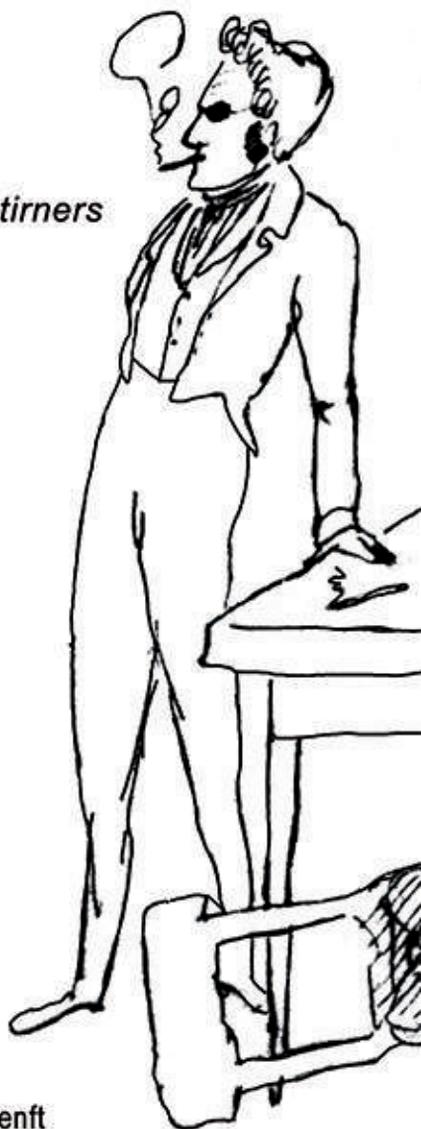


Max Adler / Pierre Ramus

Widerreden

Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners



Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig
Herausgeber: Kurt W. Fleming / Gerhard Senft

Stirneriana 22

Max Adler / Pierre Ramus
Widerreden
Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners

**Adler, Max / Pierre Ramus:
Widerreden**

Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners

Herausgeber: Kurt W. Fleming (Leipzig) und Gerhard Senft (Wien).
(STIRNERIANA. Sonderreihe der Zeitschrift „DER EINZIGE“ – Nr. 22)
Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig

1. Auflage 2001

2., durchgesehene Auflage 2005

ISSN 1435-0440

ISBN 978-3-933287-25-0

Max Adler / Pierre Ramus

Widerreden

Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners

Für Dr. phil. Bernhard J. Piegsa

Inhalt

Kurt W. Fleming
Editorische Notiz

I

Gerhard Senft

Einleitung

Zur Rezeption der Philosophie Max Stirners im österreichischen
Sozialismus

VII

Max Adler

Max Stirner

1

Pierre Ramus

Die Grundelemente der philosophischen Weltanschauung Max Stirners

67

Anmerkungen zum Text von Max Adler

119

Anmerkungen zum Text von Pierre Ramus

134

Editorische Notiz

Die hier erstmals vorgestellten Texte werden chronologisch abgedruckt. Der erste Text wurde von Max Adler im Jahre 1897 verfaßt; der zweite Text entstand 1918 und der Autor heißt Pierre Ramus (alias Rudolf Großmann).

Jedoch in umgekehrter Reihenfolge wurde ich auf beide Texte aufmerksam.

Die Kenntnis von dem Ramus-Text bekam ich aufgrund der Lektüre von Gerhard Senfts Artikel „Der Anarchismus, sein Feuerschuh und die Metaphysik der Windsandale. Pierre Ramus' Thesen zur Kritik am Marxismus“¹, der in einer Fußnote auf das unveröffentlichte Manuskript hinwies. Selbstredend wollte ich diesen Text für mein Max-Stirner-Archiv erwerben, also schrieb ich Gerhard Senft. Das war im Mai 1995. Er teilte mir mit, daß der Erwerb des Manuskriptes u. a. auch über das „Institut für Sozialgeschichte, Amsterdam“ möglich wäre. Ich wandte mich am 5. Oktober 1995 an dieses Institut. Mir wurde jedoch von dort am 30. November mitgeteilt, „daß das Ms über Stirner im Nachlass Ramus nicht gefunden ist. Im Moment wird das umfangreiche Archiv umgeordnet deswegen ist es schwer zu finden. So bald es auftaucht werde ich es Ihnen schnellstens mitteilen.“ Jedoch muß dieses Ansinnen irgendwann dem Mitarbeiter dieses Institutes entfallen sein. Ich bekam seitdem keine Antwort mehr.

Als ich Ende Juli 2001 wieder in Wien weilte, traf ich mich mit Gerhard Senft, um ihm die neue Ausgabe meiner Zeitschrift DER EINZIGE² zu überreichen. Dabei sprachen wir auch über die geplante Ausgabe des unten stehenden Adler-Textes. Überraschend für mich war, daß Gerhard Senft mir vorschlug, zusammen mit dem Adler-Text auch den von Ramus zu veröffentlichen – mittlerweile besaß er eine Kopie des Manuskriptes, der sich doch im o. g. Institut befand.

Eine Woche darauf erhielt ich von Gerhard Senft eine Kopie der Kopie und ich machte mich sofort an das Abtippen des Textes, der einige Schwierigkeiten bereit hielt, die, so hoffe ich, jetzt behoben sein müßten.

Von dem Adlerschen Manuskript erfuhr ich erstmals durch Bernd A. Laska's Stirner-Studie „Ein dauerhafter Dissident“³. Er schreibt dort von dem hier erstmals abgedruckten Manuskript: Adler „verfasste 1894 eine Studie ‚Max Stirner. Ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Socialismus und Individualismus‘⁴ ... Ein weiteres, 200

¹ espero. Rundbriefe der Mackay-Gesellschaft, Nummer 2/3, April 1995, pp. 18-28. Ramus hatte eine umfangreichere Arbeit geschrieben, in der er den Marxismus zu widerlegen versuchte. Ramus' Ansicht zum Marxismus halte ich stellenweise für oberflächlich, da manche von ihm formulierten Ansichten bezüglich des Marxismus in diesem nicht anzutreffen sind.

² Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Heft 3 (August) 2001 zu dem Thema: Max Stirner und die Psychoanalyse. II.

³ 150 Jahre Stirners „Einzigiger“. Eine kurze Wirkungsgeschichte. (LSR-Verlag) Nürnberg 1996.

⁴ Erstmals abgedruckt in: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 3/4 (11/12), pp. 26-34.

Seiten starkes Stirner-Manuskript, das er im Jahre 1900⁵ fertigstellte, scheint er erst gar nicht zu publizieren versucht zu haben.“⁶ Daß ich interessiert war, diese Manuskripte [als Kopie] für mein Max-Stirner-Archiv zu erwerben, war für mich nur noch eine Frage der Zeit. Probleme gab es erst, als ich mich bemühte herauszufinden, wer diese Manuskripte hatte. Laska schrieb, daß der Adler-Nachlaß sich an der Wiener Universität befände. Da Laska auch von Alfred Pfabigan schrieb, Philosophie-Professor an der Philosophischen Fakultät der o.g. Universität, der auch die Manuskripte eingesehen hatte, besorgte ich mir dessen Adresse. Am 15. Oktober 1996 schrieb ich ihm. Da ich aus persönlichen Gründen öfters in Wien weil(t)e, trafen wir uns am Abend des 1. November vor dem Café Central. Da dieses Café völlig überfüllt war, mußten wir in ein kleineres ausweichen. Das Gespräch dauerte aber nur eine halbe Stunde, denn Pfabigan mußte schon am nächsten Tag in die USA reisen. Ich erfuhr, daß Prof. Norbert Leser den Nachlaß Max Adlers verwaltete. Pfabigan verwies in unserem Gespräch aber auf die Schwierigkeit, das Manuskript betreffend, daß es in einer schlecht lesbaren Handschrift vorläge und transkribiert werden müßte. Darin sah ich aber vorerst kein Problem.

Mein erster Brief an Prof. Leser datierte vom 4. November 1996, auf den ich aber keine Antwort erhielt. Den zweiten Brief schrieb ich am 8. Februar 1997. Erst am 3. März bekam ich von seiner Sekretärin einen positiven Bescheid. Nach diesem zweimaligen Anlauf kam es dann endlich am 19. März zu einer Begegnung zwischen Prof. Leser und mir. Nach einem kurzen Gespräch bekam ich die Möglichkeit, den gesamten Nachlaß einzusehen sowie eine Menge Papier, um die gesamten Stirner-Manuskripte kopieren zu können. Für die Einsichtnahme und das Anfertigen der Kopien ließ ich mir zwei Tage Zeit.

In einem Brief vom 14. Mai 1997 schrieb mir Prof. Leser, daß er meine Bitte, das Manuskript „publizieren zu dürfen, gerne erfüllen“ kann, „da ich an einer möglichst großen Veröffentlichung der Ideen Max Adlers interessiert bin.“

Dies möchte ich endlich wahr machen, nachdem mehr als vier Jahre verfließen sind.

Aber vorab noch einige kleinere Bemerkungen zu den abgedruckten Manuskripten.

Bezüglich des Adler-Manuskriptes sollte sich bedauerlicherweise die Vorhersage Pfabigans bestätigen. Für *mich* schien die Transkribierung dieses Manuskriptes als nicht

⁵ Auf Grund des ersten Satzes des zweiten Manuskriptes ist mit Sicherheit anzunehmen, daß Max Adler mit dem Text etwa ab August/September 1897 begann, denn er schrieb: „Vor ganz kurzer Zeit, im Julihefte des III. Jahrganges der ‚Sozialistischen Monatshefte‘ ist ein Aufsatz erschienen, der unter dem Titel ‚Eine Philosophie des Proletariats‘ die Aufmerksamkeit ‚jedes denkenden Arbeiters‘ auf Max Stirner und seinen ‚Einigen‘ zu lenken sucht.“ [Hervorhebungen von mir. KWF] Es handelt sich hier um den Artikel von Hermann Duncker, welcher in der Nr. 7, 1897 erschien. Es ist schon möglich, wie Laska schreibt, daß Adler diese Studien im Jahre 1900 abgeschlossen hat, denn das Schriftbild dieser vorliegenden Manuskriptteile ist nicht durchgängig einheitlich.

⁶ Laska, p. 60.

durchführbar. Da besann ich mich meines Freundes (und zeitweiligen Mitherausgebers der Zeitschrift „DER EINZIGE“) Bernd J. Piegsa, seines Zeichens diplomierter Historiker. – *Ihm sei hier ganz besonders gedankt und diese Ausgabe gewidmet!* –

Da Adler schon im Dezember 1894 seinen ersten Beitrag über Stirner schrieb, kann angenommen werden, daß er sich erstmalig mit Stirner zu beschäftigen begann, als dessen Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ als Reclam-Ausgabe im Jahre 1893 erschien.⁷

*

Nach vorliegender Sachlage müssen wir das Adler-Manuskript als Fragment betrachten.

Es ist an einigen Textstellen nachweisbar, daß Max Adler auf einen größeren Textteil des Manuskriptes von 1894 zurückgriff und ihn in den von 1897 einfügte.⁸

Das vorliegende Manuskript ist im Vergleich zu anderen mir bekannten Arbeiten über Max Stirner das umfangreichste, das Max Adler schrieb.

Ich habe diese Arbeit in vier Blöcke (I-IV) geteilt, wobei I bis III jene sind, die den umfangreichsten, *zusammenhängenden* Text darstellen. I und III waren auch sehr leicht als „Anfang“ und „Schluß“ zu identifizieren. Text II gehört also dazwischen.

Die in IV untergebrachten Texte waren nicht eindeutig zuzuordnen. Max Adler hat keinerlei entsprechende Vermerke gemacht. Die Reihenfolge des Abdruckes dieser Texte geschah daher willkürlich.

Weiterhin gibt es verschiedene Varianten, den einen und den anderen Text so oder so einzuordnen.⁹

⁷ Laska verweist in der o. g. Arbeit, p. 44, darauf, daß Max Adler als Student Stirners „Einzigem“ kennenlernte. Daß Adler sich später mit Stirner, wie Laska schreibt, nur noch „heimlich“ beschäftigt haben soll, halte ich nicht für stichhaltig. Der vorliegende Text war für die Veröffentlichung in der sozialdemokratischen Zeitschrift „Die Neue Zeit“ bestimmt, was aber von Kautsky abgelehnt wurde. Davon berichtet Laska (pp. 60/61). Später veröffentlichte Adler einen kleineren Artikel zu Stirners 100. Geburtstag unter dem Titel „Max Stirner und der moderne Sozialismus“ [Arbeiter-Zeitung, Zentralorgan der österreichischen Sozialdemokratie, 18. Jg., Nr. 295/296, Morgenblatt, Wien, 25./26. Okt. 1906, pp. 1-4. – Neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Gerhard Sanft, Wien. (Edition Wilde Mischung Band 2. (Verlag Monte Verita) Wien 1992.) In mehreren Auflagen erschien ein weiterer Stirner-Beitrag [Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus. Die letzte mir bekannte Auflage kam 1974 heraus (siehe dort: pp. 173-199.)] Die letztgenannten Arbeiten sind sozusagen Ausläufer des hier erstmals veröffentlichten Manuskripts, wobei ich aber nicht der Auffassung bin, daß sie als nur „wenig modifiziert“ (Laska, p. 61) 1906 und 1914 ff. erschienen.

Bezeichnend ist es, daß ein Mann wie Max Adler, der sich zum einen als Marxist verstand, sich andererseits mit Marxens Erzfeind nicht nur beschäftigte, sondern ihn in die marxistisch orientierte Arbeiterbewegung für integrierbar hielt. Gerade der vorliegende Text beweist dies zur Genüge.

⁸ Siehe Endnote 14.

⁹ Siehe Endnote 15; Endnote 18; Endnote 40; Endnote 201; Endnoten 258; Endnote 259 des Adler-Textes.

Die Fußnoten * stammen von Max Adler; Anmerkungen der Herausgeber befinden sich am Ende beider Manuskripte.

Vielleicht tauchen noch diverse Textfragmente auf, die uns die Möglichkeit geben, den vorliegenden Texte neu zu ordnen. So wäre es dann schon aus diesem Grunde kein Problem, eine vollkommen *überarbeitete* Auflage herauszugeben.

Im großen und ganzen ist dieser Text in dem vorliegenden Zusammenhang sehr gut lesbar und aus ihm Max Adlers Standpunkt zu dem Thema „Max Stirner“ herauszufiltern. Man kann durchaus davon sprechen, daß durch sie der Faden der Ariadne verläuft, der den LeserInnen dabei hilft, sich in keinem noch so möglichen Labyrinth zu verlaufen. Herausfinden werden wir alle Male aus einem solchen, mehr noch: wir finden auch heraus, was Max Adler uns zu Max Stirner zu sagen hatte.

Der Ramus-Text war im Vergleich zu dem von Adler regelrecht ein Kinderspiel: er liegt als maschinengeschriebenes Manuskript vor. Es gibt aber bezüglich dieses Manuskriptes den geäußerten Zweifel, der nicht unerwähnt bleiben soll, ob es (auch in der vorliegenden Form) tatsächlich von Pierre Ramus stammt. Bernd A. Laska äußerte in einem Schreiben an mich seine „Vermutung, daß dieses Typoskript von jemandem angefertigt worden sein wird, dem selbst so einfache oder zumindest gebräuchliche und in vielen europäischen Sprachen gleichlautende Worte wie das genannte¹⁰ unbekannt waren. Das Typoskript stammt also mit ziemlicher Sicherheit nicht von Ramus; auch zur Korrektur scheint es ihm nie vorgelegen zu haben. Inwiefern ist überhaupt die Autorschaft verbürgt?“ Der erstgenannte Zweifel, der sich auf das *vorliegende Typoskript* bezieht (also die maschinengeschriebene Vorlage), klingt m. E. sehr plausibel. Diesen Zweifel jedoch auch auf die Autorenschaft zu beziehen, wird von den Ramus-ForscherInnen Gerfried Brandstetter und Ilse Schepperle nicht geteilt.¹¹²

Es gab einige Probleme bei der Bearbeitung des Ramus-Textes, da durch fehlende und falsche Kommasetzung die Schwierigkeit entstand, in manchen Sätzen einen *Sinn* herauszulesen.

Bei den meisten Zitaten aus dem Stirnerschen Hauptwerk sind im Ramus-Text *nicht* die dort befindliche Hervorhebungen übernommen worden. Das wurde von mir stillschweigend korrigiert.

¹⁰ „Affoziation“ bzw. „Affiziation“. Aus dem Kontext ergibt sich, daß „Assoziation“ (= Vereinigung, Organisation) gemeint ist.

¹¹ Ilse Schepperle: Pierre Ramus. Marxismuskritik und Sozialismuskonzeption. tuduv-Studien: Reihe Politikwissenschaften, Band 19, München. 1987; Gerfried Brandstetter: Rudolf Großmann („Pierre Ramus“). Ein österreichischer Anarchist (1882-1942). In: Gerhard Botz; Hans Hautmann; Josef Weidenholzer (Hg.): Bewegung und Klasse, Wien. 1978

Die Seitenangaben der Stirner-Zitate wurden nach der aktuellen Ausgabe von „Der Einzige und sein Eigentum“ (Reclam-Verlag) Stuttgart 1991 vorgenommen. Im Folgenden abgekürzt mit EE.

Leipzig, September 2001.

Kurt W. Fleming

Die vorliegende Ausgabe ist neu gesetzt und layoutet. Daher gibt es auch eine Seitenverschiebung zur 1. Auflage. So weit nicht übersehen, wurden diverse Fehler stillschweigend korrigiert.

Leipzig, März 2005

Kurt W. Fleming

Einleitung

ZUR REZEPTION DER PHILOSOPHIE MAX STIRNERS IM ÖSTERREICHISCHEN SOZIALISMUS

Sklaverei ertrag ich nicht
Ich bin immer ich
Will mich irgend etwas beugen
Lieber breche ich.

Kommt des Schicksals Härte
oder Menschen Macht
Hier, so bin ich und so bleib ich
Und so bleib ich bis zur letzten Kraft.

Darum bin ich stets nur eines
Ich bin immer ich
Steige ich, so steig ich hoch
Falle ich, so fall ich ganz.

*Ingeborg Bachmann*¹

Im Jahre 1515 lud König Manuel von Portugal seine Hofgesellschaft und die örtliche Bevölkerung zu einem seltsamen Schauspiel auf den Hauptplatz der Stadt Lissabon. Innerhalb einer Umzäunung wurden ein Rhinozeros und ein Elefant aufeinander losgelassen. Der Zweikampf der beiden Dickhäuter sollte den Neugierigen zeigen, welches das „Stärkste aller Geschöpfe der Erde“ sei. Doch der Elefant – erschreckt von dem schnaubenden Nashorn – ließ es auf keinen Kampf ankommen. Er durchbrach die Palisaden und flüchtete. Der König ordnete an, das „siegreiche“ Tier als Geschenk an Papst Gregor XII. zu überbringen. In einen Käfig gesperrt, begann für das Rhinozeros die Seereise, bald jedoch kam ein gewaltiger Sturm auf, die Schiffsladung rutschte über die Reeling und der „Sieger von Lissabon“ versank im Meer. – Es ist durchaus naheliegend, die einleitende Schilderung als Metapher für das Ende der großen Systemkonfrontation des 20. Jahrhunderts und für einen „übriggebliebenen“ Kapitalismus – der heute spürbar an Standfestigkeit verliert – zu verwenden.

Tatsache bleibt aber: Seit dem Niedergang des sozialistischen Systems sowjetischer Prägung steht dem „real existierenden Kapitalismus“ kein ernstzunehmender Rivale gegenüber. Begriffe wie Sozialismus oder Kommunismus scheinen auch mehr als zehn Jahre nach der Wende zutiefst diskreditiert. Ein Fehlschluß wäre es jedoch anzuneh-

¹ Bachmann, Ingeborg (1982): *Ich. In: Werke 1*, Wien, S. 623

men, daß damit alle Formen des kritischen Denkens, deren Traditionen zum Teil in die Epochen vor der Herausbildung des modernen Kapitalismus hineinreichen, für immer ausgelöscht wären. Trotz der Expansion der kapitalistischen Marktwirtschaften ist die weltweit gegebene sozioökonomische Entwicklung meilenweit von jenem Weg entfernt, den die Propheten vom „Ende der Geschichte“ 1989 erwarteten.² Niemand wird bestreiten können, daß die Menschheit gegenwärtig in einem neuen Zeitalter der Unsicherheit lebt. Die politischen Krisenherde haben sich in den letzten Jahren vervielfacht, die Reichtümer der Welt sind heute so ungleich verteilt wie nie zuvor. Es ergibt sich alleine die Frage: Wie soll ein soziales System auf Dauer stabilgehalten werden, daß via Fernsehen und Internet mehr als sechs Milliarden Menschen ein hohes Wohlstandsniveau mit breitgestreutem Aktienbesitz, schmuckem Einfamilienhaus inklusive Garage, Geländeauto und Multifunktions-Handy in Aussicht stellt, bei gleichzeitig bestehender Gewißheit, daß solche „Errungenschaften“ lediglich Minderheiten vorbehalten bleiben werden? Das anwachsende Protestpotential deutet jedenfalls darauf hin, daß die Ideologen des Neoliberalismus mit ihren Privatisierungs- und Flexibilisierungsprogrammen immer weniger imstande sind, überzeugende Antworten auf die großen sozialen und ökologischen Herausforderungen der Gegenwart zu finden. Ebenso fraglich ist, wie lange die Phase der gesellschaftlichen Desorientierung noch von rechtspopulistischen und rechtsextremen Demagogen wirksam genutzt werden kann. Seit dem Zeitalter der Französischen Revolution wissen wir, daß es dreier Säulen bedarf, um einer Gesellschaft Stabilität und Sicherheit zu verleihen: der Freiheit, der Gleichheit und der Geschwisterlichkeit; alles andere beschwört Spannungen und Unruheherde herauf. In diesem Sinne könnte der Ruf nach einer originär sozialistischen Systemalternative rascher wieder auf die Tagesordnung gelangen als erwartet.

Natürlich wird ein Sozialismus des 21. Jahrhunderts aus alten Fehlern zu lernen und neue gedankliche Zugänge zu erschließen haben, Zugänge, die sich jenseits sowohl des orthodoxen als auch des revisionistischen Marxismus sowie einer technokratisch gewordenen Sozialdemokratie befinden. Ein Sozialismus des 21. Jahrhunderts wird die Traditionen der Freiheit als wichtiges Wesensmerkmal einbeziehen müssen. Daraus ergibt sich insbesondere die Notwendigkeit, das Verhältnis von Individualismus und Sozialismus neu zu klären. In diesem Zusammenhang werden auch die Vorarbeiten des Austromarxisten Max Adler und des österreichischen libertären Sozialisten Pierre Ramus (Rudolf Großmann) zu berücksichtigen sein, die ein sozialistisches System auf der Basis des Individualprinzips zu begründen versuchten, und die dabei auch auf die Denkergebnisse des herkunftsmäßig im Linkshegelianismus verwurzelten Philosophen

² Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte? *In*: Europäische Rundschau. Vierteljahreszeitschrift für Politik, Wirtschaft und Zeitgeschichte 4 (1989), S. 3ff

Max Stirner zurückgegriffen haben.³ Der vorliegende Beitrag, der im wesentlichen auf ein geschichtlich-registrierendes Verfahren aufbaut, hat zum Ziel, beim Entdecken vergessener bzw. verdrängter Ansätze aus dem Umfeld der Arbeiterbewegung behilflich zu sein. Ein Anknüpfen mit „Stirner – Adler – Ramus“ an aktuelle Gegebenheiten ergibt sich dabei nahezu zwangsläufig.

Individualismus und Moderne

Als geistige Strömung ist der Individualismus bereits mit der Geschichte des europäischen Altertums verknüpft. Die Sophisten, die sich um den bedeutenden Philosophen Protagoras scharten, verkündeten als erste die Souveränität des Individuums, sie forderten die Abschaffung der Sklaverei und sie traten für die Gleichheit in Erziehung und Besitz ein. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, so Protagoras, „der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind. Und wie ein Jedes einem Jeglichem scheint, so ist es für ihn.“⁴ Eine derart radikale Weltsicht war mit den Lebensformen, wie sie später etwa das frühe Mittelalter bot, unvereinbar. Erst das Zeitalter der Renaissance mit seiner Aufwertung des Diesseitigen betonte die Rolle des Individuums wieder stärker und leistete damit einen wichtigen Beitrag für das Emporkommen der Aufklärung. Beispielsweise konnten nun Künstler ihre Werke auch „freischaffend“, also unabhängig von einer zünftischen oder klösterlichen Einbindung, herstellen. Erst im 18. Jahrhundert aber wurde die Individualität unübersehbar zu einem beherrschenden Wertzentrum. Der Gestaltungswille der einzelnen rückte in den Mittelpunkt der sozialen Abläufe, die Bevormundung durch die feudale Obrigkeit geriet zunehmend unter Beschuß. Auf der Ebene des philosophischen gedanklichen Austausches machte sich der Wandel des gesellschaftlichen Weltbildes, von einem theozentrischen hin zu einem anthropozentrischen, besonders deutlich bemerkbar: Mit Immanuel Kant begann die Abwendung von Gott und Kirche, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ersetzte den Gottesbegriff durch die „absolute Idee“, Ludwig Feuerbach schließlich hob den „Menschen“ gegenüber der Idee auf das Podest.

Der beginnende politische und ökonomische Liberalismus der Neuzeit beinhaltete das Individualprinzip als zentrales Wesensmerkmal. Für den englischen Philosophen und Nationalökonom John Stuart Mill stand die Idee der freien Entfaltung nach den

³ Zur Positionierung Stirners als Linkshegelianer *siehe*: Hook, Sydney (1950): From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, New York, S.165ff.; Pepperle, Heinz & Ingrid (1985): Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Leipzig, S. 7, 10 und 856

⁴ Protagoras zitiert *in*: Lachmann, Benedict (1978): Protagoras – Nietzsche – Stirner. Platz dem Egoismus! Freiburg/Br., S. 4

Gesetzen der Produktion an vorderster Stelle, er war überzeugt, daß die Individualität auch eines der Elemente der Wohlfahrt darstellen würde. Das unbeschränkte Handeln des Individuums eröffne den Raum für Experimente und Innovationen, die letztlich wohlstandsfördernd wirkten.⁵ Es war aber auch der Liberalismus, der die Idee der Freiheit des Individuums immer wieder verraten hat. Das Manchestertum des 19. Jahrhunderts scherte sich wenig um jene proletarisierten Gestalten, die in den Industriezentren an einem 16-Studentag, bei bestehendem Niedriglohniveau und erbärmlichen Wohnverhältnissen sich die Seele aus dem Leibe schufteten. Unter dem Motto „the survival of the fittest“ fanden die Gesetze des Dschungels rasch die Akzeptanz der bürgerlichen Liberalen, die ein gewisses Elitedenken nie hinter sich lassen konnten. John Stuart Mill bedauerte 1859 in seiner Schrift „On Liberty“ die politischen Veränderungen, die darauf abzielten, „das Niedere zu erheben und das Hohe zu erniedrigen.“⁶ Wie bekannt, gilt auch in der heutigen liberalen Demokratie: „Es lebe die Freiheit! Doch Vorsicht: vor den Fabrikatoren muß die Freiheit halt machen.“⁷ Kaum ein Zeitalter hat den Individualismus so groß auf seine Fahnen geheftet wie das bestehende, und kaum ein Zeitalter hat den Schein so zum Sein gemacht wie das bestehende. Der standardisierte Massenmensch mit seinem „Unbehagen in der Kultur“ (Sigmund Freud) ist allgegenwärtig, die rationale Menschenverwaltung hat neue, immer weniger durchschaubare Formen der Abhängigkeit hervorgebracht. Wie groß sind heute überhaupt die Handlungsspielräume des Individuums angesichts der Ohnmacht gegenüber anonymen überdimensionierten Apparaten? Man denke nur an die Kranken, die im Spital als Nummern behandelt werden, an die Arbeitnehmer, denen Knebelverträge aufgezwungen werden können, oder an die Randständigen bzw. Obdachlosen, die die behördliche Macht nicht als Schutz, sondern als zusätzliche Bedrohung erleben.

Aus den angesprochenen Umständen müßte ein Einbekenntnis des Scheiterns eines liberal verstandenen Individualitätsbegriffs folgen. Verfehlt wäre es allerdings, daraus abzuleiten, daß damit der Individualismus, der der Moderne ein so typisches Gepräge gegeben hat, gänzlich abhanden kommen müsse. Georg Simmel hat in seinen Kant-Vorlesungen sehr klar zwischen einem „quantitativen Individualismus“ (der Aufklärung) und einem „qualitativen Individualismus“ (der Persönlichkeit) unterschieden. Während der erstere einer „Individualität der Freiheit“ gleichkomme, entspreche letzterer einer „Individualität der Einzigkeit“.⁸ Damit sind wir in der Nähe eines Denkers gelandet, der mit einer „Ver-

⁵ Mill, John Stuart (1948): Über die Freiheit, Heidelberg, S. 107ff.

⁶ Mill 1948, S. 135

⁷ Castoriadis, Cornelius: Sozialismus und autonome Gesellschaft. In: Rödel, Ulrich (Hg.) (1990): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M, S. 339

⁸ Köhler, F. (1922): Wesen und Bedeutung des Individualismus. Philosophische Reihe, herausgegeben von Alfred Werner, 59. Band; München, S. 31

absolutierung des subjektiven Ich“ das individualistische Prinzip am konsequentesten ausformuliert hat: Max Stirner. Stirner ist jener Philosoph, über den Martin Buber 1936 schreibt: „Wo der Individualismus aufhört leichtfertig zu sein, beginnt Stirner.“⁹

Johann Caspar Schmidt (1806-1856), dessen Pseudonym Max Stirner ist, studierte vorwiegend in Berlin Philosophie und Philologie, und er verkehrte mit dem sogenannten „Kreis der Freien“, dem die Anhänger Hegels wie etwa Bruno Bauer oder Friedrich Engels angehörten. Im Jahre 1844 erschien sein Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“¹⁰, das in den Zirkeln des vormärzlichen Radikalismus mit einiger Resonanz aufgenommen wurde. Stirner knüpfte gedanklich an die Richtung Bruno Bauers und Ludwig Feuerbachs an, jedoch nur, um über sie hinauszugehen.¹¹ Er will nicht die Sache Gottes, nicht die der Menschheit oder die des Vaterlandes vertreten, nicht einmal die Sache des „Menschen“, in dem Feuerbach das höchste Wesen erkannte und den Bruno Bauer erst gefunden zu haben meinte, sondern lediglich seine eigene Sache. Weder die Lebenshaltungen der „Alten“ (im Altertum) noch der „Neuen“ (im Christentum) findet er befriedigend. Er lehnt die Herrschaft des Geistes ab und er polemisiert gegen das „Pfaffentum der Idee“. Stirner sträubt sich gegen alle Vereinnahmungsversuche, der Beruf ist für ihn ein „Spuk“, ein „Sparren“, ebenso die Wahrhaftigkeit oder die Liebe. Selbst die „Freien“, die Neuesten unter den Neuen, genügen ihm nicht: weder der *politische* Liberalismus der Bürgerlichen, der nur die Besitzenden mit Rechten versieht, die Nichtbesitzenden dagegen aussaugt, noch der *soziale* der Kommunisten, der alle zu besitzlosen „Lumpen“, statt, wie es richtig wäre, zu „Egoisten“ (die an allem teilhaben wollen) macht, noch endlich der *humane* jener kritischen Köpfe, die ein gänzlich uninteressiertes Handeln des einzelnen verlangen.

Stirner geht es nicht nur um die Beseitigung äußerer Schranken, auch die durch Erziehung und Konditionierung aufgebauten inneren Schranken, die das „Ich“ an seiner Entfaltung behindern, will er zerstört wissen. Nicht die Freiheit ist das erstrebenswerte Ziel – der „Freie“ ist im Grunde nur der Freiheitssüchtige –, sondern die Eigenheit; der Eigene ist der geborene Freie. Das Gewissen macht zum Schwächling. Suchet Euch selbst, werdet Egoisten, laßt die törichte Sucht, etwas anderes zu sein als Ihr seid! Nehmt Euch die Freiheit selbst, anstatt sie zu verlangen oder sie Euch schenken zu lassen! Betragt Euch als Mündige, als Freie! Auch das „Recht“ ist nur ein „Sparren, erteilt von einem Spuk“.¹² Ich bin zu allem berechtigt, was ich vermag. Ich kenne keine

⁹ Buber, Martin (1992): Das dialogische Prinzip, Gerlingen, S. 205

¹⁰ Stirner, Max (1972): Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart

¹¹ Die Zusammenfassung der Hauptthesen Stirners hält sich eng an den Abschnitt über Max Stirner in Karl Vorländer's „Geschichte der Philosophie“. Vorländer, Karl (1913): Geschichte der Philosophie, Leipzig

¹² EE 1972, S. 230

Pflicht und kein Gesetz. Martin Buber führt dazu aus: „Was Stirner mit seiner destruktiven Kraft erfolgreich angreift, ist das Surrogat für eine nicht mehr geglaubte Wirklichkeit: es ist die Scheinverantwortung vor einer Vernunft, einer Idee, einer Natur, einer Institution, vor allerhand erlauchten Gespenstern, vor alledem, was wesentlich nicht Person ist und also nicht wirklich, wie Vater und Mutter, wie Fürst und Meister, wie Gatte und Freund, wie Gott ...“.¹³ Alles „Heilige“ ist ein Band, eine Fessel. Weg mit der Familie, dem Volke, der Partei, dem Staate, weg auch mit dem Ideal des „freien Menschen!“ Die „Eigenheit“ kennt kein Gebot der Treue, Anhänglichkeit, Sittlichkeit. – Auch in der Frage des Eigentums geht Stirner über die bis dahin radikalsten Denker hinaus. Ich bin zu jedem Eigentum berechtigt, zu dem *Ich* mich ermächtigte. Greife zu und nimm, was du brauchst; das ist nicht verächtlich, sondern die reine Tat des mit sich einigen Egoisten! Dein Vermögen ist, was Du vermagst. Liebe ist gewiß schön, aber sie darf nicht zum Gebot erhoben werden, sondern ist, wie jedes meiner Gefühle, mein Eigentum. Unzähliges, selbst mein Leben und meine Freiheit, will ich den Andern mit Freuden opfern, nur nicht Mich selbst. Ich liebe die Menschen, weil es mich glücklich macht. Alles, was ich angehe, tue ich um „Meinetwillen“, was natürlich etwas ganz anderes ist als um des Gewinns willen; denn der Sklave des Gewinns, des Geldsacks, ist nicht mehr „sein“ eigen.

Trachten wir nicht nach der Gemeinschaft und deren Enge, selbst nicht nach der umfassendsten, der „menschlichen Gesellschaft“, sondern nach der „Einseitigkeit“. Nur im losen Verband des „Vereins der Egoisten“ kann sich der Eigene behaupten und seine ganze Kraft geltend machen: „In den Verein bringst Du deine ganze Macht, dein Vermögen, und *machst Dich geltend*, in der Gesellschaft wirst Du mit deiner Arbeitskraft *verwendet* ...“.¹⁴ Im Gegensatz zur institutionalisierten Gesellschaft, auf deren Altar das „Ich“ geopfert wird, soll der Verein nach Bedarf geschaffen werden: zur gegenseitigen sozialen Absicherung, für die Produktion und Verteilung der Güter, zur Organisation einer Gewerkschaft oder auch nur für eine Spielpartie; zentral sei dabei immer das Interesse der Beteiligten. Daß unter den veränderten Bedingungen nicht alles drunter und drüber geht, dafür wird jedes einzelne Ich schon sorgen, indem es sich nichts gefallen läßt. Mit den Worten Walt Whitmans könnte man Stirners auf Egalität gerichteten Gedanken so auf den Punkt bringen: „Ich feiere mich selbst, und ich singe mich selbst! Und was ich mir zuermesse, sollst du dir zuermessen. Denn jedes Atom, das mir gehört, gehört ebenso gut auch dir!“¹⁵ Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, daß Ich sie und

¹³ Buber 1992, S. 207

¹⁴ EE 1972, S. 350

¹⁵ Whitman, Walt (1985): Tagebuch, S. 296. Entgegen der Auffassung des Utilitaristen Jeremy Bentham, der das „größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl von Menschen“ propagierte, lautet Stirners Forderung: „Wohlstand für Alle“. Siehe dazu den beigefügten Text von Pierre Ramus.

in ihr Mich selbst genieße. Nichts von Beruf, Bestimmung, Aufgabe, Ideal! Bange nicht um das Leben, grüble nicht darüber, sondern genieße es! Nicht „der Mensch“ ist, sondern Ich bin das Maß aller Dinge, keinem dienstbar als meiner eigenen Kritik. Ja, Ich kann die mir liebsten Gedanken im nächsten Augenblick von mir werfen und bleibe doch, der Ich bin, schaffe neue Gedanken, denn Ich bin ihr alleiniger Eigner. Wir sind allzumal vollkommen, es gibt keinen Sünder: wie die Worte „gut“ und „böse“ für den Eigner keinen Sinn haben. Alles an Mir ist – einzig, Ich bin – der Einzige. Nur auf Mich selbst, den Einzigen, den sich verzehrenden, vergänglichen Schöpfer seiner selbst, stelle Ich meine Sache, und so lautet Anfang und Schluß Meiner Weisheit – und zugleich des Stirnerschen Buches: „Ich hab’ mein Sach auf Nichts gestellt.“¹⁶

Stirners Schrift ist ein leidenschaftliches Plädoyer dafür, das „Ich“ aus seiner Entfremdung zu befreien, sich nicht mehr instrumentalisieren zu lassen, der Gesellschaft – egal unter welchem Vorzeichen sie geleitet wird – nicht die Möglichkeit zu geben, das „Ich“ als ein Mittel zum Zweck zu mißbrauchen. Die Daseinsform des „Ich“ ist nach Stirner einem reinen Selbstzweck gewidmet. Feinde des „empirischen Ich“ sind alle Ideologien, Personen und Institutionen, die das „Ich“ lenkbar machen wollen; weder konservativ-reaktionären „Abendland“-Untergangsphantasien noch dem Geschwindigkeitsrausch der Modernisierungshysteriker dürfen in diesem Zusammenhang Einflußbereiche offengehalten werden. Kritik und Erkenntnis sollten – und hier wäre vielleicht auf den Lebensweg des Ethnologen und Schriftstellers Michel Leiris hinzuweisen¹⁷ – mit der lebendigen Erfahrung verwoben werden. Jede Form des Reduktionismus ist dabei nach Stirner ausgeschlossen. Das reduktionistische Denken der Liberalen etwa ist auch ein Angriffspunkt bei Hannah Arendt: „Der ‚Fehler‘ des klassischen Liberalen äußerte sich ... darin, daß er den *homo oeconomicus* gegenüber jeder anderen menschlichen Existenzweise aus der Überzeugung heraus vorzieht, diese Reduktion (...) stelle eine spezielle Hervorhebung des Individuums und seiner Besonderheiten dar. Aber das liberale Individuum ist, so Hannah Arendts grundsätzlicher Einwand, nur scheinbar ein solches. In Wirklichkeit handelt es sich um ein inexistentes Abstraktum, also nicht um ein Individuum, denn es wurde vor dem Hintergrund des unbestimmt identischen Kaliküls einer Kosten-Nutzen-Rechnung konzipiert. Die Menschheit als *homo oeconomicus* stellt eine reine Hypothese dar.“¹⁸ Ein vergleichbarer Reduktionismus ist aber auch im Lager der Linken zu finden. Die Herabstufung des konkret existierenden Arbeiters

¹⁶ Stirner 1972, S.3 und 412

¹⁷ Michel Leiris (1924-1995) schrieb zunächst vom Surrealismus beeinflusste Gedichte, später autobiographische Prosa mit schrankenloser Selbstenthüllung. Leiris, Michel (1980): Lichte Nächte und mancher dunkler Tag, Frankfurt/M. Yvert, Lous (1996): Bibliographie des écrits de Michel Leiris, Paris

¹⁸ Paolo, Flores d’ Arcais (1993): Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt, Frankfurt/M., S. 34f.

zum idealtypischen Proletarier war ein wesentliches Element der Leninschen Partei, die alle „Wahrheiten“ immer als objektiv und wissenschaftlich zu begründen versuchte, und ihrer totalitären Praxis.¹⁹

Die Rezeptionsgeschichte des Stirnerschen „Einzigens“ beginnt im Jahre 1844 bei der sächsischen und bei der preußischen Zensurbehörde.²⁰ Die Uneinigkeit der Zensoren in der Frage, ob Stirner nun als besonders gefährlich oder als weitgehend harmlos einzustufen sei, steht nicht zufällig am Beginn der Geschichte eines Werkes, um das in der Folge noch recht kontroversielle Auseinandersetzungen stattgefunden haben. Das Buch Stirners erregte unmittelbar nach seinem Erscheinen kurzfristig heftiges Aufsehen in den Kreisen radikaler Denker, Sozialisten und Kommunisten. Neben den Kritikern Ludwig Feuerbach, Franz Szeliga Z. v. Zychlinski und Moses Heß waren es Karl Marx und Friedrich Engels, die Max Stirner in ihren Betrachtungen über die letzten Ausläufer des „Deutschen Idealismus“ einen besonderen Stellenwert einräumten.²¹ Von der Zeit der 1848er-Revolution bis fast zur Jahrhundertwende geriet das Stirnersche Werk allerdings weitgehend in Vergessenheit. Erst im Sog verschiedener Neuerungsbewegungen (Lebensreformer, Siedlungsgenossenschafter, Wandervogel etc.), die der gesellschaftliche Wandel um 1900 emporspülte, und des erwachenden Nietzsche-Kultes²² wurde der Philosoph aus dem Vormärz wiederentdeckt. Von 1893 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde die Reclam-Edition des „Einzigens“ jährlich nachgedruckt. Es ist festzustellen, daß die Stirner-Renaissance bis in die 1920er Jahre hineinreichte, wobei das Interesse am „Einzigem“ nicht auf den deutschen Sprachraum eingegrenzt blieb.

Man diskutierte Stirner in großer Breite, zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen erschienen über sein Werk, über randständige Gruppen wie die Künstlerboheme²³ hinausgehend fand der „Einzigem“ auch seinen Weg in die Arbeiterbewegung. Die Einschätzung Rudolf Rockers, daß Stirners Buch vielen Anarchisten zu einer Art „Bibel“ geworden sei, erscheint übertrieben,²⁴ doch gewisse Einflüsse Stirners auf wesentliche

¹⁹ Zur Konzeption des Einzelmenschen im Marxismus *siehe*: Schaff, Adam (1970): Marxismus und das menschliche Individuum, Reinbek bei Hamburg, S. 105

²⁰ Zur Rezeptionsgeschichte des Werkes Max Stirners: Laska, Bernd A. (1996): Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einzigem“. Eine kurze Wirkungsgeschichte. Stirner-Studien, Nr. 2, Nürnberg

²¹ *Siehe* dazu: „Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik. Eine Textauswahl (1844-1856)“, Hrsg. Kurt W. Fleming, Leipzig 2001

²² Zum Verhältnis Max Stirner und Friedrich Nietzsche *siehe*: Hermand, Jost: Marx und/oder Nietzsche. Anmerkungen zur Krise des Marxismus. In: Grimm, Reinhold; Hermand, Jost (Hg.) (1978): Karl Marx und Friedrich Nietzsche, Regensburg, S. 128. Senft, Gerhard (1988): Der Schatten des Einzigem. Die Geschichte des Stirnerschen Individual-Anarchismus, Wien, S. 38ff.

²³ Zu den Stirnerianern in den Künstlerkreisen zählten u. a. Theodor Fontane, Henrik Ibsen, Frank Wedekind, Max Ernst oder Raoul Hausmann.

²⁴ Rocker, Rudolf (1981): Anarchismus und Organisation, Berlin, S. 30

Exponenten des libertären Sozialismus wie Michail A. Bakunin, Gustav Landauer, Erich Mühsam oder Benjamin R. Tucker werden schwer zu leugnen sein. Innerhalb der Sozialdemokratie blieb Max Stirner eine umstrittene Persönlichkeit, was vor allem Eduard Bernsteins Veröffentlichung der Polemik von Marx und Engels gegen Stirner 1903/04 zuzurechnen war. Versuche Gustav Landauers oder Max Adlers, in dem von Karl Kautsky herausgegebenen theoretischen Organ der deutschen Sozialdemokratie *Neue Zeit* Beiträge zu veröffentlichen, in denen Stirner mit einer positiven Bewertung versehen ist, wurden brüsk zurückgewiesen.²⁵ Hermann Duncker, der in den *Sozialistischen Monatsheften*, einem innerparteilichen Diskussionsforum, einen Stirnerfreundlichen Artikel publizierte, wurde von seinen führenden Genossen rasch auf Parteilinie gebracht.²⁶ In der österreichischen Sozialdemokratie wurde die Beschäftigung Max Adlers (1873-1937) mit Stirner zwar ebenfalls mit Kopfschütteln registriert, immerhin aber waren hier die publizistischen Hürden etwas niedriger.

Max Adler und der Austromarxismus

Max Adlers²⁷ Auseinandersetzung mit der Sozialtheorie Stirners begann sehr früh. Das erste von ihm verfaßte Manuskript mit dem Titel „Max Stirner – ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Sozialdemokratie und Individualismus“²⁸ ist mit Dezember 1894 datiert. Die Arbeit stellte den Versuch einer Antwort auf Bernsteins 1891/92 erschienene Kritik an Stirner dar. Teile dieser Arbeit übernahm Adler in die 1900 verfaßte umfangreiche Studie „Max Stirner“. Zum Stirner-Gedenkjahr 1906 veröffentlichte Max Adler ein mehrteiliges Feuilleton zu Stirner in der *Arbeiter-Zeitung*.²⁹ Die Artikel-Serie wurde in die erstmals 1914 erschienene Sammlung „Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus“ übernommen und bis zur 4. Auflage nicht verändert. Die 1931 herausgegebene 5. Auflage enthielt geringfügige Änderungen. Auffällig ist die geistige Beziehung von Adler zu Stirner vor allem wegen ihrer hohen Kontinuität; Adler blieb bis zu seinem Lebensende von Stirners „Einzigem“ beeinflusst.³⁰

²⁵ Laska 1996, S. 56

²⁶ Duncker, Hermann: Eine Philosophie für das Proletariat. In: Sozialistische Monatshefte, 1 (1897), S. 405ff.

²⁷ Schroth, Hans (1973): Max Adler 1873-1937, Wien

²⁸ Adler, Max: Max Stirner – ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Sozialdemokratie und Individualismus. *Erstabdruck in*: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max Stirner Archivs Leipzig, Nr. 3 (11), 3. August 2000, S. 26ff.

²⁹ Adler, Max: Max Stirner und der moderne Sozialismus. In: Arbeiter-Zeitung, 25. und 26. Oktober 1906. Wiederabgedruckt in: Adler, Max (1992): Max Stirner und der moderne Sozialismus. Edition Wilde Mischung, Band 2, Wien

³⁰ Pfabigan, Alfred (1982): Max Adler. Eine politische Biographie, Frankfurt/M – New York, S. 14f.

Um 1900 war es innerhalb der verschiedenen Strömungen des Marxismus nahezu Usus geworden, das Marx'sche Theoriegebäude mit einer zusätzlichen Philosophie zu untermauern. Die Revisionisten in der deutschen Sozialdemokratie bemühten Kant, die Linken hingegen bevorzugten eher Baruch Spinoza. Adlers Beschäftigung mit Stirner war jedoch sowohl für die deutsche als auch für die österreichische Sozialdemokratie außergewöhnlich. Max Adler war einer der Hauptexponenten des sogenannten Austromarxismus, einer Gruppe sozialistischer Denker und Politiker, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts kongenial zusammenwirkten. Zu diesem Kreis gehörten vor allem der spätere Staatskanzler Karl Renner, der sich besonders mit dem Nationalitätenproblem befaßte, Otto Bauer, der in allen Belangen pragmatische Politiker der Zwischenkriegszeit, und Rudolf Hilferding, der sich als Nationalökonom einen Namen machte. Max Adler, der ab 1919 an der Universität Wien Gesellschaftslehre unterrichtete, war der Philosoph dieses Kreises.

Eine Besonderheit bei Max Adler stellt dessen Interpretation des Werkes von Karl Marx dar, die sich in wesentlichen Punkten von der Theorie der II. Internationale unterschied. Adler war überzeugt, daß die philosophische Tradition des Marxismus, der Materialismus, auf ein Mißverständnis zurückzuführen ist. Marx und Engels hätten sich zwar gegenüber metaphysischen Spekulationen, religiösen Anschauungen und „idealistischen Sublimierungen“ fernzuhalten versucht. Unter dem eigenen Materialismus hätten sie aber bloß einen realistischen, d. h. wirklichkeitsnahen philosophischen Standpunkt verstanden.³¹ Das in der marxistischen Theorie gängige Unterbau-Überbau-Schema büßt bei Adler somit seinen Erklärungswert weitgehend ein. Der an einen mechanischen Determinismus gekoppelte Glaube an die historischen Prozesse, die unabhängig von der subjektiven Praxis die großen Umwälzungen in der Gesellschaft herbeiführen, wurde von Adler als Irrlehre bewertet. Max Adler: „Da wurde dann oft von einem ‚Prozeß der ökonomischen Entwicklung‘ geredet, als ob dieser für sich allein das Umgestaltungswerk der Gesellschaft besorgen würde, gleichsam als rühriges Heinzelmännchen, während die Menschen an gar nicht derartiges oder an etwas ganz anderes dachten.“³² Damit stand Adler in klarem Gegensatz zum Verständnis etwa des einflußreichen Karl Kautsky, der die ökonomischen Theorien des Marxismus als Anwendungsfall einer ursprünglich von Darwin stammenden Evolutionstheorie deutete.

Max Adler bekennt sich dazu, mit seiner Analyse nicht bei den materiellen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens anzusetzen, sondern beim menschlichen Bewußtsein. Mit dieser erkenntnistheoretischen Grundbesinnung knüpft Adler an Kant an. Ad-

³¹ Hanak, Tibor (1976): Die Entwicklung der marxistischen Philosophie, Stuttgart, S. 70

³² Adler, Max (1926): Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung, Berlin, S. 24f.

ler ging sogar soweit, der Philosophie Immanuel Kants einen höheren Rang zuzuordnen als dem Marxismus. Der Marxismus war für Adler lediglich Wissenschaft, eine Soziologie, die Dialektik wurde als eine schlichte Methode begriffen. Die wissenschaftliche Wahrheit sei aber stets eine Zeitwahrheit, erreicht auf der Basis der aktuellen Tatsachen-Erkenntnis und der Herausbildung der theoretischen Terminologie. Sobald hier eine Änderung eingetreten sei, werde die gewonnene Wahrheit hinfällig. Der philosophische Gedanke hingegen behalte, wie alt er auch sein möge, seine geistige Lebendigkeit. Kants theoretischer Ansatz könne daher – im Gegensatz zur „Zeitwahrheit“ des Marxismus – nicht veralten.³³ Adler begnügt sich aber nicht mit der Feststellung des Bewußtseinscharakters aller Erfahrungen, wie sie allen kritischen Idealisten gemeinsam ist, sondern er versucht auch den Sozialbezug dieser Feststellung aufzudecken. Die durch die „Vielheit übereinstimmender Denksubjekte“ notwendigerweise gegebene Bezogenheit der individuellen Bewußtseinsstruktur auf eine überindividuelle, umfassende Bewußtseinsform nennt Adler „transzendente“ Vergesellschaftung.³⁴

Mehrmals sind Max Adler in der Folge wegen seiner Hinwendung zu Kant revisionistische Beweggründe unterstellt worden.³⁵ Oskar Blum rechnete Adler taxfrei zur Gruppe der deutschen neukantianischen Sozialisten, die auf der Grundlage der Moralphilosophie Kants den Sozialismus ethisch begründen wollten.³⁶ Die vom Neukantianismus beeinflussten Revisionisten um Bernstein wandten sich gegen den wissenschaftlichen Sozialismus, wollten den Sozialismus nur mehr als ein idealistisch geformtes Bild sehen, das es in der Zukunft zu verwirklichen gelte. Wie Marx lehnte Adler jedoch nicht nur eine ethische Begründung des Sozialismus ab,³⁷ er war auch ein massiver Gegner der „Bernsteinerei“, da er weniger moralischen Appellen als dem Klassenkampf der vereinten Geknechteten eine höhere Durchschlagskraft zutraute. Das Ziel des Klassenkampfes ist nach Adler die Eliminierung sozialer Widersprüche und die Schaffung einer harmonisch gestalteten „solidarischen Gesellschaft“. Im Gegensatz zu

³³ Pfabigan 1982, S. 275f.

³⁴ Leser, Norbert (1986): Max Adler. Sonderdruck: Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik, Wien, S. 119f.

³⁵ Blum, Oskar: Max Adlers Neugestaltung des Marxismus. In: Grünberg-Archiv 8 (1919), S. 177ff. Zitiert in: Mozetic, Gerald (1987): Die Gesellschaftstheorie des Austromarxismus. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen, Methodologie und soziologisches Programm, Darmstadt, S. 206. Brandstetter, Gerfried: Sozialdemokratische Opposition und Anarchismus in Österreich 1889-1918. In: Botz, Gerhard; Brandstetter, Gerfried; Pollak, Michael (1977): Im Schatten der Arbeiterbewegung: Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland, Wien, S. 54

³⁶ Eine umfassende Darstellung des „Ethischen Sozialismus“, die von Hermann Cohen über Paul Natorp bis Leonard Nelson alle wesentlichen Entwicklungen nachzeichnet, wurde 1994 von Helmut Holzhey herausgegeben. Holzhey, Helmut (Hg.) (1994): Ethischer Sozialismus, Frankfurt/M.

