und existiert in einem Höheren, als dessen Gnade Mir's zufließt: Recht ist [357] **eine Gnadengabe der Richters; Macht und Gewalt existiert nur in Mir, dem Mächtigen und Gewaltigen."**[3]

5. 2. 2. Mein Verkehr

Stirner widmet diesem Kapitel den größten Raum in seinem Werke. Darin setzt er sich mit der Gesellschaft auseinander, in welcher er seine egoistischen Forderungen durchzusetzen gedenkt und mit jenen fremden Mächten, welche der Erreichung seiner Ziele noch im Wege stehen und bei diesem Unternehmen noch hinderlich sind.

So bemerkt er eingangs: „In der Gesellschaft, der Sozietät, kann höchstens die menschliche Forderung befriedigt werden, indes die egoistische stets zu kurz kommen muß."[4]

Da zu seiner Zeit der sozialen Frage besondere Bedeutung beigemessen wurde, „so hat man auf die Gesellschaft besonderes Augenmerk zu richten" und hinsichtlich der gesellschaftlichen Veränderungen habe man zu erkennen, „daß eine Gesellschaft nicht neu werden kann, solange diejenigen, welche sie ausmachen und konstituieren, die alten bleiben".[5]

---

[1] *EE* 229.
[2] *EE* 229 f.
[3] *EE* 230 f.
[4] *EE* 231.
[5] *EE* 231.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Bestimmend für den „Charakter einer Gesellschaft“ ist der „Charakter ihrer Mitglieder: sie sind die Schöpfer derselben“, und das diese immer „fern davon [waren], *Sich* zur vollen Entwicklung und Geltung kommen zu lassen, haben die Menschen bisher auch ihre Gesellschaft nicht auf *Sich* gründen, oder vielmehr, sie haben nur ‚Gesellschaften‘ gründen und in Gesellschaften leben können“.[1]

[358] Für Stirner waren Gesellschaften immer „mächtige Personen, sogenannte ‚moralische Personen‘“, vor welchen der Einzelne Furcht hatte.

Solche mächtige Personen – oder Gespenster, wie er sie auch benennt – besetzt er mit dem Namen „Volk“ oder „Völkchen“, im Extremfall könnte man auch „Menschheit“ oder „Familie“ dazu sagen.

„Also das Volk, – die Menschheit oder die Familie –, haben seither, wie es scheint, Geschichte gespielt: kein *egoistisches* Interesse sollte in diesen Gesellschaften aufkommen, sondern lediglich allgemeine, nationale oder Volksinteressen, Standesinteressen, Familieninteressen oder ‚allgemeine menschliche Interessen‘. Wer aber hat die Völker, deren Untergang die Geschichte erzählt, zu Fall gebracht? Wer anders als der Egoist, der *seine* Befriedigung suchte! Schlich sich einmal ein egoistisches Interesse ein, so war die Gesellschaft ‚verdorben‘ und ging ihrer Auflösung entgegen ...“[2]

Es stellt sich für ihn die **Frage, ob er** in den beiden vom „Christenvolk“ hervorgebrachten Gesellschaften – es sind dies: Staat und Kirche – **„Ich selbst sein“ darf, ob „Ich denken und handeln [darf] wie Ich will“, „Ich mich offenbaren, ausleben, betätigen“ darf, oder ob „Ich nicht die Majestät des Staates, die Heiligkeit der Kirche unangetastet lassen“ muß.**[3]

Diese Fragen laufen darauf hinaus, ob **„Ich in irgendeiner Gesellschaft eine so unangemessene Freiheit des Dürfens finden“**[4] werde oder nicht.

Die Antwort folgt auf den Fuß und lautet **–** wie nicht anders zu erwarten – **wohl, „Ich darf nicht wie Ich will“.**[5]

Dies begründet er damit, daß es „ein Anderes [ist], ob Ich an einem Ich abpralle, oder an einem Volke, einem Allgemeinen. Dort bin Ich der ebenbürtige Gegner meines Gegners, [359] hier ein verachteter, gebundener, bevormundeter; dort steh’ Ich Mann gegen Mann ...; dort kämpfe Ich gegen einen leibhaftigen Feind, hier gegen die Menschheit, gegen ein Allgemeines, gegen eine ‚Majestät‘, gegen einen Spuk. Mir aber ist keine Majestät, nichts Heiliges eine Schranke, nichts, was Ich zu bewältigen weiß. Nur was Ich nicht bewältigen kann, das beschränkt noch meine Gewalt, und Ich von beschränkter Gewalt bin zeitweilig ein beschränktes Ich, nicht beschränkt durch die Gewalt *außer* Mir, sondern beschränkt durch die noch mangelnde *eigene* Gewalt, durch die *eigene Ohnmacht*“.[6]

Es sind mit der Zeit wohl viele Schranken, Privilegien abgebaut und vernichtet worden, aber nicht zur „Stärkung Meiner“, sondern lediglich um des Gemeinwohls, „um des Staates und Staatswohls willen“ und somit wurde die „*Unterordnung*“ beibehalten.[7]

Stirner kümmert sich jedoch nicht um das Gemeinwohl.

„Das Gemeinwohl als solches ist nicht *mein Wohl*, sondern nur die äußerste Spitze der *Selbstverleugnung*.“[8]

---

[1] *EE* 231.
[2] *EE* 232.
[3] *EE* 233.
[4] *EE* 233.
[5] *EE* 233.
[6] *EE* 233.
[7] *EE* 234.
[8] *EE* 234.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

So wie das Gemeinwohl nicht sein Wohl ist, so ist auch die „*Volks*freiheit ... nicht *meine* Freiheit“.[1]

Darum heißt es an anderer Stelle weiter: „Ein Volk kann nicht anders, als auf Kosten des Einzelnen frei sein; denn nicht der Einzelne ist bei dieser Freiheit die Hauptsache, sondern das Volk. Je freier das Volk, desto gebundener der Einzelne“.[2]

Da ihm nebst anderen Dingen auch das Volk nicht heilig ist, so kommt er zu dem Schluß: ***„Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel.“***[3]

Dem Volke kommt es nur auf seine „Selbstbehauptung“ an und [360] fordert „‚patriotische Aufopferung‘ von Jedem. Mithin ist ihm Jeder *für sich* gleichgültig, ein Nichts, und es kann nicht machen, nicht einmal leiden, was der Einzelne und nur dieser manchen muß, nämlich *seine Verwertung*. Ungerecht ist jedes Volk, jeder Staat gegen den *Egoisten*.

Solange auch nur Eine Institution noch besteht, welche der Einzelne nicht auflösen darf, ist die Eigenheit und Selbstangehörigkeit Meiner noch sehr fern. Wie kann Ich z. B. frei sein, wenn Ich eidlich an eine Konstitution, eine Charte, ein Gesetz Mich binden, meinem Volke ‚Leib und Seele verschwören‘ muß? Wie kann Ich eigen sein, wenn meine Fähigkeiten sich nur so weit entwickeln dürfen, als sie die ‚Harmonie der Gesellschaft nicht stören‘. (Weitling) Der Untergang der Völker und der Menschheit wird *Mich* zum Aufgange einladen“.[4]

Deshalb lautet sein Wahlspruch: „Tot ist das *Volk*. – Wohlauf *Ich*!“[5]

Stirner versucht das Wort „Gesellschaft“ etymologisch auf den Begriff „Sal“ zurückzuführen. „Schließt Ein Saal viele Menschen ein, so macht’s der Saal, daß diese Menschen in Gesellschaft sind. Sie *sind* in Gesellschaft und machen höchstens eine Salon-Gesellschaft aus ... Wenn es zu wirklichem *Verkehr* kommt, so ist dieser als von der Gesellschaft unabhängig zu betrachten, der eintreten oder fehlen kann, ohne die Natur dessen, was Gesellschaft heißt, zu alterieren ... Verkehr ist Gegenseitigkeit, ist die Handlung, das commercium der Einzelnen; Gesellschaft ist nur Gemeinschaftlichkeit des Saales ... Man pflegt wohl zu sagen: ‚man habe diesen Saal gemeinschaftlich inne‘, es ist aber vielmehr so, daß der Saal Uns inne oder in sich hat. So weit die natürliche Bedeutung des Wortes Gesellschaft. **Es stellt sich dabei heraus, daß die Gesellschaft nicht durch Mich und Dich erzeugt wird, sondern durch ein Drittes, welches aus Uns beiden Gesellschafter macht, und daß eben dieses Dritte das Erschaffende, das Gesellschaft Schaffende ist.**“[6]

[361] Daran anschließend entwickelt er den Begriff der „Gefängnis-Gesellschaft“, welcher eine „inhaltsreicheres Drittes“ als „jenes bloß örtliche, der Saal“, zu Grunde liegt. Aber, wie „der Saal, so bildet das Gefängnis wohl eine Gesellschaft, eine Genossenschaft, eine Gemeinschaft ... aber keinen *Verkehr*, keine Gegenseitigkeit, keinen *Verein*“.[7]

Der Verein ist das Ziel seiner Betrachtungen, und so besieht er sich nun „solche[n] Gemeinschaften ..., in denen Wir, wie es scheint, gerne und freiwillig bleiben, ohne sie durch Unsere egoistischen Triebe gefährden zu wollen“.[8]

Als eine Gemeinschaft solcher Art biete sich ihm zunächst die **„Familie“** dar.

Ihre Mitglieder „stellen ein Ganzes vor und machen eine Familie aus“; sie ist jedoch „nur dann eine wirkliche Gemeinschaft, wenn das Gesetz der Familie, die Pietät oder Familienliebe, von den Gliedern derselben beobachtet wird ... Die Einzelnen sind nur dann im vollen

---

[1] *EE* 235.
[2] *EE* 235.
[3] *EE* 237.
[4] *EE* 237 f.
[5] *EE* 238.
[6] *EE* 239.
[7] *EE* 240 f.
[8] *EE* 241.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Sinne Glieder einer Familie, wenn sie das *Bestehen* der Familie zu ihrer Aufgabe machen; ... Eines muß jedem Familienmitgliede fest und heilig sein, nämlich die Familie selbst, ... **die Pietät**.

Daß die Familie *bestehen* soll, das bleibt dem Gliede derselben, solange es sich vom familienfeindlichen Egoismus frei erhält, eine unantastbare Wahrheit. Mit Einem Worte –: Ist die Familie heilig, so darf sich Keiner, der zu ihr gehört, lossagen, widrigenfalls er an der Familie zum ‚Verbrecher' wird; er darf niemals ein familienfeindliches Interesse verfolgen ... Wer das tut, der hat ‚die Familie entehrt', hat ihr ‚Schande gemacht' usw.".[1]

Es kommt allerdings vor, daß in einem Familienmitglied, in einem Einzelnen zwei Kräfte wirksam werden können.

Zum einen kann es vorkommen, daß diese Kraft, der egoistische Trieb, zu schwach ist und so wird dieser Einzelne den [362] Ansprüchen der Familie genügen und mit ihr harmonieren. Zum anderen besteht die Möglichkeit, daß der egoistische Trieb stärker ausgeprägt ist und sich so der Einzelne den Wünschen der Familie widersetzt und sich ihren Gesetzen entzieht.

Aber – so fragt Stirner – was „von beiden liegt Mir näher am Herzen, das Familienwohl oder mein Wohl? In unzähligen Fällen werden beide friedlich miteinander gehen und der Nutzen, welcher der Familie zu Teil wird, zugleich der meinige sein und umgekehrt. Da läßt sich's schwer entscheiden, ob Ich *eigennützig* oder *gemeinnützig* denke, und Ich schmeichle Mir vielleicht wohlgefällig mit meiner Uneigennützigkeit. Aber es kommt der Tag, wo ein Entweder – Oder Mich zittern macht, wo Ich meinen Stammbaum zu entehren ... im Begriff stehe".[2]

Diesen Moment, in dem der Egoismus über der Pietät steht, sich die Eigennützigkeit nicht mehr hinter der Uneigennützigkeit versteckt hält, bezeichnet Stirner mit dem Terminus „Leidenschaft"

„Die unbändige Leidenschaft läßt sich endlich nicht mehr zähmen und untergräbt das Gebäude der Pietät. Freilich werdet Ihr sagen, die Familie werfe aus Eigensinn jene Eigenwilligen ... aus ihrem Schoße; ... Allein es ist eben eine Ausflucht, um die Schuld von sich abzuwälzen ... **Sie [die Pietätlosen] werden nicht ausgestoßen, sondern stoßen sich aus, indem sie ihre Leidenschaft, ihren Eigenwillen höher achten als den Familienverband.**"[3]

Eingedenk eines von ihm gemachten Vergleiches zwischen Familie und Kirchenverband – beiden ist die Einhaltung ihrer „heiligen Gesetze" gemein – setzt er seine Ausführungen wie folgt fort: „Dort hat der Egoismus gesiegt, hier siegt die Pietät, und das egoistische Herz blutet; dort war der Egoismus stark, hier war er – schwach. Die Schwachen aber, das wissen Wir längst, das sind die – Uneigennützigen. Für sie ... sorgt die Familie, weil sie der Familie angehören, ..., nicht sich angehören und für sich sorgen. [363] Diese Schwachheit lobt z. B. Hegel, wenn er der Wahl der Eltern die Heiratspartie der Kinder anheimgestellt wissen will."[4]

Der Familie als heiliger Gemeinschaft, welcher der Einzelne Gehorsam schuldet, kommt im „Familiengericht", im „Familienrat" auch richterliche Funktion zu.

Dieses Familiengericht und die von ihn verhängte „Strafe" gerät jedoch des öfteren in Kollision mit dem Staate, welcher diese Strafe als „Rache" abtut. Er „verhindert die Strafe, dies heilige Familiengericht, weil vor seiner, des Staates, ‚Heiligkeit' die untergeordnete Heiligkeit der Familie jedesmal erbleicht und entheiligt wird, sobald sie mit dieser höhern Heiligkeit in Konflikt gerät. Ohne den Konflikt läßt der Staat die kleinere Heiligkeit der Familie gelten; im entgegengesetzten Falle aber gebietet er sogar das Verbrechen gegen die Familie,

---

[1] *EE* 241 f.
[2] *EE* 242.
[3] *EE* 243.
[4] *EE* 244.

indem er z. B. dem Sohne aufgibt, seinen Eltern den Gehorsam zu verweigern, sobald sie ihn zu einem Staatsverbrechen verleiten wollen.

Nun, der Egoist hat die Bande der Familie zerbrochen und am Staate einen Schirmherrn gefunden gegen den schwer beleidigten Familiengeist. Wohin aber ist er nun geraten? Geradewegs in eine neue *Gesellschaft*, worin seines Egoismus dieselben Schlingen und Netze warten, denen er soeben entronnen. Denn der Staat ist gleichfalls eine Gesellschaft, nicht ein Verein, er ist die erweiterte *Familie*. (‚Landesvater – Landesmutter – Landeskinder‘)“[1]

Mit anderen Worten ausgedrückt, hat es nur die Bedeutung, daß der Einzelne das kleinere Gefängnis der Familie gegen das größere des Staates vertauscht.

„Was man **Staat** nennt, ist ein Gewebe und Geflecht von Abhängigkeiten und Anhänglichkeiten, ist eine *Zusammengehörigkeit*, eine zusammenhalten, wobei die Zusammengeordneten sich ineinander schicken, kurz gegenseitig voneinander abhängen: **er ist die *Ordnung* dieser *Abhängigkeit*.**“[2]

[364] Sollte jedoch einmal die Unordnung siegen, vertritt Stirner die Ansicht, „so wäre der Staat erloschen“.[3]

Wie ihm in allen Belangen das Eigene als das Wichtigste erscheint, so will er auch hier Antworten finden, ob nicht über diesem Ordnungssinn der Eigensinn verloren ginge.

Ob nicht die Ordnung – **„und diese beste Ordnung heißt eben – Staat!“**[4] – durch den Eigensinn gestört, respektive zerstört würde.

„Unsere Gesellschaften und Staaten *sind*, ohne daß Wir sie *machen*, sind vereinigt ohne unsere Verreinigung, sind prädestiniert und bestehen oder haben einen eigenen, unabhängigen *Bestand*, sind gegen Uns Egoisten das unauflösliche Bestehende ... Ein Staat ist vorhanden, auch ohne mein Zutun: Ich werde in ihm geboren, erzogen, auf ihn verpflichtet und muß ihm ‚huldigen‘. Er nimmt Mich auf in seine ‚Huld‘, und Ich lebe von seiner ‚Gnade‘. So begründet das selbständige Bestehen des Staates meine Unselbständigkeit, seine ‚Naturwüchsigkeit‘, sein Organismus, fordert, daß meine Natur nicht frei wachse, sondern für ihn zugeschnitten werde. Damit *er* naturwüchsig sich entfalten könne, legt er an Mich die Schere der ‚Kultur‘; er gibt Mir eine ihm, nicht Mir, angemessene Erziehung und Bildung, und lehrt Mich z. B. Die Gesetze respektieren, der Verletzung des Staatseigentums (d. h. Privateigentums) Mich enthalten, eine Hoheit, göttliche und irdische, verehren usw., kurz er lehrt Mich – *unsträflich* sein, indem Ich meine Eigenheit der ‚Heiligkeit‘ (heilig ist alles Mögliche, z. B. Eigentum, Leben der Andern usw.) ‚opfere‘. Darin besteht die Art der Kultur und Bildung, welche Mir der Staat zu geben vermag: er erzieht Mich zu einem ‚brauchbaren Werkzeug‘, einem ‚brauchbaren Gliede der Gesellschaft‘.

Das muß jeder Staat tun, der Volksstaat so gut wie der absolute oder konstitutionelle. Er muß es tun, so lange Wir in dem Irrtum stecken, es sei ein *Ich*, als welches er sich denn den Namen einer ‚moralischen, mystischen oder staatlichen Person‘ beilegt.“[3a]

[365] Alles, „was das Prinzip der Sittlichkeit angeht“ ist Staatssache. Er fordert von Mir gewisse Prinzipien und macht mich für meine Prinzipien verantwortlich, weil er „das *herrschende Prinzip*“ Ist. „Der Staat beträgt sich als derselbe Herrscher wie die Kirche es tat. Diese ruht auf der Frömmigkeit, jener auf der Sittlichkeit.“[5]

Stirner verspürt wohl, daß sich die zivilisierten Staaten durch Toleranz, „dem Freilassen der entgegengesetzten Richtungen“, auszeichnen, aber diese „gerühmte Toleranz der Staaten ist

---

[1] *EE* 244 f.
[2] *EE* 245.
[3] *EE* 245.
[4] *EE* 245.
[3a] *EE* 246.
[5] *EE* 248.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

eben nur ein Tolerieren des ‚Unschädlichen', ‚Ungefährlichen', ist nur Erhebung über den Kleinlichkeitssinn, nur eine achtenswertere, großartigere, stolzere – Despotie".[1]

Er vermeint sich gleichzeitig vom Staate so sehr eingenommen, daß er behauptet: **„Frei aber bin *Ich* in *keinem* Staate."**[2]

Wohl läßt der Staat „die Individuen ... möglichst frei *spielen*, nur *Ernst* dürfen sie nicht machen, dürfen *ihn* nicht vergessen. Der Mensch darf nicht *unbekümmert* mit dem Menschen verkehren, nicht ohne ‚höhere Aufsicht und Vermittlung'. Ich darf nicht Alles leisten, was Ich vermag, sondern nur so viel, als der Staat erlaubt, ich darf nicht *meine* Gedanken verwerten, nicht meine Arbeit, überhaupt nichts Meiniges.

Der Staat hat immer nur den Zweck, den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgend einem *Allgemeinen* untertan zu machen; er dauert nur so lange, als der Einzelne nicht Alles in Allem ist, und ist nur die deutlich ausgeprägte *Beschränktheit Meiner*, meine Beschränkung, meine Sklaverei. Niemals zielt der Staat dahin, die freie Tätigkeit der Einzelnen herbeizuführen, sondern stets die an den *Staatszweck* gebundene. Durch den Staat kommt auch nichts *Gemeinsames* zu Stande, so wenig als man ein Ge-[366]webe die gemeinsame Arbeit aller einzelnen Teile einer Maschine nenne kann: es ist vielmehr die Arbeit der ganzen Maschine als einer Einheit, ist *Maschinenarbeit*. In derselben Art geschieht auch alles durch die *Staatsmaschine*; denn sie bewegt das Räderwerk der einzelnen Geister, deren keiner seinem eigenen Antriebe folgt. Jede freie Tätigkeit sucht der Staat durch seine Zensur, seine Überwachung, seine Polizei zu hemmen, und hält diese Hemmung für seine Pflicht, weil sie in Wahrheit Pflicht der Selbsterhaltung ist. Der Staat will aus den Menschen etwas machen, darum leben in ihm nur *gemachte* Menschen; jeder, der Er Selbst sein will, ist sein Gegner und ist nichts."[3]

Die Regierungsform tut in der Frage des Staates nichts zur Sache und so verweist er auf **Edgar Bauer**, der meint, im freien Staate gäbe es keine Regierung, was für Stirner nur besagen will, daß „das Volk, wenn es der *Souverän* ist, ... sich nicht leiten [läßt] von einer oberen Gewalt".[4]

Dabei ist die „Republik ... gar nichts anderes, als die – absolute Monarchie: denn es verschlägt nichts, ob der Monarch Fürst oder Volk heiße, da beide eine ‚Majestät' sind".[5]

Das Volk ist ihm „eine – zufällige Macht, eine Natur-Gewalt, ein Feind, den Ich besiegen muß".[6]

Dabei erinnert er an die „Nationalen". „Von den achtunddreißig Staaten Deutschlands verlangen, daß sie als *Eine Nation* handeln sollen, kann nur dem unsinnigen Begehren an die Seite gestellt werden, daß achtunddreißig Bienenschwärme, geführt von achtunddreißig Bienenköniginnen, sich zu Einem Schwarme vereinigen sollen. *Bienen* bleiben sie alle; aber nicht die Bienen als Bienen gehören zusammen und können sich zusammentun, sondern nur die *untertänigen* Bienen sind mit den *herrschenden* Weiseln verbunden. Bienen und Völker sind willenlos, und es führt sie der *Instinkt* [367] ihrer Weisel.

Verwiese man die Bienen auf ihr Bienentum, worin sie doch Alle einander gleich seien, so täte man dasselbe, was man jetzt stürmisch tut, indem man die Deutschen auf ihr Deutschtum verweist. Das Deutschtum gleicht ja eben darin ganz dem Bienentum, daß es die Notwendigkeit der Spaltung und Seperation in sich trägt, ohne gleichwohl bis zur letzten Seperation vorzudringen, wo mit der vollständigen Durchführung des Separierens das Ende desselben er-

---

[1] *EE* 248 f.
[2] *EE* 249.
[3] *EE* 249 f.
[4] *EE* 251.
[5] *EE* 251.
[6] *EE* 253.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

scheint: Ich meine, bis zur Separation des Menschen vom Menschen. Das Deutschtum trennt sich zwar in verschiedene Völker und Stämme ..., aber der Einzelne, welcher die Eigenschaften hat, ein Deutscher zu sein, ist noch so machtlos, wie die vereinzelte Biene. **Und doch können nur Einzelne miteinander in Verein treten, und alle Völker-Allianzen und Bünde sind und bleiben mechanische Zusammensetzungen, weil die Zusammentretenden ... *willenlos* sind. Erst mit der letzten Separation endigt die Separation selbst und schlägt in Vereinigung um.**

... Die Deutschen werden aber nur dann einig werden, d. h. *sich* vereinigen, wenn sie ihr Bienentum sowohl als alle Bienenkörbe umstoßen; mit anderen Worten: wenn sie mehr sind als – Deutsche; erst dann können sie einen ‚Deutschen Verein' bilden. Nicht in ihre Nationalität, nicht in den Mutterleib müssen sie zurückkehren wollen, um wiedergeboren zu werden, sondern *in sich* kehre Jeder ein."[1]

Dieser Exkurs in die damals tagespolitisch relevante Frage des Nationalismus geht durchaus konform mit seiner Intention hinsichtlich des menschlichen Zusammenlebens und seiner darauf ausgerichteten weltgeschichtlichen Sicht der Dinge.

Volk, Nation oder besser das „Unpersönliche dessen", was man als solches bezeichnet, „leuchtet auch daraus ein, daß ein Volk, welches sein Ich nach besten Kräften zur Erscheinung bringen will, den *willenlosen* Herrscher an seine Spitze stellt. Es befindet sich in der Alternative, entweder einem Fürsten unterworfen zu sein, der nur *sich*, *sein* [368] *individuelles* Belieben verwirklicht – dann erkennt es an dem ‚absoluten Herrn' nicht den eigenen, den sogenannten Volkswillen –, oder einen Fürsten auf den Thron zu setzen, der *keinen eigenen* Willen geltend macht – dann hat es einen *willenlosen* Fürsten, dessen Stelle ein wohlberechnetes Uhrwerk vielleicht ebenso gut versähe –. Deshalb darf die Einsicht nur einen Schritt weiter gehen, so ergibt sich selber, daß das Volks-Ich eine unpersönliche ‚geistige' Macht sei, das – Gesetz. Das Ich des Volkes, dies folgt daraus, ist ein – Spuk, nicht ein Ich. Ich bin nur dadurch Ich, daß Ich Mich mache, d. h. daß nicht eine Anderer Mich macht, sondern Ich mein eigen Werk sein muß. Wie aber ist es mit jenem Volks-Ich? Der *Zufall* spielt es dem Volke in die Hand, der Zufall gibt ihm diesen oder jenen gebornen Herrn, Zufälligkeiten verschaffen ihm den gewählten; er ist nicht sein, des ‚*souveränen*' Volkes Produkt, wie Ich *mein* Produkt bin".[2]

Erklärend fährt Stirner weiters fort: „Denke Dir, man wollte Dir einreden, Du wärest nicht dein Ich, sondern Hans oder Kunz wäre dein Ich! So aber geht's dem Volke, und ihm mit Recht. Denn das Volk hat so wenig ein Ich, als die ... Planeten zusammengerechnet ein *Ich* haben, obwohl sie sich um einen gemeinsamen *Mittelpunkt* wälzen".[3]

Da das Ich des Volkes für ihn ein Spuk ist, ein nicht selbst gemachtes, sondern ein von anderen gemachtes, so meint er, möchte man wie „bei den Griechen ... den Menschen jetzt zu einem zoon politikon machen, einem Staatsbürger oder politischen Menschen".[4]

Diese Bestrebungen nennt er kurzer Hand „Volksbeglückung", die man seit der Revolution anstrebte, „indem man das Volk glücklich, groß u. dgl. macht".[5]

Stirner sieht darin ein „Unglück" für den Einzelnen: **„Volksglück ist – mein Unglück."**[6]

[369] „Wir ... wollen nicht mit dem *Volke*, der Nation und Nationalität zugleich untergehen, wollen nicht bloß *politische* Menschen oder Politiker sein."[7]

---

[1] *EE* 253 ff.
[2] *EE* 256.
[3] *EE* 256.
[4] *EE* 257.
[5] *EE* 257.
[6] *EE* 257.
[7] *EE* 257.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Dies hat für ihn seinen Grund darin, daß der „Politiker ... in alle Ewigkeit der [ist und bleibt], welchem der *Staat* im Kopfe oder im Herzen oder in beidem sitzt, der vom Staate Besessene oder der *Staatsgläubige*“.[1]

Der Staat gilt ihm aber nur solange als Mittel, als er zur Entwicklung der Menschheit diente; „wenn Wir aber Uns werden entwickeln wollen, kann er Uns nur ein Hemmungsmittel sein“, welches nicht reformierbar ist, sondern gänzlich fallen gelassen werden muß, womit es „fortan nicht mehr um den Staat zu tun [ist], sondern um Mich. Damit versinken alle Fragen über Fürstenmacht, Konstitution usw. in ihren wahren Abgrund und ihr wahres Nichts. Ich, dieses Nichts, werde meine *Schöpfungen* aus Mir hervortreiben“.[2]

Einen Teilaspekt der Gesellschaft sieht er in der **„Partei“**. „Im Staate gilt die *Partei*.“[3]

Er schränkt diesen Gedanken jedoch ein und grenzt ihn gegen seinen Gedanken vom Verein deutlich ab. **„Der Einzelne aber ist *einzig*, kein Glied der Partei. Er vereinigt sich frei und trennt sich wieder frei.** Die Partei ist nichts als ein Staat im Staate, und in diesem kleineren Bienenstaate soll dann ebenso wieder ‚Friede‘ herrschen wie im größeren. Gerade diejenigen, welche am lautesten rufen, daß im Staate eine *Opposition* sein müsse, eifern gegen jede Uneinigkeit der Partei. Ein Beweis, wie auch sie nur einen – Staat wollen. Nicht am Staate, sondern am Einzigen zerscheitern alle Parteien.“[4]

[370] Da man einer Partei treu sein soll, „ihre Hauptgrundsätze ... gutheißen und vertreten“ soll, hört sie „in demselben Augenblicke auf, Verein zu sein, wo sie gewisse Prinzipien *bindend* macht und sie vor Angriffen gesichert wissen will; dieser Augenblick ist aber gerade der Geburtsakt der Partei. Sie ist als Partei schon eine *geborne Gesellschaft*, ein toter Verein, eine fix gewordene Idee“.[5]

Man darf an der „unumstößlichen Wahrheit“ der Partei keinen Zweifel hegen, geschweige denn außer der Partei etwas sein wollen, „d. h. unparteiisch[e]“[6] sein, man muß sich dem „Absolutismus ihrer Prinzipien“ unterwerfen. Dabei spielt die Farbe der Partei keinerlei Rolle.

Große Anstrengungen wurden unternommen, von den „Christen bis auf Hegel und die Kommunisten herab ..., um ihre Partei stark zu machen; sie blieben dabei, daß das Christentum die ewige Wahrheit enthalten müsse, und man sie nur herauszufinden, festzustellen und zu rechtfertigen brauche.

... die Partei verträgt nicht die Unparteilichkeit, und in dieser eben erscheint der Egoismus“.[7]

Stirners Egoismus läßt sich also nicht mit der Zugehörigkeit zu einer Partei vereinbaren, wenn doch, so nur mit Einschränkungen.

Oder: „Sind etwa die Eignen oder Einzigen eine Partei? Wie könnten sie *Eigne* sein, wenn sie die *Angehörigen* einer Partei wären!

Oder soll man es mit keiner Partei halten? Eben indem man sich ihnen anschließt und in ihren Kreis eintritt, knüpft man einen *Verein* mit ihnen, der so weit dauert, als Partei und Ich ein und dasselbe Ziel verfolgen. Aber heute teile Ich noch die Tendenz der Partei und morgen schon kann Ich es nicht mehr und werde ihr ‚untreu‘. Die Partei hat nichts *Bindendes* (Verpflichtendes) für Mich und Ich respektiere sie nicht; gefällt sie Mir nicht mehr, so feinde Ich sie an.

[371] In jeder Partei ... sind die Mitglieder in dem Grade unfrei oder besser uneigen, sie er-

---

[1] *EE* 259.
[2] *EE* 259.
[3] *EE* 259.
[4] *EE* 260.
[5] *EE* 260.
[6] *EE* 260.
[7] *EE* 260 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

mangeln in dem Grade des Egoismus, als sie jenem Begehren der Partei dienen. Die Selbständigkeit der Partei bedingt die Unselbständigkeit der Parteimitglieder.

Eine Partei kann ... niemals ein *Glaubensbekenntnis* entbehren. Denn an das Prinzip der Partei müssen ihre Angehörigen glauben ... Man muß einer Partei mit Leib und Seele gehören, sonst ist man nicht wahrhaft Parteimann, sondern mehr oder minder – Egoist. ... Aber wohl Dir, wenn Du dich nicht schrecken lässest: deine Frechheit hilft Dir zur Eigenheit.

So könnte ein Egoist also niemals Partei ergreifen oder Partei nehmen? Doch, nur kann er sich nicht von der Partei ergreifen und einnehmen lassen. Die Partei bleibt für ihn allezeit nichts als eine *Partie*: er ist von der Partie, er nimmt teil.“[1]

Je loyaler man sich zur Partei, dem „Staat im Staate“, verhält, um so besser wird die Partei sein.

Ebenso verhält es sich mit dem Staate selbst, denn der „beste Staat wird offenbar derjenige sein, welcher die loyalsten Bürger hat, und je mehr der ergebene Sinn für *Gesetzlichkeit* sich verliert, um so mehr wird der Staat[,] dieses System der Sittlichkeit, dieses sittliche Leben selbst, an Kraft und Güte geschmälert werden. Mit den ‚guten Bürgern‘ verkommt auch der gute Staat und löst sich in Anarchie und Gesetzlosigkeit auf. ‚Achtung vor dem Gesetze!‘ Durch diesen Kitt wird das Staatsganze zusammengehalten. ‚Das Gesetz ist *heilig*, und wer daran frevelt, ein *Verbrecher*‘.“[2]

Niemals kann der Staat den Anspruch aufgeben, „daß seine *Gesetze* und Anordnungen *heilig* seien“.[3]

Somit gilt derjenige, der Einzelne, der Egoist, welcher sich an dieser Heiligkeit vergeht, als „Unheiliger“, so wie ehemals derjenige als solcher galt, welcher sich an der Kirche versündigte.

[372] „Hatte die Kirche *Todsünden*, so hat der Staat *todeswürdige Verbrechen*, hatte sie *Ketzer*, so hat er *Hochverräter*, jene *Kirchenstrafen*, er *Kriminalstrafen*, jene *inquisitorische* Prozesse, er *fiskalische*, kurz dort Sünden, hier Verbrechen, dort Sünder, hier Verbrecher, dort Inquisition und hier – Inquisition.“[4]

Da der Staat „heilig“ ist, darf er „sich den ‚frechen Angriffen‘ der Einzelnen nicht aussetzen“.[5]

Wider solche Angriffe übt der Staat, da er „*mehr* sei als der Einzelne ... eine berechtigte Rache“ aus – die Strafe.

„*Strafe* hat nur dann einen Sinn, wenn sie die Sühne für die Verletzung eines *Heiligen* gewähren soll. Ist Einem etwas heilig, so verdient er allerdings, wo er sie anfeindet, Strafe. Ein Mensch, der ein Menschenleben bestehen läßt, *weil* es ihm heilig ist, und er eine *Scheu* vor seiner Antastung trägt, ist eben ein – *religiöser* Mensch.“[6]

Religiös in jeder Hinsicht, sowohl im kirchlichen Sinn, als auch bezogen auf die Heiligkeit des Staates.

Daß den Verbrechen die Strafe folgt, bleibt unbestritten, jedoch – bezogen auf den Wandel der Zeit und, damit einhergehend, der Werte –: „Fällt das Verbrechen, weil das Heilige verschwindet, so muß nicht minder die Strafe in dessen Fall hineingezogen werden; denn auch sie hat nur einem Heiligen gegenüber Bedeutung. Man hat die Kirchenstrafen abgeschafft. Warum? Weil, wie Jemand sich gegen den ‚heiligen Gott‘ benehme, Jedermanns eigene Sache sei. Wie aber diese eine Strafe, die *Kirchenstrafe*, gefallen ist, so müssen alle *Strafen* fal-

---

[1] *EE* 262.
[2] *EE* 263.
[3] *EE* 263.
[4] *EE* 264.
[5] *EE* 264.
[6] *EE* 265.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

len“.[1]

Stirner formuliert den Gedanken der **„Strafe“** noch weiter aus: „Der Kriminalkodex hat nur durch das Heilige Bestand und verkommt von selbst, wenn man die Strafe aufgibt. [373] Allerwärts will man gegenwärtig ein neues Strafgesetz schaffen, ohne sich über die Strafe selbst ein Bedenken zu machen. Gerade die Strafe aber muß der Genugtuung den Platz räumen, die wiederum nicht darauf abzielen kann, dem Rechte oder der Gerechtigkeit genug zu tun, sondern *Uns* ein Genüge zu verschaffen. Tut Uns Einer, was Wir Uns nicht *gefallen lassen wollen*, so brechen Wir seine Gewalt und bringen die Unsere zur Geltung: Wir befriedigen *Uns* an ihm und verfallen nicht in die Torheit, das Recht (den Spuk) befriedigen zu wollen. **Nicht das *Heilige* soll sich gegen den Menschen wehren, sondern der Mensch gegen den Menschen,** so wie ja auch nicht mehr *Gott* sich gegen den Menschen wehrt, dem sonst und zum Teil freilich noch jetzt alle ‚Diener Gottes‘ die Hand boten, um den Lästerer zu strafen, wie sie eben heute noch dem Heiligen ihre Hand leihen.“[2]

Mit sicherm Schritt sieht er den Egoisten in die Zukunft schreiten und sich an aller „Heiligkeit“ vergehen.

„Im Verbrechen hat sich seither der Egoist behauptet und das Heilige verspottet: der Bruch mit dem Heiligen, oder vielmehr des Heiligen kann allgemein werden. Eine Revolution kehrt nicht wieder, aber ein gewaltiges rücksichtsloses, schamloses, gewissenlosses, stolzes – *Verbrechen*, grollt es nicht in fernen Donnern, und siehst Du nicht, wie der Himmel ahnungsvoll schweigt und sich trübt?“[3]

Um seinem Ziele näher zu kommen, setzt Stirner sich schrittweise über alles ihm noch im Wege stehende „Heilige“ hinweg.

So beschäftigt ihn zunächst der **„Dienst an der Menschheit“**. „Wer sich weigert, seine Kräfte für so beengte Gesellschaften, wie Familie, Partei, Nation zu verwenden, der sehnt sich immer noch nach einer würdigeren Gesellschaft und meint etwa in der ‚menschlichen Gesellschaft‘ oder der [374] ‚Menschheit‘ das wahre Liebesobjekt gefunden zu haben, dem sich zu opfern seine Ehre ausmache: von nun an ‚lebt und dient er der *Menschheit*‘.

Volk heißt der Körper, *Staat* der Geist jener *herrschenden Person*, die seither Mich unterdrückt hat. Man hat Völker und Staaten dadurch verklären wollen, daß man sie zur ‚Menschheit‘ und ‚allgemeinen Vernunft‘ erweiterte; allein die Knechtschaft würde bei dieser Ausweitung nur noch intensiver werden ... Neuere Kritiker eifern gegen die Religion, weil sie Gott, das Göttliche, Sittliche usw. *außer* dem Menschen setze oder zu etwas Objektivem machen, wogegen sie eben diese Subjekte vielmehr *in* den Menschen verlegen. Allein in den eigentlichen Fehler der Religion, dem Menschen eine ‚Bestimmung‘ zu geben, verfallen jene Kritiker nicht minder, indem auch sie ihn göttlich, menschlich u. dgl. wissen wollen: Sittlichkeit, Freiheit und Humanität usw. sei sein Wesen. Und wie die Religion, so wollte auch die Politik den Menschen ‚*erziehen*‘, ihn zur Verwirklichung seines ‚Wesens‘, seiner ‚Bestimmung‘ bringen, etwas aus ihm *machen*, nämlich einen ‚wahren Menschen’, die eine in der Form des ‚wahren Gläubigen‘, die andere in der des ‚wahren Bürgers und Untertanen‘. In der Tat kommt es auf Eins hinaus, ob man die Bestimmung das Göttliche oder Menschliche nennt.

Unter Religion und Politik befindet sich der Mensch auf dem Standpunkte des *Sollens*: er *soll* dies und das werden, soll so und so sein. Mit diesem Postulat, diesem Gebote tritt nicht nur Jeder vor den Andern hin, sondern auch vor sich selbst. Jene Kritiker sagen: Du sollst ein ganzer, ein freier Mensch sein. **So stehen auch sie in der Versuchung, eine neue**

---

[1] *EE* 266.
[2] *EE* 266 f.
[3] *EE* 267.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

***Religion* zu proklamieren**, ein neues Absolutes, ein Ideal aufzustellen, nämlich die Freiheit. Die Menschen *sollen* frei werden ... Die Freiheit würde dann, wie bisher der Glaube als Kirche, die Sittlichkeit als Staat, so als eine neue *Gemeinde* sich konstituieren und von ihr aus eine gleiche ‚Propaganda' betreiben."[1]

[375] Dem „Prinzip, aus Uns *etwas zu machen*", dieser „Erneuerung der alten *Fürsorge*"[2] sei entgegenzutreten.

Stirner meint, daß man wohl „mit Feuerbach und Andern sagen [kann], daß die Religion das Menschliche aus dem Menschen hinausgerückt und in ein Jenseits so verlegt habe, als ein ‚Gott' sein eigenes Dasein führte; allein der Irrtum der Religion ist damit keineswegs erschöpft. Man könnte sehr wohl die Persönlichkeit des entrückten Menschlichen fallen lassen, könnte den Gott ins Göttliche verwandeln, und man bliebe dennoch religiös. Denn das Religiöse besteht in der Unzufriedenheit mit den *gegenwärtigen* Menschen ... es besteht in der Fixierung eines *Ideals*, eines Absoluten. Die Vollkommenheit ist das ‚höchste Gut' ...; das Ideal eines Jeden ist der vollkommene Mensch, der wahre, der freie Mensch usw.".[3]

Mithin zielen die Bestrebungen der Neuzeit dahin, „das Ideal des ‚freien Menschen' aufzustellen. Könnte man's finden, gäb's eine neue – Religion, weil ein neues Ideal, gäbe ein neues Sehen, ein neues Abquälen, eine neue Andacht, eine neue Gottheit, eine neue Zerknirschung.

Mit dem Ideal der ‚absoluten Freiheit' wird dasselbe Unwesen getrieben, wie mit allem Absoluten ...".[4]

Bei allen Versuchen der Verwirklichung dieses Ideals, sieht Stirner einen Irrtum der Vertreter dieser Richtung darin, daß keiner von ihnen den Wert des Menschen „in die *Ausschließlichkeit*, sondern in die *Verbundenheit* [setzt] oder in das ‚Band', welches ihn mit Andern zusammenschließt, in die Blutsbande, Nationalbande, Menschheitsbande".[5]

So erwähnt Stirner abermals die „Nationalen", durch welche eine Streit in Gang gekommen ist zwischen jenen, die „bloß ... menschliche Blutsbande zu haben meinen, und den andern, welche auf ... die speziellen Blutsbande pochen."[6]

[376] Stirner sieht jedoch in der „Nationalität ... meine Eigenschaft", in der „Nation aber meine Eignerin und Herrin".[7] Letztendlich gibt er mit Einschränkungen beiden Recht.

„Die Nationalen haben Recht; man kann seine Nationalität nicht verleugnen, und die Humanen haben Recht: man muß nicht in der Borniertheit des Nationalen bleiben. In der *Einzigkeit* löst sich der Widerspruch: das Nationale ist meine Eigenschaft. 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."[8]

Das bedeutet für Stirner: **„Ich bin Eigner der Menschheit, bin die Menschheit und tue nichts für das Wohl einer andern Menschheit. Tor, der Du eine einzige Menschheit bist, daß Du Dich aufspreizest, für eine andere, als Du selbst bist, leben zu wollen."**[9]

Da das von Stirner „bisher betrachtete Verhältnis Meiner zur *Menschenwelt* ... einen solchen

---

[1] *EE* 267 f.
[2] *EE* 268.
[3] *EE* 268 f.
[4] *EE* 269.
[5] *EE* 270.
[6] *EE* 270.
[7] *EE* 270.
[8] *EE* 270 f.
[9] *EE* 271.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Reichtum an Erscheinungen“ darbietet, „so wird außer der Menschenwelt auch die Sinnen- und Ideenwelt in den Kreis der Besprechung zu ziehen und sowohl von dem, was die Menschen an sinnlichen, als dem, was sie an geistigen Gütern ihr eigen nennen, einiges zu sagen sein“.[1]

Je nachdem, wie man den Begriff dessen entwickelt, gelangte man zu dem Gebot, „‚in Jedem den Menschen zu respektieren‘“.[2]

[377] Mit diesem Respekt vor dem Menschen, dem Menschlichen, geht einher, der Respekt vor dem, „was des Menschen ist“.[3]

„Es haben die Menschen *Eigenes*, und *Ich* soll dies Eigene anerkennen und heilig halten. Ihr Eigenes besteht teils in äußerlicher, teils in innerlicher *Habe*. Jenes sind Dinge, dieses Geistigkeiten, Gedanken, Überzeugungen, edle Gefühle usw. Aber immer nur die *rechtliche* oder *menschliche* Habe soll Ich respektieren; die unrechtliche und unmenschliche brauche Ich nicht zu schonen, denn der Menschen wirklich Eigenes ist nur das Eigene *des* Menschen. Innerliche Habe dieser Art ist z. B. die Religion; weil die *Religion* frei, d. h. des Menschen ist, darum darf *Ich* sie nicht antasten. Ebenso ist eine innerliche Habe die *Ehre*; sie ist frei und darf von Mir nicht angetastet werden ... Religion und Ehre sind ‚geistiges Eigentum‘. **Im dinglichen Eigentum steht obenan die Person: meine Person ist mein erstes Eigentum. Daher Freiheit der Person; aber nur die *rechtliche* oder menschliche Person ist frei, die andere wird eingesperrt. Dein Leben ist Dein Eigentum; es ist aber den Menschen nur heilig, wenn es nicht das eines Unmenschen ist.**

Was der Mensch als solcher an körperlichen Gütern nicht behaupten kann, dürfen Wir ihm nehmen: dies der Sinn der Konkurrenz, der Gewerbefreiheit. Was er an geistigen Gütern nicht behaupten kann, verfällt Uns gleichfalls: so weit geht die Freiheit der Diskussion, der Wissenschaft, der Kritik.“[4]

Unantastbar sind jedoch die „*geheiligten* Güter“. Das sind jene, die zunächst „durch den Staat, die Gesellschaft, eigentlich aber durch den Menschen oder den ‚Begriff‘, den ‚Begriff der Sache‘“ geheiligt oder garantiert werden; „... der Begriff der geheiligten Güter ist der, daß sie wahrhaft menschliche seien, oder vielmehr, daß sie der Inhaber als Mensch und nicht als Unmensch besitze“.[5]

[378] Stirner bemängelt am kritischen Liberalismus, daß er über die Heiligkeit der Güter „noch keinen Ausspruch getan“ habe, und er wähnt ihn „auch wohl, aller Heiligkeit abhold zu sein; allein da er gegen den Egoismus ankämpft, so muß er diesem Schranken setzen und darf den Unmenschen nicht über das Menschliche herfallen lassen. Seiner theoretischen Verachtung der ‚Massen‘ müßte, wenn er die Gewalt gewönne, eine praktische Zurückweisung entsprechen“.[6]

Im Liberalismus unterscheiden sich die verschiedenen Stufen, was die „Ausdehnung“ des „Begriff ‚Mensch‘“ betrifft, und somit auch das, was dem einzelnen Menschen zukommt, und so nehmen „der politische, der soziale, der humane Mensch ..., der eine immer mehr als der andere, für ‚den Menschen‘ in Anspruch. Wer diesen Begriff am besten gefaßt hat, der weiß am besten, was ‚des Menschen‘ ist. Der Staat faßt diesen Begriff noch in politischer, die Gesellschaft in sozialer Beschränktheit, die Menschheit erst, so heißt es, erfaßt ihn ganz oder ‚die Geschichte der Menschheit entwickelt ihn‘. Ist aber ‚der Mensch gefunden‘, dann kennen

---

[1] *EE* 271.
[2] *EE* 271.
[3] *EE* 272.
[4] *EE* 272.
[5] *EE* 272.
[6] *EE* 273.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Wir auch das dem Menschen Eigene, das Eigentum des Menschen, das Menschliche“.[1]

Damit befinden wir uns mitten in der **„Eigentumsfrage“**, die sich für Stirners auf sich bezogenen Einzelnen natürlich in anderer Weise stellt.

„Mag aber der einzelne Mensch darum, weil ihn der Mensch oder der Begriff Mensch, d. h. weil ihn sein Menschsein dazu ‚berechtigt‘, auf noch so viel Rechte Anspruch machen: was kümmert *Mich* sein Recht und sein Anspruch? Hat er sein Recht nur von dem Menschen und hat er‘s nicht von *Mir*, so hat er *für Mich* kein Recht. Sein Leben z. B. gilt Mir nur, was *Mir's wert* ist. Ich respektiere weder sein sogenanntes Eigentumsrecht oder sein Recht auf dingliche Güter, noch auch sein Recht auf das ‚Heiligtum seines Innern‘ oder [379] sein Recht darauf, daß die geistigen Güter und Göttlichkeiten, seine Götter, ungekränkt bleiben. Seine Güter, die sinnlichen wie die geistigen, sind *mein* und Ich schalte damit als Eigentümer nach dem Maß meiner – Gewalt.