³⁷ Erdős, Ernst: Die Tradition Spinozas in der sozialistischen Bewegung bis 1927. In: Holzhey, Helmut (Hg.) (1994): Ethischer Sozialismus, Frankfurt/M., S. 341. Hanak 1976, S. 74. Mozetic 1987, S. 206. Pfabigan 1982, S. 27

vielen seiner Mitstreiter war für Max Adler aller Klassenkampf primär ein Kulturkampf, eine Geistesbewegung; der Sozialismus bestand daher bei ihm als eine Kulturbewegung.³⁸

Es war die starke Betonung der psychologischen Komponente des Klassenkampfes in seinen Analysen, die Adler schließlich zu Stirner führen mußte. In seiner Darstellung der Theoriegeschichte ordnet Adler Max Stirner den prominenten Platz zwischen Feuerbach und Marx zu. Als gemeinsames Prinzip zwischen Marx und Stirner ortet Adler den Individualismus, während er als verbindendes Element zwischen Feuerbach und Stirner die Ideologiekritik sieht. Mit seinen Angriffen gegen „Spuck und Sparren“ als außerhalb des Ichs handlungsleitende Werte sei Stirner jedoch weit über Feuerbach hinausgegangen. Was Adler an Stirner am meisten fasziniert, ist dessen Aufbegehren gegen die bürgerlichen Pflichten und dessen Ansatz zur Revolutionierung des Bewußtseins als Mittel der gesellschaftlichen Umwälzung. Die der Selbstverwirklichung des Einzelnen entgegenstehende Klassengesellschaft könne so überwunden werden. Bewußter Egoismus, Streben nach Eigenheit, realistischer Individualismus und wissenschaftlicher Sozialismus werden bei Adler somit in eins zusammengenommen.³⁹ Der Stirnersche Verein wird bei dem Austromarxisten mit der proletarischen Partei bzw. mit der freien Gesellschaft nach Aufhebung der Klassenunterschiede gleichgesetzt. So beeindruckend die Syntheseveruche Adlers an vielen Stellen sind, ohne Umbiegungen und gewagte Adaptionen kommt seine sehr eigenwillige Interpretation des Stirnerschen Werkes jedoch nicht aus. Anders wäre es ihm auch nicht möglich gewesen, Marx und eine von ihm aufs heftigste befehdete Position zusammenzubringen.

Adlers Weg in der Sozialdemokratie war von einer zunehmenden Linksoption geprägt. 1914 noch kein Gegengewicht zu der Linie der opportunistischen Führer der Sozialdemokratie, begann sich in der Folge Adlers Einstellung vom orthodoxen Marxismus eines Otto Bauer – der mit einem gewaltigen theoretischen Aufwand häufig zu der Einstellung gelangte: „Da kann man halt nix machen!“⁴⁰ – markant zu unterscheiden. Das Jahr 1917 war das Jahr einer persönlichen Wende Max Adlers: Er setzte sich nun entschieden für eine konsequente Friedenspolitik ein und unterstützte innerparteilich die von Gabriele Profitt vorgelegte „Erklärung der Linken“. Die Russische Revolution verfolgte er ebenfalls mit Sympathie, ohne jedoch den späteren problematischen Entwicklungen unkritisch gegenüber zu stehen. Insgesamt war es ein Kennzeichen des politischen Wirkens Max Adlers, daß die Parteigrenze auf der linken Seite für ihn nur eine

³⁸ Hanak 1976, S. 74

³⁹ Pfabigan 1982, S. 18ff.

⁴⁰ Pfabigan 1982, S. 7

untergeordnete Rolle spielte. Andererseits war er aber auch einer der ersten, der mit den antireligiösen Vorurteilen im Marxismus gebrochen hat.⁴¹

Max Adlers Position innerhalb der Partei – 1918 wurde er als ihr Vertreter in den Wiener Arbeiterrat entsandt, von 1919 bis 1923 erfüllte er Abgeordneten-Funktionen in Wien und Niederösterreich – begann im Laufe der 20er Jahre zunehmend abzubreitern. Adler wurde Voluntarismus und „professorales“ Romantiker- und Abenteuerertum vorgeworfen.⁴² 1926, im Jahr des Linzer Programmparteitages bereits innerparteilich unter Beschuß, geriet Adler nach den Ereignissen vom 15. Juli 1927 völlig in das politische Abseits. Arbeiter, die gegen ein offenkundig ungerechtes Gerichtsurteil demonstriert hatten, hatten den Wiener Justizpalast gestürmt und in Brand gesteckt. Adler verteidigte als einziger prominenter Sozialist die Akteure, die Führungsgarnitur um Otto Bauer hingegen qualifizierte die Demonstranten als „disziplinlos“. Der Krisenparteitag 1927 endete mit einem Skandal, Max Adlers innerparteiliche Stellung war ruiniert. Er wurde nun nicht mehr zu Parteitag delegiert, seine Publikationsmöglichkeiten in Österreich waren deutlich eingeschränkt. Nun hatte Adler an zwei Fronten zu kämpfen: gegen die Gegner in den eigenen Reihen und an der Hochschule gegen reaktionäre Tendenzen, wie sie etwa der Ständeprophet Othmar Spann vertrat.⁴³ Die letzten Lebensjahre Adlers waren jedoch von Niederlagen gekennzeichnet. Die Gründung einer neuen linkssozialistischen Partei, die Adler unterstützte, wurde kein Erfolg, nach den Februarunruhen 1934 war er – obwohl unbeteiligt und herzkrank – einige Zeit inhaftiert. Sein Begräbnis, nach seinem Ableben am 28. Juni 1937, wurde aber die letzte große antifaschistische Kundgebung in Österreich vor dem Anschluß an Nazideutschland.

Pierre Ramus: Emanzipationsziel Anarchie

Max Adler, der Stirners Werk zweifellos auch nutzen wollte, randständige Positionen in die Sozialdemokratie zu integrieren, mußte zur Kenntnis nehmen, daß seine Denkansätze für breite Schichten der Arbeiterschaft nur schwer nachvollziehbare Theorie und damit in sozialer Hinsicht weitgehend belanglos bleiben mußten. Seine Zeitgenossen hielten Adler für einen radikalen Politiker, der mit seiner Gesellschaftsauffassung

⁴¹ Heintel, Peter (1967): System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers, Wien – München, S. 345

⁴² Siehe z. B. die von Adler abweichende Einschätzung der Lehre Max Stirners durch Karl Renner: Renner, Karl: Die Freiheit über alles! Liberalismus, Anarchismus, Sozialismus. In: Der Kampf. Sozialdemokratische Monatsschrift 7 (1908), S. 291

⁴³ Zur Auseinandersetzung mit Spann bzw. mit dem Ständewesen *siehe*: Mozetic 1987, S. 184f. Adler, Max (1926): Politische oder soziale Demokratie, Wien, S. 136

auch gewisse anarchistische Ansichten aufkommen ließ.⁴⁴ Doch mit der Betonung des individualistischen Moments stand Adler durchaus nicht alleine auf weiter Flur. Innerhalb des Austromarxismus war es Wilhelm Ellenbogen, der den Sozialismus als „Kollektivindividualismus“, also als kollektiven Umweg zur Entfaltung und Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit begriff.⁴⁵ Daneben war es der österreichische Anarchismus in all seinen Spielarten und Facetten, der das individualistische Prinzip als zentrales Element seiner Lehre propagierte. „Der Anarchismus ist eine Weltanschauung der individuellen Freiheit, deren sozialer Kernpunkt in dem Begriff der *Herrschaftslosigkeit* gelegen ist.“⁴⁶ – hieß es etwa in dem von Pierre Ramus erstmals 1907 herausgegebenen „Anarchistischen Manifest“.

Wie Adler war Pierre Ramus (1882-1942) ein Abkömmling des Wiener jüdischen Mittelstandes. Bereits in jungen Jahren ging Ramus in die USA, wo er eine intensive politische Aktivität entwickelte. Zunächst noch von sozialdemokratischen Ideen geprägt, wandte er sich sehr bald dem Anarchismus zu. Er begegnete führenden Köpfen der libertären Szene wie Emma Goldman und Johann Most, arbeitete bei diversen Zeitschriftenprojekten mit und trat immer mehr als Redner und Agitator hervor. 1904 ließ er sich für einige Zeit in London nieder. Weitere Stationen waren Deutschland und die Schweiz, bevor er wieder nach Österreich zurückkehrte. Er behielt sein enormes Publikationstempo bei, und er war ständig bestrebt, seinen Horizont zu erweitern: Ramus studierte die Schriften des Sozialismus, lernte mehrere Sprachen und erwarb sich fundamentale sozial-, wirtschafts- und rechtswissenschaftliche Kenntnisse. Sein Verdienst liegt weniger darin, eine neue Theorie hervorgebracht, als verschiedene Ansätze libertärer Denker auf originelle Weise miteinander verknüpft zu haben. Wie viele seiner MitstreiterInnen in der anarchoiden Subkultur, in der sich Ramus bewegte, war er von den Lehren Michail Bakunins, Peter Kropotkins, Francisco Ferrers, Leo Tolstojs, William Godwins, William Morris' und Max Stirners geprägt. Gemeinsam mit seiner Anhängerschar versuchte Ramus in einem breiteren sozialen Umfeld tätig zu werden. Der von ihm ins Leben gerufene *Bund herrschaftsloser Sozialisten* verfügte im Sommer 1919 bereits über sieben Regionalgruppen in neun Wiener Ge-

⁴⁴ Hanak 1976, S. 76

⁴⁵ Leser, Norbert (1985): Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis, Wien – Köln – Graz, S. 354

⁴⁶ Ramus, Pierre (2000): Das anarchistische Manifest, Edition Wilde Mischung, Band 20, S. 20. Beachte zu Ramus: Brandstetter, Gerfried; Rudolf Großmann („Pierre Ramus“). Ein österreichischer Anarchist (1882-1942). In: Botz, Gerhard; Hautmann, Hans; Weidenholzer, Josef (Hg.) (1978): Bewegung und Klasse, Wien. Schepperle, Ilse (1987): Pierre Ramus. Marxismuskritik und Sozialismuskonzeption. tuduv-Studien: Reihe Politikwissenschaften, Band 19, München. Rasworschegg, Adi: Pierre Ramus. In: Degen, Hans Jürgen (Hg.) (1993): Lexikon der Anarchie, Bösdorf. „Ein großer freiheitlicher Erzieher: Pierre Ramus (1882-1942). Hommage à la non-violence“, Lausanne, Januar 2000 / Nr. 4

meindebezirken.⁴⁷ Ramus suchte den Kontakt zu den Gewerkschaften, hinzuweisen ist auch auf seine Tätigkeit im Wiener Arbeiterrat unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg. Eine große Rolle spielte im Zusammenhang mit den diversen Organisationsansätzen die Siedlerbewegung, die zu Beginn der 20er Jahre spürbar erstarkt war. Besonders hervorhebenswert sind auch Ramus' antimilitaristisches Engagement und sein Eintreten für eine freie antiautoritäre Erziehung sowie für eine genossenschaftliche Ökonomie. In dem Bestreben, das Grundmuster für eine libertär-sozialistische Wirtschaftsordnung zu entwerfen, erfolgte eine klare Abgrenzung gegenüber den liberalen Ideen eines Ludwig Mises ebenso wie gegenüber dem Staatssozialismus eines Rudolf Goldscheid. Bereits im autoritären Ständestaat (1934-1938) der politischen Verfolgung ausgesetzt, war Pierre Ramus nach dem Anschluß an Hitler-Deutschland gezwungen, österreichischen Boden rasch zu verlassen. Seine Herkunft und seine politische Vergangenheit hätten ein längeres Verweilen nicht mehr zugelassen. Mehrere Umwege bestimmten seinen Fluchtpfad. Das sichere Auslandsexil erreichte er nicht mehr. Pierre Ramus starb im Mai 1942 an Bord jenes Schiffes, daß ihn nach Mexiko bringen sollte.

Das „Anarchistische Manifest“ Ramus' war jene Schrift, die an der Schwelle zum neuen Jahrhundert ein verändertes programmatisches Selbstverständnis des österreichischen Anarchismus zum Ausdruck kommen ließ, den Übergang von der „Propaganda der Tat“ zur Propaganda des Wortes. Neben einer Kritik der kapitalistischen Produktionsverhältnisse beinhaltet das Manifest den Entwurf eines libertären Sozialismus, als dessen Träger das „befreite Individuum“ auftritt. Die Erlösung des Einzelnen soll durch die Überwindung bestehender autoritärer und hierarchischer Strukturen, wie sie für Staat und kapitalistische Wirtschaft typisch sind, erreicht werden. Das Leitbild des nur seiner Vernunft gehorchenden Anarchisten, die Elemente der Verweigerung und der Gewaltlosigkeit, die in den Gedanken zur Rebellion gegen alle Konventionen enthalten sind, lassen deutlich auf Einflüsse Stirners, Nietzsches und Tolstojs schließen.

In seinem 1921 erstmals erschienenen Buch „Die Neuschöpfung der Gesellschaft durch den kommunistischen Anarchismus“⁴⁸ präzisiert Ramus viele seiner Gedanken und legt sich auf eine Verknüpfung der Räteidee mit einem Gildensozialistischen Modell fest, in dem der gesamte Produktionsmittelbestand von branchenmäßig gegliederten Selbstverwaltungskörpern übernommen wird.⁴⁹ Das Grundanliegen eines so verstandenen Anarchismus besteht darin, den Menschen unterschiedslos den Zugang zu

⁴⁷ Brandstetter *in*: Botz; Hautmann; Weidenholzer 1978, S. 101

⁴⁸ Ramus, Pierre (1921): Die Neuschöpfung der Gesellschaft durch den kommunistischen Anarchismus, Wien – Klosterneuburg

⁴⁹ *Siehe* dazu: Cole, G. D. H. (1921): Gilden-Sozialismus, Dresden

allen Produktionsmöglichkeiten und zur Güterwelt zu erschließen, alle autoritären Tendenzen aus den politischen und ökonomischen Organisationsformen zu eliminieren, d. h. jede etatistische und technokratische Autorität soll idealerweise ausgeschaltet werden. Auch der „Arbeitsrat für Statistik“, den Ramus in seiner Konzeption vorsieht, gibt lediglich Empfehlungen ab und er übt keinerlei direkten Einfluß auf die Produktion aus. Politik und Ökonomie werden nach dem libertären Programm von den BürgerInnen in Selbstverwaltung übernommen; die sozialen Aufgaben, Funktionen, Pflichten werden an möglichst alle Beteiligten delegiert. Die selbstverwaltete Gesellschaft wird vor einer neuen Autoritätsbildung geschützt, in dem die Verwaltung sowie die politische und ökonomische Leitung durch Wahl eingesetzt wird und stets der Möglichkeit einer Abwahl ausgesetzt bleibt.⁵⁰

Unter diesen Voraussetzungen wird bei den AnarchistInnen eine parteimäßige Organisation nicht nur als überflüssig sondern sogar als schädlich erachtet. Wer würde sich an diesem Punkt nicht der Worte Max Stirners erinnern: „Der Einzelne 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 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.“ Und weiter: „Ganz so schlimm wie mit den geschlossenen Gesellschaften steht es hier zwar nicht, weil jene ihre Mitglieder an feste Gesetze oder Statuten binden (...). Aber die Partei hört doch in demselben Augenblick auf, Verein zu sein, wo sie gewisse Prinzipien *bindend* macht und sie vor Angriffen gesichert haben will ...“⁵¹

Nach Ramus – der Marx und seinem Epigonentum mit deutlicher Distanz gegenübersteht⁵² – führt der Weg zum Sozialismus nicht über das Herrschaftsprinzip, über staatliche Gleichschaltung oder ähnliches, sondern über die Grundsätze der Aufklärung und des Individualismus. Für Ramus gibt es keine Gesellschaft ohne die Assoziation von Individuen. Alles, was an Gesellschaftlichkeit gegeben sein mag, ist ohne Mitwirkung des Individuums undenkbar. Folgerichtig behauptet Ramus daher, daß der „höchste soziale Zweck der Gesellschaft“ darin bestehe, die „Individualinteressen Aller“ zu för-

⁵⁰ Gebauer, Gunter: Der Mythos der Technokratie und seine Realität. In: Lenk, Hans (Hg.) (1973): Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, S. 91. Hinzuweisen ist noch auf: Ramus, Pierre (2000): Erkenntnis und Befreiung. Konturen einer libertären Sozialverfassung, Wien

⁵¹ EE, S. 260. Dies scheint auch jene Stelle in Stirners Werk zu sein, die Max Adler wohl am beharrlichsten ausgeblendet hat.

⁵² Ramus, Pierre (1927): Die Irrlehre des Marxismus im Bereich des Sozialismus und Proletariats, Wien – Leipzig (Ersterscheinung 1919)

dem. Das Konzept einer „herrschaftslosen Gesellschaft“, das laut Ramus der Begriff des Sozialismus beinhaltet, könne nur auf dem individualistischen Prinzip des Selbstinteresses aufbauen und darauf Bestand haben. Die Individuen müßten in einem Trial-and-error-Prozeß lernen, daß ihre Bedürfnisse in einer sozialistischen Gesellschaftsverfassung am besten abgedeckt seien. Das Zurückdrängen des Kampfes Aller gegen Alle, wie er für das liberal-kapitalistische System typisch ist, führt zu einem angstfreien Zusammenleben und setzt positive soziale Energien frei. Ramus, der seinem Denken den Egoismus-Begriff zugrundelegt, sieht im Endeffekt keine Kollisionen mit dem altruistischen Handeln. „Altruismus als Sorge für das Wohl des oder der anderen ist für Ramus nicht anderes als das ‚Streben nach Gemeinwohl‘ und zu diesem gehört konstituierend das Wohl des Individuums.“⁵³

Sozialismus als Kulturbewegung

Mit dem Parteitag der österreichischen Sozialdemokraten 1901, der in der Wahlrechtsfrage einen reformerisch ausgerichteten Standpunkt zum Durchbruch kommen ließ, war eine wichtige Weichenstellung erfolgt.⁵⁴ Die Unterordnung des Klassenkampfes und der theoretischen Ansätze der Linken unter die parlamentarische Disziplin veränderten das Erscheinungsbild der Sozialdemokratie auf lange Sicht beträchtlich. Für die sozialen Konflikte wurde mit der Einbindung der Arbeiterschaft bzw. ihrer Vertreter in das parlamentarische Geschehen ein neuer institutioneller Rahmen geschaffen, innerhalb dessen Ansprüche geltend gemacht werden konnten. Die damit gegebene Entschärfung der gesellschaftlichen Konflikte bedeutete auf der anderen Seite jedoch auch ganz klar eine Einschränkung des Aktionsradius der vertretenen Arbeiterschaft. Heute wird dieser Umstand alleine dadurch offenkundig, wenn man sich ansieht, wie schwerfällig und behäbig die Funktionärseliten in Sozialdemokratie und Gewerkschaften reagieren, wenn in Konfliktsituationen Streiks oder ähnliche Maßnahmen anstehen.

Den Wandel zu einer staatstragenden technokratisch-reformerischen Volkspartei vollzog die österreichische Sozialdemokratie nicht erst nach 1945. Bereits die Unterstützung der Politik der Kriegstreiber 1914 durch die Sozialdemokratie war das erste unnütze Arrangement mit dem kapitalistischen Staat. Zu spät wurde erkannt, mit wie viel Blut dieses Bündnis behaftet war. Doch schon in der Revolutionsphase 1918 erschienen die Führer der Sozialdemokratie wieder auf der politischen Bildfläche, diesmal in der Rolle der Dompoteure der Arbeiterschaft. „Vor allem galt es“, schrieb Otto Bauer

⁵³ Schepperle 1988, S. 144

⁵⁴ Leser 1985, S. 69

später in seinem Buch „Die österreichische Revolution“, „die zerrüttete Arbeitsdisziplin wieder herzustellen ...“.⁵⁵ – So, als ob es die Hauptaufgabe sozialdemokratischer Betriebsräte wäre, für eine dem Unternehmertum entsprechende Fabrikdisziplin zu sorgen. Alle Vorschläge, den inflationsbedingt geschüttelten Währungssektor in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg mit Hilfe einer großen Vermögensabgabe (die auch die Kriegsgewinne erfaßt hätte) zu sanieren, wurden in den Wind geschlagen. Otto Bauer unterstützte 1922 den Kurs der christlich-sozial geführten Regierung, die lieber auf eine Auslandsanleihe setzte, und damit enorme Restriktionen im Bereich der Wirtschaftspolitik in Kauf nahm. Die Einstellung Otto Bauers zu den Ausschreitungen am 15. Juli 1927 und zum Justizpalastbrand ist bereits bekannt. Das Budgetsanierungsgesetz von 1931, das der österreichischen Bevölkerung einen verschärften Sparkurs aufzwang, fand wieder die Zustimmung Otto Bauers. Im Zeitraum der Weltwirtschaftskrise sah Bauer keine wirksamen Alternativen zum herrschenden Deflationskurs der Regierung.⁵⁶ Besonders bezeichnend war die zurückweichende Haltung der sozialdemokratischen Führung gegenüber dem aufkommenden Faschismus. Sogar nach der Ausschaltung des Parlaments durch die rechte Reichshälfte zögerte Otto Bauer nicht, seine Zusammenarbeit innerhalb eines ständischen Regimes anzubieten.⁵⁷

So paradox es klingen mag, es war gerade die von Bauer bevorzugte orthodox-marxistische Weltsicht, die eine gegenüber dem Kapitalismus fatalistische Einstellung förderte und die zu einer Lähmung führte, von der sich die Bewegung zuvor gerade freizumachen versucht hatte. Das Urteil von Norbert Leser dazu: „Die Tragik der österreichischen Sozialdemokratie unter der Führung Otto Bauers sollte ... darin bestehen, daß Otto Bauer nicht die Initiative, sondern die Initiativlosigkeit, ..., auf die Massen übertrug ...“.⁵⁸ Mit dem starken Übergewicht einer paternalistisch ausgerichteten Sozialdemokratie in der österreichischen Arbeiterbewegung waren die Voraussetzungen für einen „Sozialismus von unten“ alles andere als günstig.

Ein Bereich, in den emanzipatorisches Gedankengut dennoch einfließen konnte, war der Sektor der Erziehungsarbeit.⁵⁹ In zahlreichen Schriften und Vorträgen betonte Max

⁵⁵ Bauer, Otto (1923): Die österreichische Revolution, Wien. Zitiert in: Ramus 1927, S. 131

⁵⁶ Die regional inszenierten antideflationären Experimente, wie das des sozialdemokratischen Bürgermeisters von Wörgl am Inn, wurden von der Parteiführung abgelehnt. Bauer, Otto (1933): Arbeit für 200.000. Ein Wegweiser aus der Not, Wien, S. 7. Senft, Gerhard (1990): Weder Kapitalismus noch Kommunismus. Silvio Gesell und das libertäre Modell der Freiwirtschaft, Berlin, S. 204ff

⁵⁷ Bauer, Otto (1934): Klassenkampf und „Ständeverfassung“. In: Der Kampf. Sozialdemokratische Monatschrift, 1 (1934), S. 9f.

⁵⁸ Leser 1985, S. 74

⁵⁹ In seinen pädagogischen Schriften vertritt Stirner die Auffassung, daß im Rahmen der Bildung weniger die Wissensaneignung sondern die Entwicklung der Person im Vordergrund stehen solle. Er meint, nicht das

Adler die Notwendigkeit der Heranbildung eines freien Individuums, das sich von nichts und niemandem vereinnahmen läßt, und das als Ideal in den Mittelpunkt der Erziehungsarbeit zu stellen sei. Zielsetzung ist der zu Empörung und Protest fähige Mensch, der sich deutlich vom Alltagsstypus unterscheidet. Neben Adler trat etwa auch Otto Felix Kanitz dafür ein, dem „proletarischen Kind“ bei seiner Befreiung aus der drückenden Enge seines Daseins behilflich zu sein, wobei er Aspekte wie Kinderarbeit, Wohnungsnot und die häusliche Hierarchie hervorhob. So schreibt Kanitz etwa: „Der furchtbare wirtschaftliche Druck, der auf dem Kinde des Proletariats lastet, muß in ihm das Gefühl der Minderwertigkeit auslösen, muß es entmutigen. Dr. Alfred Adler und seine individualpsychologische Schule lehren überaus eindrucksvoll, welche schlimmen Folgen dieses kindliche Minderwertigkeitsgefühl für die spätere Entwicklung der Persönlichkeit hat.“⁶⁰ Wesentlich war somit auch, dem Heranwachsenden Wege jenseits familiärer und schulischer Zwänge aufzuzeigen. Max Adler: „Schon im Elternhaus werden den Kindern eine ganze Menge Vorstellungen und Begriffe eingepfropft und eingepfropft, in der Schule setzt dieses Werk der Pfarrer und der Lehrer fort, und später steht das staatliche Gesetz, die öffentliche Meinung, die Gesellschaft da, die Denken und Leben eines Menschen Schritt für Schritt bestimmen und ihm überall vorschreiben, wie er zu denken hat, und was er wahr, schön und gut zu finden hat.“⁶¹ Adler setzt fort: „Nichts Traurigeres und Öderes als diese Jugend, die nach dem Herzen ihrer Väter und Lehrer keinen anderen Wunsch hat, als ein tüchtiges Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu werden, d. h. schon auf der Schulbank nach Posten und Karriere auszublicken und die Höhe der Entwicklung, die ihnen beschieden ist, nach der Höhe der Einkommen abzuschätzen, die ihnen zu erreichen möglich sein wird.“⁶² Adler forderte die Jugend in seinen Reden auf, sich der Antreiberordnung, sich dem „geisttötenden Zwang des Kapitalismus“ zu entziehen, „der für die Arbeiterwelt nie eine andere Erziehung gekannt hat als die zur Maschine.“⁶³ Und er scheute nicht davor zurück, auch ein

Wissen solle ausgebildet werden, „sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Zivilisiren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souveräner Charaktere; und darum darf der Wille, der bisher so gewalthätig unterdrückte, nicht länger geschwächt werden.“ Stirner, Max: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Der Humanismus und Realismus. In: Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken. Hrsg. von Bernd A. Laska (1986), LSR-Verlag Nürnberg, S. 93/94. Beachte dazu auch: Stirner, Max (1920): Über die Schulgesetze (1834). In: Ebenda, S. 7-19 und Erstabdruck in: Neue Beiträge zur Stirnerforschung, hrsg. von Rolf Engert, Dresden 1920. Klemm, Ulrich (1996): Anarchisten als Pädagogen. Eine Einführung in die libertäre Pädagogik, Edition Wilde Mischung, Band 13, Wien, S. 9ff sowie: Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken, S. 7-19.

⁶⁰ Kanitz, Otto Felix (1925): Das proletarische Kind in der bürgerlichen Gesellschaft, Jena, S. 33

⁶¹ Adler, Max (1927): Die Aufgabe der Jugend in unserer Zeit. Drei Reden an die Jugend, Berlin, S. 9. Zu Max Adler und seinem Kreis beachte etwa auch: Adler, Max; Löwenstein, Kurt (1925): Soziologische und schulpolitische Grundfragen der weltlichen Schule. Vorträge, gehalten auf der Vertreter-Versammlung des Bundes der Freien Schulgesellschaft Deutschlands, Magdeburg

⁶² Adler 1927, S. 24

⁶³ Adler 1927, S. 26f.

„Recht auf Faulheit“ zu propagieren. „Die Arbeit“, schreibt Max Adler, „... ist eine Last, eine Notdurft, welche die Gesellschaft verrichten muß, nicht mehr und nicht weniger. Sie ist auf jenes Maß einzuschränken und so zu organisieren, daß ohne Beeinträchtigung der Anforderungen der Gesellschaft endlich jeder einzelne von ihrem Joche befreit werde und nun statt ein Leben der Arbeit ein menschliches Leben führen könne, ist ja der große neue Kulturgedanke des modernen Sozialismus, der für den alten der Arbeit keinen Raum mehr hat. Um mit Lafargue zu reden: nicht das Recht auf Arbeit, sondern das Recht auf Faulheit ist die eigentliche Forderung des Sozialismus, auf jene edle Faulheit oder Muße, die allein auch die Mutter der Künste und der Wissenschaften ist.“⁶⁴

Die Gruppe der herrschaftslosen Sozialisten um Pierre Ramus befaßte sich ebenfalls bevorzugt mit Erziehungsfragen. Jene Macht den Herrschenden zu entziehen, „die in der Unwissenheit des Volkes liegt“,⁶⁵ zählte der Aufklärer Pierre Ramus zu den vorrangigsten Anliegen. Für Ramus galt es in diesem Zusammenhang besonders die herkömmliche Schule als zentrales Disziplinierungsinstrument zu enttarnen, und übereinstimmend mit dem spanischen Anarchisten und Reformpädagogen Francisco Ferrer vertrat er die Ansicht, daß die Schule die Kinder physisch, geistig und moralisch einkerkt, um ihre Entwicklung in gewünschte Pfade zu lenken. Gefördert werde im schulischen Rahmen primär jener Typus, der seine Kraft und seine Fähigkeiten zur Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse einzusetzen bereit sei. Sich manipulieren zu lassen und auf mehr oder weniger „sanften Druck“ zu reagieren, werde so von Kindesbeinen an gelernt. Nach dem libertären Prinzip sei aber nur die freie, der Spontaneität des Kindes entsprechende Schule geeignet, den einzelnen zu einem selbstbestimmten Erwachsenendasein finden zu lassen. Im Gegensatz zu den Sozialdemokraten gelang es den Anarchisten in Österreich allerdings nicht, alternative Schul- und Jugendprojekte zu verwirklichen. Die Bemühungen um die Schaffung einer *Modernen Kulturschule* – wie sie in Spanien nach dem Muster Francisco Ferrers gegründet worden war – blieben ohne Erfolg. Zu einem zeitweiligen Zusammenwirken zwischen Sozialdemokraten und libertären Sozialisten kam es ab 1922 in den Organisationen der Freien Schule – Kinderfreunde.⁶⁶

⁶⁴ Adler 1992, S. 29. Beachte dazu etwa: Lafargue, Paul: Das Recht auf Faulheit. In: Senft, Gerhard (Hg.) (1995): Verweilen im Augenblick. Texte zum Lob der Faulheit, gegen Arbeitsethos und Leistungszwang, Wien, S. 143ff.

⁶⁵ Ramus, Pierre (1921): Francisco Ferrer – ein Märtyrer der freien Jugenderziehung und modernen Kulturschule, Wien – Klosterneuburg, S. 7

⁶⁶ Schepperle 1988, S. 186. Die Bündnispolitik des *Bundes herrschaftsloser Sozialisten* war uneinheitlich. In der Steiermark etwa neigten die herrschaftslosen Sozialisten mehr zur Aktionsgemeinschaft mit der *Kommunistischen Partei Österreichs*. Brandstetter in Botz; Hautmann; Weidenholzer 1978, S. 106. Wilding; Peter (1990): „... Für Arbeit und Brot.“ Arbeitslose in Bewegung. Arbeitslosenpolitik und Arbeitslosen-Bewegung

Die Erziehungsarbeit, wie sie Adler oder Ramus verstanden, war als Teil einer sozialistischen Lebensreform angelegt. Im Gegensatz zur bürgerlichen Lebensreformbewegung zielte das linke Reformprojekt dahin, auf der Basis von Selbstveränderung und einer Revolutionierung des Bewußtseins des Einzelnen einen Wandel in der Alltagskultur sowie eine verbreiterte Prädisposition für eine sozialistische Umgestaltung herbeizuführen.⁶⁷ Im Rahmen der Siedlerbewegung beispielsweise oder verschiedener Körperkultur-Aktivitäten wurden die Fundamente für eine „Gegengesellschaft“ gelegt, die für eine Durchkapitalisierung von Alltag und Freizeit keinen Raum vorsah. Dabei wurde nicht nur die Gültigkeit der Formel „Das Sein bestimmt das Bewußtsein“ massiv relativiert, im Gegensatz zu Marx wurde in der Konzeption der Lebensreform das Bewußtsein sogar als Motor zur Umgestaltung der herrschenden Verhältnisse angesehen. Der Ansatz, die Gesellschaft von innen heraus zu verändern, war mit dem Bild einer gewalttätigen Revolution nicht mehr vereinbar.⁶⁸ Adler und Ramus war die Anschauung gemeinsam, daß die Transformation in ein besseres Gesellschaftssystem nur schrittweise über eine entsprechende Überzeugungsarbeit und durch Beispielwirkung vonstatten gehen könne. Die Strömung des Austromarxismus war als ganzes dadurch gekennzeichnet, einem schmerzlosen, gewaltfreien Weg zum Sozialismus und damit der Einheit von Reform und Revolution gegenüber Gewaltaktionen den Vorzug einzuräumen.⁶⁹ Max Adler zeigt sich sicher, daß Revolution und Evolution nicht als Gegensatzpaar aufzufassen sei.⁷⁰ Der Anarchist Ramus verwendet den Terminus Reform im gegebenen Zusammenhang als Oberbegriff für all jene Bestrebungen, die sich die Neugestaltung der Gesellschaft zum Ziele gesetzt haben. Analog dazu wird von Ramus „die Revolution“ definiert als „plötzliche, stürmische, die Gesamtheit des sozialen Lebens umfassende und drängende Verallgemeinerung ... der Reform.“⁷¹ Dementsprechend plädiert Ramus dafür, innerhalb der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft mit dem Umbau der Ordnung zu beginnen. Mittels landwirtschaftlicher Siedlungen, Genossen-

in der Zwischenkriegszeit in Österreich (mit regionalgeschichtlichen Schwerpunkt Steiermark), Materialien zur Arbeiterbewegung Nr. 55, Wien – Zürich, S. 324f.

⁶⁷ „Sozialismus und persönliche Lebensgestaltung. Texte aus der Zwischenkriegszeit“, Wien, S. 199

⁶⁸ Dazu paßt die feine Differenzierung zwischen Revolution und Empörung, die Stirner vorgenommen hat: „Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, ... des Staates oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entspringen. Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ‚Institutionen‘ keine glänzende Hoffnung.“ EE, S. 354

⁶⁹ Pfabigan 1982; S. 7

⁷⁰ Leser 1985, S. 53

⁷¹ Ramus 1921, S. 7

schaftsbetriebe und revolutionärer Gewerkschaften sollten beispielgebende Projekte initiiert werden, mit der Zielrichtung, ein Netzwerk alternativer Wirtschaftsstrukturen zu schaffen.⁷²

Als Gegner jeglichen Militarismus und als konsequenter Pazifist koppelt Ramus die Revolution, wie er sie begreift, untrennbar an das Prinzip der Gewaltlosigkeit. Ramus ist davon überzeugt, daß jede Gewalt wieder nur Gegengewalt mit sich bringt, und daß nur der absolute Gewaltverzicht dazu führt, auch beim Gegner ein anderes, nicht-aggressives Verhalten zu bewirken. Pierre Ramus: „Jede Eroberung der staatlichen Macht – und dies ist der Inbegriff einer jeden politischen Revolution – bedarf der Gewalt. Wir wollen und erstreben die vollständige Vernichtung jeder Macht als politisch-soziales Zentrum innerhalb der Gesellschaft. Darum können wir uns nicht der Gewalt bedienen, sondern müssen sie zur Auflösung bringen, was nur durch die Gewaltlosigkeit erreicht werden kann. Die politische Revolution bedarf als ihres Mittels der Gewalt; die soziale Revolution bedarf als ihres Mittels der Gewaltlosigkeit. Wir ... wollen die Zerstörung der Waffengewalt, weil sie die Grundlage des kapitalistischen Eigentumsmonopols und des Staatsprinzips ist. Um diese Zerstörung zu erlangen, ist nötig:

- a) Die geistige und psychische Massenverweigerung des Waffendienstes durch die Arbeitenden;
- b) die geistige und die psychische Massenverweigerung jeglicher Erzeugung von Waffen und Mordwerkzeugen;
- c) die materielle und sabotierende Zerstörung sämtlicher Waffen- und Rüstungsbestände; die Verhinderung von deren Gebrauch und aller strategischen Verkehrsnotwendigkeiten für sie und die Verweigerung jedweder Arbeitsleistung und Nahrungsabgabe an alle bewaffneten Körperschaften, die ihre Waffen nicht freiwillig der Vernichtung überantworten.

Diese Methoden sind die wesentlichsten Übergangsmethoden der sozialen Revolution. Sie beinhalten keine Gewalt, sondern sie entziehen der Gewalt die Möglichkeit und jedwedes Gebiet ihrer Betätigung.“⁷³

Daß die Tendenzen in Richtung Gewaltlosigkeit durchaus keinen Verzicht auf ein radikales Denken darstellen, beweist etwa die Kritik an der repräsentativen Demokratie, die sowohl bei Ramus als auch bei Adler unmißverständlich zum Ausdruck gebracht wird. Pierre Ramus' Schrift „Die Lüge des Parlamentarismus und seine Zwecklosigkeit

⁷² Zu Beginn des Jahres 1920 wurde bei Mariabrunn in der Nähe Wiens die Siedlungs- und Produktionsförderungsgenossenschaft *Neue Gesellschaft* gegründet. Im Oktober 1920 existierten bei Mariabrunn bereits mehrere „herrschaftslos-sozialistische“ Kleinsiedlungen, die Gruppen *Fruchthain, Eden, Zukunft und Menschenfrühling*. Brandstetter in Botz; Hautmann; Weidenholzer 1978, S. 103

⁷³ „Was ist und will der *Bund herrschaftsloser Sozialisten?*“ Wien – Klosterneuburg 1922, S. 14f.

für das Proletariat“ erschien 1911, vier Jahre nach der Erreichung des freien Wahlrechts in Österreich.⁷⁴ Die darin formulierten gedanklichen Ansätze Ramus bildeten eine Quelle der bis heute im wesentlichen unverändert aufrechterhaltenen libertären Demokratiekritik, deren Hauptpunkte zusammengefaßt so lauten: Der politische Bereich wird von Parteimegamaschinen, die einander immer mehr gleichen, monopolisiert. Der für alle offene Wettbewerb wird damit immer mehr zur Fiktion – „Die freie Konkurrenz ist nicht ‚frei‘, weil mir die *Sache* zur Konkurrenz fehlt“⁷⁵ – läßt sich hier mit Stirner einfügen. Die Bürgerinnen und Bürgern geraten zunehmend unter die von einer kleinen Schicht von Technokraten ausgeübten Vormundschaft.

Max Adler geht davon aus, daß politische Rechte alleine keine wirkliche soziale Freiheit und keine stabile gesellschaftliche Ordnung zu begründen imstande sind.⁷⁶ Er ist überzeugt, „daß alle politische Gleichberechtigung und alle demokratische Verfassung niemals mehr als eine leere und dazu stets bedrohte Form sein wird, solange sie einen ökonomischen Inhalt hat, der zu ihr nicht paßt und sie fortwährend zu sprengen bestrebt ist.“⁷⁷ „Die Rechtsgleichheit“, meint er, „konnte nur verfügen, daß alle in ihren Rechten gleichgestellt sein sollten; sie konnte aber nicht bewirken, daß sie auch in ihren Lebensbedingungen gleich wären. Die Rechtsgleichheit konnte nur bestimmen, daß z. B. das Eigentum eines jeden Bürgers gleich heilig und geschützt sein soll; aber sie konnte nichts dazu tun, daß *jeder Bürger auch ein Eigentum habe*.“⁷⁸ Die öffentliche Willensbildung solle nach Adler daher nicht nur durch parlamentarische Beschlüsse zustandekommen, als Minimalforderung bestand bei ihm die Vorstellung, daß „bei dieser Willensbildung das Einvernehmen mit den Organisationen der großen wirtschaftlichen Interessenkreise gesucht werden muß, vor allem mit den Interessenvertretungen der Arbeiter und Angestellten.“⁷⁹ Das herrschende demokratische System müsse, so Adler, fortwährend durch zusätzliche Einrichtungen ergänzt werden, um eine – wie er es nannte – „soziale Demokratie“ herbeizuführen. Unter sozialer Demokratie versteht Adler eine Ordnung, die auch den gesamten Produktions- und Verteilungsprozeß einer demokratischen Beschlußfähigkeit unterwirft. Die soziale Demokratie solle aber nicht „die Struktur einer zentralistischen Staatsgewalt haben“, sondern „sich auf ein ganzes System von autonomen, aber miteinander verbundenen Selbstverwaltungskörpern stützen ..., die sich nach den verschiedenen Zwecken des Wirtschafts- und Kulturlebens

⁷⁴ Ramus, Pierre (1911): Die Lüge des Parlamentarismus und seine Zwecklosigkeit für das Proletariat, Brüssel

⁷⁵ EE, S. 291

⁷⁶ Adler, Max (1982): Politische oder soziale Demokratie, Wien, S. 44. (Ersterscheinung 1926)

⁷⁷ Adler 1927, S. 18

⁷⁸ Adler 1982, S. 46

⁷⁹ Adler 1982, S. 151

organisieren werden“.⁸⁰ Wie bei Ramus werden also auch hier die Einflüsse der Räte-idee und des gildensozialistischen Modells offenbar.⁸¹

Die Gewißheit, daß die Zustimmung des Wählers alleine noch keine Demokratie ausmacht,⁸² berührt die Frage nach der Einbindung des einzelnen in den demokratischen Prozeß und damit wieder die Frage nach dem Individuum. Paolo Flores d'Arcais meint dazu: „Der Mensch in der zivilen Gesellschaft wird nicht schon als privater zum Individuum, sondern erst, wenn er frei und effektiv teilhat an der Sphäre der Kommunikation und der politischen Entscheidung. Nur in der Perspektive einer symmetrischen Teilhabe an der Macht wird seine unaufgebbare Verschiedenheit wirksam.“⁸³ In einer solchen Sichtweise ist also nicht nur die Durchsetzung der „Freiheit“, sondern auch die Verwirklichung der „Eigenheit“ als Zielformulierung vorgegeben: Eine Demokratie, die über keinen Platz verfügt für das Dissidententum, für den Unterschied, für die „extreme Differenz, die durch die einzelne, unwiederholbare Existenz bestimmt wird“, verdient ihren Namen nicht.⁸⁴ Nachdem, wie Flores d'Arcais herausarbeitet, mit Individuum „nicht Einer, sondern Jeder“ gemeint ist, kommt auch der Begriff der sozialen Gleichheit wieder ins Spiel: „das Individuum ist schon bei der Geburt unterdrückt, wenn es nicht mit gleichen Chancen zur Welt kommt. Zumindest in dem, was diese ausmacht: mögliche Teilhabe an der Macht und freie Bestimmung über das eigene Leben.“⁸⁵ Zweifellos gilt heute das Anstreben von sozialer Gleichheit noch als derart absurd und unvorstellbar, wie früher für den Aristokraten die Vorstellung, er könnte einmal vor dem Gesetz allen anderen gleichgestellt sein. Doch die politische Gleichheit war bereits vor 200 Jahren denkbar und realisierbar, so wie heute die soziale Gleichheit denkbar und realisierbar ist.⁸⁶ Die Scheinfreiheiten im Dienste des Wirtschaftswachstums, die nur im „Elend einer Kaufkraft ohne große Hoffnung“ (Max Frisch) enden können, werden den Drang nach Verwirklichung des Gleichheitsprinzips nicht für immer zudecken können.

Wien, September 2001

Gerhard Senft

⁸⁰ Adler 1982, S. 84

⁸¹ Adler 1982, S. 136

⁸² Zur gegenwärtigen Rezeption des Demokratiebegriffs Max Adlers: Saage, Richard: Über den Begriff der Demokratie bei Hans Kelsen und Max Adler. In: Karsten, Rudolph (Hg.) (1995): Geschichte als Möglichkeit: über die Chancen von Demokratie, Essen. Somek, Alexander (2001): Jean-Jacques Rousseau, Max Adler, Hans Kelsen und die Legitimität demokratischer Herrschaft, Wien

⁸³ Flores d'Arcais, Paolo (1997): Die Linke und das Individuum. Ein politisches Pamphlet, Berlin, S. 44

⁸⁴ Flores d'Arcais 1997, S. 44

⁸⁵ Flores d'Arcais 1997, S. 46. Beachte besonders den mit „Ich“ betitelten Abschnitt, S. 97f.

⁸⁶ Scharang, Michael: Heutzutage ein Linker sein. In: Die Presse, Beilage Spectrum, 10./11. März 2001, S. II

Max Adler

Max Stirner

1897

I.

Vor ganz kurzer Zeit, im Julihefte des III. Jahrganges der „Sozialistischen Monatshefte“ ist ein Aufsatz erschienen, der unter dem Titel „Eine Philosophie des Proletariats“¹ die Aufmerksamkeit „jedes denkenden Arbeiters“ auf Max Stirner und seinen „Einzigigen“ zu lenken sucht. Es wird hiebei wieder einmal – selten genug – gegen die so landläufige und zugleich so flache Compendienweisheit Stellung genommen, daß Stirner ein Anarchist, ja vielmehr der theoretische Meister des Anarchismus sei. Im Gegensatz hiezu bezeichnet der Verfasser die Ausprägung des Ichgedanken[s] durch Stirner mit seiner nothwendigen Consequenz, dem Selbst- und Zielbewußtsein, gerade als die für das Proletariat zweckmäßigste Philosophie. Ich möchte nun zwar das Letztere nicht so unbedingt unterschreiben. Denn so sehr der [...]² eigentliche Sinn des Stirner'schen Denken[s] sich mit dem Gedankengange von Marx berührt, so ist es doch *die Form*, welche dieses Verhältnis zu sehr verschleiert, wie ja gerade das jahrzehnte lange, mißverständliche Auffassen Stirners als eines Anarchisten genügend beweist. Wo dies geschehen konnte bei Lesern, die aus umfassenden philosophischen, politischen und geschichtlichen Studien bessere Erkenntnis hätten schöpfen können, und doch der Gewalt der bei Stirner allerdings großartig entwickelten Form des extremsten Individualismus erlagen, was mag da erst die Wirkung sein bei naiven, im Sinne der Schule ungebildeten Lesern aus den Reihen der Arbeiter, an deren ursprüngliches Empfinden Stirner so mächtig sich wendet. Dieses aufzurütteln, war seinerzeit sein ganzer Zweck, und sein bleibendes Verdienst wird man hierin erblicken dürfen.

Wir werden noch sehen, daß Stirner hiebei mit dem Instinkt eines Proletariats aus dem Boden zu stampfen suchte, was es noch gar nicht gab und was doch allein dem Proletariate helfen konnte: das Klassenbewußtsein, während der Marxismus dieses langsam aber unausweichlich aus dem ehernen Gange der Ereignisse sich gestalten sah und, indem er diese *Erkenntnis* verbreitete, zugleich überall das Klassenbewußtsein allmählich erschuf. Diese Schule des Marxismus ist es, welche den heutigen Arbeiter vielfach fremd, ja feindlich dem Buche Stirners wird gegenüber stehen lassen; denn er fühlt sich nicht als ein „Einzigiger“, er weiß sich vielmehr als ein untrennbares Glied einer nach Millionen zählenden, die Welt umspannenden und erhaltenden Klasse. Er sieht sein ganzes Streben und Wirken stets nur durch das Medium des, dieser großartigen Gemeine[.]

Und wiederum der Arbeiter, der nicht die Schule des Marxismus durchgemacht hat, der muß erst recht in diesem seltsamen Buch das Evangelium anarchistischer Wahrheiten verehren, und von der hier gewonnenen Freiheit seines Ich gar spöttisch und mitleidig herabblicken auf uns arme Sozialdemokraten, die wir statt der Freiheit, nach der wir streben, nur neue Ketten, und [...]³ schwerere, als wir je gefühlt, eintauschen werden. Und in der That, ist dies nicht wirklich das Bild, das Sozialdemokraten und Anarchisten

bieten, sobald sie auf Stirner zu sprechen kommen? Wer Erfahrungen in Diskussionen sozialistischer Bildungsvereine gesammelt hat, wird mir Recht geben müssen. Die Form hindert bei Stirner eben mehr, wie sonst bei irgend einem als schwierig verschrieenen Philosophen, sein Verständnis[,] und als ob es daran nicht genug wäre, geben einige vage und weithin nicht zur Klarheit gebrachten Begriffe Stoff zu Mißverständnissen in Hülle und Fülle. Doch davon später.

Daß nun aber Stirners Werk in der That dem Sozialismus congenialer ist als dem Anarchismus, daß es in einer Philosophie, nicht des Proletariates schlechtweg, sondern des sozialdemokratischen Proletariates einen hervorragenden Platz einnehmen muß und wird, dies zu zeigen war Gegenstand einer Untersuchung über Stirner, die ich vor nun fast drei Jahren zu Zwecken eines Vereinsvortrages ausarbeitete. [...]⁴ Auf diese jetzt zurückzugreifen bietet mir [...]⁵ der schon erwähnte Aufsatz Dunkers einen umso willkommeneren Anlaß, als auch sonst [...]³ in Zeitschriften und Bro[s]churen die allgemeine Aufmerksamkeit sich diesem lange genug vergessenen Denker wieder zuwendet, die hier in Betracht kommenden Fragen aber lange noch nicht so entschieden sind, daß ihnen nicht eine Diskussion nützlich wäre. Es gilt, sich klar zu werden darüber, in welchem Verhältnis Individualismus und Sozialismus überhaupt stehen, und was speziell die Sozialdemokratie, von ihrer theoretischen Grundlage, der materialistischen Geschichtsauffassung aus, mit dem Individualismus zu schaffen haben kann, endlich wie Stirner's Werk zu allen so gefundenen Anforderungen sich stellt. Wir wollen diese Untersuchung nun gerade an dem Stirnerschen Buch selbst durchführen.

Wollen wir also zum Verständnis dieses merkwürdigen Buches gelangen, so müssen wir erst klar erkennen, was denn eigentlich demselben entgegensteht. Als erstes Mißverständnis haben wir bereits in der Einleitung die Anarchistenriecherei bezeichnet. So wie diese noch überall, wo sie auftritt, alle Besinnung und Überlegung gefangen nimmt, so treibt sie auch hier jeden rechten Sinn und alle Vernunft aus dem Buche. Natürlich ergeben sich nun zahlreiche Widersprüche des angeblich so consequenten, ja consequentesten Anarchisten. Immer wieder muß sein „Verein der Egoisten“ herhalten, um zu zeigen, wie kläglich am Ende auch diese kühne, anarchistische Logik Schiffbruch gelitten hat. Seine Kritik gegen den Communismus ist denn ein neuer Beweis für den innerlichen Widerspruch seines ganzen Werkes. Denn was ist dieser Verein anderes als eine communistische Gesellschaft? Wie paßt die an die Fülle der Staatsgewalt erinnernde Macht, die Stirner derselben einräumt, zu der keine Schranken kennenden Freiheit des „Einzigen“? Ein anderer Stein des Anstoßes ist der in diesem Buche gepredigte Egoismus. Welch gewalthätige Verrenkung offenkundiger Thatsachen, hört man da von allen Seiten rufen, Welch eigensinniges Schließen der Augen vor sich geradezu aufdrängenden Wahrheiten ist es, wenn Stirner den Egoismus zum Grundcharakter alles – ausnahmslos alles [...]⁶ menschlichen Handelns macht! Kann er in Wahrheit daran denken, von einem so engherzigen Standpunkt aus, das Proletariat zu befreien?

Welch' fürchterlicher Widerspruch! Wo bleibt die Freiheit, die Stärke, die Einigkeit des Proletariates, wenn jeder Einzelne nur auf sich schauen würde! Man kann diesen Einwand näher ausgeführt in der Besprechung Stirners von Bernstein (Neue Zeit X No. 14)⁷ finden. Dieser meint geradezu, daß Stirners Egoismus, der als „aufgeklärter Egoismus“ nach Stirner sogar die edelsten Thaten umfassen könne, einfach eine Rabulistik sei. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen. Man hat bei dieser Polemik gegen den Egoismus Stirners denn glücklich auch wieder einen fundamentalen Selbstwiderspruch gefunden, darin nämlich, daß Stirner sein Buch überhaupt veröffentlichte. Ein consequenter Egoist, sagen sie, wird sein Geheimnis wohl bewahren, und so zu verhindern wissen, daß andere es gegen ihn ausnützen.

Wieder andere Kritiker machen aufmerksam, wie Stirner mit der ganzen Kraft seines Denkens gegen alle Abstractionen zu Felde gezogen ist, die das soziale Denken der Menschen beherrschten, wie er sie unbarmherzig als „Spuk“ entlarvt hat, und wie zuletzt sein „Einziges“ doch selbst nicht mehr ist als eine Abstraction, „und die ureigentliche dazu“⁸, wie Plechanow hinzufügt. Eben dieses „Spukes“ wegen zerfalle seine Lehre in Nichts, sobald sie aus der Studierstube hinaustrete in die rauhe Wirklichkeit. Denn ganz consequent und in treuer Befolgung dieser Lehre stehe dann jeder gegen jeden, solange er eben „einzig“ sein will, oder er muß sich, indem er seine „Einzigkeit“ und „Eigenheit“ aufgibt, dem Gesange des „Vereines“ beugen, d. h. wie es drastisch ein neuerer Historiker des Anarchismus ausgedrückt hat: „es stellt sich heraus, daß die ganze Geschichte mit dem ‚Einzigem‘ ein Schwindel war.“⁹

Endlich kann man noch hören, daß Stirners ganzes Denken nur pseudorevolutionär war. Eigentlich sei er nicht mehr als ein wildgewordener Kleinbürger, der tüchtig mit der Faust auf den Tisch schlägt, aber außer Biergläser recht wenig ins Wanken dadurch bringt und bringen will. „Es ist die Seele eines Waarenproduzenten, die aus dem Munde Stirners spricht. ... Er hat sich niemals über den engen Kreis bürgerlich vulgär ökonomischer Begriffe zu erheben vermocht.“¹⁰ So Plechanoff[,] und Bernstein sekundiert ihm, wenn er sagt, das Stirnersche Buch sei recht eigentlich die Idealisierung des bürgerlichen Konkurrenzkampfes.¹¹

Da hätten wir so einen kurzen Überblick über die Haupteinwürfe und Hauptmißverständnisse, die dem „Einzigem“ begegnen. Anderes wird sich ja noch gelegentlich der Erörterung ergeben. An alle dem tragen jedoch zwei Umstände den größten Theil der Schuld: eine ganz anarchistische Auffassung des Stirner'schen Buches und eine völlige Verwahrlosung der in Betracht kommenden Begriffsbestimmungen. Es ist der in Criticen und Discussionen leider so gewöhnliche Fehler, daß kritisiert und polemisiert wird, ohne daß doch zuvor der Begriff, dem es gilt, in's Klare [?] gestellt worden wäre. Dieser Mangel an Begriffsbestimmungen, der in Folge einer schablonenhaften Auffassung der materialistischen Geschichtsauffassung in unseren Reihen sich nicht selten geradezu zu einer Scheu vor solchen ausgestaltet hat, treibt nun [...]¹² hier recht lebhaft sein koboldhaftes Spiel.