Die *Eigentumsfrage* birgt einen weiteren Sinn in sich, als die beschränkte Fragstellung herauszubringen erlaubt. Auf das, was man unsere Habe nennt, allein bezogen, ist sie keiner Lösung fähig; die Entscheidung findet sich erst bei dem, ‚von welchem Wir Alles haben‘. **Vom *Eigner* hängt das Eigentum ab.**“[2]

Wie aber sieht dieses Verhältnis nun aus?

„Die Welt gehört ‚dem Menschen‘, und soll von Mir als sein Eigentum respektiert werden.

***Eigentum ist das Meinige*!**

Eigentum im bürgerlichen Sinne bedeutet *heiliges* Eigentum, der Art, daß Ich dein Eigentum *respektieren* muß.

... Anders verhält sich die Sache im egoistischen Sinne. Von deinem und euren Eigentum trete Ich nicht scheu zurück, sondern sehe es stets als *mein* Eigentum an, woran Ich nichts zu ‚respektieren‘ brauche. Tuet doch desgleichen mit dem, was Ihr mein Eigentum nennt!

Bei dieser Ansicht werden Wir Uns am leichtesten miteinander verständigen.“[3]

Mit diesem Schritt **setzt er sich bereits über die „Heiligkeit des Eigentums“ hinweg** und er beginnt nun anhand der von ihm dargestellten Liberalismen die Eigentumsfrage aufzurollen, um sie auf den Punkt – seinen Standpunkt – zu bringen.

So trugen seiner Ansicht nach die politischen Liberalen dafür Sorge, „daß womöglich alle Servituten abgelöst werden“, und „Jeder freier Herr auf seinem Grunde sei“, sei dieser auch noch so klein, wichtig dabei ist nur, wenn „man ... Eigenes, nämlich ein *respektiertes Eigentum* hat“.[4]

[380] Stirners Ansicht nach hat der Staat „desto mehr ‚freie Leute und gute Patrioten‘“[5], je mehr solcher Eigner er hat.

Da die politischen Liberalen, wie alle Religiösen, „auf den *Respekt*, die Humanität, die Liebestugenden“ rechnen, befinden sie sich „in unaufhörlichem Ärger“, da in der Praxis die Leute nichts respektieren und so „die kleinen Besitzungen wieder von größeren Eigentümern aufgekauft werden, und aus den ‚freien Leuten‘ ... Taglöhner“ werden.[6]

„Hätten dagegen die ‚kleinen Eigentümer‘ bedacht, daß auch das große Eigentum das ihrige sei, so hätten sie sich nicht selber respektvoll davon ausgeschlossen, und würden nicht ausge-

---

[1] *EE* 273.
[2] *EE* 273 f.
[3] *EE* 274. – „Eigentum ist das Meinige!“ im Original nicht hervorgehoben.
[4] *EE* 275.
[5] *EE* 275.
[6] *EE* 275.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

schlossen worden sein.“[1]

Deshalb – so meint er – verdient das Eigentum, wie es von den bürgerlichen Liberalen verstanden wird, die Angriffe der Kommunisten und **Proudhons**.

Das Eigentum der bürgerlichen Liberalen „ist unhaltbar, weil der bürgerliche Eigentümer wahrhaft nichts als ein Eigentumsloser, ein überall *Ausgeschlossener* ist“.[2]

Am Beispiel **Proudhons** – Stirner nimmt dabei dessen Werk **„Qu'est-ce que la propriété?“** zur Hand – will er uns jedoch zeigen, daß auch dieser Weg nicht zu dem von ihm gewünschten Ziele führt. So schreibt er: „Proudhon will nicht den propriétaire, sondern den posseseur oder usufruitier. Was heißt das? Er will, daß der Boden nicht Einem gehöre; aber der Nutzen desselben – und gestände man ihm auch nur den hundertsten Teil dieses Nutzens, dieser Frucht, zu – er ist ja doch sein Eigentum, mit welchem er nach Belieben schalten kann. Wer nur den Nutzen seines Ackers hat, ist allerdings nicht der Eigentümer desselben; noch weniger, wer, wie Proudhon will, von diesem Nutzen so viel abgeben muß, als zu seinem Bedarf nicht notwendig erfordert wird; allein er ist der Eigentümer des ihm verbleibenden Anteils. [381] Also negiert Proudhon nur dieses und jenes Eigentum, nicht *das* Eigentum. Wenn Wir den Grundeigentümern den Grund nicht länger lassen, sondern *Uns* zueignen wollen, so vereinigen Wir Uns zu diesem Zwecke, bilden einen Verein, eine société, die *sich* zur Eigentümerin macht; glückt es Uns, so hören jene auf, Grundeigentümer zu sein. Und wie von Grund und Boden, so können Wir sie noch aus manchem andern Eigentum hinausjagen, um es zu *unserm* Eigentum zu machen, zum Eigentum der – *Erobernden*. Die Erobernden bilden eine Sozietät, die man sich so groß denken kann, daß sie nach und nach die ganze Menschheit umfaßt; aber auch die sogenannte Menschheit ist als solche nur ein Gedanke (Spuk); ihre Wirklichkeit sind die Einzelnen. Und diese Einzelnen werden als eine Gesamtmasse nicht weniger willkürlich mit Grund und Boden umgehen, als ein vereinzelter Einzelner, oder sogenannter propriétaire. Auch so bleibt also das *Eigentum* bestehen, und zwar auch als ‚ausschließlich', indem die *Menschheit*, diese große Sozietät, den *Einzelnen* von ihrem Eigentum ausschließt (ihm vielleicht nur ein Stück davon verpachtet, zu Lehn gibt), wie sie ohnehin alles, was nicht Menschheit ist, ausschließt“.[3]

Daß dies so bleibt bzw. wird, begründet er derart: „Dasjenige, woran *Alle Anteil* haben wollen, wird demjenigen Einzelnen entzogen werden, der es für sich allein haben will, es wird zu einem *Gemeingut* gemacht. Als an einem *Gemeingut* hat Jeder seinen *Anteil*, und dieser Anteil ist sein *Eigentum* ... Proudhon konnte sein weitläufiges Pathos sparen, wenn er sagte: Es gibt einige Dinge, die nur Wenigen gehören, und auf die Wir übrigen von nun an Anspruch oder – Jagd machen wollen. Laßt es Uns nehmen, weil man durch's Nehmen zum Eigentum kommt, und das für jetzt noch uns entzogene Eigentum auch nur durch's Nehmen an die Eigentümer gekommen ist. Es wird sich besser nutzen lassen, wenn es in *Unser Aller* Händen ist, als wenn die Wenigen darüber verfügen. Assoziieren wir Uns daher zu dem Zwecke dieses Raubes (vol). – Dafür schwindelt er Uns vor, die [382] Sozietät sei die ursprüngliche Besitzerin und die einzige Eigentümerin von unverjährbarem Rechte; an ihr sei der sogenannte Eigentümer zum Diebe geworden (La propriété c'est le vol); wenn sie nun dem dermaligen Eigentümer sein Eigentum entziehe, so raube sie ihm nichts, da sie nur ihr unverjährbares Recht geltend mache.“[4]

Somit kommt Stirner zu seinem Schluß: „So weit kommt man mit dem Spuk der Sozietät als einer *moralischen Person*. Im Gegenteil gehört dem Menschen, was er erlangen kann: ***Mir***

---

[1] *EE* 275.
[2] *EE* 275.
[3] *EE* 275 f.
[4] *EE* 276 f.

gehört die Welt. Sagt Ihr etwas anderes mit dem entgegengesetzten Satze: ‚*Allen* gehört die Welt‘? Alle sind Ich und wieder Ich usw. Aber Ihr macht aus den ‚Allen‘ einen Spuk, und macht ihn heilig, so daß dann die ‚Alle‘ zum fürchterlichen *Herrn* des Einzelnen werden. Auf ihre Seite stellt sich das Gespenst des ‚Rechtes‘.“[1]

Da Stirner in Proudhon, wie auch in den Kommunisten, Kämpfer gegen den Egoismus sieht, sind sie für ihn „Fortsetzungen und Konsequenzen des christlichen Prinzips, des Prinzips der Liebe, der Aufopferung für ein Allgemeines, ein Fremdes ... Also: Weil Feinde des Egoismus, darum sind sie – Christen, oder allgemeiner: religiöse Menschen, Gespenstergläubige, Abhängige, Diener irgend eines Allgemeinen (Gottes, der Gesellschaft usw.).“[2]

Stirner jedoch behauptet: **„Eigentümer ist weder Gott noch der Mensch (die ‚menschliche Gesellschaft‘), sondern der Einzelne.“**[3]

Mit der Frage nach den Eigentum ist auch die **Frage nach dem Diebstahl** verbunden. Stirner wähnt Proudhon in dem Glauben, daß dieser vom Eigentum bereits das Schlimmste aussage, wenn er es Diebstahl nennt. Aber: „Ist der Begriff ‚Diebstahl‘ überhaupt anders möglich, als wenn man den Begriff [383] ‚Eigentum‘ gelten läßt. Wie kann man stehlen. wenn nicht schon Eigentum vorhanden ist? Was Keinem gehört, kann nicht *gestohlen* werden ... **Mithin ist nicht das Eigentum Diebstahl, sondern durch das Eigentum erst wird ein Diebstahl möglich.**“[4]

Wie sieht es aber nun weiter mit dem Eigentum aus?

„Das Privateigentum lebt von der Gnade des *Rechts*. Nur im Rechte hat es seine Gewähr – Besitz ist ja noch noch nicht Eigentum, er wird erst ‚das Meinige‘ durch Zustimmung des Rechts –; es ist keine Tatsache, nicht un fait, wie Proudhon meint, sondern eine Fiktion, ein Gedanke. Das ist das Rechtseigentum, rechtliches Eigentum, garantiertes Eigentum. Nicht durch *Mich* ist es *mein*, sondern durch’s – *Recht*.“[5]

Dieser Gedanken kann Stirner jedoch in keinster Weise befriedigen, denn Eigentum ist „der Ausdruck für die *unumschränkte* Herrschaft über Etwas (Ding, Tier, Mensch), womit ‚Ich schalten und walten kann nach Gutdünken‘. ... **Eigentum wird durch Gewalt bedingt. Was Ich in der Gewalt habe, das ist mein eigen. Solange Ich Mich als Inhaber behaupte, bin Ich der Eigentümer der Sache; entgeht Mir‘s wieder, gleichviel durch welche Macht,** z. B. durch mein Anerkenntnis eines Anrechts Anderer an die Sache –; **so ist das Eigentum erloschen. So fällt Eigentum und Besitz in Eins zusammen. Nicht ein außerhalb meiner Gewalt liegendes Recht legitimiert Mich, sonder lediglich meine Gewalt; habe Ich die nicht mehr, so entschwindet mir die Sache ... Wer die Sache zu nehmen und zu behaupten weiß, dem gehört sie, bis sie ihm wieder genommen wird, wie die Freiheit Dem gehört, der sie sich nimmt. –**

Über das Eigentum entscheidet nur die Gewalt, und da der Staat, gleichviel ob Staat der Bürger oder der Lumpe oder der Menschen schlechthin, der allein Gewaltige ist, so ist er allein Eigentümer; Ich, der Einzige, habe nichts, und werde nur belehnt ... Unter der Herrschaft des Staates gibt es kein Eigentum *Meiner*“.[6]

[384] Das Eigentum – wie Stirner es versteht – ist hier „noch nicht in seinem vollen Werte anerkannt worden“, denn „das Eigentum war nur Eigentum eines Gespenstes, z. B. Volkseigentum; meine ganze Existenz ‚gehörte dem Vaterlande‘: *Ich* gehöre dem Vaterlande, dem

---

[1] *EE* 277.
[2] *EE* 277 f.
[3] *EE* 278.
[4] *EE* 278.
[5] *EE* 278.
[6] *EE* 279.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Volke, dem Staate an, darum auch Alles, was Ich *mein eigen* nannte“.[1] Des Staates Interesse liegt darin, „selbst reich zu sein“ und so ist es ihm gleich, ob der Einzelne reich oder arm ist. „Als *Einzelne* sind sie vor seinem Angesichte wirklich gleich, darin ist er gerecht“[2]: als Arme und Reiche sind sie beide vor ihm – Nichts.

Mit anderen Worten bedeutet dies, daß der Staat kein Interesse hat den Pauperismus zu beseitigen.

„... dagegen hat er ein sehr großes Interesse daran, daß diejenigen Einzelnen, welche Ihn zu ihrem Ich machen, an *seinem* Reichtum Teil haben: er macht sie zu Teilnehmern an *seinem Eigentum*.“[3]

Eigentum wird zum Mittel der Belehnung für loyale Glieder der Gesellschaft, aber es bleibt doch sein – des Staates – Eigentum.

Es ist und bleibt „sonach *Staatseigentum*, nicht Eigentum des Ichs. Daß der Staat nicht willkürlich dem Einzelnen entzieht, was er vom Staate hat, ist nur dasselbe, wie dies, daß der Staat sich selbst nicht beraubt. Wer ein Staats-Ich, d. h. ein guter Bürger oder Untertan ist, der trägt als *solches* Ich, nicht als eigenes, das Lehen ungestört. Dies nennt der Kodex dann so: Eigentum ist, was ich ‚von Gottes und Rechts wegen‘ mein nenne. Von Gottes und Rechts wegen ist aber nur mein, solange – der Staat nichts dagegen hat“.[4]

[385] Daraus geht hervor, daß der Staat „den Besitz des Eigentums an *Bedingungen* [knüpft], wie er Alles daran knüpft, z. B. die Ehe, indem er nur die von ihm sanktionierte Ehe gelten läßt, und sie meiner Gewalt entreißt. **Eigentum ist aber nur *mein* Eigentum, wenn Ich dasselbe *unbedingt* inne habe: nur Ich, als *unbedingtes* Ich, habe Eigentum, schließe ein Liebesverhältnis, treibe freien Handel“.**[5]

Stirner, der den Staat negiert, setzt diesen, der ihn nicht zu etwas Eigenem kommen läßt, mit dem Pauperismus gleich.

„Der Staat bekümmert sich nicht um Mich und das Meine, sondern um Sich und das Seine: Ich gelte ihm nur als *sein Kind* etwas, als ‚Landeskind‘, als *Ich* bin Ich gar nichts für ihn. Was Mir als Ich begegnet, ist für den Verstand des Staates etwas *Zufälliges*: mein Reichtum wie meine Verarmung. Bin Ich aber mit allem Meinigen für ihn ein Zufall, so beweist dies, daß er *Mich* nicht begreifen kann: *Ich* gehe über seine Begriffe, oder sein Verstand ist zu kurz, um Mich zu begreifen. Darum kann er auch nichts für Mich tun.

Der Pauperismus ist die *Wertlosigkeit Meiner*, die Erscheinung, daß Ich Mich nicht verwerten kann. Deshalb ist Staat und Pauperismus Ein und dasselbe. Der Staat läßt Mich nicht zu meinem Werte kommen und besteht nur durch meine Wertlosigkeit: er geht allezeit darauf aus, von Mir *Nutzen zu ziehen*, d. h. Mich zu exploitieren, auszubeuten, zu verbrauchen, bestände dieser Verbrauch auch nur darin, daß Ich für eine proles sorge (Proletariat); er will, Ich soll ‚seine Kreatur‘ sein.

Nur dann kann der Pauperismus gehoben werden, wenn Ich als Ich Mich *verwerte*, wenn Ich Mir selber Wert gebe, und meinen Preis selber mache. Ich muß Mich empören, um emporzukommen.“[6]

Mit der Verwertung Meiner geht „*meine* Arbeit, die Ich verwerten will“[7], Hand in Hand.

[386] Meine Arbeit, d. h. Ich trachte danach, „‚Mich bezahlt zu machen‘“.[8] Zu diesem

---

[1] *EE* 279 f.
[2] *EE* 280.
[3] *EE* 280.
[4] *EE* 280.
[5] *EE* 281.
[6] *EE* 281 f.
[7] *EE* 282.
[8] *EE* 282.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Zwecke muß Ich in freiem Verkehr mit den Menschen, den Einzelnen, stehen.

Allerdings kann der Staat „es nicht dulden, daß der Mensch zum Menschen in einem direkten Verhältnis stehe; er muß dazwischentreten als – *Mittler*, muß – *intervenieren*. Was Christus war, was die Heiligen, die Kirche, das ist der **Staat** geworden, nämlich **‚Mittler‘**. **Er reißt den Menschen vom Menschen, um sich als ‚Geist‘ in die Mitte zu stellen“.**[1]

Waren diese Gedanken auf die gegenständliche Arbeit bezogen, so sieht Stirner das gleiche Verhältnis für die geistige Arbeit wirksam.

„Es erlaubt Mir der Staat alle meine Gedanken zu verwerten und an den Mann zu bringen ..., allein nur so lange als *meine* Gedanken – *seine* Gedanken sind. Hege Ich dagegen Gedanken, welche er nicht approbieren, d. h. zu den seinigen machen kann, so erlaubt er Mir durchaus nicht, sie zu verwerten, sie in den *Austausch*, den *Verkehr* zu bringen. *Meine* Gedanken sind nur frei, wenn sie Mir durch die *Gnade* des Staates vergönnt sind, d. h. wenn sie Gedanken des Staates sind. Frei philosophieren läßt er Mich nur, sofern Ich Mich als ‚Staatsphilosoph‘ bewähre; *gegen* den Staat darf Ich nicht philosophieren, so gerne er‘s auch nachsieht, daß Ich ihm von seinen ‚Mängeln‘ helfe, ihn ‚fördere‘.“[2]

Stirner konstatiert dem Staat, daß er sich vor „nichts ... mehr zu fürchten“ habe, „als vor dem Werte Meiner, und nichts muß er sorgfältiger zu verhüten suchen, als jede Mir entgegenkommende Gelegenheit, Mich selbst zu *verwerten*. *Ich* bin der Todfeind des Staates, der stets in der Alternative schwebt: Er oder ich. Darum hält er strenge darauf, nicht nur *Mich* nicht gelten zu lassen, sondern das *Meinige* zu hintertreiben. **Im Staate gibt es kein – Eigentum, d. h.** [387] **kein Eigentum des Einzelnen, sondern nur Staatseigentum. Nur durch den Staat habe Ich, was Ich habe, wie Ich nur durch ihn bin, was Ich bin. Mein Privateigentum ist nur dasjenige, was der Staat Mir von dem *Seinigen* überläßt, indem er andere Staatsglieder darum *verkürzt* (priviert): es ist Staatseigentum**“.[3]

Stirner weitet die Eigentumsfrage aus. Diesmal lautet sie – mit folgender Antwort – so: **„Was ist also *mein* Eigentum? Nichts als was in meiner *Gewalt* ist! Zu welchem Eigentum bin Ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich – *ermächtige*. Das Eigentums-Recht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigentum nehme, oder Mir die *Macht* des Eigentümers, die Vollmacht, die Ermächtigung gebe.**

Worüber man Mir die Gewalt nicht zu entreißen vermag, das bleibt mein Eigentum; wohlan so entscheide die Gewalt über das Eigentum, und Ich will Alles von meiner Gewalt erwarten! Fremde Gewalt, Gewalt, die Ich einem Andern lasse, macht Mich zum Leibeigenen; so möge eigene Gewalt Mich zum Eigner machen. Ziehe Ich denn die Gewalt zurück, welche Ich Andern aus Unkunde über die Stärke meiner *eigenen* Gewalt eingeräumt habe! Sage Ich Mir, wohin meine Gewalt langt, das ist mein Eigentum, und nehme Ich alles als Eigentum in Anspruch, was zu erreichen Ich Mich stark genug fühle, und lasse Ich mein wirkliches Eigentum so weit reichen, als *Ich* zu nehmen Mich berechtige, d. h. – ermächtige.“[4]

Um solcher Art zu meinem Eigentum zu gelangen, muß hier „... der Egoismus, der Eigennutz entscheiden, nicht das Prinzip der *Liebe*“, denn dieses „kennt nur *Opfer* und fordert ‚Aufopferung‘“, wogegen „der Egoismus ... nicht daran [denkt] etwas aufzuopfern, sich etwas zu vergeben; er entscheidet einfach: Was Ich brauche, muß Ich haben und will Ich Mir verschaffen“.[5]

[388] Stirner sieht in allen Versuchen, „über das Eigentum vernünftige Gesetze zu geben“, das **Prinzip der Liebe** am Werke. **„Auch den Sozialismus und Kommunismus kann man**

---

[1] *EE* 282 f.
[2] *EE* 283.
[3] *EE* 283 f.
[4] *EE* 284 f.
[5] *EE* 285.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

hiervon nicht ausnehmen. Es soll jeder mit hinreichenden Mitteln versorgt werden, wobei wenig darauf ankommt, ob man sozialistisch sie noch in einem persönlichen Eigentum findet, oder kommunistisch aus der Gütergemeinschaft schöpft. Der Sinn der Einzelnen bleibt dabei derselbe, er bleibt Abhängigkeitssinn ... der Kommunismus drückt Mich durch Aufhebung alles persönlichen Eigentums nur noch mehr in die Abhängigkeit von einem Andern, nämlich von der Allgemeinheit oder Gesamtheit, zurück und so laut er immer auch den ‚Staat' angreife, was er beabsichtigt, ist selbst wieder ein Staat, ein status, ein meine freie Bewegung hemmender Zustand, eine Oberherrlichkeit über Mich. Gegen den Druck, welchen Ich von den einzelnen Eigentümern erfahre, lehnt sich der Kommunismus mir Recht auf; aber grauenvoller noch ist die Gewalt, die er der Gesamtheit einhändigt."[1]

Um den „besitzlosen Pöbel", den Pauperismus – wie er ihn im Zusammenhang mit dem Staate schilderte – **auszurotten, schlägt der „Egoismus ... einen andern Weg ein"**.[2]

Er sagt nicht: „Warte ab, was Dir ... im Namen der Gesamtheit" geschenkt wird, sondern: **„Greife zu und nimm, was Du brauchst! Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt. *Ich* allein bestimme darüber, was Ich haben will."**[3]

Dem Vorwurf, daß es die Selbstsüchtigen immer schon so gemacht haben und diese Weisheit also nichts Neues sei, begegnet er mit den Worten: „Ist auch gar nicht nötig, daß die Sache neu sei, wenn nur das *Bewußtsein* darüber vorhanden ist ... Wissen soll man's eben, daß jenes Verfahren des Zugreifens nicht verächtlich sei, sondern die reine Tat des mit sich einigen Egoisten bekunde.

Erst wenn Ich weder von [389] Einzelnen, noch von einer Gesamtheit erwarte, was Ich Mir selbst geben kann, erst dann entschlüpfe Ich den Stricken der – Liebe; erst dann hört der Pöbel auf, Pöbel zu sein, wenn er *zugreift*. Nur die Scheu des Zugreifens und die entsprechende Bestrafung desselben macht ihn zum Pöbel."[4] Wenn die Menschen dahin gelangen, „daß sie den Respekt vor dem Eigentum verlieren, so wird jeder Eigentum haben, wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. *Vereine* werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multiplizieren und sein angefochtenes Eigentum sicherstellen".[5]

Stirners Ansicht nach müssen alle „**Pöbelbeglückungs-Versuche** ..., die aus dem Prinzipe der Liebe entspringen", scheitern. So hält er die Meinung der Kommunisten für falsch, wonach „die Gemeinde Eigentümerin" sein soll, denn es verhält sich umgekehrt: „*Ich* bin Eigentümer, und verständige Mich nur mit Andern über mein Eigentum. Macht Mir's die Gemeinde nicht recht, so empöre Ich Mich gegen sie und verteidige mein Eigentum. **Ich bin Eigentümer, aber das Eigentum *ist nicht heilig*.** Ich wäre bloß Besitzer? Nein, bisher war man nur Besitzer, gesichert im Besitz einer Parzelle, dadurch, daß man Andere auch im Besitz einer Parzelle ließ; jetzt gehört *Alles* Mir, Ich bin Eigentümer von *Allem, dessen Ich brauche* und habhaft werden kann. **Heißt es sozialistisch: die Gesellschaft gibt Mir, was Ich brauche, – so sagt der Egoist: Ich nehme Mir, was Ich brauche.** Gebärden sich die Kommunisten als Lumpe, so benimmt sich der Egoist als Eigentümer.

... Nur aus dem Egoismus kann dem Pöbel Hilfe werden, und diese Hilfe muß er sich selbst leisten und – wird sie sich leisten ... das Eigentum soll und kann nicht aufgehoben, es muß vielmehr gespenstischen Händen entrissen und *mein* Eigentum werden; dann wird das irrige Bewußtsein verschwinden, daß Ich nicht zu so viel, als Ich brauche, Mich berechtigen kön-

---

[1] *EE* 285 f.
[2] *EE* 286.
[3] *EE* 286.
[4] *EE* 286.
[5] *EE* 287.

ne.“[1]

[390] Abschließend bemerkt Stirner, daß sich die Eigentumsfrage nicht „so gütlich“ lösen läßt, wie dies Sozialisten und Kommunisten dies erträumen.

„Sie wird nur gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle. Die Armen werden nur frei und Eigentümer, wenn sie sich – empören, emporbringen, erheben.“[2]

In diesem großen Abschnitt über das menschliche Miteinander (‚mein Verkehr‘) betrachtet Stirner als nächstes **die Konkurrenz**, die sich aufs „genaueste mit dem Prinzip der Bürgerlichkeit verbunden zeigt“.[3]

„Ist sie etwas Anderes als die *Gleichheit* (egalité)?“[4] Ein Erzeugnis der Revolution, welche vom Bürgertum hervorgebracht wurde. Jedem steht es frei, „mit Allen im Staate ... zu wetteifern ... Untereinander seid Ihr frei im Konkurrieren, seid Konkurrenten; das ist eure *gesellschaftliche* Stellung. Vor mir, dem Staate, aber seid Ihr nichts als ‚simple Individuen‘!

Was in prinzipieller oder theoretischer Form als die Gleichheit Aller aufgestellt wurde, das hat eben in der Konkurrenz seine Verwirklichung und praktische Ausführung gefunden, denn die egalité ist die – freie Konkurrenz. Alle sind vor dem Staate – simple Individuen, in der Gesellschaft oder im Verhältnis zu einander – Konkurrenten“.[5]

Stirner überlegt nun, ob denn die „frei Konkurrenz“ wirklich „frei“ sei; „ja ist sie wirkliche eine ‚Konkurrenz‘, nämlich der *Personen*, wofür sie sich ausgibt, weil sie auf diesen Titel ihr Recht gründet? Sie ging ja daraus hervor, daß die Personen gegen alle persönliche Herrschaft frei wurden.“[6]

[391] Stirners Antwort fällt eindeutig aus: **„Die freie Konkurrenz ist nicht ‚frei‘, weil Mir die *Sache* zur Konkurrenz fehlt.** Gegen meine *Person* läßt sich nichts einwenden, aber weil Ich die Sache nicht habe, so muß auch meine Person zurücktreten. Und wer hat die nötige Sache? ... der Staat ...

Dies also ist die ‚Freiheit‘ der Konkurrenz. **Der Staat, *mein Herr*, befähigt Mich erst zum Konkurrieren.**

Konkurrieren aber wirklich die *Personen*? Nein, wiederum nur die *Sachen*! Die Gelder in erster Reihe usw.

[In dem Wettstreit wird immer Einer hinter dem Andern zurückbleiben (z. B. ein Dichterling hinter einem Dichter). Allein es macht einen Unterschied, ob die fehlenden Mittel des unglücklichen Konkurrierenden persönliche oder sächliche sind, und ebenso, ob die sächlichen Mittel durch *persönliche Kraft* gewonnen werden können oder nur durch *Gnade* zu erhalten sind, nur als Geschenk, und zwar, indem z. B. der Ärmere dem Reichen seinen Reichtum lassen, d. h. schenken muß. Muß Ich aber überhaupt auf die *Genehmigung des Staates*] warten, um die Mittel zu erhalten oder zu gebrauchen ... so habe Ich die Mittel durch die *Gnade des Staates*.

Freie Konkurrenz hat also nur folgenden Sinn: Alle gelten dem Staate als seine gleichen Kinder, und jeder kann laufen und rennen, um sich die *Güter und Gnadenspenden des Staates zu verdienen*. Darum jagen auch alle nach der Habe, dem Haben, dem Besitz (sei es von Geld oder Ämtern, Ehrentiteln usw.), nach der *Sache*.“[7]

Die Konkurrenz im bürgerlichen Liberalismus „leidet an dem Übelstande, daß nicht Jedem

---

[1] *EE* 287 f.
[2] *EE* 288.
[3] *EE* 289.
[4] *EE* 289.
[5] *EE* 289 f.
[6] *EE* 290.
[7] *EE* 291 f. [Der in der eckigen Klammer befindliche Teil des Zitates wurde ohne Angaben von Gründen ausgelassen. *KWF*] – Das Wort „Sache“ im ersten Satz im Original gesperrt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

die *Mittel* zum Konkurrieren zu Gebote stehen, weil sie nicht aus der Persönlichkeit entnommen sind, sondern aus der Zufälligkeit. Die meisten sind *unbemittelt* und deshalb *unbegütert*“.[1]

Deshalb fordern die sozialen Liberalen „für Alle die *Mittel* und erzielen eine Mittel bietende Gesellschaft“.[2]

Von nun an gilt nicht mehr der „Geldwert“, das Innehaben eines Ererbten, sondern „deine *Arbeitskräfte*“ als „dein Vermögen, ... Deine Arbeit ist dein Vermögen! Du bist nur Herr oder Inhaber des *Erarbeiteten*, nicht des *Ererbten*“.[3] Dagegen hegt Stirner jedoch Bedenken: „Ist denn aber wirklich, wie die Kommunisten meinen, meine Arbeit mein einziges Vermögen, oder besteht dies nicht vielmehr in allem, was Ich vermag? Und muß nicht die Arbeitergesellschaft selbst dies einräumen, indem sie z. B. auch die Kranken, [392] Kinder, Greise, kurz die Arbeitsunfähigen unterhält? Diese vermögen noch immer gar manches, z. B. ihr Leben zu erhalten, statt es sich zu nehmen. Vermögen sie es über Euch, daß Ihr ihren Fortbestand begehrt, so haben sie eine Gewalt über Euch. Wer platterdings keine Macht über Euch übte, dem würdet Ihr nichts gewähren; er könnte verkommen.

Also was Du *vermagst*, ist dein *Vermögen*! Vermagst Du Tausenden Lust zu bereiten, so werden Tausende Dich dafür honorieren, es stände ja in deiner Gewalt, es zu unterlassen, daher müssen sie deine Tat erkaufen. Vermagst Du keinen für Dich *einzunehmen*, so magst Du eben verhungern.

Soll Ich nun etwa der Vielvermögende, vor den Unvermögenderen nichts voraus haben?

Wir sitzen Alle im Vollen; soll ich nun nicht zulangen, so gut Ich kann, und nur abwarten, wieviel Mir bei einer gleichen Teilung bleibt?“[4]

Die „*Verteilung*“ – „das Prinzip der Lumpengesellschaft“ – erhebt sich gegen die „freie“ Konkurrenz des bürgerlichen, politischen Liberalismus.

Stirner artikuliert **seine Einwände** gegen dieses Prinzip folgendermaßen: **„Für einen bloßen *Teil*, Teil der Gesellschaft, angesehen zu werden, erträgt der Einzelne nicht, weil er *mehr* ist; seine Einzigkeit wehrt diese beschränkte Auffassung ab.**

Daher erwartet er sein Vermögen nicht von der Zuteilung Anderer ... er erwartet sein Vermögen vielmehr von sich und sagt nun: was Ich zu haben vermag, das ist mein Vermögen.“[5]

Wie der Egoist dabei verfährt, legt er ihm solcherart in den Mund: „Egoistisch verfahrt Ihr, wenn Ihr einander weder als Inhaber noch als Lumpe oder Arbeiter achtet, sondern als einen Teil eures Vermögens, als ‚*brauchbare Subjekte*‘. Dann werdet Ihr weder dem Inhaber (‚Eigentümer‘) für seine Habe etwas geben, noch dem, der arbeitet, sondern allein dem, den *Ihr braucht*. ...

[393] Sagt man, die Konkurrenz stelle Alles Allen offen, so ist der Ausdruck nicht genau, und man faßt es besser so: sie macht Alles *käuflich*. Indem sie es ihnen *preisgibt*, überläßt sie es ihrem Preise oder ihrer Schätzung und fordert einen Preis dafür.

Allein die Kauflustigen ermangeln meistens der Mittel, sich zu Käufern zu machen: sie haben kein Geld. Für Geld sind also zwar die käuflichen Sachen zu haben ..., aber gerade am Gelde fehlt‘s. Wo Geld, dies gangbare oder kursierende Eigentum, hernehmen? **Wisse denn, Du hast so viel Geld als Du – Gewalt hast; denn Du giltst so viel, als Du Dir Geltung verschaffst.**

Man bezahlt nicht mit Geld, woran Mangel eintreten kann, sondern mit seinem Ver-

---

[1] *EE* 293.
[2] *EE* 293.
[3] *EE* 293.
[4] *EE* 294.
[5] *EE* 294.

mögen, durch welches allein Wir ‚vermögend' sind; denn man ist nur so weit Eigentümer, als der Arm unserer Macht reicht.

... Das wahre Zahlungsmittel bleibt ... das *Vermögen*. Mit dem, was Du ‚im Vermögen' hast, bezahlst Du. Darum denke auf die Vergrößerung deines Vermögens."[1]

Stirner tritt jedoch dem Wahlspruch „‚Einem Jeden nach seinem Vermögen!'" mit Entschiedenheit entgegen.

Denn: „Wer soll Mir nach meinem Vermögen *geben*? Die Gesellschaft? Da müßte Ich Mir die Schätzung gefallen lassen. Vielmehr werde Ich Mir nach meinem Vermögen *nehmen*."[2] Ebenso lehnt er den Satz „‚Allen gehört Alles!'" ab. „Dieser ... stammt aus derselben gehaltlosen Theorie. **Jedem gehört nur, was er vermag.** Sage Ich: Mir gehört die Welt, so ist das eigentlich leeres Gerede, das nur insofern Sinn hat, als Ich kein fremdes Eigentum respektiere. Mir gehört aber so viel, als Ich vermag oder Vermögen habe.

Man ist nicht wert zu haben, was man sich aus Schwachheit nehmen läßt; man ist's nicht wert, weil man's nicht fähig ist."[3]

[394] Demgemäß sieht er den Unterschied zwischen Armen und Reichen darin, daß zwischen den beiden kein anderer Unterschied besteht, „als der des Vermögens und Unvermögens, der Vermögenden und Unvermögenden".[4]

So haben denn auch die Unvermögenden ein Interesse an der „Teilung".

Was die Konkurrenz betrifft, so ist mit ihr „weniger die Absicht verbunden, die Sache *am besten* zu machen, als die andere, sie möglichst *einträglich*, ergiebig zu machen".[5] Mit anderen Worten: „Man verrichtet die Sache nur vorgeblich um der Sache willen, in der Tat aber wegen des Gewinnes, den sie abwirft", denn „man muß ja doch vor allen Dingen – leben.

So ist dies Treiben ein Kampf ums *liebe Leben*, und in stufenweiser Steigerung um mehr oder weniger ‚Wohlleben'".[6]

Diese kontinuierliche Bestrebung jedoch „läßt Uns nicht zu Atem, zu einem ruhigen *Genusse* kommen: Wir werden unsers Besitzes nicht froh".[7]

Die von den Sozialen vorgestellte Gesellschaft berücksichtigt „nur die gemeinnützigen oder *menschlichen* Arbeiten" und „so bleibt, wer *Einziges* leistet" – Stirner bezieht sich dabei u. a. auf die Künstler – „ohne ihre Fürsorge, ja er kann sich durch ihre Dazwischenkunft gestört finden. Der Einzige wird sich wohl aus der Gesellschaft hervorarbeiten, aber die Gesellschaft bringt keinen Einzelnen hervor".[8] Darum erachten sie es für notwendig, sich über die menschlichen Arbeiten zu einigen.

Von der Herrschaft des Bürgertums war dasjenige, „wozu alle Menschen befähigt sind oder befähigt werden können", an Wenige geknüpft: ein Privilegium.

[395] Dieses wurde durch das Bürgertum entwertet, denn es schien ihm gerecht, „freizugeben Alles, was für jeden ‚Menschen' dazusein schien. Aber, weil freigegeben, war es doch Keinem gegeben, sondern vielmehr Jedem überlassen, es durch seine *menschlichen* Kräfte zu erhaschen. Dadurch ward der Sinn auf den Erwerb des Menschlichen, das fortan Jedem winkte, gewendet, und es entstand eine Richtung, welche man unter dem Namen des ‚Materialismus' so laut beklagen hört".[9]

---

[1] *EE* 295 f.
[2] *EE* 296.
[3] *EE* 296.
[4] *EE* 296.
[5] *EE* 297.
[6] *EE* 297.
[7] *EE* 298.
[8] *EE* 298.
[9] *EE* 298.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Dem Lauf dieser Richtung versucht der Kommunismus Einhalt zu gebieten, „indem er den Glauben verbreitet, daß das Menschliche so vieler Plage nicht wert sei und bei einer gescheiten Einrichtung ohne den großen Aufwand von Zeit und Kräften, wie es seither erforderlich schien, gewonnen werden könne“.[1]

Mit der Möglichkeit, „nach allem Menschlichen die Hand ausstrecken zu dürfen, vergaß man, noch sonst etwas zu wollen, und konkurrierte frisch drauf los, als wäre der Besitz des Menschlichen das Ziel aller unserer Wünsche.

Man hat sich aber müde gerannt und merkt nachgerade, daß ‚der Besitz nicht glücklich macht‘. Darum denkt man darauf, das Nötige leichteren Kaufes zu erhalten und nur so viel Zeit und Mühe darauf zu verwenden, als seine Unentbehrlichkeit erheischt. Der Reichtum sinkt im Preis und die zufriedene Armut, der sorglose Lump, wird zum verführerischen Ideal“.[2]

Daß Stirner sich mit der kommunistischen Gesellschaft nicht in Einklang befindet, haben wird bereits gesehen und werden es auch weiterhin noch erfahren, und so setzt er seine Betrachtungen fort: „Nehmen wir an, daß, wie die *Ordnung* zum Wesen des Staates gehört, so auch die *Unterordnung* in seiner Natur gegründet ist, so sehen Wir, daß von den Untergeordneten oder Bevorzugten die Zurückgesetzten unverhältnismäßig *überteuert* und *übervorteilt* werden.“[3]

[396] Die Letztgenannten werden sich ermannen vom „sozialistischen Standpunkte aus“.[4]

Stirner will dabei einzig auf die Frage hinaus: „... wodurch ist denn euer Eigentum sicher, Ihr Bevorzugten?“ und gibt gleich eine Antwort vor: „... dadurch, daß Wir Uns des Eingriffes enthalten! Mithin durch *unsern* Schutz!“[5]

Die Bevorzugten, die Oberen geben aber dem „‚gemeinen Volke‘“ nur „Fußtritte und Geringschätzung ... und einen Katechismus mit dem Hauptsatze: Respektiere, was *nicht dein* ist, was *Andern* gehört! respektiere die Andern und besonders die Obern!“[6]

Als Erwiderung werden sie von den Zurückgesetzten jedoch vernehmen: „Wollt Ihr unseren Respekt, so *kauft* ihn für den Uns genehmen Preis. Wir wollen euer Eigentum Euch lassen, wenn Ihr dieses Lassen gehörig aufwiegt ... Ihr werdet über *Gewalt* schreien ... und Ihr habt Recht. Ohne Gewalt bekommen Wir sie [es] nicht, wie Ihr nicht minder sie [es] dadurch habt, daß Ihr Uns Gewalt antut.“[7]

Desgleichen wenden die Zurückgesetzten an, wenn sie vom bloßen „Besitztum“ weg, „an unser näheres Eigentum ... an die Arbeit kommen. Wir plagen Uns ... im Schweiße unseres Angesichts, und Ihr bietet Uns dafür ein paar Groschen. So nehmt denn auch für eure Arbeit ein Gleiches. Mögt Ihr das nicht? Ihr wähnt, unsere Arbeit sei reichlich mit jenem Lohne bezahlt, die eure dagegen eines Lohnes von vielen Tausenden wert. Schlüget Ihr aber die eurige nicht so hoch an, und ließet Uns die unsere besser verwerten, so würden Wir erforderlichen Falls wohl noch wichtigere Dinge zu Stande bringen ... Wir wollen schon miteinander fertig werden, wenn Wir nur erst dahin übereingekommen sind, daß Keiner mehr dem Andern etwas zu – *schenken* braucht ... Wir wollen nur gelten, was Wir wert sind, und wenn Ihr mehr [397] wert seid, da sollt ihr immerhin auch mehr gelten. Wir wollen nur *Preiswürdigkeit* und denken des Preises, den Ihr zahlen werdet, Uns würdig zu zeigen“.[8]

---

[1] *EE* 299.
[2] *EE* 299.
[3] *EE* 299 f.
[4] *EE* 300.
[5] *EE* 300.
[6] *EE* 300.
[7] *EE* 300.
[8] *EE* 300 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Stirner zweifelt daran, ob dieses angedeutete Szenario im Interesse des Staates liegt.

„Kann einen so sicheren Mut und so kräftiges Selbstgefühl ... wohl der Staat erwecken? Kann er machen, daß der Mensch sich selbst fühlt, ja darf er auch nur solch Ziel sich stecken? Kann er wollen, daß der Einzelne seinen Wert erkenne und verwerte? Halten Wir die Doppelfrage auseinander und sehen Wir zuerst, ob der Staat so etwas herbeiführen kann. Da die Einmütigkeit ... erfordert wird, so kann nur diese Einmütigkeit es bewirken, und ein Staatsgesetz würde tausendfach umgangen werden durch die Konkurrenz und insgeheim. Kann er es aber dulden? Unmöglich kann er dulden, daß die Leute von Andern, als von ihm, einen Zwang erleiden; er könnte also die Selbsthilfe der einmütigen Ackerknechte gegen diejenigen, welche sich um geringeren Lohn verdingen wollen, nicht zugeben. Setzen Wir indes, der Staat gäbe das Gesetz, und alle Ackerknechte wären damit einverstanden, könnte er‘s dann dulden?

Im vereinzelten Falle – ja; allein der vereinzelte Fall ist mehr als das, er ist ein *prinzipieller*. Es handelt sich dabei um den ganzen Inbegriff der *Selbstverwertung des Ichs*, also auch seines Selbstgefühls *gegen* den Staat. So weit gehen die Kommunisten mit; aber die Selbstverwertung richtet sich notwendig, wie gegen den Staat, so auch gegen die *Gesellschaft*, und greift damit über das Kommune und Kommunistische hinaus – aus Egoismus.“[1]

Der Kommunismus – so stellt Stirner fest – „macht den Grundsatz des Bürgertums, daß Jeder ein Inhaber (‚Eigentümer‘) sei, zu einer unumstößlichen Wahrheit, zu einer Wirklichkeit, indem nun die Sorge um‘s *Erlangen* aufhört und Jeder von Haus aus *hat*, was er braucht. In seiner Arbeits[398]kraft *hat* er sein Vermögen, und wenn er davon keinen Gebrauch macht, so ist das seine Schuld. Das Haschen und Hetzen hat ein Ende ... weil mit jeder Arbeitsregung ein zureichender Bedarf in‘s Haus gebracht wird. Jetzt erst ist man *wirklicher Inhaber*, weil Einem, was man in seiner Arbeitskraft hat, nicht mehr so entgehen kann, wie es unter der Konkurrenzwirtschaft jeden Augenblick zu entwischen drohte. Man ist *sorgloser* und gesicherter Inhaber. Und man ist dies gerade dadurch, daß man sein Vermögen nicht mehr in einer Ware, sondern in der eigenen Arbeit, dem Arbeitsvermögen, sucht, also dadurch, daß man ein *Lump*, ein Mensch von nur idealem Reichtum ist“.[2]

Den Einzigen kann dies jedoch nicht befriedigen, denn „*Ich* indes kann Mir an dem Wenigen nicht genügen lassen, was Ich durch mein Arbeitsvermögen erschwinge, weil mein Vermögen nicht bloß in meiner Arbeit besteht“.[3]

Durch die Erreichung allgemeiner Bildung bin Ich befähigt, gewisse Amtsfunktionen (z. B. Präsident, Minister usw.) auszuüben. „Kann aber auch Jeder diese Ämter bekleiden, so gibt doch erst die einzige, ihm allein eigene Kraft des Einzelnen ihnen sozusagen Leben und Bedeutung. Daß es sein Amt nicht wie ein ‚gewöhnlicher Mensch‘ führt, sondern das Vermögen seiner Einzigkeit hineinlegt, das bezahlt man ihm noch nicht, wenn man ihn überhaupt nur als Beamten oder Minister bezahlt. Hat er‘s Euch zu Dank gemacht und wollt Ihr diese dankenswerte Kraft des Einzigen Euch erhalten, so werdet Ihr ihn nicht wie einen bloßen Menschen bezahlen dürfen, der nur Menschliches verrichtete, sondern als Einen, der Einziges vollbringt. Tut mit Eurer Arbeit doch desgleichen!

Über meine Einzigkeit läßt sich keine allgemeine Taxe feststellen, wie für das, was Ich als Mensch tue. Nur über das Letztere kann eine Taxe bestimmt werden.

Setzt also immerhin eine allgemeine Schätzung für menschliche Arbeiten auf, bringt aber eure Einzigkeit nicht um ihren [399] Verdienst.

***Menschliche* oder *allgemeine* Bedürfnisse können durch die Gesellschaft befriedigt**

---

[1] *EE* 302 f.
[2] *EE* 303.
[3] *EE* 303 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

werden; für *einzige* Bedürfnisse mußt Du Befriedigung erst suchen.“[1]

Darum gibt Stirner den Rat: „... sieh‘ zu, daß Du habest, um die Erfüllung deiner Wünsche zu – erkaufen“.[2]

An dieser Stelle schiebt Stirner seine **Gedanken über das Geld** ein, welche in vollständigen Umfange wieder gegeben werden sollen.

„Ob das Geld unter Egoisten beizubehalten sei? – Am alten Gepräge klebt ein ererbter Besitz. Laßt Ihr Euch nicht mehr damit bezahlen, so ist es ruiniert, tut Ihr nichts für dieses Geld, so kommt es um alle Macht. Streicht das *Erbe* und Ihr habt das Gerichtssiegel des Exekutors abgebrochen. Jetzt ist ja Alles ein Erbe, sei es schon geerbt oder erwarte es seinen Erben. Ist es das Eure, was laßt Ihr‘s Euch versiegeln, warum achtet Ihr das Siegel?

Warum aber sollt Ihr kein neues Geld kreieren? Vernichtet Ihr denn die Ware, indem Ihr das Erbgepräge von ihr nehmt? Nun, das Geld ist eine Ware, und zwar ein wesentliches *Mittel* oder Vermögen. Denn es schützt vor der Verknöcherung des Vermögens, hält es im Fluß und bewirkt seinen Umsatz. Wißt Ihr ein besseres Tauschmittel, immerhin; doch wird es wieder ein ‚Geld‘ sein. Nicht das Geld tut Euch Schaden, sondern euer Unvermögen, es zu nehmen. Laßt euer Vermögen wirken; nehmt Euch zusammen, und es wird an Geld – an eurem Gelde, dem Gelde *eures* Gepräges – nicht fehlen. Arbeiten aber, das nenne Ich nicht ‚euer Vermögen wirken lassen‘. Die nur ‚Arbeit suchen‘ und ‚tüchtig arbeiten wollen‘, bereiten sich selbst die unausbleibliche – Arbeitslosigkeit.

Vom Gelde hängt Glück und Unglück ab. Es ist darum in der Bürgerperiode eine Macht, weil es nur wie ein Mädchen umworben, von Niemand unauflöslich geehelicht wird. Alle [400] Romantik und Ritterlichkeit des *Werbens* um einen teuren Gegenstand lebt in der Konkurrenz wieder auf. Das Geld, ein Gegenstand der Sehnsucht, wird von den kühnen ‚Industrierittern‘ entführt.

Wer das Glück hat, führt die Braut heim. Der Lump hat das Glück; er führt sie in sein Hauswesen, die ‚Gesellschaft‘ ein und vernichtet die Jungfrau. In seinem Hause ist sie nicht mehr Braut, sondern Frau, und mit der Jungfräulichkeit geht auch der Geschlechtsname verloren. Als Hausfrau heißt die Geldjungfer ‚Arbeit‘, denn ‚Arbeit‘ ist der Name des Mannes. Sie ist ein Besitz des Mannes.