Beschäftigen wir uns aber zunächst mit der anachronistischen Auffassung des Buches.¹³ Man kann ein Buch, dessen erstes Erscheinen Jahrzehnte bereits hinter uns liegt, natürlich auf zweifache Art lesen: meistens und vielfach gegen unseren eigenen Willen lesen wir es mit den Augen und im Sinne eines heutigen Menschen, besonders wenn uns die Darstellung packt, so daß der kritische Sinn sich nicht sofort geltend machen kann.[...]¹³

Es wäre jetzt die nächste Aufgabe, was bisher bloß behauptet wurde, den Gedanken- gang der materialistischen Geschichtsauffassung im Stirner'schen Werke nachzuweisen. Allein zuvor müssen jene Begriffsbestimmungen vorgenommen werden, von denen wir vorhin sprachen, worauf sich dann ganz zwanglos die Richtigkeit obiger Behauptung von selbst ergeben wird.

Der weitaus wichtigste dieser Begriffe ist der des Egoismus. „Werdet Egoisten“, so lautet ja der kategorische Imperativ Stirners! Was haben wir uns darunter vorzustellen? Da mag es nun gleich gesagt sein: Solange man nicht erkennt, daß der Begriff des Egoismus die Thaten edelster Aufopferung nicht ausschließt, sondern einschließt, solange man nicht stets vor Augen hat, daß alle – ausnahmslos alle Thaten der Menschen, ihre edelsten wie ihre gemeinsten, durch Egoismus, weil eben durch sie selbst bestimmt werden, und daß der moralische Unterschied objectiv nur durch die soziale Wertschätzung, subjectiv durch die unter ihrem Banne stehende öffentliche Meinung, Beziehung und Angewöhnung, durch die Veranlagung und soziale Stellung des Individuums, bewirkt wird – solange man dies alles verkennt, wird man freilich Stoff genug zur Opposition, nicht nur gegen Stirner, sondern auch gegen andere, durchaus nicht im Rufe des Anarchismus stehende Denker haben. Ich will von vielen hier nur der gewichtigen Stimme Kants Gehör verschaffen, der in seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ ausdrücklich betont, daß es „schlechterdings unmöglich“ sei, durch Erfahrung auch nur einen einzigen Fall ausfindig zu machen, in dem die Selbstliebe, wenn auch fast bis zur Unauffindbarkeit versteckt, nicht noch als Motiv mitspielte, so daß es völlig zweifelhaft sei, ob wahre Tugend, im Sinne des uninteressierten nur der Pflicht gehorchenden Kantischen Sollens, überhaupt existiere. Wer solchen Ansichten¹⁴ gegenüber die Allgemeinheit des Egoismus bestreiten wollte von seiner kleinlichen und krämerhaften Auffassung desselben, würde mit seiner Polemik doch nie den Gegner treffen und sich nur mit sich selbst herumschlagen.

Man wird nun billiger Weise nicht erwarten, daß hier ein philosophisch-psychologischer Beweis von der behaupteten Allgemeinheit des Egoismus gegeben werde. Es ist ja klar, daß ein solcher eigentlich nicht in den Rahmen dieser Untersuchung hinein gehört. Hier handelt es sich wesentlich nur darum, in welchem Sinn der Begriff des Egoismus bei Stirner vorkommt. Allein, soll dem Mißverständnis, das gerade dieser Begriff des Egoismus so reichlich [?] in sich birgt, künftig gesteuert werden, so müssen doch wenigstens einige Momente aufgezeigt werden, aus denen sich ergibt, daß der

Satz von der Allgemeinheit des Egoismus in den menschlichen Handlungen keine wahnwitzige, vielleicht gar verbrecherische, auf alle Fälle aber entwürdigende Ausgeburt eines anormalen Hirnes, sondern eben nur die einfache Wahrheit ist. Und es werden diese Bedeutungen, – denn nur um solche kann es sich in diesem Zusammenhange handeln, umso zweckmäßiger sein, als es ja derselbe Begriff des Egoismus ist, der in der materialistischen Geschichtsauffassung wiederkehrt und hier ganz so, wie gegen Stirner, von deren Gegnern (auch gegen jene Lehre) ausgeschlachtet wird.

Vor allem ist also nochmals zu bemerken: Die Ansicht, welche den Egoismus stets mit dem Eigennutz im spezifischen Sinn dieses Wortes identifiziert, ist eher eine spießbürgerliche als eine dialektische Auffassung zu nennen.

Um dies im Näheren zu begründen, dürfen wir vielleicht auf die schon Eingangs erwähnte Polemik Bernsteins gegen Stirner hier zurückkommen. Wir hörten, daß Bernstein einen so weiten Begriff des Egoismus, der auch den edelsten Thaten umfasse, als Rabulistik bezeichnete¹⁵. Es sei zwar eine Thatsache, führt er im Weiteren aus, daß alle unsere Empfindungen Äusserungen des Subjects seien. Aber darum wären sie noch nicht Egoismus. „Denn zum Egoismus gehört das Bewusstsein der ausschließlichen Berücksichtigung des Ich.“¹⁶ Nenne man eine vernünftige Aufopferung auch Egoismus, dann höre alle Unterscheidung auf, und das Ende sei der krasseste Gemeinplatz.

Wir wollen nun sehen, ob diese Gefahr wirklich vorhanden ist. Was Bernstein zunächst in seiner Kritik gleichfalls constatirt, das ist die Thatsache, daß alle Handlungen der Menschen, seien sie welcher Art immer, nur denkbar sind, indem jene sie auf sich beziehen. Denn einen anderen Sinn kann der Satz, daß alle unsere Empfindungen Äußerungen des Subjects sind, und keine derselben von objectiver Natur sei, vernünftiger Weise nicht haben. Gegenüber dieser durchgängigen *Beziehung* aller seiner Handlungen auf sich, den Handelnden, selbst, hebt Bernstein nur als das Charakteristische des Egoismus hervor, *das Bewußtsein* der ausschließlichen *Berücksichtigung* des Subjects. Dieses Moment muß also zu jenem hinzutreten, wodurch die Handlung dann eine egoistische wird. Diese ganze Unterscheidung ist nun in Wirklichkeit nichts anderes, als eben der Spuk, den Stirner bekämpft, und dem Bernstein zum Opfer gefallen ist durch die Macht der Ideenassociationen, welche sich an den landläufigen Begriff des Egoismus knüpfen. Oder ist es kein „Spuk“, wenn Bernstein glaubt, daß bei den edelsten Handlungen und Gefühlen der Handelnde weniger sich ausschließlich berücksichtige als bei minder edlen, ja sogar bei unedlen Handlungen? Es wird sich dies gleich im klarsten Lichte zeigen. Zu diesem Zwecke wollen wir vorerst noch von dem Moment des Bewußtseins absehen und nur darnach fragen, ob die ausschließliche Berücksichtigung des Ich wirklich einen objectiven Eintheilungsgrund menschlicher Handlungen abgeben kann.¹⁷

Mit anderen Worten: Sind uninteressirte Handlungen überhaupt möglich? Damit eine Handlung erfolge, ist unerläßlich, daß der Handelnde hiezu durch die Vorstellung einer

Veränderung veranlaßt werde, die im Ganzen genommen und im Zusammenhange seines Urtheilens ihm Befriedigung verspricht an Stelle einer gegenwärtigen Unlust, oder einer solchen zu begegnen sucht, im schlimmsten Falle endlich von unvermeidlichen Übeln das kleinste zu erleiden strebt. Immer also ist es ein Zweck, dem die Handlung zustrebt. Auch bei der selbstlosesten Handlung wäre es unmöglich, nachzuweisen, daß nicht auch in ihr ein Zweck verfolgt werde – und wessen Zweck sollte dies nun sein, wenn nicht der des Handelnden selbst? Mag seine Handlung noch so wenig [...]³ auf sich selbst Bezug nehmen, mag sie ganz von Objecten der Außenwelt, etwa durch das Wohl der Mitmenschen, in Anspruch genommen sein, sie wäre nicht möglich, wenn nicht der Handelnde, in dem er allen Mitmenschen hilfreich zu sein zu seinem Zweck gemacht hat, dadurch gerade und [...]¹⁸ in entscheidender Weise sich selbst befriedigte, also nur seinen eigensten Zwecken dient, wenn er sich scheinbar fremden Zwecken opfert. Das ist keine *petitio principii*.¹⁹ Man versuche nur, consequent auszudenken, was es heißen soll: ein selbstloser Zweck. Also ein Zweck, der zu dem Selbst des Handelnden in gar keiner Beziehung steht, zu dem der Handelnde durch gar keine Rücksichten auf sich selbst, durch gar keine Antriebe seines Gefühls gebracht wird, sondern der wie aus seinem, allerdings seltenem, selbstlosen Gemüth entspringt, und dem er nun folgt, er weiß freilich nicht wieso und warum. Aus purer Selbstlosigkeit, aus *reinem* Mitleid handeln heißt also nicht viel mehr, als unmotiviert, zwecklos handeln, ist gleichbedeutend mit dem berühmten „freien Willen“, der bekanntlich das Individuum so frei in seinem Wollen macht, daß es vor lauter „Freiheit“ überhaupt zu gar keinem Handeln kommen kann.

Der Schein, daß es wirklich selbstloses Handeln gibt, ist daher entstanden, daß thatsächlich Fälle bewunderungswerter Aufopferung vorkommen, wie wenn z. Bsp. jemand ohne sein gegenwärtiges und zukünftiges Wohl [...]²⁰ zu bedenken oder auch nur einen Moment Gedanken des Ehrgeizes und der Ruhmsucht Raum zu geben, ja nicht einmal [...]²⁰a künftige innere Genugthuung vorwegnehmend, blindlings in ein brennendes Haus stürzt, um retten zu können, was noch gerettet werden kann. Und dies sollte nicht selbstlos sein? Gewiß nicht; gerade hier zeigt sich die Macht der Selbstbefriedigung ganz souverain, wo [...]²¹ der Intellekt [...]²² gänzlich zum Schweigen gebracht ist und der, für seine als edel bezeichnete That vielleicht physisch nicht einmal Geeignete blindlings, einem unter der Macht der Suggestion Stehenden vergleichbar, sich in die Gefahr stürzt. Diese Art menschlicher Handlungen – sehr selten und wir sprechen auch nur von solchen, wo die Aufopferung wirklich so „selbstlos“ ist, wie vorhin geschildert – hier zu analysieren, geht wohl nicht an. Nur so viel will ich bemerken, daß Darwin in seiner Darstellung des Entstehens und der Entwicklung sozialer Instincte im 4. Kapitel seines Werkes „Die Abstammung des Menschen“, den Weg gezeigt hat, auf welchem man zur Einsicht gelangen kann, daß auch diese scheinbar so selbstlosen, ja selbst friedlichen Handlungen, doch auch nur dienen der Selbstbewahrung, der Auf-

rechthaltung des seelischen Gleichgewichtes. Es ist in diesen Fällen durch Beispiel, Lehre und Erziehung, [...] ²³ unterstützt durch Vererbung und Gewöhnung ein sozialer Instinkt entstanden, der freilich in nur wenigen Individuen [...] ²⁴ zur ganzen Schärfe und Sicherheit eines solchen ausgebildet erscheint, in den meisten bloß als mehr oder minder reges Mitleid auftritt. Das Charakteristische des Instinktes nach der hier in Betracht kommenden Seite ist es nun, daß, [...] ³ wie Darwin ausführt, seine Ausübung ein *direktes* Vergnügen bereitet, wo sie aber vereitelt wird, ein Gefühl des Unbefriedigtseins auftritt. Bei solchen Handlungen gibt es kein vorgängiges Unlustgefühl, das zu beseitigen, oder ein Lustgefühl, das zu erreichen gestrebt wird. Die Handlung selbst gewährt die Befriedigung. Daher sagt auch Darwin, es sei irrig, anzunehmen, daß die Menschen zu jeder Handlung durch das Gefühl der Freude oder des Schmerzes bestimmt werden. Vielmehr folgt man oft der Gewöhnung oder dem Instinkt ganz blindlings, ohne auch nur ein augenblickliches Gefühl der Freude. Sobald man aber gezwungen ist, jenen Trieben nicht nachzugeben, „stellt sich meist eine unbestimmte Empfindung des Unbefriedigtseins ein.“ Das Lustgefühl, das also auch hier unumgänglich nötig ist, damit die Handlung erfolge, ist dasselbe, das uns im Vollbesitze unserer Gesundheit erfüllt, oder bei Ungestörtheit unserer täglichen Gewohnheiten – es ist positiv gar nicht zu fassen. Das[s] es aber da war, macht sich sofort fühlbar, sobald der dasselbe hervorrufende Zustand eine Störung erfährt. Also auch hier keine Selbstlosigkeit, vielmehr ausschließlich Rücksichtnahme auf sich selbst. Wer bei Darwin selbst nachzulesen sich die Mühe nimmt, wie soziale Triebe entstanden aus dem Wunsche, Ruhm zu erwerben und das Lob der Genossen zu erhalten, wie sie verstärkt wurden durch Lehre und Beispiel, über alles dies hinaus aber durch die Macht der öffentlichen Meinung, wie endlich, wo im concreten Fall doch momentan ein stärkerer Impuls den sozialen Trieb besiegte, dann Reue und seelischer Schmerz, besonders aber Scham vor den Mitgenossen den Vorsatz kräftigte, nie wieder so zu unterliegen – der wird hier überall den Egoismus thätig sehen, die Rücksichtnahme auf sich selbst in letzter und entscheidender Linie. Für die gesuchte Selbstlosigkeit bietet sich nirgends auch nur der geringste Raum.

So verfolgt also der Mensch stets und überall nur seine Zwecke[,] [...] ²⁵ aus deren Erreichung ihm Lust, aus deren Vereitelung ihm Unlust erwächst. Man spricht dann, je nach den Zwecken von einer reinen Lust, Seelenfreude, inneren Befriedigung u. dgl., im Gegensatz zur gemeinen Begier, Wollust und rohen Befriedigung. Aber wer sollte verkennen, daß dies gar nicht objective Unterschiede der Empfindungen sind, sondern die Verschiedenheit nur für unser *Urteil* besteht, das des Empfindenden mit eingeschlossen. Daß die Freude eines edlen Menschen edler wäre über den erreichten Zweck, als die eines rohen Gesellen, ist nicht im objectiven, qualitativen Unterschied der Gefühle gelegen, sondern nur in den subjectiven Reflexen, die es im Intellekt erzeugt. Das Reale und Gleichartige in beiden Fällen ist die Erfüllung des Gewollten.

Was der einzelne aber will und wie er es will, das ist nicht willkürlich durch ihn bestimmbar; er kann nicht willkürlich edel sein. Seine Verhältnisse sind es, die ihm seine Zwecke setzen, sein ganzes Milieu prägt seinen individuellen Anlagen den eigentlichen Grad seiner Bildung auf und weist ihn damit zugleich auf²⁶ eine bestimmte Straße, seine Ziele zu erreichen. So entsteht der Unterschied individueller Zwecke, den die vulgäre Ethik aufgreift. Dies ist das Schicksal, nach dem der eine seine Zwecke bereits erreicht [...] ²⁷, wenn er seine sämtlichen Bedürfnisse befriedigt, während der andere nicht Ruhe findet in seinem Streben, als bis er nach besten Kräften das Wohl der Menschheit auch durch sich gefördert sieht, und ein dritter seinen höchsten Zweck darin erblickt, ganz in den geliebten Personen aufzugehen, ihnen jeden eigenen Anspruch zu opfern, wenn sie es bedürfen. So wird zum Wahlspruch des Egoismus das Dichterwort:

„Es wächst der Mensch mit seinen höh’ren Zwecken.“²⁸

Nirgends also kann es gelingen eine Handlung aufzuzeigen, in welcher der Mensch sich nicht selbst ausschließlich berücksichtigte, indem es der Endzweck alles Handelns ist, körperliches oder seelisches Ungemach von sich abzuwenden. Das[s] aber auch sonst das Moment der ausschließlichen Berücksichtigung *seines* Selbsts keinen objectiven Eintheilungsgrund menschlicher Handlungen abgeben kann, wird klar, sobald wir sehen, wie völlig subjectiv und unbestimmt dieser Begriff ist.

II.

Nun wollen wir aber auch gleich an den anderen, weit schwerer wiegenden Einwurf gehen und zusehen, ob denn wirklich Stirner die *Nothwendigkeit* des socialen Zusammenhanges des Menschen übersehen hat und ob er wirklich seinen Einzigen ganz ohne denselben sich zu constituieren versuchte.^{28a}

Und welche noch immer sich nicht trennen wollen von dem liebgewordenen Aberglauben, daß die Macht der Ideen als das Hohe und Reine schließlich triumphieren müsse über den engherzigen Egoismus, sie müssen die Wahrheit hören: „Ideen siegen erst dann vollkommen, wenn sie nicht mehr gegen die persönlichen Interessen feindlich sind, d. h. wenn sie den Egoismus befriedigen.“ (Seite 93)²⁹

Aber freilich: „Wen [aber] denkst Du Dir unter den Egoisten? Einen Menschen, der, anstatt einer Idee, d. h. einem Geistigen zu leben, und ihr seinen persönlichen Vortheil zu opfern, dem letzteren dient. ... Darum verachtest Du den Egoisten, weil er das Geistige gegen das Persönliche zurücksetzt, und für sich besorgt ist, wo du ihn einer Idee zu Liebe handeln sehen möchtest. Ihr unterscheidet Euch darin, daß Du den Geist, er aber Sich zum Mittelpunkte macht, oder daß Du Dein Ich entzweist und Dein ‚eigentliches Ich‘, den Geist, zum Gebieter des wertloseren Restes erhebst, während er von dieser Entzweiung nichts wissen will und geistige und materielle Interessen eben *nach seiner Lust* verfolgt. Du lebst nicht Dir³⁰, sondern Deinem Geiste³⁰ und dem, was des Geistes ist, d. h. Ideen.“ (40-41)³¹

Ihr, die Ihr da glaubt, der Egoismus sei das Niedrige, das Schlechte selbst, gehet nur hin und „redet³² mit dem sogenannten Verbrecher als mit einem Egoisten, und er wird sich schämen, nicht, daß er gegen euere Gesetze und Güter sich verging, sondern daß er eure Gesetze des Umgehens, eure Güter des Verlangens wert hielt; wird sich schämen, daß er Euch mitsammt dem Eurigen nicht – verachtete, *daß er zu wenig Egoist war*³³.“ (236)³⁴

So muß denn wohl ein Jeder von Herzen zustimmen, und wünschen, daß Stirners eindringliche Worte endlich ihre volle Wirkung erzielten, wenn er die große Menge also apostrophiert: „Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seid³⁵ keine Egoisten, sondern zu Idealisten (‚guten Menschen‘) *berufen*. Schüttelt das ab! ... Oder deutlicher: Erkenntet Euch nur wieder, erkenntet nur, was Ihr wirklich seid, und laßt Euere heuchlerischen Bestrebungen fahren, Euere thörichte Sucht, etwas Anderes zu sein, als Ihr seid. Heuchlerisch nenne ich jene, weil Ihr doch alle diese Jahrtausende Egoisten geblieben seid, aber schlafende, sich selbst betrügende, verrückte Egoisten, Ihr Heautontimorumenen, Ihr Selbstpeiniger. ... All Euer Thun und Treiben ist uneingestandener, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus. Aber weil Egoismus, den Ihr Euch nicht gestehen wollt, den Ihr Euch selbst verheimlicht, also nicht offenbarer und offenkundiger, mithin unbewußter Egois-

mus, darum ist er nicht Egoismus³⁶, sondern Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung, Ihr seid Egoisten und Ihr seid es nicht, indem Ihr den Egoismus verleugnet. Wo Ihr's am meisten zu sein scheint, da habt Ihr dem Worte ‚Egoist‘ – Abscheu und Verachtung zugezogen.“ (Seite 193-194)³⁷

Unsere Erörterung muß sich nun einer [...]³⁸ anderen Quelle der ärgsten Mißverständnisse zuwenden, nämlich dem viel verrufenen Individualismus Stirners. Die Auffassung Stirners als eines extrem individualistischen Verkünders des Übermenschen, als geistigen Vorläufers der „Herrenmoral“, ist durchaus falsch. Sie wurzelt allerdings in einem eben so nachlässig vagen und conventionellen Begriff des Individualismus, wie wir dies früher bei dem des Egoismus zu constatieren Gelegenheit hatten. Das wird sich später noch deutlich zeigen. Aber gerade hier wäre diese falsche Auffassung des Stirnerschen Buches so leicht zu vermeiden gewesen, hätte man das Buch stets so gelesen, als stünde auf seinem Titelblatte: „Millionen Einzige und ihr Eigenthum“. Vergißt man an keiner Stelle des Buches diesen Titel, ja, substituiert ihn im Gegentheil gerade an jenen Orten ausdrücklich, an welchen der Individualismus am krassesten *in der Form* hervortritt, dann müssen sich ganz andere Consequenzen ergeben, als jene, die so gewöhnlich gefunden werden. Und dies ganz und gar nicht unberechtigt, etwa mit gewaltsamer Drehung des eigentlichen, von Stirner gewollten Sinnes; denn was jetzt sich als Gedankengang seines Werkes erweist, bildet in Wahrheit sein immer wiederkehrendes Thema. Dies durch Citate [...]³⁹ belegen, heißt eigentlich, das ganze Buch hieher setzen.⁴⁰

Erinnern nicht direct an den oben substituierten Titel des Buches die Worte: „Wer Deinen Willen brechen will, der hat's mit Dir zu tun und ist Dein Feind. Verfahre gegen ihn als solchen. Stehen hinter Dir zum Schutze noch einige Millionen, so seid Ihr eine imposante Macht und werdet einen leichten Sieg haben.“ (229)⁴¹ Man sieht, wie hier Stirner seine individualistischen Lehren, weit davon entfernt, sie zum eigenen Gebrauch geheimzuhalten, öffentlich vorträgt und für sie andere, ja alle Menschen zu gewinnen sucht. Man hat dies ja häufig übersehen und wo es sich [...]⁴² dennoch momentan der Aufmerksamkeit aufdrängte, flugs zu einem Widerspruch Stirners mit sich selbst gestempelt. Während sein ganzes Werk erfüllt ist von solchen Ap[p]ellen, die oft die leidenschaftlichste und begeistertste Sprache führen und wie ein neues Evangelium alle Armen und Unterdrückten auffordert, sich selbst zu erlösen, indem sie sich endlich einmal entschlossen zum Mittelpunkt ihres Denkens machten, endlich einmal aufhören zu betteln statt zu fordern, während so Stirner seine ganze Beredsamkeit und die ganze Schärfe seiner Logik aufwendet, die Masse zu überzeugen und aus ihrer Dumpfheit aufzurütteln, können wir von dem neusten Historiker des Anarchismus dahin eines Besseren belehrt werden: „Von irgend einer agitatorischen Absicht ist in Stirners Buch keine Spur.“ (Zenker, Seite 69)⁴³ Nun, wir haben vorhin bereits eine Apostrophe Stirners kennen gelernt, in der er bestrebt ist, seinen Begriff des Egoismus zu propagieren.

Und wer die großartige Ansprache an die Besitzlosen (116-117)⁴⁴, die kräftigen, in ihrer urwüchsigen Einfachheit gleich leicht dem Herzen und dem Verstand der Arbeiter zugänglichen Reden an das Proletariat ungestört durch literarisch-kritische Bedenken auf sich wirken läßt (301-303; 315-318)⁴⁵, ja wer endlich Stirner, der bisher bloß unausgesprochen [...]⁴⁶ oder doch mehr oder weniger verdeckt die Idee des Klassenkampfes [...]⁴⁷ vertrat, plötzlich als Vertreter der Arbeiterklasse auftreten sieht, und ihn mit mächtigen, auch heute noch in jedem Proletariertemüthe Widerhall findenden Worten sich an das *Klassenbewußtsein* der Arbeiter wenden hört, sie damit in den schroffsten Gegensatz zum Bürgerthum und damit auch zugleich zum Staat zu stellen, der muß wohl eigene Vorstellungen von Agitation haben, um in Stirner nicht einen der gewaltigsten Agitatoren [...]⁴⁸ zu erkennen. Oder eigentlich, er muß ganz in seiner vorurtheilsvollen Auffassung des [...]⁴⁹ Buches befangen sein, um inmitten dieser lebensvollen, kräftigen, und siegessicheren Gedanken Stirners, unberührt von ihnen oder als „Widersprüche“ sie bei Seite schiebend, das nur seiner eigenen Phantasie entspringende Zerrbild eines einsamen, souverainen, auf sich selbst beschränkten „Einzigens“ zu erblicken, der in seiner selbstgewollten Isoliertheit und geträumten Machtfülle nur lächerlich und mitleidenswert zugleich wirken kann gegenüber seiner thatsächlichen Schwäche und Ohnmacht. Aber dieser „Einzigens“ ist eben nur ein Phantom. Stirner selbst läßt seinen Aufmerksamen Leser darüber gar nicht in Zweifel, wie ganz anders der „Einzigens“ aufzufassen ist: „Warum wollt *Ihr*⁵⁰ nur den Muth nicht fassen, Euch wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen (194; [korrekt: 189])⁵¹ suchet *Euch*⁵⁰ selbst, werdet Egoisten, *werde jeder von Euch*⁵⁰ ein allmächtiges Ich.“ Und weiter: „Wer aber wird den Geist in sein Nichts auflösen? ... *Ich* kann es, es kann es *Jeder unter Euch*⁵⁰, der als unumschränktes Ich waltet und schafft, es kann's mit einem Wort der [-] Egoist⁵².“ (Seite 87⁵³) Oft und oft betont Stirner, daß, was nach seiner Lehre von mir gilt, nicht minder auch von Dir gilt (Seite 222, 229, 289, 422-23)⁵⁴. Daß es von jedem ohne Einschränkung gilt, daß so also der „Einzigens“ allein nur richtig zu verstehen ist, wenn man ihn in der Zahl der zum Bewußtsein und zur Erkenntnis ihrer selbst gelangten Menschen vervielfacht, das klingt am Ende des Buches wiederum an in dem gegen den „Humanismus“ Feuerbachs polemisierenden Abschnitt (Seite 429)⁵⁵: „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‘ suchte 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.“

Was ist aber nun dieser „Einzigens“, wenn er nicht das isolierte, nur sich als existierendes und darum auch allein berechtigtes anerkennendes Ich ist? Es ist merkwürdig, daß man die Antwort nicht gefunden hat, die doch Stirner selbst deutlich genug gibt.

Es ist ihm damit nicht besser gegangen, wie einem großen Dramatiker unserer Tage, Ibsen, den das vorschnelle, schablonenhaft klassifizierende Urtheil der Menge gleichfalls zum Individualisten gestempelt hat. Der Begriff des Individualismus birgt jedoch in sich zwei ganz heterogene Arten der Ausprägung des Ichgedanken, die sich gegenseitig völlig ausschließen. Ihr Conflict, sei es in sich gegenübertretenden Charakteren, sei es in der eigenen Seele des Handelnden, ihr so verschiedenes Schicksal inmitten des sozialen Zusammenhanges, endlich ihren Wert und ihre wahre Bedeutung [...]⁵⁶ für denselben, dies alles in lebensvollen und eindringlichen Bildern den Menschen vor Augen zu stellen, ist das immer wiederkehrende Bemühen der Ibsenschen Dramen. Und weil das abgegriffene Schlagwort vom Individualismus den meisten nur eine einzige, noch dazu verwerfliche Geistesrichtung bezeichnet, jene andere Art des Individualismus aber äußerlich aber der ersteren sehr ähnlich sieht, so bringen sie ihre Urtheile von diesem ganz falschen Standpunkte an das Neue heran, und das Resultat ist dann – die so oft beklagte Verständnislosigkeit gegenüber Ibsen. Ganz so auch bei Stirner.

Diese verderbliche Aequivocation zu beseitigen, genügt eine kurze Überlegung. Individualismus überhaupt ist jene Geistesrichtung, nach welcher das Individuum, inmitten all des auf es einstürmenden Äußerlichen und Fremden, sich selbst auszubilden und zu bewahren strebt. Ein nur zu natürliches Streben! Ist es ja doch zunächst eine directe Fortsetzung der physischen Selbsterhaltung. Wie der Intellekt bloß als ein Mittel zur Selbstbehauptung im Kampf um's Dasein erworben wurde, so verlangt es umgekehrt gerade dieser physische Daseinsdrang, daß das Individuum auch in seinen geistigen Existenzbedingungen möglichst fest und unabhängig dastehe. Das Streben nach einer Geistesverfassung, die nur in sich selbst gegründet ist, nur das eigene Ich zum Eckstein ihres ganzen Gebäudes macht, ist also eigentlich nichts mehr als ganz natürliche Selbsterhaltung. Dazu kommt noch, daß für jeden denkenden Menschen, mag nun sein philosophisches Gewissen welcher Art immer sein, doch häufig genug Momente kommen, in denen er klar erkennt, daß das einzig Reale doch nur sein Selbstbewußtsein ist, daß das Einzige, woran er stets ein nie versagendes Interesse nimmt, doch nur sein eigenes Schicksal ist, und daß das Einzige, woein er mit größter Freiheit und Ungestörtheit einzugreifen vermag – freilich all dies in der Relativität sozialer Nothwendigkeiten aufgefaßt – seine eigene Bildung und Willensschöpfung ist. Wie sollte es da ihm nicht zum Dogma werden, folglich bewußt nur sich selbst zu leben? Allein, so natürlich dieser Entschluß, so schwierig seine rechte Ausführung. Zwei Wege bieten sich dar. Der meistbetretene ist ein Abweg, und hat den Namen des Individualismus in Schande und Unehre gebracht. Und die den richtigen gehen, wissen meist gar nicht, daß sie die echten Individualisten sind, so wie wir früher sahen, daß Egoisten nur die genannt werden, die borniert und engherzig mehr Sklaven ihrer Begierden sind, als sich selbst nützen.

Was ein rechter „Individualist“ ist, so wie sie in den Großstädten an den Kaffeehaus-tischen lungern, in schöngeistigen Cirkeln das große Wort führen und fette Spießbürger erschrecken, das kennt keine Schranken, kein Recht, keine Moral an. Nichts ist ihm heilig, „ganz wie Stirner“; an allem üben sie ihren cynischen Witz und wenn sie jemanden so recht in einem ehrlichen Glauben oder einer liebgewordenen Überzeugung frech verletzt haben, so fühlen sie die Souverainität ihres Ichs auf's Neue bestätigt. Von ihnen gilt daher auch, was Stirner von renommierten Studenten sagt. Sie „sind eigentlich⁵⁷ Philister, da bei ihnen wie bei diesen die Rücksichten den Inhalt ihres Treibens bilden, nur daß sie als Bramarbasse sich gegen die Rücksichten auflehnen und negativ verhalten [...]“ (131)⁵⁸ Aber sie sind nicht bloß solche komische Philister. Sie selbst glauben Individualisten dieses Schlages zu behaupten, wenn sie ohne Scrupel jeden momentanen Zweck verfolgen, jeder momentanen Laune nachgehen. Und andere als momentane Zwecke zu haben, wäre ja ein Verbrechen gegen den Individualismus. Das ist der große Trugschluß, der schon so viele Opfer gekostet hat. Das Individuum, welches auf diesem Wege sich selbst zu behaupten sucht, gibt in Wahrheit sich jeden Moment auf. Während es auf diese Weise sein Ich auszuprägen gedenkt, endet es in absoluter Charakterlosigkeit, in völlig halt- und bestimmungsloser [...]⁵⁹ Willkür.⁶⁰ Weit entfernt davon, das geträumte souveraine Ich zu sein, ist er so nur der Sklave des Augenblicks. Heute so und morgen wieder anders, ist er niemals er selbst und statt sein Ich durchzusetzen, [...]⁶¹ muß er sich's gefallen lassen, ausgenutzt zu werden von jedem, der ihn nur schlaue genug bei seinen Mucken zu fangen versteht. Es ist der verhängnisvolle Irrthum, daß Charakter, also Gebundenheit an Principien, der Freiheit und der Selbstbehauptung des Ich entgegen sei, während er doch erst aus dem Individuum das macht, was sich selbst bewahren und durchsetzen kann. Früher war ja noch gar nichts da, was behauptet hätte werden können. Diesen großen Unterschied faßt Ibsen im „Peer Gynt“ in den zwei Wahlsprüchen zusammen: „Sei dir selbst genug“⁶² und „Sei dir selbst getreu.“^{62a} Nur wer die letzteren erwählt, was Peer Gynt zu spät erkennt, hat den Schlüssel gefunden zur Bewahrung „des heiligen Domes“^{62b}, des Ich's.

Nach Erwerbung eines Charakters streben, an diesem arbeiten und ihn ausbilden, das also heißt, sich selbst behaupten und durchsetzen, das heißt Individuum sein. Denn erst dadurch wird man ja unterscheidbar von anderen, daß [...]⁶³ eine bestimmte, in ihren Grundzügen unwandelbare Stimmung des Geistes und des Willens unser ganzes Bewußtsein durchsetzt, dadurch werden wir ja auch erst unserer selbst sicher, so daß wir in uns, was immer auch kommen möge, eine nie versagende Stütze finden. Charakter gibt uns also Unabhängigkeit unseres Selbst, souveraine Herrschaft des Ich's. Denn noch ist keine Macht gefunden worden, im Himmel und auf Erden, die einen festen Willen zu brechen im Stande wäre. Charakter erst gibt uns das freudige Gefühl unserer selbst als eines Individuums, wenn wir uns stets unserer besonderen Grundsätzlichkeit

gemäß äußern, unserem besonderen, gestalteten Willen gemäß handeln sehen. Es ist eben unsere *Eigenheit*, die nur durch ihn allein möglich wird. Es ist endlich der Charakter, der den Einzelnen hervorhebt aus der großen Menge, der ihn hinstellt mit all seinen Vorzügen und Fehlern als diesen bestimmten ganzen Menschen, der ihn bewahrt vor dem Schicksal, als ephemerer Dutzendmensch aufzugehen in der großen Masse, – kurz der aus ihm einen „Einzig“ macht.

So hat uns die Unterscheidung der beiden Arten des Individualismus direct in die Stirnersche Terminologie hineingeführt. Auf diese Unterscheidung hat bereits Überweg in seiner Geschichte der Philosophie hingewiesen, indem er den Individualismus der älteren Sophisten, welcher der [...]⁶⁴ zweitgeschilderten Art ähnlich ist, sensualistischen Subjectivismus im Gegensatz zu jener ersteren Art, dem idealistischen Subjectivismus, genannt hat⁶⁵. Um störenden Reminiscenzen aus dem Gebiete der Metaphysik zu begegnen, möchte ich aber lieber für diesen höchst wichtigen Unterschied die Bezeichnung „realistischer und abstracter Individualismus“ verwenden.

Es ist mir hier nun nicht möglich, im Einzelnen auseinanderzusetzen, wie der abstracte Individualismus nicht nur antisocial[,] sondern auch selbstfeindlich ist, der realistische Individualismus dagegen direct social und ethisch ist, wie jener sich mit dem versteckten, bornierten und unaufgeschlossenen Egoismus deckt, jener aber den höchsten Graden desselben, dem sogenannten [...]⁶⁶ Altruismus zustrebt. Das alles kann überzeugend und, wie ich glaube völlig widerspruchlos an den Charakteren der Ibsenschen Dramen dargelegt werden, [...]⁶⁷[.] Allein hier kann ich darauf nur mit diesen Andeutungen eingehen. Hier genügt es, auf die zwei Arten des Individualismus aufmerksam und ihr Wesen kurz bezeichnet zu haben. Der abstracte Individualismus sieht nur das Ziel vor Augen, die Ausprägung des Ich; aber er kennt nicht den Weg und kann es daher auch nie erreichen. Der realistische Individualismus hat diesen Weg sicher erkannt in der *Ausbildung der Individualität*.

Das also ist der Sinn des „Einzig“. Sein Individualismus ist nichts mehr und nichts weniger als die kraftvolle Herausarbeitung und Bewahrung seiner „Eigenheit“. Und „Eigenheit“ – ist das nicht ein gutes, deutsches Wort für Individualität? Endlich, weil der zielbewußte Bewahrer seiner Eigenheit doch nur sich selbst zu genügen, sich selbst zu entwickeln, sich selbst durchzusetzen strebt, darum ist er auch zugleich Egoist, aber in bewußter und aufgeklärter Weise. So nennt ja auch schon lange ohne tadelnden Beigeschmack, ja gerade in anerkennender Weise, die gewöhnliche Sprache einen „gesunden Egoisten“ denjenigen, der in klarer Erkenntnis seiner Anlagen und Fähigkeiten sie alle zu einem harmonischen Ganzen, zu einem festen Ich zu entwickeln strebt, dessen unbeugsamer Wille, unbekümmert um ideologische Zugriffe und Vorurtheile, der einmal ausgeprägten Charakterrichtung folgt. Und daß diese nicht im sozialetischen Sinn eine schlechte ist, dafür ist gesorgt, je mehr der Charakter zur „Eigenheit“ gelangt ist, je mehr sein Träger – Egoist ist (siehe das Citat vorhin 236)³⁴.

Diesen Sinn des Einzigens und seiner Eigenheit mögen uns nun noch einige Stellen des Buches selbst bezeugen: „Die Eigenheit schließt jedes Eigene in sich und bringt wieder zu Ehren, was die christliche Sprache verunehrte*. Die Eigenheit hat aber auch keinen fremden Maßstab**, wie sie denn überhaupt keine Idee⁶⁸ ist, gleich der Freiheit, Sittlichkeit, Menschlichkeit u. dergl.: sie ist *nur eine Beschreibung des*⁶⁹ – Eigens.“ (201)⁷⁰ „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.*“ (285)⁷¹ „Du selbst mit *Deinem* Wesen bist mir wert, denn Dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, *ist einzig, wie Du selbst*⁷², weil Du es bist.“ (54)⁷³ „Opfere ich [aber] einer Leidenschaft andere, so opfere Ich darum noch nicht *Mich*, und opfere nichts von dem, *wodurch Ich wahrhaft Ich selber bin, nicht meinen eigentlichen Wert, meine Eigenheit*⁷⁴.“ (339-340[; korrekt ist: 340])⁷⁵ So ist es also die Individualität, die Eigenheit im Wollen und Denken, welche den Einzelnen aus dem ununterschiedenen, gedankenlos im Hergebrachten dahinlebenden, urtheilslosen und vorurtheilsvollen Pöbel erhebt. Zu diesem Pöbel gehören alle jene, die, wie Ibsen trefflich seinen Dr. Stockmann sagen läßt, stets nur die Gedanken ihrer Vorgesetzten denken.⁷⁶ [...] ⁷⁷ Feige gegenüber herrschenden Meinungen und Einrichtungen, geben sie widerstandslos auf, was sie schon an eigenen Überzeugungen oder selbständigen Gedanken erworben haben. Umsomehr sie sich so ihrer Umgebung anpassen, umsomehr hören sie dann auf, Individuen zu sein. Sie werden einfach Species einer leider weitverbreiteten Gattung, vertretbare Sachen, wie sie die Jurisprudenz nennt. Mit ihrer Eigenheit haben sie eben aufgegeben, was allein sie *einzig* und darum auch schätzenswert macht. Diese ist es, „die einzige, ihm allein eigene Kraft des Einzelnen, [...] ⁷⁸ die allem, was er vornimmt und besorgt, sozusagen Leben und Bedeutung“ erst verleiht. (319)⁷⁹ Nun ist uns auch der so oft mißverständene Satz Stirners ganz [...] ⁸⁰ unverfänglich: „Ich bin aber nicht ein Ich neben anderen Ichen, sondern das **alleinige Ich**⁸¹: Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse, meine Thaten, *kurz alles an Mir* ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, *wie Ich nur als dieses Mich bethätige und entwickle*⁸². Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich. Das ist der Sinn des [–] Einzigens⁸³.“ (423)⁸⁴ Auf diesen Sinn des Einzigens deutet [...] ⁸⁵ übrigens schon sehr bezeichnend ein kurzes Wörtchen in dem früher angeführten Citat von Seite 429⁸⁶. Es heißt dort: „Ich, *dieser* Einzige bin der Mensch“ und nicht „Ich, der Einzige bin der Mensch.“ Dieser „Einzige“ läßt auch noch einen anderen „Einzigens“ zu, auch noch viele andere – kurz so viele überhaupt, als von den Menschen sich zur Individualität gebildet haben.[...] ⁸⁷

* nämlich das Selbstgefühl, an dessen statt die christliche Demuth treten soll, siehe 190 ff.

** Etwa Gottgefälligkeit, oder Bestimmung des Menschen.

Zur Eigenheit hat sich also durchgerungen, wer bestrebt ist, zu eigenen Gefühlen, zu eigenen Gedanken, zu eigener Urtheilsfähigkeit zu gelangen. Darauf kommt auch alles an, wenn man sein Ich wahrhaft behaupten will. Denn „wer⁸⁸ hätte es niemals, bewußter oder unbewußter, gemerkt, daß Unsere ganze Erziehung darauf ausgeht, *Gefühle* in uns zu erzeugen, d. h. sie uns einzugeben, statt die Erzeugung derselben Uns zu überlassen, wie sie auch ausfallen mögen. Hören wir den Namen Gottes, so sollen Wir Gottesfurcht empfinden, hören Wir den der fürstlichen Majestät, so soll er mit Ehrfurcht, Ehrerbietung, Unterthänigkeit aufgenommen werden, hören wir den der Moral, so sollen wir etwas Unverletzliches zu hören meinen ... u. s. w. Wir *dürfen nicht* bei jeder Sache und jedem Namen, der uns vorkommt, fühlen, was Wir dabei fühlen möchten und könnten, dürfen z. Bsp. bei dem Namen Gottes nichts Lächerliches denken, nichts Unehreerbietiges fühlen, sondern es ist Uns vorgeschrieben und eingegeben, was und wie Wir dabei fühlen und denken sollen.“ (80)⁸⁹ [...] ⁹⁰ Bei dieser Kritik zur Erläuterung der Eigenheit hat Stirner durchaus nicht übersehen, „daß Wir Isoliertes nicht haben können, sondern alles im Weltzusammenhange, also durch den Eindruck des um Uns Befindlichen empfangen, mithin als ein ‚Eingegebenes‘ haben; denn es ist ein großer Abstand zwischen den Gefühlen und Gedanken, welche durch Anderes in mir *angeregt*, und denen, welche mir gegeben werden. ...“⁹¹, die ersteren „sind eigene, egoistische, weil sie Mir nicht als⁹² *Gefühle* eingeprägt, vorgesagt und aufgedrungen wurden, zu den ersteren⁹³ aber spreize ich Ich Mich auf, hege sie in Mir wie ein Erbtheil, kultiviere sie und bin von ihnen besessen⁹².“ (79-81[; korrekt: 79/80])⁹⁴ Und dazu stimmt trefflich, was wir in einem anderen Zusammenhange lesen: „Als *Eigene* seid Ihr wirklich Alles los⁹⁵, und was Euch anhaftet, das *habt Ihr angenommen*, das ist Eure Wahl und Euer Belieben.“ (193)⁹⁶

Diese schlagenden Ausführungen Stirners lassen wohl keinen Zweifel mehr darüber aufkommen, daß sein Begriff der „Eigenheit“ in der That nichts anderes ist und bedeuten will als der unserer Zeit zum Schlagwort gewordene und doch so selten richtig verstandene Begriff der Individualität. Damit ist zugleich genügend aufgeklärt, warum der Träger einer bewußten und ausgebildeten Individualität als der Einzige bezeichnet wird; so wie er da ist, ist er der Einzige. „Ich habe wohl *Aehnlichkeit* mit Anderen; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der That bin ich unvergleichlich, einzig. Mein Fleisch ist nicht ihr Fleisch, mein Geist ist nicht ihr Geist.“⁹⁷

Aber noch ein anderer Gesichtspunkt ist es, von dem aus Stirner⁹⁸ veranlaßt wurde, den Verfechter der Eigenheit gerade als „Einzigen“ zu bezeichnen. Und er hat denselben an vielen Stellen seines Buches zum Ausdruck gebracht. Es ist dies die Bekämpfung jener Geistesverfassung, die Stirner als die christliche, religiöse, spukhafte bezeichnet. Diese charakterisiert das zweite Weltalter, [...] ⁹⁹ welches bisher die Weltgeschichte durchlaufen hat: auf die Zeit der „Negerhaftigkeit“, die Zeit der Abhängigkeit von den Dingen ist die „Mongolenhaftigkeit“, die Zeit der Abhängigkeit von den Gedanken, die christ-

liche Zeit“, „das Chinesenthum“ gefolgt. Das Eigenthümliche dieser Zeit liegt darin, dass ihr die ganze Welt vergeistigt ist, und dass sie keinem Menschen und keinem Dinge an und für sich irgendeinen Wert zuzusprechen geneigt ist, sondern alle Bewertung erst ableitet aus der Art des Verhältnisses derselben zu dem ihnen innewohnenden Geiste, der Idee. Daraus entspringt namentlich [...] ¹⁰⁰ mit Rücksicht auf den Menschen ein Gefühl der absoluten Wertlosigkeit seiner selbst; er selbst als dieses concrete Einzelwesen ist gar nichts; er wird erst etwas, wenn er sich als Mitglied irgendeines Menschenverbandes fühlt. So glaubt er erst als Bürger, als Christ, als Mensch seine Stimme erheben zu dürfen; immer ist es eine Idee erst, die ihm nicht nur zu leben und sich zu bethätigen erlaubt, sondern zugleich auch genau ihm den Weg vorzeichnet, auf dem allein er von dieser Freiheit Gebrauch machen darf. So gelangt er niemals weder zur Erkenntnis seines eigenen Wertes noch auch zur Kenntnis seiner eigenen fundamentalen Bedeutung im socialen Zusammenhange. Während er doch nur aus seinen eigenen oder weiteren Interessen heraus handelt, die ihm mehr oder weniger klar in's Bewusstsein fallen mögen, glaubt er in Wahrheit der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe, der Menschlichkeit, dem Christenthum etc. zu folgen. Er handelt nicht gut, weil er es so gut findet, er thut nicht das Rechte, weil es ihm so recht ist – was beides doch in Wirklichkeit der Fall ist, – sondern er thut das Gute, weil es die Moral verlangt, er ist gerecht im Dienste der Gerechtigkeit. So ist er durchaus vom Geiste besessen, er hat nicht die Idee, sondern diese hat ihn. Von vielen Geistern hat allerdings die fortschreitende Kritik den Menschen zu befreien gewusst. Sie hat das geistige Joch des Gottglaubens gebrochen, aber nur um anstelle dieses allgewaltigen jenseitigen Geistes eine eben so starke diesseitige Macht aufzurichten. „Das Wesen des Menschen“, „Die Menschheit“, „das Menschliche“, das ist der neue Gott, der allem erst Bestand und Wert verleiht. Nun sieht jedes „in Dir nicht Dich, sondern die *Gattung*, nicht Hans oder Kunz, sondern dein Wesen oder deinen Begriff, den Leibhaftigen, sondern den Geist. ... er liebt in Dir nicht den Hans, von dem er nichts weiss und wissen will, sondern den ‚Menschen‘.“ (202) ¹⁰¹ Nun erst erhält der Mensch einen „Beruf“, nämlich „dem Begriffe des Menschlichen“ ¹⁰² zu entsprechen. Dieser Begriff ist es, der allem erst seine Marke und Aichung aufprägen muss, wenn es im Verkehr der Menschen als Wertvoll respectiert werden soll; und was ihm widerspricht, das ist das Unmenschliche, das an sich Verwerfliche. Dem Menschen selbst aber verwehrt er [es?] jede eigene Empfindung, jede selbständige Handlung. Da er all sein Denken, Handeln und Fühlen erst an jenem Ideal auf seine Rechtmässigkeit und Zulässigkeit prüfen lassen muss, versinkt er in die tiefste, religiöse Abhängigkeit. Demuth, Unterwürfigkeit, Geringschätzung seiner selbst, kurz alle christlichen Tugenden stehen ihm auch jetzt noch am besten an. Denn „die **menschliche Religion** ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion“. (206) ¹⁰³ Auf diese Weise ist er aber auch niemals sein eigen; er, der stets das „Wesen des Menschen“ zu realisieren sucht, verliert sein eigenes völlig und heimst einen arm-

seligen erborgten Glanz von dem Widerschein seiner eigenen phantastischen Ausgeburt ein. Der einzelne wird „Lehensträger, Lehensmann der Menschheit, nur ein Exemplar dieser Gattung“ und wenn er liebt, handelt er „liebend nicht als Ich, sondern als *Mensch*, als Menschenexemplar. ... Der ganze Zustand der Kultur ist das *Lebenswesen*, in dem das Eigenthum das *des* Menschen oder der Menschheit ist, nicht das *meinige*. Ein ungeheurer Lehensstaat wurde gegründet, dem Einzelnen alles geraubt, ‚dem Menschen‘ alles überlassen. Der Einzelne musste endlich als ‚Sünder durch und durch‘ erscheinen.“ (339)¹⁰⁴

Allein, „können¹⁰⁵ wir uns das gefallen lassen, dass ‚Unser Wesen‘ zu Uns in einen Gegensatz gebracht wird, dass Wir in ein wesentliches und ein unwesentliches Ich zerspalten werden? Rücken wir damit nicht wieder in das traurige Elend zurück, aus Uns selbst Uns verbannt zu sehen? Was gewinnen wir denn, wenn wir das Göttliche ausser uns zur Abwechslung einmal in uns verlegen“ oder aus dem Himmel mit einer letzten Anstrengung auf die Erde ziehen? (43)¹⁰⁶ Nur neue Ketten haben wir eingetauscht für jene alten, schon¹⁰⁷ morsch gewordenen und in eine nicht geringere Abhängigkeit uns begeben, als die der transcendenten Gottgläubigkeit war. „Nicht genug, dass man die grosse Masse zur Religion abgerichtet hat, nun soll sie gar mit ‚allem Menschlichen‘ sich noch befassen müssen. Die Dressur wird immer allgemeiner und umfassender.“ (381)¹⁰⁸

Aber „meinst¹⁰⁹ Du denn, jemals ‚Mensch als solcher‘ werden zu können? Meinst Du, unsere Nachkommen werden keine Vorurtheile und Schranken wegzuschaffen finden, für die unsere Kräfte nicht hinreichen? Oder glaubst du etwa, in deinem 40. oder 50. Jahre so weit gekommen zu sein, dass die folgenden Tage nichts mehr an Dir aufzulösen hätten und dass Du Mensch wärest? Die Menschen der Nachwelt werden noch manche Freiheit erkämpfen, die wir nicht einmal entbehren. ... Drum kehre Du Dir die Sache lieber um und sage Dir: *Ich bin der Mensch!*¹¹⁰ Ich brauche den Menschen nicht erst in Mir herzustellen, denn er gehört mir schon, wie alle meine Eigenschaften.“ (150 „*Ich bin Mensch!*“) ¹¹¹ „Aber Du wirst erwidern, dass Du einen ganz anderen, einen würdigeren, höheren, grösseren Menschen offenbarest, einen Menschen, der mehr Mensch sei als jener Andere. Ich will annehmen, dass Du das Menschenmögliche vollführst, dass Du zustande 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 anderen Menschen zeichnest Du Dich nicht dadurch aus, dass Du Mensch bist, sondern weil Du ein ‚einzig‘ Mensch bist. ... 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. Vielmehr kann man nicht weniger sein!“ (158)¹¹² Hat sich der Mensch aber erst zu dieser Erkenntnis durchgerungen, so findet er bald das Geheimnis „des Menschen“. „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. Ich bin Eigner der Menschheit, bin die Menschheit und thue nichts für das Wohl einer anderen Menschheit. Thor, der Du eine einzige Menschheit bist, dass Du Dich aufspreizest, für eine andere, als Du selbst bist, leben zu wollen.“ (285)¹¹³ Von diesem, spät genug eroberten Standpunkt aus, hat die Frage „was *soll* ich“ keinen Sinn mehr, gibt es keinen Befehl, keinen Beruf mehr für den Einzelnen – „Ein Mensch ist zu nichts ‚berufen‘, und hat keine ‚Aufgabe‘, keine ‚Bestimmung‘, so wenig, als eine Pflanze oder ein Thier einen Beruf hat. ... aber er hat Kräfte, die sich äussern, wo sie sind, weil ihr Sein ja einzig in ihrer Aeusserung besteht und so wenig unthätig verharren können, als das Leben, das, wenn es auch nur eine Secunde ‚stille stände‘, nicht mehr Leben wäre.“¹¹⁴ Nicht als ob es vielleicht der „Beruf“ des Menschen wäre, seine Kräfte zu gebrauchen. „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.“ (382)¹¹⁴ Darum ist das Gebot, seine Kräfte zu gebrauchen, überflüssig, vielmehr ist dies die allezeit wirkliche, vorhandene That „des“ Menschen.

„Ja, wenn die Menschen wären, wie sie sein *sollten*, sein *könnten* ...“¹¹⁵ „Was einer werden kann, das wird er auch“¹¹⁶ ... Die¹¹⁷ 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 ... Man kann nichts, was man nicht thut, wie man nichts thut, was man nicht kann. Die Sonderbarkeit dieser Behauptung verschwindet, wenn man erwägt, dass die Worte ‚es ist möglich, dass u. s. w.‘ fast nie einen anderen Sinn in sich bergen, als diesen: ‚Ich kann mir denken, dass u. s. w.‘ Es ist möglich, dass alle Menschen vernünftig leben, d. h. Ich kann Mir denken, dass alle u. s. w. ... 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. Aber da die Menschen nun doch nicht alle vernünftig sind, so werden sie es auch wohl – nicht sein können.“ (385-386)¹¹⁸

Wenn Stirner in derartig beredter Weise den Einzelnen zu befreien sucht von der ganzen niederdrückenden Macht selbst geschaffener Ideale, die ihn als despotische Herren stets seine eigene Geringfügigkeit und Wertlosigkeit bitter fühlen lassen, und, indem sie sich wie die Früchte dem Geist des Tantalus, immer wieder seiner Erreichung entziehen, ihn jedes angestrebten Lebensgenusses berauben, so würde doch der ihn wieder ganz missverstehen, der da glaubte, es bliebe also dem „Egoisten“ nichts übrig als roheste Idealllosigkeit, brutalste Selbstdurchsetzung. Ihn möge Stirner selbst eines Besseren belehren: „Will Ich Euch rathen, den Thieren zu gleichen? (sc. die keinen „Beruf“ haben) [...] Es wäre¹¹⁹ dasselbe, als wünschte man den Thieren, dass sie Menschen werden. 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.“ (388)¹²⁰ Es ist allerdings nicht mein „Beruf“, mich zu vervollkommen und zu bilden. Aber „ohne¹²¹ Zweifel hat die Bildung Mich zum *Gewaltigen* gemacht. Sie hat Mir Gewalt über alle *Antriebe* gegeben, sowohl über die Triebe meiner Natur als über die Zumuthungen und Gewaltthätigkeiten der Welt. Ich weiss und habe durch die Bildung die Kraft dazu gewonnen, dass Ich Mich durch keine meiner Begierden, Lüste, Aufwallungen u. s. w. zwingen zu lassen brauche: Ich bin ihr – *Herr*; gleicherweise werde Ich durch die Wissenschaften und Künste der Herr der widerspenstigen Welt, dem Meer und Erde gehorchen und selbst die Sterne Rede stehen müssen. ... Ich nehme mit Dank auf, was die Jahrhunderte der Bildung Mir erworben haben; nichts davon will Ich wegwerfen [...]: Ich habe nicht umsonst gelebt. Die Erfahrung, dass ich *Gewalt* über meine Natur habe [...], soll Mir nicht verloren gehen; die Erfahrung, dass Ich durch Bildungsmittel die Welt bezwingen kann, ist zu theuer erkaufte, als dass Ich sie vergessen könnte. Aber Ich will noch mehr.“ (390)¹²² Denn es genügt nicht, wenn auch schon die Bildung, der Geist den Einzelnen zum Herrn gemacht hat, er aber nicht selber auch Herr ist über den Geist. Diese Stufe erreicht er erst, wenn ihm nicht mehr das freie Denken (i. e. das durch Bildung und Vernunft freie Denken) das Höchste ist, sondern „das *eigene* 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, unbändigen, der ich erliege.“ (397)¹²³ „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 ... Der Denkende ist blind gegen die Unmittelbarkeit der Dinge und sie zu bemeistern unfähig: er isst nicht, trinkt nicht, ge[niesst] nicht, denn der Essende und Trinkende ist niemals der Denkende, ja dieser vergisst Essen und Trinken, sein Fortkommen im Leben, die Nahrungssorgen u. s. w. über das Denken (397)¹²⁴... Ich aber sage, nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit *oder Ich*, der Udenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit. Ein Ruck thut Mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schleudert den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab. Aber die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden.“ (175)¹²⁵ „Welche Plumpheit und Frivolität, durch ein *Abbrechen* die schwierigsten Probleme lösen, die umfassendsten Aufgaben erledigen zu wollen!‘ Hast Du aber Aufgaben, wenn Du sie Dir nicht stellst? ... Ich habe ja nichts dagegen, dass Du denkst und denkend tausend Gedanken erschaffest. Aber Du, der Du die Aufgaben gestellt hast, sollst Du sie nicht wieder umwerfen können? Musst Du an

diese Aufgaben gebunden sein, und müssen sie zu *absoluten*¹²⁶ Aufgaben werden?“ (176)¹²⁷

Damit sind wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt: der Mensch hat keine Aufgaben, keinen Beruf. Es gibt auch nichts Höheres über ihn. Das also ist der andere Sinn des Einzigens: Es ist nicht genug damit, dass man eine Individualität sich erworben habe, solange dieselbe noch im Banne der verschiedenartigsten geistigen Mächte steht.

Solange Sittlichkeit, Vernunft, Recht, Menschenliebe etc. gebieten, solange ist man noch nicht sein eigen. Erst wenn die Individualität ganz auf sich selbst gestellt ist, dann ist sie wahrhaft eigen, aber auch, weil losgelöst von allem, einzig. Und dabei mag äusserlich vielleicht nicht einmal der Unterschied so grell hervortreten, wie in der consequenten, theoretischen aber isolierenden Darstellung. Allein: „es ist ein mächtiger Unterschied, ob Ich Mich zum Ausgangspunkt¹²⁸ oder zum Zielpunkt mache:¹²⁹ ... Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: in der alten (letzteren)¹³⁰ 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. (375)“¹³¹ Verfolge ich aber jenen anderen Weg, so bin Ich mir immer fremd, „trenne ich mich in zwei Hälften, deren eine, die unerreichte und zu erfüllende, die wahre ist. ... Dann heisst es: ‚Der Geist ist das eigentliche Wesen des Menschen‘ ... Nun geht es mit Gier darauf los, den Geist zu fahen, als hätte man *sich* dann erwischt und so im Jagen nach sich verliert man sich, der man ist, aus den Augen.“ (384)¹³² „Wohl an, 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.¹³³ So aber bin ich nicht bloss der That oder dem Sein nach, sondern auch für mein *Bewusstsein* der – Einzige.“ (422)¹³⁴

Auf dieses Bewusstsein also kommt es an, wenn wirkliche Eigenheit bestehen soll. Mit einer ausgeprägten Individualität muss sich verbinden ein starker, unbeugbarer, selbstbewusster Geist, der vollkommen über die Dinge erhaben ist und gar keine anderen Schranken kennt, als die er sich selber setzt.

Hätte es sich nun aber zu guter Letzt nicht doch herausgestellt, dass die Eigenheit, trotz allem Schönen, das wir bisher von ihr gehört haben, schliesslich nichts weiter ist als die nackte Willkür und der Einzige ein souveraines, allmächtiges oder doch wenigstens so sich dünkendes Wesen, ein neuer „Spuk“? Zu einer solchen Zumuthung gibt jedoch Stirner gar keinen Anlass, ja er hat sie direct an verschiedenen Stellen abgelehnt. „Ich sage: Befreie¹³⁵ 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 die deinigen einreisst¹³⁶. Wem ist es jemals gelungen, auch nur eine Schranke *für alle Menschen* niederzureissen? ... Wer eine sei-

ner Schranken umwirft, der kann Andern Weg und Mittel gezeigt haben; das Umwerfen ihrer Schranken bleibt ihre Sache.“ (167[-168])¹³⁷ Das heisst: auch der zur Eigenheit Gelangte muss und wird als Egoist die Welt so nehmen wie sie ist, und keineswegs mit dem Kopfe durch die Wand rennen wollen. Überhaupt wäre es „thöricht 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 demüthig gegen sie zu sein.“¹³⁸

Man sieht also, nicht so sehr auf die absolute Schrankenlosigkeit, die ja wieder ein Popanz wäre, dem der Einzelne nachjagte kommt es an, sondern auf die ihr sich asymptotisch nähernde *Richtung* des Bewusstseins. Dass der Mensch immer mehr sich auf sich allen gestellt sehe, [...] ¹³⁹ aus diesem Gedanken alle Kraft, allen Wert seiner selbst schöpfe, kurz dass er nichts mehr aus sich und mit sich machen lasse, vielmehr sein ganzes Selbst [...] ¹⁴⁰ sich selber zimmere, das ist der „Einzig“, der von allem und allen losgetrennte. „Möglich, dass Ich aus Mir sehr wenig machen kann; dies Wenige ist aber [...] besser, als was Ich aus Mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, [...] der Gesetze, des Staates u. s. w. Besser – wenn einmal von besser die Rede sein soll – besser ein ungezogenes, als ein altkluges Kind, besser ein widerwilliger als ein zu allem williger Mensch. Der Ungezogene und Widerwillige befindet sich noch auf dem Wege, nach seinem eigenen Willen sich zu bilden; der Altkluge und Willige wird durch die ‚Gattung‘, die allgemeinen Anforderungen u. s. w. bestimmt, sie ist ihm Gesetz. Er wird dadurch *bestimmt*, denn was ist ihm die Gattung anders, als seine ‚Bestimmung‘, sein ‚Beruf‘? Ob Ich auf die ‚Menschheit‘, die Gattung blicke, um diesem Ideal nachzustreben, oder auf Gott und Christus mit gleichem Streben: wie wäre darin eine wesentliche Verschiedenheit? Höchstens ist jenes verwaschener, als dieses. Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung.“ (213-214)¹⁴¹

Wenn ich auf diesen letzten Seiten so ausführlich Stirner citierte, so geschah es, weil ich der Meinung bin, dass die hier entwickelten Gedanken kürzer und prägnanter zugleich [nicht] dargestellt werden konnten als eben auf diese Weise. Bei der eigenartigen Anlage des ganzen Buches, infolge welcher sich die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus seine Lehren betrachtet werden, dem Leser ja nicht auf einmal darbieten, bei den hieraus sich naturgemäss ergebenden Wiederholungen und Unvollständigkeiten, war es nur nothwendig, aus allen Stellen des Buches, [...] ¹⁴² systematisch zusammenzustellen, was Eifer und Gelegenheit in Anfang, Mitte und Ende des Buches auseinandergerissen hat, um sofort einleuchtend darzuthun, wie Trotz scheinbarer Halbheiten und Widersprüche doch ein einheitlicher Gedanke, eine in sich geschlossene Vorstellung vom „Einzig“ das ganze Buch zusammenhält. Zwar werden sich wahrscheinlich beim Leser der hier zusammengestellten Citate aus Stirner noch manche Bedenken und Fragen aufgedrängt haben. Eine sehr wichtige wollen wir sofort in

Behandlung nehmen. Andere werden noch im Fortgange unserer Erörterung Berücksichtigung finden. Vorerst aber wollen wir in Kürze noch einmal den Begriff des „Einzigens“ recapitulieren, so wie er sich bisher uns entwickelt hat.

Wir wissen also jetzt, dass Stirner's „Einziges“ nicht abstractin[-]dividualistisch aufzufassen ist. Weder bedeutet er eine numerische Einzigkeit wenigstens im praktischen Sinne, so als ob es bloss ein einziges Individuum gäbe, das mit allem übrigen als blossen Schatten und leeren Schein sein frivoles Spiel triebe, noch dürfte er auch nur so aufgefasst werden, als ob er in schrankenloser Macht nur seinen Gelüsten und Launen folgte. Wir wissen weiter, dass es gänzlich verfehlt ist, zu glauben, es wäre Stirners „Einziges“ etwa ein Übermensch, ein durch glückliche Gnadenwahl auserlesener Sondermensch und als wären die Lehren des Stirnerschen Buches nur Lehren für solche Auserwählte allein und nicht gerade für alle Menschen, besonders aber den „Pöbel“. Die Stirner'sche Moral, und sie ist eine solche*, ist keine aristokratische, keine Herrenmoral, sondern demokratisch bis zur äussersten Consequenz. Hierin, in der demokratischen (realistisch-individualistischen) Auffassung des Buches liegt der Schlüssel zu seinem Verständnisse. So fanden wir, dass der „Einziges“, der Träger und Bewahrer der Eigenheit, nichts anderes ist, als der Mensch, der bewusst und unaufhaltsam [...]143 sich [...]144 zur Individualität auszugestalten sucht und dadurch erst sich selbst gewinnt, sein Dasein aus dem Gattungsdasein abhebt – kurz einzig wird. Wir sahen aber auch weiter, dass dies nicht genügte zur vollen und sicheren Entfaltung einer Individualität. Sie musste noch dahin gelangen, mit einer energischen Anstrengung sich loszureissen von geistigen Banden und Fesseln welcher Art immer. Nicht, als ob es immer u. überall nothwendig für sie wäre, diese Bande zu zerstören oder gegen sie anzukämpfen. Nein, sondern vielmehr sie mit eigenem Willen, in eigener Erkenntnis, nach eigener Überzeugung zu knüpfen, das macht den „Einziges“ aus, einzig, weil er nun ganz auf sich allein gestellt, alles auch nur aus seinem eigenen Entschluss heraus vornimmt.

Und da stellt sich nun das schon früher erwähnte schwere Bedenken ein, dem wir nun nicht mehr aus dem Wege gehen dürfen. Ist dieser „Einziges“, der so ganz „auf sich allein gestellt“ ist und alles nur aus seiner eigenen Überzeugung und wohl auch Laune heraus thut, nicht doch ein ganz wesensloser „Spuk“? Verkennt damit Stirner nicht die so offenkundige Thatsache, dass der Einzelne nichts ist ohne den socialen Zusammenhang oder ausserhalb desselben? Ja, dass, abgesehen von diesem, ein auf sich selbst Gestelltes einfach schon durch die Determination alles Wollens ein Unding ist? Der „Einziges“ mag dann wohl keine numerische Einheit im praktischen Sinne sein, noch weniger ein dem Wahnsinne nahezuhaltendes und darum vor seiner Gottähnlichkeit nicht banger Übermensch,

* Was hieran widerspruchsvoll erscheinen mag zu Stirners ganzem Gedankengang[g], kann erst später aufgeklärt werden.

ja er mag ein ganz edles und vernünftiges Ideal sein, so ist er doch aus einer atomistischen Anschauung des socialen Lebens heraus geboren und auf eine solche fortan gewiesen, die ihn bei der thatsächlichen socialen Verbundenheit der Menschen durch ihre innerlichen Widersprüche jeder Lebensfähigkeit beraubt. Der „Einzig“, das ist auch zugleich der Isolierte und sein Lebensprincip ist die Isoliertheit, die Auflösung aller Verbände und Gemeinschaften, die Sprengung des socialen Zusammenhalts der Menschen überhaupt. Und doch ist es gerade dieser, durch den er überhaupt zur Welt kommen und die [Ge-]Fährlichkeiten des ersten Kindesalters überwinden konnte, durch den er die Grundlagen seiner körperlichen und geistigen Grundlagen empfing, der ihm ausreichende Befriedigung seiner körperlichen und geistigen Bedürfnisse sichert[,] kurz überhaupt seine Existenz ermöglicht. Schon alt ist die Wahrheit, dass zur Existenz jedes einzelnen¹⁴⁵ nicht nur die vereinte Kraft und Arbeit der gegenwärtigen Menschheit, sondern vielmehr noch die Mühen, Kämpfe und Errungenschaften aller Jahrhunderte, die seinem Dasein vorangingen, nothwendig ist, wenn er nur im Gebrauch der täglichen und unentbehrlichen Bequemlichkeiten des Lebens gesichert sein will. Wer bei einem solchen unvermeidlichen aufeinander Angewiesensein der Menschen sich selbst isolieren will, um nur sich selbst zu genügen, der will entweder etwas Unmögliches oder er will die Zerreißung jenes socialen Bandes, die gewaltsame Verletzung seiner eigenen Lebensbedingungen, also im Grunde genommen nichts weniger Unmögliches, wenn er nicht bloss durch brutale Mächten[t]faltung auf Kosten anderer sich selbst zu befriedigen gesonnen ist. Allein in letzterem Fall hätten wir es nicht mehr mit einer gesellschaftstheoretischen Anschauung, sondern nur mehr mit der heronenhaften Überhebung eines Einzelnen zu thun, der früher oder später durch den Widerstand der Dinge und der Menschen zum Bewusstsein seiner eigenen Schwäche gebracht werden müsste. Dies ist nun nicht der Fall Stirners. Also bleibt für ihn nur obige Alternative, nach welcher die kühne Construction des Einzigen unausbleiblich in ein Nichts zerfällt, sobald wir die Augen vom Buche weg auf das wirkliche Leben richten.

Was nun zunächst die nothwendige Beschränkung eines jeden vermeintlich völlig souverainen Ich durch seine unausweichliche Verflechtung in die allgemeine Determination alles menschlichen Geschehens betrifft, so ist es unnöthig, Stirner hierauf erst aufmerksam machen zu wollen. Er war sich dessen überall bewusst. Wir haben bereits früher aus seinem eigenen Munde gehört, „dass wir Isoliertes nicht haben können, sondern alles im Weltzusammenhange, also durch den Eindruck des um uns Befindlichen empfangen“. (79)¹⁴⁶ Überhaupt aber ist der Stirner'sche „Einzig“ auch in dieser Hinsicht kein „Übermensch“, der alles vermöchte („als¹⁴⁷ wäre Mir¹⁴⁸ alles möglich!“ 390)¹⁴⁹ und dessen Wille nicht gerade so wie der Jedes anderen, gewöhnlichen Menschen streng necessitirt wäre. Auch für den „Einzig“ besteht die lückenlose, für eine traumhafte indeterminierte Freiheit nirgends einen Raum lassende Kette der Motivation des menschlichen Willens.

Und nicht einmal innerhalb desselben genießt er für gewöhnlich besonderer Freiheit. Wir haben eben erst gesehen, wie viele Schranken der „Einzig“ zu durchbrechen hat, um zu seiner „Eigenheit“ zu gelangen und wie er doch niemals im Stande ist, mit allen Schranken fertig zu werden, da er ja viele von ihnen nicht einmal fühlt. Aber noch mehr eingeengt ist er, wenn er erst absieht von der eigentlichen Domäne seiner Herrschaft, von sich selbst: „Wie wenig es vermag doch der Mensch zu bezwingen. Er muss die Sonne ihre Bahn ziehen, das Meer seine Wellen treiben, die Berge zum Himmel ragen lassen. So steht er machtlos vor dem *Unbezwinglichen*. Kann er sich des Eindruckes erwehren, dass er gegen diese riesenhafte Welt *ohnmächtig* sei? Sie ist ein festes *Gesetz*, dem er sich unterwerfen muss, sie bestimmt sein *Schicksal*.“ (111)¹⁵⁰ (Ibsen Julian¹⁵¹, Peer Gynt über „Vererbung“¹⁵²)

Man sieht bereits, der „Einzig“ [ist] nicht so fürchterlich „isoliert“, als es zuerst den Anschein hatte. Er hat die Erkenntnis, selbst nur ein kleines Rädchen oder Stiftchen in jenem grossen Getriebe zu sein, das als Welt seinen angemessenen Gang durch Zeit und Raum nimmt. Allein man merkt auch, worauf es Stirner ankommt bei seiner scheinbaren Isolierung des „Einzig“, nämlich das Bewusstsein in ihm zu erwecken, dass er in der grossen Maschine nicht nur ein getriebenes Rad ist, sondern auch mit eingreift in [...] ¹⁵³ die Mechanik derselben, dass er nicht bloss ein zweckloses Stiftchen ist, das unnützerweise irgendwo eingeschlagen wurde, sondern ein nothwendiges Mittel, durch dessen kräftige Wirkung die Maschine mit zusammengehalten wird.* Es ist wieder, wie so oft schon früher, einzig und allein bei der manchmal allerdings paradoxen Verweisung des Einzelnen auf sich selbst, nur auf die Revolutionierung des Bewusstseins abgesehen, auf die gründliche Veränderung des Gesichtspunktes abgesehen, von dem aus der Mensch sich und die sociale Welt betrachten soll. Wir werden ja gerade über diese Grundtendenz, aus der auch alle Fehler des Stirner'schen Werkes entspringen, noch ausführlicher zu sprechen kommen. Das aber ist bis jetzt wohl klargestellt, dass eine thatsächliche Lösung des „Einzig“ aus der Kette der Willensmotivation Stirner zuzumuthen, ja auch nur soviel zu behaupten, als ob er dieselbe wenigstens zeitweise ausser Acht gelassen hätte, ganz absurd ist. Wir werden übrigens dies noch einmal in anderem Lichte bestätigt finden, wenn wir gleich später von der Stirnerschen „Freiheit“, von dem freien, ungebundenen Entschluss des Einzig zu sprechen haben werden.

Ist also der „Einzig“ mit seiner Beschränktheit durch den allgemeinen Weltzusammenhang gar wohl bewusst, so wird er wohl auch seine besondere Abhängigkeit von einem Theil desselben, von den Menschen fühlen und gerade als „Einzig“ als „Egoist“ danach handeln. So haben wir ja bereits früher gesehen, dass der „Einzig“ keineswegs mit dem Kopf durch die Wand rennt, sondern die Menschen nimmt, wie sie sind. Aber damit wäre er doch bloss klug und [...] ¹⁵⁴ durchaus noch nicht social. Es wä-

* Leibnitz fauler Sophismen

re also schliesslich blosser Berechnung und Einsicht, gelegentlich vielleicht auch nur Laune oder Willkür, was ihn dazu trieb, sich anderen zuzugesellen und der sociale Verband der Menschen wäre also doch zerrissen oder besser gesagt, vollständig verkannt [?], der es den Menschen *unmöglich* macht, ohne einander auszukommen. Nun ist soviel zuzugeben, dass in der That an den meisten Stellen des Stirnerschen Werkes es *scheint*, als ob die Geselligkeit, das sociale Leben zwar nicht vom „Einzigem“ perhorrescirt würde, aber doch, wo es stattfindet, nur seine freie That sei, also auch in seiner Dauer durchaus von seinem Willen und seiner Laune abhängig. Allein an diesem Schein ist nicht bloss, wie schon hervorgehoben, die einseitig individualistische [...] ¹⁵⁵ Form der Darstellung Stirners schuld, es kommt hier auch noch der Begriff der „Freiheit“ in Betracht, wie Stirner ihn gebildet hat, u. zw., was gleich bemerkt werden soll, in strengster Consequenz einer deterministischen Ansicht. Weil dieser Begriff auch noch für einen späteren Punkt der Erörterung sehr wichtig ist, wollen wir hier einige Worte über denselben anbringen, wo ja noch in unmittelbarer Erinnerung steht, was wir eben über die Necessitierung des Willens auch beim Einzigem angeführt haben.

Wenn wir dort sahen, dass der menschliche Wille überall und auch bei dem höchststehenden Individuum, das sich vollkommen in der Macht hätte, unausweichlich durch den socialen Zusammenhang der Dinge bestimmt und sogar vorherbestimmt ist, so hat das Wort Freiheit doch noch nicht allen Sinn verloren. Frei im Sinne des Determinismus ist derjenige, dessen Wille nicht jeder augenblicklichen Stimmung oder Reizung widerstandslos unterliegt, sondern durch das bewusste Betrachten der eigenen Lage des Handelnden, durch die Erkenntnis aller für die Willensbestimmung relevanter Momente, soweit sie eben dem Einzelnen zugänglich ist zum wohlüberlegten Entschluss geführt wird. Darin sind wohl alle einig: ein Entschluss, der nicht einfach wie eine Stosswirkung eines äusseren Umstandes als Motiv auf eine Leidenschaft, Stimmung oder Gewohnheit des Subjects wirkt, sondern, gleich der von einem geübten Billardspieler [...] ¹⁵⁶ nach der [...] ¹⁵⁷ unter den gegebenen Verhältnissen des Spieles besten Richtung sicher gesteuerten Kugel, so auch der aus klarer Einsicht in seine Lage und nach sorgfältiger Beurtheilung derselben hervorgegangene Willensentschluss darf als frei bezeichnet werden, ob er auch nicht im mindesten bei diesem Individuum unter den gerade obwaltenden Umständen anders hätte erfolgen können. Er ist völlig determiniert, aber er ist frei – von dem Dictate der Leidenschaft, die vielleicht ungestüm ein gerade entgegengesetztes Verhalten verlangte, frei von den Fesseln der Gewöhnung, die nur ungern von lange Geübtem liess oder schwer nur fast unentbehrlich scheinende Bequemlichkeiten aufgeben will; frei endlich von Vorurtheilen und fixen Ideen, die das Gewissen belasten oder den Gedanken trüben und das Handeln lähmen, wo längst doch die Vernunft bereits ihr letztes Wort gesprochen hat. [...] ¹⁵⁸ Freiheit im Sinne des Determinismus bedeutet also einen starken, vom Intellekt geleiteten und auf einem gefesteten Charakter ruhenden Willen.

Es ist nicht schwer zu zeigen, dass gerade dies auch von Stirner unter Freiheit verstanden wird. Zwar polemisiert Stirner gegen das auf Erringung von Freiheit gerichtete Streben und stellt es als eine sehr häufige Art hin, in der die Menschen dem Spuk nachjagen. Allein vorerst ist zu beachten, dass er damit nicht so sehr die Frage nach der Art unserer Willensfreiheit meint als vielmehr das Streben nach gewissen politischen Freiheiten [...] ¹⁵⁹ treffen will. Da zeigt seine Kritik denn, wie alle diese vielgerühmten Freiheiten, die Rede- und Pressfreiheit, die politische Freiheit, die Gedankenfreiheit u. s. w. doch nur Freiheiten sind nach dem Gefallen und den Interessen einzelner Interessenssphären, so also z. Bsp. Innerhalb der Grenzen der Staatswohlfahrt oder der Vernunft oder der Sittlichkeit etc., kurz, es stellt sich ihm mit Recht heraus, dass dieser „Drang nach einer bestimmten Freiheit [...] stets die Absicht auf eine neue Herrschaft [ein]-schliesst“ (188) ¹⁶⁰. Wenn also schon Freiheit sein soll, dann muss es die ganze, absolut schrankenlose Freiheit sein. „Was bleibt aber ¹⁶¹ übrig, wenn ich von Allem, was Ich nicht bin, befreit worden? Nur Ich und nichts als Ich.“ ¹⁶² Damit hat sich aber die ganze Sache geändert. Man sieht nun klar, nicht auf die Freiheit, nicht auf die factische Ungebundenheit und Schrankenlosigkeit kommt es an, sondern auf Mich selbst, auf die Wesenheit meiner selbst, auf das, was Ich selbst bin. Die Eigenheit also, die ausgeprägte Individualität allererst ist es, durch welche die Freiheit Sinn und Bestand erhält. Die absolute Freiheit ist ein Spuk; denn „die ¹⁶³ Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen.“ (186) ¹⁶⁴ Allein wenn das eigene Urtheil, die eigene Vernunft, die eigene beharrliche Willensrichtung, kurz wenn der eigene Charakter es zu Wege gebracht hat, dass der Handelnde oder Leidende sich jederzeit und unter allen Umständen in Gewalt behält, dann ist er in der That frei von allem äusseren Ungemach und aller bloss seinen Leib treffender Schranken, in Wirklichkeit niemandem unterworfen, als nur sich selbst, völlig sein eigen. So entspringt aus der Eigenheit allein die wahre Freiheit, d. h. die einzig mögliche Freiheit, die nicht ein blosser Wahn oder eine arglistige Täuschung ist. „Der Eigene ¹⁶⁵ ist der geborene Freie ¹⁶⁶ [...] von Haus aus; der Freie dagegen nur der Freiheitssüchtige ¹⁶⁵, der Träumer und Schwärmer.“ (193) ¹⁶⁷ Das will sagen, dass „die Freien“, nämlich alle die, welche besondere Freiheitsideale aufstellen und alle möglichen Schranken derselben beseitigen wollen[,] ganz und gar auf dem Holzwege sind und gar nicht sehen, wo allein die Freiheit gegründet werden kann[,] und mag der Einzelne sogar in Sklavenfesseln schmachten, nämlich im Charakter und Willen des Einzelnen selbst. Wo diese beiden harmonisch entwickelt sind, werden sie in dem Grade dieser Entwicklung stets mehr alle Schranken, die sie fühlen und zu deren Beseitigung sie die Macht haben[,] zuerst in ihrem Inneren selbst und dann, kommt die Gelegenheit dazu, auch in der Aussenwelt einreissen. Ja, je mehr sie zur Eigenheit vordringen, umsomehr Schranken müssen sie ja durchbrechen, oder wenigstens, wo dies nicht nöthig war oder anging, mit ihrem eigenen Urtheil anerkennen, also sich selber ziehen. Daher ist die „Freiheit“ wirklich,

„und bleibt eine Sehnsucht [...]; die Eigenheit¹⁶⁸ aber¹⁶⁹ ist eine Wirklichkeit, die *von selbst* gerade so viel Unfreiheit beseitigt, als Euch hinderlich den eigenen Weg versperrt. Von dem, was Euch nicht stört, werdet Ihr Euch nicht lossagen wollen ...“ (193)¹⁷⁰

Ohne also direct die Frage behandelt zu haben, welchen Sinn innerhalb der Determination des Willens Freiheit beanspruchen kann, ja, indem Stirner geradezu nicht diese Freiheit des Willens[,] sondern vielmehr die Freiheit des Handelns kritisierte[,] haben wir doch für die erstere Frage eine völlig befriedigende Antwort gefunden. Und das ist auch selbstverständlich: denn jene andere Untersuchung führte zu dem Resultat, im Handeln kann es überhaupt keine Freiheit geben; hier bleiben die Fesseln der Wirklichkeit unentrinnbar. Auch bei der grössten Seelenstärke bin ich nicht frei vom Schmerz, die Schläge des Herrn treffen den Sklaven, wie er auch innerlich darüber erhaben sei, die Schranken der äusseren und der Menschennatur sind schliesslich unübersteiglich. Die Freiheit kann nur im Inneren des Menschen selbst gefunden werden, in der Herrschaft über sein Wollen nach von ihm selbst gewähltem Urtheil, nach seiner eigenen Vernunft. Diese wird ihm den Weg zeigen, sich durchzusetzen, seine Macht und Kraft zu bethätigen, aber zugleich auch bedeuten, sich zu schicken, zu ergeben und abzuwarten, wo er anders sich nicht zu behaupten vermag. Nichts wird ihm dann mehr aufgezwängt, nichts thut er dann ohne eigenen Willen, weil es so Sitte, oder weil es ihm vorgeschrieben[,] sondern alles nimmt er in Freiheit vor, alles, seine Macht, seine Beschränkung hat er bloss angenommen: es ist seine Wahl und sein Belieben.

So sehen wir, wie Stirner sagen konnte, der „Einzig“ handle bloss nach seiner Wahl, nach seinem Belieben, und dennoch zugleich auf die Durchgängige Determiniertheit allen Wollens verweisen konnte. [...] ¹⁷¹ „Nach seiner Wahl“ handeln heisst für den Einzigen also nicht absolut willkürlich handeln, sondern die Nothwendigkeiten[,] in die er gestellt ist[,] begreifen lernen, um sie wo möglich zu beherrschen. Das sociale Leben wird der Einzige fördern, nicht weil es seine Pflicht ist, oder weil es die Menschlichkeit verlangt oder weil es bisher immer so [...] ¹⁷² war; sondern er wird es pflegen und entwickeln als die erkannte Grundbedingung seiner eigenen Existenz und Entwicklung, er wird es pflegen um seiner selbst willen, er wird sich in seinen Dienst stellen nicht aus Altruismus[,] sondern aus Egoismus. In seiner Erkenntnis, in seinem Bewusstsein wird so das sociale Leben, ungeachtet seiner Nothwendigkeit, doch ein blosses Mittel nach seiner Wahl für sein eigenes Fortkommen, freilich ein Mittel, dessen sich nicht zu bedienen für ihn eine Unmöglichkeit ist, wofern er der Stimme der Selbsterhaltung folgt. Er thut jetzt freilich im Grunde nichts anderes als früher, wo er eben nur diesem Triebe folgend die Geselligkeit förderte. Allein aus der bewussten Durchdringung und Verfolgung dessen[,] was man früher nur triebartig vollführte, ergeben sich nun doch noch ganz andere und wichtige Consequenzen. Denn nun hat der Einzelne seine eigene Lage *erkannt* und in ihren Voraussetzungen nicht minder als in ihren

Bedürfnissen und Anforderungen *begriffen*. Er kann jetzt selber eingreifen in das Getriebe dieser socialen Nothwendigkeiten, er kann sie, die ja nur durch die Vermittlung der Menschen existieren, abzuändern wenigstens versuchen, indem er dieses ihr Medium, die Menschen umändert. Das sociale Leben der Menschen nach seiner Wahl annehmen heisst also nur, aber auch so viel, als dasselbe in seiner Nothwendigkeit und seiner Wesenheit **begreifen**¹⁷³, nicht als ein in den Fesseln und Beschränkungen desselben blind Befangener, der unter denselben seufzt und in unvernünftigem Ungestüm oder bramabarsierendem Radicalismus alle seine Schranken unterschiedslos zu bekämpfen sich abmüht, sondern als einer, der aus eigener Erkenntnis und dem durch sie gelenkten Willen alle überflüssigen, überlebten oder einer vorgeschrittenen Entwicklung hinderlichen Schranken rücksichtslos niederzureissen sich nicht scheut, die anderen nothwendigen aber ebenso aufrecht erhält, freilich nicht als etwas Unantastbares, mit mystischer Gewalt den Menschen Ehrfurcht Einflössendes, sondern als jetzt und unter diesen Umständen nothwendiges Mittel der eigenen Selbstbehauptung und Entwicklung, also auch nicht länger als dieser Zweck durch sie erfüllt wird. Dieses in vollster Lebhaftigkeit ausgebildete und erhaltene Bewusstsein macht, wenn es in allem Urtheil und Handeln der Menschen über sociale Dinge vorherrscht, sie wahrhaft frei, lässt sie nach ihrer Wahl leben in mitten des strengen Natur- und socialen Zusammenhanges. Engels Sprung.¹⁷⁴ Die Bedeutung dieses Bewusstseins für den Menschen aber haben wir in seinen praktischen Consequenzen liegen gesehen. Hier macht sich derselbe Unterschied geltend, den wir früher sahen zwischen dem, der alles bloss eingegeben und dem[,] der alles aus sich heraus entwickelt hat, mögen beide auch äusserlich völlig gleiche Ansichten und Neigungen haben. Welches aber jene wichtigen praktischen Consequenzen sind, wird uns erst später beschäftigen können, wenn wir von dem „Einzigem“, mit dem wir es bis jetzt immer noch allein zu thun haben, zu seinem „Verein“ gelangt sind.

Bevor wir jedoch diese Erörterung über die Freiheit des Einzigem abschliessen, müssen wir doch noch eines Umstandes gedenken, der vielleicht bis jetzt derselben mit einigem Recht entgegen gehalten werden könnte. Es wird mir vielleicht eingewendet werden, ich hätte die Freiheit des Einzigem denn doch viel zu rationalistisch ausgelegt[,] als es zu dem ganzen Charakter des Stirnerschen Buches passe. Läuft nicht die eben gehörte Erörterung, fragt der Opponent, geradezu auf die Begründung einer Herrschaft der Vernunft, einer Herrschaft des vernünftigen Theiles im Menschen hinaus? Und wird also nicht wieder der Mensch in zwei Hälften zerrissen, deren eine in absoluter Minderwertigkeit mit allen ihren Trieben, Neigungen und Leidenschaften sich dem Diktate der Vernunft unterordnen soll? Wieder also gibt es eine Aufgabe auch für den „Einzigem“, er soll zur möglichst grössten Vernunftbethätigung gelangen, er soll sich zügeln im Interesse desselben, wohl auch gar kasteien, wenn es die Vernunft verlangt. Und wenn er einen Wert hat, wenn man ihn schätzt, wenn er selbst an sich eine siche-

re, ungetrübte Freude nehmen will, so ist es also nicht er selbst, der für all dieses das Fundament abgibt[,] sondern die Vernunft in ihm, soweit er an ihr Theil hat. Dies ist so sicher dem ganzen Sinn der Stirnerschen Kritik entgegen, dass es eigentlich nicht nöthig wäre, dies noch mit Stirners Worten zu erhärten. Allein der grösseren Eindringlichkeit wegen wollen wir diesen Einwand doch mit Stirners eigenen Worten beschliessen: „Was wäre denn gewonnen, wenn, wie früher das rechtgläubige, das loyale, das sittliche u. s. w. 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 diese Freiheit der Vernunft oder Freiheit des Gedankens war von jeher das Ideal der christlichen Welt. ... 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.“ (404-405)¹⁷⁵

Zunächst muss man sich erinnern, dass die Vernunft, gegen welche Stirner hier polemisiert, ihm nur eine andere, neuere Form des Glaubens ist. Wie früher die Gottheit heilig war und ihre Gebote erfüllt werden mussten, so ist jetzt die Vernunft, die Wahrheit* das Heilige und man muss ihr nachtrachten. Wie früher ein gottgefälliges Leben, so ist jetzt ein Leben gemäss der Vernunft, im Dienste der Wahrheit das rechte Leben. Statt „Gebet Gott die Ehre“ heisst es nun „Gebet der Wahrheit die Ehre“. Das „vernünftige Denken“ bedeutet daher bei Stirner nicht, was zunächst dieser Ausdruck besagen will, sondern in Anlehnung an den durch Kant entstandenen eigenartigen Sprachgebrauch des Wortes „Vernunft“ sehr viel mehr. Es bedeutet das in den Dienst bestimmter Ideen gestellte Denken, welche [?] Ideen selbst als eventuelles [?] Product der Vernunft auf allgemeine Verfechtung und Vertheidigung eines jeden „vernünftigen“ Wesens Anspruch machen. Es sind diese Ideen oder Wahrheiten, die einmal in ihrer Gesamtheit als Vernunft¹⁷⁶ auftretend, nicht mehr an das im gewöhnliche Sinne vernünftige Denken appellieren, um von ihm aufgenommen zu werden, sondern vielmehr dieses Denken als vernünftig nur dann erscheinen lassen, wenn und soweit es diese Gedanken annimmt. So gerathen die Menschen in eine neue und drückende Knechtschaft, die noch dazu eine doppelte ist: sie werden erstens abhängig und gottesfürchtige Diener ihrer eigenen Ideen. „Ob die Kirche, die Bibel oder die Vernunft [...] die *heilige Autorität* ist, macht im wesentlichen keinen Unterschied. (404)“¹⁷⁷ Nicht jeder ist ferner im Stande, das, was die „Vernunft“ verlangt, sich recht zu deuten. So entsteht die Nothwendigkeit einer „Leitung und Beherrschung des Geistes“¹⁷⁸, so dass schliesslich die Denkgläubigen auch noch einer durch fremde Menschen interpretierten Wahrheit dienen müssen. Und auch jene selbst, die durch ihre Kritik dem grossen Haufen bestimmen, was ihm vernünftig und wahr sein soll, sie bleiben doch immer selbst noch Diener dieser Ideen.

* Diese charakteristische Gleichstellung von Vernunft und Wahrheit, welch [?] letzterer [?] Begriff.

Wer in dem Reiche derselben die Gedanken prüft, und keinen sich als Herrn erwähnt ohne diese Kritik, der gleicht darin doch nur „dem Hunde, der die Leute beschnoppert, um ‚seinen Herrn‘ herauszuriechen: auf den *herrschenden* Gedanken sieht er’s allezeit ab.“ (407)¹⁷⁹ Auch die Kritik, die der Einzelne an den Ideen übt, kann ihn also nicht wirklich frei machen, solange [er] sie nur im Dienste einer anderen Idee, einer Wahrheit übt. Wenn er gegenüber den Dingen und Gedanken durch seine Kritik nur wieder der Menschlichkeit, Freiheit, Gerechtigkeit etc. zum Siege verhelfen will, so ist es ja nicht er selbst, der durch seine Kritik sich zum Herrn der kritisierten Gedanken machen soll, sondern ein anderes, ihm nur äusserliches Wesen, dem zu Liebe er kritisiert: seine Kritik ist keine eigene, sondern eine dienstbare.

Demgegenüber will Stirner, um auch diese Herrschaft der Vernunft, die letzte Phase der Besessenheit der Menschen endlich zu beseitigen, dass der einzelne Mensch selbst in seiner ganz spezifischen und darum einzigen Wesenheit, wie immer nun diese sei, ob von hoher oder niedrigerer Intelligenz, sich bestrebe, selber und ganz voraussetzungslos sich zum Eigner aller Gedanken zu machen, in sich selbst das Kriterium aller Kritik zu sehen. Was kann dies heissen? Es bedeutet: die Wahrheit, das Vernünftige, das Gute, Gerechte etc. soll nicht mehr den Menschen zwingen und er es nicht mehr befolgen, weil es gut, wahr, vernünftig etc. ist. So dass er also alles mögliche thäte, wenn es ihm nur mit jener Marke versehen entgegenträte. Sondern alles dies soll er bewerten und befolgen nur nach seinem eigenen Urtheil, welches, indem es hiebei seiner inneren dem Denken überhaupt eigenen Gesetzmässigkeit folgt und also nicht durch Launen, Neigungen etc. alteriert wird, logisch, vernünftig ist. Die immer wiederkehrende Einschärfung Stirners, dass Gedankenfreiheit noch keine Freiheit desjenigen ist, der da denkt, sondern erst dann die letztere gesichert ist, wenn er selbst die Gedanken „hat“, wenn er über sie schalten, nach seinem Belieben sie fortspinnen oder unterdrücken kann, wenn kein Gedanke mehr i[h]m gegenüber mit einer Autorität auftritt, die ihn zu zwingen vermag ihn zu denken, kurz wenn kein Gedanke mehr ihm heilig ist: alle diese Einschärfungen haben doch wohl nur den Sinn, dass gegenüber der Vernunft im materialen Sinn (d. h. gegenüber der Bezeichnung *bestimmter* Ideen als Vernunft oder Wahrheit mit dem daraus entspringenden Anspruch auf absolute Geltung) ein jeder geltend machen soll seine eigene Vernunft im formalen Sinn, seine Urtheilsfähigkeit, und diese als reine, kritisierende Thätigkeit jedem als noch so heilig geltenden Gedanken gegenüber zur Anwendung bringen soll. Gerade also dieser von Stirner so heftig geführte Kampf gegen eine „bestimmte“ Vernunft oder Wahrheit, kann gar nicht ausgekämpft werden ohne die eigentliche Vernunft, ohne die logische Denkarbeit im Menschen. Allerdings könnte der Einzelne auch bloss Launen oder unvernünftige Neigungen anrufen und sich mit ihrer Hilfe gleichfalls dem Machtbereich jener Ideen entziehen. Aber es handelt sich doch nicht bloss darum, [...] ¹⁸⁰ jene Vernunft Herrschaft zu brechen, um einer anderen Knechtschaft zu verfallen. Es handelt sich um die Herrschaft des „Einzi-

gen“! Und diese zu sichern, ist wie schon früher erwähnt, gerade die wichtigste Entwicklung seiner Vernunft im naturwissenschaftlichen Sinne dieses Wortes das Hauptmittel. Diesen Sinn der Vernunft also, die bloss logische innere Gesetzmässigkeit alles Denkens, die selber nicht zu denken ist und doch allem Denken erst seinen Bestand gibt, dies ist es gerade, was Stirner unter „Gedankenlosigkeit“ versteht, jener Grundbedingung dafür, dass der Einzige auch wirklich Eigner seiner Gedanken sei. Was hiesse es denn auch sonst, wenn wir vorhin gelesen haben: „Ich aber ... will voller Gedanken sein, aber *zugleich*¹⁸¹ will Ich gedankenlos sein“.¹⁸² Drum hören wir auch gleich weiter, dass diese Gedankenlosigkeit gerade im tiefsten Nachdenken am meisten erscheine (405).¹⁸³ „Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, diese *verkannte* ‚Gedanken‘freiheit oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen.“^{183a} Diese Gedankenlosigkeit ist nun nichts anderes, als die völlig sich selbst überlassene Vernünftigkeit des Denkens, die frei ist von allen sie hemmenden oder dirigierenden Vorstellungen, die nicht selbst aus dem eigenen Process des Denkens zu Tage gefördert werden; die frei ist von allen Gedanken, die äusserlich an das Denken herangebracht durch höheren Willen, Tradition, Gewöhnung, Glauben oder Vorurtheil von vornherein das Denken beherrschen und ihm jeden Abweg von der einmal gezogenen Strasse gar nicht in den Bereich der Möglichkeit oder doch der erlaubten („vernünftigen“) Möglichkeit erscheinen lassen. Darum ist dieses Denken erst das wirklich freie, weil „gedankenlose“ Denken. Ihm gegenüber sind alle Gedanken, alle Urtheile wirklich nur Schöpfungen eines freien Denkens, diesem daher völlig eigen, das sich auch keinen Augenblick scheut, seine eben noch mühsam gewonnenen Gedanken „in Todesgefahr zu bringen“¹⁸⁴, wenn es sie festzuhalten keinen Grund mehr sieht, und sich auch durch keinen Vorwurf der Frivolität oder Denkfaulheit veranlasst fühlt, Gedankenreihen auszuspinnen, wo es kein eigenes Interesse dazu veranlasst. Kurz, die Vernunft im Sinne dieser „*schaffenden*¹⁸⁵ [-] Gedankenlosigkeit“, wie Stirner sie einmal (396)¹⁸⁶ höchst treffend bezeichnet, ist es, von [...]¹⁸⁷ deren Ausbildung wir vorhin die Freiheit des Willens beim Einzigen abhängig machten, und [...]¹⁸⁸ die gerade auch von Stirner als eine unentbehrliche Grundlage der wirklichen Freiheit seines Einzigen immer wieder eingeschärft wird. Und es ist nur die missbräuchlich den Namen der Vernunft usurpierende Menge von vorübergehenden Wahrheiten und Bestrebungen der Zeit, die er in seiner Polemik gegen die „Vernunft“ mit Recht auf das Heftigste bekämpft.

Es soll jedoch nicht übersehen werden, dass ein Theil dieser Polemik sich auch gegen die Vernunft in dem eigentlichen Sinne dieses Wortes richtet, und gerade dieser Umstand ist so recht bezeichnend für die ganze innere Consequenz und Geschlossenheit der Auffassung vom „Einzigen“ und ebenso berechtigt gegenüber einer weitverbreiteten, übertriebenen Verherrlichung der Vernunft und ihrer Herrschaft. Es fällt, wie wir früher schon sahen, Stirner gar nicht ein, den Menschen etwa zu rathen, den Thieren gleich zu werden. Er braucht nicht erst Belehrung zu empfangen über die Macht, wel-

che aus der Bildung entspringt. Gerade er hat es ja ausgesprochen, dass die grösstmögliche Vervollkommnung des menschlichen Geistes, also auch der Vernunft, nur deshalb nicht eine Aufgabe für den Menschen ist, weil sie ja geradezu nur seine *Bethätigung* ist, die er nicht unterlassen kann, wenn und insoweit er zum Bewusstsein seiner selbst gekommen ist. Kurz: „das¹⁸⁹ Denken wird so wenig als das Empfinden aufhören. Aber die Macht der Gedanken und Ideen, die Herrschaft der Theorien und Principien, die Oberherrlichkeit des Geistes“ (409)¹⁹⁰, dies alles ist von Grund aus beseitigt, sobald nur die Erkenntnis eingezogen ist in jeden Einzelnen, dass es nicht eine „heilige“ Sache, „ein höchstes Interesse“¹⁹¹ der Menschheit oder vielleicht sein Wesen „als Mensch“ verlangt[.] dass er sich unausgesetzt und eingehend mit ihnen beschäftige und abmühe, sondern dass dies nur sein Interesse ist, und also die Arbeit an all diesen Werken des Geistes auch nicht weiter geht und gehen muss, als jenes Interesse reicht. So kann man also mit Recht sagen: „Ob Du mit dem Denken Dich des Weiteren befassen willst, das kommt auf Dich an; nur wisse, dass, *wenn* Du es im Denken zu etwas Erheblichem bringen möchtest, viele und schwere Probleme zu lösen sind, ohne deren Überwindung Du nicht weit kommen kannst. Es existiert also keine Pflicht und kein Beruf für Dich, mit Gedanken (Ideen, Wahrheiten) Dich abzugeben; willst Du's aber, so wirst Du wohl thun, das, was Anderer Kräfte in Erledigung dieser schwierigen Gegenstände schon gefördert haben, zu benutzen. So hat also, *wer denken will*, allerdings eine Aufgabe, die er sich mit jenem Willen bewusst oder unbewusst setzt; *aber die Aufgabe zu denken oder zu glauben hat keiner.*“ (408)¹⁹² Nur freilich ist diese Bedingung „wer denken *will*“¹⁹³ nicht im Sinne einer völligen Willkür zu verstehen, sondern vielleicht viel eher als eine der Selbstentwicklung immanente Nothwendigkeit aufzufassen. Gerade indem und soweit sich die Menschen selbst entwickeln und geltend machen, entwickeln sie „natürlich auch ihr Denken“. (417)¹⁹⁴ Allein es ist eben eine ganz falsche Vorstellung, als ob das Denken, die Vernunft, die Wissenschaft für den Menschen Selbstzweck sei, dem er nun alles andere hintanstellen und mit seinem ganzen Sein allein dienen und Opfer bringen soll, für seine gesammte praktische Weltanschauung, ob es auch höchst wahrscheinlich niemals einen Menschen gegeben hat, noch geben wird, der solcher Gestalt völlig nur seinem Intellekte zu folgen sich gewohnt [...] ¹⁹⁵ und den Willen zu dessen nie versagenden Knecht gezwungen hätte. Es zeigt sich übrigens an dieser Stelle ein merkwürdig ironisierender Widerspruch der Stirnerschen Darstellungsform zu ihrem Inhalte. Dasselbe Werk, dessen ganzer Zweck ein rastloser, [...] ¹⁹⁶ schonungsloser und in seiner Consequenz ganz rücksichtsloser Kampf mit allen Formen des „Geistes“ ist, endet doch zugleich mit der Errichtung der absoluten, schrankenlosen Geistesherrschaft. Allein dieser Widerstreit löst sich ganz ungezwungen: Der „Geist“, den Stirner bekämpft, das ist ein von den Menschen geschaffenes Hirngespinnst, ein leibhafter Spuk, den sie aus sich selbst herausgenommen und seines Ursprungs vergessen zu ihrem Herrscher gemacht haben. So mühen sie sich

jetzt in seinem Dienste ab und können ihm doch nie gerecht werden. Denn sie sind es doch selbst, immer und überall, denen sie in Wahrheit dienen. Jener Geist aber, da sie ihn hypostasierten, verlangt seine Anbetung, seinen Dienst[,] auch wo sie sich selbst verrathen müssten; nun liegen sie in immerwährender Selbstentzweiung, befriedigen nicht sich mit vollem Bewusstsein und erreichen auch niemals ihr Idol – natürlich, da sie es ja selbst ausser sich verlegt haben. Der Geist aber, den Stirner begreift und dem ein jeder nach seiner Lehre zu gleichen sich mühen soll, das ist kein jenseitiges Wesen, das bin ich selbst. Nicht um die Herrschaft einer blossen mit mystischem Leben begabten Abstraction oder eines praktischen Postulates handelt es sich, sondern um die Herrschaft dessen, was allen Abstractionen und Postulaten zu Grunde liegt, kurz um die Herrschaft des Intellectes über den Willen, aber ebenso auch über seine eigenen Schöpfungen und Ausgeburten. Er soll der wahrhafte Souverain sein[,] der in absolutistischer Weise sein Reich beherrscht. Es gibt über ihm keine Verfassung, die ihn beschränkt oder verpflichtet. Wohl übt er seine Geschäfte und vertieft sich eifrig in die schwierigsten Untersuchungen, schafft vielleicht Tag und Nacht unermüdlich, Gedanken an Gedanken reihend. Aber er mag sich auch, wie ein König sich amüsiert, [...]197 nach seinem Gutdünken dem Vergnügen und Genusse hingeben, ja vielleicht sogar im Strudel der Leidenschaften untertauchen, [...]198 soweit es eben ihm, dem *Intellecte*, recht ist; er kann es ohne Gefahr thun und ohne eine Pflicht zu verletzen. Denn für ihn gibt es ja keine Pflicht, seine Geistesschöpfung ist, wie das Regieren für den absoluten Monarch, so auch für ihn blosser Bethätigung, durch die er sich in seinem Wesen erhält und welche Gefahr könnte es für ihn bergen, da er als übermächtiger Herr jeden Augenblick die im Momente des Geniessens lose gehaltenen Zügel wieder straff anziehen kann und mit jähem Ruck die eben noch dahinrasenden Rosse seines Wagens zum sofortigen Stillstande bringen kann. Dass sie ihn schleifen, wie es in solchem Fall die an Kraft dem Menschen weit überlegenen Rosse der wirklichen Welt unfehlbar thun würden, ist für die Welt des Gleichnisses nicht zu besorgen, wo ja den Wagen lenkt der an Macht und Stärke schlechthin alles ihm Entgegenstehende überragende Intellect. Und es steht dies schon deshalb nicht zu fürchten, weil überall, wo der Intellect herrscht und in dem Grade, als dies der Fall ist, die Leidenschaften in ihrer ungebärdigen Naturgestalt überhaupt nicht zur Geltung kommen können. Der Leidenschaft ist ja wesentlich, dass sie den Intellect zum Schweigen bringt und dass sie über ihn hinweg handelt. Sie ist eine zweite selbständige Macht, die ebenso uneingeschränkt herrschen will als der Geist. Daher kann sie dieser nicht aufkommen lassen, soll es um seine Herrschaft nicht geschehen sein. Der Intellect als Herrscher kennt daher auch keine Leidenschaften ausser in den Grenzen, die er ihnen selbst nach eigenem Dafürhalten als Tummelplatz einräumt. Und damit, dass sie von seiner Willkür leben, hat er ihnen auch ihren eigentlichen, revolutionären Charakter genommen; er hat sie nicht zu fürchten. Kurz zusammengefasst: Indem der „Einzig“ [...]199 mit seinem zur vollkommensten Stärke und

Festigkeit ausgebildeten Intellekte sich geistig bethätigt, unterliegt er nicht nur keinem Vorurtheil, sondern hat auch von keiner noch so allgemeinen Lehrmeinung und von keinem noch so anspruchsvoll ihm entgegretenden sittlichen Urtheil mehr Respect, als sein eigenes Urtheil demselben zuzuerkennen sich genöthigt sieht; und wie er auch sich dem Genuss hingibt oder seinen Neigungen und Aufwallungen nachgeben mag, so verliert er sich doch nicht in denselben, und wird von ihnen nie übermannt. Dieses Bild des Einzigsten einen „Spuk“ zu schelten, als eine nichtige, leere Abstraction zu bezeichnen, weil es doch nie einen Menschen geben kann, der ihm völlig gleiche, weil der Primat des Willens schliesslich ganz unerschütterlich ist, dies letztere vielleicht gar erst beweisen zu wollen, wo es gar nicht bestritten wird, heisst [...] ²⁰⁰ gar sehr viel Lärm um nichts schlagen und überdies gänzlich die Bedeutung eines regulativen Principis verkennen.