Um dieses Bild zu Ende zu bringen, so ist das Kind von Arbeit und Geld wieder ein Mädchen, ein unverehelichtes, also Geld, aber mit der gewissen Abstammung von der Arbeit, seinem Vater. Die Gesichtsform, das ‚Bild‘, trägt ein anderes Gepräge.“[3]

Schließlich kehrt Stirner noch einmal zum Begriff der Konkurrenz zurück. Er behauptet, sie habe „gerade dadurch Bestand, daß nicht Alle sich *ihrer Sache* annehmen und sich über sie miteinander *verständigen*“.[4]

Darum darf es nicht verwundern, wenn „*Ich* Mich nicht um *meine* Sache bekümmere, so muß Ich mit dem *vorlieb* nehmen, was Andern Mir zu gewähren beliebt“, deshalb lautet Stirners Absicht: „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.“[5]

Mit einem kurzen Rückblick versucht Stirner auf neue Aspekte seiner Betrachtungen überzuleiten.

„Den Kindern dieser Welt, den Menschenkindern, gehört die Welt; sie ist nicht mehr Gottes, sondern des Menschen Welt. [401] So viel jeder Mensch von ihr sich verschaffen kann, nen-

---

[1] *EE* 304.
[2] *EE* 305.
[3] *EE* 305 f.
[4] *EE* 306.
[5] *EE* 306.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ne er das Seinige; nur wird der wahre Mensch, der Staat, die menschliche Gesellschaft oder die Menschheit darauf sehen, daß Jeder nichts anderes zum Seinigen mache, als was er als Mensch, d. h. auf menschliche Weise sich aneignet. Die unmenschliche Aneignung ist die vom Menschen nicht bewilligte, d. h. sie ist eine ‚verbrecherische', wie umgekehrt die menschliche eine ‚rechtliche', eine auf dem ‚Rechtswege' erworbene ist.

So spricht man seit der Revolution."[1]

Da es bei Stirner heißt: „Mein Eigentum aber 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", so versucht er nun Antwort darauf zu finden, wie „man diese Gewalt nun verkehrterweise"[2] ausdrückt.

„Man sagt, Ich habe ein *Recht* auf diesen Baum, oder er sei mein *rechtliches* Eigentum. *Erworben* also habe Ich ihn durch Gewalt. Daß die Gewalt fortdauern müsse, damit er auch *behauptet* werde, oder besser: daß die Gewalt nicht ein für sich Existierendes sei, sondern lediglich im *gewaltigen Ich*, in Mir, dem Gewaltigen, Existenz habe, das wird vergessen. Die Gewalt wird, wie andere meiner *Eigenschaften*, z. B. die Menschlichkeit, Majestät usw., zu einem Fürsichseienden erhoben, so daß sie noch existiert, wenn sie längst nicht mehr *meine* Gewalt ist. Derart in ein Gespenst verwandelt, ist die Gewalt das – *Recht*. Diese *verewigte* Gewalt erlischt selbst mit meinem Tode nicht, sondern wird übertragen oder ‚vererbet'.

Die Dinge gehören nun wirklich nicht Mir, sondern dem Rechte.

Andererseits ist dies weiter nichts, als eine Verblendung. Denn die Gewalt des Einzelnen wird allein dadurch permanent und ein Recht, daß Andere ihre Gewalt mit der seinigen verbinden. Der Wahn besteht darin, daß sie ihre Gewalt nicht [402] wieder zurückziehen zu können glauben. Wiederum dieselbe Erscheinung, daß die Gewalt von Mir getrennt wird. Ich kann die Gewalt, welche Ich dem Besitzer gab, nicht wieder nehmen. Man hat ‚bevollmächtigt', hat die Macht weggegeben, hat dem entsagt, sich eines Besseren zu besinnen.

Der Eigentümer kann seine Gewalt und sein Recht an eine Sache aufgeben, indem er sie verschenkt, verschleudert u. dgl. Und *Wir* könnten die Gewalt, welche Wir jenem liehen, nicht gleichfalls fahren lassen?

Der rechtliche Mensch, der *Gerechte*, begehrt nichts sein eigen zu nennen, was er nicht ‚mit Recht' oder wozu er nicht das Recht hat, also nur *rechtmäßiges Eigentum*.

Wer soll nun Richter sein und ihm sein Recht zusprechen? Zuletzt doch der Mensch, der ihm die Menschenrechte erteile: dann kann er in einem unendlich weiteren Sinn ... sagen ... *das Menschliche ist mein Eigentum*."[3]

Nun – so meint Stirner – er „mag es anstellen, wie er will, von einem Richter kommt er auf diesem Standpunkte nicht los, und in unserer Zeit sind die mancherlei Richter, welche man sich erwählt hatte, in zwei todfeindliche Personen gegeneinander getreten, nämlich in den Gott und den Menschen. Die Einen berufen sich auf das göttliche, die Andern auf das menschliche Recht oder die Menschenrechte.

Soviel ist klar, daß in beiden Fällen sich der Einzelne nicht selbst berechtigt".[4]

Es ist ihm unter diesen Umständen auch soviel klar, daß es keine Handlung gibt, „die nicht eine Rechtsverletzung wäre! ... Es ist nicht Einer unter Euch, der nicht in jedem Augenblicke ein Verbrechen beginge ... Ihr seid allzumal Verbrecher!"[5]

Doch – so wendet Stirner ein – „Ihr seid es nur, indem Ihr Alle auf dem *Rechtsboden* steht, d.

---

[1] *EE* 306 f.
[2] *EE* 307.
[3] *EE* 307 f.
[4] *EE* 308.
[5] *EE* 308.

h. indem Ihr es nicht einmal wißt und zu schätzen versteht, daß Ihr Verbrecher seid.

[403] Das unverletzliche oder *heilige* Eigentum ist auf eben diesem Boden gewachsen: es ist ein *Rechtsbegriff*.

Ein Hund sieht den Knochen in eines andern Gewalt und steht nur ab, wenn er sich zu schwach fühlt. Der Mensch aber respektiert das *Recht* des Andern an seinem Knochen. Dies also gilt für *menschlich*, jenes für *brutal* oder ‚egoistisch'.

Und wie hier, so heißt überhaupt dies ‚*menschlich*', wenn man in Allem etwas *Geistiges* sieht (hier das Recht), d. h. alles zu einem Gespenste macht, und sich dazu als zu einem Gespenste verhält, welches man zwar in seiner Erscheinung verscheuchen, aber nicht töten kann. Menschlich ist es, das Einzelne nicht als Einzelnes, sondern als ein Allgemeines anzuschauen".[1]

Am Eigentum respektiert man die „*Fremdheit*", aber „Wir tragen keine *Scheu*, es zu ‚*erobern*', und sehen Uns auch nach den Mitteln dazu um. Wir streifen ihm also den *Geist* der *Fremdheit* ab, vor dem Wir uns gefürchtet hatten.

Darum ist es notwendig, daß Ich nicht mehr *als Mensch* in Anspruch nehme, sondern alles als Ich, dieser Ich, mithin nichts Menschliches, sondern das Meinige, d. h. nichts, was Mir als Mensch zukommt, sondern – was Ich will und wie Ich's will.

Rechtliches oder rechtmäßiges Eigentum eines Andern wird nur dasjenige sein, wovon *Dir's* recht ist, daß es sein Eigentum sei. Hört es auf, Dir recht zu sein, so hat es für Dich die Rechtmäßigkeit eingebüßt und das absolute Recht daran wirst Du verlachen".[2]

Stirner überträgt nun das bisher Besprochene auf ein anders Eigentum, „an welchem Wir uns noch weit weniger ‚versündigen sollen'. Dies Eigentum besteht in den geistigen Gütern, in dem ‚Heiligtume des Innern'".[3]

Was einem Menschen heilig ist, damit sollte man kein Gespött treiben, sei dieses Heiligtum auch noch so unwahr, allein das Heilige daran ist zu ehren.

[404] „Auf den menschlichen Ausdruck gebracht, ist dies Heilige ‚der Mensch selbst' und ‚das Menschliche'. Bei dem trügerischen Scheine, als wäre das Menschliche ganz und gar unser Eigenes und frei von aller Jenseitigkeit, womit das Göttliche behaftet ist, ja als wäre der Mensch so viel als Ich und Du, kann sogar der stolze Wahn entstehen, daß von einem ‚Heiligen' nicht länger die Rede sei, und daß Wir Uns nun überall heimisch und nicht mehr im Unheimlichen, d. h. im Heiligen und in heiligen Schauern fühlten: im Entzücken über den ‚endlich gefundenen Menschen' wird der egoistische Schmerzensruf überhört und der so traulich gewordene Spuk unser wahres Ich genommen.

Aber ‚Humanus heißt der Heilige' (s. Goethe), und das Humane ist nur das geläutertste Heilige.

Umgekehrt spricht der Egoist aus. Darum gerade, weil Du etwas heilig hältst, treibe Ich mit Dir mein Gespötte und, achtete Ich auch Alles an Dir, gerade dein Heiligtum achte Ich nicht".[4]

Was nun die „geistigen Güter" anlangt, so werden „Wir" an ihnen „im Unterschiede von den sinnlichen auf eine geistige Weise verletzt, und die Sünde gegen dieselbe besteht in einer direkten *Entheiligung*, während gegen die sinnliche eine Entwendung oder Entfremdung stattfindet: die Güter selbst werden entwertet und entweiht, nicht bloß entzogen, das Heilige wird unmittelbar gefährdet. Mit dem Worte ‚Unehrerbietigkeit' oder ‚Frechheit' ist Alles bezeichnet, was gegen die geistigen Güter, d. h. gegen alles, was Uns heilig ist, *verbrochen* werden

---

[1] *EE* 309.
[2] *EE* 309 f.
[3] *EE* 310.
[4] *EE* 310 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

kann, und Spott, Schmähung, Verachtung, Bezweiflung u. dgl. sind nur verschiedene Schattierungen der *verbrecherischen Frechheit*“.[1]

Stirner gesteht ein, daß „die Entheiligung in der mannigfachsten Art verübt werden kann“, will dies jedoch übergehen „und vorzugsweise nur an jene Entheiligung“ erinnern, „welche durch eine *unbeschränkte Presse* das Heilige mit Gefahr bedroht“.[2]

[405] Der Aktualitätsbezug – bezogen auf die damalige Zeit – läßt sich nicht von der Hand weisen, wurde doch auch Stirners Werk ein Opfer der Zensur, wenn auch nur in geringem Ausmaß. Dies wurde jedoch bereits zu Beginn dieses Kapitels abgehandelt.

Daraus läßt sich aber auch der pamphletische Charakter dieses Buches erkennen, wie ihn Karl Löwith konstatierte (vgl. III. 5. 2. Die Linkshegelianer).

Aber lassen wir Max Stirner selbst das Wort ergreifen. „Solange auch nur für Ein geistiges Wesen noch Respekt gefordert wird, muß die Rede und Fresse im Namen dieses Wesens geknechtet werden; denn ebenso lange könnte der Egoist durch seine *Äußerungen* sich gegen dasselbe ‚vergehen‘, woran er eben wenigstens durch die ‚gebührende Strafe‘ verhindert werden muß, wenn man nicht lieber das richtige Mittel dagegen ergreifen will, die vorbeugende Polizeigewalt, z. B. der Zensur.“[3]

Welch ein Raunen und Seufzen nach der Freiheit der Presse geht bei dem Gedanken an die Zensur durch die Runde. Aber wovon „soll die Presse denn befreit werden?“[4]

Dieser Frage sucht Stirner auf den Grund zu gehen.

„Doch wohl von einer Abhängigkeit, Angehörigkeit und Dienstbarkeit! Davon aber sich zu befreien, ist eben die Sache eines Jeden, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß wenn Du Dich aus der Dienstbarkeit erlöst hast, auch das, was Du verfassest und schreibst, Dir *eigen* gehören werde, statt *im Dienste* irgend einer Macht gedacht und aufgesetzt worden zu sein. Was kann ein Christgläubiger sagen und drucken lassen, das freier wäre von jener Christgläubigkeit, als er selbst es ist? Wenn Ich etwas nicht schreiben kann und darf, so liegt die nächste Schuld vielleicht an *Mir*. So wenig dies die Sache zu treffen scheint, so nahe findet sich dennoch die Anwendung. Durch ein Preßgesetz ziehe oder lasse Ich meine Veröffentlichungen eine [406] Grenze ziehen, über welche hinaus das Unrecht und dessen *Strafe* folgt. Ich selbst *beschränke* Mich.“[5]

Um die Presse jedoch frei zu machen, muß ich sie von jedem Zwang befreien, der ihr „im *Namen eines Gesetzes*“ aufgebürdet wird. Daß es dazu komme, muß „Ich selbst vom Gehorsam gegen das Gesetz Mich entbunden haben“.[6]

Nach Stirners Sicht der Dinge ist „die absolute Freiheit der Presse ... wie jede absolute Freiheit ein Unding. Von gar Vielem kann sie frei werden, aber immer nur von dem, wovon auch Ich frei bin. Machen Wir Uns vom Heiligen frei, sind Wir *heillos* und *gesetzlos* geworden, so werden‘s auch unsere Worte werden.

So wenig *Wir* in der Welt von jedem Zwange losgesprochen werden können, so wenig läßt sich unsere Schrift demselben entziehen. Aber so frei als Wir sind, so frei können Wir auch jene machen.

Sie muß also Unser *eigen* werden, statt, wie bisher, einem Spuk zu dienen“.[7]

Was den Ruf nach Preßfreiheit betrifft, so scheint man sich nicht ganz im Klaren. Man verlangt „daß der Staat die Presse freigeben solle“, will aber eigentlich, „daß die Presse vom

---

[1] *EE* 311.
[2] *EE* 311 f.
[3] *EE* 312.
[4] *EE* 312.
[5] *EE* 312.
[6] *EE* 312.
[7] *EE* 312 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Staate frei oder den Staat los werde. Jenes ist eine *Petition an* den Staat, diese eine *Empörung gegen* den Staat“.[1]

Im ersten Falle handelt es sich um eine „‚Bitte um Recht‘“; und auch wenn es eine ernsthafte Forderung ist, so setzt die Gewährung eines Rechtes doch den Staat als Geber voraus und das Gewährte kann nur als ein Geschenk (Gnade) betrachtet werden, gegen welches der Beschenkte sich an diesem „Heiligen“ mit Sicherheit nicht vergehen werde.

[407] „Nicht im, sondern allein gegen den Staat kann die Preßfreiheit durchgesetzt werden; sie ist, soll sie hergestellt werden, nicht als Folge einer *Bitte*, sondern als das Werk einer *Empörung* zu erlangen“, denn „eine Freiheit [ist] keine Freiheit ..., wenn sie im *Dienste* des Staates, der Sitte oder des Gesetzes steht. Zwar eine Freiheit vom Zensurzwange, ist sie doch keine Freiheit vom Gesetzeszwange. Es will die Presse, einmal vom Freiheitsgelüste ergriffen, immer freier werden, bis der Schreibende sich endlich sagt: Ich bin doch dann erst gänzlich frei, wenn Ich nach Nichts frage; das Schreiben aber ist nur frei, wenn es mein *eigenes* ist, das Mir durch keine Macht oder Autorität, durch keinen Glauben, keine Scheu diktiert wird; die Presse muß nicht frei sein – das ist zuwenig –, sie muß *mein* sein: *Preßeigenheit* oder *Preßeigentum*, das ist’s, was Ich Mir nehmen will.“[2]

Somit kommt er zu dem Schluß: „‚Mag mein Volk der Preßfreiheit entbehren, Ich suche Mir eine List oder Gewalt aus, um zu drucken – die Druckerlaubnis hole Ich Mir nur von – *Mir* und Meiner Kraft.‘

‚Ist die Presse *mein eigen*, so bedarf Ich für ihre Anwendung sowenig einer Erlaubnis des Staates, als Ich diese nachsuche, um meine Nase zu schneuzen. Mein *Eigentum* ist die Presse von dem Augenblicke an, wo Mir nichts mehr über Mich geht: denn von diesem Moment an hört Staat, Kirche, Volk, Gesellschaft u. dgl. auf, weil sie nur der Mißachtung, welche Ich vor Mir habe, ihre Existenz verdanken, und mit dem Verschwinden dieser Geringschätzung selbst erlöschen: sie sind nur, wenn sie *über Mir* sind, sind nur als *Mächte und Mächtige*. [Oder könnt Ihr Euch einen Staat denken, dessen Einwohner allesamt sich nichts aus ihm machen? der wäre so gewiß ein Traum, eine Scheinexistenz, als das ‚einige Deutschland‘.

‚Die Presse ist mein eigen, sobald Ich selbst mein eigen,] ein Eigner bin: dem Egoisten gehört die Welt, weil er keiner Macht angehört. [‚Dabei könnte meine Presse immer noch sehr *unfrei* sein, wie z. B. in diesem Augenblick. Die Welt ist aber groß, und man hilft sich eben, so gut es geht. Wollte Ich vom *Eigentum* meiner Presse ablassen, so könnte Ich‘s leicht erreichen, daß Ich überall so viel drucken lassen dürfte, als meine Finger produzierten. Da Ich aber mein Eigentum behaupten will, so muß Ich notwendig meine Feinde übers Ohr hauen. ‚‚Würdest Du ihre Erlaubnis nicht annehmen, wenn sie Dir gegeben würde?‘‘ Gewiß, mit Freuden; denn ihre Erlaubnis wäre Mir ein Beweis, daß Ich sie betört und auf den Weg des Verderbens gebracht habe. Um ihre Erlaubnis ist Mir‘s nicht zu tun, desto mehr aber um ihre Torheit und ihre Niederlage. Ich werbe nicht um ihre Erlaubnis, als schmeichelte Ich Mir, gleich den politischen Liberalen, daß Wir beide, sie und Ich, neben- und miteinander friedlich auskommen, ja wohl gar einer den andern heben und unterstützen können, sondern Ich werbe darum, um sie an derselben verbluten zu lassen, damit endlich die Erlaubenden selbst aufhören. Ich handle als bewußter Feind, indem Ich sie übervorteile und ihre Unbedachtsamkeit *benutze*.‘

‚*Mein* ist die Presse, wenn Ich über ihre Benutzung durch]aus keinen *Richter* außer Mir anerkenne, d. h. wenn Ich nicht mehr durch die Sittlichkeit oder die Religion oder den Respekt vor den Staatsgesetzen u. dgl. bestimmt werde zu schreiben, sondern durch Mich und meinen

---

[1] *EE* 313.
[2] *EE* 315.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Egoismus!‘“[1]

[408] Einen weiteren Punkt in Stirners Ergüssen über „den Verkehr mit Menschen“ stellt das **„Gebot der Liebe“**[2] dar.

„Für den Verkehr mit Menschen wird unter allen, welche religiös leben, ein ausdrückliches Gesetz obenangestellt, dessen Befolgung man wohl sündhafter Weise zuweilen zu vergessen, dessen absoluten Wert aber zu leugnen man sich niemals getraut; dies ist das Gesetz der – *Liebe*, dem auch Diejenigen noch nicht untreu geworden sind, die gegen ihr Prinzip zu kämpfen scheinen und ihren Namen hassen; denn auch sie haben der Liebe noch, ja sie lieben inniger und geläuterter, sie lieben ‚den Menschen und die Menschheit‘.

Formulieren Wir den Sinn dieses Gesetzes, so wird er etwa folgender sein: Jeder Mensch muß ein Etwas haben, das ihn über sich geht. Du sollst dein ‚Privatinteresse‘ hintansetzen, wenn es die Wohlfahrt Anderer, das Wohl des Vaterlandes, der Gesellschaft, das Gemeinwohl, das Wohl der Menschheit, die gute Sache u. dgl. gilt! Vaterland, Gesellschaft, Menschheit usw. muß Dir über Dich gehen, und gegen ihr Interesse muß dein ‚Privatinteresse‘ zurückstehen; denn du darfst kein – Egoist sein.“[3]

Wie sehr dieses „Gesetz der Liebe“ den Interessen Stirners zuwiderläuft, wollen wir nun im folgenden der Betrachtung zuführen.

Für ihn ist es klar, daß die „Liebe ... eine weitgehende religiöse Forderung“ ist, „die nicht etwa auf die Liebe zu Gott und den Menschen sich beschränkt, sondern in jeder Beziehung obenansteht. Was Wir auch tun, denken, wollen, immer soll der Grund davon die Liebe sein. So dürfen Wir zwar urteilen, aber nur ‚mit Liebe‘ ... Auch in unserer Kritik über Menschen soll die Liebe unveränderter Grundton bleiben“.[4]

Bezüglich der Urteile unterscheidet er wohl zwei Arten – die des Hasses und jene der Liebe – beiden ist jedoch eines gemeinsam: sie sind nicht unsere eigenen Urteile.

[409] Erstere sind „Urteile des Uns beherrschenden Hasses, ‚gehässige Urteile‘“, zweitere „Urteile der uns beherrschenden Liebe, ... ‚liebevolle, nachsichtige‘ Urteile“.[5]

Somit sind sie „nicht unsere *eigenen*, ... gar nicht wirkliche Urteile“.[6]

Mit Bibelzitaten – „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm“ (1. Joh. 4, 16) – oder anderen christlichen Sprüchen – „Gott ist die Liebe! Alle Zeit und alle Geschlechter erkennen in diesem Worte den Mittelpunkt des Christentums“ und einem dem Athanasius zugewiesenen: „Gott ist Mensch geworden, um die Menschen göttlich zu machen“ – versucht Stirner auf die Parallelität zwischen Christentum und die in neuerer Zeit auftretenden, auf dem Menschen basierenden, Beglückungsversuche hinzuweisen.

„Gott, der die Liebe ist, ist ein zudringlicher Gott: er kann die Welt nicht in Ruhe lassen, sondern will sie *beseligen* ... Er hat seine Hand überall im Spiele ... Wie aber Gott, so macht‘s der Mensch. Jener will partout die Welt *beseligen*, und der Mensch will sie *beglücken*, will alle Menschen *glücklich machen*. Daher will jeder ‚Mensch‘ die Vernunft, welche er selbst zu haben meint, in Allen erwecken: Alles soll durchaus vernünftig sein. Gott plagt sich mit dem Teufel und der Philosoph mit der Unvernunft und dem Zufälligen. Gott läßt kein Wesen *seinen eigenen* Gang gehen, und der Mensch will Uns gleichfalls nur einen menschlichen Wandel führen lassen.

Wer aber voller heiliger (religiöser, sittlicher, humaner) Liebe ist, der liebt nur den Spuk, den ‚wahren Menschen‘, und verfolgt mit dumpfer Unbarmherzigkeit den Einzelnen, den wirkli-

---

[1] *EE* 316 f.
[2] Mackay: Stirner. S. 145.
[3] *EE* 319 f.
[4] *EE* 320.
[5] *EE* 320.
[6] *EE* 320.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

chen Menschen, unter dem phlegmathischen Rechtstitel des Verfahrens gegen den ‚Unmenschen'."[1]

[410] Wo man dermaßen verfährt, kann es nur einen Sieger geben, denn: „Eines kann ja nur leben, das Sittengesetz, oder der Verbrecher. Wo die Verbrecher ungestraft leben, da ist das Sittengesetz untergegangen, und wo dieses waltet, müssen jene fallen. Ihre Feindschaft ist unzerstörbar."[2]

Damit nehmen Stirners Gedankengänge konkretere Formen an, die weiterhin an den von ihm beschriebenen Formen des Liberalismus ihre Reibfläche finden.

„Es ist gerade das christliche Zeitalter das der *Barmherzigkeit*, der *Liebe*, der Sorge, den Menschen zukommen zu lassen, was ihnen gebührt, ja sie dahin zu bringen, daß sie ihren menschlichen (göttlichen) Beruf erfüllen. Man hat also für den Verkehr obenan gestellt: dies und dies ist das Wesen des Menschen und folglich sein Beruf, wozu ihn entweder Gott berufen hat oder (nach heutigen Begriffen) sein Menschsein (die Gattung) ihn beruft. Daher der Bekehrungseifer. Daß die Kommunisten und Humanen mehr als die Christen vom Menschen erwarten, bringt sie keineswegs von demselben Standpunkte weg. Dem Menschen soll das Menschliche werden!"[3]

Wie des öfteren erwähnt, ist dabei beiden die Opposition gegen den Egoisten gemein.

Grundlage dafür ist in diesem Fall der „auf der Liebe, dem *rücksichtsvollen* Benehmen, dem Füreinandertun" beruhende bisherige Verkehr, bei dem man es „*Andern* schuldig" war, „ihr Wesen und ihren Beruf ihnen realisieren zu helfen".[4] Stirner wendet jedoch dagegen ein: „Allein man ist weder sich schuldig, etwas aus sich, noch Andern, etwas aus ihnen zu machen: denn man ist seinem und Anderer Wesen nichts schuldig. Der auf das Wesen gestützte Verkehr ist ein Verkehr mit dem Spuk, nicht mit Wirklichem. Verkehre Ich mit dem höchsten Wesen, so verkehre Ich nicht mit Mir, und verkehre Ich mit dem Wesen des Menschen, so verkehre Ich nicht mit den Menschen.

[411] Die Liebe des natürlichen Menschen wird durch die Bildung ein *Gebot*. Als Gebot aber gehört sie *dem* Menschen als solchem, nicht *Mir*; sie ist mein *Wesen*, von dem man viel Wesens macht, nicht mein Eigentum. *Der* Mensch, d. h. die Menschlichkeit, stellt jene Forderung an Mich; die Liebe wird *gefordert*, ist meine *Pflicht*. Statt also wirklich *Mir* errungen zu sein, ist sie dem Allgemeinen errungen, *dem* Menschen, als dessen Eigentum oder Eigenheit: ‚dem Menschen, d. h. jedem Menschen ziemt es zu lieben: Lieben ist die Pflicht und der Beruf des Menschen usw.'

Folglich muß Ich die Liebe *Mir* wieder vindizieren und sie aus der Macht *des* Menschen erlösen."[5]

Stirner will damit ausdrücken, daß der Mensch nicht liebe, im Gegenteil: „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe *Mich* glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein ‚Gebot der Liebe'. Ich habe *Mitgefühl* mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich: töten kann Ich sie, martern nicht."[6]

So gelangt er zu dem Vorwurf: „Ihr liebt den Menschen; darum peinigt Ihr den einzelnen Menschen, den Egoisten; eure Menschenliebe ist Menschenquälerei."[7]

---

[1] *EE* 320 f.
[2] *EE* 322.
[3] *EE* 322.
[4] *EE* 322.
[5] *EE* 323.
[6] *EE* 324.
[7] *EE* 325.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Diese findet auch Eingang in dem Ausspruch des „Rechts auf Liebe“.

„Eltern, Verwandte, Vaterland, Volk, Vaterstadt usw., endlich überhaupt die Mitmenschen ... behaupten ein Recht auf meine Liebe zu haben und nehmen sie ohne Weiteres in Anspruch. Sie sehen sie als *ihr Eigentum* an und Mich, wenn Ich dasselbe nicht respektiere, als Räuber, der ihnen entzieht, was ihnen zukommt und das Ihre ist. Ich *soll* lieben. Ist die Liebe ein Gebot und Gesetz, so muß Ich dazu [412] erzogen, herangebildet und, wenn Ich dagegen Mich vergehe, gestraft werden. Man wird daher einen möglichst starken ‚moralischen Einfluß‘ auf Mich ausüben, um Mich zum Lieben zu bringen. Und es ist kein Zweifel, daß man die Menschen zur Liebe aufkitzeln und verführen kann wie zu andern Leidenschaften, z. B. gleich zum Hasse.“[1]

Stirners Ansichten von der Liebe verlauten jedoch gänzlich konträr zu diesem aufoktroyierten Sollen.

Denn „die Liebe ist kein Gebot, sondern, wie jedes meiner Gefühle, *mein Eigentum*. *Erwerbt*, d. h. erkauft mein Eigentum, dann lasse Ich’s Euch ab. Eine Kirche, ein Volk, ein Vaterland, eine Familie usw., die sich meine Liebe nicht zu erwerben wissen, brauche Ich nicht zu lieben, und ich stelle den Kaufpreis meiner Liebe ganz nach meinem Gefallen.

Die eigennützige Liebe steht weit von der uneigennützigen, mystischen oder romantischen Liebe ab. Lieben kann man alles Mögliche, nicht bloß Menschen, sondern überhaupt einen ‚Gegenstand‘ (den Wein, sein Vaterland usw.). Blind und toll wird die Liebe dadurch, daß ein *Müssen* sie meiner Gewalt entzieht (Vernarrtheit), ... d. h. daß der ‚Gegenstand‘ Mir heilig wird, oder Ich durch Pflicht, Gewissen, Eid an ihn gebunden werde. Nun ist der Gegenstand nicht mehr für Mich, sonder Ich bin für ihn da.

Nicht als meine Empfindung ist die Liebe eine Besessenheit – als jene behalte Ich sie vielmehr im Besitz als Eigentum –, sondern durch die Fremdheit des Gegenstandes. Die religiöse Liebe besteht nämlich in dem Gebote, in dem Geliebten einen ‚Heiligen‘ zu lieben oder an einem Heiligen zu hangen; für die uneigennützige Liebe gibt es *absolut liebenswürdige* Gegenstände, für welche mein Herz schlagen soll, z. B. die Mitmenschen ... usw. Die heilige Liebe liebt das Heilige am Geliebten, und bemüht sich darum auch, aus dem Geliebten immer mehr einen Heiligen (z. B. einen ‚Menschen‘) zu machen.

[413] Der Geliebte ist ein Gegenstand, der von Mir geliebt werden *soll* ... ist Gegenstand der Liebe an und für sich ... 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, welche Ich ihm zolle, ist in Wahrheit *seine* Liebe, die er nur als Zoll von Mir eintreibt.

Jede Liebe, an welcher auch nur der kleinste Flecken von Verpflichtung haftet, ist eine uneigennützige, und so weit dieser Fleck reicht, ist sie Besessenheit. Wer dem Gegenstande seiner Liebe etwas *schuldig* zu sein glaubt, der liebt romantisch oder religiös.

Familienliebe ... ist eine religiöse Liebe; Vaterlandsliebe, als ‚Patriotismus‘ gepredigt, gleichfalls ...“.[2]

Im Gegensatz dazu „ist meine Liebe erst“ mein eigen, „wenn sie durchaus in einem eigennützigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich *mein* Gegenstand oder mein Eigentum ist. Meinem Eigentum bin Ich nichts schuldig und habe keine Pflicht gegen dasselbe, so wenig Ich etwa eine Pflicht gegen mein Auge habe, hüte Ich es dennoch mit größter Sorgsamkeit, so geschieht das Meinetwegen.

... Dem Egoisten ist nichts hoch genug, daß er sich davor demütige, nichts so selbständig, daß er ihm zu Liebe lebte, nichts so heilig, daß er sich ihm opferte. Die Liebe des Egoisten

---

[1] *EE* 325 f.
[2] *EE* 326 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

quillt aus dem Eigennutz, flutet im Bette des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz.

Ob dies noch Liebe heißen kann? Wißt Ihr ein anderes Wort dafür, so wählt es immerhin; dann mag das süße Wort der Liebe mit der abgestorbenen Welt verwelken; Ich wenigstens finde für jetzt keines in unserer *christlichen* Sprache, und bleibe daher bei dem alten Klange und ‚liebe' *meinen* Gegenstand, mein – Eigentum".[1]

[414] Mit kurzen Worten umreißt Stirner noch einmal den Unterschied zwischen eigennütziger und uneigennütziger Liebe. „Nur als eines meiner Gefühle hege Ich die Liebe, aber als eine Macht über Mir, als göttliche Macht (Feuerbach), als eine Leidenschaft, der Ich Mich nicht entziehen soll, als eine religiöse und sittliche Pflicht – verschmähe Ich sie. Als mein Gefühl ist sie *mein*; als Grundsatz, dem Ich meine Seele weihe und ‚verschwöre', ist sie Gebieterin und *göttlich*, wie der Haß als Grundsatz *teuflisch* ist: eins nicht besser als das andere. Kurz die egoistische Liebe, d. h. meine Liebe ist weder heilig noch unheilig, weder göttlich noch teuflisch."[2]

Stirner setzt seine Beziehung zur Welt wohl auch im Bereich der Liebe an, gibt dieser jedoch eine andere Gestalt.

„Gegen die Welt, besonders gegen die Menschen, soll ich eine *bestimmte Empfindung annehmen*, und ihn von Anfang an mit der Empfindung der Liebe, ‚mit Liebe entgegenkommen'. Freilich offenbart sich hier weit mehr Willkür und Selbstbestimmung, als wenn Ich Mich durch die Welt von allen möglichen Empfindungen bestürmen lasse und den krausesten, zufälligsten Eindrücken ausgesetzt bleibe. Ich gehe vielmehr an sie mit einer vorgefaßten Empfindung, gleichsam einem Vorurteil ... Wider die Herrschaft der Welt sichere Ich Mich durch den Grundsatz der Liebe; denn was auch kommen mag, Ich – liebe. Das Häßliche z. B. macht auf Mich einen widerwärtigen Eindruck; allein, entschlossen zu lieben, bewältige Ich diesen Eindruck, wie jede Antipathie.

Aber die Empfindung, zu welcher Ich Mich von Haus aus determiniert und – verurteilt habe, ist eben eine *bornierte* Empfindung, weil sie eine prädestinierte ist, von welcher Ich selber nicht loskommen oder Mich loszusagen vermag. Weil vorgefaßt, ist sie ein *Vorurteil*. Ich zeige Mich nicht gegenüber der Welt, sondern meine Liebe zeigt sich. [415] Zwar beherrscht die *Welt* Mich nicht, desto unabwendbarer aber beherrscht Mich der Geist der *Liebe*. Ich habe die Welt überwunden, um ein Sklave dieses Geistes zu werden.

Sagte Ich erst, Ich liebe die Welt, so setze Ich jetzt ebenso hinzu: Ich liebe sie nicht, denn Ich *vernichte* sie, wie Ich Mich vernichte: *Ich löse sie auf*. Ich beschränke Mich nicht auf Eine Empfindung für die Menschen, sondern gebe allen, deren Ich fähig bin, freien Spielraum. Wie sollte Ich's nicht in aller Grellheit auszusprechen wagen? Ja, *Ich benutze* die Welt und die Menschen! Dabei kann Ich Mich jedem Eindruck offen erhalten, ohne von einem derselben Mir selber entrissen zu werden. Ich kann lieben, mit voller Seele lieben und die verzehrendste Glut der Leidenschaft in meinem Herzen brennen lassen, ohne den Geliebten für etwas Anderes zu nehmen, als für die *Nahrung* meiner Leidenschaft, an der sie immer von Neuem sich erfrischt. All meine Sorge um ihn gilt nur dem *Gegenstande meiner Liebe*, nur ihm, den meine Liebe *braucht*, nur ihm, dem ‚Heißgeliebten'. Wie gleichgültig wäre er Mir ohne diese – meine Liebe. Nur meine Liebe speise Ich mit ihm, dazu nur *benutze* Ich ihn: Ich *genieße* ihn.

... 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. Wir haben zueinander

---

[1] *EE* 328.
[2] *EE* 328.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

nur Eine Beziehung, die der *Brauchbarkeit*, der Nutzbarkeit, des Nutzens.“[1]

Anhand der Begriffe „Wahrheit“ und „Lüge“ versucht Stirner ein weiteres Mal den Verkehr mit Menschen aus egoistischer Sicht zu erklären.

„Zu derjenigen Liebe, welche sich auf das ‚Wesen des Menschen‘ gründet oder in der kirchlichen und sittlichen Periode als ein ‚Gebot‘ auf Uns liegt, muß man erzogen werden. In welcherlei Art der moralische Einfluß, das Hauptingredienz unserer Erziehung, den Verkehr der Menschen zu [416] regeln sucht, soll hier wenigstens an Einem Beispiele mit egoistischen Augen betrachtet werden.

Die Uns erziehen, lassen sich‘s angelegen sein, frühzeitig Uns das Lügen abzugewöhnen und den Grundsatz einzuprägen, daß man stets die Wahrheit sagen müsse. Machte man für diese Regel den Eigennutz zur Basis, so würde Jeder leicht begreifen, wie er das Vertrauen zu sich, welches er bei Andern erwecken will, durch Lügen verscherze, und wie richtig sich der Satz erweise: Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht. Zu gleicher Zeit würde er jedoch auch fühlen, daß er nur demjenigen mit der Wahrheit entgegenzukommen habe, welchen *er* befugt, die Wahrheit zu hören.“[2]

Auch der Staat macht den Eigennutz zur Basis, denn er „verfährt überall ungläubig gegen die Individuen, weil er in ihrem Egoismus seinen natürlichen Feind erkennt ... Der Staat glaubt und vertraut dem Einzelnen nicht, und stellt sich so selbst mit ihm auf den *Lügen-Komment*: er traut Mir nur, wenn er sich von der Wahrheit meiner Aussage *überführt* hat, wozu ihm oft kein anderes Mittel bleibt als der Eid. Wie deutlich beweist auch dieser, daß der Staat nicht auf unsere Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit rechnet, sondern auf unser *Interesse*, unseren Eigennutz: er verläßt sich darauf, daß Wir Uns nicht durch einen Meineid werden mit Gott überwerfen wollen“.[3]

Stirner vertritt jedoch seine egoistische Ansicht, indem er meint: „Ich *will* Euch belügen, weil Ich Euch keinen Anspruch und kein Recht auf meine Aufrichtigkeit gegeben habe. Mag der Gott, ‚welcher die Wahrheit ist‘, noch so drohend herabsehen, mag das Lügen Mir noch so sauer werden. Ich habe dennoch den Mut der Lüge, und selbst wenn ich meines Lebens überdrüssig wäre, selbst wenn Mir nichts willkommener erschiene, als euer Henkerschwert, so sollt Ihr dennoch die Freude nicht haben, an Mir einen Sklaven [417] der Wahrheit finden, den Ihr durch eure Pfaffenkünste zum Verräter an seinem *Willen* macht. Als Ich jene hochverräterischen Worte sprach, da wollte Ich, daß Ihr nichts davon wissen solltet; desselben Willen behalte Ich jetzt bei und lasse Mich durch den Fluch der Lüge nicht schrecken.“[4]

Stirner ändert die Sache ein wenig ab und schreibt: „Ein Meineid und Lüge um – *Meinetwillen*! Hieße das nicht jeder Niederträchtigkeit das Wort reden? Es scheint allerdings so, nur gleicht es darin ganz und gar dem ‚um Gottes willen‘. Denn wurde nicht jede Niederträchtigkeit um Gottes willen verübt, alle Blutgerüste um seinetwillen erfüllt ...? Brach man nicht heilige Gelübde um seinetwillen, und ziehen nicht alle Tage noch Missionäre und Pfaffen umher, um Juden, Heiden, Protestanten oder Katholiken usw. zum Verrat am Glauben ihrer Väter zu bringen – um seinetwillen? Und das sollte bei dem *um Meinetwillen* schlimmer sein? Was heißt denn *Meinetwegen*? Da denkt man gleich an ‚schnöden Gewinn‘. Wer aber aus Liebe zu schnödem Gewinne handelt, tut das zwar seinetwegen ... jedoch ist er, für den er den Gewinn sucht, ein Sklave des Gewinnes, nicht erhaben über Gewinn ist Einer ... nicht sich, ist nicht sein eigen. Muß ein Mensch, den die Leidenschaft der Habgier beherrscht, nicht den Geboten dieser *Herrin* folgen ...? Also ein Habgieriger ist kein Eigner, sondern ein

---

[1] *EE* 329 ff.
[2] *EE* 332.
[3] *EE* 333.
[4] *EE* 334.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Knecht, und er kann nichts um seinetwillen tun, ohne es zugleich um seines Herren willen zu tun, – gerade wie der Gottesfürchtige.“[1]

Was nun den Eid und den Bruch dessen angeht, so vertritt er die Meinung: „Es ist verächtlich, ein Vertrauen, das [Wir freiwillig hervorrufen, zu täuschen; aber Jeden, der] Uns durch einen Eid in seine Gewalt bekommen will, an der Erfolglosigkeit seiner zutrauenslosen List verbluten zu lassen, macht dem Egoismus keine Schande. Hast Du Mich binden wollen, so erfahre denn, daß Ich deine Bande zu sprengen weiß.

Es kommt darauf an, ob *Ich* dem Vertrauenden das Recht zum Vertrauen gebe ...“[2]

[418] Und weiter: „Wer an der Wahrheit ein Idol, ein Heiliges hat, der muß sich vor ihr *demütigen*, darf ihren Anforderungen nicht trotzen, nicht mutig widerstehen, kurz er muß dem *Heldenmut der Lüge* entsagen. Denn zur Lüge gehört nicht weniger Mut als zur Wahrheit, ein Mut, an welchem es am meisten Jünglingen zu gebrechen pflegt, die lieber die Wahrheit gestehen und das Schafott dafür besteigen, als durch die Frechheit einer Lüge die Macht der Feinde zu Schande machen mögen. Jenen ist die Wahrheit ‚heilig‘, und das Heilige fordert allezeit blinde Verehrung, Unterwerfung und Aufopferung. Seid Ihr nicht frech, nicht Spötter des Heiligen, so seid Ihr zahm und seine Diener. Man streue Euch nur ein Körnchen Wahrheit in die Falle, so pickt Ihr sicherlich darnach, und man hat den Narren gefangen. Ihr wollt nicht lügen? Nun so fallt als Opfer der Wahrheit und werdet – Märtyrer! Märtyrer – wofür? Für Euch, für die Eigenheit? Nein, für eure Göttin, – die Wahrheit. Ihr kennt nur zweierlei *Dienst*, nur zweierlei Diener: Diener der Wahrheit und Diener der Lüge. Dient denn in Gottes Namen der Wahrheit!

Andere wieder dienen auch der Wahrheit, aber sie dienen ihr ‚mit Maß‘ und machen z. B. einen großen Unterschied zwischen einer einfachen und einer beschworenen Lüge. Und doch fällt das ganze Kapitel vom Eide mit dem von der Lüge zusammen, da ein Eid ja nur eine stark versicherte Aussage ist. Ihr haltet Euch für berechtigt zu lügen, wenn Ihr nur dazu nicht noch schwört?“[3]

Wenn man jedoch so verfährt, bleibt man „aus Furcht vor dem Heiligen stets auf halbem Wege stehen“, denn *gegen* „das Heilige habt Ihr keinen *eigenen Willen*. Ihr lügt mit – Maß, wie Ihr frei seid ‚mit Maß‘, religiös ‚mit Maß‘ ..., monarchisch gesinnt ‚mit Maß‘ (Ihr wollt einen durch die Verfassung, ein Staatsgrundgesetz, beschränkten Monarchen), Alles hübsch *temperiert*, lau und flau, halb Gottes, halb des Teufels“.[4]

[419] Stirner beläßt nun jene in diesem Mittelmaß und beschließt seine Gedanken über Wahrheit, Eid und Lüge.

„Ein Ehrenwort, ein Eid ist nur für den eines, den *Ich* berechtige, es zu empfangen; wer Mich dazu zwingt, erhält nur ein erzwungenes, d. h. ein *feindliches* Wort, das Wort eines Feindes, dem man zu trauen kein Recht hat; denn der Feind gibt Uns das Recht nicht.“[5]

Bezüglich der Entbindung vom Eid durch ein staatliches Gericht – sie „erkennen ... nicht einmal die Unverbrüchlichkeit eines Eides an“ – vermerkt er lapidar: „Kann Mich irgendeine Macht des Eides entbinden, so bin Ich selber doch wohl die allererste Macht, die darauf Anspruch hat.“[6]

Der letzte Abschnitt diese Kapitels gehört dem Verein und dem Weg, wie man zu diesem gelange – **der Empörung.**

„In Einem Gebiete scheint das Prinzip der Liebe längst vom Egoismus überflügelt worden zu

---

[1] *EE* 335.
[2] *EE* 337. – Der Text in der eckigen Klammer ohne Angabe von Gründen vom Autor weggelassen.
[3] *EE* 337 f.
[4] *EE* 339.
[5] *EE* 339 f.
[6] *EE* 340.

sein und nur noch des sichern Bewußtseins, gleichsam des Sieges mit gutem Gewissen, zu bedürfen. Dies Gebiet ist die Spekulation in ihrer doppelten Erscheinung als Denken und als Handel. Man denkt frisch darauf los, was auch herauskommen möge, und man spekuliert, wie Viele auch unter unseren spekulativen Unternehmungen leiden mögen. Aber wenn es endlich zum Klappen kommt, wenn auch der letzte Rest von Religiosität, Romantik oder ‚Menschlichkeit' abgetan werden soll, dann schlägt das religiöse Gewissen und man *bekennt* sich wenigstens zur Menschlichkeit. Der habgierige Spekulant wirft einige Groschen in die Armenbüchse und ‚tut Gutes', der kühne Denker tröstet sich damit, daß er zur Förderung des Menschengeschlechts arbeite und daß seine Verwüstung der Menschheit ‚zu Gute komme', oder auch, daß er ‚der Idee diene'; die Menschheit, die Idee ist ihm jenes Etwas, von dem er sagen muß: es geht Mir über Mich.

Es ist bis auf den heutigen Tag gedacht und gehandelt worden um – Gottes willen."[1]

[420] Die Einen, welche wochentags „durch ihre eigennützigen Zwecke alles niedertraten, opferten" sonntags dem „Herrn", die Anderen, welche „durch ihr rücksichtsloses Denken zerstörten", taten dies für eine andere „gute Sache" außer sich, für „das Volk, die Menschheit u. dgl. Dieses Andere aber ist ein Wesen über ihnen, ein höheres oder höchstes Wesen, und darum sage Ich, sie mühen sich um Gottes willen.

Ich kann daher auch sagen, der letzte Grund ihrer Handlungen sei die – *Liebe*. Aber nicht eine freiwillige, nicht ihre eigene, sondern eine zinspflichtige, oder des höhern Wesens ... eigene Liebe, kurz nicht die egoistische, sondern die religiöse, eine Liebe, die aus ihrem Wahne entspringt, daß sie einen Tribut der Liebe entrichten *müssen*, d. h. daß sie keine ‚Egoisten' sein dürfen".[2]

Dies bedeutet für Stirner jedoch Unfreiheit, von der die Welt befreit werden soll, aber „nicht ihret- sondern Unsertwegen: denn da Wir keine Welterlöser von Profession und aus ‚Liebe' sind, so wollen Wir sie nur Andern abgewinnen. Wir wollen sie *Uns* zu eigen machen; nicht Gott (der Kirche), nicht dem Gesetze (Staate) soll sie länger *leibeigen* sein, sondern *unser eigen* ... Ist die Welt unser, so versucht sie keine Gewalt mehr *gegen* Uns, sondern nur *mit* Uns. Mein Eigennutz hat ein Interesse an der Befreiung der Welt, damit sie – mein Eigentum werde".[3]

Stirner bekennt wohl, daß die „Gesellschaft unser *Natur-Zustand*" sei und „nicht die Isoliertheit oder das Alleinsein"[4]. Dennoch ist er mit diesem Zustand nicht sehr glücklich; **er will die Gesellschaft auflösen.**

„**Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*.** Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee [421] entsteht, dadurch nämlich, daß aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet. Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist – *tot* als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d. h. er ist – Gesellschaft, Gemeinschaft. Ein sprechendes Exempel dieser Art liefert die *Partei*."[5]

Stirner unterscheidet noch in einer anderen Weise **zwischen Verein und Gesellschaft**.

Und zwar bezüglich der Beschränkung der Freiheit und der Eigenheit.

„Daß eine Gesellschaft ... Mir die *Freiheit* schmälere, das empört Mich wenig ... Aber die

---

[1] *EE* 340 f.
[2] *EE* 341.
[3] *EE* 341 f.
[4] *EE* 342.
[5] *EE* 342.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Eigenheit, die will Ich Mir nicht entziehen lassen. Und gerade auf die Eigenheit sieht es jede Gesellschaft ab, gerade sie soll ihrer Macht unterliegen.

Zwar nimmt eine Gesellschaft, zu der Ich Mich halte, Mir mache Freiheit, dafür gewährt sie Mir aber andere Freiheiten; auch hat es nichts zu sagen, wenn Ich selbst Mich um diese und jene Freiheit bringe (z. B. durch jeden Kontrakt). Dagegen will Ich eifersüchtig auf meine Eigenheit halten. [...]

Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine *Vereinigung*, ein Übereinkommen, ein Verein; droht aber der Eigenheit Untergang, so ist sie eine *Macht für sich*, eine Macht *über Mir*, ein von Mir Unerreichbares, das Ich zwar anstaunen, anbeten, verehren, respektieren, aber nicht bewältigen und verzehren kann, und zwar deshalb nicht kann, weil Ich *resigniere*. Sie besteht durch meine *Resignation*, meine *Selbstverleugnung*, meine Mutlosigkeit, genannt – **Demut**. [422] Meine Demut macht ihr Mut, meine Unterwürfigkeit gibt ihr die Herrschaft.