[...] wohlverständener ist, so ergibt sich von selbst die Vereinigung aller derer, die gleiche Lebensinteressen haben. So ergibt sich ganz ungezwungen und folgerichtig, was man so oft als Inconsequenz Stirner vorwarf, sein Verein der Egoisten, (Siehe Seite 210)²⁰² und dass von diesem Verein *formell* im Zusammenhange der Darstellung öfters so unvermittelt die Rede ist, z. Bsp. Seite 260, 276, 302,²⁰³ erklärt sich aus der ganzen unsystematischen Form, während materiell dieser Gedanke nur für den unvermittelt ist, der auch von Stirner's „Einzigem“ keine rechte Vorstellung gewonnen hat. Von dieser aus erscheint aber das ganze Buch gleichsam als eine unsystematische Statutensammlung, oder vielmehr Materialiensammlung für das Statut eines solchen Vereines, nebst kritischer Würdigung der Hauptpunkte desselben. Es ist das Eigenthümliche dieses Buches, das es eben so räthselhaft macht, dass das Meiste und das Wichtigste, was es verkündet[,] nicht *in* seinen gedruckten Worten[,] sondern *an* denselben sich dem Leser erst entwickelt.

Die Vereinigung der gleich Interessirten ergibt sich also nach dem bisher gefolgten Gedankengange Stirner's ganz ungezwungen mit der Erkenntnis. Auf diese Weise zerfällt die ganze im gegenwärtigen Gesellschaftszustande lebende Menschheit in Vereine gleich Interessirter, mit anderen Worten in Klassen, und der egoistische Kampf dieser Vereine miteinander ist der – Klassenkampf. Die Klasse – was ist sie anderes, als die Vereinigung aller jener, die gleiche vitale Interessen haben? Eine solche Klasse entsteht von selbst; sie ist nicht das Produkt des auf ihre Entstehung gerichteten Willen ihrer Mitglieder. Ganz so steht es auch mit den Stirner'schen Egoistenvereinen in der heutigen Gesellschaft. Dieser Umstand ist eben der Grund des Kampfes, der durch Beseitigung aller dieser nicht selbstgewählten Klassen eine dem Willen aller einzelnen angemessene Vereinigung ermöglichen soll, in die der Einzelne durch seinen Willen eintritt und mit seinem Willen verbleibt. Will er nicht mehr in ihr verbleiben, so trete er aus, doch muss er sich's gefallen lassen, dann alle gegen sich zu haben und mag zusehen, wie er damit fertig werde. Das heisst aus dem Stirner'schen übersetzt: mit dem Siege der unterdrückten Klasse fallen alle Klassenunterschiede weg; es gibt keine Klasseninteressen mehr, sondern nur mehr Menschheitsinteressen, aber freilich nicht abstracte Menschheitsinteressen, sondern concrete Menscheninteressen, gegen die der einzige sich zwar nicht versündigt, die er aber verscherzen kann.

Dass nun diese Gedanken, die material.[istische] Auffassung und der Klassenkampf, wie sehr sie auch die Leitmotive des Stirner'schen Buches bilden, doch nirgends zu *bewusster*, in Worte präcis sich ausdrückender Erkenntnis gelangen, hängt mit einem anderen Gedanken zusammen, der, weil oft sogar der gewonnenen und noch nicht gefesteten Erkenntnis gefährlich, dieser umso hinderlicher sein musste, wo sie eben nur erst gefühlt wurde. Es ist dies der Gedanke, dass eine radikale Umänderung der politischen und ökonomischen Verhältnisse nur möglich ist, wenn die Menschen selbst andere werden. Die-

ser Gedanke, der, wo er heute aufgegriffen wird, wie z. Bsp. bei den ethischen Gesellschaften, mit Recht als überholt, und zudem[,] da sie ihn in einen ganz anderen Sinn als Stirner auffassen, als ein „Spuk“ bezeichnet werden darf, weil ihn inzwischen, besonders in seiner ethischen Form, die wissenschaftliche Entwicklung des Socialismus ad absurdum geführt hat, dieser Gedanke, zumal im Stirner'schen Geiste, war damals eine geniale That. So erklärt sich die Thatsache, dass Stirner, der den Klassenkampf fühlte, weil er die klare Erkenntnis davon nicht gewann, statt der socialen Revolution als Mittel hiezu die Revolution des Bewusstseins lehrte. So ist sein Werk ein A[p]pell in diesem Sinne an das Proletariat und verleugnet auch hierin nicht seinen eigentlichen Geist. Und so antwortete[t] er (Seite 301-302)²⁰⁴ auch denen, die ihm einwerfen, seine Lehre sei ja nichts Neues, so hätten es die Selbstsüchtigen alle Zeit gethan: „Ist auch gar nicht nöthig, dass die Sache neu sei, wenn nur das *Bewusstsein* darüber vorhanden ist ... Erst wenn Ich weder von Einzelnen, noch von einer Gesammtheit 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. Nur dass das Zugreifen *Sünde*, Verbrechen ist, nur diese Satzung schafft einen Pöbel, und dass dieser bleibt, was er ist, daran ist sowohl er schuld, weil er jene Satzung gelten lässt, als besonders diejenigen, welche ‚selbstsüchtig‘ fordern, dass sie respectirt werde²⁰⁵. Kurz, der Mangel an *Bewusstsein* über jene ‚neue Weisheit‘, das alte Sündenbewusstsein trägt allein die Schuld.“

So gebiert der individualistische Gedankengang Stirners aus sich heraus die Notwendigkeit des Klassenkampfes. Sein Verein erscheint, insofern er schon innerhalb des Staates zu stande kommt, als *bewusste* Klasse, insofern er sich nach Beseitigung desselben bildet als – communistische Gesellschaft. Wenn Stirner gegen diese polemisiert, so vergesse man nicht, dass er nicht gegen *den* Communismus polemisiert – den er im Gegentheil selbst anerkennt (siehe Seite 313²⁰⁶, 320 oben²⁰⁷) – sondern gegen eine Art desselben, dass er die auf Liebe und Gerechtigkeit, d. i. Anerkennung der Menschenrechte basirte und aus diesen Elementen allein sich zu verwirklichende Gesellschaft meint, die selbstverständlich den Einzelnen unter den Bann dieser ungreifbaren Mächte stellen wird. Die reale Association der Menschen kann aber nur die sein, bei der jeder einzelne weiss, dass nichts anderes der Einigungsgrund ist, als dass seine *vitalen* Interessen in der Association besser befriedigt werden können als ohne diese. In dem Moment, wo diese Erkenntnis für grössere Massen einzelner nicht mehr wahr wäre, würden sich auch in einer socialistischen Gesellschaft sofort Parteien und Kämpfe entwickeln. Das ist ja ganz klar. Die Polemik Stirners gegen den Communismus ist also in seinem Zusammenhange, wie schon früher, erörtert, nicht inconsequent. Aber hier zeigt sich uns ein wunder Punkt, der flüchtig schon zuvor angedeutet wurde.

Wir haben gesehen, dass Stirner's Zweck die Revolutionirung des Ich's war, nicht eines Ich's, das eine Abstraction und deswegen nirgends identisch ist mit dem concreten Ein-

zelych, also höchstens nur in der Idee, d. h. praktisch gar nicht revolutionirt werden könnte, sondern jenes Ich's, wie es sich in allen Millionen Menschen realisirt. Um diesen Zweck zu erreichen, war ihm die Form von selbst gegeben, sie musste die Demonstration am Einzelich sein. Daher die streng individualistische Darstellung im grössten Theile des Buches, die aber sehr oft durch die sie unterbrechenden Appelle an Einzelne oder an die Masse nachdrücklich daran erinnert, dass man, auch wo dies nicht geschieht, die individualistische Darstellung nur zu multipliciren braucht, um stets den richtigen Sinn zu behalten. Aber es gieng Stirner hiebei, was gar nicht zu verwundern ist, wie dem Zauberlehrling Göthe's, der die Geister, die er gerufen, nicht los wird. Und das ist deswegen nicht zu verwundern, weil die von dem Sprachgebrauch gebildeten Begriffe und Formen Idee[n]associationen erzeugen, denen zwar strenge Aufmerksamkeit oft begegnen kann, aber auch die strengste nie sich ganz entziehen wird können. Und so kommt es, dass, obzwar Stirner nach seiner eigenen Lehre eigentlich die Form beherrschen, die Form „haben“ sollte, diese zuweilen doch ihn „hat“. Seine individualistische Darstellung bringt es nämlich mit sich, dass, trotzdem sein Ich ein millionenfaches ist, die socialen Beziehungen dieser Millionen zueinander seinem Blicke ganz entschwenden und auch von dieser Seite die *klare* Erkenntnis des Klassenkampfes ihm sich verschliesst. Nur wie dieser individuell aufgefasst sich darstellt, das hat er überaus klar erkannt, die Wurzel des Klassenkampfes sowie der Rechts- und Moralbildung hat er mit grosser Geistesschärfe in der ganz eigenartigen Beziehung der Natur des Menschen zu den Verhältnissen, in die er gestellt ist, aufgedeckt, welche [...]208 unter dem Begriffe des Egoismus so vielen Missverständnissen ausgesetzt war und ist – ist es so unbegreiflich, dass er aus dieser Wurzel den Baum erschloss, ohne doch sein klares Bild sich je vors Auge gebracht zu haben? Dieser Mangel also, der so eng zusammenhängt mit der individualistischen Form und durch dieselbe grosse Förderung erfuhr, bringt es mit sich, dass seine Kritik an allen Rechts- und Moralbegriffen negativ bleibt, dass er nämlich, nachdem er als ihre Quelle die Gewalt gefunden, hiebei stehen bleibt und gar nicht daran denkt, auf dieser Grundlage sie wieder aufzubauen. Der Gedanke, dass die Rechts- und Moralbegriffe „Spuk“ sind, wird für ihn derart selbst zum „Spuk“, dass er ihn verhindert zu erkennen, soweit er gegen den Staat polemisiert, dass sie in demselben zum gewissen Theil sehr reales Dasein haben, insofern sie sich auf den Interessenverein der Herrschenden beziehen kann. So kommt es, dass er auch von Rechten und Pflichten der Gesellschaft nichts hören will, fortgerissen von der Polemik gegen den Communismus seiner Zeit, der sich gerade aus einem spukhaften System derselben herausentwickeln wollte, und dass er sich hiebei nicht daran erinnert, dass consequenterweise gerade aus seinem Individualismus* sich ergibt, wie das gesammte Sy-

* Diesen Individualismus hat in einer mit Stirner sich befassenden Vereinsdiscussion ein Vereinsgenosse den sensualistischen genannt, während Überweg in seiner Gesch. d. Phil. für die ähnliche Richtung desselben bei

stem der Rechts- und Moralbegriffe in einem Verein der Egoisten nicht beseitigt, sondern erst vernünftig ausgebildet, seiner Spukhaftigkeit beraubt und auf eine reale Basis gestellt wäre. Denn der realistische Individualist erkennt in *seinem* Vereine Rechte und Pflichten vollständig an; und diese sind, sobald sein Verein die ganze Menschheit umfasst, das idealste Rechts- und Moralsystem, das sich denken lässt.

Es ist aber festzuhalten, dass diese jetzt charakterisirten Inconsequenzen und Widersprüche Stirners nur formell sind, nur in der Darstellungsform ihren Grund und ihre Stärke haben. Denn materiell, inhaltlich ergibt sich eben nicht diese vollständige Beseitigung der Rechts- und Moralbegriffe, sondern vollständig beseitigt wird nur deren Spuk, ihre ideologische Auffassung und insoferne Stirner diese ideologische Form selbst versteht unter den Ausdrücken „Pflichten und Rechte“, hat er thatsächlich mit seiner Negation Recht. Und so lösen auch diese Inconsequenzen sich als nur scheinbare auf, sobald man sich dem allerdings mühsamen Werk unterzieht, dem unsystematischen Gedankengänge Stirners vollständig nachzugehen. Dass dem aber wirklich so ist, hat sich wohl schon vielfach aus den bisher gebrachten Citate aus dem Buche Stirners ergeben. Ganz deutlich zeigt sich dies aber dort, wo Stirner ausdrücklich davon spricht, dass der Verein der Egoisten eine Gewalt habe, die die Freiheit der einzelnen beschränken könne (Seite 302, 360)²⁰⁹. Im Verein wird das durch Übereinkunft festgesetzte Eigenthum anerkannt (Seite 365)²¹⁰, und das ist selbstverständlich nur ein Beispiel für [...] ²¹¹ viele Fälle. Auf die Ungebundenheit kommt es dem Egoisten gar nicht an. „Denn sein Zweck ist eben nicht – die Freiheit, [...] ²¹² die er im Gegentheil der Eigenheit opfert, aber auch nur der Eigenheit.“ (Seite 360)²¹³ *Wenn demnach in Bezug auf die Freiheit [...] ²¹⁴ Staat und Verein keine wesentliche Verschiedenheit zeigen*, (d. h. also ein geordnetes Zusammenleben, ein *Rechtszustand* besteht), so springt in die Augen, dass auf die *Eigenheit* bezogen der Unterschied gross genug ist; denn beim Staat ist die Gewalt eine Macht für sich, über dem Eigner, die seine Eigenheit bedroht und der gegenüber er sich unterwerfen muss, wenn er sie nicht bewältigen kann; beim Verein ist diese Macht das Werk, das Erzeugniss der Eigner zum Schutze ihrer Eigenheit (Seite 359-360)²¹⁵. Und tritt nun zu diesen Ausführungen Stirners sofort (Seite 362)²¹⁶ der Satz hinzu: „Jene Gesellschaft, welche den Communismus gründen will, scheint der Vereinigung am nächsten zu stehen“, und sehen wir, dass ihn auch hier, wie überall nichts anderes von dieser communistischen Gesellschaft trennt, als deren ideologische Form, wie dies in einigen Sätzen auf Seite 362 so markant hervortritt, dass wir diesel-

den *älteren* Sophisten den Ausdruck sensualistischer Subjectivismus gebraucht. Damit ist treffend auf eine Unterscheidung des Begriffes des Individualismus in 2 Arten hingewiesen, ohne welche in der That das Verständnis des Stirnerschen Buches nicht möglich ist, der sensualistische und der idealistische. Aus der bisherigen Darlegung im Text ist dieser Unterschied wohl schon klar geworden und wird weiterhin noch einige Beachtung erfahren. Jedoch würde mir an Stelle dieser Ausdrücke für den Unterschied passender anstatt sensualistisch „realistisch“ und für idealistisch „abstract“ ~~passen~~ erscheinen, da die ersteren Ausdrücke vielfach durch Erinnerung an metaphysische Probleme Verwirrungen und Nebenbedeutungen verursachen könnten.

ben auch deshalb, weil sie über alle vorhergegangenen Erörterungen das hellste Licht verbreiten, uns nicht versagen können, [...] ²¹⁷ wörtlich anzuführen: „Man ²¹⁸ fordere die Leute nicht auf, für das allgemeine Wohl ihr besonderes zu opfern, denn man kommt mit diesem christlichen Anspruch nicht durch; die entgegengesetzte Mahnung, ihr *eigenes* Wohl sich durch niemand entreissen zu lassen, sondern es dauernd zu gründen, werden sie besser verstehen. Sie werden dann von selbst darauf geführt, daß sie am besten für ihr Wohl sorgen, wenn sie sich mit andern zu diesem Zwecke *verbinden*, d. h. „einen Theil ihrer Freiheit opfern“, aber nicht dem Wohle aller, sondern ihrem eigenen. Eine Appellation an die aufopfernde Gesinnung und die selbstverleugnende Liebe der Menschen sollte endlich ihren verführerischen Schein verloren haben, nachdem sie hinter einer Wirksamkeit von Jahrtausenden nichts zurückgelassen als die heutige – Misère. Warum denn immer noch fruchtlos erwarten, dass die Aufopferung Uns bessere Zeiten bringen soll; warum nicht lieber von der *Usurpation* sie hoffen? Nicht mehr von den Gebenden, Schenkenden, Liebevollen kommt das Heil, sondern von den *Nehmenden*, den Aneignenden (Usurpatoren), den Eigern. Der Communismus und, bewusst oder unbewusst, der den Egoismus lästernde Humanismus zählt immer noch auf die *Liebe*.“ ²¹⁹ – hält man also dies zusammen mit der Thatsache, dass inzwischen der Communismus sich so entwickelt hat, dass er mit dem zur Zeit Stirner's bestehenden nur mehr den Namen gemein hat, dafür aber den realistischen Individualismus, wissenschaftlich begründet und geklärt, zu seiner Grundlage genommen hat, so verwandelt sich die scheinbare Annäherung Stirners in eine thatsächliche und jeder Gedanke an Sitten- und Rechtlosigkeit als Consequenzen seines Gedankenganges verliert sofort auch nur den Schein von Berechtigung. Und so zeigt sich hier beiläufig wie sehr auch der Satz aus Bernsteins Kritik, in dem er sagt, Stirner schrecke vor nichts zurück, er kenne keine Laster ²²⁰, demselben gerecht geworden ist. Denn einerseits ist es klar, dass in jedem Kampfe die Wahl der Mittel eine reine Zweckmässigkeitsfrage ist, und gerade in dieser Beziehung steht Stirner besonders auf Seite des weitsehenden und verwirft den bornirten Egoismus und andererseits ist Stirners Ausführung, dass es keine Laster gäbe, ganz dieselbe wie die, in der er die Existenz des Rechtes und der Moral negirt, ein Punkt, dessen richtige Auffassung schon klargelegt wurde. Die Kritik, die Stirner an den Rechts- und Moralbegriffen übt, ist noch nach einer andern Seite hin interessant. Sie erinnert nämlich vielfach an die materialistische Kritik desselben. Und hiemit hat es dasselbe Bewandnis wie mit dem Gedanken des Klassenkampfes bei Stirner. Denn gerade so erbarmungslos, wie der Stirnersche Individualismus räumt die material.[istische] Geschichtsauffassung mit allen absoluten Tugenden und Lastern auf, mit den absoluten Begriffen des Guten und des Schlechten; und aus dem dialectischen Begriff des gesellschaftlichen Nutzens oder Schadens entsteht erst das Rechts- und Moralsystem wieder. So richtet auch der Stirnersche Individualismus alles, was er skeptisch und kritisch zerstört hat, in seiner vernünftigen Form im Verein

der Egoisten wieder auf. Was dort gesellschaftliche Nothwendigkeit ist, erscheint hier als blosser Wille des Eigners. Der Unterschied liegt auch hier nur in der Schärfe der Erkenntnis. Weil bei Stirner die klare Erkenntnis des Klassenkampfes²²¹ fehlt und weil ihm auch die Vorstellung des gesellschaftlichen Consenses nicht allgegenwärtig ist, tritt das Individuum formell hervor und ist in der That doch nur Paradigma für ein Collectivgeschehen. Auch er faßt die Geschichte dialektisch auf, aber seine Dialektik ist entsprechend dem früher ausgeführten nicht die des Klassenkampfes[,] sondern die des Bewusstseins, das zwei Stadien bereits durchlaufen hat – das Kindheits- und Jugender – und nun sich anschickt, die Synthese derselben im egoistischen Mannesalter zu vollziehen. Vielfach nähern sich diese Gedanken auch im Ausdruck bedeutend der material.[istischen] Geschichtsauffassung. Abgesehen von der Kritik an den Rechts- und Moralbegriffen gehören hiezu jene vielen Stellen, in denen der Autor entwickelt, warum der Proletarier keinen Grund habe, für den Staat einzutreten (135-137)²²², ferner die Ableitung der bürgerlichen Moral aus ihren materiellen Interessen (S. 134)²²³, [...] die Erklärung des Staates als eines Bürgerstaates d. i. Klassenstaates, die Kritik der freien Concurrnz, der Gedanke, dass nicht die „heilige Pflicht“ die Fortschritte im Staat, in der Wissenschaft und in der Kunst zu wege gebracht hat, sondern der Egoismus (S. 272)²²⁵, endlich der Gedanke, dass Ideen erst dann siegen, wenn sie den Egoismus besiegen, und solange nicht zur Geltung kommen, als persönliche Interessen sie überbieten. (S. 93)²²⁶

Hat uns nun alles das bisher Ausgeführte das Stirner'sche Buch näher gebracht, so möchte ich, um vollends der Ansicht entgegenzutreten, als sei dasselbe eine Vertretung des Anarchismus, die Beziehung des Individualismus zum Socialismus in gedrängter Kürze überschauen. Es ist ganz falsch, den Individualismus zum Socialismus in Gegensatz bringen zu wollen. Anarchismus und Socialismus sind unversöhnbare Gegensätze; aber sie sind es nicht deshalb, weil der Anarchismus individualistisch ist. Denn der Socialismus ist es nicht minder. Was diesen klaffenden, unüberbrückbaren Abgrund zwischen sie legt, sind die zwei heterogenen Arten, in die sich der Individualismus differenzirt. Der des Anarchismus ist der abstracte, der wie sein metaphysischer Bruder, der idealistische Individualismus, die ganze Welt als das Werk, wohl auch als das Spiel des Einzelbewusstseins auffasst, und der consequenter Weise nie zur Vereinigung, zu irgendeiner socialen Lebensform gelangt; der Socialismus ist die höchste Stufe des realistischen Individualismus und deshalb identisch mit dem wohlverstandenen Egoismus selbst. Der wahre Gegensatz zum Individualismus ist also nicht der Socialismus, sondern der Altruismus. Denn während der Individualismus das Wesen der Menschen ausmacht, ist der Altruismus gegen dieses Wesen, und, wie wir sehen werden, ein blosser Schemen, ein blosser Gedanke, kurz ein „Spuk“. Der Egoismus hat, wie schon bemerkt, unzählige Grade von der bornirtesten Engherzigkeit bis zum edelsten, die ganze Menschheit umfassenden Gefühl, das seine Befriedigung erst findet in der eifrigsten Arbeit für das Wohl aller. Aber

man erinnere sich hiebei, was Stirner dazu bemerkt: es ist eine Illusion, zu glauben, dass man in der That das fremde Wohl will, wenn man das Wohl anderer Menschen will. In Wirklichkeit, will man auch hier nur sein eigenes Wohl, das aber in diesem Falle erst durch das anderer erreicht wird; und so ist dieses nur Mittel zu eigener Befriedigung.* Die Ansicht, dass in einem solchen Falle ein Mensch nicht sich zu Liebe handelt, nicht um seinetwillen die Menschheit liebt, dem Fortschritt zugethan ist und anderen Idealen anhängt, sondern alles dieses theils um dieser Ideale willen thut, theils um seiner Nebenmenschen *allein* willen, sein eigenes Selbst aber hiebei ganz aus dem Spiel bleibt, als *feindlich* all diesem idealen Handeln vielmehr unterdrückt werden muss – diese Ansicht ist eben Altruismus. Und dass sie selbst ungreifbar und haltlos ist, so wie sie auch keinen festen Grund hat, ergibt sich daraus, dass dieser Altruismus, scharf gefasst und klar vorgestellt, sich entpuppt als motivloses Handeln. Denn sobald man nicht mehr im Egoismus den letzten Grund aller Handlungen sieht, werden sie alle sofort interesselos; ich habe kein Interesse mehr an irgendeiner Handlung, denn alles Interesse besteht doch nur in der Beziehung der Dinge und Erscheinungen auf meine und in ihrer Abschätzung an meiner „Eigenheit“, d. h. Individualität. Sobald ich diese Beziehung und Abschätzung nicht mehr vornehmen soll, sie im Gegentheil als unsittlich unterdrücken muss, fällt jegliches Motiv zum Handeln für mich weg, ich habe keinen Grund mehr, irgendwie oder irgendwas zu thun. Unegoistische, altruistische Handlungen sind also motivlose Handlungen. Und wer begreifen kann, dass es solche gibt, der hat auch das Recht, altruistische Handlungen anzunehmen.

Zwischen Socialismus und Individualismus besteht also kein Gegensatz; wenn ein solcher zwischen ersterem und dem Anarchismus besteht, so haben wir gesehen, dass seine Wurzel in zwei sich ausschliessenden *Arten* des Individualismus liegt. Ist dem so, dann ist Stirner, den wir als realistischen Individualisten erkannt haben, durch dieselbe Kluft vom Anarchismus getrennt, wie der realistische Individualismus überhaupt und mit diesem der Socialismus. Aus einigen Betrachtungen wird sich dies klar ergeben, indem wir nicht direct Stirner's Werk, sondern vielmehr den Socialismus ins Auge fassen und von ihm aus auf jenes zurückgreifen.

Wir haben schon früher gesehen, dass die Klasse die Vereinigung der *bewussten* Vertreter gewisser gemeinsamer Vitalinteressen ist, das hervorstechende, das Wesen der Klasse ausmachende Merkmal ist der Egoismus. Denn dadurch, dass die Menschen zusammentreten, verlieren sie von ihrem Wesen gar nichts; im Gegentheil, gerade dieses, ihr Egoismus, führt sie zusammen. Und so ändert es nur seine Gestalt[,] indem es sich potencirt zum Klassenegoismus. Der Klassenegoismus hat jedoch in den verschiedenen Klassen verschiedenen Inhalt, und es ist klar, dass derselbe mit dem, was wir den wohlverstandenen Egoismus nennen, nur in jener Klasse zusammenfallen kann, deren Wesen

* Dieselbe Ableitung findet sich auch bei Kant, Kritik der prakt. Vernunft I. Th. § 8. Anmerkung I.²²⁷

es mit sich bringt, dass ihr Sieg alle Klassen beseitigt und an deren Stelle die Menschheit setzt, d. i. die concrete Vereinigung aller Menschen als *vital* gleich interessirter – denn angeblich besteht die Menschheit schon heute –. Das schliesst natürlich nicht aus, dass auch innerhalb der anderen Klassen einzelne Individuen diese hohe Stufe des Egoismus erstiegen hätten; aber von der Klasse gilt das nicht, kann es nicht gelten, weil sonst die Klasse aufhörte als solche zu bestehen, was, um zu geschehen, nur durch ein Wunder möglich wäre, wie z. Bsp. dass Egoismus nicht mehr Egoismus wäre, oder dass der Interessengegensatz plötzlich geschwunden wäre, u. dgl. So sehen wir, dass wir die aus dem Stirner'schen Buche gewonnenen Ideen des Individualismus und des Egoismus des Einigen in unsere socialdemokratische Anschauung vollständig einfügen können, ja dass sogar von jenen einiges Licht auf diese fällt, und ihr Wesen sich auch von der Seite der individualistischen Kritik als fest und unerschütterlich darstellt. Ja, die Socialdemokratie ist ein Verein von Egoisten, wie alle Klassen und Parteien es waren und noch sind, ihre Seele ist der Egoismus – aber hoch erhoben über all dem niedrigen, kleinlichen und widerwärtigen Egoismus aller anderen Parteien, der das eigene Wohl nur auf Kosten des fremden erlangen kann, und deswegen des eigenen Wohls auch nie in Sicherheit und Ruhe sich erfreuen kann, hoch erhoben sichert der Egoismus der Socialdemokratie dem Einzelnen sein Wohl, indem er es jedem bereitet. Dieser Grund des klaren, allumfassenden, zweck- und zielbewussten Egoismus macht heute schon unter seinen ernstesten Anhängern jeden kleinlichen und bornirten Egoismus zunichte, schafft heute schon unerschütterliche, aufgeklärte und aufopferungsvolle Kämpfer und wird nach seinem unaufhaltbaren Siege jene Erscheinungen, die den Begriff des Egoismus so in Schande und Verruf gebracht haben, zur seltenen Ausnahme machen. Das ist das Räthsel des sogenannten socialistischen „Zukunftsstaates“, der angeblich lauter Engel braucht, um existiren zu können, dass er gerade auf den Egoismus der Menschen sich stützt, aber freilich auf den vernünftigen Egoismus vernünftiger Menschen.

Und nun zerstreuen sich auch die letzten Zweifel, die aus der streng individualistischen Form Stirners [...] ²²⁸ an besonders extrem klingende Stellen sich anlehnd, vielleicht noch sich erhalten haben. Wenn Stirner sagt, er kümmere sich nicht um das Wohl der anderen, um das der Menschheit, sondern bloss um sein Wohl, so wissen wir jetzt, was dies bedeutet, und dass es keinen Widerspruch einschliesst zu den Worten, in denen er sagt, er liebe alle Menschen. Und der Satz Stirners, den er so oft variirt, dass er keine Gewalt über sich anerkenne, leitet ganz und gar nicht zum Anarchismus über, erschliesst vielmehr einen socialistischen Gedanken. Wir wollen dies sofort zu erweisen suchen. Zwischen einzelnen Klassen besteht, sobald die Angehörigen derselben in ihrer Gesammtheit oder wenigstens in ihrer Mehrheit zum Klassenbewusstsein und damit zur fortwährenden Ausprägung des Klassengegensatzes gelangt sind, eigentlich kein Rechtsverhältnis, sondern nur ein Kampf; mit anderen Worten, es erkennt keine Klasse eine ideale Macht über sich an, sondern weicht eben nur der thatsächlichen Ge-

walt. Darum ist der Klassengegensatz ein unversöhnlicher, und darum gibt es hier kein Compromisseln. Dass die Socialdemokratie in diesem Kampfe sich auf den Boden des heutigen Staates stellt, sich seiner Rechtsmittel bedient und seine Rechtsordnung nicht muthwillig verletzt, ist eben die Folge ihres vernünftigen und wohlverstandenen Egoismus. Und gar nichts anderes folgt aus dem vorhin angeführten Satz Stirners, wenn man nur nicht, durch seine individualistische Form verleitet, den Kampf unversehens auch individualisirt hat. Das ist, wie wir sehen werden, der springende Punkt, an dem der Unterschied zwischen Socialismus und Anarchismus einsetzt. Der Klassenkampf ist weder ein Kampf der Individuen für sich allein, noch gegeneinander, sondern eben der Kampf einer Klasse gegen eine andere. Dass hiebei die oben gezogenen Grenzen eingehalten werden von Seite der in Opposition befindlichen Klasse, ist nur egoistisch, d. h. im Interesse dieser Klasse, wird daher auch nicht mehr oder nicht mehr im selben Grade der Fall sein, sobald eine Aenderung der Umstände dies nicht mehr im Interesse dieser Klasse erscheinen lassen. Der Stirner'sche Satz besagt also in Bezug auf den heutigen Gesellschaftszustand nichts anderes als die unsererseits schon so oft gemachte Bemerkung, dass die Taktik der Socialdemokratie (d. i. eines Vereines der Egoisten) nicht von absoluten, schlechthin giltigen Vorstellungen und Ideen aus gelenkt werden, sondern ihre Richtung von den jeweiligen Umständen und Verhältnissen empfangen (d. h. dass dieser Verein keine Gewalt über sich kenne, die ihn bestimmte, sondern dass er die jedesmaligen Verhältnisse „benutze.“) Der wohlverstandene Egoismus verhindert also, wie wir gesehen haben, in der heutigen Gesellschaftsordnung, so weit es auf ihn ankommt, Anarchie und Verbrechen.

Nur im Staate jedoch manifestirt sich der Egoismus im Klassenkampf, und dies hat seinen Grund darin, dass jener nicht jedem vernünftigen Egoismus seine volle Befriedigung ermöglicht. Sobald aber eine Gesellschaftsordnung die vitalen Interessen aller in vollständiger Weise erfüllt, so dass alle vernünftigen Individuen an dem Bestand dieser Gesellschaftsordnung in gleicher Weise interessirt sind, dann ist selbstverständlich, dass diese einen Angriff auf eben diese vitalen Interessen nicht dulden werden. Nicht weniger klar ist es, dass ein solcher Angriff unter den vorausgesetzten Verhältnissen immer mehr oder weniger das Werk der Unvernunft sein wird, es müssten denn neue Vitalinteressen sich herausgebildet haben, die unter jenen Verhältnissen keine Befriedigung finden könnten, womit allerdings eine neue Klassenbildung und ein neuer Klassengegensatz begänne. Doch ändert auch dieser eventuelle Fall nichts für unsere Erörterung; jene Angriffe gegen den vereinigten Egoismus aller werden als Verbrechen erscheinen, gegen welche sich derselbe, wo ihm andere Mittel ihre Wirkung versagen, mit Gewalt helfen wird – das ist die Strafe. Nur werden ihm diese Verbrechen nicht mehr in dem ideologischen Gewande einer Sünde, einer Verderbtheit der wahren Menschennatur erscheinen, sondern er wird in ihnen die mehr oder minder vernünftige, mehr oder minder zweckmässige Wahrung von Sonderinteressen erblicken, denen er

selbst jedoch seine eigenen mit aller Entschiedenheit entgegenstellt. Und so führt der Gedankengang des realistischen Individualismus, wie er sich in dem Satz ausdrückt: „Ich erkenne keine Gewalt über mir“, zu jener Auffassung des Verbrechens und der Strafe, wie sie von den consequenten Vertretern jener Schule, die von der Negation der Willensfreiheit ausgeht, aufgestellt wird. Die Strafe ist einfach eine Schutzmassregel, einfach eine Reaction der bedrohten gemeinsamen Interessen, gegen das sie bedrohende Sonderinteresse, das in dem Masse, als jene allen Menschen gemeinsam sind, zugleich unvernünftig ist. Denn das vernünftige Sonderinteresse ist dem Gemeininteresse (d. h. den vereinigten Einzelinteressen, sonst ist's ein „Spuk“) nicht nur nicht gefährlich[,] sondern sogar förderlich, mehr noch, jenes könnte ohne dieses gar nicht seine Befriedigung finden. Freilich gilt dieser Satz in vollem Umfange nur von einem Gesellschaftszustande, in dem kein Gegensatz der Vitalinteressen herrscht; ein solcher aber wäre der durch den Sieg des Proletariates hergestellter, dem der vorhin angeführte Eventualfall bisher nur als eine blosser Denkmöglichkeit, durchaus aber noch nicht als eine nur irgendwie darstellbare Realmöglichkeit gegenübersteht. Das vernünftige Sonderinteresse ist also sogar ein Factor, mit dem die Gesellschaft nicht nur rechnen kann[,] sondern rechnen muss, und dies zu ihrem eigenen Nutzen. Allerdings hat nun nach Stirner der Einzelne das Recht, alle seine Sonderinteressen, seien sie nun vernünftig oder unvernünftig, gegen die Gesammtheit geltend zu machen; aber man vergesse doch nicht, dass Stirner ihm hiebei das Recht doch nur soweit gibt, *als er die Gewalt dazu hat*. Und so löst sich vom Standpunkte Stirners das Problem der Gerechtigkeit, der Strafe u. s. w. dahin, dass die Gesammtheit, indem sie ihre Gewalt gebraucht, gegen die der einzelnen ohnmächtig ist, ihm dadurch eben zeigt, dass er Unrecht hat. Und die ganze Polemik Stirner's beschränkt sich hiebei wieder nur auf die Zerstörung des „Spukes“, d. h. der ganzen Ideologie, die alle diese klaren und einfachen Verhältnisse umrankt, und glauben machen will, dass der Verbrecher bestraft werden müsse, weil er das Böse gewollt habe, weil er die Idee des Rechtes verletzt habe, weil das Rechtsgefühl Ausgleichung verlange etc. So zeigt sich auch hier, was wir schon früher ausgeführt haben, dass Stirner *das* Recht, *die* Moral nicht beseitigt hat. Und es ergibt sich, dass das zuletzt behandelte Stirner'sche Thema „Ich erkenne keine Gewalt über mir“ als Grundlage seiner Vereinigung weit entfernt davon ist, die Anarchie zu begründen, sondern eine Macht anerkennt, die nur keine über den einzelnen stehende Idee repräsentirt, sondern den vereinigten Willen aller; und baut man sich die Stirner'sche Vereinigung aus den dahin zielenden Andeutungen Stirner's, mehr aber noch im Geiste seines Buches auf, – denn jene Andeutungen beschränken sich auf die Institution einer ordnenden Gewalt durch den Willen aller Beteiligten und auf den communistischen Betrieb der menschlichen Arbeiten, worunter Stirner die gesammte nicht originelle Production versteht (319; 320)²²⁹ – so ergeben sich dieselben Grundzüge wie bei der auf materialistischem Grunde errichteten communistischen Gesellschaft.

Demnach würden diejenigen, die trotzdem Stirner und sich selbst als Anarchisten bezeichnen und sich doch hiedurch nachdrücklich von den Socialisten unterscheiden wollen, da ein solcher Unterschied in Bezug auf das Ziel, das sich bei Stirner und bei dem Socialismus ergibt, nicht findet, denselben aus dem Wege zu gehen, ableiten müssen. Ein solcher Unterschied würde aber aus historischen Gründen auf Stirner natürlich nicht ausgedehnt werden können. In der That hört man nun oft Anarchisten sagen, dass sie eigentlich dasselbe anstrebten wie die Socialisten, dass aber die Taktik beide trenne. Ohne auf diese berufene Taktik irgendwie näher einzugehen, was ja gar nicht in den Kreis dieses Artikels fällt, soll dieser Einwurf deswegen einige Berücksichtigung erfahren, weil sie nur durch genaue Constatirung des Begriffes des Anarchismus auch diesen gegenüber Stirner seine Stellung geben können. Die berufene Taktik kann man kurz bezeichnen als die des individualistischen Kampfes im Gegensatz zum Klassenkampfe, wenn auch der Umstand nichts ändern würde, dass die Anarchisten für diesen individualistischen Kampf eine ganze Klasse, das Proletariat, gewinnen wollen. Keine Taktik hängt nun in der Luft, sondern jede, auch die ungeschickteste, ist von gewissen Gesichtspunkten aus gebildet. Und wenn wir Socialisten sagen, dass unsere Taktik von den Zeitumständen abhängt, so wissen wir doch, dass diese ihr nur das Gewand geben, ihr fester Stützpunkt aber unsere Weltanschauung, die materialistische Geschichtsauffassung ist. So muss man auch von der abstrakt individualistischen Taktik zu einer ihr zu Grunde liegenden Auffassung gelangen. Und auf diesem Wege zeigt sich's somit sonnenklar, dass zwei so grundverschiedene Arten der Taktik zwei ebenso verschiedene Auffassungen zum Grunde haben müssen, d. h. dass die Welt- und Geschichtsauffassung des Anarchismus eine andere sein muss als die des Socialismus. Denn aus einem wissenschaftlichen Satz können nicht zwei sich ausschliessende Consequenzen sich ergeben. Ist zwar die ethische und aesthetische Wahrheit wandelbar, so ist es doch niemals die wissenschaftliche. Auf diesem Gebiete gibt es keine Logik des Individualismus, sondern nur die der Thatsachen. Und so sehen wir, dass[,] wenn bisher der Schein bestand, als trenne nur der Weg, die Taktik, den Socialismus und den Anarchismus, jetzt auch schon die Auffassung der Gesellschaftsentwicklung eine andere ist. Welche sie ist, das ist schwer zu sagen. Da es sich hier ja nicht um eine Besprechung des Anarchismus handelt, so genügt es, zu betonen, dass diese Auffassung nicht die materialistische ist, vielmehr eine idealistische, so sehr auch der Klassengegensatz und Klassenkampf Begriffe sind, mit denen der Anarchismus operirt. Diese Begriffe haben heute so [...] ²³⁰ anschauliches Leben gewonnen, dass es schwer geht, sie zu ignorieren. Aber falsch ist es, zu glauben, dass in dem Gebrauch dieser Worte allein schon die material.[istische] Geschichtsauffassung bestehe.

Wenn nun also nicht nur Taktik, sondern auch die Auffassung des Anarchismus eine andere ist als die des Socialismus, dürfen wir dann so sicher sein, dass sein Ziel dasselbe ist? Und umso berechtigter ist dieser Zweifel, als die diese Frage etwa bejahen-

de Antwort von Seiten einzelner Anarchisten uns darüber doch keine Gewissheit geben kann. Denn man weiss ja: der Anarchismus ist ein proteusartiger Begriff, wie Bernstein mit Recht hervorgehoben hat. Es gibt nur Anarchisten, aber eigentlich keinen Anarchismus. Die vorhin gestellte Aufgabe, den Begriff des Anarchismus festzustellen, könnte also fast [...] ²³¹ Aehnlichkeit mit einem Danaidenwerk gewinnen. Aber wenn die wissenschaftliche Kritik in der Polemik mit *einem* Anarchisten selbstverständlich den Begriff, den dieser vom Anarchismus hat und *nur* diesen wird zur Grundlage nehmen müssen,* so bedarf sie doch in Bezug auf [...] ²³² den Anarchismus überhaupt eines festen Massstabs. Diesen kann ihr nur die logische Construction des Begriffes des Anarchismus bieten, wobei sie allerdings nicht weiss, wie viele Anarchisten, d. h. die sich so nennen, ihre Kritik jenes Begriffes trifft. Aber nur so gewinnt man die Klarheit über den thatsächlichen Gegensatz und Unterschied des Socialismus und Anarchismus. Auf die angedeutete Weise gewinnen wir nun als Anarchismus den Begriff des consequenten abstracten Individualismus. Das heisst, zu dem bisher gefundenen anderen Weg und der abweichenden Welt- und Geschichtsauffassung gesellt sich nun auch ein anderes Ziel des Anarchismus. Der consequente, vollendete abstracte Individualismus fasst das Ich in dem Sinne als einzig auf, nicht dass es die einzige Individualität ist, sondern dass es das einzig existirende Bewusstsein ist, dessen [...] ²³³ Werk die Welt und alle anderen Menschen sind, welches Werk daher sein Schöpfer beliebig behandeln kann. Nur dass auf das praktische, politische Leben diese Anschauung sich fast wie consequent anwenden lässt, und einen auch adäquaten Ausdruck fast nur auf dem Gebiet der Metaphysik erreicht, im consequenten Idealismus Berkeley's etwa. Das Wort Anarchismus hat entweder gar keinen Sinn oder es bedeutet die Negation eines jeden Gesellschaftszustandes, nicht nur soweit, als mit dem Begriffe einer Gesellschaft noch ein ideologischer Factor verbunden ist, denn soweit geht auch der realistische Individualismus, mit ihm Stirner und der Socialismus, sondern einer jeden realen Vereinigung der Menschen überhaupt. Das Wort in einen anderen Sinn zu gebrauchen, ihn eine andere Bedeutung unterzulegen, heisst ein gefährliches Spiel mit ihm treiben; denn die an dieses Wort sich heftenden, aus seinem logischen Sinn entspringenden Ideenassociationen machen sich bei jedem anderen Gebrauche desselben geltend und lassen sich umsoweniger bannen, weil sie nicht in einer etwa bloss aus dem Sprachgebrauch entstandenen Beschränkung des eigentlichen Wortsinnes ihren Grund haben, sondern in der logischen Auffassung desselben. Nun zeigt sich die tiefe Kluft,

* Die Ausserachtlassung dieser so wichtigen Regel für jede Discussion und Kritik führt zu dem so häufigen unerquicklichen und natürlich auch resultatlosen Discussionen zwischen Socialisten und Anarchisten, da, wiewohl auf Seite der ersteren die Erkenntnis besteht, dass der Anarchismus fast so vielfach ist als seine Anhänger, dennoch gewöhnlich ohne Rücksicht auf diese Thatsache die Polemik gegen jeden Anhänger in gleicher Weise geführt wird. Und so verwandelt sich die Discussion, die sonst manch wackeren Genossen gewinnen könnte, in eine Cur des Dr. Eisenbart mit den ihr eigenthümlichen Erfolgen.

die den Socialismus von dem Anarchismus trennt, in schärfster Klarheit; und wenn alle, die sich Anarchisten nennen, diesem Begriffe des Anarchismus folgten, so bestünde dieselbe Kluft zwischen allen Anarchisten und den Socialisten. Aber gerade der Umstand, dass Stirner's Buch von so vielen, auch von Anarchisten, als die Bibel des Anarchismus angesehen wird, während es im Gegentheile den diametral entgegengesetzten Individualismus vertritt, zeigt, dass dies nicht der Fall ist. Was Stirner's Mangel ist, hindert auch gar manche Anarchisten, Socialisten zu werden: die *Erkenntnis* des Klassenkampfes, die etwa ganz anderes ist als das blosses *Wahrnehmen* desselben, das heute auch schon dem Blinden möglich sein muss, an dessen Ohr die „ehernen Schritte der Arbeiterbataillone“ dröhnen; und diese Erkenntnis ist gleichbedeutend mit jener der materialistischen Geschichtsauffassung, weil ohne diese nicht möglich.

So hat uns diese Erörterung zu dem Resultat geführt, dass jede Congruenz zwischen dem Anarchismus und dem Socialismus, solange man das, was diese Ausdrücke bezeichnen, scharf abgrenzt, allerdings aber auch consequent festhält, nur eine scheinbare ist, in Wirklichkeit – Consequenz immer auch auf der anarchistischen Seite festgehalten – entweder schrittweise zur abstract ideologischen Auffassung und damit zu jenem Begriffe des Anarchismus führt, den ich den logischen genannt habe, oder ebenso schrittweise, derselben Consequenz folgend zum Socialismus und zu dessen Auffassung, d. i. zum realistischen Individualismus führen muss, wenn dem, der sich Anarchist nennt, in der That sein scheinbar mit dem des Socialismus gleiches Ziel an Herzen liegt, wenn er es zu erreichen wünscht und nur über den Weg dahin im Zweifel war. Auf diesem Scheidewege müssen endlich alle ehrlichen Anarchisten gelangen.

Damit ist die Abschweifung über den Anarchismus zu dem Ziele gelangt, das sie sich gesetzt hatte, nämlich durch Fixirung des Begriffes des Anarchismus Stirners Stellung zu denselben klarzulegen; und es zeigt sich auch hier, wie schon früher, dass er mit diesem Begriff des Anarchismus gar nichts zu thun hat. Von seinem Standpunkte aus würde er ihm als bornirter Egoismus erscheinen, als Philisterhaftigkeit, wie er die bramarbasirenden Studenten, die gar keine Rücksichten gelten lassen wollen, die eigentlichen Philister nennt, die [...] ²³⁴ diese Negation aller Rücksichten zu ihrer Hauptrücksicht machen. Bernstein hat sehr richtig erkannt, dass Stirner „der unerbittliche Kritiker aller anarchistischen Phrase“ ²³⁵ ist. Jedoch benützte er diese Erkenntnis zu nichts mehr als einem Paradoxon. Der grundlegende Unterschied von abstraktem und realistischem Individualismus trennt Stirner von den Anarchisten. Dass diese beiden denkbar grössten Gegensätze doch nur *Arten* des Individualismus sind, ist der Ausdruck der unumstösslichen Thatsache, dass im Reiche des Menschen alles Geschehen nur Sinn und Dasein hat in Bezug auf den Menschen. Dabei geht aber der realistische Individualismus von den Dingen, der abstracte von dem Individuum aus; und hinfort fliehen sie beide von einander[,] wie zwei Gerade von einem Punkt aus sich unter einem Winkel im unendlichen Raume von einander entfernen.

Die Berücksichtigung dieses realistischen Individualismus als Stirner's Standpunkt wird, so wie sie im Ganzen das Verständnis seines Werkes erschliesst, auch die kleineren Einwendungen gegen dasselbe aufs leichteste erledigen, welche eigentlich geringfügig, dennoch insofern Bedeutung haben, als oft von Kleinigkeiten ein charakteristisches Bild der Hauptsache gewonnen wird, und nur in dieser Absicht ja auch so kleine Einwendungen gemacht werden. So macht z. Bsp. Bernstein den Leser darauf aufmerksam, dass Stirner seiner Theorie getreu überall das Fürwort der ersten Person gross schreibe²³⁶. Da aber Stirner eben so consequent, was Bernstein übersehen zu haben scheint, auch die zweite Person desselben gross schreibt, und auch dies „getreu seiner Theorie“, so dürfte sich für dieselbe eine andere Folgerung ergeben, als Bernstein mit jener Anmerkung andeuten wollte. Und in der That, da schon einmal darauf aufmerksam gemacht wurde, ist diese Schreibweise ein charakteristisches Merkmal für den realistischen Individualismus Stirners.

Der weiterhin geltend gemachte Umstand, Stirner hätte consequenterweise sein Buch nicht schreiben dürfen, sondern dessen Inhalt als sein „Geheimnis“ sorgfältig hüten müssen, löst sich in ein ähnliches Resultat wie der frühere auf. Stirner selbst hat diesen Einwurf vorweggenommen, indem er sagt, er schreibe, weil er will, so wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnt. Und dies ist ein Geständnis des realistischen Individualismus, weil dieses „ich schreibe, weil ich will, weil es mir Lust macht“²³⁷ nichts anderes besagt, als dass ihm die Verheimlichung seines „Geheimnisses“ keine Lust macht, er vielmehr erst in der Mittheilung desselben an alle Menschen seine Befriedigung findet.

Was endlich die Einwendung betrifft, Stirner's „Einziges“ sei selbst eine Abstraction, also ein „Spuk“, so ist sie soweit wa[h]r, als der „Einzige“ thatsächlich zu einer Abstraction wird[,] aber – und dies ist das Hauptwerk Stirners – nicht zum Spuk. In dieser Beziehung wurde mir eine treffliche Äusserung Feuerbachs mitgetheilt, die ich als classisches Zeugnis für Stirner's realistischen Individualismus anführen kann. Feuerbach sagt hienach in seiner Kritik des Stirner'schen Buches, dass Stirners Polemik gegen ihn so unberechtigt sei, dass vielmehr dessen „Einziger“ nichts mehr sei als – *der* Mensch. In der That ist Stirners „Einziger“ eine Abstraction, bezeichnet sie den Menschen; aber befreit von jeglicher Ideologie, die noch so reichlich bei Feuerbach sich findet, ist sie doch scharf von dessen Abstraction, so wie überhaupt von jeder ideologischen Abstraction geschieden und bildet die Brücke zu jenen Abstractionen, die von der materialistischen Geschichtsauffassung aus gewonnen werden. Von jeder Ideologie befreit repräsentirt sich *der* Mensch als die Individualität, die, weil sie so vielfach ist, als es Menschenexemplare gibt, und nicht in einem ganz gleich ist der in einem anderen, *einzig* ist.

Man hört auch häufig die Ansicht, dass Stirner der ideologische Vertreter des Bürgerthums sei. Aber auch diese Ansicht hat ihren unhaltbaren Inhalt aus der Verkennung des

Unterschiedes zwischen den zwei Arten des Individualismus geschöpft. Der realistische Individualismus ist nicht die Auffassung des Bürgerthums, vielmehr ist dies mit dem abstrakten Individualismus der Fall, der, wie schon gesagt, praktisch und politisch kaum zur höchsten Consequenz gelangen kann, wohl aber metaphysisch. Und so sehen wir auch, das praktisch und politisch diesen abstrakten Individualismus so weit, als es sein Interesse erlaubt, das Bürgerthum verwirklicht hat, während die Blüthe der idealistischen Philosophie, des mehr oder weniger consequenten idealistischen (abstrakten) Individualismus in der Zeit des zur Macht gelangten Bürgerthums fällt. Dass Stirner ein eben so schroffer Gegner als unerbittlicher Kritiker der Bourgeoisie war, wie aller Parteien seiner Zeit, und diese Kritik im Sinne einer proletarischen Partei übte, das haben wir schon im Verlaufe dieses Artikels kennen gelernt und ergibt sich überdies fast auf jedem Blatte seines Werkes. Aber mit dem Einwurf meint man ja eigentlich, dass die Idee, welche dem bürgerlichen Concurrrenzkampf zu Grunde liegt, in Stirners Buch zum höchsten Ausdruck gekommen sei. Diese Ansicht hat schon all das im Vergangenen Ausgeführte, wie ich hoffe, gründlich widerlegt und es genügt hier, darauf hinzuweisen, dass speciell in der Kritik der bürgerlichen Concurrrenz Stirner mit dem Socialismus im Resultate vollständig sich deckt. Nur insoferne führt er seine Polemik gegen den Socialismus weiter, als er gegenüber dessen damaliger Form die Individualität vor jener *Theilung* schützen will, welche nach einem absoluten Gleichheitsschema vor sich gehen sollte und mit der ideologischen Berufung auf die gleichen Menschenrechte gerechtfertigt wurde. Stirner darf also nicht als der consequente Vertreter der bürgerlichen Ideologie bezeichnet werden; mit mehr Recht dürfte diese Bezeichnung auf Nietzsche anzuwenden sein, der, soweit ich bisher mit seinen Werken Bekanntschaft gemacht habe, mir dem abstracten Idealismus näher zu stehen scheint. Wenn daher P. Lauterbach in seinen Vorbemerkungen zur Ausgabe von Stirner's „Einzig“²³⁸ Nietzsche den „grossen Nachfolger, Ausbauer und Umschöpfer“ Stirners nennt, so kann das nur den Sinn haben, wie ein geistiger Antipode eines Denkers doch zugleich sein Schüler sein kann, wie der Realist Aristoteles der Schüler des Idealisten Plato war.

Wie sehr auch dieser Artikel den Umfang weit überschritten hat, den ich ihm zu geben beabsichtigte, so enthält er doch bei weitem nicht alles, was eine gründliche Besprechung des Verhältnisses von Socialismus und Individualismus beanspruchen dürfte. Aber er sollte auch nur ein Beitrag zu diesem Thema sein und dieses Verhältnis hauptsächlich mit Bezug auf einen hervorragenden Vertreter des Individualismus erörtern. Da konnte es sich hier freilich nur darum handeln, allgemeine Gesichtspunkte zu geben und Beziehungen aufzudecken, in denen sonst längst schon bekannte Erscheinungen zu gewissen, mit ihnen bislang nicht verbundenen Begriffen stehen. Und auf diese Beziehungen, ganz abgesehen von dem concreten Inhalt dieses Artikels, kommt es, wie ich glaube[,] hauptsächlich an. Hier harret unser eine grosse Aufgabe, welche die Zukunft

sicher lösen wird: die Aufgabe nämlich, alle jene wissenschaftlichen Erkenntnisse und Einsichten, zu denen uns die geniale Methode von Marx und Engels verholfen hat und weiterhin verhelfen wird, zu sammeln und unter feste Gesichtspunkte zu bringen. Die dialektische Auffassung hat uns nur gelehrt, dass kein System absolute und immerwährende Geltung hat; das bezieht sich jedoch nur auf philosophische Systeme, die nicht der Wissenschaft, sondern der Speculation ihren Ursprung verdanken. Was hingegen dem Bereich der Wissenschaft einverleibt wurde, das zählt zum unvergänglichen, eisernen Bestand der menschlichen Erkenntnis, worüber sie aber zu einem klaren und widerspruchslosen Wissen nur durch systematische Ordnung ihres Materiales gelangt. Der Socialismus ist durch jene Methode eine Wissenschaft geworden; er muss danach trachten, in der Weise einer Wissenschaft die Herrschaft über sein Material zu gewinnen, umso mehr, als dieses riesengross ist, den Menschen und alles, was diesem angeht, umfasst. Aus dem System erst ergibt sich das klare, umfassende, in sich gestimmte Gemälde einer Weltanschauung. Könnte man sagen, dass dieser Artikel ein Strich zu diesem Gemälde sei, so wäre dies sein höchstes Lob. In dem Masse sich diese Striche mehren, in dem Masse das Gemälde seiner Vollendung sich nähert, gewinnt der wissenschaftliche Socialismus an Geschlossenheit und innerer Consequenz. Und da heutigen Tags der wissenschaftliche Socialismus eins ist mit der Socialdemokratie, so bedeutet jenes ihre Macht und dieses ihren Sieg.