In Bezug aber auf die Freiheit unterliegen Staat und Verein keiner wesentlichen Verschiedenheit. Der Letztere kann ebensowenig entstehen oder bestehen, ohne daß die Freiheit auf allerlei Art beschränkt werde, als der Staat mit ungemessener Freiheit sich verträgt. Beschränkung der Freiheit ist überall unabwendbar, denn man kann nicht alles *los* werden ... Wie die Religion und am entschiedensten das Christentum den Menschen mit der Forderung quälte, das Unnatürliche und Widersinnige zu realisieren, so ist es nur als die echte Konsequenz jener religiösen Überspanntheit und Überschwenglichkeit anzusehen, daß endlich die *Freiheit selbst*, die *absolute Freiheit* zum Ideale erhoben wurde, und so der Unsinn des Unmöglichen grell zu Tage kommen mußte. – Allerdings wird der Verein sowohl ein größeres Maß von Freiheit darbieten, als auch namentlich darum für ‚eine neue Freiheit' gehalten werden dürfen, weil man durch ihn allem dem Staats- und Gesellschaftsleben eigenen Zwang entgeht; aber der Unfreiheit und Unfreiwilligkeit wird er gleichwohl noch genug enthalten. Denn sein Zweck ist eben nicht – die Freiheit, die er im Gegenteil der Eigenheit opfert, aber auch nur der *Eigenheit*. Auf diese bezogen ist der Unterschied zwischen Staat und Verein groß genug. Jener ist ein Feind und Mörder der *Eigenheit*, dieser ein Sohn und Mitarbeiter derselben, jener ein Geist, der im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will, dieser mein Werk, *mein Erzeugnis*; der Staat ist der Herr meines Geistes, [der Glauben fordert und Mir die Glaubensartikel vorschreibt,] die Glaubensartikel der Gesetzlichkeit; er übt moralischen Einfluß, beherrscht meinen Geist, vertreibt mein Ich, um sich als ‚mein wahres Ich' an dessen Stelle zu setzen, kurz der Staat ist *heilig* und gegen Mich, den einzelnen Menschen, ist er der wahre Mensch, der Geist, das Gespenst; der Verein aber ist meine eigene Schöpfung, mein Geschöpf, nicht heilig, nicht eine geistige Macht über meinen Geist, [423] so wenig als irgend eine Assoziation, welcher Art sie auch sei. Wie Ich nicht ein Sklave meiner Maximen sein mag, sondern sie ohne *alle Garantie* meiner steten Kritik bloßstelle und gar keine Bürgschaft für ihren Bestand zulasse, so und noch weniger verpflichte Ich Mich für meine Zukunft dem Vereine und verschwöre ihm meine Seele, wie es beim Teufel heißt und beim Staat und aller geistigen Autorität wirklich der Fall ist, sondern Ich bin und bleibe Mir *mehr* als Staat, Kirche, Gott u. dgl., folglich auch unendlich mehr als der Verein."[1]

Die Gesellschaft, welche der Kommunismus gründen will, erweckt den Anschein, daß sie der „*Vereinigung* am nächsten" stehe, denn sie „soll nämlich das ‚Wohl Aller' bezwecken".[2]

Mit Recht fragt sich Stirner, ob denn bei dieser „Zwangsbeglückung" wirklich „allen ... gleich wohl" sei, oder kommen „Wir damit nicht gerade an dem Punkte an, wo die Religion

---

[1] *EE* 342 ff. – Das Wort „Demut" (hier fett hervorgehoben) im Original gesperrt. Der Text in der eckigen Klammer ohne Angabe von Gründen vom Autor weggelassen.

[2] *EE* 345.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ihre Gewaltherrschaft beginnt? Das Christentum sagt: Seht nicht auf irdischen Tand, sondern sucht euer wahres Wohl, werdet – fromme Christen: das Christsein ist das wahre Wohl“.[1]

Er schreibt weiters: „Indem der Kommunismus das Wohl Aller proklamiert, vernichtet er gerade das Wohlsein derer, welche seither von ihren Renten lebten und sich dabei wahrscheinlich wohler befanden, als bei der Aussicht auf die strengen Arbeitsstunden ... Nicht mehr von den Gebenden, Schenkenden, Liebevollen kommt das Heil, sondern von den *Nehmenden*, den Aneignenden (Usurpatoren) ... Der Kommunismus und, bewußt und unbewußt, der den Egoismus lästernde Humanismus zählt immer noch auf die *Liebe*.

Ist einmal die Gemeinschaft dem Menschen Bedürfnis und findet er sich durch sie in seinen Absichten befördert, so schreibt sie ihm auch, weil sein Prinzip geworden, sehr bald ihre Gesetze vor, die Gesetze der – Gesellschaft. [424] Das Prinzip der Menschen erhebt sich zur souveränen Macht über sie, wird ihr höchstes Wesen, ihr Gott, und als solcher – Gesetzgeber. Der Kommunismus gibt diesem Prinzip die strengste Folge, und das Christentum ist die Religion der Gesellschaft, denn die Liebe ist ... das Wesen des Menschen, d. h. das Wesen der Gesellschaft oder des gesellschaftlichen (kommunistischen) Menschen. Alle Religion ist eine Kultus der Gesellschaft, dieses Prinzipes, von welchem der gesellschaftliche (kultivierte) Mensch beherrscht wird; auch ist kein Gott der ausschließliche Gott eines Ichs, sondern immer der einer Gesellschaft ...

Somit hat man allein dann Aussicht, die Religion bis auf den Grund zu tilgen, wenn man die *Gesellschaft* und alles, was aus diesem Prinzipe fließt, antiquiert. Gerade aber im Kommunismus sucht dies Prinzip zu kulminieren, da in ihm Alles *gemeinschaftlich* werden soll, zur Herstellung der – ‚Gleichheit‘.“[2]

Stirner widerstrebt dieser Gleichheitsanspruch in der Gemeinschaftlichkeit.

„Ich will aber lieber auf den Eigennutz der Menschen angewiesen sein, als auf ihre ‚Liebesdienste‘, ihre Barmherzigkeit, Erbarmen usw. Jener fordert *Gegenseitigkeit* (wie Du Mir, so Ich Dir), tut nichts ‚umsonst‘, und läßt sich gewinnen und – *erkaufen*. Womit aber erwerbe Ich Mir den Liebesdienst? Es kommt auf den Zufall an, ob Ich‘s gerade mit einem ‚Liebevollen‘ zu tun habe. Der Dienst des Liebreichen läßt sich nur – *erbetteln* ...

Nein, die Gemeinschaft, als das ‚Ziel‘ der bisherigen Geschichte, ist unmöglich. Sagen Wir Uns vielmehr von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los und erkennen Wir, daß, wenn Wir als Menschen gleich sind, Wir eben nicht gleich sind, weil Wir nicht Menschen sind. Wir sind *nur in Gedanken* gleich, nur wenn ‚Wir‘ *gedacht* werden, nicht wie wir wirklich und leibhaftig sind. Ich bin Ich, und Du bist Ich, aber Ich bin nicht dieses gedachte Ich, sondern dieses Ich, [425] worin Wir alle gleich sind, ist nur *mein Gedanke*. Ich bin Mensch und Du bist Mensch, aber ‚Mensch‘ ist nur ein Gedanke, eine Allgemeinheit; weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind *unaussprechlich*, weil nur *Gedanken* sagbar sind und im Sagen bestehen.

Trachten Wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der *Einseitigkeit*. Suchen Wir nicht die umfassendste Gemeinde, die ‚menschliche Gesellschaft‘, sondern suchen Wir in den Andern nur Mittel und Organe, die Wir als unser Eigentum gebrauchen! Wie Wir im Baume, im Tiere nicht Unsersgleichen erblicken, so entspringt die Voraussetzung, daß die Andern *Unsersgleichen* seien, aus einer Heuchelei. Es ist Keiner *Meinesgleichen*, sondern gleich allen andern Wesen betrachte Ich ihn als mein Eigentum ... Es ist Keiner für Mich eine Respektsperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein *Gegenstand*, [...] ein brauchbares oder unbrauchbares Subjekt.

Und wenn Ich ihn gebrauchen kann, so verständige Ich wohl und einige Mich mit ihm, um durch die Übereinkunft *meine Macht* zu verstärken und durch gemeinsame Gewalt

---

[1] *EE* 345.
[2] *EE* 346 f.

mehr zu leisten, als die einzelne bewirken könnte. In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nichts anderes, als eine Multiplikation meiner Kraft, und nur solange sie *meine* vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie – Verein.

Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht Ein *Blut*, nicht Ein *Glaube* (d. h. Geist) bringt ihn zu Stande. In einem natürlichen Bunde ... haben die Einzelnen nur den Wert von *Exemplaren* derselben Art oder Gattung; in einem geistigen Bunde ... bedeutet der Einzelne nur ein *Glied* desselbigen Geistes; was Du in beiden Fällen als Einziger bist, das muß – unterdrückt werden. Als Einziger kannst Du Dich bloß im Vereine behaupten, weil der Verein nicht Dich besitzt, sondern Du ihn besitzest oder Dir zu Nutze machst.

[426] **Im Vereine, und nur im Vereine, wird das Eigentum anerkannt, weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt ...**

In den Verein bringst Du deine ganze Macht, dein Vermögen und *machst Dich geltend*, in der Gesellschaft wirst Du mit deiner Arbeitskraft *verwendet*; in jenem lebst Du egoistisch, in dieser menschlich, d. h. religiös, als ein ‚Glied am Leibe dieses Herrn': der Gesellschaft schuldest Du, was Du hast, und bist ihr verpflichtet, bist von ‚sozialen Pflichten' – besessen, den Verein benutzest Du und gibst ihn, ‚plicht- und treulos' auf, wenn Du keinen Nutzen weiter aus ihm zu ziehen weißt. Ist die Gesellschaft mehr als Du, so geht sie Dir über Dich; [...] **der Verein ist für Dich und durch Dich da, die Gesellschaft nimmt umgekehrt Dich für sich in Anspruch und ist auch ohne Dich; kurz die Gesellschaft ist *heilig*, der Verein dein *eigen*: die Gesellschaft verbraucht *Dich*, den Verein verbrauchst *Du*."**[1]

Auf das Eigentum zurückkommend, meint Stirner, daß der **„Eigentümer der Herr"** ist. „Wähle denn, ob Du der Herr sein willst, oder die Gesellschaft Herrin sein soll! Davon hängt es ab, ob Du ein *Eigner* oder ein *Lump* sein wirst: Der Egoist ist Eigner, der Soziale ein Lump. Lumperei aber oder Eigentumslosigkeit ist der Sinn der Feudalität, des Lehnswesens, das seit dem vorigen Jahrhundert nur den Lehnsherrn vertauscht hat, indem es ‚den Menschen' an die Stelle Gottes setzte und vom Menschen zu Lehen annahm, was vorher ein Lehen von Gottes Gnaden gewesen war."[2]

Wohl hat die Revolution das „*alte* Feudalwesen ... gründlich eingestampft", aber „in einem Jenseits ist mit verklärtem Leibe die Feudalität wiederentstanden, die *neue* Feudalität unter der Oberlehnsherrlichkeit ‚des Menschen'".[3]

[427] Da Stirner dieser Feudalität entgegentreten will, rät er dem Belehnten: „... ahmt dem Tapfern nach, welcher sagt: Ich will mein Leben (Eigentum) teuer *verkaufen*, die Feinde sollen es nicht wohlfeilen *Kaufes* haben: so habt Ihr das Umgekehrte vom Kommunismus als das Richtige erkannt, und es heißt dann nicht: Gebt euer Eigentum auf! sondern: *Verwertet* euer Eigentum!

Über der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische: ‚Erkenne Dich selbst', sondern ein: *Verwerte Dich*!"[4]

Auf dem Wege der „Empörung", nicht der Revolution, will er sich gegen das (neue) Feudalwesen zur Wehr setzen.

„Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der

---

[1] *EE* 347 ff.
[2] *EE* 351.
[3] *EE* 351 f.
[4] *EE* 352 f.

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, eine Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entsprießen. **Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ‚Institutionen' keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine *egoistische*.**

[428] *Einrichtungen* zu machen gebietet die Revolution, *sich auf- oder emporzurichten* heischt die Empörung. Welche *Verfassung* zu wählen sei, diese Frage beschäftigte die revolutionären Köpfe ... Verfassungslos zu werden, bestrebt sich der Empörer."[1]

Dem Kapitel zum Abschluß erklärt Stirner noch, worauf sein Verkehr mit der Welt hinausgeht.

„Genießen will Ich sie, darum muß sie mein Eigentum sein, und darum will Ich sie gewinnen. Ich will nicht die Freiheit, nicht die Gleichheit der Menschen; Ich will nur *meine* Macht über sie, will sie zu meinem Eigentum, d. h. *genießbar* machen. Und gelingt Mir das nicht, nun, die Gewalt über Leben und Tod, die Kirche und Staat sich vorbehielten, Ich nenne auch sie die – meinige ... *meine* Befriedigung über mein Verhältnis zu den Menschen entscheidet, und daß Ich auch der Macht über Leben und Tod aus keiner Anwandlung von Demut entsage.

Was überhaupt die ‚Sozialpflichten' anlangt, so gibt Mir nicht ein Anderer meine Stellung zu Andern, also weder Gott noch die Menschlichkeit schreibt Mir meine Beziehung zu den Menschen vor, sondern Ich gebe Mir diese Stellung. Sprechender ist dies damit gesagt: Ich habe gegen Andere keine *Pflicht*, wie Ich auch nur so lange gegen Mich eine Pflicht habe ... als Ich Mich von Mir unterscheide ...

Ich *demütige* Mich vor keiner Macht mehr und erkenne, daß alle Mächte nur meine Macht sind, die Ich sogleich zu unterwerfen habe, wenn sie eine Macht *gegen* oder *über* Mich zu werden drohen; jede derselben darf nur eins *meiner Mittel* sein, Mich durchzusetzen ... Alle Mächte, die Mich beherrschen, setze Ich dann dazu herab, Mir zu dienen. Die Götzen sind durch Mich: Ich brauche sie nur nicht von neuem zu schaffen, so sind sie nicht mehr; ‚höhere Mächte' sind nur dadurch, daß Ich sie erhöhe und Mich niedriger stelle.

[429] **Somit ist denn mein Verhältnis zur Welt dieses: Ich tue für sie nichts mehr ‚um Gottes willen', Ich tue nichts ‚um des Menschen willen', sondern, was Ich tue, das tue Ich ‚um Meinetwillen' ... Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, daß Ich sie genieße und so sie zu meinem Selbstgenuß verbrauche. Der *Verkehr* ist *Weltgenuß* und gehört zu meinem – Selbstgenuß."**[2]

5. 2. 3. Mein Selbstgenuß

Max Stirner wähnt sich „an der Grenzscheide einer Periode"[3] und so rekapituliert er vorerst noch einmal, um späterhin auf sein Ziel zusteuern zu können.

---

[1] *EE* 354 f.
[2] *EE* 356 ff.
[3] *EE* 358.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

„Die bisherige Welt sann auf nichts als auf Gewinn des Lebens, sorgte fürs – *Leben*. Denn ob alle Tätigkeit für das diesseitige oder für das jenseitige, für das zeitliche oder für das ewige Leben in Spannung gesetzt wird, ob man nach dem ‚täglichen Brote' lechzt ... oder nach dem ‚heiligen Brote' ... das ändert den Zweck der Spannung und Sorge nicht, der im einen wie im andern Fall sich als *das Leben* ausweist. Kündigen sich die modernen Tendenzen anders an? Man will, daß Niemand mehr um die nötigsten Lebensbedürfnisse in Verlegenheit komme, sondern sich darin gesichert finde, und anderseits lehrt man, daß der Mensch sich ums Diesseits zu bekümmern und in die wirkliche Welt einzuleben habe, ohn eitle Sorge um ein Jenseits."[1]

Stirner faßt nun „dieselbe Sache von einer andern Seite auf. Wer nur besorgt ist, daß er *lebe*, vergißt über dieser Ängstlichkeit leicht den *Genuß* des Lebens. Ist's ihm nur ums Leben zu tun und denkt er, wenn Ich nur das liebe Leben [430] habe, so verwendet er nicht seine volle Kraft darauf, das Leben zu nutzen, d. h. zu genießen. 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".[2]

So simpel dieser Gedanke auch aussieht, Stirner gibt sich damit noch nicht zufrieden.

„Nun – den *Genuß* des Lebens suchen Wir auf! Und was tat die religiöse Welt? Sie suchte das *Leben* auf."[3]

Die mit der Suche nach dem „wahren Leben" Beschäftigten stellen bestimmte Fragen auf, die darauf hindeuten, daß „die Fragenden erst *sich* suchten".[4]

Stirners Einwendungen sehen hingegen folgendermaßen aus:

„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. Dagegen kann Ich Meiner nimmermehr froh werden, solange Ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden, und es müsse dahin kommen, daß nicht Ich, sondern Christus in Mir lebe oder irgend ein anderes geistiges, d. h. gespenstisches Ich, z. B. der wahre Mensch, das Wesen des Menschen u. dgl.

Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: in der alten gehe Ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus, in jener sehne Ich Mich nach Mir, in dieser habe Ich Mich und mache es mit Mir, wie man's mit jedem andern Eigentum macht, – Ich genieße Mich nach meinem Wohlgefallen. Ich bange nicht mehr um's Leben, sondern ‚vertue' es.

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 herzustellen, sondern wie man sich aufzulösen, sich auszuleben habe.

Was wäre das Ideal wohl anders, als das gesuchte, stets [431] ferne Ich? Sich sucht man, folglich hat man sich noch nicht, man trachtet nach dem, was man sein *soll*, folglich *ist* man's nicht. Man lebt in *Sehnsucht* und hat Jahrtausende in ihr, hat in *Hoffnung* gelebt. Ganz anders lebt es sich im – *Genuß*!"[5]

Diese Sehnsucht betrifft jedoch nicht nur die Frommen, sondern „Alle, die der scheidenden Geschichtsperiode angehören" und es sollen „namentlich die Philosophen ... den Frommen gegenübergestellt" werden, denn diese haben an nichts „anderes gedacht, als an das Ideal", auf nichts „anderes gesonnen, als auf das absolute Ich".[6]

---

[1] *EE* 358.
[2] *EE* 358 f.
[3] *EE* 359.
[4] *EE* 359.
[5] *EE* 359 f.
[6] *EE* 360.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Soll jedoch „der *Lebensgenuß* über die *Lebenssehnsucht* oder Lebenshoffnung triumphieren, so muß er sie in ihrer doppelten Bedeutung .. bezwingen, die geistliche und weltliche Armut ekrasieren, das Ideal vertilgen und – die Not ums tägliche Brot. Wer sein Leben aufwenden muß, um das Leben zu fristen, der kann es nicht genießen, und wer sein Leben erst sucht, der hat es nicht und kann es ebensowenig genießen ...“[1]

Die nach dem Leben Hungernden „haben keine Macht über ihr gegenwärtiges“.[2]

Diese haben „einen *Lebensberuf*, eine Lebensaufgabe“, haben durch ihr „Leben Etwas zu verwirklichen und herzustellen, ein Etwas, für welches unser Leben nur Mittel und Werkzeug ist, ein Etwas, das mehr wert ist, als dieses Leben, ein Etwas, dem man das Leben *schuldig* ist ...

Weil Wir aber unser Leben jenem Etwas schulden, darum haben Wir – dies das Nächste – kein Recht es uns zu nehmen“.[3]

Mit diesem Gedanken stellt er die Frage nach dem Tode, respektive nach dem Selbstmord.

[432] So konstatiert er dem Christentum eine „Tendenz“, die es nicht erlaubt „anders an den *Tod* zu denken, als mit der Absicht, ihm seinen Stachel zu nehmen und – hübsch fortzuleben und sich zu erhalten. Alles läßt der Christ geschehen und über sich ergehen ...; sich selbst töten darf er nicht, er darf sich nur – erhalten, und an der ‚Bereitung einer zukünftigen Stätte‘ arbeiten ... ‚Überwindung des Todes‘ liegt ihm am Herzen ...“[4]

Nicht anders verhält es sich – seiner Ansicht nach – bei den Sittlichen.

Dieser „will das Gute, das Rechte, und wenn er die Mittel ergreift, welche zu diesem Ziele führen, wirklich führen, so sind diese Mittel nicht *seine* Mittel, sondern die des Guten, Rechten usw. selbst. Unsittlich sind diese Mittel niemals, weil der gute Zweck selbst sich durch sie vermittelt: der Zweck heiligt die Mittel. Diesen Grundsatz nennt man jesuitisch, er ist aber durchaus ‚sittlich‘. Der Sittliche handelt *im Dienste* eines Zweckes oder einer Idee: er macht sich zum *Werkzeug* der Idee des Guten, wie der Fromme ein Werk- oder Rüstzeug Gottes zu sein sich zum Ruhme anrechnet. Den Tod abzuwarten, heischt das sittliche Gebot als das Gute; ihn sich selbst geben, ist unsittlich und böse: der *Selbstmord* findet keine Entschuldigung vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit“.[5]

Der Sittliche verbietet ihn, „weil Ich mein Leben dem Vaterlande usw. schulde“, denn „es verliert ja das Gute an mir ein Werkzeug, wie Gott ein Rüstzeug. Bin ich unsittlich, so ist dem Guten mit meiner *Besserung* gedient, bin Ich ‚gottlos‘, so hat Gott Freude an meiner *Bußfertigkeit*: Selbstmord ist also sowohl gottlos als ruchlos. Wenn einer, dessen Standpunkt die Religiosität ist, sich das Leben nimmt, so handelt er gottvergessen; ist aber der Standpunkt des Selbstmörders die Sittlichkeit, so handelt er pflichtvergessen, unsittlich ...

[433] Was von der Frömmigkeit und Sittlichkeit gilt, wird notwendig auch die Menschlichkeit treffen, weil man dem Menschen, der Menschheit oder Gattung gleichfalls sein Leben schuldig ist. Nur wenn Ich keinem Wesen verpflichtet bin, ist die Erhaltung des Lebens – meine Sache“.[6]

Ist man jedoch „jenem Wesen“ verpflichtet, so gehört ihm all „mein Fühlen, Denken und Wollen, all mein Tun und Trachten“ und es ist Allen gemein, „daß das höchste Wesen unser Leben zu *richten* habe“.[7]

Ist bei den Frommen Gott der Richter, so richten sich die Liberalen „nach dem Menschen:

---

[1] *EE* 360.
[2] *EE* 360.
[3] *EE* 361.
[4] *EE* 361 f.
[5] *EE* 362.
[6] *EE* 362 f.
[7] *EE* 363.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

nicht ‚göttlich‘, sondern ‚menschlich‘ wollen sie sein und leben.

Der Mensch ist des Liberalen höchstes Wesen, der Mensch seines Lebens *Richter*, die Menschlichkeit sein *Leitfaden* oder Katechismus. Gott ist Geist, aber der Mensch ist der ‚vollkommenste Geist‘, das endliche Resultat der langen Geisterjagd oder der ‚Forschung in den Tiefen der Gottheit‘, d. h. in den Tiefen des Geistes.

Jeder deiner Züge soll menschlich sein; Du selbst sollst es vom Wirbel bis zur Zehe, im Innern wie im Äußern sein: denn die Menschlichkeit ist dein *Beruf*.

Beruf – Bestimmung – Aufgabe! –“.[1]

Dagegen spricht sich Stirner jedoch vehement aus: „Ein Mensch ist zu nichts ‚berufen‘ und hat keine ‚Aufgabe‘, keine ‚Bestimmung‘, so wenig als eine Pflanze oder ein Tier einen ‚Beruf‘ hat.“[2]

Am Beispiel der Natur – die „Blume folgt nicht dem Berufe, sich zu vollenden, aber sie wendet alle ihre Kräfte auf, die Welt, so gut sie kann, zu genießen und zu verzehren, d. h. sie saugt so viel Säfte der Erde, so viel Luft des Äthers, so viel Licht der Sonne ein, als sie bekommen und beher[434]bergen kann. Der Vogel lebt keinem Berufe nach, aber er gebraucht seine Kräfte so viel es geht: er hascht Käfer und singt nach Herzenslust“[3] – versucht er zu verdeutlichen, worin der **Ursprung seines Genusses** liegt, und woran es den „Ideal-Gläubigen“ mangelt.

An der Kraft!

„Der Blume und des Vogels Kräfte sind aber im Vergleich zu denen eines Menschen gering, und viel gewaltiger wird ein Mensch, der seine Kräfte anwendet, in die Welt eingreifen als Blume und Tier. Einen Beruf hat er nicht, aber er hat Kräfte, die sich äußern, wo sie sind, weil ihr Sein ja einzig in ihrer Äußerung besteht und so wenig untätig verharren können als das Leben, das, wenn es auch nur eine Sekunde ‚stille stände‘, nicht mehr Leben wäre. Nun könnte man dem Menschen zurufen: gebrauche deine Kraft. Doch in diesen Imperativ würde der Sinn gelegt werden, es sei des Menschen Aufgabe, seine Kraft zu gebrauchen. So ist es nicht. Es gebraucht vielmehr wirklich Jeder seine Kraft, ohne dies erst für seinen Beruf anzusehen: es gebraucht Jeder in jedem Augenblicke so viel Kraft als er besitzt ...

Darum nun, weil Kräfte sich stets von selbst werktätig erweisen, wäre das Gebot, sie zu gebrauchen, überflüssig und sinnlos. Seine Kräfte zu gebrauchen ist nicht der *Beruf* und die Aufgabe des Menschen, sondern es ist seine allezeit wirkliche, vorhandene *Tat*. Kraft ist nur ein einfacheres Wort für Kraftäußerung.“[4]

Aufgrund dessen gelangt Stirner zu der Behauptung: „Was Einer werden kann, das wird er auch“.[5]

Ebenso wie „diese Rose von vornherein wahre Rose, diese Nachtigall stets wahre Nachtigall ist, so bin Ich nicht erst wahrer Mensch, wenn Ich meinen Beruf erfülle, meiner Bestimmung nachlebe, sondern Ich bin von Haus ‚wahrer Mensch‘. Mein erstes Lallen ist das Lebenszeichen eines [435] ‚wahren Menschen‘, meine Lebenskämpfe seine Kraftergüsse, mein letzter Atemzug das letzte Kraftaushauchen ‚des Menschen‘“.[6]

Und weiters: „Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich liegt er in der Gegenwart. Wie und wer Ich auch sei, freudvoll und leidvoll, ein Kind oder ein Greis, in Zuversicht oder Zweifel, im Schlaf oder im Wachen, Ich bin es, Ich bin der wahre Mensch.

---

[1] *EE* 364.
[2] *EE* 366.
[3] *EE* 366.
[4] *EE* 366 f.
[5] *EE* 364.
[6] *EE* 367.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Bin Ich aber *der* Mensch und habe Ich ihn, den die religiöse Menschheit als fernes Ziel bezeichnete, wirklich in Mir gefunden, so ist auch alles ‚wahrhaft Menschliche' *mein eigen*. Was man der Idee der Menschheit zuschrieb, das gehört Mir."[1]

Und darum, weil ich der „wahre Mensch" bin, ist alles „mein Eigen" und „darum hole Ich Mir wieder, was sich Mir entziehen will, vor allem aber hole Ich Mich stets wieder, wenn Ich zu irgend einer Dienstbarkeit Mir entschlüpfet bin. Aber auch dies ist nicht mein Beruf, sondern meine natürliche Tat.

Genug, es ist ein mächtiger Unterschied, ob Ich Mich zum Ausgangs- oder zum Zielpunkte mache. Als letzteren habe Ich Mich nicht, bin Mir mithin noch fremd, bin mein *Wesen*, mein ‚wahres Wesen', und dieses Mir fremde ‚wahre Wesen' wird als ein Spuk von tausenderlei Namen sein Gespött mit Mir treiben. Weil Ich noch nicht Ich bin, so ist ein Anderer ... Ich, mein Ich".[2]

Stirner will im Grunde darauf hinaus, daß man „die Regel der Klugen" verachte, „die Menschen zu nehmen wie sie sind", sondern man „nimmt sie lieber wie sie sein sollen".[3]

Diese Differenz versucht er aufzulösen.

[436] So schreibt er: „Wohlan, die Menschen sind, wie sie sein sollen, sein können. Was sollen sie sein? Doch wohl nicht mehr als sie sein können! Und was können sie sein? Auch eben nicht mehr als sie – können, d. h. als sie das Vermögen, die Kraft zu sein haben. Das aber sind sie wirklich, weil, was sie nicht sind, die zu sein *nicht imstande sind*: denn imstande sein heißt – wirklich sein. Man ist nichts imstande, was man nicht wirklich ist, man ist nichts imstande zu tun, was man nicht wirklich tut ... Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen. Man kann nichts, was man nicht tut, wie man nichts tut, was man nicht kann."[4]

Der Begriff der Möglichkeit impliziert für Stirner immer ein Denken.

„Es ist möglich, daß alle Menschen vernünftig leben, d. h. Ich kann Mir denken, daß alle usw. Da nun mein Denken nicht bewirken kann, mithin auch nicht bewirkt, daß alle Menschen vernünftig leben, sondern dies den Menschen selbst überlassen bleiben muß, so ist die allgemeine Vernunft für Mich nur denkbar, eine Denkbarkeit, als solche aber in der Tat eine *Wirklichkeit*, die nur in Bezug auf das, was ich nicht machen *kann*, nämlich die Vernünftigkeit der Andern, eine Möglichkeit genannt wird. So weit es von Dir abhängt, könnten alle Menschen vernünftig sein, denn Du hast nichts dagegen, ja so weit dein Denken reicht, kannst Du vielleicht auch kein Hindernis entdecken, und mithin steht auch in deinem Denken der Sache nichts entgegen: sie ist Dir denkbar."[5]

Möglichkeit impliziert aber auch ein „Zukünftiges", welches „die volle Kraft des ‚Wirklichen'" enthält, denn „für das Heute ist das Morgen die wirkliche Zukunft".[6]

Stirner will sich jedoch nicht auf den Begriff Möglichkeit versteifen, sondern nur zeigen, daß der „Gedanke ... die besessene Welt" beherrscht.

[437] „Nun denn, die Möglichkeit ist nichts anders, als die Denkbarkeit, und der gräßlichen *Denkbarkeit* sind seither unzählige Opfer gefallen. Es war *denkbar*, daß die Menschen vernünftig werden könnten, denkbar, daß sie Christum erkennen, denkbar, daß sie für das Gute sich begeistern und sittlich werden, denkbar, daß sie alle in den Schoß der Kirche sich flüchten, denkbar, daß sie nichts Staatsgefährliches sinnen, sprechen und tun, denkbar, daß sie gehorsame Untertanen sein *könnten*: darum aber, weil es denkbar war, war es – so lautet der Schluß – möglich, und weiter, weil es den Menschen möglich war (hier eben liegt das Trüge-

---

[1] *EE* 367.
[2] *EE* 368.
[3] *EE* 368.
[4] *EE* 369.
[5] *EE* 369 f.
[6] *EE* 370.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

rische: weil es Mir denkbar ist, ist es *den Menschen* möglich), so *sollten* sie es sein, so war es ihr *Beruf*; und endlich – nur nach diesem Berufe, nur als *Berufene*, hat man die Menschen zu nehmen, nicht ‚wie sie sind, sondern wie sie sein sollen'.

Und der weitere Schluß? Nicht der Einzelne ist der Mensch, sondern ein *Gedanke*, ein *Ideal* ist der Mensch, zu dem der Einzelne sich nicht einmal so verhält, wie das Kind zum Manne, sondern wie ein Kreidepunkt zu dem gedachten Punkte, oder wie ein – endliches Geschöpf zum ewigen Schöpfer".[1]

Damit will er beweisen, daß, „so lange die Pfaffen- oder Schulmeister-Zeit dauert, ... die *Denkenden* in der Welt" herrschen, „und was sie sich denken, das ist möglich, was aber möglich ist, das muß verwirklicht werden. Sie *denken* sich ein Menschen-Ideal, das einstweilen nur in ihren Gedanken wirklich ist; aber sie denken sich auch die Möglichkeit seiner Ausführung, und es ist nicht zu streiten, die Ausführung ist wirklich – denkbar, sie ist eine – Idee".[2]

Dies wird an der „bisherige[n] Geschichte" ersichtlich, denn sie „ist die Geschichte des *geistigen* Menschen. Nach der Periode der Sinnlichkeit beginnt die eigentliche Geschichte, d. h. die Periode der Geistigkeit, Geistlichkeit, Unsinnlichkeit, Übersinnlichkeit, Unsinnigkeit. [438] Der Mensch fängt nun an, *etwas* sein und werden zu wollen. Was? Gut, schön, wahr; näher sittlich, fromm, wohlgefällig usw. Er will einen ‚rechten Menschen', ‚etwas Rechtes' aus sich machen. *Der* Mensch ist sein Ziel, sein [...] – *Ideal*: er ist sich ein zukünftiger, Jenseitiger".[3]

Wie bereits weiter oben erläutert, bemerkt er auch hier: „... keinem Tier erscheint sein Wesen als eine Aufgabe, d. h. als ein Begriff, den es zu realisieren habe. Es realisiert sich, indem es sich auslebt ... Es verlangt nicht, etwas *Anderes* zu sein oder zu werden, als es ist."[4]

Stirner will jedoch damit nicht sagen, „den Tieren zu gleichen", denn es wäre „dasselbe, als wünschte man den Tieren, daß sie Menschen werden", vielmehr möchte er damit ausdrücken: „Eure Natur ist nun einmal eine menschliche, **Ihr seid menschliche Naturen, d. h. Menschen. Aber eben weil Ihr das bereits seid, braucht Ihr's nicht erst zu werden."**[5]

Aus einem anderen Grund scheint es Stirner auch nicht erstrebenswert, dem Tiere zu gleichen, denn diese werden „dressiert" und leisten so „mancherlei Unnatürliches".

Man war jedoch seit jeher bemüht „alle Menschen zu sittlichen, vernünftigen, frommen, menschlichen u. dgl. ‚Wesen zu bilden', d. h. die Dressur". Diese Bemühungen jedoch „scheitern an der unbezwinglichen Ichheit, an der eigenen Natur, am Egoismus. **Die Abgerichteten erreichen niemals ihr Ideal und bekennen sich nur mit dem *Munde* zu den erhabenen Grundsätzen, oder legen ein *Bekenntnis*, ein Glaubensbekenntnis, ab ...**

Anders, wenn Du nicht einem *Ideal*, als deiner ‚Bestimmung', nachjagst, sondern Dich auflösest, wie die Zeit alles auflöst. Die Auflösung ist nicht deine ‚Bestimmung', weil sie Gegenwart ist".[6]

[439] Was nun die Dressur, das „Wesen-Bildende", die Bildung betrifft, so gesteht er einschränkend ein, es hat „die *Bildung*, die Religiosität der Menschen diese allerdings frei gemacht, frei aber nur von einem Herrn, um sie einem andern zuzuführen. Meine Begierde habe Ich durch die Religion bezähmen gelernt, den Widerstand der Welt breche Ich durch die List, welche Mir von der *Wissenschaft* an die Hand gegeben wird; selbst keinem Menschen diene ich: ‚Ich bin keines Menschen Knecht'. Aber dann kommt's: Du mußt Gott mehr gehorchen als dem Menschen. Ebenso bin Ich zwar frei von der unvernünftigen Bestimmung durch mei-

---

[1] *EE* 370 f.
[2] *EE* 371.
[3] *EE* 372.
[4] *EE* 372.
[5] *EE* 372.
[6] *EE* 372 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ne Triebe, aber gehorsam der Herrin: *Vernunft*. Ich habe die ‚geistige Freiheit', ‚Freiheit des Geistes' gewonnen. Damit bin *Ich* denn gerade dem *Geiste* untertan geworden. Der Geist befiehlt Mir, die Vernunft leitet Mich, sie sind meine Führer und Gebieter. Es herrschen die ‚Vernünftigen', die ‚Diener des Geistes'".[1]

Stirner bezweifelt nicht, daß die Bildung etwas gebracht hat, hat sie doch „Mich zum *Gewaltigen* gemacht. Sie hat Mir Gewalt über alle *Antriebe* gegeben ... Der Geist hat Mich zum *Herrn* gemacht. – Aber über den Geist selbst habe Ich keine Gewalt. Aus der Religion (Bildung) lerne Ich wohl die Mittel zur ‚Besiegung der Welt', aber nicht, wie Ich auch *Gott* bezwinge und seiner Herr werde; denn Gott ‚ist der Geist'. Und zwar kann der Geist, dessen Ich nicht Herr zu werden vermag, die mannigfaltigsten Gestalten haben: er kann Gott heißen oder Volksgeist, Staat, Familie, Vernunft, auch – Freiheit, Menschlichkeit, Mensch.

Ich nehme mit Dank auf, was die Jahrhunderte der Bildung Mir erworben haben; nichts davon will Ich wegwerfen und aufgeben: *Ich* habe nicht umsonst gelebt. Die Erfahrung, daß Ich *Gewalt* über meine Natur habe und nicht der Sklave meiner Begierden zu sein brauche, soll Mir nicht verloren gehen; die Erfahrung, daß Ich durch Bildungsmittel die Welt bezwingen kann, ist zu teuer erkauft, als daß Ich sie vergessen könnte. **Aber Ich will nach mehr".**[2]

[440] Was mit der bisherigen Geschichte verdeutlicht werden sollte, der Übergang von der Sinnlichkeit auf die Geistigkeit, ist nur das Versetzen von einem Standpunkt auf einen neuen festen Standpunkt.

Mit anderen Worten: „... der Sinn dürfe nicht auf das Vergängliche, sondern allein auf das Unvergängliche gerichtet sein, nicht aufs Zeitliche, sondern Ewige, Absolute, Göttliche, Reinmenschliche usw. – aufs *Geistige*.

Man sah sehr bald ein, daß es nicht gleichgültig sei, woran man sein Herz hänge, oder womit man sich beschäftige; man erkannte die Wichtigkeit des *Gegenstandes*. Ein über die Einzelheit der Dinge erhabener Gegenstand ist das *Wesen* der Dinge; ja das Wesen ist allein das Denkbare an ihnen, ist für den *denkenden* Menschen. Darum richte nicht länger Deinen *Sinn* auf die *Dinge*, sondern Deine *Gedanken* auf das *Wesen*."[3]

Dem fügt Stirner noch hinzu: „So lange Ich Mit nicht das einzig Wichtige bin, ist's gleichgültig, von welchem Gegenstande Ich ‚viel Wesens' mache, und nur mein größeres oder kleineres *Verbrechen* gegen ihn ist von Wert. Der Grad meiner Anhänglichkeit und Ergebenheit bezeichnet den Standpunkt meiner Dienstbarkeit, der Grad meiner Versündigung zeigt das Maß meiner Eigenheit."[4]

Bezogen auf die Gegenstände vertritt er die Ansicht, es „hat Jeder ein Verhältnis zu den Objekten, und zwar verhält sich Jeder anders zu denselben ... wie Wir mit den Dingen umspringen, das ist die Sache unseres *Beliebens*, unserer *Willkür*: Wir gebrauche sie nach *Herzenslust*, oder deutlicher, Wir gebrauchen sie, wie Wir eben *können*".[5]

Das hat keine andere Bedeutung als, was „ein Mensch ist, das macht er aus den Dingen; ‚wie du die Welt anschaust, so schaut sie Dich wieder an' ... Die Dinge schaut man eben recht an, wenn man aus ihnen macht, was man *will* (unter [441] Dingen sind hier Objekte, Gegenstände überhaupt verstanden, wie Gott, unsere Mitmenschen, eine Liebchen, ein Buch, ein Tier usw.). Und darum sind die Dingen 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 ... *Was* Ich suchen will, das bestimme *Ich* ... Ich erkiese Mir das, wonach mein Sinn steht, und erkiesend beweise

---

[1] *EE* 373.
[2] *EE* 373 f.
[3] *EE* 375.
[4] *EE* 375.
[5] *EE* 376 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Ich Mich – willkürlich.

Hieran knüpft sich die Einsicht, daß jedes Urteil, welches Ich über ein Objekt fälle, das *Geschöpf* meines Willens ist, und wiederum leitet Mich jene Einsicht dahin, daß ich Mich nicht an das *Geschöpf*, das Urteil, verliere, sondern der *Schöpfer* bleibe, der Urteilende, der stets von neuem schafft. Alle Prädikate von den Gegenständen sind meine Aussagen, meine Urteile, meine – Geschöpfe. Wollen sie sich losreißen von Mir, und etwas für sich sein, oder gar Mir imponieren, so habe Ich nichts Eiligeres zu tun als sie in ihr Nichts, d. h. in Mich, den Schöpfer, zurückzunehmen".[1] Daran fügt er noch an: „Gott, Christus, Dreieinigkeit, Sittlichkeit, das Gute usw. sind solche Geschöpfe, von denen Ich Mir nicht bloß erlauben muß, zu sagen, sie seien Wahrheiten, sondern auch, sie seien Täuschungen. Wie Ich einmal ihr Dasein gewollt und dekretiert habe, so will Ich auch ihr Nichtsein wollen dürfen; Ich darf sie Mir nicht über den Kopf wachsen, darf nicht die Schwachheit haben, etwas ‚Absolutes' aus ihnen werden lassen, wodurch sie verewigt und meiner Macht und Bestimmung entzogen würden. Damit würde Ich dem *Stabilitätsprinzip* verfallen, dem eigentlichen Lebensprinzip der Religion, die sich's angelegen sein läßt, ‚unantastbare Heiligtümer', ‚ewige Wahrheiten', kurz ein ‚Heiliges' zu kreieren und Dir das *Deinige* zu entziehen."[2]

[442] Damit macht er sich zum „Leugner" des Heiligen, zum Zerstörer eben desselben und er liefert auch die Begründung, warum man ihn deswegen „brandmarkt". „Weil man das Geschöpf über den Schöpfer setzt ... und ein *herrschendes Objekt* braucht, damit das Subjekt hübsch *unterwürfig* diene. Ich soll *unter* das Absolute Mich beugen, Ich *soll* es.

Durch das ‚Reich der Gedanken' hat das Christentum sich vollendet, der Gedanke ist jene Innerlichkeit, in welcher alle Lichter der Welt erlöschen, alle Existenz existenzlos wird, der innerliche Mensch ... Alles in Allem ist ... *Ich* bin der Vernichter seines Bestandes, denn im Reiche des Schöpfers bildet es kein eigenes Reich mehr, keinen Staat im Staate, sondern ein Geschöpf meiner schaffenden – Gedankenlosigkeit."[3]

Gedankenlosigkeit ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Gedankenfreiheit, denn darin bin ich immer noch der Gefangene des Gedankens, welcher allein frei ist und daher nicht mein Gedanke ist.

„Das freie Denken und die freie Wissenschaft beschäftigt *Mich* – denn nicht Ich bin frei, nicht *Ich* beschäftige Mich, sondern das Denken ist frei und beschäftigt Mich – mit dem Himmel und dem Himmlischen oder ‚Göttlichen', das heißt eigentlich, mit der Welt und dem Weltlichen, nur eben mit einer ‚andern' Welt; es ist nur die Umkehrung und Verrückung der Welt, eine Beschäftigung mit dem *Wesen* der Welt, daher eine *Verrücktheit*. Der Denkende ist blind gegen die Unmittelbarkeit der Dinge und sie zu bemeistern unfähig".[4]

Für Stirner ist das freie Denken außerdem „Raserei, weil *reine Bewegung der Innerlichkeit*, der bloß *innerliche Mensch*, welcher den übrigen Menschen leitet und regelt. Der Schamane und der spekulative Philosoph bezeichnen die unterste und oberste Sprosse an der Stufenleiter des *innerlichen* Menschen, des – Mongolen. Schamane und Philosoph [443] kämpfen mit Gespenstern, Dämonen, *Geistern*, Göttern.

Von diesem *freien* Denken total verschieden ist das *eigene* Denken, *mein* Denken, ein Denken, welches nicht Mich leitet, sondern von Mir geleitet, fortgeführt oder abgebrochen wird, je nach meinem Gefallen. Dies eigene Denken unterscheidet sich von dem freien Denken ähnlich, wie die eigene Sinnlichkeit, welche Ich nach Gefallen befriedige, von der freien, un-

---

[1] *EE* 378 f.
[2] *EE* 379.
[3] *EE* 380.
[4] *EE* 380 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

bändigen, der Ich erliege“.[1]

An dieser Stelle bringt er **Feuerbach und Hegel** ins Spiel, wobei er zu Erstgenanntem meint, er poche „immer auf *das Sein*“, bleibe jedoch, trotz „aller Gegnerschaft gegen Hegel und die absolute Philosophie, in der Abstraktion stecken; denn ‚das Sein‘ ist Abstraktion allein, [wie selbst ‚das Ich‘. Nur *Ich bin* nicht Abstraktion allein,] *Ich bin* Alles in Allem, folglich selbst die Abstraktion oder Nichts, Ich bin Alles und Nichts; Ich bin kein bloßer Gedanke, aber ich bin zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt. **Hegel verurteilt das Eigene, das Meinige, die – ‚Meinung‘. Das ‚absolute Denken‘ ist dasjenige Denken, welches vergißt, daß es *mein* Denken ist, daß *Ich* denke und daß es nur durch *Mich* ist. Als Ich aber verschlinge Ich das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine *Meinung*, die Ich in jedem Augenblicke *ändern*, d. h. vernichten, in Mich zurücknehmen und aufzehren kann ... Das Sein ist ... in Mir so gut überwunden als das Denken. Es ist *mein* Sinn (Sein?), wie jenes *mein* Denken.**

Dabei kommt Feuerbach natürlich nicht weiter, als zu dem an sich trivialen Beweise, daß Ich die *Sinne* zu Allem brauche oder daß Ich diese Organe nicht gänzlich entbehren kann. Freilich kann Ich nicht denken, wenn Ich nicht sinnlich existiere. Allein zum Denken wie zum Empfinden, also zum Abstrakten wie zum Sinnlichen brauche Ich vor allen Dingen *Mich*, und zwar Mich, diesen ganz Bestimmten, Mich diesen *Einzigen*. Wäre Ich nicht dieser, z. B. Hegel, so schaute Ich die Welt nicht so an, wie Ich sie anschaue, Ich fände aus ihr nicht dasjenige philosophische System heraus, welches [444] gerade Ich als Hegel finde usw. Ich hätte zwar Sinne wie die andern Leute auch, aber Ich benutzte sie nicht so, wie Ich es tue“.[2]

Stirner kritisiert Feuerbachs Gedanken vom „Sinnlichen“, in dem er schreibt: „Es ist schon gut, daß Feuerbach die Sinnlichkeit zu Ehren bringt, aber er weiß dabei nur den Materialismus seiner ‚neuen Philosophie‘ mit dem bisherigen Eigentum des Idealismus, der ‚absoluten Philosophie‘, zu bekleiden. So wenig die Leute sich‘s einreden lassen, daß man vom ‚Geistigen‘ allein, ohne Brot, leben könne, so wenig werden sie ihm glauben, daß man als ein Sinnlicher schon alles sei, also geistig, gedankenvoll usw.

Durch das *Sein* wird gar nichts gerechtfertigt. Das Gedachte *ist* so gut als das Nicht-Gedachte“.[3]

Stirner wendet sich gegen jene, die ihre Gedanken „von oben“, von einem „Gebe“, sei dies nun Gott, die Kirche usw., haben und dabei bleiben, als auch gegen jene, denen es frei steht, „irgendwelche Gedanken sich in den Kopf zu setzen, und je nach dem Patent seiner Naturbegabung eine größeren oder geringeren Gedankenreichtum zu haben“.[4]

Darunter versteht er die historischen Entwicklungsstufen des Geistes, an welchen sich außer dem Namen nichts verändert hat.

„Aber ‚eure Gedanken sind nicht meine Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege‘. Oder vielmehr das Umgekehrte will Ich sagen: Eure Gedanken sind *meine* Gedanken, mit denen Ich schalte, wie Ich will, und die ich unbarmherzig niederschlage: sie sind mein Eigentum, welches Ich, so Mir‘s beliebt, vernichte. Ich erwarte von Euch nicht erst die Berechtigung, um eure Gedanken zu zersetzen und zu verblasen. Mich schiert es nicht, daß Ihr diese Gedanken auch die eurigen nennt, sie bleiben gleichwohl die meinigen, und wie Ich mit ihnen verfahren will, ist *meine Sache*, [445] [...]

... Ich behandle sie nach meinem Gefallen.

Eigen ist Mir der Gedanke erst, wenn Ich ihn jeden Augenblick in Todesgefahr zu bringen

---

[1] *EE* 381.
[2] *EE* 381 f. – Der Text in der eckigen Klammer ohne Angabe von Gründen vom Autor weggelassen.
[3] *EE* 383.
[4] *EE* 384.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

keine Bedenken trage, wenn ich seinen Verlust nicht als einen *Verlust für Mich*, einen Verlust Meiner, zu fürchten habe. **Mein eigen ist der Gedanke erst dann, wenn Ich zwar ihn, er aber niemals Mich unterjochen kann, nie Mich fanatisieren, zum Werkzeug seiner Realisation macht.**

Also Gedankenfreiheit existiert, wenn Ich alle möglichen Gedanken haben kann; Eigentum aber werden die Gedanken erst dadurch, daß sie nicht zu Herren werden können. In der Zeit der Gedankenfreiheit *herrschen* Gedanken (Ideen); bringe Ich's aber zum Gedankeneigentum, so verhalten sie sich als meine Kreaturen."[1]

Anhand der Entwicklungsstufen formuliert er weiter, um die Gedankenfreiheit auf die Spitze zu bringen – die Gedankenlosigkeit.

„Nach der Meinung der Zünftigen wird Mir der Gedanke *gegeben*, nach der der Freidenker *suche Ich* den Gedanken. Dort ist die *Wahrheit* bereits gefunden und vorhanden, nur muß Ich sie vom Geber derselben durch Gnade – empfangen; hier ist die Wahrheit zu suchen und mein in der Zukunft liegendes Ziel, nach welchem Ich zu rennen habe.

In beiden Fällen liegt die Wahrheit (der wahre Gedanke) außer Mir, und Ich trachte ihn zu *bekommen*, sei es durch Geschenk (Gnade), sei es durch Erwerb (eigenes Verdienst). Also 1) Die Wahrheit ist ein *Privilegium*, 2) Nein, der Weg zu ihr ist Allen *patent* ... man kann ihren Besitz – erspekulieren.

Beide ... sind *eigentumslos* in Beziehung auf die Wahrheit: sie haben sie entweder als *Lehen* ... oder als *Ideal*. Als Lehen ist sie nur für Wenige (Privilegierte), als Ideal für *Alle* (Patentierte).

Gedankenfreiheit hat also den Sinn, daß Wir zwar alle im [446] Dunkel und auf dem Wege des Irrtums wandeln, Jeder aber auf diesem Wege sich *der Wahrheit* nähern könne und mithin auf dem rechten Wege sei ... Gedankenfreiheit bedeutet daher so viel, daß Mir der wahre Gedanke nicht *eigen* sei; denn wäre er dies, wie wollte man Mich von ihm abschließen?

Das Denken ist ganz frei geworden, und hat eine Menge von Wahrheiten aufgestellt, denen *Ich* Mich fügen muß. ...

Der Denkende unterscheidet sich vom Glaubenden nur dadurch, daß er *viel mehr* glaubt als dieser, der sich seinerseits bei seinem Glauben ... viel weniger denkt. ...

Die Denkenden laufen in ihren Ansprüchen den Gläubigen parallel ... Es gilt Mir aber sehr gleich, ob Gott oder die Wahrheit siegt; zuvörderst will *Ich* siegen."[2]

Weil im Staat oder der Gesellschaft eine „unbeschränkte Freiheit" nicht denkbar ist, da er „sich selbst ... nicht durch eine ungemessene Freiheit ... gefährden" kann, liegt er der „‚Unterrichtsfreiheit' ... gebührende[n] Schranken" auf, und „setzt ... zugleich der Gedankenfreiheit ihr Ziel, weil nämlich die Leute in der Regel nicht weiter denken, als ihre Lehrer gedacht haben".[3]

Stirner jedoch ist der Ansicht, „eine ‚vernünftige' Lehrfreiheit ... bringt Uns nicht zum Ziele", deshalb brauchen „Wir [...] vielmehr eine *egoistische*, eine Lehrfreiheit für alle Eigenheit, worin *Ich* zu einem *Vernehmbaren* werde und mich ungehemmt kund geben kann. Daß ich Mich ‚*vernehmbar*' mache, das allein ist ‚Vernunft', sei Ich auch noch so unvernünftig; indem Ich Mich vernehmen lasse und so Mich selbst vernehme, genießen Andere sowohl als Ich selber Mich und verzehre Mich zugleich.

Was wäre denn gewonnen, wenn, wie früher das rechtgläubige, das loyale, das sittliche usw. Ich frei war, nun das vernünftige Ich frei würde? Wäre dies die Freiheit Meiner?

Bin Ich als ‚vernünftiges Ich' frei, so ist das Vernünftige an Mir oder die Vernunft frei, und

---

[1] *EE* 384 f.
[2] *EE* 385 f.
[3] *EE* 386 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

diese Freiheit der Ver[447]nunft oder Freiheit der Gedanken war von jeher das Ideal der christlichen Welt. Das Denken – und, wie gesagt, ist der Glaube auch Denken, wie das Denken Glaube ist – wollte man freimachen, die Denkenden, d. h. sowohl die Gläubigen als die Vernünftigen, sollten frei sein, für die Übrigen war die Freiheit unmöglich. Die Freiheit der Denkenden aber ist die ‚Freiheit der Kinder Gottes' und zugleich die unbarmherzigste – Hierarchie oder Herrschaft des Gedankens: denn dem Gedanken erliege *Ich*. Sind die Gedanken frei, so bin Ich ihr Sklave, so habe Ich keine Gewalt über sie und werde von ihnen beherrscht. Ich aber will den Gedanken haben, will voller Gedanken sein, aber zugleich will Ich gedankenlos sein, und bewahre Mir statt der Gedankenfreiheit die Gedankenlosigkeit".[1]

Daß man, um sich mitzuteilen, der Sprache, des Wortes sich bedient, bestreitet Stirner nicht, aber die **„Sprache"**, das **„Wort"** erhält bei ihm ein anderes Gepräge.

„Kommt es darauf an, sich zu verständigen und mitzuteilen, so kann Ich allerdings nur von den *menschlichen* Mitteln Gebrauch machen, die Mir, weil Ich zugleich Mensch bin, zu Gebote stehen. Und wirklich habe Ich nur *als Mensch* Gedanken, als Ich bin Ich zugleich *gedankenlos*. Wer einen Gedanken nicht los werden kann, der ist soweit *nur* Mensch, ist ein Knecht der *Sprache*, dieser Menschensatzung, dieses Schatzes von *menschlichen* Gedanken. Die Sprache oder ‚das Wort' tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt. *Beobachte* Dich einmal jetzt eben bei deinem Nachdenken, und Du wirst finden, wie Du nur dadurch weiter kommst, daß Du jeden Augenblick gedanken- und sprachlos wirst. Du bist nicht etwa bloß im Schlafe, sondern selbst im tiefsten Nachdenken gedanken- und sprachlos, ja dann gerade am meisten. Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, die verkannte ‚Gedankenfreiheit' oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen. Erst von ihr aus gelangst Du dazu, die Sprache als dein *Eigentum* zu verbrauchen."[2]

[448] Bezogen auf den Selbstgenuß heißt es weiter: „Ist das Denken nicht *mein* Denken, so ist es bloß ein fortgesponnener Gedanke, ist Sklavenarbeit oder Arbeit eines ‚Dieners am Worte'. Für mein Denken ist nämlich der Anfang nicht ein Gedanke, sondern Ich, und darum bin Ich auch sein Ziel, wie denn sein ganzer Verlauf nur ein Verlauf meines Selbstgenusses ist; für das absolute oder freie Denken ist hingegen das Denken selbst der Anfang, und es quält sich damit, diesen Anfang als die äußerste ‚Abstraktion' (z. B. als Sein) aufzustellen. Ebendiese Abstraktion oder dieser Gedanke wird dann weiter ausgesponnen.

Das absolute Denken ist die Sache des menschlichen Geistes, und dieser ist ein heiliger Geist. Daher ist dies Denken Sache der Pfaffen, die ‚Sinn dafür haben', Sinn für die ‚höchsten Interessen der Menschheit' für ‚den Geist'."[3] Mithin gelangt er über den Begriff der Sprache, des Wortes, zum Begriff der „Wahrheiten", welche ihm synonym erscheinen.

„Dem Gläubigen sind die Wahrheiten eine *ausgemachte* Sache, eine Tatsache; dem frei Denkenden eine Sache, die erst noch *ausgemacht* werden soll."[4]

Denn dem „Denken kann ich so wenig entsagen, als dem Empfinden, der Tätigkeit des Geistes so wenig als der Sinnentätigkeit. Wie das Empfinden unser Sinn für die Dinge, so ist das Denken unser Sinn für die Wesen (Gedanken). Die Wesen haben ihr Dasein an allem Sinnlichen, besonders am Worte. Die Macht der Worte folgt auf die der Dinge: erst wird man durch die Rute bezwungen, hernach durch Überzeugung. Die Gewalt der Dinge überwindet unser Mut, unser Geist; gegen die Macht einer Überzeugung, also des Wortes, verliert selbst die Folter und das Schwert seine Übermacht und Kraft".[5]

Dieser Macht sich zu unterwerfen liegt nicht im Sinne Stirners, denn so wie „Mich die

---

[1] *EE* 388.
[2] *EE* 388 f.
[3] *EE* 389.
[4] *EE* 389.
[5] *EE* 390.

Reichtümer dieser Welt nicht glücklich machen, so auch die Wahrheiten nicht“.[1]

[449] **Denn „Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Worte (λογοσ) in Zusammenhang oder in Reih‘ und Glied gebracht, bilden sie die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie“, jedoch zum „Denken und Sprechen brauche Ich die Wahrheiten und Worte, wie zum Essen die Speisen;** ohne sie kann Ich nicht denken noch sprechen. Die Wahrheiten sind der Menschen Gedanken, in Worten niedergelegt und deshalb ebenso vorhanden, wie andere Dinge, obgleich nur für den Geist oder das Denken vorhanden. Sie sind Menschensatzungen und menschliche Geschöpfe, und wenn man sie auch für göttliche Offenbarungen ausgibt, so bleibt ihnen doch die Eigenschaft der Fremdheit für Mich, ja als meine eigenen Geschöpfe sind sie nach dem Schöpfungsakte Mir bereits entfremdet“, deshalb „existiert also keine Pflicht und kein Beruf für Dich, mit Gedanken (Ideen, Wahrheiten) Dich abzugeben, willst Du‘s aber, so wirst Du wohltun, das, was Anderer Kräfte in Erledigung dieser schwierigen Gegenstände schon gefördert haben, zu benutzen.

... aber die Aufgabe zu denken oder zu glauben hat Keiner ... Keine Sache, kein sogenanntes ‚höchstes Interesse der Menschheit‘, keine ‚heilige Sache‘ ist wert, daß Du ihr dienst, und um *ihretwillen* Dich damit befassest; ihren Wert magst Du allein darin suchen, ob sie *Dir* um Deinetwillen wert ist“.[2]

Wie bereits erwähnt, wird das Denken ebensowenig aufhören wie das Empfinden, aber **„die Macht der Gedanken und Ideen, die Herrschaft der Theorien und Prinzipien, die Oberherrlichkeit des Geistes, kurz die – *Hierarchie* währt so lange, als die Pfaffen, d. h. Theologen, Philosophen, Staatsmänner, Philister, Liberale, Schulmeister, Bedienten, Eltern, Kinder, Eheleute, Proudhon, George Sand, Bluntschli usw., usw. das große Wort führen: die Hierarchie wird dauern, solange man an Prinzipien glaubt, denkt, oder auch sie kritisiert: denn selbst die unerbittlichste Kritik, die alle geltenden Prinzipien untergräbt, *glaubt* schließlich doch an das *Prinzip*“.**[3]

[450] Obwohl Jeder kritisiert, ist das „Kriterium ... verschieden ... Der Kritiker geht von einem Satz, einer Wahrheit, einem Glauben aus“; für Stirner hat das die Bedeutung, daß „das Geheimnis der Kritik ... irgend eine ‚Wahrheit‘ [ist]: diese bleibt ihr energierendes Mysterium“.[4]

Er jedoch unterscheidet „zwischen *dienstbarer* und *eigener* Kritik. Kritisiere Ich unter der Voraussetzung eines höchsten Wesens, so *dient* meine Kritik dem Wesen und wird um seinetwillen geführt: bin Ich z. B. besessen von dem Glauben an einen ‚freien Staat‘, so kritisiere Ich alles dahin Einschlagende von dem Gesichtspunkte aus, ob es diesem Staate konventiert; denn Ich *liebe* diesen Staat ...“, somit ist **die Kritik** „bis auf den heutigen Tag ein **Werk der Liebe** geblieben: denn wir übten sie allezeit einem Wesen zu Liebe. Alle dienstbare Kritik ist ein Liebesprodukt, eine Besessenheit, und verfährt nach jenem neutestamentlichen: ‚Prüfet Alles und das *Gute* behaltet.‘ [1. Thess. 5, 21] ‚Das Gute‘ ist der Prüfstein, das Kriterium. Das Gute, unter tausenderlei Namen und Gestalten wiederkehrend, blieb immer die Voraussetzung, blieb der dogmatisch feste Punkt für diese Kritik, blieb die – fixe Idee“.[5]

Was nun die Voraussetzung betrifft, so heißt **„Voraussetzen ... nichts anderes, als einen *Gedanken* voranstellen, oder etwas vor allem Andern denken und von diesem *Gedachten* aus das Übrige denken, d. h. es daran messen und kritisieren ... Allein die Personifikation des Denkens bringt eben jene unzähligen Irrtümer zu Stande. Im Hegelschen System wird immer so gesprochen, als dächte und handelte das Denken oder ‚der denkende**

---

[1] *EE* 390.
[2] *EE* 390 ff.
[3] *EE* 392 f.
[4] *EE* 393.
[5] *EE* 393 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Geist‘, d. h. das personifizierte Denken, das Denken als Gespenst; im kritischen Liberalismus heißt es stets: ‚die Kritik‘ tue das und das, oder auch: ‚das Selbstbewußtsein‘ finde das und das. Gilt aber das Denken für das persönlich Handelnde, so muß das Denken selbst vorausgesetzt sein, gilt die Kritik [451] **dafür, so muß gleichfalls ein Gedanke voranstehen. Denken und Kritik könnten nur von sich aus tätig sein, [...] da sie, ohne zu sein, nicht tätig sein könnten. Das Denken aber, als Vorausgesetztes, ist ein fixer Gedanke, ein *Dogma*: Denken und Kritik könnten also nur von einem *Dogma* ausgehen, d. h. von einem Gedanken, einer fixen Idee, einer Voraussetzung“.**[1]

Das, was Stirner **„dienstbare Kritik“** nannte, **„ist nicht *mein eigen*“.**

Anders als bei der dienstbaren Kritik verhält es sich, „wenn das Deinige nicht zu einem Fürsichseienden gemacht, nicht personifiziert, nicht als ein eigener ‚Geist‘ verselbständigt wird. ***Dein* Denken hat nicht ‚das Denken‘ zur Voraussetzung, sonder *Dich*. Aber so setzest Du Dich doch voraus? Ja, aber nicht Mir, sondern meinem Denken. Vor meinem Denken bin – Ich.** Daraus folgt, daß meinem Denken nicht ein *Gedanke* vorhergeht, oder daß mein Denken ohne eine ‚Voraussetzung‘ ist. Denn die Voraussetzung, welche Ich für mein Denken bin, [...] ist das *gesetzte Denken selbst*, ist der *Eigner* des Denkens, und beweist nur, daß das Denken nichts weiter ist, als – *Eigentum*, d. h. daß ein ‚selbständiges‘ Denken, ein ‚denkender Geist‘ gar nicht existiert“.[2]

Mit kurzen Worten ausgedrückt, will Stirner nur sagen, „daß nicht der Mensch das Maß von Allem, sondern daß Ich dieses Maß sei“. Und so setzt er den unterschied zwischen dienstbarer und eigener Kritik noch einmal fest: „Der dienstbare Kritiker hat ein anderes Wesen, eine Idee, vor Augen, welchem er dienen will; darum schlachtet er seinem Gotte nur die falschen Götzen. Was diesem Wesen zu Liebe geschieht, was wäre das anders, als ein – Werk der Liebe? Ich aber habe, wenn Ich kritisiere, nicht einmal Mich vor Augen, sondern mach Mir nur ein Vergnügen, amüsiere Mich nach meinem Geschmacke: je nach meinem Bedürfnis zerkaue Ich die Sache, oder ziehe nur Ihren Duft ein.“[3]

[452] Was sind nun die Wahrheiten, derer der Kritiker bedarf, die das Kriterium seiner Kritik sind?

„Die Wahrheit oder ‚die Wahrheit überhaupt‘ will man nicht aufgeben, sondern suchen. Was ist sie anders als das être suprême, das höchste Wesen? Verzweifeln müßte auch die ‚wahre Kritik‘, wenn sie den Glauben an die Wahrheit verlöre. Und doch ist die Wahrheit nur ein – *Gedanke*, aber nicht bloß einer, sondern sie ist der Gedanke, sie ist *der* Gedanke selbst, der alle andern erst heiligt, ist die Weihe der Gedanken, der ‚absolute‘, der ‚heilige‘ Gedanke. Die Wahrheit hält länger vor, als alle Götter; denn nur in ihrem Dienste und ihr zu Liebe hat man die Götter und zuletzt selbst Gott gestürzt. Den Untergang der Götterwelt überdauert ‚die Wahrheit‘, denn sie ist die unsterbliche Seele dieser vergänglichen Götterwelt, sie ist die Gottheit selber.“[4]

Eben deshalb – so meint Stirner – solange „Du an die Wahrheit glaubst, glaubst Du nicht an Dich und bist ein – *Diener*, ein – *religiöser Mensch*. Du allein bist die Wahrheit, oder vielmehr, Du bist mehr als die Wahrheit, die vor Dir gar nichts ist. Allerdings fragst auch Du nach der Wahrheit, allerdings ‚kritisierst‘ auch Du, aber Du fragst nicht nach einer ‚höhern Wahrheit‘, die nämlich höher wäre als Du, und kritisierst nicht nach dem Kriterium einer solchen. Du machst Dich an die Gedanken und Vorstellungen wie an die Erscheinungen der Dinge nur zu dem Zwecke, um sie Dir mundgerecht, genießbar und *eigen* zu machen, Du

---

[1] *EE* 394 f.
[2] *EE* 395.
[3] *EE* 395 f.
[4] *EE* 396.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

willst sie nur bewältigen und ihr *Eigner* werden, willst Dich in ihnen orientieren und zu Hause wissen, und befindest sie wahr oder siehst sie in ihren wahren Lichte dann, wenn sie Dir nicht mehr entschlüpfen können, keine ungepackte oder unbegriffene Stelle mehr haben, oder wenn sie *Dir recht*, wenn sie dein *Eigentum* sind. werden sie nachgehends wieder schwerer, entwinden sie deiner Gewalt sich wieder, so ist das eben ihre Unwahrheit, nämlich deine Ohnmacht. [453] Deine Ohnmacht ist ihre Macht, deine Demut ihre Hoheit. Ihre Wahrheit also bist du oder ist das Nichts, welches Du für sie bist und in welches sie zerfließen, ihre Wahrheit ist ihre *Nichtigkeit*.

Erst als das Eigentum Meiner kommen die Geister, die Wahrheiten, zur Ruhe, und sie sind dann erst wirklich, wenn ihnen die leidige Existenz entzogen und sie zu einem Eigentum Meiner gemacht werden, wenn es nicht mehr heißt: die Wahrheit entwickelt sich, herrscht, macht sich geltend, die Geschichte (auch ein Begriff) siegt u. dgl. Niemals hat die Wahrheit gesiegt, sondern stets war sie ein *Mittel* zum Siege, ähnlich den Schwerte ... Die Wahrheit ist tot, ein Buchstabe, ein Wort, ein Material, das Ich verbrauche kann. Alle Wahrheit für sich ist tot, ein Leichnam; ...

Mir sind die Gegenstände nur Material, das Ich verbrauche. Wo Ich hingreife, fasse Ich eine Wahrheit, die Ich Mir zurichte. Die Wahrheit ist Mir gewiß, und Ich brauche sie nicht zu ersehnen. Der Wahrheit einen Dienst zu leisten, ist nirgends meine Absicht; sie ist Mir nur ein Nahrungsmittel für meinen denkenden Kopf ... Wie für den Christen die Wirklichkeit oder Weltlichkeit, so ist für Mich die Wahrheit ‚eitel und nichtig'. Sie existiert gerade so gut, als die Dinge dieser Welt fortexistieren ... aber sie ist eitel, weil sie ihren *Wert* nicht *in sich* hat, sondern in *Mir*. *Für sich* ist sie *wertlos*. Die Wahrheit ist eine – *Kreatur*."[1] Da er sich die Wahrheit zu eigen macht, sind „Alle Wahrheiten *unter* Mir ... Mir lieb; eine Wahrheit *über* Mir, eine Wahrheit, nach der Ich Mich *richten* müßte, kenne Ich nicht. Für Mich gibt es keine Wahrheit, denn über Mich geht nichts! Auch nicht mein Wesen, auch nicht das Wesen des Menschen geht über Mich! Und zwar über Mich, diese ‚Tropfen am Eimer', diesen ‚unbedeutenden Menschen'!"[2]

[454] Ganz ähnlich verhält es sich mit der **„Idee"**.

„Soll nur gesagt sein, daß man in jeder Zeit gedacht, mithin Gedanken oder Wahrheiten gehabt hat, und daß diese in der folgenden Zeit andere waren, als in der früheren? Nein, es soll heißen, daß jede Zeit ihre ‚Glaubenswahrheiten' hatte; und in der Tat ist noch keine erschienen, worin nicht eine ‚höhere Wahrheit' anerkannt worden wäre, eine Wahrheit, der man als ‚Hoheit und Majestät' sich unterwerfen zu müssen glaubte. Jede Wahrheit einer Zeit ist die fixe Idee derselben, und wenn man später eine andere Wahrheit fand, so geschah dies immer nur, weil man eine andere suchte: man reformierte nur die Narrheit und zog ihr ein modernes Kleid an. Denn man sollte doch ... von einer ‚Idee begeistert' sein. [...] Der modernste Herrscher dieser Art ist ‚unser Wesen' oder ‚der Mensch'.

Für alle freie Kritik war ein Gedanke das Kriterium, für die eigene Kritik bin Ich's, Ich, der Unsagbare, mithin nicht bloß Gedachte; denn das bloß Gedachte ist stets sagbar, weil Wort und Gedanke zusammenfallen. **Wahr ist, was mein ist, unwahr das, dem Ich eigen bin; wahr z. B der Verein, unwahr der Staat und die Gesellschaft. Die ‚freie und wahre' Kritik sorgt für die konsequente Herrschaft eines Gedanken, einer Idee, eines Geistes, die ‚eigene' für nichts als meinen *Selbstgenuß*.** Darin aber gleicht die letztere in der Tat – und Wir wollen ihr dies ‚Schmach' nicht ersparen! – der tierische Kritik des Instinktes. Mir ist es, wie dem kritisierenden Tiere, nur um *Mich*, nicht ‚um die Sache' zu tun. *Ich* bin das Kriterium der Wahrheit, Ich aber bin keine Idee, sondern mehr als die Idee, d. h. unaussprech-

---

[1] *EE* 397 f.
[2] *EE* 399.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

lich. *Meine* Kritik ist keine ‚freie, nicht frei von Mir, und keine ‚dienstbare', nicht im Dienste einer Idee, sondern eine *eigene*."[1]

Die oben erwähnte „freie Kritik beschäftigt sich mit *Ideen*, und ist deshalb stets theoretisch. Wie sie auch gegen die Ideen wüten möge, so kommt sie doch von ihnen nicht los" – [455] niemals, wie Stirner betont – d. h. der „Kritiker ... wird nie begreifen, daß nicht über dem *leibhaftigen Menschen* etwas Höheres existiere, nämlich seine Menschlichkeit, die Freiheit usw. Es bleibt ihm immer noch ein ‚Beruf' des Menschen übrig, die ‚Menschlichkeit'. Und diese Idee der Menschlichkeit bleibt unrealisiert, weil sie eben ‚Idee' bleibt und bleiben soll.

Fasse Ich dagegen die Idee als *meine* Idee, so ist sie bereits realisiert, weil *Ich* ihre Realität bin: ihre Realität besteht darin, daß Ich, der Leibhaftige, sie habe.

Man sagt, in der Weltgeschichte realisiere sich die Idee der Freiheit. Umgekehrt, diese Idee ist reell, sowie ein Mensch sie denkt, und sie ist in dem Maße reell als sie Idee ist, d. h. als Ich sie denke oder *habe*. Nicht die Idee der Freiheit entwickelt sich, sondern die Menschen entwickeln sich und entwickeln in dieser Selbstentwicklung natürlich auch ihr Denken.

Kurz der Kritiker ist noch nicht *Eigner*, weil er mit den Ideen noch als mit mächtigen Fremden kämpft ...

Die Kritik bleibt in der ‚Freiheit der Erkenntnis', der Geistesfreiheit, stecken, und der Geist gewinnt seine rechte Freiheit dann, wenn er sich mit der reinen, der wahren Idee erfüllt; das ist die Denkfreiheit, die nicht ohne Gedanken sein kann.

Es schlägt die Kritik eine Idee nur durch eine andere ..."[2]

Bei diesem Kampf – wie Stirner es ausdrückt – soll Ich nicht „Mich, den Einzelnen, sondern die Idee, das Allgemeine ... zur Geltung bringen".[3]

Dieser Kampf gegen den Egoismus „macht ja den Inhalt der ganzen christlichen Geschichte aus", und „erst, nachdem er sich ausgelebt und ausgewütet hat", kann er vergehen.[4]

[456] **Für Stirner spielt es keine Rolle, ob das, was er denkt und tut, irgend jemand konveniert oder einer „Idee" gefällt.**

Einzig und allein sein Tun und Denken soll nur das bezwecken, „was Ich will, wenn Ich nur Mich darin befriedige".

Ebenso willkürlich verfährt er dabei, wenn er sich gegen einen vorigen Gedanken wendet oder plötzlich seine Handlungsweise ändert, „weil sie Mir keinen vollen Genuß mehr bereitet".[5]

„Wie die Welt als Eigentum zu einem *Material* geworden ist, mit welchem Ich anfange, was Ich will, so muß auch der Geist als Eigentum zu einem *Material* herabsinken, vor dem Ich keine heilige Scheu mehr trage. Zunächst werde Ich dann nicht ferner vor einem Gedanken schaudern, er erscheine so verwegen und ‚teuflisch' als er wolle, weil, wenn er *Mir* zu unbequem und unbefriedigend zu werden droht, sein Ende in meiner Macht liegt; aber auch vor keiner Tat werde Ich zurückbeben, weil ein Geist der Gottlosigkeit, Unsittlichkeit, Widerrechtlichkeit darin wohne, so wenig als der heilige Bonifatius von dem Umhauen der heiligen Heideneiche aus religiöser Bedenklichkeit abstehen mochte. Sind einst die *Dinge* der Welt eitel geworden, so müssen auch die *Gedanken* des Geistes eitel werden.

Kein Gedanke ist heilig ... kein Gefühl ist heilig ... kein Glaube ist heilig. Sie sind alle *veräußerlich*, mein veräußerliches Eigentum, und werden von *Mir* vernichtet wie geschaffen."[6]

---

[1] *EE* 399 f.
[2] *EE* 400 f.
[3] *EE* 401.
[4] *EE* 401.
[5] *EE* 402.
[6] *EE* 402.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Anders ausgedrückt: „Der Eigner kann alle *Gedanken*, die seinem Herzen lieb waren und seinen Eifer entzündeten, von sich werfen und wird gleichfalls ‚tausendfältig wieder gewinnen', weil Er, ihr Schöpfer, bleibt.

Unbewußt und unwillkürlich streben Wir alle der Eigenheit zu, und schwerlich wird Einer unter Uns sein, der nicht eine heiliges Gefühl, einen heiligen Gedanken, einen heiligen Glauben aufgegeben hätte, ja Wir begegnen wohl keinem, der [457] sich nicht aus einem oder dem andern seiner heiligen Gedanken noch erlösen könnte. All unser Streit wider Überzeugungen geht von der Meinung aus, daß Wir den Gegner etwa aus seinen Gedankenverschanzungen zu vertreiben fähig seien. Aber was Ich bewußt tue, das tue Ich halb, und darum werde Jch nach jedem Siege über einen Glauben wieder der *Gefangene* (Besessene) eines Glaubens, der dann von neuem mein ganzes Ich in seinen *Dienst* nimmt und Mich zum Schwärmer für die Vernunft macht ..."[1]

Stirner kommt schließlich zu dem Schluß: „Wir sind allzumal vollkommen: Denn wir sind jeden Augenblick Alles, was Wir sein können, und brauchen niemals mehr zu sein."[2]

Dabei wendet er sich gegen den von der Religion aufgestellten Satz – „Wir seien allzumal Sünder". Seine Argumentation besteht darin, daß „kein Mangel an Uns haftet, so hat auch die Sünde keinen Sinn. Zeigt Mir noch einen Sünder in der Welt, wenn's Keiner mehr einem Höheren recht zu machen braucht! Brauche Ich's nur Mir recht zu machen, so bin Ich kein Sünder, wenn Ich's Mir nicht recht mache, da Ich in Mir keinen ‚Heiligen' verletze; soll Ich dagegen fromm sein, so muß Ich's Gott recht machen, soll Ich menschliche handeln, so muß Ich's dem Wesen des Menschen, der Idee der Menschheit usw. recht mache. **Was die Religion den ‚Sünder' nennt, das nennt die Humanität den ‚Egoisten'.** Nochmals aber, brauche Ich's keinem Andern recht zu machen, ist dann der ‚Egoist', in welchem die Humanität sich einen neumodischen Teufel geboren hat, mehr als ein Unsinn? **Der Egoist, vor dem die Humanen schaudern, ist so gut ein Spuk, als der Teufel einer ist: er existiert nur als Schreckgespenst und Phantasiegestalt in ihrem Gehirne.**"[3]

Anders ausgedrückt: „Es gibt keinen Sünder und keinen sündigen Egoismus" und wider den „Menschenfreund": „Nenne [458] die Menschen nicht Sünder [...]: Du, der Du die Menschen zu lieben wähnst, Du gerade wirfst sie in den Kot der Sünde, Du gerade scheidest sie in Lasterhafte und Tugendhafte, in Menschen und Unmenschen, Du gerade besudelst sie mit dem Geifer deiner Besessenheit; denn Du liebst nicht *die* Menschen, sondern *den* Menschen. Ich aber sage Dir, Du hast niemals einen Sünder gesehen, Du hast ihn nur – geträumt."[4]

Hier nur erreicht Stirner sein Endprodukt ***„den Einzigen"***.

„Der Selbstgenuß wir Mir dadurch verleidet, daß Ich einem Andern dienen zu müssen meine, daß Ich Mich ihm verpflichtet wähne, daß Ich Mich zu ‚Aufopferung', ‚Hingebung', ‚Begeisterung' berufen halte. Wohlan, diene Ich keiner Idee, keinem ‚höheren Wesen' mehr, so findet sich's von selbst, daß Ich auch keinem Menschen mehr diene, sondern – unter allen Umständen – *Mir*. So aber bin Ich nicht bloß der Tat oder dem Sein nach, sondern auf für mein Bewußtsein der – Einzige.

***Dir* kommt mehr zu, als das Göttliche, das Menschliche usw.; Dir kommt das *Deinige* zu.**

Sieh Dich als mächtiger an, als wofür man Dich ausgibt, so hast Du mehr Macht; sieh Dich als mehr an, so hast Du mehr.

Du bist nicht bloß *berufen* zu allem Göttlichen, *berechtigt* zu allem Menschlichen, son-

---

[1] *EE* 403.
[2] *EE* 403 f.
[3] *EE* 404.
[4] *EE* 405.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

dern *Eigner* des Deinigen, d. h. alles dessen, was Du Dir zu eigen zu machen Kraft besitzest, d. h. Du bist *geeignet* und befähigt zu allem Deinigen.

Man hat immer gemeint, Mir eine außerhalb Meiner liegende Bestimmung geben zu müssen, so daß man zuletzt Mir zumutete, Ich sollte das Menschliche in Anspruch nehmen, weil Ich – Mensch sei. Dies ist der christliche Zauberkreis. Auch Fichtes Ich ist dasselbe Wesen außer Mir, denn Ich ist Jeder, und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es ‚das Ich', nicht Ich bin es. Ich bin aber nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig. [459] **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*."[1]

5. 3. Der Einzige

Dieser letzte Abschnitt von Stirners Werk rekapituliert noch einmal „ein entgegengesetztes Ziel", welche die „[V]vorchristliche und christliche Zeit verfolgen, [...] jene will das Reale idealisieren, diese das Ideal realisieren".[2] Allerdings ist der **„Gegensatz des Realen und Idealen ... ein unversöhnlicher, und es kann das eine niemals das andere werden: würde das Ideale zum Realen, so wäre es eben nicht mehr das Ideale, und würde das Reale zum Idealen, so wäre allein das Ideale, das Reale aber gar nicht. Der Gegensatz beider ist nicht anders zu überwinden, als wenn *man* beide vernichtet. Nur in diesem ‚man', dem Dritten, findet der Gegensatz sein Ende**; sonst aber decken Idee und Realität sich nimmermehr. Die Idee kann nicht so realisiert werden, das sie Idee bleibe, sondern nur, wenn sie als Idee stirbt, und ebenso verhält es sich mit dem Realen".[3]

Beide – sowohl die Alten als auch die Neuen – **hegen einen ‚frommen Wunsch'. Den einen ist es die ‚*Heiligkeit*', den andern die ‚*Leibhaftigkeit*'.**

„Wie aber das Altertum untergehen mußte, wenn seine Sehnsucht befriedigt werden sollte (denn es bestand nur in der Sehnsucht), so kann es auch innerhalb des Ringes der [460] Christlichkeit nimmermehr zur Leibhaftigkeit kommen. Wie der Zug der Heiligung oder Reinigung durch die alte Weit geht ... so geht der der Verleiblichung durch die christliche: der Gott stürzt sich in diese Welt, wird Fleisch und will sie erlösen, d. h. mit sich erfüllen; da er aber ‚die Idee' oder ‚der Geist' ist, so führt man ... am Schlusse die Idee in Alles, in die Welt, ein und beweist, ‚daß die Idee, die Vernunft in Allem sei' ...

Durch das Christentum schlingt sich die Frage nach dem ‚Dasein Gottes' hindurch, die, immer und immer wieder aufgenommen, Zeugnis dafür ablegt, daß der Drang nach dem Dasein, der Leibhaftigkeit, der Persönlichkeit, der Wirklichkeit, unaufhörlich das Gemüt beschäftigte, weil er niemals eine befriedigende Lösung fand. Endlich fiel die Frage nach dem Dasein Gottes, aber nur, um wieder aufzustehen in dem Satze, daß das ‚Göttliche' Dasein habe [(Feuerbach)]. Aber auch dieses hat kein Dasein, und die letzte Zuflucht, daß das ‚rein Menschliche' realisierbar sei, wird auch nicht mehr lange Schutz gewähren. Keine Idee hat Dasein, denn keine ist der Leibhaftigkeit fähig. [...]

Die Christenwelt arbeitet daran, die *Ideen* in den einzelnen Verhältnissen des Lebens, den Institutionen und Gesetzen der Kirche und des Staates zu *realisieren*; aber sie widerstreben und behalten immer etwas unverkörpertes (Unrealisierbares) zurück. Rastlos geht es gleichwohl

---

[1] *EE* 405 f.
[2] *EE* 407.
[3] *EE* 407.

auf diese Verköperung los, so sehr auch stets die *Leibhaftigkeit* ausbleibt."[1]

Trotz der entgegengesetzten Wege ist es „dem Christentum wie dem Altertum ums *Göttliche* zu tun ... Am Ende des Heidentuns wird das Göttliche zum *Außerweltlichen*, am Ende des Christentums zum *Innerweltlichen*. Es ganz außerhalb der Welt zu setzen, gelingt dem Altertum nicht, und als das Christentum diese Aufgabe vollbringt, da sehnt sich augenblicklich das Göttliche in die Welt zurück und will die Welt ‚erlösen'. Aber innerhalb des Christentum kommt und kann es [461] nicht dazu kommen, daß das Göttliche als *Innerweltliches* wirklich das *Weltliche selbst* würde. ... Das Christentum beginnt damit, daß der Gott zum Menschen wird, und es treibt sein Bekehrungs- und Erlösungswerk alle Zeit hindurch, um dem Gotte in allen Menschen und allem Menschlichen Aufnahme zu bereiten und alles mit dem Geiste zu durchdringen: es bleibt dabei, für den ‚Geist' eine Stätte zu bereiten.

Wenn zuletzt auf *den* Menschen oder die Menschheit der Akzent gelegt wurde, so war es wieder die Idee, die man ‚*ewig sprach*': ... Man meinte nun die Realität der Idee gefunden zu haben: *Der* Mensch ist das Ich der Geschichte, der Weltgeschichte; er, dieser *Ideale*, ist es, der sich wirklich entwickelt, d. h. *realisiert*. Er ist der wirklich Reale, Leibhaftige, denn die Geschichte ist sein Leib, woran die Einzelnen nur die Glieder sind. [...] es ist der Mensch als solcher, der Mensch schlechthin der ‚*Mittelpunkt*' der Geschichte. In ‚dem Menschen' kehrt der imaginäre Anfang wieder; denn ‚der Mensch' ist so imaginär als Christus es ist. ‚Der Mensch' als Ich der Weltgeschichte schließt den Zyklus christlicher Anschauungen".[2]

Dieser „Zauberkreis der Christlichkeit wäre gebrochen, wenn die Spannung zwischen Existenz und Beruf, d. h. zwischen Mir, wie Ich bin, und Mir, wie Ich sein soll, aufhörte".[3] Somit kommt Stirner endgültig zum Schluß.

„Daß der Einzelne für sich eine Weltgeschichte ist und an der übrigen Weltgeschichte sein Eigentum besitzt, das geht übers Christliche hinaus. Dem Christen ist die Weltgeschichte das Höhere, weil sie die Geschichte Christi oder ‚des Menschen' ist; dem Egoisten hat nur *seine* Geschichte Wert, weil er nur *sich* entwickeln will, nicht die Menschheits-Idee, nicht den Plan Gottes, nicht die Absichten der Vorsehung, nicht die Freiheit u. dgl. Er sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder ein Gefäß Gottes an, er er[462]**erkennt keinen Beruf an, er wähnt nicht, zur Fortentwicklung der Menschheit dazusein und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre ... Was, bin Ich dazu in der Welt, um Ideen zu realisieren? Um etwa zur Verwirklichung der Idee ‚Staat' durch mein Bürgertum das Meinige zu tun, oder durch die Ehe, als Ehegatte und Vater, die Idee der Familie zu einem Dasein zu bringen? Was ficht Mich ein solcher Beruf an! Ich lebe so wenig nach einem Berufe, als die Blume nach einem Berufe wächst und duftet.**

Das Ideal ‚der Mensch' ist *realisiert*, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: ‚Ich, dieser Einzige, bin der Mensch'. Die Begriffsfrage: ‚was ist der Mensch?' – hat sich dann in die persönliche umgesetzt ‚wer ist der Mensch?' Bei ‚was' sucht man den Begriff, um ihn zu realisieren; bei ‚wer' ist's überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst.

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.

---

[1] *EE* 408.
[2] *EE* 409 f.
[3] *EE* 410.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

***Eigner* bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzigen* weiß. Im *Einzigen* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höher Wesen über Mir, sei Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne diese Bewußtseins. Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen:**
Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt."[1]
[463]

V. Resümee

Der vorliegenden Arbeit lag die Idee zugrunde, der Beziehung Max Stirners zu G. W. F. Hegel nachzugehen.

Es ließ sich dabei nicht umgehen, auf die philosophischen Vorgänger Hegels und den „Gang des Deutschen Idealismus" von Kant zu Hegel einzugehen.

Dieser verdeutlichte die philosophische Entwicklung jener Jahre, welche in der Aufklärung ihren Ursprung hat.

Der „Gang des Deutschen Idealismus" ist durch die kritische Auseinandersetzung mit Kant gekennzeichnet, bei dem „das Denken bei sich selber einkehrt, ... um im Ich den Grund der Welt zu finden ..."

Bei Fichte – dem „Begründer des Deutschen Idealismus" – „entdeckt es Gott auf dem Grund des Ich. In Schelling neigt es dahin, unter Übergehung des Ich Gott unmittelbar in der Welt zu suchen ..., in Hegel endet es damit, aus dem absoluten und göttlichen Ich die Welt, die Welten zu erbauen" (vgl. Abschnitt 2. 1. S. 8)

Hegel gilt und galt als der wichtigste Vertreter der Philosophie des Deutschen Idealismus.

Bei ihm kommt die Philosophie zu ihrer Vollendung.

Für Hegel hat Philosophie die Aufgabe „das, was ist, zu begreifen ...; denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt."[2]

Und eben „weil die Vernunft das Wesen der Dinge ausmacht", schreibt Hans Barth, „weil in Natur und Geschichte sich die Vernunft verwirklicht, ist es die Aufgabe der Philosophie, die sich selbst entfremdete und in sich selbst entzweite Vernunft zu begreifen und auf diese Weise das Werk der Versöhnung mit sich selbst zu vollziehen. Wenn der Geist sich wiedererkennt in dem, was er selbst geschaffen hat, wird die Entzweiung im Reiche des Gedankens aufgehoben".[3]

[464] Dabei ist dem Geist die Entzweiung notwendig, „denn würde er bei sich bleiben, so wäre es ausgeschlossen, daß er jemals wüßte, was er ist. **Was der Geist ist, zeigt die Geschichte. Sie ist die Manifestation des Geistes."**[4]

„Allein dieser Sachverhalt", so Barth, „legt die Vermutung nahe, daß die Selbsterkenntnis des Geistes nicht am Anfang, sondern am Ende der Geschichte stehen muß."[5]

Mit anderen Worten, die Philosophie tritt in der Gestalt des Geistes zu einer bestimmten Zeit hervor.

„Die Philosophie ist das Erzeugnis des Greisenalters."[6] Dieses ist das „vierte Reich des Geistes ... das germanische Reich", welches auf das orientalische, das griechische und das römische im Laufe der Menschheitsentwicklung folgt. „Das natürliche Greisenalter ist Schwäche,

---

[1] *EE* 411 f.
[2] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 26.
[3] Barth, Hans: Wahrheit und Ideologie. S. 63.
[4] Ebd., S. 63 f.
[5] Ebd., S. 64.
[6] Ebd. S. 65.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

das Greisenalter des Geistes aber ist seine vollkommene Reife, in welcher er zurückgeht zur Einheit, aber als Geist.“[1]

„Hegel weist darauf hin, daß diese Erscheinung, wonach die Völker erst in ihrer Spätzeit philosophieren, dann nämlich, wenn ihnen der Untergang bevorsteht ... ‚Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist und das Volk sich seinem Untergang nähert, wo ein Bruch zwischen dem inneren Streben und der äußeren Wirklichkeit eingetreten ist, die bisherige Gestalt der Religion usw. nicht mehr genügt, wo der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kundgibt oder unbefriedigt in derselben weilt und ein sittliches Leben sich auflöst – erst da wird philosophiert. Der Geist flüchtet nämlich dann in die Räume des Gedankens, um gegen die wirkliche Welt sich ein Reich des [465] Gedankens zu bilden; und die Philosophie ist die Versöhnung des Verderbens jener reellen Welt, das der Gedanke angefangen hat. Wenn die Philosophie mit ihren Abstraktionen grau in grau malt, ist Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt’.“[2]

Dazu vermerkt Hegel in seiner Vorrede zur Rechtsphilosophie – bezüglich der Versöhnung in der ideellen Welt, jenem, „wie die Welt sein soll“ – daß die Philosophie „dazu ohnehin ... immer zu spät [kommt]. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen ...“[3]

Barth sieht kein Anzeichen dafür, „daß Hegel seine eigene Philosophie, das heißt die Totalität der Philosophie, die sich in ihm ihr Organ gebildet hatte, von dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit auszunehmen gesonnen war. Vielmehr muß der Abschluß der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in der Anschauung bestärken, daß Hegel sein philosophisches Werk als ‚die letzte Philosophie‘ begriffen habe. Was er vermittelt, ist die Philosophie, in welcher die ‚Totalität der Formen‘ enthalten ist, und zwar so enthalten, daß sie als das notwendige ‚Produkt und Resultat‘ erscheint, in welchem die Wahrheit aller früheren Stufen des Geistes aufbewahrt bleibt und zu ihrem Recht kommt.

[466] Die Philosophie ist eine geschichtliche Bewegung, wie auch das Leben ‚nur als Prozeß ist‘. Sie muß notwendig ein Prozeß in der Doppelbedeutung von Entwicklungsgang und Gerichtsverfahren, in welchem der Geist selbst über seine Taten zu Gerichte sitzt und das Gerechte als das Vernünftige und wahrhaft Wirkliche im Urteilsspruch obsiegt ...“[4]

Weil Hegels Versöhnung der Idee mit der Wirklichkeit „nur eine Versöhnung im Reiche des Ideellen, nicht aber in der Welt des Realen ist“[5], so mußte dies unweigerlich zu kritischen Reaktionen führen.

So wirft ihm Marx – und nicht nur dieser – vor, „daß in seiner Philosophie die Welt auf dem Kopf stehe. Damit soll zum Ausdruck kommen, daß das Hegelsche System ideologische, daß heißt unvernünftige Bestandteile enthalte.“[6]

Die Lösung dieses Problems scheint einfach.

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 12. S. 138. (vgl. Kapitel IV, Abschnitt 4. 1. S. 237.)
[2] Barth, Hans: Wahrheit und Ideologie. S. 65 f.
[3] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 27 f.
[4] Bart, Hans: Wahrheit und Ideologie. S. 66.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 72.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Man brauche „die auf dem Kopf stehende Welt nur umzustülpen“.[1]

Vorangegangen ist diesem Versuch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Theorie und Praxis, dem theoretischen Verhalten der Welt gegenüber einem praktischen.

Darauf kann die Anwort jedoch nur lauten, „daß ‚die Praxis der Philosophie selbst theoretisch ist‘.“[2]

Und so besteht „die Funktion der Kritik“ – in diesem Fall für Marx – „in nichts anderem als in der Feststellung der Diskrepanz zwischen dem, was etwas faktisch ist, und seiner eigensten Bestimmung, die zu erfüllen seine Aufgabe wäre. Dieser Mangel an Übereinstimmung wird ihm zum Motiv, in die Wirklichkeit verändernd einzugreifen ... Der Philosophie [467] steht die Wirklichkeit gegenüber als das Mangelhafte, das Ungenügende, als das, was im argen liegt und ihren immanenten Forderungen nicht entspricht. Jetzt tritt die Philosophie aus ihrer ‚inneren Selbstgenügsamkeit‘ heraus; und indem sie das tut, verwandelt sie sich in den Willen, der die Welt nach dem Maßstabe der Idee zu verändern unternimmt. Das Ziel dieser Veränderung ist die Herbeiführung der Wirklichkeit mit sich selbst.“[3]

Mit anderen Worten: Philosophie soll „praktisch werden“. (Vgl. Kapitel III. Abschnitt 5.)

Diesem Praktisch-Werden liegt nicht nur eine Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie zugrunde, sondern vor allem eine Kritik an der Religion.