Signatur: A. Max

Max Adler

Wien, II/2 Franzenbrückenstrasse 11

[...] wir absolut beschränkt in der nothwendigen Einordnung des „Einzigens“ in das sociale Menschenleben, relativ beschränkt durch den Grad seiner²⁴⁰ Entwicklung zur „Eigenheit“. Hier knüpft der Stirner'sche Gedankengang nun an mit dem Moment der individuellen Freiheit. Je mehr einer frei geworden ist in dem eben entwickelten Sinn, umso schrankenloser ist er, „und wär' er in Ketten geboren“. So ist also diese Freiheit so wenig unbestimmbare Willkür, als früher jene Schrankenlosigkeit. Die Freiheit ist bloss das Los- und Ledigsein von allen Leidenschaften, Stimmungen und Neigungen, Gewohnheiten, Vorurtheilen, Wahn- und Spukvorstellungen, so dass allein nur²⁴¹ das unbeugsame, weil nach klarer Beurtheilung und Einsicht entstandene Urtheil übrig bleibt. Dadurch ist aber zugleich auch der Willensvorgang und Entschluss losgelöst von allem Aeusseren und lediglich auf die Eigenheit des Urtheilenden gestellt und also so einzig, freilich auch nur so vernünftig wie dieser selbst. Aber dass die Vernunft, wie schon einmal betont die vornehmste Existenzbedingung für die physische und geistige Selbstbehauptung des Einzigens ist, diese auch immer mehr und mehr sein Handeln zu regieren suchen wird, dafür bürgt gerade sein Egoismus. Die Sache liegt also nicht so, als ob die absolute Vernunft Herrschaft die „wahre“ Freiheit²⁴² wäre. Sondern, so wie wir früher Stirner erörtern hörten, dass es naturgemäss ist, seine Kräfte zu gebrauchen und zu entwickeln auch ohne darauf abzielenden Imperativ, weil eben darin das eigentliche Wesen des Lebens beruht, so ist es auch hier nicht ein Gebot [...] ²⁴³, die Vernunft zur Herrschaft zu bringen, um ihrer selbst willen, oder weil es der Würde des Menschen entspricht u. s. w., sondern das egoistische, jedem unausrottbar einwohnende Streben nach grösstmöglicher Freiheit bringt auf seinem Höhepunkte zugleich auch die Vernunft als sein vorzüglichstes Werkzeug zum Durchbruch. Es ist eigentlich unnöthig, aber vielleicht doch nicht überflüssige Vorsicht, zur Vermeidung etwaiger Missverständnisse hineinzuschalten, dass, so wie der „Einzigens“ in seiner von Stirner gekennzeichneten Vollkommenheit von ihm selber als ein Ideal aufgestellt wurde, dessen Hauptaufgabe bloss [darin] gelegen sein [?] soll, einen unverrückbaren *Richtpunkt* für die Ausbildung und Umarbeitung des Bewusstseins des Einzelnen abzugeben, so dies nicht minder auch von dem hervorragendsten Attribut des „Einzigens“ gilt, seiner Freiheit und Schrankenlosigkeit. Es strebe jeder unausgesetzt, jene nur auf sich selbst gestellte Geistesverfassung zu erlangen, jene [...] ^{243a} Geistesstärke, die alles, was sonst Geist und Gemüth übermächtig zu beherrschen geeignet ist, fast spielend den einmal erkannten und gewählten Zwecken unterordnet. Es sei dieser Gedanke ein Regulativ[,] noch dürfte er auch nur so aufgefaßt werden, als ob durch ihn der soziale Verband der Menschen zerrissen würde und diese selbst nun in absoluter Isoliertheit bloß gelegentlich nach Laune und Willkür, oder höchstens durch Noth getrieben miteinander zusammenträfen. Denn ist Eigenheit wirklich gleichbedeutend mit Individualität, dann

braucht jeder in seinem Streben, zur Einzigkeit zu gelangen, den anderen. Ich kann meine Kräfte und Anlagen nur in dieser Welt entfalten, indem sie Mir in den Weg kommt, „und sie kommt Mir überall in den Weg.“ (347)²⁴⁴ Wie ich selbst von den anderen, in Liebe oder Haß, zur Erreichung ihrer Zwecke benutzt werde, soweit ich es nicht verhindern kann oder will, so verfare auch ich wieder nach meinen Kräften mit jenen. Nicht also Menschenliebe, Humanität, Religion u. dgl. sittliche Mächte mehr sind es also, welche das innige Band um uns schließt, das uns sozial gemacht hat. Vielmehr, „wir haben zu einander nur Eine Beziehung, die der *Brauchbarkeit*, der Nutzbarkeit, des Nutzens.“²⁴⁴ Oder wie man auch sagen könnte, die Unentbehrlichkeit der Menschheit für die Existenz²⁴⁵ und Entwicklung jedes einzelnen Menschen, dieses durchaus egoistische Princip ist der Anfangsgrund für die Entwicklung und die Gewähr für den Fortbestand alles sozialen Lebens der Menschen.* Dieser egoistische Grundcharakter des sozialen Lebens ist es auch, der bewirkt, was wir schon vorhin sahen, daß der ausgebildete und zu seiner Erkenntnis gekommene Egoismus sozial ist im höchsten Grade, während nur der engherzige, bornierte Egoismus es nicht ist. Und deshalb ist auch Bernsteins Kritik des Stirnerschen Beispielen eines strikenden Ackerknechts [316f.]²⁴⁶ ungerechtfertigt, weil sie diesen Unterschied über-²⁴⁷

*

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.“²⁴⁸

Folglich muss Ich die Liebe Mir wieder vindiciren und sie aus der Macht *des* Menschen erlösen.

Was ursprünglich *mein* war, aber *zufällig*, instinktmässig, das wurde Mir als Eigentum des Menschen verliehen; Ich wurde Lehnsträger, indem Ich liebte, wurde der Lehnsman der Menschheit, nur ein Exemplar dieser Gattung, und handelte liebend nicht als *Ich*, sondern als *Mensch*, als Menschenexemplar, d. h. menschlich. Der ganze Zustand

* Dieses Prinzip treffen wir schon in der berühmten Abhandlung Kants „Über Idee einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ in der Gestalt des Antagonismus. Es kehrt wieder in der materialistischen Geschichtsauffassung, wo es allerdings noch einer bewußten Hervorarbeitung bedarf. Von diesem Princip aus ist eine Definition der Gesellschaft möglich, welche Soziologie als Wissenschaft fundiert, ohne daß sie sich in den Bereich der Teleologie begeben müßte, wie dies ein neuerer, sehr interessanter Versuch nöthig fand (Stammeler). Ich hoffe, auf dies alles in einer besonderen Abhandlung zurückzukommen.

der Kultur ist das *Lehnswesen*, indem das Eigentum das *des* Menschen oder der Menschheit ist, nicht das *meinige*. Ein ungeheurer Lehnsstaat wurde gegründet, dem Einzelnen Alles geraubt, „dem Menschen“ Alles überlassen. Der Einzelne musste endlich als „Sünder durch und durch“ erscheinen.

„Soll Ich etwa an der Person des Andern keine lebendige Teilnahme haben, soll *seine* Freude und *sein* Wohl Mir nicht am Herzen liegen, soll der Genuss, den Ich ihm bereite, Mir nicht *über andere eigene Genüsse gehen*²⁴⁹? Im Gegentheile, unzählige Genüsse kann Ich ihm mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung *seiner* Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Theuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit. Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glücke und seiner Lust zu laben. Aber *Mich, Mich selbst* opfere Ich ihm nicht, sondern bleibe Egoist und – genieße ihn. Wenn Ich ihm alles opfere, was Ich ohne die Liebe zu ihm behalten würde, so ist das sehr einfach und sogar gewöhnlicher im Leben, als es zu sein scheint; aber es beweist nichts weiter, als dass diese eine Leidenschaft in Mir mächtiger ist als alle übrigen. ... Opfere Ich aber einer Leidenschaft andere, so opfere Ich darum noch nicht *Mich* und opfere nichts von dem, wodurch Ich wahrhaft Ich selber bin, nicht meinen eigentlichen Wert, meine *Eigenheit*. Wo dieser schlimme Fall eintritt, da sieht's um nichts besser mit der Liebe aus, als mit irgend welcher andern Leidenschaft der ich blindlings gehorche.“²⁵⁰ Und wieder: „Wie sollte Ich's nicht in aller Grellheit auszusprechen wagen? Ja, Ich²⁵¹ *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 *Gegenstand meiner Liebe*, nur ihm, den meine Liebe *braucht*, nur ihm, dem „Heissgeliebten“. Wie gleichgiltig wäre er Mir ohne diese – meine Liebe! Nur meine Liebe speise Ich mit ihm, dazu nur *benutze* Ich ihn: Ich *geniesse* ihn.“ (Seite 346)²⁵² „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!“ (Seite 344)²⁵³ Was aber die Menge unter Liebe versteht, das ist eine „romantische Liebe“, Besessenheit, recht eigentlich „Heuchelei oder vielmehr Selbsttäuschung einer uneigennütigen Liebe“, „ein Interesse [...]“²⁵⁴ am Gegenstande um des Gegenstandes willen, nicht nur Meinet- und zwar allein um Meinetwillen.“ (Seite 343).²⁵⁵

An anderen Stellen entwickelt sich derselbe umfassende Begriff des Egoismus in der Kritik dessen, was man gewöhnlich Uneigennützigkeit auf der einen und Egoismus auf der anderen Seite nennt. So Seite 74²⁵⁶: „Ungemein viel glauben diejenigen zu sagen, welche den Menschen „Uneigennützigkeit“ ans Herz legen. Was verstehen sie darun-

ter? Wohl etwas Aehnliches als unter „Selbstverleugnung“. Wer aber ist dieses Selbst, das verleugnet werden und keinen Nutzen haben soll? Du²⁵⁷ scheinst es selber sein zu sollen. Und zu wessen Nutzen empfiehlt man Dir die uneigennützigte Selbstverleugnung? Wiederum *Dir* zu Nutzen und Frommen, nur dass Du durch Uneigennützigkeit Deinen „wahren“ Nutzen Dir verschaffst.“²⁵⁸ „Wer ist denn „aufopfernd“? Vollständig doch wohl derjenige, der an *Eins*, Einen Zweck, Einen Willen, Eine Leidenschaft u. s. w. alles Andere setzt.“²⁵⁹ ... Und sind diese Aufopfernden etwa nicht eigennützig, nicht Egoisten? Da sie nur Eine herrschende Leidenschaft haben, sorgen sie auch nur für Eine Befriedigung, aber für diese um desto eifriger: sie gehen in ihr auf. Egoistisch ist ihr ganzes Thun und Treiben, aber es ist ein einseitiger, unaufgeschlossener, bornierter Egoismus: es ist Besessenheit.“ (91-92)²⁶⁰ Und [...]“²⁶¹, wie diesen scheinbar Uneigennützigten, so und nicht anders geht es auch allen Jenen, die da meinen, bloß im Dienste einer „guten Sache“ oder für eine höhere Idee zu wirken. [...]“²⁶² Für einen solchen mag treffend [...]“²⁶³ die Bezeichnung „unfreiwilliger Egoist“²⁶⁴ gewählt werden, da er „immer auf das Seine aus ist, und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient, und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts höheres kennt als sich und gleichwohl für höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte, und sich erniedrigt, d. h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, ‚um erhöht zu werden‘, also um seinen Egoismus zu befriedigen. ... Aber soviel er sich auch schüttelt und kasteit, zuletzt thut er doch alles um seinetwillen, und der verrufene Egoismus weicht nicht von ihm.“ (Seite 48)²⁶⁴

*

[...] Freiheit ist also die Herrschaft des Ichs und weil Vernunft eine Existenzbedingung des Individuums ist – die Herrschaft des vernünftigen Ich's über seine Leidenschaften, Stimmungen, Gewohnheiten etc. kurz über alles Un-Vernünftige.

Versuchen wir nun die Anwendung dessen, was wir bisher entwickelt haben, auf das uns hier interessierende Thema. Sobald die Arbeiter die durch die ökonomischen Verhältnisse der herrschenden Productionsweise geschaffene Lage ihrer eigenen Klasse überschauen, und sobald sie durch die jetzt gewonnene Einsicht ihre weitere Haltung bestimmen lassen, haben sie auch schon ihr Geschick selbst in die Hand genommen und handeln nunmehr in Freiheit, woran der Umstand gar nichts ändert, dass ihnen je bei der einmal vorhandenen socialen Verkettung der Dinge nichts anderes zu thun übrig bleibt. Sie handeln frei, weil sie nicht ihren wirklichen Interessen dadurch entgegen treten, dass sie ihren augenblicklichen Neigungen oder rohen Instinkten, Rachege-lüsten etc. folgend bloss einem momentanen Erfolg nachjagen, der ihre Lage selbst durchaus nicht verbessert. Sie haben sich durch die Erkenntnis freigemacht von den verderblichen Einflüssen unüberlegter Leidenschaft oder thörichter Gewalt ... Indem

sie sich in und vermittels dieser Erkenntnis zusammenthun, vereinigen sie sich trotz ihre socialen Necessitierung doch völlig frei.

Das ist nun nicht vielleicht eine blossе Spiegelfechtereі mit Worten, die da von mir getrieben wird. Die Sache hat vielmehr ihre ernste und weitreichende Bedeutung. Eben dadurch, dass die bewusste Klasse in Wahrheit ein Verein ist, unterscheidet sie sich gründlich von der Partei, wenn sie auch im politischen Kampf als Partei selbstverständlich auftritt und auftreten muss. Jede Partei verfiсht bestimmte Interessen; allein die Partei, die nichts weiter als Partei ist, will dies meistens, wenigstens zunächst nicht, zugestehen und einem grossen Theil ihrer Anhänger kommt dieser Umstand vielleicht wirklich niemals zum klaren Bewußtsein. Während diese Parteien in Wirklichkeit nur für die Existenzbedingungen ihres Anhängerkreises den Kampf führen, nehmen sie den Mund voll und erklären, für Freiheit, Menschlichkeit, Christenthum, Vaterland, Nationalität etc. zum Streite auszuziehen. Sie gehören allzumal in die Kategorie der heuchlerischen Egoisten, oder doch, wo nicht direct mit diesen Phrasen ein [...]liches²⁶⁵ Spiel getrieben wird, zu den unfreiwilligen Egoisten. Sie alle wollen also immer nur einer Idee, einem Princip zur Herrschaft verhelfen, nicht aber den eigenen Interessen ihrer Anhänger dienen, was sie sogar als eine ungerechtfertigte Invectorie entrüstet von sich abweisen. Da dies letztere aber doch in Wirklichkeit das einzige ist, was ihrer Partei Leben und Zweck gibt, so gerathen sie oft in die seltsamsten Conflictе zwischen dem, was die Idee verlangt und dem, was das Interesse erheischt. Die Idee der Freiheit verlangt z. Bsp. die Freiheit der Presse überhaupt, allein das Interesse der herrschenden Partei verlangt die Beschränkung dieser Freiheit auf ihre Presse allein, d. h. also die Verweigerung der Pressefreiheit überhaupt. Dieses Dilemma löst sich für die Partei, sobald sie die Macht dazu hat, in einfacher Weise. Sie erklärt einfach ihre Freiheit für die alleinige, wahre Freiheit, jede andere aber für eine verderbliche, staats- und gesellschaftsfeindliche Zügellosigkeit, die als solche im Interesse der allgemeinen Freiheit zu unterdrücken sei. Um bei solcher Entscheidung ihrer Mannen sicher zu sein und zu bleiben, muss sie jedoch diese von allem Anfang an zur möglichsten Urtheilslosigkeit systematisch herangezogen haben. Und dies umsomehr, als die früher gekennzeichnete Eigenart dieser Parteien, nicht für die ihr zu Grunde liegenden Interessen eingestandenermassen zum Kampfe auszuziehen, sondern vielmehr irgend einen vagen und bestimmungslosen Begriff zum Feldgeschrei zu machen, sobald er nur gut klingt, besonders geeignet ist, eine Masse Volkes anzuziehen, auf deren Lage jene Parole sympathisch einwirkt. Diese Zuläufer haben aber nur zu häufig ganz andere Interessen. Was hilft dem Kleinbürger, dem kleinen Bauer und Gewerbetreibenden, der gleichmässig von Jud und Christ ausgebeutet wird und gleich schwer unter der Steuerlast seufzt, ob sie auch schon im christlichen Staate ihm aufgewälzt wurde, was hilft diesen allen das Christenthum, dem sie ohnedies meistens treue Anhänger sind und waren? Es hat sie nur ein lockendes Aushängeschild gefangen, das ihnen verhieß,

durch Verchristlichung dieser „verjüdeten“ Gesellschaft ihre Lage radical zu bessern. Dieser letztere Umstand namentlich, dass der Tross aller jener Parteien, die nicht in klar ausgesprochener Interessenverfechtung erkennbar, sondern vielmehr hinter allerlei mehr oder weniger schönen Ideen versteckt sind, aus meistens ganz anders interessierten Personen besteht, als dies die Interessen der Führer und Tonangeber in dieser Partei verlangen, dieser Umstand besonders ist es, der zum Lebensprincip dieser Parteien macht das scrupellose Nachlaufen ihrer Anhänger, das urtheilslose Nachbeten vorgetragener Weisheiten zweifelhaftester Art. Solche Parteien können eine Selbständigkeit im Denken und Urtheilen ihrer Anhänger nur bei Strafe ihres Zerfalles zulassen. Denn sie verfechten mit ihrer Idee, unter der jeder sich etwas anderes vorstellen kann, doch nur die Interessen einiger Weniger auf Kosten der grossen Masse ihrer Anhänger. Sie sind meistens nur das Werkzeug in der Hand einer kleinen aber schlaun und mächtigen Interessengruppe. So also ist das Grundprincip einer jeden solchen Partei *der Zwang*; sie duldet kein Abweichen vom Parteikatechismus, kein Einschlagen eigener Wege. Wer ihr angehört, ist auch fortan ihr Gefangener und kann, mit den Augen des Parteimanns betrachtet, überhaupt nie mehr auf ehrenhafte Weise sich von ihr trennen.

Ganz anders aber eine Partei, die keine von all den schönen Ideen zu [...] ²⁶⁶ verfechten vorgibt, die jene anderen Parteien viel öfter zertreten als vertreten, die im Gegentheil eingestandener Massen nur die physischen und moralischen Existenzbedingungen ihrer Anhänger zur Geltung bringen will. Hier ist es selbstverständlich, dass in Folge des ausgesprochenen Zweckes dieser Partei, jedes einzelne Individuum zur möglichst grössten Selbständigkeit in seinem Wollen und Urtheilen gebracht werde, damit es überhaupt erwache aus seiner dumpfen Resignation oder bewusstlosen Interesselosigkeit, mit hellen Augen um sich sehe und klar erkenne, was ihm noth thut. Auf dieser klaren Erkenntnis seiner ureigensten Interessen und des richtigen Mittels zu ihrer Durchsetzung beruht hier die Einigkeit, die daher nur Gleichinteressierte zusammenführt, während dort die suggestive Kraft von Alters her überkommener, verheissender Vorstellungen eine heterogene Menge zusammenschweisst in den engen Rahmen eines zweideutigen Programms, die urplötzlich auseinanderstrebt, sobald die Erkenntnis ihrer wahren Interessen den verderblichen Bann gebrochen, der sie solange gefesselt hielt. Dort also Zwang, hier aber, bei der Klasse, freier Eintritt in den Verein derer, die ihre Interessen zum Siege bringen wollen. Aber weiter. Auch hier bedarf es, um im politischen Kampfe mitzuthuen, einer gewissen festen Organisation der Partei, um dieses Wort zu gebrauchen. Allein, nicht das Parteiinteresse ist hier der oberste Masstab, sondern fort und fort das immer wache und rege Einzelinteresse, um dessen Willen allein ja hier zugestandener Massen, die Partei da ist. Daher kann hier niemals die Partei zum Despot an dem Einzelinteresse werden. Dies allein brächte ihr den Zerfall. Sobald es dazu käme, dass die Vielen, die sich hier zusammengefunden haben, nur um

ihre Interessen zu fördern, finden würden, dass dies nicht mehr der Fall ist, würden sie ohne Scrupel „pflicht- und treulos“ diese Partei aufgeben, ja sie energisch bekämpfen. Daher die stete Controlle einer solchen Partei durch jeden einzelnen ihrer Anhänger, die unausgesetzte Selbstkritik, die fortwährende Aenderung ihrer Programme und Organisation – kurz ihr ganzes kräftig pulsierendes Leben. Die fortschreitende Erkenntnis des Einzelnen, seine wachsenden Bedürfnisse, seine immer schärfere Urtheilskraft, das alles ist hier nicht zu fürchten. Denn, wo es der einzige Zweck der Partei ist, den sie sich selbst und allen anderen klar zugesteht, nur für die möglichste Befriedigung des Einzelindividuums in geistiger u.[nd] körperlicher Beziehung zu kämpfen, bez.[w.] einen solchen Zustand der Dinge herbeizuführen, wo es jedem völlig freisteht, dieses Ideal nach seiner Weise und seinen Kräften zu verwirklichen, da ist es auch zugleich einleuchtend, dass der Einzelne gar nicht unbescheiden genug sein kann und doch nicht das Gefüge der Partei dabei stört.

Die Freiheit des Ein- und Austrittes beim Verein der Egoisten, bei der sich selbst bewussten Klasse bedeutet also die Freiheit der Kritik, bedeutet, dass nicht vielleicht eine neue Idee, z. Bsp. Klasse, Proletariat, Arbeiterstand etc. Herrschaft gewinnt und ihren Zwang ausübt über den Einzelnen, sondern dass dieser selbst es ist mit seinen zur klaren Erkenntnis ge-²⁶⁷

*

[...] ²⁶⁸ aufgeklärt, wie uns dies ja schon früher [...] ²⁶⁹ verständlich geworden ist, [...] ²⁷⁰ warum der Träger einer bewußten und ausgebildeten Individualität, einzig ist. ²⁷¹ So wie er da ist, ist er der Einzige. „Ich habe wohl *Aehnlichkeit* mit Anderen; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der That bin ich unvergleichlich, einzig. Mein Fleisch ist nicht ihr Fleisch, mein Geist ist nicht ihr Geist.“ ²⁷²

Aber noch ein zweiter, anderer Gesichtspunkt ist es, als der eben aufgezeigte, von dem aus Stirner für den Träger der „Eigenheit“ gerade die Bezeichnung des „Einzigen“ erwählte, und auch dieser ist klar genug im Buche selbst ausgedrückt. Es genügt eben nicht die bloße Charakterfestigkeit, die Ausprägung einer Individualität allein. Es muß noch hinzukommen die klare Einsicht und Erkenntnis des eigenen Wertes, der eigenen fundamentalen Bedeutung im socialen Zusammenhang des Menschenlebens und trotz desselben. Solange einer seine Handlungsweise noch bestimmt glaubt von [...] ²⁷³ Ideen, während es doch in Wirklichkeit nur seine [sein?] [...] ²⁷⁴ mit einem größeren oder geringeren [...] ²⁷⁵ Kreis gleich interessierter Individuen parallel laufenden Interessen sind, die sich in jenen Ideen (Nächstenliebe, Christenthum, Menschlichkeit etc.) abspiegeln, solange er also gut handelt nicht als der, der er ist, sondern als Christ oder als Mensch, solange ist er noch nicht sein eigen, solange ist er noch von einem Fremden, einem Spuk, einem Geist besessen. Die Idee hat ihn, nicht er hat die Idee. Der

Eigene thut das Rechte, nicht weil es Recht ist, sondern weil es ihm recht ist. Und daß gerade das, was Recht ist in den Augen anderer, auch ihm recht ist, das ist ganz [...] ²⁷⁶ eigentlich ein Zufall und von Zuständen abhängig, die der Macht des Einzelnen entzückt sind. [...] ²⁷⁷ Solange daher die Zustände, unter denen die menschliche Gesellschaft lebt, den besonderen, in ihr zur Entwicklung gekommenen Interessengruppen adäquat sind, wird sich ein Zwiespalt zwischen dem, was dem Einzelnen recht und was der Gesellschaft recht und daher der letzteren Recht ist, nur selten in außergewöhnlichen, durch Leidenschaften und beklagenswerte geistige Verirrungen hervorgerufenen Situationen ergeben. Es ist ja unter solchen Verhältnissen einfach kein Motiv für den Einzelwillen vorhanden, in die Interessensphäre eines anderen verletzend einzugreifen, außer in den oben genannten Fällen. Wenn es aber einer oder mehreren Interessengruppen gelungen ist, ihre besonderen Existenzbedingungen, also das, was gerade ihnen und nur ihnen recht sein kann, zum allgemeinen Recht zwangsweise durchzusetzen und als solches zu erhalten, dann muß in einer immer größeren Zahl von Fällen sich der Zwiespalt zwischen dem, was dem einzelnen recht und dem[,] was sogenanntes Recht ist, [...] ²⁷⁸ geltend machen. Hier handelt es sich nicht mehr um abweichende, zufällige und seltene Ausnahmesituationen eines Individuums, sondern um vergewaltigte größere oder kleinere Interessengruppen. Ist nun gar eine solche vergewaltigte Gruppe die überwiegende Masse des Volkes, so kann den vereinten Bemühungen derselben leicht fallen, woran der Einzelne gar nicht denken konnte, nämlich Zustände, die so schreckliche Resultate erzielen, daß sie die Mehrheit der Menschen, mit dem, was die Grundbedingung ihrer Existenz ist, mit dem sozialen Zusammenhange geradezu verfeindeten, von Grund aus zu beseitigen und an ihre Stelle eine neue Einrichtung der sozialen Verhältnisse zu setzen, in dem Sinn, wie sie gefordert wird von der gegenwärtigen Stufe sozialer Entwicklung. So ist es wiederum der Egoismus des Einzelnen, der sich in seiner freien Entwicklung durch ungesunde Verhältnisse bedroht sieht, der im Verein mit ungezählten anderen, ebenso Gestimmten, indem er vielleicht im Interesse der Gesellschaft oder der Menschheit, der Cultur etc. zum Kampfe aufzuziehen meint, doch nur sich selber ein besseres Los bereiten will.

Es ist also nicht die Angemessenheit der Handlungen zur Idee des Rechtes, was dem Individuum Werth verleiht. Wenn es diesen Glauben hegt, so befindet es sich aber in einer Selbsttäuschung ... ²⁷⁹

*

[...] dass sie stets in grellster Beleuchtung sich zeigen, um so gerade durch ihren Contrast den lebhaftesten Eindruck zu erzielen. Sache des richtigen Verständnisses ist es dann, ihr alle jene Schatten zu ertheilen, die, aus ihrer Isoliertheit in den socialen Zusammenhang zurückversetzt, sie nothwendig treffen müssen. Und jene unnatürliche

Beleuchtung hat ihren Zweck erreicht, wenn sie den eigentlichen Kern aller jener socialen Verhältnisse aufgezeigt hat, der sich in [...] ²⁸⁰ dem nur zu leicht verbirgt.

Nach dieser mir nothwendig scheinenden Bemerkung darf ich ruhig wiederholen, dass die Socialdemokratie als Partei am meisten dem Wesen eines Vereines entspricht, weil und insolange sie die bewusste Verfechterin der Interessen der Proletarier ist, deren Interessen sich decken mit denen eines kraftvollen Strebens nach voller, ungehinderter Entwicklung und Ausbildung der Individualität. Der Socialismus ist nicht bloss der Schrei nach Brot, so dass er vielleicht durch eine umfassende Lohnerhöhung und radicale Arbeitszeitreduction beseitigt werden könnte. Beides erstrebt er vielmehr nur, um der von fast allen Culturgütern ausgeschlossenen Masse des Volkes die Zeit und die Mittel zu geben, so recht innerlich sich zur Empfindung zu bringen, was ihr eigentlich alles fehlt. Der Socialismus will aus allen Proletariern, die doch heute fast nichts anderes als gehetzte Arbeitsthier sind, danze, in sich gefestete Charactere, „Adelsmenschen“ schaffen, deren keiner sich zu gering zu halten brauchte, nach dem Höchsten seine Hand zu erheben. Er will einen Zustand der Dinge herbeiführen, in dem es jedem möglich ist, sich selbst auszuleben nach seiner Weise, [...] ²⁸¹ eine Welt erstehen lassen, in der ein jeder Egoist sein kann. So ist es kein Zufall, dass es gerade die Arbeiterschaft ist, die schon im heutigen politischen Kampf und mitten unter dem ganzen verrotteten Zustand der Gegenwart den Stirner'schen Verein grossartig verwirklicht, soweit es eben alle diese Umstände zulassen, wie es ja vorzugsweise wieder die Arbeiterschaft ist, an die [...] ²⁸² wir Stirner sich am liebsten [...] ²⁸³ mit seinen A[p]pellen, den „Einzigem“ zu verwirklichen, wenden sehen.

Dies führt uns auch gleich auf eine andere Frage, die sich gewiss schon mancher gestellt haben wird, ob denn, wenn die bewusste Klasse am meisten in der heutigen Gesellschaftsordnung dem Vereine vergleichbar ist, dies nicht auch von anderen Klassen, also vor allem von der Bourgeoisie gilt?

Wir werden sogleich in die Beantwortung dieser Frage eingehen. Allein zuvor möchte ich doch, um die durch den S ... [?] veranlasste Erörterung zum Abschluss zu bringen und um zugleich auch damit den Begriff des Vereines und die Art der Stirnerschen Darstellung näher zu charakterisieren, noch auf folgendes aufmerksam machen.

*

[...]nützlichen. Er ist eben aufgegangen in der Partei. Gibt es – auf den ersten Blick – einen krasserem Gegensatz zwischen dem übermüthigen, wirklichkeitslosen und höhennenden „Einzigem“ Stirners, der seine Sache auf nichts gestellt hat, und dem wackeren, entsagungsvollen Soldaten der Partei? [...] ²⁸⁴ Muß nicht einem solchen, wie oft auch die Apostrophen Stirners, an seinem Ich zu arbeiten, um ihrer Wahrheit willen, ihn gar stark ans Herz greifen mögen, doch in einem *Jeden*, der diesen Lehren ganz und unge-

stört nachzuleben versuchte, einen Schädling der Gesellschaft, einen Abtrünnigen von der gemeinsamen Sache des Proletariates erblicken, der, auf einsamen Pfaden schleichend, nur sein eigenes, engbegrenztes Wohl zu sichern bestrebt ist?

*

[...] Armen. „Die Armen werden nur frei und Eigentümer, wenn sie sich – empören, emporbringen, erheben. Schenkt ihnen noch so viel, sie werden doch immer mehr haben wollen: denn sie wollen nichts Geringeres, als dass endlich – nichts mehr geschenkt werde.“ (S. 303)²⁸⁵ Nicht also das Weiterträumen unter dem entnervenden Einfluss des Geistes, seiner ideologischen Vorstellungen, sondern *einzig der Kampf* führt zum Ziele. Nur der selbstbewusste Egoismus kann das Joch des Geistes brechen. Es gebrauche jeder seine Macht gegen jeden, der sie ihm zu schmälern sucht; wem dies nicht recht ist, der wehre sich. *Vereine* werden die Kraft des Einzelnen verstärken, nur der Sieg wird nach der Macht entscheiden, die, selbst wo sie gegen Mich entscheidet, Mich nur beschränkt, aber nicht geistig unterwirft.

*

Diese vom Anarchismus selbst vorgenommene Zusammenstellung Stirners, des Egoisten sans phrase, mit Proudhon, dem Egoisten der altruistischen Phrase, hat indes jedenfalls das Gute, uns auf die erwähnte Vieldeutigkeit des Begriffes [...] ²⁸⁶ des Anarchismus besonders aufmerksam zu machen. Und da die Subsumption Stirner's unter diese Bezeichnung in der That eines der grössten Vorurtheile gegen seine Würdigung an sich, als er selbst, darstellt, so sei gestattet, noch ein wenig hiebei zu verweilen. Die Bezeichnung irgend eines Denkers oder irgend einer Lehre als anarchistisch schlechtweg ist völlig nichtsagend, sofern man nicht hinzufügt, worin man den Character des Anarchistischen sieht, das man so bezeichnet. Auch wenn man auf den Wortsinne zurückgeht, der Herrschaftslosigkeit bedeutet, also Negirung jeder *Herrschaftsorganisation*, (beileibe nicht jeder Organisation oder Ordnung überhaupt, die im Gegentheil auch die Anarchisten bejahen), ist nichts zur bestimmteren Characterisirung gewonnen. Denn in diesem Sinn kann vieles Anarchismus heissen, was unter sich sonst ganz verschiedenen Wesens ist. Die Brüderlichkeit so gut wie die Ungeselligkeit, die Liebe so gut wie der Egoismus können Principien einer Negirung der Herrschaftsorganisation des Anarchismus werden. Es kann ebenso der treuherzige Glaube an die Vortrefflichkeit der Menschennatur und an die verbindende Kraft der menschlichen Vernunft zu dieser Negirung führen, als das egoistische Streben nach schrankenloser Selbstdurchsetzung. Mit Recht hat Eduard *Bernstein* in seiner Besprechung Stirners (in der er übrigens m. E. diesem, wie wir noch sehen werden, sehr wenig gerecht gewor-

den ist), hervorgehoben, dass die Idee der Anarchie als eines herrschaftslosen Zustandes sich bis in das Altertum zurückverfolgen lässt und fast allen Verfassern communistischer Gesellschaftstheorien als letztes Ziel vorschwebte. So spricht man ja auch von dem Anarchismus mancher philosophischer Richtungen des griechischen Altertums z. B. der Sophisten und der Cyrenaiker, [...]287 oder auch vom Anarchismus des Urchristentums. Wenn nur das Merkmal der Herrschaftslosigkeit allein massgebend wäre, dann wären auch so grundsätzlich verschiedene Denker, wie Wilhelm v. Humboldt und Leo Tolstoi „Anarchisten“. Ja, in diesem Sinne ist auch der marxistische Sozialismus anarchistisch, da doch die Abschaffung des Staates durch Aufhebung des Klassenunterschiedes und Ersatz jeglicher Klassenherrschaft durch die gemeinschaftliche Verwaltung der Gesellschaftsgenossen sein letztes Ziel ist. Lesen wir doch schon [...]288 in der Schrift „Das Elend der Philosophie“: „Die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse [...]289 ... die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine *Association* setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschliesst, und es wird keine *eigentliche politische Gewalt* mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des *Klassengegengesatzes* innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist“* Und im „Communistischen Manifest“ heisst es noch bezeichnender: „Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Production in den Händen der *associirten Individuen* concentrirt, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Character. ... An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegengesätzen tritt eine *Association*, worin *die freie Entwicklung eines Jeden* die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“** – Ebenso auch *Engels* an verschiedenen Stellen seiner Schriften, besonders „Entw.[icklung] d.[es] Soc.[ialismus] v.[on] d.[er] Utop.[ie zur Wissenschaft] etc.“ (4. Aufl. S. 30)290, wo er den Process des „Absterbens des Staates“ schildert, und geradezu von den „sogenannten“ Anarchisten spricht, die nicht die geschichtliche Nothwendigkeit dieses Werdens der Anarchie begriffen haben, sondern verlangen, „der Staat solle von heute auf morgen abgeschafft werden“.

Gerade also durch das, was dem Anarchismus den Namen gibt, ist er von seinem vom Socialismus zu unterscheidenden Wesen gar nicht specifisch bezeichnet. So bleibt nur noch jenes andere Merkmal für seine Characterisirung übrig, welches auch am meisten hierfür gehalten wird, der Individualismus und die freie Föderation der individualistischen Gruppen. Von letzterer als einer blossen Anwendung des individualistischen Principes braucht nicht besonders gesprochen zu werden, umso mehr, als diese viel berufene freie Föderation noch bei Stirner's „Verein“ zu besprechen sein wird und je-

* A. a. O., S. 163. [MEW 4, 182.]

** A. a. O. S. 24. [MEW 4, 482.]

denfalls ein Stück „Zukunftsstaat“ vorstellt, das gar [...] ²⁹¹ keine Frage des Princip, sondern der ökonomischen Nothwendigkeit der Zukunftsgesellschaft sein wird. Die freie Föderation unabhängiger Gruppen ist kein ideeller Gegensatz zum Socialismus, sondern nur eine praktische Organisationsfrage *innerhalb* seiner Gesellschaft. Sie bedeutet auf seinem Boden eine Aufgabe, die seine geschichtliche Entwicklung lösen wird, dagegen ihm entgegengestellt als Programm *heutiger* socialer Action nur eine Utopie, und nicht die beste. [...] ²⁹² Da sie überdies nur als Consequenz der individualistischen Grundansicht zu solcher Bedeutung gelangt ist, wollen wir uns doch lieber gleich an diese halten.

Da glaube ich nun Eines scharf betonen zu müssen, was gewiss nicht neu ist, aber doch gerade gegenüber der Beschäftigung mit dem Anarchismus nicht immer in der nöthigen Klarheit auch festgehalten wird: wenn unter Individualismus die Forderung zu verstehen ist, wonach jedem Einzelindividuum die [...] ²⁹³ freie Entwicklung seines physischen und psychischen Wesens zur Individualität gleich möglich gemacht werden soll, somit alle Schranken für ein solches Ziel, die durch Menschengewalt eingerissen werden können, auch beseitigt werden sollen, dann ist wiederum auch der Socialismus von Grund aus anarchistisch. Ist es ja nur eines jener Missverständnisse, unter denen nicht bloss Stirner[,] sondern auch die Socialdemokratie zu leiden hat, welches meint, der Individualismus im bezeichneten Sinne stehe mit dem Socialismus im Widerspruche. Schuld daran trägt eine verderbliche Aequivocation, die sich an den Gebrauch des Wortes „Individualismus“ heftet, welches, wie wir sehen werden, ebenso für die Herausbildung eines freien *Characters* als für die characterlose Zügellosigkeit gebraucht wird. Der Individualismus im letzteren Sinne wäre vielleicht ein anarchistisches Princip, aber nur in dem Sinne, in welchen man z. Bsp. von der Anarchie der kapitalistischen Productionsweise spricht, und wird gewiss von keinem Anarchisten, der ernst genommen werden will, je als Princip einer Gesellschaftsordnung aufgenommen werden. Im anderen Sinne aber ist er eben auch das Princip des Socialismus, dessen ausgesprochenes Ziel ja die Herstellung eines solchen Gesellschaftszustandes ist, in dem „die freie Entwicklung eines jeden *die Bedingung* für die freie Entwicklung aller ist.“ ²⁹⁴

Nach beiden Gesichtspunkten also, die nach der allgemeinen Auffassung, ja auch nach seiner eigenen, den Anarchismus charakterisiren und um deretwillen Stirner als sein Theoretiker bezeichnet wird, hat sich ergeben, dass damit noch gar nichts bezeichnet ist, womit ein grundsätzlicher Unterschied vom Socialismus gewonnen wäre. Ich hoffe, man wird mich nicht so missverstehen, als ob es sich [...] ²⁹⁵ nur um eine scholastische Namensstreitigkeit handelte. Dass Stirner nicht im Sinne irgend einer modernen Parteirichtung des Anarchismus diesem zuzuzählen [...] ²⁹⁶ sei, ist selbstverständlich. Aber es handelt sich um den sachlichen Zusammenhang, und da kommt es mir auf die Hervorhebung an, die nicht nur das Verständnis Stirners[,] sondern auch des Gegensatzes von Anarchismus und Socialismus erst aus dem Bereiche grundverwirrender Missver-

ständnisse befreit: dass die für Wesenselemente des Anarchismus gehaltenen Principien der consequenten Verneinung jeder *Herrschaftsorganisation* und der Individualismus ihm gar nicht eigenthümlich, also auch nicht für ihn bezeichnend, sondern vielmehr ebenso auch Elemente des Socialismus sind.* Der allerdings tiefe und²⁹⁷

* Wie denn auch die communistischen Anarchisten (z. Bsp. Kropotkin) ihren Anarchismus gern als „regierungslosen Sozialismus“ bezeichnen. Der Unterschied der communistischen und individualistischen Anarchisten ist übrigens kein principieller, sondern einer der Organisation. Die einen betonen mehr die Vereinigung, die anderen mehr das Individuum.

Pierre Ramus

Die Grundelemente
der philosophischen
Weltanschauung Max Stirners

1918

Auch die moralische Erde ist rund,
Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden!
Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins!
Friedrich Nietzsche
(Fröhliche Wissenschaft, Aph. 289)

I.

Die philosophischen Grundlagen des Stirnerschen Individualismus

1. Als das Prinzip einer fleischgewordenen Antithese der Hegelschen Philosophie tritt uns in der Geschichte der Weltanschauungen in der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts Max Stirner entgegen, dessen bürgerlicher Name Johann Kaspar Schmidt war. In ihm gipfelte der Widerspruch jener Richtung, die aus Hegel hervorgegangen, dem Meister jedoch untreu werden wollte, es aber nicht konnte. Und will man *Stirner* verstehen, so muß man genau wie bei *Marx* und dessen dialektischphilosophischer Deduktion, auch bei ihm auf Georg Friedrich Wilhelm Hegel zurückgreifen und diesen verstehen lernen, denn er war der geistige Nährvater aller Thesen, Antithesen und Synthesen der Philosophie, die bahnbrechend und gestaltend auf den Prozeß der Geistesentwicklung des kommenden Halbjahrhunderts nach ihm einwirkten und obsiegt.

Nach Hegel ist Philosophie die Wissenschaft des Absoluten. Dieses sind absolute Vernunft, Idee, Geist und letzterer als das allein Wirkliche. Und darum ist alles Wirkliche vernünftig, alles Vernünftige aber auch wirklich. Die absolute Vernunft entäußert sich in ihre Art in der Natur und kehrt dann zum individuellen Geist zurück. Sie besitzt ihre Selbstentwicklung in den Wandlungen der These und ihre Dialektik in den Wandlungen der der absoluten Vernunft unterliegenden Idee, die im Bewußtsein, im denkenden Subjekte wurzelt.

Alle Philosophie ist nach Hegel in drei Kategorien gebannt, die unübersteigerlich sind:

1. In die Logik, die aus Ontologie und Metaphysik besteht und durch die Idee des An-sich-seins repräsentiert wird.
2. In Naturall und seine Betrachtung, wodurch das Anders-sein entsteht und
3. in die Geistesphilosophie des individuellen Bewußtseins und seiner Vernunft, die durch das An-und-für-sich-sein dargestellt wird. Als Quintessenz der ersten Kategorie erschauen wir die Darstellung Gottes, d. h. der absoluten Vernunft. Die selbstbewußte, sittliche Substanz ist der Staat. In ihm gipfelt der vernünftige, göttliche, der absolute Wille der Gesellschaft. Er hat sich so organisiert, wie es laut den in ihm ruhenden, immanenten Gesetzen seines Seins geschehen mußte. Seine Verfassung ist die existierende Gerechtigkeit. Im Staate gelangt die Idee zur höchsten Freiheit auf Erden, er ist der Gott auf Erden, darum hat er auch das höchste Recht gegen das Individuum und für dieses ist es die höchste Pflicht, ein nützliches Glied des Staates zu sein und sich ihm ganz hinzugeben.

So entwickelte Hegel seine grandiose Philosophie in der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) und in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821), Werke, die auf Stirner einen gewaltigen Einfluß ausübten.

2. Gegen die Philosophie der strengen Bejahung des Seiende lehnten sich die Schüler Hegels auf. Es entstand die Schule der Junghegelianer, als deren geistiges Haupt Feuerbach (1804-72) betrachtet werden kann. Um ihn gruppierten sich *Strauß*, *Bruno und Edgar Bauer*. Für sie waren die Kategorien und Begriffe Hegels Abstraktionen und sie lehnten sich auf gegen das Abstraktum, Idee, Geist, Wesen, das Anderssein und Zurückkehren der Idee zur These, Antithese und Synthese. Feuerbach lehrte, daß der Mensch das Höchste sei und „der Mensch ist dem Menschen das Höchste“. „Nun erst ist der Mensch gefunden!“ jubelte Bruno Bauer. Was Hegel idealistisch erkannte, wurde nun auch materialisiert und das Göttliche aus dem Jenseits entführt, in den Menschen selbst gelegt. Der Schöpfungsakt Gottes wurde diesem entrissen und der Mensch als Schöpfer erklärt als Schöpfer der Gottesidee, des Alls. Als das Höchste wurde der λόγος im Menschen gepriesen, in ihm leuchtete die Weltseele des αντροπος auf. Descartes' „Cogito ergo sum“ wurde die Genesis dieser Anschauung, die sich über Gott hinwegsetzte. Er sei entstanden, indem die Menschen dazu gelangt wären, sich „bestimmte Gedanken“ über ihn zu machen und so durch sie anthropomorphistisch entstanden. Und Feuerbach stürzt das Göttliche vom Throne der Menschheit, erhebt das „Menschliche“ auf ihn und macht es so zum Göttlichen und Erhabensten. Und alle die Gebote, die früher durch die Offenbarungslehre verkündet wurden und zu Gott führten, sind von nun an anzuwenden im Verhalten des Menschen zum Menschen. Dieses sei begründet auf Liebe und Tugend, denn diese Eigenschaften seien „allen Menschen“ von Natur aus verliehen. Und alle soziale Bindung sei geleitet durch ein strenges Diktum: „Du sollst!“, dem das Individuum sich zu unterwerfen habe, da dieses Nichts, die Gesellschaft Alles sei. Der Mensch lebt durch den Menschen. Darum hat der Einzelne nicht das Recht, sich als Wesenheit zu fühlen, letzteres sei nur in der Gemeinschaft enthalten. „Es gibt nur ein Böses – das ist der Egoismus, nur ein Gutes – die Liebe.“ Deshalb soll und muß der Mensch lieben: nicht sich, sein Ich, sondern seinen Mitmenschen, da sich in der Liebe zu demselben, der Selbstzweck seines Ichs erfülle, welches selbst nichts sei ohne Liebe. Da diese das höchste Prinzip, müsse der Mensch sich erheben zur Liebe, zur Gattung, zur Menschheit, da diese die Verkörperung des Erhabensten, also des Göttlichen für ihn bilden müsse.

3. Inmitten dieser Antinomien der Geisteswelt und Philosophie stand Max Stirner vorerst als Jünger Hegels, später als Junghegelianer. Auch für ihn, wie für die meisten jugendlichen Brausköpfe seiner Zeit, gab es eine Periode des höchsten Enthusiasmus für Feuerbach, nachdem er sich über Hegel hinaus entwickelt hatte. Aber diese Periode seines „Feuerbachismus“ war nur kurzlebig. Er nahte sich der letzteren Philosophie mit der scharfen Kritik und so mußte er bald ihre Relativität erkennen, durchschauen, daß

sie vom Standpunkt des empirischen Positivismus noch viel weniger haltbar war, als der Hegelianismus mit seinen starken, philosophischen Glaubenssätzen vom Absoluten und der absoluten Idee. Was Feuerbach und die Kritik an Hegel und gegen denselben geleistet hatte, das konnte die Kritik auch gegen Feuerbach und dessen These leisten. War es möglich, mit den logischen Kategorien des ersteren so umzuspringen, wie es die Junghegelianer taten, warum sollte dasselbe nicht auch mit Feuerbach und dessen dogmatischen Einseitigkeiten geschehen können? Nur nötig zuzugreifen, alles verneinen, so wie man schon früher das Absolute des Geistes verneint hatte – und man gelangte zur Verneinung alles Göttlichen, alles Menschlichen, alles Institutionellen. Man gelangte zum letzten Recht der Menschheit, Gesellschaft, Gemeinschaft: zum Ich als Piedestal alles Übrigen, zum einzig Konkreten, weil sich selbst Fühlenden, Sehenden und Wissenden – zum alleinigen Sein des Ichs.

Auf schwindliger Höhe, auf steilen Wegen und neben tiefen, gähnenden Abgründen bewegte sich Stirners Geist, ehe er zum ruhenden Pol seiner Erkenntnis gekommen war. Alles Positive, Heilige, Überlieferte, Ehrfürchtige und wertvoll Gedachte mußte in einem Prozeß der Auflösung versetzt werden. Die Hegelsche Negation der Negation mußte zur Potenz erhoben werden und das Nichts wurde die einzige Größe der Perspektive und Wertung. Im Vordringen gegen Elemente des Lebens verfielen alle Güter desselben der Verneinung. Hohläugig als klapperndes Skelett erschienen der Mensch, die menschlichen Institutionen, die Sitte, Moral, Ehe, Liebe, Religion, erschienen Wahrheit, Recht und alle die tausendfältigen feinen und zartesten Beziehungen zwischen den Menschen, die auf Treu und Glauben aufgebaut und durch die Gemeinsamkeit, Gegenseitigkeit und das Gemeingefühl geheiligt sind. Alles dies mußte Stirner verneinen, sobald er das Absolute der Göttlichkeit, Gott als absolutes Prinzip der Vernunft und Weltordnung leugnete. Und darin war er unbedingt konsequenter: er verstieg sich zu den eisigsten Gipfeln der menschlichen Gedankenwelt, dort, wo der Wahnsinn grinst und nur die stärksten Naturen ungestraft laufen können, auch nur vorübergehend, für kurze Zeit, um dann wieder herabzusteigen in das stille Tal der Alltäglichkeit.

Daß Stirner ein solch starker Geist war, ist unzweifelhaft. Er war nur Philosoph, sonst nichts. Als Mensch der Gesellschaft des gewöhnlichen Lebensgetriebes, als Berufs- und Kulturmensch des gegebenen Milieus vermochte er sich nicht zu erhalten und war dem Untergange preisgegeben. Aber als Denker und Philosoph hat er eine Philosophie begründet, die in ihrem strahlenden Irrlicht ein philosophisches Prinzip fundierte, das in den tiefsten Grundelementen des menschlichen Unterbewußtseins wurzelt und gerade in unserem Zeitalter eine eingehende Analyse erheischt. Dieses Prinzip ist das der Souveränität des Ichs in feinem elementarem Egoismus. Wie für Mach das Individuum in seiner stabilen Leib- und Körperlichkeit unrettbar verloren war, so war für Stirner der Mensch in seinem Gattungsleben, als Glied des Ganzen, als wohl eingeordnetes Wesen im Bereiche der Gemeinschaft nicht gegeben, so existierte er für ihn nicht. Vom

Standpunkt des Sensualismus ausgehend, existiert auch für Stirner der Mensch nur als ein Ich, weil die Sensibilität des Empfindungslebens nur im einzelnen verankert, das Gehirn des Ichs einzig und unteilbar für den Einzigen ist und bleibt. Der Mensch ist entweder ein Ich, jedes Ich ein einziges Ich, jedes einzige Ich ein Einziger und losgelöst von all den anderen – oder das Ich ist überhaupt nicht. So gibt es für Stirner nur ein Entweder-Oder. Er entscheidet sich für das souveräne Ich, das allein besteht und lebet. Alles andere ist tot oder ein Spuk, der nur in den Gedanken des Ichs lebt, in Wirklichkeit kein Leben besitzt.

Sensual betrachtet, handelt und bewegt sich das Individuum nur dank der dynamischen Kräfte, der in ihm wirkenden Lust- und Unlustgefühle. Alles Tun und Lassen wurzelt im Ich und so führt Stirner alle Motive der menschlichen Handlungen auf das Ego zurück. Um zu einem Verständnis seines philosophischen Wollens zu gelangen, muß man sich vor Augen halten, daß Stirner das Prinzip des Egoismus nicht im Sinne der üblichen Auslegung als Selbstsucht anwendet, sondern in dem Sinne, daß Alles aus dem Ich strömt und in jeder Handlung das Ich sich selbst zu behaupten und durchzudringen sucht. Stirner betrachtet aber den Egoismus nicht als Solipsismus, etwa so, wie Kant es tat. Denn für ihn der Mensch nicht irgend *eine* Individualität, ein einziges Ego, der Zentralpunkt für Übriges und alles Sonstige, vielmehr erblickt er in *jedem* Ego die gleichmäßig sich manifestierende, einzige Wurzel des Tuns in der individuellen Veranlagung eines ihm naturgemäßen Egoismus gegeben, welcher letzterer schon deshalb unbedingt empirisch und aprioristisch ist, weil das Ego niemals außerhalb, ohne gegen das Ego handeln kann, stets durch und für das Ego handeln muß. Somit ergibt sich als Fundament allen individuellen Tuns der Egoismus und seine vieltausendfältige Ausstrahlung, durch die Manifestationen aller Egoisten gipfelt in jeder sozialen Synthese, die wir Altruismus nennen, die aber, bis ins letzte Element analysiert, im Ego des Einzelnen, in seinem grundlegenden Egoismus wurzelt.