„Sachlich geht sie aus von der Auseinandersetzung Ludwig Feuerbachs mit dem Christentum, dessen religionskritische Prinzipien Marx übernimmt und weiterführt. Eine nicht minder wichtige Gemeinsamkeit verband beide mit Hegel. Hegels Einstellung zum Christentum ist in mehr als einer Hinsicht problematisch. Einmal mußte sich durch die Behauptung, daß Religion und Philosophie ein und denselben Gegenstand besitzen – nämlich die Erkenntnis Gottes – die Religion ohnehin für bedroht halten; denn die Philosophie vollendet im Begriff in der Gestalt der vernünftigen Allgemeinheit, also innerhalb der Hierarchie der geistigen Manifestationen auf der höchsten Stufe, was die Religion nur im Gefühl hat, das ist in der subjektiven und daher unübertragbaren Form der Befangenheit, und im Mythos, das heißt in der Gestalt der bildlichen, zufällig geschichtlichen Anschauung. Dann aber verhehlt sich Hegel nicht, daß die christliche Religion selbst in die kritische Endphase ihres Bestandes eingetreten war. Schon darin, daß die Kirche mit ihren dogmatisch fixierten Glaubenssätzen nicht mehr das Fundament des Staates abgeben konnte und der Staat [468] daher von nun an dem ‚Prinzip der Weltlichkeit‘, der profanen Sittlichkeit der Vernunft als einer im Vergleich mit religiös-kirchlichen Sittlichkeit ‚höheren Form des vernünftigen Gedankens‘ aufgebaut werden mußte, kündigen sich unverkennbare Bedenken gegen die Mächtigkeit und Unversehrtheit der christlichen Religion an. Hegel hat sie am Schluß seiner Religionsphilosophie derart unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß seine Einsicht in die Tragik der christlichen Lebensformen kein Zweifel aufkommen kann. Sein Bestreben ist zwar darauf gerichtet, die Religion durch die Philosophie zu rechtfertigen ... aber eben so sehr rechtfertigte die Philosophie auch die Reflexion, die ‚in die Religion eingebrochen ist‘ und ‚eine feindliche Stellung zur Vorstellung in der Religion und zum konkreten Inhalt‘ bezogen hat.“[4]

So ist es nicht verwunderlich, daß „Feuerbachs Religionskritik ... sich mühelos an Hegel anschließen [konnte]. Die Identifikation von Theologie und Philosophie einerseits und andererseits die Bestimmungen der Aufgabe der Philosophie dahin, daß sich im philosophierenden Subjekt als dem Träger und Organ des sich selbst begreifenden Weltgeistes die Selbster-

---

[1] Ebd., S. 74.
[2] Ebd., S. 69.
[3] Ebd., S. 69 f.
[4] Ebd., S. 80 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

kenntnis des Geistes vollzieht, bereiteten die Feuerbachsche Wendung zur Anthropologie vor. Die Eigenständigkeit der Theologie war durch Hegel ohnehin vernichtet worden. Theologie ist eine Vorstufe der Philosophie, und sofern die Philosophie Theologie ist, hat die Theologie ihren Charakter entschieden verändert: sie hat nicht mehr geglaubte Inhalte zum Gegenstand, sondern gewußte. Wenn Theologie und Philosophie den gleichen Gegenstand besitzen, die Philosophie aber in der Sukzession der Zeiten die verschiedenen Stufen der allmählich sich vollendenden Selbsterkenntnis ist, die sich realiter im philosophischen Menschen verwirklicht, dann bleibt der Mensch doch das selbständige Zentrum der Welt.

[469] Dazu kam, daß Hegel den Geist wesentlich als das Tätige, sich Manifestierende begriff, so nämlich, daß in dem, was der Geist schafft, erkannt wird, was der Geist an und für sich ist. Danach muß in Religion und Kunst, Recht und Staat einen Ausdruck finden, was der Mensch selbst ist. Sofern der Mensch der Schöpfer dieser Gebilde ist, kann man auch die Anthropologie zur Grundwissenschaft erheben“.[1]

Für Feuerbach ist der Mensch der „Kern der Theologie, nicht Gott. Gott entsteht nur, weil ich denke oder glaube, daß ein übernatürliches und übermenschliches Wesen sei. ‚Glaube, denke ich überhaupt keinen Gott, so habe ich keinen Gott; er ist für mich nur durch mich, für die Vernunft nur durch die Vernunft; – das Apriori, das erste Wesen ist also nicht das Gedachte, sondern das denkende Wesen, nicht das Objekt, sondern das Subjekt‘ ... Jedes Wesen ... hat seinen Gott, sein höchstes Wesen in sich selbst‘.“[2]

Somit stellt sich erneut die Frage nach dem „Unterschied zwischen dem Wesen des Menschen und seiner realen geschichtlichen Existenz. Dieser Unterscheidung liegt der Gegensatz von Wirklichkeit und Idee zugrunde. Das Wesen des Menschen hebt sich vom wirklichen Menschen ab, wie sich das, was der Mensch sein möchte und sein sollte, abhebt von dem, was er wirklich ist. Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich vermißt ... Das göttliche Wesen ist ... das menschliche.“[3]

Demgemäß zitiert Barth Ludwig Feuerbach: „‚Gott ist das in mir, durch mich, auf mich, für mich handelnde Wesen, das Prinzip meines Heils, meiner guten Gesinnungen und Handlungen, folglich mein eigenes Prinzip und Wesen‘.“[4]

Dabei vollzieht die Philosophie „‚einen universalen Selbsttäuschungsact‘, in welchem sie darstellt, daß das Wesen [470] Gottes das Wesen des Menschen und die Theologie Anthropologie ist.

Durch die Aufhebung der menschlichen Selbsttäuschung – durch diese Ent-täuschung – wird der Zwiespalt zwischen dem ‚Herrn im Himmel‘ und einem ‚Herrn der Erde‘ überwunden. Das göttliche Wesen wird in den Menschen, dem es entstammt, zurückgenommen und so die Forderung begründet, das wahre menschliche Wesen hier und jetzt, in Staat und Familie zu realisieren.

Diese Verwirklichung ist der Politik vorbehalten.“[5]

Die Feuerbachsche Religionskritik richtet an den Menschen die Forderung, „sein wahres Wesen zu verwirklichen ... Die Kritik der Religion wird zum praktischen Drang nach Weltveränderung. Denn sein wahres Wesen realisiert der Mensch nur, indem er sich – das heißt aber, da er ursprünglich ein soziales Wesen ist – und dem Mitmenschen solche Zustände zu bereiten versucht, in welchen er sein und des andern Wollen und Bedürfnis befriedigt findet. **‚Die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge.** Die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: **es soll, es muß besser**

---

[1] Ebd., S. 83 f.
[2] Ebd., S. 83 f.
[3] Ebd., S. 85 f.
[4] Ebd., S. 86.
[5] Ebd., S. 87.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit‘.“[1]

Hegel selbst erscheint so als der „Wegbereiter“ seiner sich kritisch gegen ihn wendenden „Nachfolger“.

Seine eigene Intention der Versöhnung der Wirklichkeit im Reich des Ideellen, nicht in der Welt des Realen, förderte die Kritik zutage.

Er selbst wünschte auch – in einem Abschlußsatz zu seinen ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ – „daß diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für sich enthalten möge, den Geist der Zeit ... zu ergreifen und ... [471] hervor an den Tag zu ziehen und – jeder an seinem Ort – mit Bewußtsein an den Tag zu bringen“.[2]

Karl Löwith erklärt dazu, daß vor allem der „linke Flügel“ von Hegels Epigonen zu dem Schluß kommen mußte, daß im Anschluß an Hegels „absolut-geschichtliches Verständnis ... in der erreichten Totalität des Systems das Ende einer Vollendung begriffen und daraus konsequenterweise gefolgert [werden mußte], daß man nach Hegel nicht mehr in der bisherigen Weise Philosophieren könne, sondern einen ganz anderen und neuen Weg einschlagen müsse, um aus Hegels Erinnerung des Gewesenen wieder in die Richtung eines zukunftsvollen Fortschritts zu kommen“.[3]

Dies wurde auch auf sehr konsequente Weise betrieben und die Zersetzung der Hegelschen Philosophie nahm ihren unaufhaltsamen Lauf.

Im Abschnitt über die „Spaltung der Hegelschen Schule“ wurde darauf bereits ausführlich eingegangen.

Max Stirner gilt als einer der radikalsten „Überwinder“ von Hegels Philosophie. Es galt nachzuweisen, inwieweit ein Beziehung zwischen ihm und Hegel bestand.

Als nicht unmittelbarer Nachfolger von Hegel ist davon auszugehen, daß seine Auseinandersetzung mit dem großen deutschen Denker sich vor allem über den Umweg der zeitgenössischen „Kritik“ vollzog, obwohl seine Wurzeln durchaus – wenn nicht ausschließlich – bei Hegel zu finden sind.

Wichtigste Repräsentanten dieser „Kritik“ waren vor allem Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach; jener Kreis, welcher sich in der Weinstube Hippel zusammenfand, aber auch seine eigenen Studien, die er betrieben hatte, deren Grundlagen sich in den von ihm besuchten Vorlesungen bei Hegel finden lassen.

Im einzelnen ist dies bereits im Kapitel III (Max Stirner – ein Schüler Hegels?) beleuchtet worden.

[472] Ein Hinweis auf seine Auseinandersetzung mit Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach findet sich in seinem Werk ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ zu Beginn der ersten Abteilung „Der Mensch“, welcher er den Slogan voranstellt:

„Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach.
Der Mensch ist nun erst gefunden, sagt Bruno Bauer.
Sehen Wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an.“[4]

Zugegeben, „wissenschaftsgeschichtlich bedeutet Stirner ein besonderes Problem. Von jeher war seine Lehre den krassesten Mißverständnissen ausgesetzt, so daß der Zugang zu ihr über die Geschichte ihrer Kritik zu führen scheint“, wie Kurt Adolf Mautz im Vorwort zu seiner Arbeit ‚Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus‘ schreibt, jedoch hinzufügt, daß „diese Möglichkeit der Deutung ... in Stirners Werk selbst angelegt“

---

[1] Ebd., S. 87.
[2] Hegel: Werke. Bd. 20. S. 462.
[3] Löwith, Karl: Hegelsche Linke. S. 9.
[4] *EE* 7.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

ist, ja, er dieser Möglichkeit „bewußt Vorschub“ leistete.[1]

Zu Stirners Philosophie bemerkt Mautz ebendort: sie „kann nicht als ein in sich abgeschlossenes philosophisches System beurteilt werden. Sie tritt von vornherein nicht mit dem Anspruch auf, eine systematische Leistung zu sein. Sie weist die Forderung des (Hegelschen) Systems, einen umfassenden Zusammenhang des Wissens aufzustellen und alles Wirkliche als Teilmomente dieses notwendigen Gesamtzusammenhanges zu begreifen, bewußt zurück als Ausdruck eines auf ‚idealistischen‘ Voraussetzungen, d. h. auf dem Glauben an die Alleinwirklichkeit und Allgegenwärtigkeit des ‚Geistes‘, der schöpferischen Macht der eigenständigen Idee beruhenden Denkens. Sie versucht vielmehr die Einzel[473]existenz des Menschen, die im universalistischen System des Hegelschen Idealismus Sinn, Wert und Würde erst als ‚Glied‘ und ‚Moment‘ eines Ganzen, als ‚Träger‘ einer objektiv gegebenen Allgemeinsubstanz erhielt, gerade in ihrer individuellen Vereinzelung und metaphysischen Einsamkeit zu erschließen“.[2]

Daß Stirner kein „System“ ausarbeiten wollte, auf welchen sich eine Schule gründen könnte, wurde bereits an anderer Stelle erörtert. (vgl. Mackay)

Den Vorwurf der Ideologiehaftigkeit muß er sich jedoch gefallen lassen, auch wenn unter seinen Kritikern „Ideologen“ reinsten Wassers, wie u. a. Karl Marx und Friedrich Engels, sich befanden.

Zu dem Begriff „Ideologie“ vermerkt Hans Barth in seinem Werk ‚Wahrheit und Ideologie‘: „Man spricht von Ideologie der Parteien, Klassen oder Stände und von ideologischen Kriegen. Der geistige Zusammenhang, der jeweils den verschiedenen Staatsformen als Begründung dient, heißt Ideologie, und dasselbe Wort wird verwendet für ein philosophisches System oder die in einem Zeitalter vorherrschende Deutung der Welt und des Menschen. Immer offenbart dieser Begriff Merkmale, die ihm anhaften seit der Zeit, da er besteht: Wer von Ideologie spricht, versucht eine gegnerische geistige oder politische Position zu entwerten, indem er sie als standort- und interessenbedingte Perspektive nachzuweisen trachtet. Gleichzeitig unternimmt er es, die eigenen Aspekte und Haltungen vor dem Forum der Vernunft als allgemeinverbindlich zu legitimieren. Diese erste Stufe der ideologischen Denunziation ist aber rasch überschritten.

Denn die angegriffene Seite kann mit den gleichen Argumenten die Position ihres Widerparts der Ideologiehaftigkeit [474] bezichtigen und ihr mit dem Einwand, sie sei selbst bloß eine ungerechtfertigte Rationalisierung eines subjektiven Vorurteils, begegnen. Unter der Voraussetzung, daß in der polemischen Auseinandersetzung die Gegner sich wechselseitig die Ideologiehaftigkeit ihrer Einstellung vorhalten, entsteht das Bedürfnis nach einer objektiven Instanz, die in diesem Konflikt eine Entscheidung zu treffen berufen wäre. Nun zeigt sich aber, daß gerade diese Instanz fehlt. Denn wenn der Vorwurf, der menschliche Geist produziere nichts als Ideologien, zu Recht besteht, gibt es keinen Gerichtshof, der über die Kriterien eines sachlichen Urteils verfügen kann.“[3]

Dabei befindet man sich allerdings in einem Dilemma.

Ausgangspunkt für die Überlegung nach der Ideologiehaftigkeit bilden die verschiedenen Interpretationen der „philosophischen Abstraktionen der ‚Freien‘“[4] – also nicht nur Stirner, sondern auch der ihn umgebende Kreis.

Im Nachwort zu ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ verweist Ahlrich Meyer vorerst auf Friedrich Sass, welcher diese philosophische Abstraktion „im Kontext ihres Ortes, des politisch

---

[1] Mautz, Kurt Adolf: Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus. Berlin 1936. S. 6.
[2] Ebd., S. 5.
[3] Barth, Hans: Wahrheit und Ideologie. S. 9 f.
[4] Meyer, Ahlrich: Nachwort in: *EE*. S. 431.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

indifferenten Berlin und des literarischen Cafés“[1] interpretiert.

Auch Mautz bezeichnet Stirner als den „Philosoph der vormärzlichen Berliner Intellektuellen-Bohème. Der ‚Einzige und sein Eigentum‘ ist der philosophische Ausdruck der sozial entwurzelten Bohème“.[2]

Diese – meint er – „ist dadurch charakterisiert, daß sie einerseits aus der durch Arbeitsteilung rational bestimmten ‚bürgerlichen‘ Gesellschaft herausfällt, andererseits aber [475] nolens volens selbst eine spezifisch ‚bürgerliche‘ Kunst und Philosophie liefert, indem ihre Art der Produktivität, die sich zwar in ihrer Äußerungsform in posierten Gegensatz zu allem ‚Bürgerlichen‘ stellt, als ‚Ausdruck‘ gerade innerhalb des ‚bürgerlich‘-gesellschaftlichen Ganzen durchaus ihre Stelle und Funktion und ihren tragenden Hintergrund hat“.[3]

Außerdem kommt Mautz zu dem Schluß, daß Stirner „eine Karikatur des ‚Bürgers‘“ gibt, ... „ohne zu ahnen, wie gerade in diesem Unternehmen noch sein Denken sich als ‚bürgerlich‘ erweist. Stirner vertritt eben nur nicht mehr den loyal-saturierten, sondern den anarchisch-‚empörten‘ Typ des Bourgeois, der Sturm läuft gegen die bestehende Ordnung, ohne politisch revolutionär sein zu wollen“.[4] Dieser Sturmlauf findet im Stirnerschen Terminus „Empörung“ ihren Ausdruck.

Die „Szenerie“, die Versammlungen der „Freien“ in der Weinstube Hippel, diese Zusammenkunft „gescheiterter Existenzen“[5], „hat später dazu verleitet, ihre Philosophie ... und ihren Radikalismus als eine den politischen Inhalt nach zufällige Folge ... an den Rand der bürgerlichen Gesellschaft zu schieben, wo Empörung privat bleibt“.[6]

In bereits erwähntem Nachwort von Meyer fügt dieser – bezogen auf Marx und Engels, welche sich in der ‚Deutschen Ideologie‘ eingehend mit Stirners Werk beschäftigt haben –hinzu, daß beide „von einem Verdienst“ sprechen, „das ‚er wider seinen Willen und ohne es zu wissen [hat]: das verdienst, der Ausdruck der deutschen Kleinbürger von heute zu sein, die danach trachten, Bourgeois zu werden‘ (MEW [3] S. 395 f.)“.[7]

[476] Ergänzend bemerkt Meyer anschließend: „Diesen Hinweis hat wiederum Hans G. Helms dazu benutzt, die Stirnersche Philosophie vom Rande ins Zentrum einer ‚mittelständischen‘, vom Vormärz bis heute grassierenden Ideologie zu versetzen, welche nicht allein dem aufs Emporkommen bedachten und vom Ruin bedrohten traditionellen (selbständigen) Kleinbürgertum eignet, sondern erst recht den Angestellten und Beamten (den Verwaltern der Herrschaft). Demgegenüber ist die Beurteilung Stirners durch Marx und Engels an den historischen Begriffen des deutschen Kleinbürgertums und an ein spezifisches Verständnis von Ideologie gebunden. Denn ‚deutsche Ideologie‘ heißt zweierlei: sie erklärt den spekulativen Charakter einer Philosophie (Herrschaft der Ideen) als notwendigen Korrelat der Arbeitsteilung und der Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse über den Menschen; und sie behauptet, daß diese Philosophie in einer konkreten historischen Situation übereinkommt mit den Illusionen, die die außerordentlich zahlreiche Klasse der deutschen Kleinbürger auf Grund ihrer armseligen Lage und des Zurückbleibens des Industriekapitalismus in Deutschland entwickelt, und welche sich als Illusion über die Bourgeoisie und die bürgerliche Gesellschaft (in der Form des Glaubens an die Ideologie der Bourgeoisie) herausstellen. Stirners Kampf gegen das Bestehende setzt beide Formen der Ideologie voraus und

---

[1] Ebd.
[2] Mautz, K. A.: Die Philosophie Stirners. S. 130.
[3] Ebd., S. 130 f.
[4] Ebd., S. 131.
[5] Löwith, K.: Die Hegelsche Linke. S. 12.
[6] Mayer, A.: Nachwort. S. 431.
[7] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

fort (s. z. B. MEW [3] S. 263).“[1]

Hans G. Helms selbst geht noch viel weiter.

Er sieht im „Einzigen und seinem Eigentum“ die „früheste konsequente Formulierung ... der Ideologie des Mittelstandes“. Daß dies „kein Zufall“ ist – wie er meint – begründet er, in Bezug auf Marx und Engels, demgemäß:

„Die Industrialisierung hat mit dem Proletariat, der arbeitenden Klasse, auch die moderne Mittelklasse produziert, deren Funktionen Verwaltung der Arbeit und Verwaltung und Verteilung der Waren sind. Mit den neuen Produktionsver[477]hältnissen haben sich neue Administrations- und Distributionsverhältnisse entwickelt. Das Proletariat fand in Marx und Engels seine Fürsprecher, die halfen, seinem Klassenbewußtsein adäquaten Ausdruck zu verschaffen und es politisch zu entfalten. **Die Mittelklasse fand ihren Apostel in Stirner.**

Aber statt einer gesellschaftlich determinierten Analyse ihrer Situation präsentiert er eine egozentrische Ideologie; statt Klassensolidarität empfahl er Konkurrenzkampf bis aufs Messer; statt der gesellschaftlichen Interessen legte er ihr ihre je eigenen Privatinteressen nahe; statt politisch in die gesellschaftlichen Prozesse einzugreifen, forderte er, sich unpolitisch im Bestehenden zu arrangieren und jeweils jener Fraktion ihr Votum zu geben, die ihre partikularen Interessen am besten zu fördern versprechen.

Die Ursache für Stirners Fehlleistung sind analysiert worden: es waren der Druck der gesellschaftlichen Verhältnisse, die an den mittelständischen Funktionen erlernten Denkstrukturen, funktionelle Anonymität und Isolation, die mittelständische Furcht, zwischen Proletariat und Bourgeoisie zerrieben und das heißt proletarisiert zu werden, und die insgeheim gehegte Hoffnung, gegen alle Wahrscheinlichkeit zur Bourgeoisie aufsteigen zu können“.[2]

Aus welchem Lager der Wind weht, wird wohl bereits hier ersichtlich; aber dem ist noch nicht genug.

„Weil Stirner das Klassenbewußtsein der Mittelklasse nicht zu formulieren vermochte, blieb die unmittelbare Wirkung des ‚Einzigen‘ gering. Im Vormärz war die Mittelklasse noch zu schwach, um mit einer radikalen Ideologie operieren zu können. Der ‚Einzige‘ wurde für die Mittelklasse erst [478] **interessant, als sie sich stark genug fühlte, um mittels einer radikalen Ideologie ihren partikularen Interessen Nachdruck zu verleihen.“**[3]

Helms empfiehlt seinen Lesern dieses Wirkungszusammenhanges zu gedenken und er führt nun folgende These und deren, von ihm gezogenen, Schluß an: „Stirner hat nicht die Ideologie der Mittelklasse geschaffen: das Entstehen der Ideologie ist eine Konsequenz der gesellschaftlichen Verhältnisse. Der ‚Einzige‘ ist lediglich ihre erste konsequente Formulierung. Er hat auf die Mittelklasse Wirkung gehabt, doch erst, als die Entwicklung der Produktions-, Administrations- und Distributionsverhältnisse für diese Wirkung empfänglich gemacht hatte.“[4]

An „Stirners ideologische[r] Konstruktion ... und an ihrer historisch modifizierten Interpretation“ läßt sich „die allgemeine Entwicklung der faschistischen Ideologie genauer ablesen ... als an irgendwelchen anderen Dokumenten. Ihre Radikalität hebt sich aus dem ideologischen Strom hervor und macht sie zum Fieberthermometer für die in mittelständischen Gehirnen schwelende ideologische Glut. **Deswegen ist die Geschichte des Stirnerianismus ‚zugleich eine Geschichte des Faschismus‘“**.[5]

Helms versucht nun im einzelnen und mit großem Aufwand seine oben erwähnte These zu

---

[1] Ebd., S. 431 f.

[2] Hans G. Helms: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziger“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik. Köln 1966. S. 3.

[3] Ebd.

[4] Ebd., S. 3 f.

[5] Ebd., S. 4.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

erhärten und zu beweisen.

Auf sein großes Unterfangen einzugehen würde jedoch eine gesonderte Auseinandersetzung erfordern. Außerdem – in Ermangelung einer Instanz, ein sachliches Urteil zu finden (vgl. Barth) – würde dieses Unternehmen sehr schnell auf das Niveau einer unsachlichen, vielleicht sogar ideologischen Ideologiekritik herabsinken, was bedeuten würde, Helms mit seinen eigenen Waffen schlagen zu wollen.

[479] **Dem Faschismusvorwurf möchte ich jedoch an dieser Stelle entschieden entgegentreten.**

Setzt man Faschismus mit einem totalitären, despotischen System, sprechender Staat, gleich, so ist es Stirner selbst, der diesen Vorwurf entkräftet, denn: **„Jeder Staat ist eine *Despotie*, sei nun Einer oder Viele der Despot, oder seien, wie man sich's wohl von der Republik vorstellt, Alle die Herren, d. h. despotisiere Einer den Andern. Es ist dies nämlich dann der Fall, wenn das jedesmal gegebene Gesetz, die ausgesprochene Willensmeinung etwa einer Volksversammlung fortan für den Einzelnen *Gesetz* sein soll, dem er *Gehorsam schuldig* ist, oder gegen welches er die *Pflicht* des Gehorsams hat. Dächte man sich auch selbst den Fall, daß jeder Einzelne im Volke den gleichen Willen ausgesprochen hätte und hiedurch ein vollkommener ‚Gesamtwille' zu Stande gekommen wäre: die Sache bliebe dennoch dieselbe. Wäre Ich nicht an meinen gestrigen Willen heute und ferner gebunden? Mein Wille in diesem Falle wäre *erstarrt*. Die leidige *Stabilität*! Mein Geschöpf, nämlich ein bestimmter Willensausdruck, wäre mein Gebieter geworden. Ich aber in meinem Willen, Ich, der Schöpfer, wäre in meinem Flusse und meiner Auflösung gehemmt. Weil Ich gestern ein Narr war, müßte Ich's zeitlebens bleiben. So bin Ich im Staatsleben besten Falls – Ich könnte ebensogut sagen: schlimmsten Falls – ein Knecht Meiner selbst. Weil Ich gestern ein Wollender war, bin Ich heute ein Willenloser, gestern freiwillig, heute unfreiwillig.**

Wie zu ändern? Nur dadurch, daß Ich keine *Pflicht* anerkenne, d. h. Mich nicht *binde* oder binden lasse. Habe Ich keine Pflicht, so kenne Ich auch kein Gesetz."[1]

Dadurch sollte in erster Linie die Anklage oder Unterstellung des Faschismusverdachtes entkräftet werden, nicht jedoch Stirners Ideologiehaftigkeit.

[480] Helms schreibt an anderer Stelle, daß Max Stirner sich rühmte, „Religion und Philosophie endgültig überwunden zu haben. Wirklich aber war er der erste konsequente Ideologe. Von den Zeitgenossen begriffen das nur Marx und Engels".[2]

In einem von ihm (Helms) herausgegebenen Buch [Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum und andere Schritten] formuliert er seine Kritik an Stirner im Nachwort – im obigen Sinn – folgendermaßen: „Stirner ist der Urheber einer Ideologie, die der modernen Mittelklasse vortrefflich zupaß kommt", wobei der „Ausgangspunkt der Stirnerschen Philosophie ... die Philosophie Hegels, insbesondere die Religionsphilosophie [ist]" und „unterm Deckmantel radikaler Ideologiekritik ... eine radikalistische Ideologie geschaffen [wird], die alles bis dahin Bekannte übertrifft".[3]

Dazu wäre hinzuzufügen, daß Stirner wohl wahrhaft ein **„Ideologe"** war – ob bewußt oder unbewußt soll hier außer Streit gestellt bleiben – denn, wie aus seinem Werk ersichtlich ist, hat er in dem Glauben, Religion und Philosophie überwunden zu haben, mit seinem „Einzigen" ein neues „Heiliges" geschaffen, welchem er eingedenk seiner Endlichkeit doch einen Absolutheitsanspruch mitgegeben hat.

Andererseits ist es nicht so abwegig, Stirner als frühen **„Ideologiekritiker"** zu bezeichnen.

---

[1] *EE* 215.
[2] Helms, H. G.: Ideologie. S. 9.
[3] *EE* 263 ff. [nach der Ausgabe von Hans G. Helms 1968.]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Angesichts der Tatsache, daß **Marx und Engels** sich in der **‚Deutschen Ideologie – Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten‘** mit Max Stirner in einem solchen Umfang – der Abschnitt über Stirners ‚Einzigen und sein Eigentum‘ umfaßt beinahe so viele Seiten wie das kritisierte Werk [481] selbst – auseinandersetzten, könnte man durchaus die Vermutung aussprechen, daß sie im Inhalt dieses Werkes eine Gefahr für die eigenen Ideen gesehen haben.

Zugegeben, Stirner setzte sich noch eher mit den „Frühsozialisten“ auseinander, aber dennoch trat er in diesem Zusammenhang strikt gegen alle „Pöbelbeglückungs-Versuche und Schwanenverbrüderungen“[1] auf.

Erinnert man sich nun an Barths erwähnte Darstellung der Wechselwirkung von Ideologien untereinander, so kann man getrost behaupten, daß es sich dabei – der **Auseinandersetzung zwischen Marx und Stirner – um einen ideologiehaften Disput unter Ideologen handelt**.

Dabei sei auch daran erinnert, daß Stirner selbst sich, mit – vor dem Erscheinen und während seiner Arbeit an seinem Werk – hervorgetretenen Äußerungen und Publikationen, in gleicherweise auseinandersetzte.

Dies bestätigt einerseits die von Barth geäußerte Meinung und andererseits jene von Karl Löwith, der – wie weiter oben bereits erörtert – in den **Junghegelianern „Ideologen des Werdens“** sieht, welche sich in einem „wechselseitigen Verschlingerungsprozeß“ befinden und „unter dem Zwang der sozialen Verhältnisse ihre gelehrten Kenntnisse ins Journalistische übersetzen“ und „sich auf der Grenze zwischen Philosophie und Politik oder Politik und Theologie“[2] – dem Pflaster der Ideologie – bewegten.

Man wäre beinahe versucht zu sagen – bedenkt man ihre Wirkung – **die Zeit der Junghegelianer ist eine „Epoche der Ideologien und Ideologen“**.

[482] Was nun die zeitgenössische Kritik am ‚Einzigen und sein Eigentum‘ angeht, so sei hier auf eine Entgegnung Stirners mit dem Titel ‚Stirners Rezensenten‘ verwiesen.

Eingehen möchte ich im speziellen nicht darauf, namentlich seien diese Rezensenten jedoch erwähnt.

Erstens handelt es dabei um **Franz Szeliga Zychlin von Zychlinski**, der sich das Pseudonym Szeliga gab, zweitens um **Moses Heß** und drittens **Ludwig Feuerbach** selbst, welcher seinen Aufsatz anonym verfaßte.

Stirner selbst vermerkte in seiner Entgegnung die verschieden Arten des Auftretens seiner Gegner in ihrer Kritik. „Szeliga tritt als Kritiker auf, Heß als Sozialist, und der anonyme Verfasser ... als – Feuerbach.“[3]

In seiner Stirner-Biographie schreibt John Henry Mackay dazu lapidar: „**Die Kritik stand dem Werke rathlos gegenüber.**

Wohl fühlte sie, dass sie nicht umhin konnte, sich mit der Erscheinung zu beschäftigen, die die Gemüther in so verschiedene Bewegung versetzte. Aber theils entzog sie sich ihrer Verpflichtung, theils suchte sie sich ihrer zu entledigen. Die Gründe lagen nahe – in ihrer eigenen Ohnmacht. Daher ist die Zahl der eingehenden und ernsthaft zu nehmenden Besprechungen eine verhältnissmäßig sehr geringe, dennoch ist sie natürlich zu gross, als dass hier auch nur auf eine einzige näher eingegangen werden könnte, selbst wenn sie es verdiente.“[4]

Da bei Mackay das Wort „Kritik“ gesperrt gedruckt ist, liegen ihm zwei Bedeutungen zugrunde. Einerseits Kritik im Sinne einer Entgegnung, Auseinandersetzung; andererseits Kritik

---

[1] *EE* 287.
[2] Löwith, K.: Die Hegelsche Linke. S. 12.
[3] Stirner, Max: Parerga, Kritiken, Repliken. Hrsg.: Laska, Bernd A. Nürnberg 1986. S. 147.
[4] Mackay: Stirner. S. 158.

im Sinne Bruno Bauers.

[483] **Helms** – wenn auch mit einer anderen Intention – äußert dazu folgendes: **„Stirners Zeitgenossen bedeutete der ‚Einzige' noch nicht das, was die Nachwelt an ihm schätzte. Die Zeitgenossen bezogen ihn mehr auf ihre private, denn auf ihre öffentliche Existenz.** Der ‚Einzige' war ihnen nicht Ausdruck einer spezifischen Klassenzugehörigkeit, von der sie keine deutliche Vorstellung hatten, über die sie sich auch Klarheit nicht verschaffen wollten."[1]

Zurückkehrend zum Begriff der Bohème, wie er auch bei Mautz auftaucht, sei hier noch ein Zitat von Karl Joël angeführt, welches bei Helms eingang findet: **„Aber ist nicht Stirner im Innersten der Philosoph der Bohème? Ist nicht der Urfreie aus den Freien hervorgewachsen? ... der Geist jenes Kreises, der auch der Geist Stirners war, war der Geist des Hegelianismus, aber der vom Katheder auf die Gasse gefallene, in stechende Scherben zerbrochene, der kritisch zersetzte Hegelianismus ... Aus Dekadents der Hegelschen Dialektik wuchs ein geistiges Messerheldentum."**[2]

Zu der auf dem Marxismus beruhenden – dies geht aus der verwendeten Terminologie hervor – Stirner-Interpretation von H. G. Helms ist noch einiges hinzuzufügen.

Wie bereits festgestellt, sieht er in ihm den „ersten Ideologen des neuen Mittelstandes"[3]

[484] Diesen Mittelstand definiert er folgendermaßen in Bezug auf die Ideologie: „Die Stellung des Mittelstandes in den Produktionsverhältnissen, vor allem seine Disparität von den Produktionsmitteln, machte eine Ideologie als Formulierung mittelständischen Selbstbewußtseins und mittelständischer Interessen unabweislich. Das Proletariat hat politische Machtmittel durch die aus Klassenbewußtsein und -solidarität entspringenden Kräfte, konzentriert in der nie konsequent zur Anwendung gekommenen Macht, mit einem Generalstreik der Gesellschaft seinen Willen zu diktieren. Die bürgerliche Klasse hat das Kapital; es ist häufig genug erfolgreiches Mittel der Unterdrückung gewesen. ***Der Mittelstand hat nichts.*** Ein Generalstreik der Verwalter könnte heute vielleicht gefährlich werden, wo keiner mehr auf den Gedanken kommt, einen Generalstreik auszurufen; früher hätte er nur unbedeutende Ärgernisse gestiftet. ***Der Mittelstand hat nur seine Ideologie. Sie muß alle übrigen Machtmittel ersetzen*: *Klassenbewußtsein, Klassensolidarität und die Gewalt des Kapitals.***"[4]

Einem derart verkürzten Mittelstand bleibt wohl nichts anderes übrig, als auf den **„vollendeten Demagogen"**[5] **Max Stirner** hereinzufallen, der sich „stilistisch durch das einhämmernde Immergleiche der Argumentation" zur Geltung bringt. In diesem Immergleichen sieht Helms „ein methodisches Radikalmittel der Ideologie. Stirner schreit den Einzigkeitsanwärter solange an: du bist einzig! bis der Leser in Ekstase zurückschreit: Ich bin einzig! Heil Stirner! befiehl, ich folge!"[6]

Diese Ansicht baut Helms noch weiter aus: „Stirners Begriffe sind leer; der Leser hat sie mit seiner Privatmeinung aufzufüllen. **Der ‚Einzige' ist das Schema, das die Privatmeinung ideologisch ausrichtet."**[7]

[485] Zugegebenermaßen ist Stirners Stil und Sprache in ihrer Art „einzigartig", aber sie mit derartigen Negativa in Verbindung zu bringen, entbehrt nicht einer gewissen Fragwürdigkeit, sprich Ideologiehaftigkeit.

---

[1] Helms: Ideologie. S. 47.
[2] Joël, Karl: Stirner. In: Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne), IX. Jg., 3 & 4. Quartal, Berlin 1898, p. 998. Zit. in: Helms: Ideologie. S. 50.
[3] Helms: Ideologie. S. 69.
[4] Ebd.
[5] Ebd., S. 199.
[6] Ebd., S. 211.
[7] Ebd., S. 216.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Wohl haben Marx und Engels den ‚Einzigen und sein Eigentum' wegen „Stirners protestantisch-messianischen Tons ... als ‚altes und neues Testament' apostrophiert", aber dem Urteil Helms', daß die darin enthaltenen „Perspektiven die Auffassungsgabe eines Handlungsreisenden, Ladenschwengels, Krämers, Dentisten oder Subalternbeamten sehr beeindrucken müssen und bestimmt nicht überfordern"[1], kann aufgrund einer sehr verkürzten Sichtweise nicht beigepflichtet werden.

Mackay – bekannt wegen seiner glühenden Verehrung für Stirner – betrachtet das Thema der Sprache Stirners von seiner Warte aus verständlicherweise anders.

„Er erscheint nicht mit der Herablassung des Priesters: er steht nicht in dem Dienste Gottes, noch in dem irgend einer Idee; nicht mit der Geschäftigkeit des Lehrers: er überlässt es uns, Das, was er sagt, zu glauben oder zu verwerfen; nicht mit der Sorge des Arztes: er lässt uns leben und sterben, denn er weiss, dass unsere Einbildung unsere Krankheit ist. Er kommt auch nicht als der Philosoph, der uns in dem Netze eines neuen Systems der Speculation zu fangen sucht; er verschmäht seine Sprache, seine hässliche, dunkle und unverständliche Sprache, dieses Privilegium, dessen alle Jene sich bedienen, die nur unter einander reden wollen; er schafft sich seine eigene Sprache, denn er weiss, dass alle Erkenntniss auch verständlich sein kann, wenn sie nur verständlich sein will.

Er spricht nicht von uns; kaum, dass er zu uns spricht.

Er spricht von sich und immer nur von sich, und wir sehen, wie dieses sein Ich eine Fessel nach der andern von sich streift, bis es auch der letzten ledig in stolzer Selbst[486]**herrlichkeit als sein eigener Herr dasteht: unbesiegbar auf dem Platze, den er sich endlich erobert."**[2]

Die Ausdrucksweise Stirners – sich damit auseinanderzusetzen, ist ein wichtiger Faktor bei der Interpretation seines Werkes – beschäftigt Mackay noch weiter.

„Völlig originell, wie Stirner's Gedanken, sind auch Sprache und Styl seines Buches. Er hat es – ‚das mühsame Werk der besten Jahre seine Lebens' – selbst einmal ‚den theilweise unbeholfenen Ausdruck dessen, was er wollte' genannt. ‚So sehr', sagt er von sich weiter, ‚hatte er mit einer Sprache zu kämpfen, die von Philosophen verderbt, von Staats-, Religions- und anderen Gläubigen gemissbraucht, und einer grenzenlosen Begriffsverwirrung fähig gemacht worden war'.

Diese Sprache ist dennoch von einem grossen Zauber. Sie ist nicht weich und schmiegsam, denn sie will nicht locken und verführen; sie ist nicht dunkel und schwer, denn sie will nicht verblüffen und einschüchtern. Aber sie ist mehr als Alles dies: in ihrer kristallreinen Klarheit ist sie wahrhaftig, lebendig und jedes Ausdrucks fähig. Sie kennt keine Phrasen, keinen Widerspruch und keine Halbheit. Sie begnügt sich nie mit Andeutungen und in allem, was sie sagt, geht sie auf das Ziel los, bis sie es erreicht hat."[3]

Feuerbach, Stirners Zeitgenosse und Gegner, hat trotz der gegensätzlichen Meinungen, die beide vertreten, Stirner – es wurde bereits erwähnt – einmal als den „genialsten und freiesten Schriftsteller"[4] bezeichnet, den er kennengelernt habe.

Daß **Stirners Sprache „nicht mehr diejenige Hegels oder Feuerbachs** ist", geht aus der Lektüre seines Werkes eindeutig hervor, auch wenn er die bei ihnen gebrauchten Begriffe verwendet, jedoch zugibt, wie am Beispiel des Begriffes der [487] Liebe, in Ermangelung eines anderen „in unserer *christlichen* Sprache"[5], keines zu finden, welches er gebrauchen könnte.

---

[1] Ebd., S: 71.
[2] Mackay: Stirner. S. 150.
[3] Ebd., S. 155 f.
[4] Ebd., S. 166.
[5] *EE* 328.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Desgleichen verhält es sich mit den Worten Recht und Macht. (vgl. *EE* 230) Dies sollte nur Mackays Ansicht von der „Schöpfung“ einer eigenen Sprache untermauern und man kann dies durchaus in der Absicht Stirners verankert sehen, wenn er am Schluß seines Werkes schreibt: „... kein *Begriff* drückt Mich aus“ und im „*Einzigen* ... selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück[kehrt], aus welchem er geboren wird“[1] und mit ihm seine ihm „eigene“ Sprache.

Bezogen auf sein Ziel, auf welches er losgeht, bis er es erreicht, ist hier noch eine Interpretationsmöglichkeit offen, welche hier Erwähnung finden soll.

Wolfgang Essbach sieht im ‚Einzigen und sein Eigentum‘ einen **„Narzißmus“**[2] – **„Mir geht nichts über Mich“**[3] – zum Ausdruck gebracht, den er psychoanalytisch zu interpretieren versucht.

Essbach spricht dabei von einem **„Materialismus des Selbst“**, welcher auf narzißtischen Bestrebungen basiert.

Die hier angeführten Darstellungen und Interpretationsmöglichkeiten – sie erheben nicht den Anspruch der Vollständigkeit – sollten bloß einen Eindruck der Vielschichtigkeit der Auseinandersetzungen mit Stirner vermitteln.

[488] Sehen wir in Stirner einfach einen „Philosophen“ seiner Zeit, der nach Hegels Tod an der Auseinandersetzung mit dessen philosophischem Erbe seinen Anteil hatte. Wie geschildert, saß auch er zu Füßen von Hegels Katheder und folgte seinem Vortrag.

Inwieweit Stirner am Auftreten Schellings in Berlin im Jahre 1841 Anteil nahm, möchte ich dahingestellt lassen. Erwiesen ist jedoch, daß „die damalige Generation durch den alten Schelling, den Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin rief, die ‚Drachensaat des Hegelschen Pantheismus‘ zu zerstören, durch seine ‚Philosophie der Offenbarung‘ gerade in ihrer maßlosen Polemik gegen den seit zehn Jahren toten Hegel zu erneuerter Beschäftigung mit Hegel wachgerufen wurde“.[4]

Von den damaligen Zuhörern „in jener denkwürdigen Vorlesung“[5], waren viele Junghegelianer, u. a. Friedrich Engels und Sören Kierkegaard.

Auf die Einteilung der Epigonen Hegels soll an dieser Stelle nicht mehr weiter eingegangen werden, da dies an anderer Stelle bereits geschehen ist. (Vgl. Kapitel III. Abschnitt 5. Die Spaltung der Hegelschen Schule)

Wie bereits erwähnt, wird „die Kritik der Religion ... zum praktischen Drang der Weltveränderung“. (Barth)

„Da Religionskritik in Preußen politische Anlässe hatte und zugleich als Angriff auf die Regierung empfunden werden mußte, nahm die Kritik zeitweilig einen politischen Charakter an ...“, dabei merkte Stirner, „wie die ‚kritische Kritik‘ sich nur im Verfahren der rigorosen Religionskritik selbst legitimiert ...“[6]

[489] Feuerbachs Forderung: „‚Die Politik muß unsere Religion werden‘“[7], findet ihren Eingang in die Wirklichkeit und Politik des vormärzlichen Preußen.

Dabei ließe sich die Geschichte der Hegelschen Linken „beschreiben in den Etappen ihrer Entfernung von der in Hegels Vorrede zur Rechtsphilosophie enthaltenen Bestimmungen des

---

[1] *EE* 412.
[2] Essbach, Wolfgang: Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus. Göttingen 1978.
[3] *EE* 5.
[4] Richter, Liselotte. In: Kierkegaard, Sören: Die Leidenschaft des Religiösen. Eine Auswahl. (Reclam) Stuttgart 1953. S. 9 f.
[5] Ebd.
[6] Meyer, A.: Nachwort. S. 426.
[7] Barth, Hans: Wahrheit und Idelogie. S. 87.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Verhältnisses von Philosophie und Wirklichkeit. Aber diese Entfernung ist durch die politische Entwicklung Preußens mitbedingt. Die Junghegelianer sind zunächst in die politische Bewegung der Bourgeoisie verflochten. Der Rückständigkeit der deutschen Industrie und der politisch-geographischen Zersplitterung wegen begann sich in Preußen erst Jahrzehnte später als in Frankreich oder gar England Anfang der 40er Jahre eine liberale Opposition des Bürgertums zu formieren, die gegen die halbfeudale und halbbürokratische, den industriellen und kommerziellen Kapitalismus behindernde Monarchie gerichtet war ... Die Junghegelianer hatten anfangs den Hegelschen Begriff des souveränen Staates verteidigt, ihn verschärft (‚freier Staat' als Realisation der Sittlichkeit und des menschlichen Wesens) und gegen die Konfessionalisierung der Politik (gegen einen ‚christlichen Staat' Preußen) gewendet; dies erklärt ihren religionskritischen Radikalismus. Als aber die bourgeoisliberale Bewegung im ersten Anlauf aufgehalten und die teilweise Pressefreiheit des Jahres 1842 (die ein Welle liberaler Publizistik ermöglicht hatte) wieder beseitigt wurde, als also Preußen seinen unzeitgemäßen Charakter offenbarte, radikalisierten sich auch die politischen Vorstellungen: die (Berliner) Junghegelianer wandten sich gegen den Staat überhaupt und in eine Richtung, die bei Bauer und **Stirner** endet."[1]

Mit dieser Wendung gegen den Staat läuft ein Abwenden von Hegels politischen System einher. „Hegels politische Philo[490]sophie soll in Deutschland einmal Staatsphilosophie gewesen sein ..."[2]

Grundlage des Hegelschen politischen Systems bildet seine Rechtsphilosophie, welche die „Freiheit" als zentrale Kategorie zum Gegenstand hat.

Heinz Röttges bemerkt dazu in seiner Arbeit zum ‚Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels' einleitend, daß dieser Begriff in Hegels Philosophie im allgemeinen von „zentraler Bedeutung"[3] ist, nicht nur in der Rechtsphilosophie.

Bereits in der Vorrede der Rechtsphilosophie – genauer Titel: **Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse** – wird kurz angerissen, daß „der Mensch denkt und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht".[4]

Hegel ging es darum, „‚die **Rechtsform der Freiheit** zu finden und d. h. eine Rechtsordnung auszubilden, die der Freiheit des Selbstseins angemessen ist und ihr gerecht wird und es dem Einzelnen ermöglicht, er selbst zu sein und zu seiner menschlichen Bestimmung zu kommen' (Ritter)".[5] Dabei geht er davon aus, daß die „philosophische Rechtswissenschaft ... die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande" hat.[6]

[491] Philosophie hat es dabei mit „Ideen und ... nicht mit dem ... bloße(n) Begriffe ... zu tun".[7]

Rechtswissenschaft ist für ihn „ein Teil der Philosophie", welche „die Idee ... aus dem Begriffe zu entwickeln" hat.[8]

Daher fällt „der Begriff des Rechts ... seinem Werden nach außerhalb der Wissenschaft des Rechts, seine Deduktion ist hier vorausgesetzt, und er ist als gegeben aufzunehmen".[9] Als ge-

---

[1] Meyer, A.: Nachwort. S. 428 f.
[2] Euchner, Walter: Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel. In: Egoismus und Eigenwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie. Frankfurt 1973. S. 135.
[3] Röttges, Heinz: Der Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels. Diss. Frankfurt/Main 1964.
[4] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 14 f.
[5] Euchner, W.: Freiheit ... S. 135 f.
[6] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 29.
[7] Ebd.
[8] Ebd., S. 30.
[9] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

geben ist das „Recht ... positiv überhaupt ... durch die Form ..., dem Inhalte nach“[1] und nach seiner Anwendung. Positiv bedeutet dabei: „... es ist gesetzt, gilt“.[2]

Aufgabe der Rechtsphilosophie ist es, „die Freiheit als ‚Idee des Rechts‘ zu begreifen“[3] und ihren stufenweisen Gang zur Verwirklichung darzustellen.

Den Grund des Rechtes bildet „das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, ..., als eine zweite Natur ist“.[4]

Dabei – so vermerkt Hegel in einem Zusatz – ist „die Freiheit ... ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist“[5]

[492] Mit anderen Worten, „... das Freie ist der Wille“, denn „Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist. Was aber den Zusammenhang des Willens mit dem Denken betrifft, so ist darüber folgendes zu bemerken. Der Geist ist das Denken überhaupt und der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch das Denken“.[6]

Dabei darf man sich jedoch nicht vorstellen, daß es sich um „zwei Vermögen“[7] handelt, welche einerseits mit dein Denken, andererseits mit dem Wollen besetzt sind, sondern vielmehr handelt es sich beim Willen um „eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben“.[8]

Den unterschied zwischen Denken und Willen drückt Hegel nun so aus: „Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken und nehme ihm das Sinnliche; ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva sagt, du bist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein, so sagt der Geist, dies ist Geist von meinem Geist, und die Fremdheit ist verschwunden. Jede Vorstellung ist eine Verallgemeinerung, und dies gehört dem Denken an. Etwas allgemein machen, heißt, es denken. Ich ist das Denken und ebenso das Allgemeine. Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen ... Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber tätig in dieser Einfachheit. Das bunte Gemälde der Welt ist vor mir: ich stehe ihm gegenüber und hebe bei diesem Verhalten den Gegensatz auf, mache diesen Inhalt zu dem meinigen. Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat. Soweit das theoretische [493] Verhalten. Das praktische Verhalten fängt dagegen beim Denken, beim Ich selbst an und erscheint zuvörderst als entgegengesetzt, weil es nämlich gleich eine Trennung aufstellt. Indem ich praktisch, tätig bin, das heißt handle, bestimme ich mich, und mich bestimmen heißt, eben einen Unterschied setzen. Aber diese Unterschiede, die ich setze, sind dann wieder die meinigen, die Bestimmungen kommen mir zu, und die Zwecke, wozu ich getrieben bin, gehören mir an. Wenn ich nun auch diese Bestimmungen und Unterschiede herauslasse, das heißt in die sogenannte Außenwelt setze, so bleiben sie doch die meinigen: sie sind das, was ich getan habe, sie tragen die Spur meines Geistes.“[9]

---

[1] Ebd., S. 34.
[2] End., S. 42.
[3] Ritter, Joachim: Person und Eigentum. In: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2. Hrsg.: Riedel, Manfred. Frankfurt 1975. S. 153.
[4] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 46.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 47.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Damit will Hegel nur verdeutlichen, daß „das Theoretische ... wesentlich im Praktischen enthalten“[1] ist, somit Denken und Wollen nicht getrennt sein können, denn „man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegenteil, der Wille hält das Theoretische in sich: der Wille bestimmt sich ... was ich will, stelle ich mir vor“.[2]

Ganz im Gegensatz zum Tier, welches „getrieben“ wird und „sich das nicht vorstellt, was es begehrt“.[3]

Denken bedeutet Tätigkeit, tätiges Denken.