Ungeklärt, wie die übliche Bewertung des Egoismus ist, wird dieser bei Stirner zu einem philosophischen System ausgearbeitet, dessen Grundlage intellektuell im Individualismus strengster Observanz, philosophisch-soziologisch in einer Art Sozialindividualismus im Sinne Müller-Lyers mündet. Daß der Egoismus keineswegs der sozialen Betätigung und Beziehung unfähig ist, hat uns Wundt in seiner Ethik betätigt, indem er sagt, daß mancher Egoismus bedeutend mehr Entsagung und Aufopferung beanspruche, als diese selbst erheischen. Interessant ist der Unterschied, den Goethe macht. In seinen „Lehr- und Wanderjahren“ unterscheidet er zwischen *Egotisten* und *Egoisten*: ersterer ist ihm der beschränkte unausgereifte Mensch, letzterer ein bewußter und kraftvoller Idealist erkenntnisklar geworden. Und in seinen „Zahmen Xenien“ findet sich folgendes Gedicht:

„Sich schelten einander Egoisten,
Will jeder doch nur sein Leben fristen:
Wenn der und der ein Egoist,
So denke, daß du es selber bist.
Du willst nach deiner Art bestehen,
Mußt selber auf deinen Nutzen sehen!
Denn werdet ihr das Geheimnis besitzen,
Euch sämtlich unter einander zu nützen.“

5. Darüber kann kein Zweifel obwalten, daß Stirner seinen Egoismus im Sinne eines sozialen Systems des Individualismus philosophisch begriff und soziologisch wollte. Seine Philosophie darf auch als eine große Reaktion und Auflehnung wider die in den verschiedenen Systemen des Altruismus formulierten Thesen angesehen werden. Nach Auguste Comte ist der Altruismus ein Wirken für Andere, ein Gefühl und Erkenntnistrieb, wonach das Wirken zu Gunsten Anderer ein Pflichtgebot für das Individuum sei. Gegen eine solche Auffassung von Lebensgesetz für den Einzelnen wendet sich Stirner mit Vehemenz. Ihm ist die Individuum der Gemeinschaft nichts schuldig, und ein soziales Tun zu Gunsten Anderer ist ihm unverständlich, ja verwerflich, weil ein jegliches individuelles Tun zu Gunsten des Ichs sein müsse, um zu Gunsten Aller sein zu können. Der Ausgangspunkt jeder Handlung des Individuums liege im Egoismus eines jeden Einzelnen und je strenger dieser sein Ich und dessen Interessen wahr, desto sozialer wird die Wirkung aller Handlungen der Individuen, deren notorische Beweggründe dem Egoismus entströmen und nur aus Egoismus sozial werden sollen. Darum dürfe es ein Sichselbstaufgeben nicht geben, da ein solcher einer Verneinung des Ichs gleichkomme, dadurch aber auch eine wahre soziale Synthese nicht ergab. Letztere könne nur aus der rücksichtslosen Selbstbehauptung eines jeden Einzelnen sich ergeben, indem die Triebe, Fähigkeiten, Interessen und Leidenschaften in ihrer unendlichen Kreuzung von selbst dasjenige Gleichgewicht und Proportionsgewicht unter einander herstellen, das in derjenigen Harmonie der individuellen Interessen seinen Höhepunkt erreicht, den der Altruismus durch die Verneinung des Egoismus fälschlicherweise erreichen zu können wäre. Kurzum, Altruismus ist Stirner entweder ein geklärt und durchgeistigter Egoismus einer höheren Entwicklungsstufe oder ein System der Versklavung, der Entegoisierung, also der Beraubung jeglicher Eigenart, Eigenheit, des persönlichen Selbst. Als letztere philosophische Auffassung bekämpft sie Stirner auf heftigste.

Viel später als Stirner sie aufstellte, hat diese Meinung eine hilfreiche Stütze in dem englischen Philosophen Herbert Spencer gefunden, für den der Altruismus ein sich allmählich aus dem Egoismus herausentwickelndes Element der Geistigkeit des Individuums ist. Nur daß er eine Differenzierung vornimmt, die Stirner nicht anerkannt hätte. Spencer meint, daß auf primitiver Stufe des Geistes sich ausschließlich der Egoismus

geltend mache, daß aber auf höherer Stufe dieser allmählich weiche und dem Altruismus Platz mache. Bei näherer Betrachtung löst sich dieser Unterschied zwischen der Auffassung Spencers und der Stirners in eine rein terminologische auf, die der des letzteren keineswegs widerstreitet, vielmehr sehr geeignet ist, sie zu bekräftigen.

Das, was Stirner durchgehend Egoismus nennt, manifestiere es auch die edelsten und ethisch höchsten Geisteselemente des Menschen, wird von Spencer Altruismus genannt, ist aber quintessentiell nichts anderes als ein von höheren ethischen Werten erleuchteter, durchfluteter Egoismus, der bei Stirner auch seine Unterscheidung durch einen „schwächlichen und starken“ Egoismus findet, als welcher letzteren er den höheren, idealeren und geistig gehobenen Egoismus bezeichnet, den Spencer seinerseits Altruismus nennt.

Übereinstimmend ist bei beiden die Annahme, daß das rationalistische Element des Egoismus die Triebkraft alles menschlichen Handelns sei. Und bei aller Sonderung in terminologischer Beziehung ist es unleugbar, daß dasselbe Element wie bei Stirner so auch bei Spencer die Quelle aller Entwicklung des Individuums bleibt.

6. Schon oben haben wir angedeutet, daß Stirners Philosophie als durchaus verschieden von der des Solipsismus bezeichnet werden muß. Letztere lehrt, daß das subjektive Ich mit seinem Bewußtseinsgehalt das allein Seiende sei. Das Stirnersche Ich hat nichts mit einer solchen Perspektive zu tun. Stirners Auffassung läßt überhaupt nichts allein Seiendes zu, da nach ihm alle Menschen nichts gemeinsam Eigenes besitzen, nur der Einzelne das ausschließlich ihm von Natur aus Eigene besitzt, das aber keinerlei subjektive Mehrberechtigung sein Eigen nennen kann, als das Eigene eines Anderen. Eine Regelung ihrer beiderseitigen Beziehung findet sich nicht in dem richtigen oder falschen Bewußtseinsgehalt des subjektiven Ichs, sondern entfließt den beziehungsweisen, individuellen Machtverhältnissen, der Kraftfülle des Ichs, in der jene wurzeln. Dadurch unterscheidet sich die Stirnersche Philosophie von jeglichem Solipsismus, der nur das Ich sieht, während Stirner das Ich im sozialen Verbands erblickt, den letzteren bloß auf das Ich und dessen fundamentale Besonderheit gegründet sehen will, somit ein sozial-philosophisches Gedankenbild hegt, das die Sozialität als Voraussetzung und Erfüllung in seine Philosophie einbezieht.

Auch sonst kann Stirners Philosophie unmöglich mit Recht als solipsistisch charakterisiert werden. Sie umfaßt ausdrücklich alle Elemente des soziologischen Ideals des Individualismus, besteht aus einem ethischen, politischen, historischen, ökonomischen und pädagogischen Teil – Teile, die als Bestandteile einer sozialen Ordnung gelten müssen, also nur als Sozialideal irgend einen Sinn haben können. Das Stirnersche philosophische Ideal ist somit trotz seiner Abstraktion ein soziales Ideal, das getreu und im Einklang mit den Lehren des Individualismus alle gesellschaftlichen Institutionen der Zwecksetzung des Individuums unterordnet, sie nur insofern für berechtigt erklärt, als sie eine Steigerung der Individualität der menschlichen Persönlichkeit involvieren

und in Steigerung der Entfaltungsmöglichkeit der letzteren jeglichen individuellen wie sozialen Zweck des Gesellschaftslebens erblicken will.

7. Stirners Kardinalpunkt ist philosophisch das Ich. Der Zweck des Lebens und das Lebensproblem für das Ich sind ihm jedoch absolut soziologisch gegeben. Nur so ist es zu begreifen, daß der strikte Verneiner aller und jeder gemeinsamen Sozialordnung für Alle keineswegs zur Verneinung der Soziabilität, wie überhaupt der Gesellschaft gelangte, obwohl er gerne die letztere scheinbar völlig negiert. Aber er verwirft sie bloß als ein autoritäres Gebilde – freilich: wie könnte sie anders sein? – als eine zwangsläufige Institution der Uniformität in den Lebensbedingungen für die Individuen. Diese will aber auch er in Vereinigung im Verein sehen und kann sie sich nicht anders denken, ja, sein ganzes philosophisches Bemühen ist darauf gerichtet, zu beweisen, daß der Vereinigungsakt der Individuen sozial möglich ist bei gleichzeitiger Wahrung der individuellen Souveränität, ein philosophisches Bemühen, das allerdings scheitern und fehlschlagen mußte, da es Unmögliches begründen und beweisen wollte.

Aber der Versuch eines solchen Bemühens besteht bei Stirner in unleugbarer Weise. Und durch diesen Versuch reiht er, der größte Verächter der Gesellschaft, sich ein in die Reihe derjenigen ihrer überschwänglichsten Apologeten, der Denker des Sozialismus, für die das Gleichgewicht der sozialen Kräfte aus der Entfesselung der Triebe eines Jeden hervorgeht, ein anarchischer Sozialismus, dessen Urwahn sowohl in dem Irrglauben an die Selbstbestimmungsfähigkeit des Individuums, wie auch in dem utopistischen Glauben an die Entbehrlichkeit und ökonomischer Nötigung als Triebkräfte individueller Schaffenslust besteht.

Die Stellung Max Stirners im philosophischen Bereich des Sozialismus ist jedoch nicht klar, wenn man ihn schlangweg als zur Philosophie des Letzteren gehörig bezeichnet. Niemand hat Kommunismus und Sozialismus in allen ihren Geisteselementen ätzender zergliedert und zurückgewiesen als er. Um seine Beziehung zur Philosophie des Sozialismus zu konstruieren, ist es unbedingt notwendig, den letzteren jeglicher Herrschaftsmomente zu entkleiden. Sozialismus und Freiheit sind weder soziologisch noch ideologisch Identitätsbegriffe; fast könnte man, wenn Werke der in der Gegenwart theoretisch in ihm noch maßgebende Richtung, der des Marxismus, in Betracht zieht, zu dem Syllogismus gelangen, daß sie Gegensätze sind. In der Tat besteht zwischen der individuellen Freiheitsidee eines Stirner und der Rolle eines Individuums in einem von demokratisch-republikanischen Prinzipien erfüllten Sozialismus absolut keine Brücke. Und man darf ruhig behaupten, wenn der Marxismus eine richtige philosophische Interpretation des Sozialismus bietet, war Stirner kein Sozialist. Allein der Marxismus ist nur eine der vielen autoritären Interpretationen des Sozialismus und keineswegs imstande, diesen philosophisch und soziologisch erschöpfend zu begreifen. Sozialismus kann allerdings mit einiger Willkür nicht nur als enge Bezeichnung der Vergesellschaftlichung aufgefaßt werden, als welche der Sozialismus nichtssagend ist mit Bezug auf

seine inneren konstitutiven Elemente; Sozialismus kann auch als Ausdruck für ein freies „Bündnisverhältnis der Sozialität freier Individuen“ gelten, als welches es keinerlei autoritäre Bestandteile enthält – und in diesem Sinne ist Stirner unzweifelhaft einer der größten Sozialisten gewesen, weit größer für die freiheitliche Konstruktion als Marx es je gewesen oder zu sein vermag.

8. Stirners philosophische Bekämpfung des Kommunismus trifft denselben in allen seinen Phasen, soweit er oder diese autoritär elementar das Individuum der Gesellschaft unterordnend, also unfrei, sind. Es ist durchaus verfehlt, in ihm nur einen Bekämpfer des Kommunismus eines Louis Blanc, Fourier, Laménais oder Cabet erblicken zu wollen und zu meinen, daß er den eines Marx oder Engels anerkannt hätte. In der Tat ist dem nicht so. Übrigens wendet sich Stirner an zwei Stellen seines Werkes ausdrücklich gegen Marx' Auffassung des Individuums innerhalb der Gesellschaft.¹

Und dies nicht nur natürlich. Der Marxismus faßt den Kommunismus als eine durch die Diktatur des modernen Proletariats gewaltsam durchzusetzende Verstaatlichung des sozialen Lebens auf. Es handelt sich also um eine absolute zwangsmäßige Unterwerfung des Individuums unter die Diktatur teils von Majoritäts-, teils von Minoritätsgruppen getragenen Gewalt, die an sich alle Heiligkeit und Unantastbarkeit der traditionellen Gewalt beansprucht. Schon hier verneint Stirner jedes Fundamentale einer solchen Gesellschaftsordnung. Es ist zweifellos nur Sophismus, nicht aber Philosophie, zu verneinen, daß eine solche Diktatur die Wahrung des kategorischen Imperativs der Ethik eines Kant besagen könnte, jene autonomistische Ethik, die in jedem Individuum seine eigene Zwecksetzung erblickt. Der Marxismus ist das fleischgewordene Prinzip der Heteronomie und somit philosophisch ein Gegensatz unbedingter Art zu jeder philosophischen Wertung der Stirnerlehre. Der Kommunismus des ersteren ist nichts anderes als das in die wirtschaftliche Sphäre des Gesellschaftsbereiches eingeführte Abstraktum des absolutistischen Herrschaftsprinzips, dessen einzelne wandelbare und änderliche Modalitäten, die das Grundelement desselben nicht zu berühren vermögen, Stirner niemals mit jenen hätten versöhnen können.

Will man in Stirner einen Philosophen des kommunistischen Ideals erblicken, so ist dies nur möglich, wenn man letzteres als ein Produkt einer aus Atilitätsgründen in unbeherrschter Assoziation organisierten Menschengruppe ansieht. Wenn sich der letzteren aus reinen Zweckmäßigkeitgründen der kommunistische Organisationstypus der Wirtschaft ergab oder ergeben sollte, dann allerdings würde auch Stirner sich zu ihm bekennen. Niemals aber als ein allgemeines, die Individuen in ihren Gegenseitigkeitsbeziehungen zu gestaltendes Prinzip: niemals als grundlegende Dominante irgendeiner Gesellschafts- oder Assoziationsverfassung, wenn nicht oder sobald nicht der individuellen Neigung jedes darin vereinigten Individuums entsprechend.

Schon gar nicht aber ist Stirner für die aus dem Kommunismus deduzierten Begriffe von Ideal, Gemeingeist, Gerechtigkeit, Gleichheit, Moral, Sitte usw. zu reklamieren.

Gerade in seiner Position ihnen gegenüber tritt das Antiautoritäre seiner Weltanschauung am krassesten hervor und läuft allen Deduktionen kommunistischer Philosophie positiv entgegen, soweit sie auch nur von einem Rest überlieferter Anerkennung, der Notwendigkeit disziplinärer Autorität durchsetzt ist. Nur das Voluntaristische und als solches streng der Eigenheit des Ichs Entsprießende findet Gnade vor seinen Augen, so daß nur das Amorphe der freiesten Individualitätsassoziationen für Stirner als die philosophische Grundlage seiner Konzeption von Gesellschaft und Wirtschaft begriffen werden kann. Soweit der Kommunismus gedanklich imstande, sich dieser Konzeption einzufügen, anzupassen, war Stirner sicherlich Sozialist und sogar Kommunist. Aber er war es keineswegs auf Grund der Lehre des Sozialismus-Kommunismus, sondern nur insofern diese philosophisch den Ansprüchen der souveränen Individualität zu genügen vermögen. Wo letztere unmöglich, verwirft und bekämpft er jedenfalls den Kommunismus aller Abarten, nicht den Individualismus in dessen Schrankenlosigkeit. In der höchsten Potenzierung der letzteren ist im Gegenteil Stirners philosophischer Ausgangspunkt zu erblicken. Daß auch jener das soziale Milieu nicht auszuschalten, ist keine Einschränkung, vielmehr eine Ergänzung der Stirnerschen Philosophie.

9. Max Stirners grundlegendes, für die Philosophie allein bedeutsames Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ zerfällt in drei Teile der philosophischen Kritik und Deduktion, deren induktive Elemente wesentlich in der ersteren gelegen sind.

Diese drei Teile sind:

1. Stirners antitheologische Verneinung jeglicher Metaphysik und Göttlichkeit.
2. seine kritische Zersetzung jeglicher Autoritätsform und Gestaltung der Sozialität fuße [wie] die letztere auch auf festen Freiheitsnormen und
3. seine konstruktive Affirmation des „Ichs“ in allen seinen Lebensmanifestationen, die alle im Selbstzweck und Selbstgenuß zu wurzeln haben. In dieser eudämonistischen Philosophie des Einzigen, des einzigen „Ichs“ eines Jeden findet die Lehre Stirners ihren Gipfelpunkt.

Im Folgenden wollen wir nun diese drei Teile der Stirnerschen Philosophie einer genaueren Betrachtung unterziehen.

II.

Die antitheologische Verneinung der Metaphysik

1. Als höchstes Lebensprinzip des Alls und der denkenden Vernunft des Menschen gibt diesen der beseligende und erhebende Gedanke an Gott. Gott ist darum höher als das All, dessen Schöpfer er ist. In ihm wurzeln die Naturgesetze, die Lebenselemente, unser aller Leben ruht in ihm und empfängt durch ihn seinen Zweck. Und mit dem Tod erfüllt das Leben erst recht seinen Zweck: es geht nun ein in Gott, dessen Willen es sein individuelles Wollen zu verdanken hatte und dem es somit zeitlebens untertan sein soll und muß.

Gegen diese Auffassung der Lebensbestimmung und theologische Nutzenanwendung wendet sich Stirner und läuft Sturm wider sie. Er [ver]höhnt die apirivistische Apperzeption des Gottesbegriffes und verwirft all das, was Jahrtausende uns als diesen geboten haben.²

Gott als die Zielaufgabe des menschlichen Lebens wird von ihm verneint, weil dadurch dieses sich der Sache Gottes zu unterordnen habe. Warum tut der Mensch dergleichen? Und in blasphemischer Vermessenheit zieht Stirner den analogisierenden Schluß, daß so wie Gott die Menschheit, das Weltall, überhaupt Alles für sich geschaffen hat, ebenso müsse das Ich des Menschen Alles, also auch die Göttlichkeit, für sich beanspruchen und nur als eine Widerspiegelung seines Ichs erkennen. Da Gott nur für sich gearbeitet habe, sei er der reinste Egoist, „seine Sache ist eine – rein egoistische Sache“³ und der menschliche Egoist hat sich eine Lehre daran zu nehmen und muß, statt Gott zu dienen und all den aus seiner Anerkennung entfließenden Begriffen abstrakter Art, lieber selber ein Egoist sein, als solcher leben, denken und handeln.⁴

2. In dem Menschen wohnt ein Etwas, das nicht er ist, sondern das ihm künstlich eingepflanzt worden ist. Mit diesem Prozeß beginnt das Menschenleben, sobald es in die Welt tritt. Es werden ihm Begriffe, Ideen, Wünsche vorgeführt und eingeflößt. Zuerst entsteht der Kampf des Widerstrebens dagegen –, siegen oder unterliegen, zwischen beiden Wechselfällen schwankt das Kampfgeschick⁵ – und entweder erweist sich der Mensch stärker als die äußere Eingebung oder diese letztere ist es, was am häufigsten der Fall.

Was ist es nun, was dem werdenden Menschen eingegeben wird, ihn in seiner Natürlichkeit sterben und in seiner Gesellschaftsfähigkeit auferstehen läßt? Es ist die Abstraktion der Vernunft unzähliger Generationen, die erstarrte Fossilisierung des Begriffes, die Wirklichkeit eines Gedankens – was man insgesamt Geist nennen dürfte, als welchen es Stirner fundamental bezeichnet.

Dieser Geist nun ist es, der sich fortsetzt, mit der Vernunft mißt und mit dem Bestehen ihrer durchschnittlichen Anforderungen. Der Geist des hinter den Dingen Gedachten nimmt Besitz von unserer Vernunft und diese übersieht, daß das Gedachte auch nur

Gedanke oder Geist, und so wird die Vernunft diesem untertan. Daraus entsteht ein Gewissen, „eine Einrede des Geistes“.⁶ Und dieses führt mit fatalistischer Willkür zu einem Verlieren des eigenen Ichs, indem das Gewissen aus dem vollkommeneren Geist zeigt und wir uns vor diesem, nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Jenseits der Phantasie Seienden beugen, uns als nichtig erachten im Vergleich mit dem imaginären Ich des Geistes.

Solange man aber – meint Stirner – seinen eigenen Wert mißachtet, indem man bei allem Denken und Tun ihn an den eines Geistes der Vorstellung mißt, besitzt der Mensch nur Gedanken, die für ihn gleichwertig sind mit Gott oder Gottesverehrung. Diese Gedanken sind dem Menschen die Perspektiven eines Ichs, also Ideale, denen er durch sein Ich nicht gerecht werden kann. „Erst dann, wenn man *sich*⁷ *leibhaftig* liebgewonnen, und an sich, wie man leibt und lebt, eine Lust hat – ... – *erst dann*⁷ hat man ein persönliches oder *egoistisches* Interesse, d. h. ein Interesse nicht etwa nur Unseres Geistes, sondern totaler Befriedigung, ..., ein *eigennütziges* Interesse.“⁸ Und darin erblickt Stirner die Selbstfindung des Menschen, in dieser krass materialistischen Emporhebung aller sinnlichen und selbstischen Triebe des Ichs, der Befreiung desselben vom Geiste, der selbst nur eine Schöpfung des Ichs ist, das stets als dessen Herrscher über ihn gebietet, nie sich ihm unterwerfen lassen darf.

3. Im Kampfe zwischen den Sophisten und Sokrates in der Antike ist der Kampf zwischen Ich und Geist zu erblicken, wie ihn das Altertum uns vorführt. Die Ersteren zeigten, daß der Geist gegen Alles zu gebrauchen sei und darum kultivierten sie vor allem den Verstand, versuchten ihn zu schärfen, wodurch sie sich den Geist meist untertan zu machen vermochten. Das Gegenstück davon ist Sokrates, der den Geist nur gelten ließ, wenn er der Tugend der Herzensreinheit diene. Mit Sokrates beginnt die Prüfung des Herzens, es erhebt sich die Stimme des Gewissens, es entsteht der Glaube an das Gute um des Guten willen, also der Glaube an die Wesenheit eines gedanklichen Begriffes. Dagegen sei es das Verdienst des Sophisten, dem Skeptizismus zum Leben verholfen zu haben, der den Menschen so völlig rücksichtslos und gleichgültig gegenüber dem Geist der Dinge und Gedanken macht, daß „ihn ihr Einsturz selbst nicht rührte“⁹, wodurch der Mensch selbst erst zu einem Geist wird, d. h. den Geist als sein eigen erklärt.

Allein es war ihre Selbsttäuschung zu meinen, daß sie den Geist schon errungen hatten, darin schmeichelten sich die Alten zu sehr, denn es war nicht so. Sie suchten ihn bloß sich anzueignen und glaubten dies zu können, wenn sie ihn idealistisch in ihrer Götterwelt materialisierten. Höchstens die Schöpfung des Sinnes ist ihnen gelungen, nicht aber die Erfüllung des Geistes mit ihrer eigenen Erkenntnis ihrer Eigenvernunft und damit die Entstehung des Geistes durch die klare Vernunft.

4. Mit dem Christentum beginnt die „Welt des Geistes“.¹⁰ In ihr erlischt der Sinn für das Materielle, die Umgebungswelt sinnlicher Art erstirbt und nur das Geistige feiert sein Leben. Es umfaßt nicht den Menschen, denn dieser ist ein Bündel egoistischer

Eigeninteressen und nur das Geistige an ihn ist schätzenswert und ist zu lieben. Je mehr man sich von der Welt und ihren Dingen befreit, desto geläuterter ist der Geist, und „dem weltlosen Geiste[,] bleibt nach dem Verluste der Welt und des Weltlichen nichts übrig, als – der Geist und das Geistige.“¹¹ Nicht mehr in die Welt und ihre sinnlichen Genüsse, ihre greifbar sichtlichen Freuden und Leiden hat sich somit der Geist zu versenken. Er fliehe vielmehr alles solche, wende sich nur Gott zu und versuche hinter diesen zu kommen. Dies ist die Weisheit der Jahrhunderte, die dem Altertum folgen, bis heute. Die Tätigkeit des Geistes wird zur Erforschung des Theos, der unerforschlichen Wege Gottes, zur Theologie. Während die Alten zur Weltabgeklärtheit und Weisheit gelangten, sind die Neuen nie über die Gottesweisheit – Stirner nennt es „Gottesgelahrt-heit“¹² hinausgekommen.

5. Was versteht Stirner nun eigentlich unter dem „Geist“? Nicht die Vernunft des Menschen, sondern deren Schöpfungen oder deren Ausgeburten, die sich beherrschend über den Menschen aufwerfen, weil er sich ihnen unterwirft. Letzteres ist das „Wesensmoment“ dessen, was Stirner „Geist“ nennt. Und darüber muß der Geist keineswegs die obsiegende Verstandesgewalt eines Zeitgenossen sein. Vielmehr ist es sein Charakteristikum in den Dingen, inmitten welcher die Menschen geboren werden, schon zu leben. Diese Dinge verwandeln sich unter seiner traditionellen Macht zu Geistern und führen ein selbständiges Leben, umgeben die Vernunft des Menschen mit solch lebendigen, leibhaftigen Eindrücken, daß sie zu gar keinen eigenen Schöpfungen mehr zu gelangen vermag. Höchstens daß sie jene überlieferten Geistesmächte, neue Geistes- kinder schaffen, die alle zu souveränen Mächten über den Menschen werden, wodurch dieser für immer von seinem Ich getrennt wird, wenn er sich ihrer, all dieser Erzeugnisse der Geisteswelt, nicht mehr entäußern kann. Und es ist das Unabänderliche des Geistes, daß seine Sprößlinge nur wieder Geister sein können.

Sobald die Vernunft des Menschen dazu gebracht werden kann, an den Geist zu glauben, wird dieser etwas Leibhaftiges, Körperliches, nicht in der realen Welt, wohl aber in der *Imagination*, die aber auf das Tun und Lassen des Menschen beherrschend einwirkt. Sein Glaube an den Geist bringt es mit sich, daß er alles zurückstellt: Leben, Eigenglück, Familie, Freude und Lust, nur um den Geiste frohnen zu dürfen. Wer dies nicht tut, wird ein Egoist von ihm gescholten, nur weil er sein Ich höher stellt, als die Idee, den Geist, das Geistige: „... wer in der menschlichen Gesellschaft ein Vorrecht sich zu nutze macht, der sündigt egoistisch gegen die Idee der Gleichheit; wer Herrschaft übt, den schilt man einen Egoisten gegen die Idee der Freiheit usw.“¹³

Aller Idealismus ist Schwärmerei des Geistes in uns, der uns verführt und dazu bringt, unser Ich den Ausgeburten der Phantasie zu unterordnen. Der Jüngling schwärmt für das Ideal, aber auch der gereifte Mann liebt das „Höhere“ mehr als das „Niedrige“, und als solches bezeichnet er sein Ich und dessen selbstische sinnlichen Wünsche. Er teilt sein Ich in dualistische Wesen, das eine ist ihm das erhabene, das des Geistes, das ande-

re das inferiore, das des Tierischen und Gemeinen, dessen er nur mit Zerknirschung gedenkt. Und da jenes Erhabene etwas ist, das zu realisieren gilt, aber selbst nicht existiert, so ist der Geist immer eine Vorstellung aus dem Jenseits, ist unirdlich, immateriell.

Sogar die gewöhnlichen Antitheologen wie Feuerbach in seinem „Wesen des Christentums“ kommen von ihm nicht los, sind und bleiben dem Geist untertan. Nach Stirner ist Feuerbach ein Knecht des Geistes und bringt keine Befreiung von ihm, obgleich er es scheinbar verheißt und gewährt. Denn Feuerbach erklärte: „Das Wesen des Menschen ist des Menschen *höchstes* Wesen: das höchste Wesen wird nun zwar von der Religion Gott genannt und als ein *gegenständliches* Wesen betrachtet, in Wahrheit aber ist es nur des Menschen eigenes Wesen, und deshalb ist der Wendepunkt der Weltgeschichte der, daß fortan den Menschen nicht mehr *Gott* als Gott, sondern der Mensch als Gott erscheinen soll.“¹⁴

Für Stirner ist das bei weitem nicht genug. Im Gegenteil, er erblickt in dieser Anschauung Feuerbachs dessen tiefsten Sündenfall, dessen tiefsten Kniefall vor dem Geist. Denn damit sagt Feuerbach in der Tat, daß er den Göttlichen diejenigen Eigenschaften entliehen, die ihn am Menschen als die höchstwertigen erschienen und denen *jeder* Mensch nachzustreben habe, die Jeder an und in sich zu verwirklichen habe. Indem der Mensch Gott sein soll, wird das Göttliche für den Menschen zum Standort seines Werturteils über Gut und Böse, das Eigene des Ichs hört auf, das Recht auf sein Sein zu manifestieren, es strebt danach, Höheres zu sein; indem es dies erstrebt, bleibt das Göttliche als Dominante über dem Menschen unversehrt und unangetastet, was Stirner nicht gelten lassen will. Ihm handelt [es] sich – darin ein verteuftelt teuflischerer Voltaire als das Urbild – um die Vernichtung – des *Gottesbegriffes* als eines solchen im Bereich der menschlichen Vernunft. Was Feuerbach tut, sei kläglich und ungenügend, denn wenn dieser die himmlische Wohnung Gottes des einen Geistes zerstört „und ihn nötigt, mit Sack und Pack zu Uns zu ziehen, so werden Wir, sein irdisches Logis, sehr überfüllt werden.“¹⁵ Gott hat seinen Wohnort gewechselt, er selbst aber existiert noch.

6. Diejenigen, die den Geist nicht los werden können, ihm ihr Leben lang untertan bleiben, sind nach Stirner die von ihm Besessenen. Wie Gott das Allerheiligste, sind diesen noch viele andere Dinge heilig, und das Heilige umgibt sie überall, erfüllt sie zur Gänze, demütigt sie überall. Dieses Heilige ist immer das Geistige und es vergeistigt ihnen die ganze Welt. Dadurch ist diese ein gewaltig großes Gespensterreich, in dem es unausgesetzt spukt. Ausgehend von dem Ich, worüber der Mensch sich nicht klar werden kann und das sich fortwährend über Körper und Seele herumschlägt bis zu den größten Vorstellungen über das Vergängliche und Nichtige des Lebens und irdischen Daseins – immer und überall steht zwischen dem Ich in seinen elementaren Gefühlen, Bedürfnissen und Naturrechten einerseits die Befriedigungsmöglichkeit derselben, andererseits das Gespenstische eines Geistigen, der Geist einer Erscheinung, das Heilige

eines geistigen Glaubens, einer Idee, einer geistigen Auffassung, die letztere behindert und das Ich zurückdrängt. Und die Menschen versagen sich sogar jauchzend das Ausleben ihres Ichs: „Mögen die Berge einsinken, die Blumen verblühen, die Sternenvelt zusammenstürzen, die Menschen sterben – was liegt am Untergang dieser sichtbaren Körper? Der Geist, der ‚unsichtbare‘, bleibt ewig!“¹⁶

Alles Heilige, dem das Ich sich opfert, ist Geist. Nun aber kann der heilige Geist von den Menschen gekannt und erkannt werden, als Geist bleibt er ihm ewig fremd. Alles Heilige ist somit ein Element der Fremdheit, vor dem der Mensch in abergläubischer Scheu in den Staub sinkt. Die Fremdheit ist unüberwindlich für den Menschen, so lange er an das Heilige des Geistes glaubt. In dem Glauben an das Heilige des Geistes liegt der heilige Glaube an den Geist, der zur Entpersönlichung des Ich führt und das Ich zu einem nichtigen Glied des Gattungsbegriffes Mensch degradiert, ein für Stirner obskurer, nichtssagender Begriff, da der Mensch ein Einerlei der Artgattung ist, nur das Ich aber als das Differentielle der Persönlichkeit, also das Auszeichnende der Individualität besitzen kann.

7. „Was in dem Weltall spukt und sein mysteriöses, ‚unbegreifliches‘ Wesen treibt, das ist eben der geheimnisvolle Spuk, den Wir höchstes Wesen nennen. Und diesem *Spuk* auf den Grund zu kommen, ihn zu *begreifen*, in ihm die *Wirklichkeit* zu entdecken (das ‚Dasein Gottes‘ zu beweisen), – diese Aufgabe setzten sich Jahrtausende die Menschen; mit der gräßlichen Unmöglichkeit, der endlosen Danaidenarbeit, den Spuk in einen Nicht-Spuk, das Unwirkliche in ein Wirkliches, den *Geist* in eine ganze und *leibhaftige* 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*.“¹⁷

Was zuerst für die Existenz des Menschen galt wie Welt und dergleichen mehr, das erscheint jetzt als bloßer Schein und das *wahrhaft Existierende* ist vielmehr das Wesen, dessen Reich sich füllt mit Göttern, Geistern, Dämonen, d. h. mit guten oder bösen Wesen. Nur die verkehrte Welt, die Welt der Wesen, existiert jetzt wahrhaft. Das menschliche Herz kann lieblos sein, aber sein Wesen existiert [als] ‚der Gott, ‚der die Liebe ist‘; das menschliche Denken kann im Irrtum wandeln, aber sein Wesen, die Wahrheit, existiert: ‚Gott ist die Wahrheit usw.“¹⁸

In jedem Ding, Begriff, in jeder Erscheinung und Hypothese immer noch ein Gegenstück, etwas Höheres, Heiligeres, Wichtigeres, Idealeres und Gewaltigeres entdecken zu wollen, darin beruht nach Stirner das Religiöse im Menschen. Wie die Religion an sich „ein Reich der Wesen, des Spukes und der Gespenster“¹⁹ ist, weil in ihr stets zwei Wesen spuken. Das reale und das irreal, das leibliche und das imaginäre, das seiende und das nichtseiende, welches letzteres wegen religiösen Gehalts höher ist als das erste. Und da diese Antinomien der Wesen fortgesetzt Rätsel aufgeben, Probleme aufstellen, müht sich der menschliche Geist ab, hinter den „Geist“ zu kommen, da dieser ihm

spukhaft vorschwebt als eine höhere Realität, des Seienden. In diesem Bestreben liege ein Drang, den Unsinn zu realisieren, ihm Sinn zu verleihen und das Suchen nach Gott ist das Suchen nach einem leibhaftigen Gespenst oder einem beliebten Spuk, der uns wohl narren kann, den wir aber nie zu erschauen vermögen.

Dennoch ringt der Mensch danach. Mit dem Erfolge, daß er das Gute außer sich, das Böse in sich verlegt. So wurde er sich selbst der Träger eines Spuks, der sich in unausgesetzter Angst vor sich selbst äußert. Nun hatte der Spuk plötzlich seine Verkörperung gewonnen, – er war er selbst, der Mensch, und in dessen Tiefe wohnt er als Geist der Sünde. „Der Mensch ist sich selbst ein Gespenst, ein unheimlicher Spuk geworden, dem sogar ein bestimmter Sitz im Leibe angewiesen wird (Streit über den Sitz der Seele, ob im Kopfe usw.).“²⁰

8. Aus dem Geiste wird ein Spuk, und der Spuk pflanzt unseren Verstandeskraften gewisse Eingebungen ein, die uns veranlassen, die Dinge außer uns ernst zu nehmen. Der Verstand des Menschen sieht in der Wahrheit, dem Gemeinwohl, der Ordnung, der guten Sache usw. eben so viele Heiligtümer, denen er sein souveränes Ich unterwirft. Daß er dies tut, bewirkt den Spuk, den der Mensch fürchtet, weil er einen Sparren im Kopf hat, der ihn völlig beherrscht. Der Sparren ist eine fixe Idee, die sich als ein Wahn äußert, der aus heiliger Scheu vor allen Einrichtungen, Ansichten und Verhältnissen besteht, die an sich nichts als Menschenwerk sind, nichts destoweniger aber eben durch den Sparren als erhabenes Götterwerk, als heilig und unverletzlich geachtet und gefürchtet werden. Er lebt im Geiste, ist selbst ein Geist, unfaßbar und nur durch das Ich selbst ausrottbar, durch die Souveränitätserklärung der eigenen Persönlichkeit. Allein nur sehr wenige gelangen dazu, den Sparren los zu werden, die meisten Menschen klammern sich verzweifelt an ihm, ja werden boshaft, wenn man sie von ihm befreien will. Man fasse einen solchen Narren an seine fixe Idee und man wird sogleich vor der Heimtücke des Tollens den Rücken zu hüten haben. Denn auch darin gleichen diese großen Tollens den sogenannten kleinen Tollens, daß sie heimtückisch über den herfallen, der ihre fixe Idee anrührt. Sie stehlen ihm erst die Waffe, stehlen ihm das freie Wort und dann stürzen sie mit ihren Nägeln über ihn her. Jeder Tag deckt jetzt die Feigheit und Rachsucht dieser Wahnsinnigen auf und das dumme Volk jauchzt ihren tollen Maßregeln zu.²¹ Am häufigsten äußert sich der Sparren im Fanatismus, der bei Gebildeten und Ungebildeten zu Hause ist. Der Mensch glaubt an eine bestimmte Sache – nicht weil sie ihm als seine, mit seinem Inneren und überhaupt den Empfindungen seines Ichs übereinstimmende Sache erscheint, sondern vor allem deshalb, weil er gelehrt wird, zu glauben, daß jene Sache eine heilige Sache sei. Und gerade diejenigen, die sich als frei vom überlieferten Glauben erklären, sind die ärgsten Dogmenfanatiker der „Wahrheit“, des „Rechtes“ usw., deren sämtliche Wesensbegriffe ihnen heilig sind. Eben diese sind ihre „Sparren“, denen sie ihr Ich zum Opfer bringen, wenn andere es nötig finden, daß es so geschehe.

Gerade bei denjenigen, die da vorgaben, sich vom alten „Gottesbegriffe“ befreit zu haben, ist es leicht ersichtlich, wie rasch sie sich einen neuen bilden. So verwirft z. B. Proudhon die Religion in absoluter Weise, erkennt aber dafür das Sittengesetz (la loi morale) unbedingt an.²² Für Stirner ist dies eine unverzeihliche Halbheit, ein Sparren, den Proudhon nicht losbekommen konnte. Er meint spöttisch, die Sittlichen, d. h. diejenigen, die das Sittengesetz, aber keine Religion wollen, schöpfen das beste Fett von der letzteren ab, genießen es selbst und haben nun ihre liebe Not damit, die daraus entstandene Krankheit, ihren Sparren, loszuwerden. Die Religion im Sinne der Theologie wird noch lange nicht in ihrem Innersten verletzt, so lange man ihr bloß nachweist, daß sie ihre weisen Lehren aus dem Offenbarungsgeist eines übermenschlichen Wesens deduziere, dabei aber selbst irgend ein Wesen, eine Wesenheit, also einen Sparren, der auch nur wieder aus jener schlüpfe, aberkennt.

Gute und Böse sind gleicherweise vom Sparren besessen: die Guten, indem sie das Gute als eine Gottheit verehren, die Bösen, indem sie das, was sie begehen und verüben, als Böses und Verwerfliches erklären, also ihr eigenes Tun, ihr Selbst als böse und verwerflich begreifen. Dabei wäre es falsch zu glauben, daß die Guten das Böse deshalb hassen, weil es böse ist. Sie hassen es bloß, weil sie nicht stark, mutig, willenskräftig genug sind, dem Bösen zu widerstreben, sich ihm entgegenzuwerfen. In Wirklichkeit möchten sie selbst ganz gerne zu Bösen werden, wenn sie nur jenen Willen, die Kraft besäßen, die dazu nötig [wäre]. Und ihre Willensschwäche entspringt in letzter Instanz aus dem Sparren eines Glaubens, daß der Widerstand eine Unsittlichkeit wäre, die sie die Sittlichkeit als überaus heiliges Gut, des Geistes, schätzen, nicht zu begehen fähig sind. Viel lieber gehen sie unter.

9. Der Sparren äußert sich in der Besessenheit, von der gerade die aufgeklärten Leute nicht frei sind. Deren Sparren bestehe darin, es den Theologen gleichzutun, ja sie übertreffen zu wollen und dabei zu meinen, sie widerlegt zu haben. Lang bestanden die Theologen darauf, nur der Glaube sei fähig, die Religionswahrheiten zu fassen, nur den Gläubigen offenbare sich Gott usw. Dagegen erklärten die sogenannten Aufklärer, daß der natürliche Verstand, die menschliche Vernunft fähig sei, Gott zu begreifen. In diesem Sinne habe Reimarus seine „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ geschrieben. Er und die gleich ihm Strebenden wollten dadurch dartun, daß der Mensch nicht nur durch sein Gefühl, sondern vor allem durch seinen erleuchteten Verstand Gott erkennen könne, also durch seine Gesamtpersönlichkeit. Was aber haben sie mit dieser These bewiesen? „Reimarus und Alle, welche gezeigt haben, daß auch Unsere Vernunft, Unser Herz usw. auf Gott führe, haben damit eben gezeigt, daß Wir durch und durch besessen sind. Freilich ärgerten sie die Theologen, denen sie das Privilegium der religiösen Erhebung nahmen, aber der Religion ... eroberten sie dadurch nur noch mehr Terrain.“²³

10. Als einen Sparren betrachtet Stirner auch die Sittlichkeit. Sie ist ihm ein Ausfluß der Heuchelei einer vorgetäuschten Liebe zu den Menschen, die in Wahrheit nur in

Feigheit und in Willensschwäche wurzle. Er vermeint dies damit zu exemplifizieren, wenn er auf die Oppositionsparteien hinweist und behauptet, sie können deshalb nicht gedeihen, „weil sie die Bahn der Sittlichkeit ... nicht verlassen wollen. Daher die maßlose Heuchelei von Ergebenheit, Liebe usw., an deren Widerwärtigkeit man sich täglich den gründlichsten Ekel vor diesem verdorbenen und heuchlerischen Verhältnis einer ‚gesetzlichen Opposition‘ holen kann.“²⁴ Entweder die Opposition ist Opposition, dann muß sie die Sparren, Rücksicht auf die Sittlichkeit, Gesetzlichkeit aufgeben, oder sie ist keine Opposition, in welchem Falle sie sich aber auch nicht als eine solche gerieren soll. Sittlichkeit und Gesetzlichkeit fordern, daß nur ein Wille herrsche, dem sich alle zu unterwerfen haben. „Ob dieser Wille für vernünftig oder für unvernünftig gelte: man handelt in beiden Fällen sittlich, wenn man ihm folgt, und unsittlich, wenn man sich ihm entzieht.“²⁵ Dagegen zu behaupten, man handle sittlich und gesetzlich, wenn man jenen absoluten Willen widerstrebt, ist Heuchelei, die die Sittlichkeit als Sparren im Schilde führt. Komisch sei es, wenn solche Oppositionen radikal und zugleich sittlich vorgehen wollen und dabei behaupten, sie seien dies vom Standpunkt der Sittlichkeit aus berechtigt zu tun, etwa zu Ehren einer „höheren Sittlichkeit“.

Der letzteren sei auch Sokrates erlegen. Dieser habe der verführerischen Zusprache Kritons, aus dem Kerker zu fliehen, nur deshalb nicht Folge geleistet, weil er „auf der Bildungsstufe der Sittlichkeit stand“.²⁶

Er sei unzweifelhaft ein sittlicher Mensch gewesen, habe dafür aber auch das Leben verloren.

11. Am grimmigsten geht Stirner mit denjenigen zu Gericht, die sich als sogenannte „Freie“ erklären, innerlich aber keineswegs als solche empfinden. Die Unterscheidung zwischen Religion und Sittlichkeit hört auf zu sein, sobald der Mensch im Menschen nach Feuerbach das höchste Wesen erblickt. Dann ist die Sittlichkeit zu Religion und Religion zu Sittlichkeit geworden. Man sieht, es ist nur „ein vollständiger – *Herrenwechsel* eingetreten.“²⁷

Feuerbach wähnt den Glauben und den theologischen Gottesbegriff vernichtet zu haben. In der Tat ist dem aber nicht so. Sagt er doch selbst: „Das höchste und erste Gesetz muß die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini Deus est – dies ist der oberste praktische Grundsatz – dies der Wendepunkt der Weltgeschichte.“²⁸ Was sei dies anderes als die Ersetzung des alten Gottesbegriffes durch einen neuen – Liebe genannt? Ist doch auch diese Liebe ein heiliges Gesetz und alles heilige eben ein Spuk, der immer einen Sparren auslösen müsse. Feuerbach wollte die Religion überwinden, aber er habe nur eine neue Religion gegeben, indem er das Prädikat ins Subjekt umwandelte. „statt des Satzes ‚Gott ist die Liebe‘ heißt es ‚die Liebe ist göttlich‘, statt ‚Gott ist Mensch geworden‘ – ‚der Mensch ist Gott geworden‘“ usw.²⁹

12. Die intensivste Manifestation des Sparren findet sich in der Kategorie der inneren und innerlichen Selbstbelügungen, deren der Mensch fähig. Da ist z. B. die Selbstver-

leugnung, die die „Heiligen gemein mit den Unheiligen, den Reinen und Unreinen“³⁰ haben. Beide gefallen sich in Verleugnungen und folgen dennoch ein und denselben Trieben der Begierde des Verlangens. Nur daß *sich jeder* vor dem *ihm* besonders heiligen Gott verleugnet, jeder einen besonderen Gott besitzt, der Unheilige den Mammon, der heilige Gott und dessen göttliche Gesetze. Beide verleugnen sich in den wahren Triebkräften ihres Wesens vor ihrem respektablen Gott. Und beide finden sich zuletzt auch wieder, sowohl der Niedrige, wie der Erhabene, „indem der ‚materiell Gesinnte‘ einem ideellen Schemen Alles opfert, seiner *Eitelkeit*, der ‚geistlich Gesinnte‘ einem materiellen Genusse, dem *Wohlleben*.“³¹

Etwas Besonderes in der Kategorie der Sparren bildet die „Uneigennützigkeit“, die als vollendetes Gegenstück zum Egoismus angeführt und geschätzt wird. Stirner ist ein absoluter Gegner der Uneigennützigkeit, die er rundweg leugnet. Jeder handle, um sich selbst einen Nutzen zu sichern, ohne Nutzen keine Handlung. In Wirklichkeit weiß auch dies jeder, aber er wagt es nicht, dieses Bewußtsein offen einzugestehen. Auch die Gemeinnützigkeit sei nichts anderes, als der persönliche Nutzen, der zugleich auch anderen zunutze kommt, keineswegs uneigennützig, sondern durchaus eigennützig. Man glaube nicht, daß diese sogenannte Uneigennützigkeit so selten sei, daß sie gepriesen zu werden verdiene. Im Gegenteil: sie sei viel zu viel vorhanden. „Wo beginnt die Uneigennützigkeit? Gerade da, wo ein Zweck aufhört, *Unser Zweck* und *Unser Eigentum* ... zu sein; wo er ein fixer Zweck oder eine – fixe Idee wird, wo er anfängt, Uns zu begeistern, enthusiastisieren, fanatisieren, kurz wo er ... *Unser – Herr* wird.“³² Also dort, wo eine Sache aufhört, die in unserer Eigenheit wurzelnde, aus ihrem eigensten Elementarboden entspringende zu sein, wo wir sie nur noch anerkennen und betätigen, weil wir in ihr eine – *heilige* Sache erblicken, – dort beginnt für Stirner die Uneigennützigkeit als ein Ausfluß von Besessenheit des Fanatismus, also des Gegensatzes zu dem, was das Ich täte, wenn es nicht von jenem beherrscht wäre.

Wenn das Christentum danach strebe, die Menschen von der Naturbestimmung, also von den Begierden, zu erlösen, so sollten wir danach streben, uns von dem Geist von „Gedanke, Vorstellungen, Ideen, Glaube usw.“³³ zu erlösen, davon befreien, ihn zu einer fixen, unantastbaren und heiligen Idee für uns werden zu lassen. „Wir sollen zwar *Geist* haben, aber der Geist soll Uns nicht haben.“³⁴ Statt dessen bekümmern sich die Menschen immer um diesen, um dessen Anforderungen und Bedürfnisse, nicht um sich. Wenn sie nach Freiheit rufen, so rufen sie nach der Freiheit des Geistes: „Des Geistes der Sittlichkeit, Gesetzlichkeit, Frömmigkeit, Gottesfurcht usw.“³⁵ Warum aber dies im Namen der Freiheit tun, wo doch dies die Forderung von aller Welt sei? Einerlei, ob jene erfüllt [wird] oder nicht – der Geist bleibt doch der absolute Herr und damit der Spuk und sein Sparren obenauf.

13. Gedanken und Gefühle sind immer ein Sparren, so meint Stirner, wenn sie von außen dem Individuum eingegeben, ihm aufoktroiert sind. Als solche sind die Zwangs-

behelfe, die das Ich des Menschen sich selbst entfremden und einem fremden Zweck unterwerfen. Ganz anders sei es mit den Gefühlen, die in dem Ich selbst entstehen, angeregt durch die Umwelt, seine Eigenveranlagung und persönliche Willensrichtung. Diese wohl auch durch die Wahrnehmungen der Sinne von außen nach innen projizierten Regungen sind die mit den Urelementen unserer Individualität im Einklang stehenden Tendenzen derselben, die zur Entfaltung jener Individualität geleiten und diese in ihren Betätigungen steigern. Das kann man von den „*eingeegebenen Gefühlen*“ nicht behaupten. Diese bestehen aus „erhebenden Gefühlen, erhabenen Gedanken, begeisternden Grundsätzen, ewigen Prinzipien“ usw.“³⁶ In ihnen allen wirkt ein Verbot gegen das Tiefinnerste unseres Gefühles, das somit nicht so handeln darf, wie es handeln möchte. Verbot und Vorschrift regeln dadurch das menschliche Leben, anstatt dessen eigene Veranlagung und individuelle Nuance. Das ist der Sinn der Seelsorge, daß meine Seele oder mein Geist gestimmt sei, wie Andere es recht finden, nicht wie ich selbst möchte. „Das Eingeegebene ist Uns *fremd*, ist Uns nicht eigen, und darum ist es „heilig“, und es hält schwer, die „heilige Scheu davor“ abzulegen.“³⁷

Die Hierarchie

1. Zu den größten Schwierigkeiten des Stirnerschen Werkes gehört das Eindringen in den, wenn man so sagen darf, philosophischen Symbolismus seines Stils. Dieser benötigt eine genaue Kenntnis der philosophischen Strömungen und vorherrschenden Gedanken seiner Zeit und eine unaufhörliche Kontrolle anhand der Kulturgeschichte aller Zeitalter der Menschheit. Wahrscheinlich sind es die damaligen Zensurverhältnisse gewesen, die Stirner dazu bewogen, seine Gedanken nur in verhüllter, maskierter Form zum Ausdruck zu bringen. Diese Form erschwert das Eindringen in sie. Am auffälligsten tritt dies bei den rein philosophischen Teilen des Buches zu Tage, wie z. B. in den einleitenden Gedanken des Kapitels über die Hierarchie. Und es ist um so schwerer die letzteren zu erfassen als er selbst zugibt, daß ihnen die Gründlichkeit mangelt. Stirner teilt die Weltgeschichte, die er förmlich ganz auf die Kaukasier beschränkt, in zwei Abschnitte ein, deren ersteren er die Negerhaftigkeit, deren zweiten er die Mongolenhaftigkeit nennt. Auf den ersten Blick leuchtet es keineswegs ein, was er damit meint und erst ein Eindringen in die anthropologischen Vorstellungen, die er sich von dem Werdegang der Menschheit macht, läßt die philosophische Perspektive begreifen, von der er ausging. Dadurch erscheint ihm der Urmensch in seiner kläglichen Primitivität überhaupt als Neger, was angesichts des Umstandes, daß zur Zeit des Erscheinens seines Werkes (1845) die Sklaverei der Neger noch vielfach existierte, gleichbedeutend war mit einem menschlichen Last- und Arbeitstier. Nur als solches kam der Neger z. B. in dem damaligen Nord- und Südamerika in Betracht, wo ihm jede Eigen-

persönlichkeit abgesprochen, ja angezweifelt wurde, ob er eine Seele besäße. Daß eine solche Auffassung den Neger auf dem Niveau der tiefsten Primitivität erhielt, ist begreiflich. Sie brachte es mit sich, daß er gleich den Urmenschen in seinem Instinkt- und Geistesleben noch den rohesten Fetischglauben und Götzendienste huldigte, vor den Naturgewalten, vor dem Unbegreiflichen stand und sich denselben unbedingt und in abergläubischer Furcht unterwarf.

2. Für Stirner ist die erste Etappe der menschlichen Vernunftentwicklung, die das Menschengeschlecht zurückgelegt hat, diese Negerhaftigkeit, mit der auch die Kaukasier belastet waren. Er meint damit, daß, solange der Mensch sich nur für die Arbeitsform bestimmt erachtet, über die rohe primitive Arbeit hinaus nichts kennt, sein Ich auch in seinen geistigen Elementen sich in Bereiche der Negerhaftigkeit befindet, also gleich den Negern, sie sich „vom Hahnenfraß, Vögelflug, vom Niesen, von Donner und Blitz, vom Rauschen heiliger Bäume usw.“³⁸ abhängig wähten, sich elementaren Kräften unterworfen glaubten. Diese Kräfte sind wie die Naturgewalten sinnlich wahrnehmbare, fühlbare Mächte, denen der Mensch sich unterwirft und gegen die einen Kampf aufzunehmen, zu führen, er nie im Stande zu sein vermeint. Auf dieser Stufe befindet sich der Mensch noch im allerersten Stadium seiner Menschwerdung und dieses ist die Negerhaftigkeit.

Allein diesem Stadium ist die kaukasische Menschheit bereits größtenteils entronnen. Ihr gegenwärtiger Zustand ist der der Mongolenhaftigkeit, womit wie, nach Stirner, in das zweite Stadium der Menschheitsentwicklung getreten sind. Und man muß zugeben, wenn man dem Gedankenbilde Stirners zu folgen vermag, ist seine These eine höchst originelle und analogisch zutreffende.

Bekanntlich glaubt der Chinese nicht an einen persönlichen Gott und auch die antitheologische spekulative Philosophie Feuerbachs, der Brüder Bauer und überhaupt der Rationalismus unserer Zeit ist gleichfalls zur Verneinung einer positiven Gottheit gelangt. Die gesamte Logik der Chinesen baut sich auf Gedankenschemen auf, gipfelt in diesen entlehnten Morallehren, die zu festen, unverrückbaren Satzungen werden, in deren starren Formen das persönliche wie öffentliche Leben gezwängt wird. Das Hauptcharakteristikum desselben bildet dessen geheiligte Unverrückbarkeit und Unveränderlichkeit, welche letztere allerdings auf einem Mißverständnis beruht, da man bei den Chinesen unmöglich von dem Fehlen einer Evolution sprechen kann, wenn man die Kette von Metamorphosen, die das chinesische Volk durchmachte, in Betracht zieht. Doch Stirner hielt sich an die ihm geläufige, damals allgemein gebräuchliche Auffassung über die Chinesen, die diesen einen völligen Mangel an Entwicklung zuschreibt, ein starres, unabänderliches Festhalten an Gedanken.