In der Folge bestimmt Hegel den Willen näher.

So enthält dieser vorerst „das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich ... das reine Denken seiner selbst“.[4]

Darin liegt die Möglichkeit, „daß ich mich von allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann. Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann [494] dieses nicht; es bleibt immer nur negativ; in einer ihm fremden Bestimmung, an die es sich gewöhnt hat. Der Mensch ist das reine Denken seiner selbst und nur denkend ist der Mensch diese Kraft, sich Allgemeinheit zu geben, daß heißt, alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen“.[5]

Im § 4 der Rechtsphilosophie heißt es weiters: „Wenn die eine hier bestimmte Seite des Willens – diese absolute Möglichkeit, von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde oder die Ich in mich gesetzt habe, abstrahieren zu können, die Flucht aus allem Inhalt als einer Schranke – es ist, wozu der Wille sich bestimmt oder die für sich von der Vorstellung als die Freiheit festgehalten wird, so ist dies die negative Freiheit oder die Freiheit des Verstandes. – Es ist die Freiheit der Leere, welch zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben [wird] und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und der Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird.“[6]

Im reinen Denken seiner selbst, setze Ich mich als Seiendes.

Ich denke Mich, darum bin ich frei. Denn „wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei – Wer nicht frei ist, hat sich nicht gedacht“.[7]

Der Wille, als reine Reflexion des Ich in sich, ist zugleich „das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhaltes und Gegenstandes. ... Durch dies Setzen seiner selbst als eines bestimmten tritt Ich in das Dasein überhaupt; – das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderheit des Ich“.[8]

[495] Dieser Übergang vom Unbestimmten in das Setzen eines Bestimmten, ist der Übergang des reinen Wollens in das Wollen von etwas, denn „ein Wille, der ... nur das abstrakt Allgemeine will, will nichts und ist deswegen kein Wille.

Das Besondere, was der Wille will, ist eine Beschränkung ...“[9]

Um Wille zu sein, muß der Wille sich beschränken.

Das Etwas, welches der Wille will, ist seine Schranke.

---

[1] Ebd.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 49.
[5] Ebd., S. 51.
[6] Ebd., S. 50.
[7] Ebd., S. 51.
[8] Ebd., S. 52.
[9] Ebd., S. 54.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Der eigentliche Wille enthält beide Momente, ist „die Einheit dieser beiden Momente“[1] – Einheit der Unbestimmtheit und des sich Setzens in der Bestimmtheit.

„Ich ist zuvörderst als solches reine Tätigkeit, das Allgemeine, das bei sich ist; aber dieses Allgemeine bestimmt sich, und insofern ist es nicht mehr bei sich, sondern setzt sich als ein Anderes und hört auf, das Allgemeine zu sein. Das dritte ist nun, daß es in seiner Beschränkung, in diesem Anderen sich selbst sei, daß, indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre, das Allgemeine festzuhalten: **dieses ist dann der konkrete Begriff der Freiheit**, während die beiden vorigen Momente durchaus abstrakt und einseitig befunden worden sind ... **die Freiheit ist, ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren**.“[2]

Die „Freiheit des Willens“ macht seinen Begriff oder Substantialität aus.

Des weiteren bestimmt Hegel die Willensbestimmungen der Form und dem Inhalt nach, wobei „alle Willensbestimmungen ... Zwecke genannt werden“[3] können.

Sie sind dies jedoch nur dann, wenn „die Willensbestimmungen die eigenen des Willens, seine in sich reflektierte [496] Besonderung sind ...“; dann sind sie „Inhalt“, und „dieser Inhalt als Inhalt des Willens ist ihm nach der ... Form Zweck“.[4]

Dieser Inhalt oder – wie Hegel es im § 10 noch ausdrückt – „die unterschiedene Willensbestimmung **ist zunächst unmittelbar. So ist der Wille nur an sich frei,** oder für uns, oder er ist überhaupt der Wille in seinem Begriffe. **Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstande hat, ist er für sich, was er an sich ist“.**[5]

Solange er, der Wille, nur an sich frei ist, ist er „unmittelbarer und natürlicher Wille“.[6]

Sein „unmittelbar vorhandener Inhalt ... sind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet“.[7]

Der Mensch kann diese „als die seinigen setzen und bestimmen“.[8]

Indem sich der Wille „die Form der Einzelheit“, der Selbstbestimmung, gibt „ist er beschließend, und **nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille“.**[9] Dadurch „setzt der Wille sich als Wille eines bestimmten Individuums und als sich hinaus gegen Anderes unterscheidend“.[10]

Der Mensch tritt durch das Beschließen in die Wirklichkeit. Aber noch hat der Wille sich nicht selbst zum Gegenstand, sondern ist in der Willkür behaftet.

[497] **„Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat, ist die der Willkür** – die Mitte der Reflexion zwischen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt und dem an und für sich freien Willen. **Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß man tun könne, was man wolle, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usf. ist, noch keine Ahnung findet.** Die Reflexion, die formelle Allgemeinheit und Einheit des Selbstbewußtseins, ist die abstrakte Gewißheit des Willens von seiner Freiheit, aber sie ist noch nicht die Wahrheit derselben, weil sie sich noch nicht selbst zum Inhalt und Zwecke hat, die subjektive Seite also

---

[1] Ebd.
[2] Ebd., S. 57.
[3] Ebd., S. 59.
[4] Ebd.
[5] Ebd., S. 60.
[6] Ebd., S. 61.
[7] Ebd.
[8] Ebd., S: 63.
[9] Ebd.
[10] Ebd., S. 64.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

noch ein anderes ist als die gegenständliche; der Inhalt dieser Selbstbestimmung bleibt deswegen auch schlechthin nur ein Endliches. **Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der Widerspruch.“**[1]

Die Willkür beinhaltet die Möglichkeit, die Wahl zu treffen, „mich hier oder dort zu bestimmen ... die Wahl, die ich habe, liegt in der Allgemeinheit des Willens, daß ich dieses oder jenes zu dem Meinigen machen kann ... Der gewöhnliche Mensch glaubt, frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist, aber gerade **in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist.“**[2]

Wohl kann man „das im Entschluß Gewählte ... wieder aufgeben“, aber „der Widerspruch, welcher die Willkür ist, hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Erscheinung, daß sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des einen, die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des anderen fordert ...“.[3]

[498] Dieser Willkür muß der Mensch sich entledigen, sich befreien. Er muß die Triebe „reinigen“. In dieser „Forderung ... liegt die allgemeine Vorstellung, daß sie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und von dem Subjektiven und Zufälligen des Inhalts befreit und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden. Das Wahrhafte dieser unbestimmten Forderung ist, daß die Triebe als das vernünftige System der Willensbestimmung seien; sie so aus dem Begriffe zu fassen, ist der Inhalt der Wissenschaft des Rechtes“.[4]

Die Triebe nehmen hier die Gestalt von Pflichten an, wenn „der Mensch ... als Tatsache seines Bewußtseins in sich [finde], daß er das Recht, Eigentum, den Staat usf. wolle“.[5]

Die Reinigung, Kultivierung und Befreiung von den Trieben erfolgt durch die Bildung, denn „die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie untereinander und dann mit ihren Mitteln, Folgen usf. und mit einem Ganzen der Befriedigung – der Glückseligkeit – vergleichend, die formelle Allgemeinheit an diesen Stoff und reinigt denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarei“.[6]

Der „absolute Wert der Bildung“ ist dieses „Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens“.[7]

„Die Wahrheit aber dieser formellen ... Allgemeinheit ... ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille – die wahrhafte Idee.“[8]

[499] Weiters heißt es bei Hegel: „Das Selbstbewußtsein des Willens, als Begierde, Trieb, ist sinnlich, wie das Sinnliche überhaupt die Äußerlichkeit und damit das Außersichsein des Selbstbewußtseins bezeichnet. Der reflektierende Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der an und für sich seiende Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit zu seinem Gegenstande – der Allgemeinheit, welche eben dies ist, daß die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Partikularität, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dies Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des Denkens heißt.“[9]

Mit anderen Worten bedeutet das, **daß der Wille sich selbst als Wille weiß, denkt, und**

---

[1] Ebd., S. 66.
[2] Ebd., S. 67.
[3] Ebd., S. 68.
[4] Ebd., S. 70.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 71.
[7] Ebd.
[8] Ebd., S. 71 f.
[9] Ebd., S. 72.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

nur als solcher ist er „wahrhafter, freier Wille ... dies Selbstbewußtsein, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt und damit eben sich von dem zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus“.[1]

An diesem Punkt angelangt, befinden wir uns am Übergang vom Prinzip der Glückseligkeit zum Prinzip der Freiheit.

Dieser nun „an und für sich seiende Wille ist wahrhaft unendlich“, weil er sich selbst zum Gegenstand hat, für ihn somit nicht ein Anderes ist, „sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist“.[2]

Seine wahrhafte Unendlichkeit besteht nicht mehr nur in seiner Möglichkeit, sondern sein „äußerliches Dasein ist seine Innerlichkeit, er selbst“.[3]

Er ist bei sich selbst.

[500] Dieser freie Wille, in dem „das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart“ hat – „er selbst ist diese in sich gegenwärtige Idee“ – ist „allgemein, weil in ihm alle Beschränkung und besondere Einzelheit aufgehoben ist ... der Begriff des freien Willens als das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist. – Das an und für sich seiende Allgemeine ist überhaupt das, was man das Vernünftige nennt und was nur auf diese spekulative Weise gefaßt werden kann“.[4]

Der freie Wille trägt auch noch **die Momente der Subjektivität und der Objektivität in sich.**

So ist „das Subjektive ... überhaupt die Seite seines Selbstbewußtseins, der Einzelheit im Unterschiede von seinem an sich seienden Begriffe; daher heißt seine Subjektivität a) die reine Form (Tätigkeit), die absolute Einheit des Selbstbewußtseins mit sich, in der es als Ich = Ich schlechthin innerlich und abstraktes Beruhen auf sich ist – die reine Gewißheit seiner selbst, unterschieden von der Wahrheit; b) die Besonderheit des Willens als die Willkür und der zufällige Inhalt beliebiger Zwecke; c) überhaupt die einseitige Form, insofern das Gewollte, wie es seinem Inhalte nach sei, nur erst ein dem Selbstbewußtsein angehöriger Inhalt und unausgeführter Zweck ist“.[5]

Dieser Wille „ist der schlechthin objektive Wille“, wenn er „a) sich selbst zu seiner Bestimmung hat und so seinem Begriffe gemäß und wahrhaftig ist; ... b) der objektive Wille aber, als ohne die unendliche Form des Selbstbewußtseins, ist der in sein Objekt oder Zustand, wie er seinem Inhalte nach beschaffen sei, versenkte Wille – der kindliche, sittliche, wie der sklavische, abergläubische usf. c) die Objektivität ist endlich die einseitige Form im Gegensatz der subjektiven Willensbestimmung, hiermit die Unmittelbarkeit des Daseins als äußerliche Existenz; der Wille wird sich in diesem Sinne erst durch die Ausführung seiner Zwecke objektiv“.[6]

[501] Subjektivität und Objektivität stehen sich aber nicht gegenüber, sondern gehen vielmehr ineinander über.

Da der Wille nichts Starres, in sich Verharrendes ist, versucht er „den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese zu übersetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben ...“.[7]

Diese „Tätigkeit des Willens ... ist außer der formalen Weise des Bewußtseins, worin die Objektivität nur als unmittelbare Wirklichkeit ist, die wesentliche Entwicklung des substantiel-

---

[1] Ebd., S: 72.
[2] Ebd., S. 74.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 74 f.
[5] Ebd., S. 76.
[6] Ebd., S. 76 f.
[7] Ebd., S. 79.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

len Inhalts der Idee, eine Entwicklung, in welcher der Begriff die zunächst selbst abstrakte Idee zur Totalität ihres Systems bestimmt ...“.[1]

Anders ausgedrückt, **der Wille „will Idee sein“, d. h. Begriff und Dasein, oder anders, er will seinen substantiellen Inhalt, die Freiheit, sich zum Gegenstand machen –** „objektiv sowohl in dem Sinne, daß sie als das vernünftige System seiner selbst, als in dem Sinne, daß dies unmittelbare Wirklichkeit sei –, um für sich, als Idee zu sein, was der Wille an sich ist: **der abstrakte Begriff der rase des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will“.**[2]

Der Wille will als Idee wirklich das sein, was der Wille an sich ist, nämlich – frei.

Er will wirkliche Idee sein, will ihr Dasein geben.

„Dies, daß ein Dasein überhaupt **Dasein des freien Willens** ist, **ist das Recht.** – Es ist somit überhaupt Freiheit, als Idee.“[3]

Hegel bezeichnet das Recht als „Heiliges überhaupt, weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist. – Der Formalismus des Rechts aber (und weiterhin der Pflichten) entsteht aus dem Unterschiede der [502] Entwicklung des Freiheitsbegriffes ... Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihr eigenen Bestimmung ist“.[4]

In den §§ 31 und 32 bezeichnet Hegel „die Methode, wie in der Wissenschaft der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist“ als **Dialektik – „das bewegende Prinzip des Begriffes“**.[5]

Dieses „ist nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts ... Dieser Entwicklung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig ... die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen“ Somit ist alles „Postulieren, Entwerfen, Meinen von der Philosophie“[6] ausgeschlossen.

Der andere methodische Aspekt ist jener, daß sich „die Idee ... immer weiter in sich bestimmen [muß], da sie im Anfang nur erst abstrakter Begriff ist. Dieser anfängliche abstrakte Begriff wird aber nie aufgegeben, sondern er wird nur immer in sich reicher, und die letzte Bestimmung ist somit die reichste ... Man kann daher nicht sagen, daß der Begriff zu etwas Neuem komme, sondern die letzte Bestimmung fällt in der Einheit mit der ersten wieder zusammen ... wir wollen nur zusehen, wie sich der Begriff selbst bestimmt, und tun uns die Gewalt an, nichts von unserem Meinen und Denken hinzuzugeben. Was wir auf diese Weise erhalten, ist [503] aber eine Reihe von Gedanken und eine andere Reihe daseiender Gestalten, bei denen es sich fügen kann, daß die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erscheinung zum Teil anders ist als die Ordnung des Begriffes ...

Man könnte hier also die Frage aufwerfen, warum wir nicht mit dem Höchsten, das heißt mit dem konkret Wahren beginnen. Die Antwort wird sein, weil wir eben das Wahre in Form eines Resultates sehen wollen und dazu wesentlich gehört, zuerst den abstrakten Begriff selbst zu begreifen. Das, was wirklich ist, die Gestalt des Begriffes, ist uns somit erst das Folgende und Weitere, wenn es auch in der Wirklichkeit selbst das erste wäre. Unser Fortgang ist der, daß die abstrakten Formen sich nicht als für sich bestehend, sondern als unwahre aufwei-

---

[1] Ebd.
[2] Ebd.
[3] Ebd., S. 80.
[4] Ebd., S. 83.
[5] Ebd., S. 84.
[6] Ritter, J.: Person und Eigentum. In: Riedel, M., S. 153.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

sen“.[1]

Nachdem sich die Freiheit, als Idee, im Recht Dasein gegeben hat, als Dasein des freien Willens, liefert uns Hegel nach dieser Begriffsbestimmung eine Einteilung des **„Stufengange[s] der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens“**, wonach dieser

„A. unmittelbar [ist]; ... die Sphäre des abstrakten oder formellen Rechtes;

B. der Wille aus dem äußeren Dasein in sich reflektiert, als subjektive Einzelheit bestimmt gegen das Allgemeine ... – die Sphäre der Moralität;

C. die Einheit und Wahrheit dieser beiden abstrakten Momente, – die gedachte Idee des Guten realisiert in dem in sich reflektierten Willen und in äußerlicher Welt; – so daß die Freiheit als die Substanz eben so sehr als Wirklichkeit und Notwendigkeit existiert wie als subjektiver Wille; – die Idee in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz; die Sittlichkeit“.[2]

[504] Sprechender noch erfahren wir aus dem Zusatz zu diesem Paragraphen (§ 33) was damit gemeint ist.

„Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte ... Der freie Wille muß sich zunächst, um nicht abstrakt zu bleiben, ein Dasein geben, und das erste sinnliche Material dieses Daseins sind die Sachen, daß heißt die äußeren Dinge. Diese **erste Weise der Freiheit ist die, welche wir als Eigentum kennen sollen, die Sphäre des formellen und abstrakten Rechts, wozu nicht minder das Eigentum in seiner vermittelten Gestalt als Vertrag und das Recht in seiner Verletzung als Verbrechen und Strafe angehören. Die Freiheit, die wir hier haben, ist das, was wir Person nennen, das heißt das Subjekt, das frei und zwar für sich frei ist und sich in den Sachen ein Dasein gibt.**

... [die] Moralität. Ich bin nicht mehr bloß frei in dieser unmittelbaren Sache, sondern ich bin es auch in der aufgehobenen Unmittelbarkeit, das heißt ich bin es auch in mir selbst, im Subjektiven ... Das Gute, das hier der allgemeine Zweck ist, soll aber nicht bloß in meinem Inneren bleiben, sondern es soll sich realisieren.

Die Sittlichkeit ist so die Einheit des Willens in seinem Begriffe und des Willens des Einzelnen, daß heißt des Subjekts. Ihr erstes Dasein ist wiederum ein Natürliches, in Form der Liebe und Empfindung: die Familie; ... die Familie zerfällt, und die Glieder verhalten sich als selbständige zueinander, indem nur das Band des gegenseitigen Bedürfnisses sie umschlingt. Diese Stufe der bürgerlichen Gesellschaft hat man häufig für den Staat angesehen. Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit stattfindet. Das Recht des Staates ist daher höher als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.“[3]

[505] Das eben gesagte umreißt in groben Zügen die gesamte Rechtsphilosophie. Bei diesem Umriß soll es hier auch bleiben.

Einzig der Begriff „Eigentum“ wird noch einer näheren Betrachtung, in Anlehnung an die Rechtsphilosophie und an Stirners ‚Einzigen und sein Eigentum‘, unterzogen werden. Mit dem „Eigentum“ beschäftigt sich Hegel im ersten, unter dem Titel des „abstrakten Rechts“ gestellten Abschnitt seiner Rechtsphilosophie.

Nachdem die Sphäre des Rechts diejenige ist, die der freie Wille, der den freien Willen will, betrifft, muß dieser freie Wille aus seiner Abstraktion heraustreten und sich Dasein geben.

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 86 f.
[2] Ebd., S. 87.
[3] Ebd., S. 90 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Dieser „an und für sich freie Wille ... ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieser ist er ... nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit – in sich einzelner Wille eines Subjektes. Nach dem Momente der Besonderheit des Willens hat er einen weiteren Inhalt bestimmter Zwecke und als ausschließende Einzelheit diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor sich“.[1]

Der in sich einzelne Wille ist in der Form der Unmittelbarkeit, des Seins.

„Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, – das Subjekt ist insofern **Person**. In der Persönlichkeit liegt, daß ich als Dieser vollkommen nach allen Seiten ... bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das unendliche, Allgemeine und Freie weiß.

Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloß Selbstbewußtsein überhaupt von sich hat ..., sondern vielmehr ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstraktem Ich ... In der Persönlichkeit ist daher das [506] Wissen seiner als Gegenstandes, aber als durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich reinidentischen Gegenstandes.“[2]

In einem Zusatz wird dazu weiters ausgeführt: **„Der für sich seiende oder abstrakte Wille ist die Person. Das Höchste des Menschen ist, Person zu sein ... Vom Subjekte ist die Person wesentlich verschieden, denn das Subjekt ist nur die Möglichkeit der Persönlichkeit, da jedes Lebendige überhaupt ein Subjekt ist. Die Person ist also das Subjekt, für das diese Subjektivität ist, denn in der Person bin ich schlechthin für mich: sie ist die Einzelheit der Freiheit im reinen Fürsichsein. Als Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von allem abstrahieren ...“**[3]

Die Persönlichkeit, als Allgemeinheit, **„enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit ...“**.[4]

Das bedeutet, das die Person im Verhältnis zu anderen Personen, als Freie, steht und dies findet seinen Ausdruck in dem „Rechtsgebot“: „sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“[5]

Als „beschließende und unmittelbare Einzelheit der Person verhält“ sich diese „zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Persönlichkeit des Willens als ein Subjektives gegenübersteht“.[6]

Die Natur hat den Zweck, von der Person ergriffen zu werden, denn **Person ist niemals nur Person, sondern hat wesentlich Eigentum.**

Es stellt sich die Frage, wie ich dieses Eigentum erwerbe. **Um „als Idee zu sein“, muß sich „die Person eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben“.**[7]

[507] Dies bedeutet, daß die **Person sich eine Sache aneignet**, sei es durch Besitznahme, Gebrauch der Sache oder Entäußerung. Dabei liegt „das Vernünftige des Eigentums nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. **Erst im Eigentum ist die Person als Vernunft**“.[8]

Die Sache ist „das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene“, sie ist „ein Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses“. Ihr fehlt „die Subjektivität“, deshalb „ist sie nicht bloß dem Subjekte, sondern sich selbst das Äußerliche. Raum und Zeit sind auf diese Weise äußerlich.

---

[1] Ebd., S. 92.
[2] Ebd., S. 93.
[3] Ebd., S. 95.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 98.
[7] Ebd., S. 102.
[8] Ebd.

Ich, als sinnlich, bin selbst äußerlich, räumlich und zeitlich“.[1]

Da ich sinnliche Anschauung habe, habe ich „sie von etwas, das sich selbst äußerlich ist“.[2]

Auch die Person hat „unmittelbar ... eine natürliche Existenz, teils an ihr selbst, teils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält“.[3]

Als diese Person hat sie „das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die meinige ist ...“; es besteht ein „absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen“.[4]

Mit anderen Worten: „Alle Dinge können Eigentum des Menschen werden, weil dieser freier Wille und als solcher an und für sich ist, das Entgegenstehende aber diese Eigenschaft nicht hat. Jeder hat also das Recht ... die Sache aufzuheben und zu der seinigen umzuschaffen; denn die Sache als Äußerlichkeit hat keinen Selbstzweck ... Sich zueignen heißt im Grunde ... nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifestieren und aufweisen ...“[5]

[508] Der Besitz ist dadurch bedingt, daß „Ich etwas in meiner äußeren Gewalt habe“, und, „daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigentums aus ... vom Standpunkt der Freiheit aus [ist] das Eigentum, als das erste Dasein derselben wesentlicher Zweck für sich ...“.[6]

Das Eigentum enthält den Charakter des „Privateigentums“, da darin „mein Wille als persönlicher, somit als Wille des Einzelnen objektiv wird“.[7]

Als Privateigentümer, als Person, bin ich „unmittelbar Einzelner“, d. h. „Ich bin lebendig in diesem organischen Körper, welcher mein dem Inhalte nach allgemeines ungeteiltes äußeres Dasein ist. ... als Person habe ich zugleich mein Leben und Körper, wie andere Sachen, nur insofern es mein Wille ist“, doch der „Körper, insofern er unmittelbares Dasein ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu sein, muß er erst von ihm in Besitz genommen werden“.[8]

Für andere bin ich jedoch „wesentlich ein Freies in meinem Körper“, was weiter in Beziehung auf andere bedeutet, daß „Meinem Körper von anderen angetane Gewalt ... Mir angetane Gewalt“[9] ist.

„Daß Ich Eigentum besitze“, ist „das Vernünftige“, was und wieviel, ist jedoch „eine rechtliche Zufälligkeit“.[10]

Es genügt jedoch nicht die bloße Vorstellung und der bloße Wille, „daß etwas mein sein soll“, dazu bedarf es der „Besitzergreifung“, welche die „Erkennbarkeit für andere in sich schließt“.[11]

[509] Durch die Besitzergreifung wird „die Materie der Sache zu meinem Eigentum, da die Materie für sich nicht ihr eigen ist“.[12]

Da die Besitzergreifung ein „äußerliches Tun“ ist, tritt es „in die Bedingungen der physischen Stärke, der List, der Geschicklichkeit, der Vermittlung überhaupt, wodurch man körperlicherweise etwas habhaft wird ... Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form,

---

[1] Ebd., S. 103.
[2] Ebd., S. 104.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd., S. 106 f.
[6] Ebd., S. 107.
[7] Ebd., S. 107 f.
[8] Ebd., S. 110.
[9] Ebd., S. 111 f.
[10] Ebd., S. 112.
[11] Ebd., S. 114 f.
[12] Ebd., S. 115.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

und nur durch diese ist sie etwas. Je mehr ich mir diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den wirklichen Besitz der Sache ... Die Ausbildung meines organischen Körpers zu Geschicklichkeit sowie die Bildung meines Geistes ist gleichfalls eine mehr oder weniger vollkommene Besitznahme und Durchdringung; der Geist ist es, den ich mir am vollkommensten zu eigen machen kann. Aber diese Wirklichkeit der Besitzergreifung ist verschieden von dem Eigentum als solchem, welches durch den freien Willen vollendet ist“.[1]

Hegel gibt nun dem Eigentum – oder besser, das Eigentum hat – „seine nähere Bestimmung im Verhältnis der Willens zur Sache“ –Dies stellt sich nun dergestalt dar:

Es „ist **a) unmittelbar Besitznahme,** insofern der Wille in der Sache, als einem Positiven, sein Dasein hat;

b) insofern sie ein Negatives gegen ihn ist, hat er sein Dasein in ihr als einem zu Negierenden, – **Gebrauch**;

c) die Reflexion des Willens in sich aus der Sache – **Veräußerung**; – positives, negatives und unendliches Urteil des Willens über die Sache“.[2]

Der Besitznahme kommen abermals drei Formen zu, die da sind:

„... teils unmittelbare körperliche Ergreifung, teils die Formierung, teils die bloße Bezeichnung“.[3]

[510] Dabei ist erstens die körperliche Ergreifung „nach der sinnlichen Seite ... die vollständigste Weise, aber überhaupt nur subjektiv, temporär und dem Umfange nach ... eingeschränkt“.[4]

Bei dieser Art der Besitzergreifung nehme ich „nicht mehr in Besitz, als ich mit meinem Körper berühre“. Dazu verwende ich „die Hand, aber der Bereich derselben kann erweitert werden“.[5]

Mit anderen Worten: „mechanische Kräfte ... erweitern den Bereich meiner Gewalt.“[6]

Zweitens erhält „durch die Formierung ... die Bestimmung, daß etwas das Meinige ist, eine für sich bestehende Äußerlichkeit und hört auf, auf meine Gegenwart in diesem Raum und in dieser Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu sein“.[7]

Formieren begreift sich als Verändern, auch des Organischen oder zur Benutzung der Elementarkräfte.

Die dritte Form ist die Bezeichnung, die für sich nicht wirkliche Besitznahme ist, „sondern meinen Willen nur vorstehende Besitznahme“ durch das Setzen eines „Zeichen an der Sache, dessen Bedeutung sein soll, daß Ich meinen Willen in sie gelegt habe“.[8]

Im Gebrauch dient die ergriffene Sache zur „Realisierung meines Bedürfnisses ... die Sache ist zum Mittel der Befriedigung meines Bedürfnisses herabgesetzt **... Der Gebrauch [ist] die reelle Seite und Wirklichkeit des Eigentums ...“**[9]

Im Gebrauch einer Sache liegt die Wahrheit des Eigentums.

[511] „Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität uund Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein spezifisches Bedürfnis. Aber ihre spezifische Brauchbarkeit ist zugleich als quantitativ bestimmt vergleichbar mit anderen Sachen von derselben Brauchbarkeit ...“[10]

---

[1] Ebd., S. 116.
[2] Ebd., S. 117 f.
[3] Ebd., S. 119.
[4] Ebd.
[5] Ebd., S. 121.
[6] Ebd., S. 120.
[7] Ebd., S. 121.
[8] Ebd., S. 126.
[9] Ebd., S. 128 f.
[10] Ebd., S. 135.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Die Frage nach der Vergleichbarkeit steht in enger Verbindung mit der **Frage nach dem Wert der Sache.**

Bin ich voller Eigentümer einer Sache, so bin ich es ebenso von ihrem Wert.

Die quantitative Bestimmtheit tritt im Eigentum aus der qualitativen hervor, als Wert.

„Das Qualitative gibt hier das Quantum für die Quantität und ist als solches ebenso erhalten wie aufgehoben ... Der Wert einer Sache kann sehr verschiedenartig sein in Beziehung auf das Bedürfnis; wenn man aber nicht das Spezifische, sondern das Abstrakte des Wertes ausdrücken will, so ist dies **das Geld. Das Geld repräsentiert alle Dinge, aber indem es nicht das Bedürfnis selbst darstellt, sondern nur ein Zeichen für dasselbe ist, wird es selbst wieder von dem spezifischen Wert regiert, den es als Abstraktes nicht ausdrückt.**“[1]

Bleibt zum Abschluß noch die „Verjährung“, welche auf der Vermutung beruht, „daß ich aufgehört habe, die Sache als die Meinige zu betrachten. Denn dazu, **daß etwas das Meinige bleibe, gehört Fortdauer meines Willens, und diese zeigt sich durch Gebrauch oder Aufbewahrung**“.[2]

Weiters besteht die Möglichkeit, mich meines Eigentums zu entäußern, „da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darin lege, – so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse ... oder sie dem Willen eines anderen zum Besitzen überlasse, – aber nur insofern die Sache ihrer Natur nach ein Äußerliches ist“.[3]

[512] Dieser Entäußerung liegt eine Willenserklärung zugrunde, daß ich die Sache nicht mehr als die meinige betrachte. Dies betrifft jedoch nur entäußerbare Dinge.

„Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter ... welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion ... Beispiele von Entäußerung der Persönlichkeit sind die Sklaverei, Leibeigenschaft, Unfähigkeit, Eigentum zu besitzen, die Unfreiheit desselben usf.; Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor dem Aberglauben, in der anderen eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, ... zu bestimmen und vorzuschreiben. Das Recht an solches Unveräußerliche ist unverjährbar, denn der Akt, wodurch ich von meiner Persönlichkeit und substantiellen Wesen Besitz nehme, mich zu einem Rechts- und Zurechnungsfähigen, Moralischen, Religiösen mache, entnimmt die Bestimmungen eben der Äußerlichkeit, die allein ihnen die Fähigkeit gab, im Besitz eines anderen zu sein.“[4]

Mündigkeit ist somit Voraussetzung, erste Bedingung der Rechtsfähigkeit.

Abschließend beschäftigt sich Hegel – bevor er zum Vertrag dem zweiten Abschnitt des abstrakten Rechtes übergeht (welches hier nicht behandelt werden soll) – mit der Beschränkung der Veräußerung „von meinem besonderen, körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten“[5], der Veräußerung und dem Schutz „der geistigen Produktion“[6], sowie der „Entäußerung des Lebens“.[7]

Zu letzterem, meint Hegel, habe ich „kein Recht“, denn als Individuum bin ich „nicht Herr über mein Leben ..., denn die umfassende Totalität der Tätigkeit, das Leben, ist [513] gegen die Persönlichkeit, die selbst diese unmittelbar ist, kein Äußerliches. Spricht man also von einem Recht, das die Person über ihr Leben habe, so ist dies ein Widerspruch, denn es hieße, die Person habe ein Recht über sich. Dieses hat sie aber nicht, denn sie steht nicht über sich

---

[1] Ebd., S. 137.
[2] Ebd., S. 140.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 141 f.
[5] Ebd., S. 144.
[6] Ebd., S. 145.
[7] Ebd., S. 151.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

und kann sich nicht richten“.[1]

An diesem Punkt angelangt ist die Absicht dieser Arbeit scheinbar erreicht, die Begriffe Freiheit und Eigentum herauszuarbeiten. Herauszuarbeiten aus dem „abstrakten Recht“ der Rechtsphilosophie Hegels und Stirners ‚Einzigem und sein Eigentum‘.

Daß der Hegelsche Begriff der Freiheit noch nicht erschöpfend dargestellt ist, liegt in der Beschränkung auf die §§1-70, worin die Freiheit noch nicht zu ihrer höchsten Konkretion gekommen ist.

So sei an dieser Stelle abschließend bemerkt, daß der freie Wille in dem von Hegel gedachten Stufengang eine immer höhere Konkretion erfährt, bis er im Staat seine Wirklichkeit findet:

Der Staat wird so zur „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“. (RPh § 260).

[514]

VI. Schluß

Daß Max Stirner ein „Schüler Hegels“ war, kann mit Sicherheit festgestellt werde. Der Grund für diese Behauptung liegt in der Tatsache, daß er sich in seinem Werk **‚Der Einzige und sein Eigentum‘** mit Hegels Philosophie auseinandersetzte, ebenso mit den „Epigonen“ Hegels, welche dessen Philosophie kritisch gegenüberstanden.

Es handelt sich dabei vor allem um Ludwig Feuerbach, und die „kritische Kritik“ in der Personifikation Bruno Bauers.

Wider die Hegelschen Momente der Weltgeschichte, wonach die Philosophie am Ende der Geschichte stehen muß, als Erzeugnis des „Greisenalters“, wendet sich Max Stirner bei seinen Gedanken über „Ontogenese“ und „Phylogenese“.

Daß bei Hegel „das natürliche Greisenalter ... Schwäche [ist]“ bezweifelt Stirner nicht, er erkennt allerdings nicht an, daß „das Greisenalter des Geistes . .. seine vollkommene Reife [ist], in welcher er zurückgeht zur Einheit, aber als Geist“.[2]

Ebenso wie Hegel überträgt Stirner „ontogenetische“ Kategorien auf die „Phylogenese“, er bleibt dabei jedoch im „Mannesalter“ verhaftet, und tritt nicht in die höhere Stufe des „Greisenalters des Geistes“ über.

Stirner läßt „physische Schwäche“ nicht zu. Er bleibt dabei in eben dieser physischen Welt gefangen, der Welt des Mannes, bei ihm die Welt des Egoisten.

So heißt es bei ihm: „Das Kind war **realistisch**, in den Dingen dieser Welt befangen, bis ihm nach und nach hinter eben diese Dinge zu kommen gelang; der Jüngling war **idealistisch**, von Gedanken begeistert, bis er sich zum Manne hinaufarbeitete, dem **egoistischen,** der mit den Dingen und Gedanken nach Herzenslust gebahrt und sein persönliches Interesse über alles setzt. **Endlich der Greis? Wenn Ich einer werde, so ist Zeit genug, davon zu sprechen.“**[3]

[515] Stirner folgt konsequent der Diktion Feuerbachs, welcher meint, wenn man Gott nicht denkt, hat man keinen Gott, und überträgt dies auf den Staat.

So könnte es bei Stirner durchaus lauten: Denke ich keinen Staat, so habe ich keinen Staat.

Denken bedeutet hier anerkennen.

Da für ihn jeder „Staat ... eine *Despotie* [ist]“, egal wer der Despot ist, wessen Willensäußerung Gesetze aufstellt, denen „er *Gehorsam schuldig* ist, oder gegen welches er die *Pflicht* des Gehorsams hat“, so besteht die Möglichkeit, diesen Zustand zu ändern nur darin, „daß Ich keine *Pflicht* anerkenne, d. h. Mich nicht *binde* oder binden lasse. Habe Ich keine Pflicht, so kenne Ich auch kein Gesetz.“[4]

---

[1] Ebd., S. 152.
[2] Ebd., S. 138.
[3] *EE* 15.
[4] *EE* 215.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Ein Gesetz stellt für ihn „immer eine *Willenserklärung*, mithin [einen] Befehl“ dar. Aber „über *meine* Handlungen hat niemand zu gebieten, Keiner Mir mein Handeln vorzuschreiben und Mir darin Gesetze zu geben ...

Es dauern die Staaten nur so lange, als es einen *herrschenden Willen* gibt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird. Des Herrn Wille ist – Gesetz. Was helfen Dir deine Gesetze, wenn sie Keiner befolgt, was deine Befehle, wenn sich Niemand befehlen läßt? Es kann der Staat des Anspruches sich nicht entschlagen, den Willen des Einzelnen zu bestimmen, darauf zu spekulieren und zu rechnen. Für ihn ist‘s unumgänglich nötig, daß Niemand einen *eigenen Willen* habe; hätte ihn Einer so müßte der Staat diesen ausschließen ...; hätten ihn Alle, so schafften sie den Staat ab. Der Staat ist nicht denkbar ohne Herrschaft und Knechtschaft (Untertanenschaft); denn der Staat muß der Herr sein wollen Aller, die er umfaßt, und man nennt diesen Willen den ‚Staatswillen‘.

Wer, um zu bestehen, auf die Willenlosigkeit Anderer rechnen muß, der ist ein Machwerk dieser Anderen ... Hörte die Unterwürfigkeit auf, so wär‘s um die Herrschaft geschehen.

[516] **Der *eigene Wille* Meiner ist der Verderber des Staats; er wird deshalb von letzterem als ‚Eigenwille‘ gebrandmarkt. Der eigene Wille und der Staat sind todfeindliche Mächte, zwischen welchen kein ‚ewiger Friede‘ möglich ist.“**[1]

Stirners Philosophie kann als „Philosophie des Individualismus“ betrachtet werden. Sein Egozentrismus spricht einem individualistischen Anarchismus das Wort, welcher jedoch keine konkrete politische Bedeutung in Vormärz erlangte, wohl aber in späteren Jahren. Seine Vertreter fanden sich „hauptsächlich in Rußland und Italien, Frankreich und Spanien ... Der Anarchismus war kein Kind des Proletariats ...“, sondern seine Vertreter kamen „fast durchweg aus der intellektuellen Schicht von Bürgerlichen und Adeligen, die selber nie Land- oder Fabrikarbeit kennengelernten, nie Arbeitslosigkeit oder Hunger an sich erfahren hatten.“[2]

Der Anarchismus war in Deutschland „nie mehr als ein spekulatives Gedankengebäude“.[3]

Seine Bedeutung (des Anarchismus) wurde immer überbewertet, obgleich er in seiner Individulalität stecken geblieben ist.

Auch wenn er darüber hinausgegangen ist (siehe Syndikalismus), konnte er nie staatstragend, geschweige denn staatsbildend wirken.

Unbestritten sei dabei Stirners Einfluß auf jegliche Richtung anarchistischer Denkungsart.

Ebenso unbestritten sie die – des öfteren erwähnte – bei Hegel zu suchende Wurzel dieses Denkens, wenn auch nicht ausschließlich bei ihm.

Stirner wähnt sich in der Position des „absoluten Überwinders“ Hegelscher Philosophie – sei es in Form der „Religion“ oder des „Staates“.

[517] Stirners „philosophisches“ Werk ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ ist jedoch nicht anders zu betrachten als ein im Hegelschen Sinn gesehenes Fassen von „ihrer Zeit in Gedanken“. (vgl. Hegel: Werke Bd. 7. S. 26)

Der große Unterschied besteht darin, daß Stirner **„SEINE Zeit in SEINE Gedanken“** gefaßt hat, sich auf sich und nichts anderes als auf sich bezogen hat.

Dies belegt er selbst mit eigenen Worten: „Mir geht nichts über Mich“.[4]

Bei dieser Art zu Denken macht er nichts anderes, als die Hegelsche „Dialektik“, deren Denkrichtung der „Kreis“ – ein stetiges sich Hervorbringen und wieder zu sich zurückkehren – ist, radikaler als Feuerbach, Bauer und Marx zur „Linie“ aufzubiegen, welche nur in eine

---

[1] *EE* 213 f.
[2] Schwedhelm, K.: J. H. Mackay. S. 21.
[3] Ebd.
[4] *EE* 5.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Richtung fortschreitet – fortschreitet zum „Konkreten“.

Bei Stirner ist dieses Konkrete der „Einzige“.

Methodisch verfährt Stirner dabei anders als Hegel.

Letzterer erklärt seine „Dialektik“ (Methode) damit, daß er aus dem Grund nicht vom Höchsten („das konkrete Wahre“) ausgeht, da „wir eben das Wahre in Form eines Resultates sehen wollen und dazu wesentlich gehört, zuerst den abstrakten Begriff selbst zu begreifen. Das, was wirklich ist, die Gestalt des Begriffes, ist uns somit erst das Folgende und Weitere, wenn es auch in der Wirklichkeit selbst das erste wäre ...“[1]

Stirner geht vom Resultat aus und bleibt immer in der Weise seines Denkens beim Resultat.

Sein Abstraktes ist der Mensch. Der Mensch als praktisch-konkretes Wesen, ganz im Sinne Feuerbachs.

[518] Er „überwindet“ nichts, sondern bleibt im Grund nur einem „Erklärungsmuster“ treu, nämlich jenem, welches ihn selbst und seiner „Eigenheit“ Legitimation verschafft.

„Der Einzige“ ist – linear betrachtet – die Erhöhung [„Empörung, Emporhebung“ (M. Stirner)] des Menschen über sich hinaus.

Mag er auch noch so sehr sich dagegen wehren – [„Der fromme Wunsch der Alten war die *Heiligkeit*, der fromme Wunsch der Neuen ist die *Leibhaftigkeit*“[2]] – mit diesem „Einzigen“ schuf er nichts Anderes als ein Neues, ein ***leibhaftig Heiliges***, dem „Götzendienst“ zu erweisen sei.

Wie für Hegel ist auch für Stirner die Freiheit das wichtigste Moment seiner Philosophie.

Auch er will ihr Wirklichkeit (Konkretion) geben, Konkretion durch „Ergreifen“ von Etwas.

Auch er benennt dieses Etwas „Eigentum“.

Ergreifen ist bei Stirner mit „Gewalt“, „Macht“, „physischer Geschicklichkeit“ verbunden, die jedoch nicht vor Gewalttätigkeit zurückschreckt, wenn sie von Nöten sein sollte.

Freiheit bedeutet ihm ein sich nehmen, was man will, nicht ein „Geschenk“ von irgend jemand, sei dies eine Person oder eine „Autorität“ (z. B. der Staat).

Nicht „Emanzipation“, sondern „Selbstbefreiung“.

Das mit „Gebrauch“ verbundene Eigentum dient als „Macht“mittel im Verkehr mit anderen, vor allem aber zum „Selbst“genuß, sowie alles, was er ergreift, in seiner Macht ist und bleibt, solange er es will, und nur **seinem** „Genuß“ dient.

Dieser „Egoismus“ ist Ausdruck seiner auf sich bezogenen Philosophie.

Dabei verbleibt er in seine Einzelheit, Besonderheit, und gelangt nie zur Allgemeinheit, wie es Hegels System beabsichtigt.

[519] Die „Idee“, welche Hegel auf seine Art „verwirklicht“ sieht, nämlich im „Geist“, gilt Stirner als „Gespenst“, „Spuk“, „Sparren“, „fixe Idee“.

(Diese ständig wiederkehrenden Worte geben Anlaß dazu, von einer „Gespenster-Philosophie“ zu sprechen.)

Niemals aber hat eine „Idee“ – so Stirner – „Dasein, denn keine ist der Leibhaftigkeit fähig. ...

Die Christenwelt arbeitet daran, die *Ideen* in den einzelnen Verhältnissen des Lebens, den Institutionen und Gesetzen der Kirche und des Staates zu *realisieren*; aber sie wiederstreben und behalten immer etwas Unverkörpertes (Unrealisierbares) zurück“.[3]

Stirners Ansicht nach ist es weder Hegel, noch Feuerbach etc. gelungen, das Ideal des „Menschen“ zu realisieren, denn „der Mensch“ steht in Spannung zwischen seiner „Existenz“ und seinem „Beruf“.

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 7., S. 87.
[2] *EE* 407.
[3] *EE* 408.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Diese Diskrepanz wäre überwunden, wenn man „[aufhörte] zwischen Mir, wie Ich bin, und Mir, wie ich sein soll“[1] zu unterscheiden.

Realisation findet das „Ideal ‚der Mensch‘ ... wenn ... die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: **‚Ich, dieser Einzige, bin der Mensch‘. Die Begriffsfrage: ‚was ist der Mensch?‘ – hat sich dann in die persönliche umgesetzt: ‚wer ist der Mensch?‘; Bei ‚was‘ sucht man den Begriff, um ihn zu realisieren; bei ‚wer‘ ist‘s überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst.“**[2]

[520] Trotz aller Gegensätzlichkeit zu Hegel – seine Auseinandersetzung mit ihm wurde hier verdeutlicht – bleibt Stirner dem Satz aus der Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie **„Was vernünftig ist, ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“**[3] „treu“, auch wenn in seinem Fall das Vernünftige, Wirkliche, **der sich selbst wissende „Einzige“** ist.

[521] Max Stirner, einer der Vertreter der Hegelschen Linken, geht bei seinen Überlegungen von G. W. F. Hegel und Ludwig Feuerbach aus und versucht in seinem Werk ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ den Nachweis zu erbringen, daß „das einzige Reale das Individuum sei, das Ich, und daß etwas nur insofern Wert habe, als es dem Ich dient: ‚Mir geht nichts über Mich‘. Die Philosophie Stirners ist das Musterbeispiel eines konsequent durchdachten Individualismus“.[4]

So konsequent, daß er „einen unbändigen Individualismus und die Durchbrechung aller moralischen und rechtlichen Schranken predigte“.[5]

Mit seiner „extrem individualistischen Position“ entwirft er ein „ungleich dunkleres Menschenbild“ als andere Denker des Anarchismus, wobei er „dem Individuum das Recht zu allem zu[schrieb], dessen es fähig sei; halte das Individuum etwas für Recht, so sei es recht, außerhalb gebe es kein Recht. Er war jedem Zwang abgeneigt und propagierte einzig und allein die Freiwilligkeit. So dachte er auch für die Gesellung der Menschen an die freie Assoziation“.[6]

Dabei war für Stirner und andere Linkshegelianer „ihr gemeinsamer – theoretischer – Feind ... **Hegel**, der objektive Denker; aber wie Liebe und Haß immer gepaart sind, so erweisen sich alle diese Kontrahenten gegen Hegel zugleich als Hegelianer, wenn sie von ihm die Art und Methode seines Denkens übernehmen. Wenn auch sein metaphysischer Glaube abgelehnt wird, so denkt man doch in Hegelscher Dialektik.“[7]

[522] Genaugenommen ist es jedoch der Versuch, Hegel zu überwinden.

Als Ausgangspunkt dieses Versuches kann man durchaus Feuerbachs Religionskritik ansehen, welche sich „mühelos an Hegel anschließen“[8] konnte.

„Die Identifikation von Theologie und Philosophie einerseits und anderseits die Bestimmungen der Aufgabe der Philosophie dahin, daß sich im philosophierenden Subjekt als dem Träger und Organ des sich selbstbegreifenden Weltgeistes die Selbsterkenntnis des Geistes vollzieht, bereiten die Feuerbachsche Wendung zur Anthropologie vor. Die Eigenständigkeit der Theologie war durch Hegel ohnehin vernichtet worden. Theologie ist die Vorstufe der Philosophie, und sofern die Philosophie Theologie ist, hat die Theologie ihren Charakter entscheidend verändert: sie hat nicht mehr geglaubte Inhalte zum Gegenstand, sondern gewußte.

---

[1] *EE* 410.
[2] *EE* 411 f.
[3] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 24.
[4] Schischkoff, G.: Philosophisches Wörterbuch. S. 670.
[5] Görlitz, Alex (Hrsg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft. Reinbek bei Hamburg 1973. S. 16.
[6] Fenske, H. u. a.: Geschichte der politischen Ideen. S. 458.
[7] Diemer, Alwin; Frenzel, Ivo (Hrsg.): Philosophie. Frankfurt/Main 1967. S. 66.
[8] Barth, Hans: Wahrheit und Ideologie. S. 83.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Wenn Theologie und Philosophie den gleichen Gegenstand besitzen, die Philosophie aber in der Sukzession der Zeiten die verschiedenen Stufen der allmählich sich vollendenden Selbsterkenntnis ist, die sich realiter im philosophierenden Menschen verwirklicht, dann bleibt **der Mensch doch das selbständige Zentrum der Welt.**

Dazu kam, daß Hegel den Geist wesentlich als das Tätige, sich Manifestierende begriff, so nämlich, daß in dem, was der Geist schafft, erkannt wird, was der Geist an und für sich ist. Danach muß in Religion und Kunst, Recht und Staat einen Ausdruck finden, was der Mensch selbst ist. Sofern der Mensch der Schöpfer dieser Gebilde ist, kann man auch die Anthropologie zur Grundwissenschaft erheben.“[1]

Dabei geht Feuerbach vom Bewußtsein aus, welches „im strengen Sinne ... nur da [ist], wo einem Wesen seine **Gattung,** seine **Wesenheit** Gegenstand ist.“[2]

[523] Wo dieses Bewußtsein ist, „da ist die Fähigkeit zur Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das **Bewußtsein** der **Gattungen**. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen. Aber nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach ihrer wesentlichen Natur zum Gegenstande machen“.[3]

Dabei bedient sich der Mensch bestimmter **Gattungsfunktionen** – des Denkens, des Sprechens – welche er im Gegensatz zum Tier auch ohne einen andern verrichten kann.

„Der Mensch ist sich zugleich Ich und Du; er kann sich selbst an die Stelle des andern setzen, eben deswegen, weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist.

Das Wesen des Menschen ... ist nicht nur der Grund, sondern auch der Gegenstand der Religion. Aber die Religion ist das Bewußtsein des Unendlichen.

... Bewußtsein im strengen oder eigentlichen Sinne und **Bewußtsein des Unendlichen ist untrennbar**; **beschränktes** Bewußtsein ist **kein** Bewußtsein; das Bewußtsein ist wesentlich allumfassender, unendlicher Natur. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der **Unendlichkeit des Bewußtseins.** Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußtsein die **Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand**.“[4]

Ohne Gegenstand ist der Mensch nichts, aber „der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt **wesentlich**, **notwendig** bezieht, ist nichts anders, als das **eigene**, aber **gegenständliche** Wesen des Subjekts. ...

An dem Gegenstande wird daher der Mensch **seiner selbst** bewußt: das Bewußtsein des Gegenstandes ist das **Selbstbewußtsein** des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst du den Menschen; an ihm **erscheint** dir sein Wesen: der Gegenstand ist sein **offenbares** Wesen, sein **wahres**, **objektives** Ich.

[524] Und dies gilt keineswegs nur von den geistigen, sondern selbst auch von den **sinnlichen** Gegenständen. Auch die dem Menschen fernsten Gegenstände sind, **weil** und **wiefern** sie ihm Gegenstände sind, Offenbarungen des menschlichen Wesens.“[5]

Ebenso verhält es sich mit Gott.

Darum führt er weiters aus: „Das **absolute Wesen**, der Gott des Menschen ist **sein eigenes Wesen.** Die Macht des **Gegenstandes** über ihn ist daher die **Macht des eigenen Wesens**. So ist die Macht des **Gegenstandes** des Gefühls die Macht des Gefühls, die Macht des **Gegenstandes** der Vernunft die Macht der **Vernunft** selbst, die Macht des **Gegenstandes** des Wil-

---

[1] Ebd., S. 83 f.
[2] Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. (Reclam) Stuttgart 1988. S. 37.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 38.
[5] Ebd., S. 41.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

lens die Macht des **Willens**.

... Was für eines Gegenstandes wir uns daher auch nur immer bewußt werden: wir werden stets zugleich unseres eigenen Wesens uns bewußt; wir können nichts **anderes** betätigen, ohne **uns selbst** zu betätigen.“[1]

Deshalb ist das „Sich-selbst-Gegenstand-Sein eines Wesens ... Bewußtsein; daher nichts Besonderes, nichts von dem Wesen, das sich seiner bewußt ist, Unterschiedenes“.[2] Mit anderen Worten: **„Bewußtsein** ist **Selbstbetätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe, Freude an der eigenen Vollkommenheit. Bewußtsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens;** Bewußtsein ist nur in einem gesättigten, vollendeten Wesen.“[3]

Darin besteht für Feuerbach auch die Tatsache, daß „**jedes Wesen ... sich selbst genug** [ist]. Kein Wesen kann sich, d. h. seine Wesenheit verneinen; kein Wesen ist sich selbst ein beschränktes. *Jedes Wesen* ist vielmehr **in sich** und **für sich** unendlich, *hat seinen Gott, sein höchstes Wesen* ***in sich selbst***“.[4] [vgl. Barth]

[525] So weit für Feuerbach **„dein** Wesen reicht, so weit reicht dein **unbeschränktes Selbstgefühl**, so weit **bist du Gott**“.[5]

Hans Barth formuliert Feuerbachs Bemühen dahingehend – unter Zuhilfenahme einiger Zitate –, daß dieses dem Nachweis gewidmet ist, „die Eigenschaften der Gottheit – Voraussicht, planende Vorwegnahme der Zukunft, Allgüte und Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit – verselbständigte Eigenschaften des Menschen sind. *Der Kern der Theologie ist der Mensch, nicht Gott*. Gott entsteht nur, weil ich denke oder glaube, daß ein übermenschliches Wesen sei. **‚Glaube, denke ich überhaupt keinen Gott, so habe ich keinen Gott; er ist für mich nur durch mich, für die Vernunft nur durch die Vernunft, – das Apriori, das erste Wissen also nicht das Gedachte, sondern das denkende Wesen, nicht das Objekt, sondern das Subjekt.‘** Die Grundlage der Theologie ist der sinnliche, durch die Gemeinschaft des Ich und Du konstituierte und in dieser Beziehung sich erschöpfende und erfüllende, hier und jetzt wirkende und begehrende Mensch. **‚Die Religion zieht die Kräfte, Eigenschaften, Wesensbestimmungen des Menschen ab und vergöttert sie als selbständige Wesen.‘ ‚Jedes Wesen ... hat seinen Gott, sein höchstes Wesen in sich selbst.‘ ‚Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen.‘**“[6]

Für Feuerbach gilt, „was im Allgemeinen, selbst in Beziehung auf die sinnlichen Gegenstände, von dem Verhältnis des Menschen zum Gegenstande bisher behauptet wurde, ... **insbesondere** von dem Verhältnis desselben zum **religiösen Gegenstand**“.[7]

So behauptet er, daß „**ohne alle Einschränkung** der Satz [gelte]: der Gegenstand des Menschen ist nichts anderes als sein **gegenständliches Wesen** selbst. Wie der Mensch denkt, [526] wie er gesinnt ist, so ist sein Gott: so viel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. **Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.** Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins. Was dem Menschen **Gott** ist, das ist **sein Geist, seine Seele**, und was des **Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott**: Gott ist das **offenbare** Innere, das **ausgesprochene** Selbst des Menschen“.[8]

---

[1] Ebd., S. 43.
[2] Ebd., S. 44.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 45 f.
[5] Ebd., S. 47.
[6] Barth, H.: Ideologie und Wahrheit. S. 84.
[7] Feuerbach, F.: Das Wesen des Christentums. S. 52.
[8] Ebd., S. 52 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Da Religion das Bewußtsein Gottes ist, ist sie demanch „das **erste** und **zwar indirekte Selbstbewußtsein** des Menschen“, „ihr Gegenstand und Inhalt ... ein durchaus *menschlicher*“.[1]

Religion – für Feuerbach die christliche Religion „ist **das Verhalten des Menschen zu sich selbst**, oder richtiger: **zu seinem Wesen**, aber das Verhalten zu seinem Wesen **als zu einem anderen Wesen**. **Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das** menschliche Wesen oder besser: **das Wesen des Menschen**, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. **angeschaut** und **verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen** – alle **Bestimmungen** des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens. ... Aber was keine Bestimmungen hat, das hat auch keine Wirkung auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Dasein für mich. Alle Bestimmungen aufheben, ist soviel als das Wesen selbst aufheben“.[2]

Dies würde jedoch bedeuten, daß es sich um ein bestimmungsloses Wesen handelt, und ein solches Wesen wäre „ungegenständliches Wesen, ein ungegenständliches ein nichtiges Wesen ... Gott nur noch ein **negatives**, d. h. **nichtiges** Wesen.“[3]

[527] Dieser Verneinung der Gegenständlichkeit käme „eine nur **negative** Existenz, eine **Existenz ohne Existenz**“ gleich, was nichts anderes wäre als „**ein subtiler, verschlagener Atheismus**“.[4]

Jedoch – so Feuerbach – **„wer sich scheut, endlich zu sein, scheut sich zu existieren.** Alle reale Existenz, d. h. alle Existenz, die **wirklich** Existenz ist, die ist **qualitative, bestimmte Existenz**. Wer ernstlich, wirklich, wahrhaft an die Existenz Gottes glaubt, der stößt sich nicht an den selbst derb sinnlichen Eigenschatten Gottes“.[5]

Ganz im Gegenteil, denn „weil es dem Menschen notwendig sei, sich bestimmte Vorstellungen von Gott zu machen, und weil er nun einmal Mensch sei, so könne er sich auch keine andern als eben menschliche Vorstellungen von ihm machen ... Gott ... als ein menschliches oder doch menschenähnliches Wesen“.[6]

Dem Menschen „Subjekt, Wesen bin ich, ich existiere“ – ist jedoch „existieren ... das Erste, das Grundwesen in seiner Vorstellung, die Voraussetzung der Prädikate. ... Die Notwendigkeit des Subjektes liegt nur in der Notwendigkeit des Prädikats. Du bist **Wesen** nur als **menschliches** Wesen; die Gewißheit und Realität deiner Existenz liegt nur in der Gewißheit und Realität deiner menschlichen Eigenschaften. Was das Subjekt ist, das liegt nur im Prädikat; das Prädikat ist die **Wahrheit** des Subjekts; das Subjekt nur das personifizierte, das existierende Prädikat; Subjekt und Prädikat unterscheiden sich nur wie **Existenz** und **Wesen**. **Die Verneinung der Prädikate ist daher die Verneinung des Subjekts**“.[7]

[528] Was bliebe vom menschlichen Wesen übrig, würde man ihm seine Eigenschaften nehmen?

„Die Wahrheit des Prädikats ist allein die **Bürgschaft der Existenz**.

Was der Mensch als **Wahres**, stellt er unmittelbar **als Wirkliches** vor, weil ihm ursprünglich nur **wahr** ist, was **wirklich** ist – wahr im Gegensatz zum nur Vorgestellten, Erträumten, Eingebildeten. Der Begriff **des Seins**, der **Existenz** ist der **erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit**. Oder: ursprünglich macht der Mensch die Wahrheit von der Existenz, später erst die Existenz von der Wahrheit abhängig. Gott nun ist das Wesen des Menschen, angeschaut

---

[1] Ebd., S. 53 f.
[2] Ebd., S. 54 f.
[3] Ebd., S. 55.
[4] Ebd., S. 56.
[5] Ebd.
[6] End., S. 57.
[7] Ebd., S. 61.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

als höchste Wahrheit.“[1]

In der Religion besteht die Identität des Wesens des Menschen mit der Anschauung vom Wesen der Welt und des Menschen.

Den im Wesen des Menschen als höchste Wahrheit angeschauten Gott „bezweifeln, heißt mich selbst bezweifeln. Nur das, wo Gott abstrakt gedacht wird, seine Prädikate durch philosophische Abstraktion vermittelt sind, entsteht die Unterscheidung oder Trennung zwischen Subjekt und Prädikat, Existenz und Wesen – entsteht der Schein, daß die Existenz oder das Subjekt etwas **andres** ist, als das Prädikat, etwas Unmittelbares, Unbezweifelbares im Unterschiede von dem bezweifelbaren Prädikat. Aber es ist nur ein Schein. Gott, der **abstrakte Prädikate**, hat auch eine **abstrakte Existenz. Die Existenz, das Sein ist so verschieden, als die Qualität verschieden ist.**

Die Identität des Subjekts und Prädikats erhellt am deutlichsten aus dem Entwicklungsgange der Religion, welcher identisch mit dem Entwicklungsgange der menschlichen Kultur.“[2]

[529] Für Feuerbach sind es „die **persönlichen** Prädikate allein ..., welche das Wesen der Religion begründen, in welchen das göttliche Wesen der Religion Gegenstand ist. ... als **persönliche** Bestimmungen, rein menschliche Bestimmungen sind, und daß sich folglich der Mensch in der Religion im Verhalten zu Gott zu **seinem eigenen Wesen** verhält“.[3]

Dennoch gesteht er ein, „daß, je menschlicher dem **Wesen** nach Gott ist, um so größer **scheinbar** der Unterschied zwischen ihm und dem Menschen ist, d. h. um so mehr von der **Reflexion über die Religion**, **von der Theologie** die **Identität**, die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens **geleugnet**, und das Menschliche, wie es **als solches** dem Menschen **Gegenstand seines Bewußtseins** ist, herabgesetzt wird ... **Je mehr das Sinnliche verneint wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird.** Was man nämlich der Gottheit opfert – darauf legt man einen **besondern** Wert, daran hat Gott ein **besonderes Wohlgefallen** ... **Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint**“.[4]

Bezüglich dieser Selbstverneinung schreibt Feuerbach weiter: „So verneint der Mensch in der Religion seine Vernunft: er weiß nichts aus sich von Gott, seine Gedanken sind nur weltlich, irdisch: er kann nur glauben, was Gott ihm offenbart. Aber dafür sind die Gedanken Gottes menschliche, irdische Gedanken; er hat Pläne, wie der Mensch, im Kopf; er bequemt sich nach den Umständen und Verstandeskräften der Menschen wie ein Lehrer nach der Fassungskraft seiner Schüler; er berechnet genau den Effekt seiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menschen in all seinem Tun und Treiben; er weiß alles – auch das Irdischste, das Gemeinste, das Schlechteste. Kurz, der Mensch verneint Gott gegenüber sein Wissen, sein Denken, um in Gott sein Wissen, sein Denken zu setzen. Der Mensch gibt seine Person auf, aber dafür ist ihm Gott, das allmächtige, unumschränkte [530] Wesen ein persönliches Wesen; er verneint die menschliche Ehre, das menschliche Ich, aber dafür ist ihm **Gott ein selbstisches, egoistisches Wesen**, das in allem nur **sich**, nur **seine** Ehre, **seinen** Nutzen sucht, Gott eben die **Selbstbefriedigung** der eignen, gegen alles andere mißgünstigen Selbstischkeit, Gott der **Selbstgenuß des Egoismus**. Die Religion verneint ferner das Gute als eine Beschaffenheit des menschlichen Wesens: der Mensch ist schlecht, verdorben, unfähig zum Guten, aber dafür ist Gott nur gut, Gott das gute Wesen. Es wird die wesentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menschen Gegenstand sei.“[5]

Dies bedeutet jedoch nichts anderes, als daß das Gute eine „wesentliche Bestimmung des

---

[1] Ebd., S. 62.
[2] Ebd., S. 63.
[3] Ebd., S. 69 f.
[4] Ebd., S. 70 ff.
[5] Ebd., S. 73.

Menschen“ sei, denn „indem ich das Gute als meine Bestimmung, als mein Gesetz erkenne, erkenne ich, sei es nun bewußt oder unbewußt, dasselbe als mein eigenes Wesen. Ein **anderes**, seiner Natur nach von mir unterschiedenes Wesen geht mich nichts an ... Denn was dem **Gott des Menschen** gegeben wird, das wird **in Wahrheit** dem **Menschen selbst** gegeben; **was der Mensch von Gott aussagt**, das sagt er **in Wahrheit von sich selbst aus**“.[1]

In der Religion vergegenständlicht der Mensch sein Wesen „und macht dann wieder sich zum **Gegenstand** diese vergegenständlichten ... er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als **Gegenstand eines Gegenstands**, eines **andern** Wesens ... Der Mensch ist ein Gegenstand Gottes“ und wird dadurch „zum **Zweck** Gottes – denn was Gegenstand in Geist, ist Zweck im Handeln –, die göttliche Tätigkeit zu einen **Mittel** des **menschlichen Heils macht**. ... **So bezweckt der Mensch nur sich selbst in und durch Gott.** ... Gott nur ist das **aus sich** handelnde, **aus sich** tätige Wesen ...; Gott ist das **in** mir, **mit** mir, **durch** mich, **auf** mich, **für** mich handelnde Wesen, das Prinzip **meines** Heils, meiner guten Gesinnungen und Handlungen, folglich mein eigenes gutes Prinzip und Wesen.“[2]

[531] Ludwig Feuerbach versucht durch die Darstellung, daß „das Wesen Gottes das Wesen des Menschen und die Theologie Anthropologie ist“, den „Zwiespalt zwischen einem ‚Herrn im Himmel‘ und einem ‚Herrn der Erde‘“[3], den Zwiespalt zwischen Jenseits und Diesseits zu überwinden.

So soll das göttliche Wesen in den Menschen zurückgenommen werden, dem es entstammt und „das wahre menschliche Wesen hier und jetzt, in Staat und Familie“[4] realisiert werden.

Diese Verwirklichung sei der Politik vorbehalten, welche „unsere Religion werden muß“.

„Als Konsequenz seiner [Feuerbachs] Religionskritik ergibt sich die an den Menschen gerichtete Forderung, sein wahres Wesen zu verwirklichen ... die Kritik der Religion wird zum praktischen Drang nach Weltveränderung. Denn sein wahres Wesen realisiert der Mensch nur, indem er sich – das heißt aber, da er ursprünglich ein soziales Wesen ist – und dem Mitmenschen solche Zustände zu bereiten versucht, in welchen er sein und des andern Wollen und Bedürfnis befriedigt findet. ‚Die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge. Die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: **es soll, es muß** besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der **menschlichen Selbsttätigkeit**‘.“[5]

[532] Am Menschen, der dem Menschen das höchste Wesen ist, wie Feuerbach sagt – und Max Stirner im Vorspann zur ersten Abteilung seines Werkes ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ [Der Mensch] vermerkt – beginnt die Kritik Stirners an Feuerbach.

Die Auseinandersetzung mit B. Bauer, sie wurde bereits weiter oben erwähnt, soll hier ausgespart bleiben.

Stirners Radikalisierung Hegelscher Gedanken läßt sich nur über Feuerbachs Religionskritik thematisieren, wie wohl er darüber gänzlich hinausgeht.

Seine Negation jeglicher Werte – wie Recht, Moralität und Sittlichkeit – ist so rigoros, daß vom Ursprung – Hegel – nicht mehr viel übrigbleibt.

Findet Feuerbachs ‚Kritik‘ an Hegels Gleichsetzung von Theologie und Philosophie noch seine Berechtigung – Feuerbach kann an Hegels eigene Worte anknüpfen – so ist Stirners Ansatz ein sich gänzlich in der Individualität auflösendes Moment.

---

[1] Ebd., S. 74 f.
[2] Ebd., S: 76 ff.
[3] Barth, H.: Wahrheit und Ideologie. S. 87.
[4] Ebd.
[5] Ebd.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Stirner hält sich völlig an Feuerbachs Diktion der „Diesseitigkeit“, sieht jedoch nicht mehr Gott im Wesen des Menschen, sondern den Einzigen in seiner Wesenheit, mit seinen Gattungsfunktionen, in diesem verwirklicht, als einzige „höchste“ Wahrheit.

Er überträgt Feuerbachs „wenn man Gott nicht denkt, so gibt es kein Gott“ auf die Hegelschen Kategorien Recht, Moralität und Sittlichkeit in seinen Ausprägungen Familie, Ehe, Staat etc.

So würde es bei ihm heißen – besser: so heißt es bei ihm – „wenn ich keinen Staat denke, so gibt es ihn nicht“. Staat steht hier als Synonym für andere Kategorien.

Dabei handelt es sich nicht bloß um eine institutionelle Ablehnung, sondern um eine grundsätzliche Verneinung jeglicher sich zur „Religion“, zum „Dogmatismus“ aufwerfenden [533] Art des menschlich, gesellschaftlichen Zusammenlebens. Somit ist eine Kollision mit der Hegelschen Denkungsart vorprogrammiert.

Versucht Hegel noch aus der Abstraktion zum Konkreten zu gelangen, so geht Stirner vom Konkreten aus, um in der Abstraktion die „wirkliche Idee“, **seine wirkliche Idee** zu realisieren.

Daß Stirner faktisch ein Schüler Hagels war, ist aus dem Abschnitt über sein Leben zu entnehmen; saß er doch mit anderen auch „zu dessen Füßen“, um gespannt seinem Vortrag zu lauschen. (vgl. Mackay)

Inwiefern er Hegels Lehre internalisiert hat und zur Anwendung durch seine eigenen Gedanken gebracht hat, ist umstritten (?).

Die Tatsache der Ablehnung des Staates als höchste Form der in der ‚Rechtsphilosophie‘ dargestellten „Idee der Freiheit“ in der Sittlichkeit, läßt es jedoch zweifelhaft erscheinen, daß er Hegels Dialektik Folge geleistet hat oder ob der „Empörer“ diese nur kategorisch abgelehnt hat.

Der Hegelsche Gedanke vom Aufbau des Staates, des Zusammenlebens der Menschen untereinander, wird von Stirner vollständig über den Haufen geworfen.

Bei ihm basiert dieses Zusammenleben auf völliger „Freiwilligkeit“, scheinbar ohne jegliche „Ordnung“.

Hegel, Feuerbach und Stirner ist jedoch eines gemein; sie bewegen sich in der „Idee der Freiheit“, wenn auch mit unterschiedlichen Zielsetzungen.

[534] „**Die Idee der Freiheit**“ ist für Hegel „das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit ... hat, – **der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit**“.[1]

Für ihn bedeutet Sittlichkeit „daß mein Wille als dem Begriff gemäß gesetzt sei – seine Subjektivität aufgehoben sei“.

So sind für ihn „Ehe, Staat die einzigen sittlichen Ganzen“. (vgl. Zusatz § 142 Rechtsphilosophie)

Freiheit ist nach Hegel „dort daseiend, wo wir Rechtsverhältnisse haben. Das heißt nicht, daß Rechtsverhältnisse Freiheit schon verwirklichten, aber sie sind die Bedingungen ihres Daseins. So lange der ‚Gedanke Freiheit‘ in meinem Herzen oder auch in meinem Kopf ist, im theoretischen Sinne nicht erkannt, im praktischen von der Gesellschaft nicht anerkannt ist, ist Freiheit nicht wirkliche Freiheit, sondern so abstrakt, daß verschiedene Auffassungen von der gesellschaftlich wünschenswerten Ordnung des menschlichen Lebens verschiedene sogenannte Begriffe der Freiheit ausbilden können. Sie können dann gegeneinander nur noch mit Gewalt ausgetragen werden“.[2]

---

[1] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 292.

[2] Liebrucks, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. In: Riedel, M.: Materialien zur Rechtsphilosophie. Bd. 2. S. 13.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Dabei ist Gewalt jedoch die Äußerung eines „Willens“, der „die Freiheit, d. h. den Willen“ selbst aufhebt. So hebt – mit den Worten von Bruno Liebrucks – „jedes Denksystem, das die Spontaneität des Menschen aufhebt, ... seinen Willen auf, damit zugleich seine Intelligenz, weil der menschliche [535] Wille intelligenter Wille ist. Dagegen ist das wirkliche Recht in einer Gesellschaft das erste, wenn auch nur unmittelbare Dasein des freien Willens“.[1]

Es ist seine denkende Natur, die zur „wirklichen Freiheit des Menschen gehört“. Dabei ist „der Wille nicht ein Vermögen neben dem Denken. Nur ein Wesen, das denkt, kann frei oder unfrei sein. Der Mensch ist nicht als Mensch frei zu nennen, weil ‚Mensch’ immer noch ... Name geblieben ist. Er ist nur als existierender Begriff frei“.[2]

Solche existierenden Begriffe kann es nur dann geben, „wenn es eine Gesellschaftsordnung gibt, in der Menschen das ihnen Entgegenkommende als vernünftig ansehen können. Das Maß, in dem der Mensch das kann, ist das Maß seiner Freiheit“.[3]

In der Rechtsphilosophie ist die Lehre vom **Recht** – in seinen drei Ausprägungen: Recht, Moralität und Sittlichkeit – die Entfaltung der menschlichen Freiheit.

„Diese Entfaltung kann, wenn sie nicht in der Sphäre des Gedankens bleiben soll, nur innerhalb der Geschichte des Menschen vor sich gehen.“[4]

Die Sittlichkeit als konkreteste Form der Lehre vom Recht stellt „die Bezüglichkeit zur Situtation, in der der Einzelne und seine Gesellschaft sich befinden“[5], dar.

In ihr gehen sowohl Recht als auch Moralität auf und bestehen dennoch für sich alleine, können jedoch nicht abgetrennt vom Absoluten (der Sittlichkeit) betrachtet werden, sondern fließen ineinander über.

[536] Die Idee des Rechts ist sowohl „sein Begriff und seine Verwirklichung“.[6]

„Der Begriff ist dabei nicht der Existenz entgegengesetzt ... wie der menschliche Begriff als Leib existiert, so existiert der Begriff des Rechts nur als Gesellschaft, sofern diese rechtlich, moralisch und sittlich ist. Die Gestaltung, welche der Begriff des Rechts sich in den menschlichen Institutionen gibt, ist die Gestaltung durch die Menschen, sofern sie als existierende Rechtsbegriffe gesellschaftlich miteinander verkehren. In den Gestaltungen der Institutionen haben wir den Gang vom Begriff des Rechts, sofern er nicht nur in den Herzen oder Köpfen der Menschen ist, **zur Idee. Dieser Gang zur Idee ist der Gang in die Verwirklichung.**“[7]

Dies setzt einen freien Willen voraus, der sich Dasein gibt. Er gibt sich dieses auf dem Wege des Denkens, was bedeutet, „etwas als Allgemeines setzen, d. i. es als Allgemeines zum Bewußtsein bringen“.[8]

In dem ich etwas denke, nehme ich ihm „seine Individualität ... Damit nehme ich auch mir diese Individualität. Ich verallgemeinere mich. Ich verkehre meine qualitative Individualität in ihr Gegenteil, fixiere **mich**, dieses Ich, in der ersten Abstraktion der Allgemeinheit aller Iche. Als sprechender trete ich in diese verkehrte Welt ein, welches Eintreten zugleich ihre Herstellung ist. Ich werde nicht in eine schon vorhandene Welt geworfen, sondern empfange und entwerfe sie zugleich. Die erste Abstraktion ist der Entwurf allein. In ihm wird nur das als [537] real zugelassen, was sich diesem Entwurf gefügt hat“.[9]

Der Wille als denkender trägt in sich den Trieb, sich Dasein zu geben. Indem der Mensch

---

[1] Ebd., S. 14.
[2] Ebd., S. 15.
[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 16.
[5] Ebd., S. 17.
[6] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 29.
[7] Liebrucks, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Bd. 2. S. 22.
[8] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 361.
[9] Liebrucks, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Bd. 2. S. 22 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

etwas denkt, legt er seinen Willen in dieses „Etwas“ und macht es so zu dem Seinigen, gibt ihm Wirklichkeit.

Da der Mensch nicht allein ist, sondern sich in gesellschaftlichem Verkehr befindet, „ist die Freiheit des Willens der Ausdruck der Bezüglichkeit des Willens des Einzelmenschen zu den Willen aller anderen Einzelmenschen“.[1]

„Abstraktion“ ist „das erste Moment im Willen“.

„Indem ich von der Unmittelbarkeit der in der Phantasie oder Wahrnehmung erscheinenden Dinge abstrahiere, trete ich zugleich ... aus der Unmittelbarkeit heraus. Der Wille ist zunächst die Verneinung der Bestimmtheit ... die Auflösung des Einzelnen als eines konkret Erscheinenden oder wunschhaft Vorgestellten.“[2]

Dabei besteht jedoch die Gefahr, „wird dieses erste Moment verabsolutiert, so gelangen wir zum Fanatismus des Glaubens, der Politik und auch der Erkenntnis. Die Verwechslung der Freiheit des Verstandes mit der menschlichen Freiheit ist die Verwechslung der reinen Unbestimmtheit, in der Ich sich zu sich selbst verhält, mit dem wirklichen Ich. Der Wille ist dabei reines Denken seiner selbst, schrankenlose Abstraktion, Feind jeder Gestaltung, Feind des Bewußtseins. Der Mensch versteht sich darin als ‚freies‘, aber nicht dialektisches Wesen“.[3]

[538] Dieser „Fanatismus der Zertrümmerung“, wie Hegel es bezeichnet, beruht auf der Unmittelbarkeit der Freiheit, welche in allen „politischen Zuständen immer wieder hervorbrechen“ kann, gibt sie sich nun „konservativ oder revolutionär“.[4]

Innerhalb des Willens findet die „Konkretion ... dadurch statt, daß der Wille ... etwas will. Etwas bestimmtes wollen ist die Negation der Negation der Bestimmung ... Die Bestimmung des Gegenstandes des Willens ist zugleich die Bestimmung von Ich. Dadurch erst tritt Ich ins Dasein ...“[5]

Die Selbstbestimmung des Ich enthält die Momente der Unbestimmtheit, die Reflexion des Ich in sich, und des sich Setzens als Bestimmtes, Unterschiedenes.

Diese Einheit der beiden Momente ist der Wille, welcher etwas will.

Der menschliche Wille ist frei „nur innerhalb der Bezüglichkeit zu allen gesellschaftlichen Wesen und der im Verein mit ihnen erfahrenen und praktisch betätigten Auseinandersetzung mit der Natur außerhalb von Ich“.[6]

Dazu bedarf es der Anerkennung des Anderen und durch den Anderen, um dennoch in diesem Anderen bei sich selbst zu bleiben.

Dies ist „der konkrete Begriff der Freiheit“, welcher „Begriff des Geistes“ ist, „der alles, was Menschenantlitz trägt, in gegenseitigem Anerkennen der Andersartigkeit in der Pluralität der bestehenden und neu auftauchenden Gesellschaften zu verbinden mag“.[7]

[539] Liebrucks schreibt weiter: „Diese Freiheit ist menschlicher Weltumgang in allen Lagen ... Hier geht es nicht um Prinzipien einer möglichen Freiheit, sondern um die konkrete Freiheit des Menschen in seiner Gesellschaft. Diese erscheint in der besonderen geschichtlichen Lage. Als wahrnehmendes Bewußtsein stehe ich immer einer Wirklichkeit gegenüber, die fremd ist, die ich nicht bestimmt habe ... Da Denken Identität des Gedankens und der gedachten Sache ist ... ist die Freiheit ... die Übersetzung der inneren Form in die äußere. Der Schmerz über den Mangel liegt darin, daß der Zweck zunächst nur in Gedanken und nicht in der Wirklichkeit ist. So gehört die Realisierung des Zwecks zum Zweck selbst. So gehört

---

[1] Ebd., S. 25.
[2] Ebd., S. 28.
[3] Ebd., S. 29.
[4] Ebd.
[5] Ebd., S. 30.
[6] Ebd., S. 32.
[7] Ebd., S. 35.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

auch die erste Objektivität der Freiheit, **das Recht**, ursprünglich zur Freiheit und ist nicht ein von außen Hinzukommendes. Auch die weiteren Gestalten, Moralität und Sittlichkeit, verdanken wir nicht zufälligen Entwicklungen der Geschichte. Sie sind der geschichtliche Ausdruck des Menschen als Menschen. Der Mensch ist immer schon die Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Sich selbst zum Gegenstand haben heißt nicht, die Ungegenständlichkeit eines abstrakten Ich vorstellen, sondern ist eine Handlung innerhalb eines bestimmten Rechtszustandes, eine moralische oder sittliche Tat. In jedem einzelnen Erfahrungsakt des Menschen liegt die Einheit von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit vor. Stellt der Mensch sich selbst vor, so kann er das nicht in einem Akt der Innenschau ... sondern nur in der Reflexion seines wirklichen Weltumganges ...

Die Freiheit hat sich selbst nicht anders zum Gegenstand als so, wie ich einen anderen Menschen in seiner Freiheit erfahre ... Freiheit kann nur so erfahren werden, wie sie als Ungegenständlichkeit in der Gegenständlichkeit des anderen Menschen erscheint."[1]

[540] Im § 21 der Rechtsphilosophie bezeichnet Hegel die Freiheit als „die sich selbst bestimmende Allgemeinheit".[2]

„Die konkrete Allgemeinheit hat in ihren Erfahrungen schon die konkrete Allgemeinheit vor sich, d. h. das einzelne Sichtbare mit seiner Bedeutung für den Situationszusammenhang, in dem ich stehe. Das ist die Freiheit, die sich selbst zum Gegenstand hat und nicht ein ungegenständliches Abstraktes, das als reflexionsphilosophisch vorgestellte Freiheit einer reflexionsphilosophisch vorgestellten Freiheit gegenübersteht. Daß sie im menschlichen Leben in tausend und abertausend Gestalten autgetreten ist und nur in diesen wirklich sein kann, ist die Entfaltung **dieses Begriffs der Freiheit**. Die Bedingung der Möglichkeit dieses Gestaltenreichtums ist zugleich die Bedingung seiner Wirklichkeit: die Idee. Freiheit zum Gegenstand haben heißt freiheitliche gesellschaftliche Verhältnisse zum Gegenstand haben."[3]

Der freie Wille, die Freiheit, ist „konkret allgemein ... dadurch, daß er ... sich in seiner äußeren Welt entgegenkommt. In einer Rechtsgemeinschaft kommen mir die Handlungen der anderen nicht mehr unmittelbar entgegen, sondern durch den Filter des Rechts. Im Rechtszustand begegnet der freie Wille sich in den ihm äußerlich fremden Handlungen der Menschen ... Dieses Recht ist unveräußerlich, weil es das äußere Dasein der Freiheit selbst ist. Diese Äußerlichkeit wird in der Stufe der Moralität noch einmal in die zum Subjekt gewordene Person hineingenommen. Sie wird in der Sittlichkeit zugleich außen und innen sein.

... die Freiheit [begegnet] sich selbst im Fremden ... [an dem] es niemals mangeln wird, weil der Wille, der sich nicht im Fremden findet, nicht Wille, sondern ein Hirngespinst ist. Das Recht ist die erste abstrakte Form der konkreten wirklichen Freiheit".[4]

[541] Es ist eindeutig, daß der „Wille als Individuum in der Welt" auftritt, „aber das Individuum ist erst Person, wenn das Recht nicht nur subjektives Dasein ..., sondern auch objektives Dasein als Institution hat. Wo dies nicht der Fall ist, sinken die Menschen aus der Personalität in die von der Gesellschaft abgeschnittenen Individualität hinab, und die ... Gewalt steht wieder auf. Die Beschränkung, die der einzelne durch das Recht erfährt, ist also die Entschränkung des isolierten Individuums zu seiner Gesellschaft. **Bei einem nur subjektiven Freiheitsbegriff dagegen ist das Recht nur als gegenseitige Beschränkung anzusehen** ... Dieses Gesetz ist nicht das Sittengesetz, sondern das jeweilige Rechtsgesetz ... Man kann sagen, das Recht ist in der Moralität begründet. Wenn jemand sich nicht als Vernunftwesen betrachtet, so ist für ihn nicht einzusehen, warum er sich überhaupt rechtlich auf dieser Erde

---

[1] Ebd., S. 35 ff.
[2] Hegel: Werke. Bd. S. 21.
[3] Liebrucks, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Bd. 2., S. 42.
[4] Ebd., S. 42 f.

bewegen soll. Wo Macht gegen Macht steht, hat der ‚Recht', der Macht hat, d. h. der Name ‚Recht' ist zum sinnlosen Laut geworden".[1]

In der Vereinzelung des Individuums steckt demnach „das Prinzip der Gewalt" und „wir stehen vor den großen Gefahren, die die Verabsolutierung der Individualisierung des Freiheitsbegriffs und die seines Pendants, der Kollektivierung der ‚Freiheit', heraufbeschworen haben".[2]

Im Umgang der Menschen miteinander – ein Wortspiel – besteht das RECHT zurecht, als „etwas Heiliges überhaupt".[3] [542] In diesem Sinne schreibt Bruno Liebrucks zum Abschluß seines Artikels: „RECHT ist hier als der Inbegriff von Recht, Moralität und Sittlichkeit zu verstehen. Nur wenn das Recht als solches heilig ist, kann mit Sinn vom Menschen verlangt werden, er solle sich um die Abschaffung von Rechtsbestimmungen kümmern, die ideologisch fortgeschleppt bei veränderter Situation in Unrecht übergegangen sein können. Dabei ist das Recht der jeweils höheren Stufe höheres Recht. Erst das Recht der Weltgeschichte wird als das ‚uneingeschränkt Absolute' angesehen. Werden Weltgeschichte und Staat identifiziert, so sind sie bis heute der irdische Gott."[4]

Und weiters müsse man dies im Auge behalten, „wenn wir die Rechtsphilosophie als die erste größere Entfaltung des Begriffs der Freiheit innerhalb der Hegelschen Philosophie verstehen wollen. Die erste Stufe ist die des Rechts. Der Wille ist unmittelbar als Person. Sein Dasein als wirklicher Wille in der wirklichen Gesellschaft ist die Rechtsordnung. Dieser Wille ist noch nicht wirklich, sondern erst daseiend zu nennen. Deshalb ist das Recht in der positiven Gestalt von Rechtsparagraphen die noch unmittelbare Gegenständlichkeit des freien Willens. Nicht mehr. Diese Gestalt, in die Innerlichkeit aufgenommen, ist die Moralität. Die Person wird Subjekt, im modernen Wortverstand. Moralität begründet insofern das Recht, als sie die auf den Punkt zusammengezogene Einheit aller Rechtsgesetze darstellt. Die Einheit beider Stufen ist die Sittlichkeit. In ihr erst ist die Einheit von Recht und Moralität als äußere Wirklichkeit vorhanden".[5]

[543] Aus dem Vorrangegangen erhebt sich nun die abschließende Frage, wie sie auch aus dem Titel zu entnehmen ist:

Ist Stirner ein Schüler Hegels?

Eindeutig mit Ja oder Nein läßt sich diese Frage jedoch nicht beantworten.

Faktisch als Zuhörer seiner Vorlesungen – wie bereits erwähnt – sehr wohl.

Gedanklich – im Sinne einer Weiterführung von Hegels Werk – mit (beinahe) ruhigem Gewissen nicht.

Begründen läßt sich dies folgendermaßen:

Hegels Gedanken sind ein ständiges Fortschreiten vom Unbestimmten über das Bestimmte zur Einheit dieser beiden Momente, in seiner Konkretion – dem Absoluten, welches sich in der Rechtsphilosophie als Sittlichkeit darstellt. Diese ist für ihn die „Idee der Freiheit".

Dabei läßt Hegel menschlich-gesellschaftliche Zusammenhänge, den Umgang unter Einzelmenschen, Rechtsverhältnisse etc. niemals außer Acht.

Stirner hingegen ist ein rigider Ablehner dieser, in den Institutionen sich verwirklichenden Idee.

Der Hegelsche Stufengang entfaltet den Begriff der Freiheit bis zu seiner höchsten Ausprägung.

Dieses institutionell-gesellschaftliche Denken brachte Hegel den Vorwurf restaurativen, ja

---

[1] Ebd., S. 44.
[2] Ebd., S: 46 ff.
[3] Hegel: Werke. Bd. 7. S. 83.
[4] Liebrucks, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Bd. 2. S. 48.
[5] Ebd., S. 49.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

reaktionären Denkens ein, obwohl er – wie Bruno Liebrucks meint – „der einzige [war], der die Denkmittel zu einer wirklichen Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse geschaffen hat“.[1]

[544] Jene, die diese Revolutionierung forderten – dazu gehört auch Max Stirner –, „verschmäht[en] die einzigen Denkmittel“ und machten so „von Haus aus jede Revolution unmöglich“, denn „das unmittelbare Aussprechen der [Welt]revolution ... ist unmittelbar geblieben. Es mußte sich als diese Unmittelbarkeit mit Notwendigkeit an die Gewalt als einziges Mittel wenden. Aber durch die Gewalt wird nicht revolutioniert“.[2]

Diese Worte sind zwar eher an Karl Marx gerichtet, aber auch Max Stirner kann davon nicht unbehelligt bleiben.

Bleibt doch auch er ein Gefangener der Unmittelbarkeit.

Hat er doch zur „Verabsolutierung der Individualisierung des Freiheitsbegriff“ (Liebrucks) einen nicht unbedeutenden Betrag geleistet.

Er ist auch einer jener, welche das, was Hegel in seiner Philosophie zu einer Einheit zusammengefügt hat, wieder auseinandergerissen haben, in dem Glauben, es dadurch zu überwinden.

Dabei handelt es sich um die Verschränkung von Theorie und Praxis, von Idealem und Realem.

So schreibt Stirner in seinem Werk: „Der Gegensatz des Realen und Idealen ist ein unversöhnlicher, und es kann das eine niemals das andere werden: würde das Ideale zum Realen, so wäre es eben nicht mehr das Ideale, und würde das Reale zum Idealen, so wäre allein das Ideale, das Reale aber gar nicht. Der Gegensatz beider ist nicht anders zu überwinden, als wenn *man* beide vernichtet. Nur in diesen ‚man‘, dem Dritten, findet der Gegensatz sein Ende; sonst aber decken Idee und Realität sich nimmermehr. Die Idee kann nicht so realisiert werden, daß sie Idee bleibe, sondern nur, wenn sie als Idee stirbt, und ebenso verhält es sich mit dem Realen.“[3]

[545] Für Stirner hat keine Idee „Dasein, denn keine ist der Leibhaftigkeit fähig“.[4]

Der in dieser Aussage enthaltene Vorwurf der Ungegenständlichkeit richtet sich gegen Hegel (nicht jedoch ausschließlich).

Daran schließt Bruno Liebrucks – bezüglich der Idee der Freiheit – an, indem er sagt: „Wer Hegel Ungegenständlichkeit vorwirft, hat innerhalb des Freiheitsbegriffes das getan, wovor Hegel warnt, nämlich ... das erste abstrakte Moment der Freiheit, die absolute Unbestimmtheit, verabsolutiert“.[5]

Stirners ‚Der Einzige und sein Eigentum‘ ist von dieser Unmittelbarkeit durchzogen; der Einzige bleibt in seiner Subjektivität, seiner Individualität stehen.

Als „Schüler Hegels“ hat er sich von dessen dialektischer Philosophie entfernt und sich in eine nicht-dialektische Denkungsart zurückentwickelt.

Ebenso wie Feuerbach steht er, aufgrund seiner Subjektivität, seiner subjektiven Begriffsbildung auf einer Stufe des Nominalismus, dessen Allgemeinbegriffe „für sich ... bloße Vorstellung oder ein leerer Name“[6] sind.

Max Stirner wendet sich sowohl gegen Hegel als auch gegen Feuerbach.

Bei Hegel zerreißt er Zusammengefügtes, von Feuerbach übernimmt er den Nominalismus, um ihn zu radikalisieren. Er zieht, was Feuerbach an Hegels Religionsphilosophie kritisiert

---

[1] Liebrucks, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Bd. 2. S. 38.
[2] Ebd.
[3] *EE* 407.
[4] *EE* 408.
[5] Liebrucks, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Bd. 2. S. 37.
[6] Hegel: Werke. Bd. 8. S. 320.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

und von Gott in den Menschen hineinträgt, von diesem ab und überträgt es auf sein subjektives, unmittelbares Ich, den Einzigen.

Dieser Einzige ist der Ausdruck seines konsequent gedachten Individualismus anarchistischer Prägung, welcher den Standpunkt der Hegelschen „Idee“ nicht zu erreichen vermag.

[546]

VII. Bibliographie

Hegel, G. W. F.: Werke in 20 Bänden. Register. stw. Frankfurt/Main. 1986

Hegel, G. W. F.: Politische Schriften. stw. mit einem Nachwort von Habermas, Jürgen. Frankfurt/M. 1966.

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Reclam. Stuttgart 1981

Stirner, Max: Parerga-Kritiken-Repliken. Hrsg.: Laska, Bernd. Nürnberg 1986

Löwith, Karl: Sämtliche Schriften Bd. 4; Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1988

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1969

Löwith, Karl: Die Hegelsche Linke. Stuttgart 1962

Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Sammlung Luchterhand. 8. Aufl. Frankfurt/Main 1964

Röttges: Heinz: Der Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels. Diss.; Frankfurt/M. 1964

Hoerster, Norbert: (Hrsg.) Klassiker des philosophischen Denkens. 2 Bde. dtv. München 1982

Bubner, Rüdiger: (Hrsg.) Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung Bd. 6; Deutscher Idealismus. Reclam. Stuttgart 1985.

Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel. 1977

Fenske, Hans u. a.: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart. Fischer TB. Frankfurt/Main 1987

G1ockner, Hermann: Die europäische Philosophie – Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1958

[547]

Kant, Immanuel: Schriften zur Geschichtsphilosophie. Reclam. Stuttgart 1974

Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Reclam. Stuttgart 1973

Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen (Hrsg.) von Bahr, Ehrhard. Reclam.

Schischkoff, Georgi: (Hrsg.) Philosophische Wörterbuch. Körner TB. Bd. 13; Stuttgart 1982 Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Reclam. Leipzig 1970

Schröter, Klaus: (Hrsg.) G.W.F. Hegel – in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wiedmann, Franz. Rowohlt. Reinbek/Hamburg 1986

Knusenberg, Kurt: (Hrsg.) Karl Marx – in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Blumenberg, Werner. Rowohlt. Reinbek/Hamburg 1976

Knusenberg, Kurt: (Hrsg) Immanuel Kant – in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Schultz, Uwe. Rowohlt. Reinbek/Hamburg 1976

Schelling, F.W.J: Werke

Lukács, Georg: Der junge Hegel. 2 Bde. stw. Frankfurt/Main 1973

Taylor, Charles: Hegel. stw. Frankfurt/Main 1983

Rosenkranz, Karl: G.W.F. Hegels Leben. Berlin 1844. Photomechan. Nachdruck. Darmstadt 1963

Fulda, H. F. und Henrich, D.: (Hrsg.) Materialien zu Hegels „Phänomenolgie des Geistes“. stw. Frankfurt/Main 1973

Uexküll, Jürgen Detlev Freiherr von: Armeen und Amouren. Ein Tagebuch aus napoleonischer Zeit von Boris Uxkull. Hamburg 1965

[548]

Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. 2 Bde. Diogenes. Zürich 1977

Mackay, John Henry: Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Freiburg/Br. 3. Auflage. 1977

Mackay, John Henry: Verschollene und Vergessene. Eine Auswahl aus seinem Werk. Hrsg. von Schwedhelm, Karl. Wiesbaden 1980

Mackay, John Henry: Abrechnung. Randbemerkungen zu Leben und Arbeit. Freiburg/Br. 3. Aufl. 1978

Mader, Johann: Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie. Wien-München 1975

Lübbe, Hermann: Studien zur politischen Philosophie in Deutschland. Zürich 1963

Kast, Bernd: Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Stirners. Diss. Bonn 1979

Mühsam, Erich: Ausgewählte Werke. 2 Bde. Berlin 1978

Wisser, Richard: Grund-Richtungen des 19. Jahrhunderts in Abkehr von Hegel, in: Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach. Bonn 1977

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 12.09.2009

Reichelt, Helmut: (Hrsg.) Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von L. Feuerbach, K. Marx, F. Engels. Ullstein. Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1975
Pepperle, Heinz: (Hrsg.) Die Hegelsche Linke. Dokumente zur Philosophie und Politik im dt. Vormärz. Reclam. Leipzig 1985
Riedel, Manfred: (Hrsg.) Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd. 7; Positivismus, Historismus, Hermeneutik. Reclam. Stuttgart 1981
Riedel, Manfred: (Hrsg.) Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2 Bde. stw. Frankfurt/M. 1975
Riedel, Manfred: Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt/M. 1982
[549]
Adorno, Theodor W.: Drei Studien zu Hegel. stw. Frankfurt/M. 1971
Barth, Hans: Wahrheit und Ideologie. stw. Frankfurt/M. 1974
Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Rowohlt. Reinbek/Hamburg 1982
Euchner, Walter: Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerliche Philosophie. edition suhrkamp. Frankfurt/M. 1973
Mautz, Kurt Adolf: Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus. Berlin 1936
Helms, Hans G.: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziger“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vorn Vormärz bis zur Bundesrepublik. Köln 1966
Heintel, Peter: Hegel. Der letzte universelle Philosoph. Zürich 1970
Rosenzweig, Franz: Hegel und der Staat. Aalen 1962
Essbach, Wolfgang: Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus. Göttingen 1978
Görlitz, Alex (Hrsg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft; Reinbek b. Hamburg 1973
Diemer, Alwin; Frenzel, Ivo (Hrsg.): Philosophie Frankfurt/Main 1967
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Reclam Stuttgart 1988

Lebenslauf

Name:	Harald Pamminger
Geburtsdatum:	18.5.1960
Geburtsort:	Wels/Oberösterreich/Österreich
Staatsbürgerschaft:	Österreich
Schulbesuch:	Volksschule in Wels September 1966-Juli 1970 Hauptschule in Wels September 1970-Juli 1974 Bundeshandelsakademie in Wels September 1974-April 1979 Reifeprüfung: 6. Juni 1979
Studium:	Immatrikulation: Universität Wien 20. September 1979 Inskribierte Studienrichtungen: Politikwissenschaft Publizistik Studienjahr 1980/81. Doppelstudium in Wien und Linz Politikwissenschaft/Publizistik/Soziologie
Berufstätigkeit:	Seit 1. August 1992 hauptberufliche Tätigkeit in der Markt- und Meinungsforschung