Da der Ursprung sämtlicher Religionen in Asien gelegen [sind], besaß diese Heranziehung der Chinesen als Analogie für das Kaukasierum noch den Vorzug, daß es, indem es den striktesten antimetaphysischen Grundsatz proklamierte, auch zugleich die Über-

windung alles Asiaticismus als Hauptaufgabe hinstellte, eines Asiaticismus, dem als Mongolenhaftigkeit „endlich ein Ende mit Schrecken gemacht werden muß.“³⁹ Es muß aber auch darauf Betonung gelegt werden, daß Stirner durch seine Heranziehung des Christentums weniger eine sachliche Analogie beabsichtigt haben mag, vielmehr eine wohlmerkbliche Ablenkung von seiner wahren Absicht, die darin bestand, die Weltanschauung der ihm ungenügend erscheinenden Antitheologie eines Feuerbach zu vertiefen und durch ihre Kritik die Philosophie seiner Zeit zu überwinden, nach seiner Auffassung weiterzuführen.

Ausgehend von diesem Zielpunkt analogisiert er mit Mongolenhaftigkeit das Christentum, da auch dieses das Ich des Menschen von Gedankenschemen abhängig mache. In der Tat ist für ihn das herrschende Geisteselement des Christentums das der Mongolenhaftigkeit im Sinne des obigen Asiaticismus. Dank dem Christentum befinden wir uns im Stadium des letzteren.

3. Zwei Gedankenschemen bilden für Stirner die Hauptpfeiler der herrschenden Weltordnung, die er eine mongolische nennt und die jenen entfließt. Es ist dies erstens die Abstraktion des Nicht-Ich, die dem Ich überordnet wird und zweitens die ihr entspringende, aller Verneinung abholde Abkehr von den realen Dingen dieser Welt, die im „Substanziellen“ gleichbleibend sein sollen. So weit eine Veränderung dennoch stattfindet, darf sie „nur eine reformatorische oder ausbessernde, keine destruktive oder verzehrende und vernichtende gewesen“ sein. „Die Substanz, das Objekt *bleibt*.“⁴⁰ Ganz in Satzungen vergraben ist das Zeitalter der Mongolenhaftigkeit, das der Positivität des Realen, aus dem auch das Christentum den Menscheng Geist nicht hinausführt. Daher ist jede Änderung, jeder Versuch einer solchen eng gebannt in dem Rahmen der vollgültigen, bestehenden Satzungen, über deren Kreis nicht hinausgeschritten werden kann.

So kommt es, daß der Geist immer in den engen Schranken gebannt ist, die er sich selbst gesetzt hat. Innerhalb derselben gewöhnt er sich an seine Beschränktheit und erbaut sich einen eigenen Himmel, ein romantisches Idyll des Glücks, Genusses, um derentwillen er auf Erden Entsagung übt. Die genußfreudige Freiheit oder die Freiheit des Genusses verlegt er in den Himmel und die dieses Tun guttheißende Kultur ist ihm die Himmelsleiter.

4. Dem Afigtismus [?], dem Mongolentum, wie Stirner ihn euphemistisch nennt, verdankt der Kaukasier die Spukwelt des Geistes oder die Geisteswelt des Spuks. Dadurch wurde der Kaukasier zu einem Grübler und Nörgler. Er grübelte über metaphysische Elemente und nörgelte an der Erscheinungswelt seines Lebens. Das letztere führte ihn zu einem fortwährenden Wühlen und Unterwühlen der Gesellschaft. Er wollte immer bessere schaffen, errichten, stürzte den einen Himmel, die eine Sitte und Satzung – nur um wieder einen anderen Himmel – eine andere Sitte und Satzung zu errichten, die mit ganz derselben Strenge eingehalten werden mußte wie die frühere. „Das *Verbessern* und *Reformieren* ist das Mongolentum des Kaukasiers, weil er dadurch von neuem

wieder setzt, was vorher schon war, nämlich eine *Satzung*, ein Allgemeines, einen Himmel. Er hegt die unversöhnlichste Feindschaft gegen den Himmel und baut doch täglich neue Himmel: Himmel auf Himmel türmend erdrückt er nur einen durch den andern, der Himmel der Juden zerstört den der Griechen, der der Christen den der Juden, der der Protestanten den der Katholiken usw.“⁴¹

Worin bestand nun diese Himmelsstümerei? Sie bestand darin, dem Geist Freiheit verschaffen zu wollen. Der Kaukasier ahmte den Mongolen nach und versuchte es, dem Geiste die Möglichkeit des Schweifens in die unendlichen Fernen des Alls, der Übersinnlichkeit, des Unirdischen zu erringen. Und je mehr er darin siegte, desto weniger beachtete er die Wirklichkeit, desto geringer wurde die Freiheit seines Ichs, die Freiheit seiner Tat und Aktion. Was den Geist erlaubt und erringen war, blieb dem Tun und Verwirklichen verwehrt. „Dem *Geiste* [aber]⁴² Freiheit erwerben wollen, das ist Mongolentum, Geistesfreiheit ist mongolische Freiheit, Gemütsfreiheit, moralische, sittliche Freiheit usw.“⁴³, also stets eine Freiheit, die bloß ein Torso ist, wie sie auch nur den Torso der menschlichen Individualität befreit, anstatt Vollfreiheit zu sein, die dieser ihre personelle Eigenheit gewährleistet.

Die Aufgabe des Ichs ist es zu sagen: „Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes.“⁴⁴ Das ist das Zeitalter der Zukunft, dem wir zueilen. Aber der Einzelne hat sich nicht darum zu kümmern, ob wir dieser Zukunft nah oder fern sind.

Für ihn muß sie schon in der Gegenwart sein und er erkämpft sich die Zukunft schon in der Gegenwart, wenn er den Geist in sein Nichts auslöst, „als unumschränktes Ich waltet und schafft“⁴⁵ kurzum ein vollendeter Egoist ist.

5. Stirner ist ein Todfeind des Gewissens. Es rangiert bei ihm unter der Kategorie von Heiligtümern, die er verabscheut. Bei kleinen Kindern und Tieren findet er keine Scheu vor Heiligen. Erst in weiterer Entwicklung wird ihnen Furcht beigebracht, die sich bald zur Ehrfurcht steigert. Sie ist die „,heilige Scheu‘. Es gehört dazu, daß man etwas außer sich für mächtiger, größer, berechtigter, besser usw. hält, d. h. daß man die Macht eines Fremden anerkennt, also nicht bloß fühlt, sondern ausdrücklich anerkennt, d. h. einräumt, weicht, sich gefangen gibt, sich binden läßt (Hingebung, Demut, Unterwürfigkeit, Untertänigkeit usw.).“⁴⁶ Aus dieser Psyche des menschlichen Gefühles erwächst eine Persönlichkeit, die ein stark entwickeltes Anlehnungsbedürfnis besitzt, nicht aber ein starkes Selbstgefühl, Unabhängigkeits- und Selbständigkeitsempfinden. Auf Menschen solcher Art wirken nun die von den Gebildeten einer jeden Nation ausgedachten, ausgeklügelten Gedanken machtvoll ein. Sie, die Ungebildeten, die an jene Gedanken glauben, erkennen auch die Rangordnung derselben an, wie sie ihnen von den Gebildeten vorgeschrieben, und diese Rangordnung wird ersteren zu festen, unverrückbaren Grenzlinien von Kästen. Letztere sind der Sinn der Hierarchie. „*Hierarchie ist Gedankenherrschaft, Herrschaft des Geistes!*“⁴⁷ ruft Stirner aus.

Es herrschen somit Gedanken, die sich um die realen Lebensbedürfnisse der Individuen nicht kümmern. Sie herrschen, weil die Individuen sie ehren, Ehrfurcht vor diesen Gedanken haben und durch sie eine Hierarchie – Rangordnung eingerichtet wird, die diejenigen, mit welchen dieses Gedanken identifiziert werden, eine Weihe verleiht, die nur im Reiche des Geistes der gläubigen Ungebildeten obwaltet, also nicht wirklich, sondern nur ein Spuk ist.

6. Aber das Ich ist mächtiger als ein Abstraktum. Deshalb beobachten wir, daß auch diejenigen, die sich auf Gedanken stützen, wie diejenigen, die ehrfürchtig an sie glauben, ihrer oft entraten, daß beide oft den Drang, sich ihrem Ich gemäß ausleben zu können, nicht erwehren können. Hier begegnen Gebildete und Ungebildete einander häufig, beide kehren zu dem Urgrund ihres Selbst und Seins zurück und finden sich, wenn auch nur vorübergehend, in der Befassung mit den realen Dingen der Eigenheit und Eigenart des Ichs.

„Bei Hegel kommt endlich zu Tage, welche Sehnsucht gerade der Gebildetste 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 Gewaltsamkeit des Denkens, die höchste Despotie und Alleinherrschaft desselben, der 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.“⁴⁸

7. Gänzlich verfehlt ist, nach Stirner, die übliche Auffassung über das Aufopferungsvolle und das Eigennützte, Selbstsüchtige. Stirner polemisiert gegen Bruno Bauer, der dem Bürgertum den Vorwurf macht, nicht aufopfernd zu sein, er verwirft dessen Begeisterung für uneigennützte und leidenschaftliche Männer, die sich für ihre revolutionären Ideen aufopferten. Stirner meint, das letzteres nur der Triumph, der in solchen Individuen obwalten, den *einen* Leidenschaft ist, die selbstsüchtig nach Befriedigung schreit. Ein solches Tun könne höchstens „ein einseitiger, unaufgeschlossener bornierter Egoismus ... Besessenheit“⁴⁹ genannt werden.

Alle sogenannten idealen Gedanken der Selbstlosigkeit und Menschenliebe erheischen Opferaltäre, auf denen das Ich geschmort wurde. Das Ich gab sich deshalb dazu her, ein Opferlamm zu sein, weil es sich von der Idee beherrschen ließ und noch nicht erkannte, daß jede Idee nur ein Mittel, ein Zweck des Ichs sein, nimmer aber zu dessen Auslöschung geleiten dürfe. „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.“⁵⁰ Und diesen uralten Wahn stellt Stirner seine Idee entgegen: „Keine Idee, kein System, keine heilige Sache ist so groß, daß sie nie von diesen persönlichen Interessen überboten und modifiziert werden sollte.“⁵¹

8. Nicht nur die Uneigennützigern, nein, auch die Egoisten sind sich selbst ein Widerspruch. Die letzteren, weil sie schließlich immer wieder irgend einem idealen Interesse unterliegen, also der Uneigennützigkeit anheim fallen. Sie teilen sich in zwei Wesen, die einesteils ihren eigenen Interessen frönen, anderenteils selbstlos, uneigennützig sein wollen. Es ist dieser Widerspruch, der sie nicht zur Ruhe kommen läßt, weder sie noch die Uneigennützigern. Die letzteren nicht, weil sie durch die Macht ihrer elementaren Bedürfnisse immer wieder gezwungen werden, sich auf sich selbst zu besinnen und egoistisch zu handeln, die ersteren nicht, weil sie sich immer aufs Neue ihren selbstischen Interessen entreißen, durch Spuk, Sparren und Geist bewogen, Rücksicht auf das öffentliche Wohl, die öffentliche Meinung, das Gewissen, kurz: auf nur in ihrer Phantasie bestehende Begriffe nehmen und diesen ihr Ich hinopfern. Diesen Dualismus innerhalb des Geistesbereiches des Menschen, der sich noch nicht zur Behauptung der Souveränität seines Ichs erhoben, verfolgt Stirner mit düsterem Betrachterblick und kann nicht umhin zu befürchten, daß kein Prinzip ihm zu entrinnen vermag. Wie ein gewaltsames Hervorstößen von Worten, eine gewaltsame Selbstbefreiung, klingt es, wenn Stirner spricht: „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.“⁵²

9. Einen gewaltigen Anlauf unternimmt Stirner gegen das, was er „*moralischen Einfluß*“⁵³ nennt. Jedes Prinzip der Beugung des Eigenwillens unter einen fremden Willen ist ihm ein solcher Zweierlei, ist die aprioristische, utilitaristische Logik und die des Befehles. Erstere gründet sich auf den Eigennutz desjenigen, dem etwas empfohlen, angeraten, angewiesen wird. Die Ausführung der Weisung geleitet zur Befriedigung eines eigenen Bedürfnisses des Zöglings, Schutzbefohlenen usw. Letztere dagegen verwertet diesen für die Aufrechterhaltung, die Verlängerung dieser oder jener Tradition, Interessensphäre und dergleichen mehr, die gänzlich außerhalb des Eigeninteresses desjenigen gelegen, dem etwas befohlen wurde. Bemerkenswert ist, das Stirner sogar für Kinder keinen moralischen Einfluß, keinen Gewissenszwang gelten lassen will. Er wendet sich ostentativ wider die alte Generation und nimmt a priori an, daß die neue nur „Dummheiten“⁵⁴ von der alten übernehmen kann; er findet es ganz richtig, wenn die Jugend dem „Glauben“⁵² entsagt, kurz: er trifft keine Unterscheidung zwischen der Reife des Alters und der Unerfahrenheit der Jugend: ihm ist beides gleichwertig und schon der letzteren gesteht er das Recht zu, sich wider den Geist wenden zu dürfen.

10. Die Relativität der Wahrheit offenbart sich dem Philosophen des Ichs in extremen Subjektivismus. Eine positive, objektive Wahrheit ist Spuk, denn sie begreift geistig eine Wahrheit, die außerhalb des Ich gelegen. Das gewöhnliche Bewußtsein vermag Dingliches zu erfassen und nur insofern es dieses aufzunehmen vermag, lebt in ihm die

Wahrheit eigener Erkenntnis, für deren Subjektivität es ganz gleichgültig, wie weit sie mit der Objektivität übereinstimmt. Der Wahn beginnt erst dort, wo die Subjektivität der Empfindung und Erkenntnis sich nicht mehr mit ihrer eigenen Objektivität begnügt und da vermeint, eine gewissermaßen über dem Objekt gelegene Wahrheit, ein zweites tieferes Gesicht derselben erkennen, finden zu können. Dies versuchte das Mittelalter, das die Selbstkasteiung proklamierte, um das Übersinnliche der Wahrheit zu gewinnen. Aber diese Kasteiung errang nicht die Wahrheit, sondern kasteite nur das Denken selbst, in dem der Wesenskern der subjektiv zu vergegenständlichten Wahrheit gelegen. Auch Luther hat das Problem der Wahrheitserkenntnis nur umgangen, indem er es zu ergründen vermeinte. Nach ihm wurzelt die Wahrheit im Glauben, der mit der Vernunft nichts gemein haben müsse, und deshalb sei die Wahrheit nur Geist, durchaus Unsinnliches, daher nur für das „höhere Bewußtsein“, nicht für das „irdisch gesinnte“⁵⁵. Dadurch wurde die Wahrheit zu einem Geist, einem Gedanken, der von vornherein einen Gegensatz zum Individuellen bildete, indem sie den Menschen dazu zwang, stets „den Standpunkt des Geistes gegenüber dem Geiste einzunehmen.“⁵⁶

In dieser Stellungnahme liegt die Kapitulation des Protestantismus vor der mittelalterlichen Hierarchie, während er in Wahrheit nur ihre Auffrischung bedeutete.

11. Von Luther über Cartesius zu Hegel führt eine einzige direkte Linie, die sich zwischen Glauben und Denken bewegt. Entweder in Glauben oder in Denken liegt die Wahrheit, so lautet die philosophische Erklärung – und das Denken wird allmählich zum „wissenschaftlichen Bewußtsein“⁵⁷ erhoben, dem alles Wirkliche als das Vernünftige und das Vernünftige als Wirkliches gilt. Nur daß weder dieses Vernünftige im Einklang mit dem Wirklichen stand noch das Wirkliche mit dem Vernünftigen. Denn auch diese Philosophie gipfelte in folgender Teleologie:

„Ein Philosoph ist eben darum Derjenige nicht zu nennen, welcher zwar offene Augen für die Dinge der Welt, einen klaren und unverblendeten Blick, ein richtiges Urteil über die Welt hat, aber in der Welt eben nur die Welt, in den Gegenständen nur die Gegenstände, kurz Alles prosaisch, wie es ist, sieht, sondern ein Philosoph ist allein Derjenige, welcher in der Welt den Himmel, in dem Irdischen das Überirdische, in dem Weltlichen das – *Göttliche* sieht und nachweist oder beweist.“⁵⁸

So sah die neuere Philosophie aus. In ihr fand das Abstrakte des Geistigen Ruhepunkt und dadurch berührte sie sich mit der Theologie, ob sie es wollte oder nicht. Daher kam es, daß sie den Menscheng Geist nicht von „Gewalt der Gegenständlichkeit ... befreite“. „Sie verwandelte nur die *existierenden* Objekte ... in *vorgestellte*, d. h. in *Begriffe*, vor denen der alte Respekt sich nicht nur nicht verlor, sondern an Intensität zunahm ... nur die Objekte [hatten] eine Umgestaltung erlitten, waren aber in ihrer Übermacht und Oberhoheit verblieben; kurz, man ... lebte in der *Reflexion*, und hatte einen Gegenstand, auf welchen man reflektierte, den man respektierte, und vor dem man Ehrfurcht und Furcht empfand. Man hatte nichts anderes getan, als daß man die *Dinge* in *Vorstellung*-

gen von den Dingen, in Gedanken und Begriffe verwandelte, und die *Abhängigkeit* um so inniger und unauflöslicher wurde.“⁵⁹

12. Im Anfang war die Furcht des Menschen vor den Naturgewalten des Weltgeschehens. Sein *vorschriftliches* Stadium bestand darin, diese bemeistern zu wollen, sich von ihnen nicht mehr einschüchtern zu lassen. Dies wurde erreicht durch die Annahme der Gleichgültigkeit gegenüber dem menschlichen Schicksal als Richtschnur der Betrachtung und Anschauung.

Mit diesem hermetischen Selbstverschließen gegenüber dem Einwirkungen von außen her war aber der Mensch nicht zur Ruhe gekommen. Er erlitt eine „*innere Erschütterung*“⁶⁰; die Gleichgültigkeit und damit Unterwürfigkeit des Ichs mußte aufgegeben werden gegen eine volltönende Bekräftigung und Selbstverkündung des Ichs, die beide im Christentum ihren Höhepunkt erreichten. Laut allen Evangelienaussprüchen ist der Mensch der Herr der Welt, in ihm waltet Gott, die Welt, die rohe, sinnliche Natur ist in ihm, seinem Geiste untertan. Damit war eine Geistrevolution vollzogen und der erste entscheidende Schritt zur Behauptung der Souveränität des Ichs getan. Durch den Glauben kann der Mensch alle Dinge besiegen, erringen, überwinden. „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, und legte den Erwerb eines langen Weltalters unter Schloß und Riegel.“⁶¹ Das Ich war proklamiert, in ihm lebte das Göttliche, also das Erhabenste, es war das oberste Prinzip, also „Herrlichkeit“ geworden.

13. Allein damit war nur ein Anfang gemacht, kein Ende erreicht worden. Das Christentum proklamierte wohl das Ich als Souverän über die weltlichen Dinge, machte es dadurch „weltlos“, aber es setzte den Geist, Gedanken und Begriff als souverän über den Menschen und sein Ich ein. Infolgedessen wurde dieses in einen konstanten Gegensatz zu seinem Ich gebracht und derselbe Kampf, der früher gegen die Welt und ihre Dinge gekämpft werden mußte, begann nun wider das Selbst und Ich der Individualität in Widerspruch gesetzt, zu dem sie beherrschenden Geist und seinen Gedanken, die nun Sparren wurden. Hier aber gilt es nun und heute einzusetzen, denn dieser Kampf sei noch nicht ausgefochten. Mit der Welt, mit den materiellen Beherrschungsdingen ist es leicht fertig zu werden und auch die Heiden (auch Juden hierunter)⁶² vermochten es.

Dagegen ist der Geist unendlich mächtiger. „Fast zweitausend Jahren arbeiten Wir daran, den heiligen Geist Uns zu unterwerfen und manches Stück Heiligkeit haben wir allgemach losgerissen und unter die Füße getreten; aber der riesige Gegner erhebt sich immer von neuem unter veränderter Gestalt und Namen.“⁶³ Eine doppelte Herrschaft wurde proklamiert, auf eine Hierarchie: die des Menschen über die Dinge und die des Geistes über den Menschen, sein Ich. Daß dieses System der Zweiteilung der Herrschaft auf ein und dasselbe Prinzip hinausläuft, ist evident. Und nicht eher werde die-

ser Kampf der Antinomien sein Ende finden, als bis der Mensch genau so, wie er sich als „Eigner der Welt“ erklärte und über diese aufwarf, sich auch als Eigner des Geistes aufwerfen, diesen als seinen Gebieter absetzen und ausschließlich zu seinem Eigentum machen wird, mit dem er, wie es mit jeglichem dinglichen Eigentum geschehen kann, nach eigener innerer Macht und Willkür verfahren kann, „mit welchem Wir schalten und walten nach Unserm Wohlgefallen.“⁶⁴

14. Vorläufig scheiden sich die Bestrebungen, dieses Ziel zu erreichen, in zwei Richtungen. Die eine ist diejenige, die die vollständige Überwindung des Geistes, die Herabsetzung desselben zu einem dienenden Werkzeug verkündet und das Ich als souverän über Welt *und* Geist erklärt. Die andere geht nicht so weit. Aber auch sie kann sich dem Einfluß des offenkundigen Widerspruches nicht entziehen, der darin besteht, daß das Ich auf einem Gebiete souverän, auf den anderen untertan und geknechtet sein soll. So drängte diese mehr auf Ethik als der Philosophie angehörende Richtung, darauf den Geist weniger abstrakt-metaphysisch, transzendental zu gestalten, ihm eine mehr mit den Sinneswerkzeugen des Menschen zu erfassende Form zu geben. Man gelangte nun dazu, ihn „unter verschiedenen Ausdrücken, wie ‚Idee der Menschheit, Menschentum, Humanität, allgemeine Menschenliebe‘ usw. ansprechender, vertrauter und zugänglicher“⁶⁵ zu gestalten.

Hier wurde der Geist zur Philosophie. Aber im selben Moment, wo er zu ihr wird, tritt auch schon eine Verwandlung mit ihm ein: wird zur Theologie. Denn der Geist entkleidet die Gedanken, ihrer biegsamen Geschmeidigkeit, die sie zu allen erdenklichen Gebrauchsmöglichkeiten dienlich sein läßt, er versteinert sie, machte starre Begriffe und unübersteigliche Spukgestalten und Ungetüme aus ihnen. Am besten ersieht man dies bei dem Begriff „Menschheit“. Solange man sich einbildet, der Geist der Menschheit lebe in den Einzigen, ist dieser eine Null, ein Nichts diesem Geist gegenüber. Gewiß ist der Gedanke an die Menschheit schön „ideal“ und erstrebenswert. Aber nur wenn ich ihn vom Geiste befreie. So befreit wird er „Mein *Ideal* ... Mein Eigentum, und ich beweise dies zur Genüge dadurch, daß Ich ihn ganz nach Meinem Sinne aufstelle und heute so, morgen anders gestalte.“⁶⁶ Dies wird ganz anders, wenn Ich Mich von ihm beherrschen lasse: da wird er „Fideikommiß, das Ich nicht veräußern noch loswerden kann.“⁶⁷

Daraus ersieht man, meint Stirner, wie der Geist zu einer Hegelschen „absoluten Idee“ wird, die das Individuum tyrannisiert, indem aus ihr wieder neue Gebote und Gesetze des Glaubensspuks wie jene entfließen, wie die „verschiedenen Ideen der Menschenliebe, Vernünftigkeit, ... usw.“⁶⁸

15. Alle Begriffe sind, nach Stirner, Abstraktionen der Wirklichkeit, eine Verdrängung derselben zu Gunsten jener. Nach Begriffen reguliert der Geist unser Leben, unser Tun, Wollen und Dürfen. Man nennt dies die „Natur der Sache“, den „Begriff des Verhältnisses“⁶⁹, was alles darauf hinausläuft, daß das Ich eine durch Gedanken geheiligte

Sache heilig spreche und als solche anerkenne, nur weil diese Sache gedanklich diesem oder jenem Begriffe entspräche. In der Tat ist der Begriff als Abstraktion ein Unsinn, weil Verallgemeinerung. Das Begriffliche mag sich auf Dinge beziehen, auf Menschen dürfe und könne es keine Bezug haben, da so viele Menschen, so viele Einzigkeiten ihrer Beziehungen zueinander, wodurch jede Generalisierungsmöglichkeit aufgehoben erscheint.

Einschaltend sei hier bemerkt, daß dieser Stirnersche Gedankengang von der schrankenlosen Subjektivität aller Beziehungen, ihrer einzigartigen Empirie, von einem neuen Philosophen, Fritz Mauthner⁷⁰, auf das linguistische Gebiet übertragen wurde. Nach letzterem ist die Sprache ein zur Verständigung ungenügendes Mittel, da ihr die Exaktheit der terminologischen Bestimmung fehle, indem jedes Individuum unter dem Sinnbegriff des ausgesprochenen Wortes sich etwas anderes vorstelle. Daher komme es, daß die Sprache nie zur Vereinigung, immer nur zur Entzweiung führen könne, das Wesen der Sprache sei die Einzigartigkeit des gesprochenen Wortes für das Ich, auf dessen Erkenntnisbegriff absolut exakt einzugehen schon deshalb dem anderen Ich verwehrt ist, weil dessen organische Geistesbeschaffenheit, Hirnwindungen usw. eine andere und daher eine Übereinstimmung der Gedanken in positiv-exakter Form ausgeschlossen ist.

Grundlegend für diese philosophische Anschauung ist jedenfalls Stirner. Für ihn ist jeder allgemeingültige Begriff unmöglich, ein Spuk. „Jetzt herrscht in der Welt nichts als der *Geist*. Eine unzählige Menge von Begriffen schwirren in den Köpfen umher, und was tun die Weiterstrebenden? Sie negieren diese (116) Begriffe, um neue an deren Stelle zu bringen!“⁷¹

16. Durch die starren unverrückbaren Begriffe über die Heiligkeit der Gedanken, von den Dingen, gelangen diese zur Verkörperlichung jener und ihrerseits zu einer vollendeten „*Selbständigkeit*“⁷², richtiger gesagt Überlegenheit gegenüber den Menschen. Die Dinge werden wichtiger als das persönliche Ich des Individuums. Um die Dinge wölbt sich eine Mauer der heiligen Unberührbarkeit, Unnahbarkeit. Und nur nach Maßgabe der in unserem Gedankenbilde sich anbietenden Erlaubnis dürfen wir den sonst geschuldeten Respekt beiseite stellen und uns des Dings bemächtigen. Im Übrigen müssen wir die „*Befangenheit*“⁷³ wahren. Sie ist es, die das Ich immer weiter hinausrückt von dem Recht über die Dinge, denn die Befangenheit hindert ihn, sein Ich über Alles zu stellen. Sie zwingt ihn die Heiligkeit anzuerkennen und sich außerhalb des Heiligtums zu denken. Nur wenn er es wagt, in dieses einzudringen, kann er es zertrümmern, nur dann wird er in Wahrheit der Herr der Welt und des Geistes sein. „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! Verdau die Hostie und Du bist sie los!“⁷⁴

III.

Die empirisch-positiven Elemente des Ichs

1. In eine erschöpfende Analyse der Philosophie Max Stirners gehörte nun eine eingehende Betrachtung seiner soziologischen Ideen. Wir übergehen dieselben oder beschränken uns auf kurze unerläßliche Andeutungen, da wir keine erschöpfende Analyse des Denkers beabsichtigen, uns auf eine Zergliederung der rein philosophischen Elemente seiner Weltanschauung beschränken. Aus diesem Grunde übergehen wir seine Negation des Liberalismus in dessen politischer, sozialer und humanitärer Phase und wenden uns wieder den ausschließlich philosophischen Grundelementen der Philosophie Stirners zu.

2. So sehr Stirner sich gegen Begriffe wehrt, so sehr ist auch er genötigt, mit solchen zu operieren. Was seine Präzisierung des Ichs in dessen positiven und empirischen Bestandteilen anbelangt, so klassifiziert er die letzteren unter die Kategorien der Eigenheit und der Eignung, durch welche letztere das Ich zum „Eigner“ wird. Als solcher besitzt er drei hauptsächliche Manifestationen: in seiner Macht, in seinem Verkehr und in seinem Selbstgenuß. Diese drei Manifestationen, diese drei Besonderheiten des Lebens und der Betätigung einer jeden Individualität konstruieren das Besondere eines jeden Individuums, sind das Konstitutive seiner Persönlichkeit, wodurch jede einzige „der Einzige“ ist.

3. Wenden wir uns vor allem dem Prinzip der „Eigenheit“⁷⁵ zu.

In dem abstrakten Wesensbegriff der Freiheit, wie sie die Philosophie des Liberalismus vertritt, kann Stirner nichts Haltbares erblicken. Die Freiheit ist ihm ein Schemen, dessen Schranken von irgendwelchen Gebieten gesetzt werden können, und das Tun innerhalb dieses Schemens ist vom Willen jener abhängig, die die Freiheit gewähren, ebenso das Eigentum des Individuums. Stirner will, wie er selbst sagt, „mehr als Freiheit ... Du müßtest nicht nur ein ‚Freier‘, Du müßtest auch ein ‚Eigner‘ sein.“⁷⁶ In dem Begriff der Freiheit, so wie sich sie uns nun offenbarte, ist noch nicht der Begriff des Eigentums gelegen, und eine Freiheit ohne dieses ist für Stirner nur „ein Ideal, ein Spuk“⁷⁷.

Was Stirner in dem Unterschied zwischen Freiheit und Eigenheit erblickt, sagt er in diesen Sätzen: „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.“⁷⁸ Das Prinzip der Freiheit ging bis jetzt stets Hand in Hand mit einer bestimmten Form, die bestimmend auf den Menschen einzuwirken hatte. Sie gewannen die Freiheit, so oder so zu handeln und waren des lästigen Zwanges losgeworden, der sie früher bedrückte. Nicht aber des Zwanges als eines solchen, denn nun bedrückte sie ihre neue Freiheit, die sie zwang, sich deren Bestimmungen zu fügen und unterzuordnen. „Der

Drang nach einer *bestimmten* Freiheit schließt stets die Absicht auf eine neue *Herrschaft* ein, wie denn die Revolution zwar ‚ihren Verteidigern das erhebende Gefühl geben konnte, daß sie für die Freiheit kämpften‘, in Wahrheit aber nur, weil man auf eine bestimmte Freiheit, darum auf eine neue *Herrschaft*, ... ausging.“⁷⁹

4. In der Freiheit erblickt Stirner eine Umgehung desjenigen, was das Individuum verwirklichen sollte: die Eigenheit. Nur weil das Ich diese in sich, wie in anderen fürchtet, verlangt es die Freiheit, einen leeren Begriff, der keinen schöpferischen Gehalt habe. Gegen die Eigenheit haben die Menschen einzuwenden, daß sie alle in ihnen schlummernde Triebe, Begierden, Wünsche und die Leidenschaften zu einem chaotischen Ausbruch gelangen ließ. Jeder hielte den anderen für einen Teufel. Dies ist das Unglück. Es wäre weit besser, wenn die Menschen sich nur für Tiere hielten, denn das Tier folgt nur seinem inneren Antrieb, der es zu den seiner Eigenart und deren Erhaltung förderlichen Schritten veranlaßt. Dagegen geht der Mensch die unsinnigsten Wege, er erschrickt vor seiner „Nacktheit und Natürlichkeit“⁸⁰, obwohl gerade die Naturstimme in ihm zu dem anregt, was an gedeihlichsten und naturgemäßesten für ihn wäre. Doch gerade diese Stimme fürchtet er.

All das bewirkt die Eigenheit, sobald sich der Mensch auf sie besinnt und sich zu ihr allein bekennt: „denn die Eigenheit ist die Schöpferin von Allem ...“⁸¹; und da doch „die Freiheit ... dem Ich zu Liebe erstrebt wird, warum nun nicht das Ich selber zu Anfang, Mitte und Ende wählen?“⁸² Die Eigenheit steht höher als die Freiheit, diese realisiert sich in jener, während jene sich in letzterer nicht unbedingt verwirklicht finden muß. „Der *Eigene* ist der *geborene Freie*, ...; der Freie dagegen nur der *Freiheitssüchtige*“⁸³.

5. Im Zusammenhang mit dieser, auf den Egoismus allein zurückzuführenden Auffassung gelangt Stirner zu einer der bemerkenswertesten Darlegungen seiner Auffassung über den Egoismus, die sich in dem Werke vorfindet. Er meint: „Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten („guten Menschen“) *berufen*. Schüttelt das ab! Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der ‚Selbstverleugnung‘, sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werde jeder von euch ein *allmächtiges Ich*. ... All euer Tun und Treiben ist *uneingestander*, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus. Aber weil Egoismus, den Ihr Euch nicht gestehen wollt, den Ihr Euch selbst verheimlicht, also nicht offener und offenkundiger, mithin unbewußter Egoismus, darum ist er *nicht Egoismus*, sondern Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung, Ihr seid Egoisten und Ihr seid es nicht, indem Ihr den Egoismus verleugnet. Wo Ihr’s am meisten zu sein scheint, da habt Ihr dem Worte ‚Egoist‘ – Abscheu und Verachtung zugezogen.“⁸⁴

Zu dieser Definition des Egoismus ist noch hinzuzufügen, daß Stirner sehr wohl einen Unterschied zu machen wußte zwischen dem kleinen Egoismus des Alltages und dem der philosophischen Wahrung der Individualität. Jener, der sich meist der erbärmlichen

Mittel wie Heuchelei, Betrug usw. bedient, war ihm ein Zeichen dafür, daß die Individualität, die sich ihrer bediente, eine schwache wahr, keine großzügige, starke. Die Mittel, die das Individuum verändert, sind immer gleich dem, *was* es ist.

Ein schwaches Individuum bedient sich nur schwacher Mittel und zu jenen zählt Stirner die vorgenannten.

6. Alle Freiheit ist wesentlich Selbstbefreiung, meint Stirner. Die dem Individuum geschenkte oder gewährte Freiheit hat nichts zu tun mit der Sicherstellung seiner Eigenheit, denn die Freiheit kann ihm wieder jederzeit genommen werden. Erst dann, wenn das Ich sich jene Lebenssphäre schafft, die seiner eigenen Gewalt und Macht entspricht, erst dann besitzt es das, was seiner Eigenheit angemessen, denn auch die Gewalt ist ein Ausfluß derselben und so kann ihn jene nie genommen werden, wenn es die Gewalt seiner Eigenheit nun wirklich besitzt. Deshalb ist auch die Emanzipation, welches Wort sinngemäß Freisprechung, Freilassung bedeutet, kein Ersatz für die Selbstbefreiung der Eigenheit des Ichs. Schwächliche Individuen wie ganze Völker seufzen nach der Emanzipation. Und doch beweist der Umstand, daß sie darnach seufzen, ihrer individuellen wie kollektiven Eigenheit keinen entsprechenden Eigendruck zu geben vermögen, nur dies: sie sind nicht fähig zur Selbstbefreiung und darum können sie keine Freiheit erringen. Dies [ist] nur auf dem Wege der rücksichtslosen Selbstäußerung des Ichs in geistiger und physischer Beziehung zu erreichen. Dies ist auch dadurch nicht zu ändern, wenn das Individuum oder Volk befreit würde. „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.“⁸⁵

Der Eigner

1. Im Lichte der üblichen Philosophie der Allgemeinheitsbegriffe, wie sie der Liberalismus ausgeheckt hat, ist der Mensch ein Gattungsbegriff. Von diesem Standpunkte ausgehend war es leicht, ihn als Gleichen unter Gleichen zu proklamieren. Darauf stützt sich auch die Auffassung, wonach wir alle Menschen sind, nichts als dies, denn in dieser Auffassung wird all dies Unterschiedliche, individuell Prononcierte verschlungen, daß in Wirklichkeit ein jedes Ich von dem andern unterscheidet. Obwohl der Liberalismus von Haus aus gegen die Kirche auszog und die Theologie bekämpfte, ist er dennoch nichts anderes als die philosophische Vollendung der Theologie, deren Säuberung aber zugleich Abdankung als Philosophie. Denn eine neue Fiktion tritt uns durch die These des Allmenschlichen und der allmenschlichen Freiheit entgegen: das Ich stirbt und der Mensch als ein wirkliches Gattungswesen entsteht.⁸⁶ Diesen Menschen als Gattungswesen der Gesellschaft verwirft Stirner durchaus. Eben das Einheitliche und

Vereinheitlichende des Allmenschlichen ist ihm ein Greuel und wird von ihm aufs entschiedenste bekämpft. Das Ich ist einzig in dem Sinne, daß es ein zweites Ich gleich ihm nicht mehr gibt. Und insofern dieses Ich nicht so ist, wie alle übrigen, ist es ein *Unmensch*, indem es Eigenheiten besitzt, die dem Begriff des Allmenschlichen, des allmenschlich Uniformen widerstreiten. „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.“⁸⁷ Alles Außergewöhnliche erscheint dem Geiste und seinen Würdenträgern als das Unmenschliche, denn es ist nicht im Rahmen des Üblichen und des erwünscht Gleichförmigen und Gleichwertigen gelegen, es verstößt wieder den Durchschnitt, der im Begriff des „Menschen“ gelegen. Die ganze Weltgeschichte beweist die Wahrheit dieser Behauptung, gerade das Christentum am deutlichsten. „Das Christentum kennt nur Einen Menschen, und dieser Eine – Christus – ist sogleich wieder im umgekehrten Sinne ein Unmensch, nämlich ein übermenschlicher Mensch, ein ‚Gott‘. *Wirklicher* Mensch ist nur der – Unmensch.“⁸⁸

2. Eine solche Auffassung des Individuellen ist unvereinbar mit den üblichen, durch Jahrtausende festgefügt Fundamenten von Staat und Gesellschaft. So ist es nur selbstverständlich, daß Stirner diese bekämpft und sich mit überhaupt keiner Staats- und Gesellschaftsform zufrieden geben will, die eine bestimmte Stabilität besitzt. Höchstens genügte ihm ein amorphes Zusammenleben der Menschen, von denen jeder ein starrer Egoist sein sollte. An die Stelle von Staat und Gesellschaft setzt er den „*Verein von Egoisten*“⁸⁹, der nur für die momentanen Zweckdienlichkeiten bestehen, aber keinerlei gewaltsam geformte Bestandsdauer besitzen dürfte. In diesem Verein der Egoisten verrichtet der Einzelne „nie in abstracto *Menschliches*, sondern immer *Eigenes*, d. h. *meine* menschliche Tat ist von jeder andern menschlichen verschieden und ist nur durch diese Verschiedenheit eine wirkliche, Mir zugehörige Tat.“⁹⁰

Keine Evolution, kein Zukunftsbild, kein Ideal des Menschen mehr! Der Mensch sei sein Ich und nichts mehr darin besteht, das Eigene an ihm ist er selbst, dieser Eigner seines Ichs. „Ich aber lege den Akzent auf *Mich*, nicht darauf, daß Ich *Mensch* bin.“⁹¹

3. Menschsein ist gleichbedeutend damit, ein nicht unterschiedliches Mitglied und Glied der Gattung zu sein. Indem Feuerbach gesetzte und positive Wesensbestimmungen der Gattung anerkannte, denen er die menschliche Individualität unterworfen zu sehen wünschte, bot er dem Ich ein nur Gedachtes als Ziel dar und verneinte dadurch die wahre Persönlichkeit des Individuums. Denn der Mensch ist nur so weit ein Mensch, als er sich über die Gattung erhebt und indem er sich über sie erhebt, hört er auf, Mensch zu sein, wird ein Ich und da es in der Natur und Art keine absolute Wiederholungen von Typen gibt, ein Einziger. „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.“⁹²

Gott ist vom Atheismus gestürzt worden, aber ein neuer Gott wurde auf den Thron der Erhabenheit gesetzt. Dieser neue Gott heißt „der Mensch“. In dieselbe Abhängigkeit, in welche das Ich sich früher der Gottheit gegenüber begab, in dieselbe Abhängigkeit begab es sich nun den Menschen, Seinesgleichen gegenüber. War der Mensch ehemals abhängig vom Willen Gottes, so ist er es jetzt vom Willen und somit der Willkür des Menschen. „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.

Unsere Atheisten sind fromme Leute.“⁹³ Dagegen wirft sich Stirner zum extremen Selbstgebieter auf, dem nichts und niemand zu gebieten hat, als sein eigenes Ich, der ein Entheiliger aller menschlichen Ehrwürdigkeiten und Heiligtümer ist und für den es ausschließlich folgende Merkmale des Eigenen gibt: „Meine Macht *ist* mein Eigentum. Meine Macht *gibt* Mir Eigentum.

Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum.“⁹⁴

Die Macht des Eigenen

1. Sie enthält Alles, was die Eigenart des Einzigen bildet: seinen Willen, seine Launen, seine Kraft, sich durchzusetzen und sein Ich gegenüber alles durch Tradition oder Gewohnheitsrecht geheiligten Satzungen zu behaupten oder sich über diese hinwegsetzen zu können. Der Begriff der Macht ist für Stirner keineswegs nur ein geistiger, er ist ein universaler und findet die Quintessenz seines Wesensausdruckes ausschließlich in den gewissermaßen autochthonen Elementen des Individuums. Natürlich muß sich dieses jedem äußeren Rechtsbegriff widersetzen, da jedes Recht eine gewisse Berechtigung verleiht und schon diese Verleihung allein eine Einschränkung der persönlichen Souveränität des Ich involviert. Stirner will kein Recht, will aber auch keines anerkennen. Ihm ist alles Recht, was er sich erzwingen kann, wie ihm auch alles recht ist, was er sich nicht zu erzwingen vermag. So will er denn die Verteilung des Rechtsbegriffes als eines solchen und das, wozu er sich selbst ermächtigt, hat für ihn Berechtigung und ist ihm sein eigenstes persönliches Recht.

„Recht – ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht – das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht.“⁹⁵

Der Verkehr des Eigenen

1. Hier setzt Stirner mit einer Analyse der Gesellschaft als eines konkreten Wesens ein und findet, daß sie ein solches nicht habe. Die Gesellschaft besteht aus Einzelnen, ist

also in ihrem Sein von diesen abhängig, kann nicht ohne sie sein. Was man Gesellschaft nennt, ist daher eine Zusammensetzung und Zusammenfassung von Einzelnen, die dadurch, daß sie die Gesellschaft einfügen, immer an Individualität verlieren müßten. Eine genauere Untersuchung der von Stirner angewendeten Terminologie läßt bald erkennen, daß er unter Gesellschaft nicht das versteht, was man gewöhnlich unter diesen Begriff auffaßt. Gesellschaft als freie Gesellung und freie Vereinigung wird von ihm nicht gemeint, wenn er erklärt, daß in der Gesellschaft, der Sozietät, höchstens die menschliche Forderung befriedigt werden kann, indes die egoistische stets zu kurz kommen muß.⁹⁶ Gerade aber die Interpretation, die er dem Wort Gesellschaft gibt, indem er es mit Sozietät identifiziert, gestattet die bestimmte Meinung, daß Stirner unter Gesellschaft einen Kreis von Personen verstand, die sich um bestimmte Institutionen gruppieren. Auf die letzteren und ihr Charakteristikum liegt bei ihm überall und immer ein fühlbarer Nachdruck, wenn er von Gesellschaft spricht. So z. B. wenn er Staat und Kirche „Gesellschaft“⁹⁷ nennt, während sie soziologisch erfaßt doch nur Institutionen der Gesellschaft, in der Gesellschaft sind. Um Stirner in seinem Ansturm wider die Gesellschaft zu verstehen, muß man wissen, daß er bestimmte Institutionsgruppen und -kreise innerhalb der Gesellschaft meint, wenn er scheinbar und – bewußt oder unbewußt – irreführend gegen die Gesellschaft Sturm lief.

Bekanntlich ist das Wort „Gesellschaft“ ja an und für sich sehr vieldeutig und wird auch in der Umgangssprache in mehrfacher Weise gebraucht.⁹⁸ Stirner reflektierte unzweifelhaft auf ein philosophisches Eindringen in den Sinn seiner Anwendung des Wortes, und diese ist nur zu verstehen, wenn man sie im Sinne einer Gruppierung von fixen Interessen auffaßt, denen es gelungen, allen übrigen Gesellschaften in der Gesellschaft eine einheitliche, unabänderlich zu verbleibende Form zu geben. In letzterem Sinne das Wort Gesellschaft angewendet und aufgefaßt und wir haben dasjenige erkannt, was Stirner mit größter Wucht bekämpft.

2. Philosophisch gehört er somit dem Bereiche des extremsten Nominalismus an, da ihm die Gesellschaft eigentlich nur ein Universalis war, dem jede aktuelle Dinglichkeit fehlte. Eine solche besaß seiner Auffassung gemäß nur das Individuum, dem der Universalismus in Form von *communis opinio* die Gesellschaft entgegenstellt, für Stirner genug der Ursache, diese zu bekämpfen.

Um dieser Auffassung gerecht werden zu können, muß man sich vor Augen halten, daß es in Stirners Geistesbild nur zwei Anschauungen des Ratsprinzips gab: das des Absolutismus und das der Demokratie. In beiden entdeckte er genug des Verwerflichen und Bedrückenden, um sich auch von dem Zwischengliede beider, dem Liberalismus, loszusagen. Es ist für die Denkungsart Stirners sehr bezeichnend, daß er Absolutismus und Liberalismus eigentlich weniger bekämpft, als die Demokratie, die er als etwas dem Liberalismus sehr verschiedenes begriff. Als Demokratie schwebte ihm als genauem Kenner der großen französischen Revolution dasjenige vor, was Rousseau in seinem

Werk über den „Contrat social“ als sein soziales Ideal darstellt: eine Gesellschaft, die sich die absoluteste Verfügungsmacht des Staates über das Individuum anmaßt und letzteres jeder Persönlichkeit entkleidet, von diesem unbedingten Gehorsam erheischend. Die „volonté générale“, dieses Allerheiligste des Genfer Bürgers, der ja bekanntlich das Grundlegendste für alle demokratischen Theorien bis in die Neuzeit verfaßt und erdacht hat, mußte für Stirner zu einer Fratze der Gesellschaft werden und ihn, den strengsten Individualisten und Naturrechtler, zur Verwerfung derselben überhaupt veranlassen. Wobei aber beachtet werden muß, daß ihn dies keineswegs zu einer Verwerfung oder Verneinung des Gesellungsprinzips, der Sozialität des Individuums zu geleiten vermochte.

Diese letztere gibt er ohne weiteren Übergang und logischen Grund in dem, was er den „Verein von Egoisten“ nennt. Derselbe ist ihm das Fundament und die Krönung dessen, was man allein *seine* Gesellschaft nennen darf.

3. Was ist das Hauptelement dieses Vereins der Egoisten, den Stirner ausschließlich als berechtigtes soziologisches Glied des Gemeinschaftslebens erklärt, was ist der Hauptzug seines Wesens, der den Verkehr des Eigenen bildet und vermittelt? Daß jeder in diesem Verein „ein egoistisches, persönliches, eigenes ... Interesse“⁹⁹ verfolgen kann, ohne sich um irgend ein volkstümliches Interesse bekümmern zu müssen. Stirner erkennt nicht, daß keine Art der Organisation, die in ihrem Ruhepunkt findet, also den Namen Gesellschaft beansprucht, ihm „eine so angemessene Freiheit des Dürfens“¹⁰⁰ gewähren kann. Ja, daß sogar sein Verein der Egoisten ihm gewisse Ein- und Beschränkungen auferlegen würde. Aber er macht zwischen dem, was man Gesellschaft nennt und seinem soziologischen Gedankengebilde den Unterschied, daß ihm in der Gesellschaft eine organisierte Macht entgegentritt, die alle Individuen überragt und der sich deswegen Alle zu unterordnen haben, während im Verein der Egoisten nur das einzelne Ich zur Geltung gelangen kann, sowohl im Einklang, in Übereinstimmung mit dem Ich des anderen, wie auch im Gegensatz zu ihm. In letzterem Fall steht Mann gegen Mann und selbst wenn das eine Ich unterliegt, unterlag es nur der persönlichen Macht eines einzigen Stärkeren, während es in der Gesellschaft als von vornherein unfreies Wesen einer unpersönlichen, nur im Allgemeinen wurzelnden zentralen Macht erlag, die im Einzelfall jedem Individuum gegenüber eine unverhältnismäßige Übermacht ist. „Es ist ein Anderes, ob Ich an einem Ich abpralle, oder an einem Volke, einem Allgemeinen. Dort bin Ich der ebenbürtige Gegner meines Gegners, hier ein verachteter, gebundener, bevormundeter ...“¹⁰¹

In dem Verein der Egoisten gibt es keine Institution, „welche der Einzelne nicht auflösen darf“¹⁰², denn „*Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel.*“¹⁰³ Auch die ideale Gesellschaft der kommunistischen Schwärmer macht darin für Stirner keine Ausnahme. Wenn der Vater des deutschen autoritären Kommunismus, Wilhelm Weitling¹⁰⁴, vor allem die „Harmonie der Gesellschaft“ gewahrt zu sehen wünscht, so fragt Stirner hin-

gegen: „Wie kann Ich eigen sein, wenn meine Fähigkeiten sich nur so weit entwickeln dürfen, als sie die ‚Harmonie der Gesellschaft‘ nicht stören (Weitling)“.¹⁰⁵

Der Verkehr des Eigenen fußt also auf den rücksichtslosen Prinzipien des Egoismus.

4. Stirner folgert aus dem Worte „Gesellschaft“ dessen etymologische Sinndeutung nach dem Worte Gesell – Saalgenosse. Die Gesellschaft ist somit ein Saal, in dem eine größere oder kleinere Gesamtheit von Personen durch eine Gemeinsamkeit von Beziehungen verbunden ist. Dieses Verbundensein ist für Stirner der in dem Saale ausgeübte Zwang, um dessentwegen er die gesamte Gesellschaft verwirft. Ihm stellt er den freien egoistischen Verkehr entgegen, der nicht stattfindet, weil diese oder jene Personen sich einem verbindenden Zwange unterworfen haben, dem sie gewissermaßen von vornherein einverleibt wurden, sondern nur deshalb, weil beide Kontrahenten der Verkehrsbeziehung ein individuelles, egoistisches Interesse daran haben, miteinander in irgend einen Verkehr zu treten. Gesellschaft ist gleich Gefängnis, in dem die Insassen auch auf Grund von Zwangsbeziehungen miteinander verbunden sind, ein wirklicher Verkehr – und dieser könne nur frei sein – besteht nicht. Erst diejenige Beziehung im Gefängnis, die jenseits des Zwanges gelegen, also nicht geheim ist, beinhaltet den Verkehr, der als solcher von rein egoistischen Motiven geleitet wird. Aber einem solchen stets nur von egoistischen Motiven geleiteten und bewirkten Verkehr stellen sich die großen Hindernisse, die ihm die Gesellschaft bereitet, entgegen. In ihr gibt es Gemeinschaften des Zwanges, die heilig sind und ihre Beziehungen nicht gestört wissen wollen. Pietät, Familienwohl, Gemeinschaftswohl und noch viele andere solche Gefühle bilden Hemmungen des freien Verkehrs und Grundpfeiler der geordneten Gesellschaft, deren Wert und Nutzen Stirner unbedingt leugnet, verwirft. In dieser ungeheuerlichen Leugnung aller festen Bestandsverhältnisse der Gesellschaft und ihrer Fundamente versteigt sich Stirner sogar zur Negation des Staates als eines sozial oder individuell berechtigten oder benötigten Gesellschaftsgliedes.¹⁰⁶ Und hier gibt es für ihn keinerlei Unterschiede: Staat ist Staat, Absolutismus ebenso wie Republik, denn beide haben immer nur den Zweck, „den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgend einem *Allgemeinen* untertan zu machen“.¹⁰⁷ Und so verneint er denn auch den Volksstaat der extremen Demokratie, der in der Jetztzeit das Ziel der Sozialdemokratie geworden. Er verwirft ihn mit der Begründung, daß die Bevormundung durch den Staat am hervorstechendsten im Volksstaat zu Tage trete, denn dieser, der alle Machtvollkommenheit in sich vereinigt, „kann Mich nicht mächtig werden lassen.“¹⁰⁸ Auch im Volksstaate würde es – Unterordnung geben, „die Unterordnung unter den – Volkswillen“¹⁰⁹, wie sie erforderlich sei für jegliche Herrschaft und deren Aufrechterhaltung.

5. Partei, Gesetz, Recht und Verbrechen, Rache und Kriminalkodex, Religion und Politik – alle diese Wertgüter der gesellschaftlichen Aktivität und Universalität werden durch Max Stirner in einen Zustand der Auflösung gebracht. All dies von dem hypo-

thetischen Begriff aus, daß das, was der Mensch als bürgerliches Mitglied der Gesellschaft zu eigen hat, etwas Anderes sei, als das, was sein Ich als Eigenes besitzt oder besitzen möchte. Letzteres verdient keine sonderliche Achtung, aber es muß berücksichtigt werden aus gegenseitigen, individuellen Egoismus, was aber ersteres anbelangt, so ist es zu mißachten, da es nur eine Einschränkung des Ichs in dessen Bewegungsfreiheit, Verkehrsmöglichkeit, somit in Wahrheit das Uneigene ist. Wenn man nun dieses Widerstreben gegen das Uneigene, weil solches Tun gegen das Interesse der Gesellschaft verstößt, als unmenschlich erklärt, fordert Stirner, der den Begriff des Menschen als eines Gattungswesens verneint, auf, Unmensch zu werden.

6. Von größter Bedeutung sind – wie schon eingangs ausgeführt – Stirners Anschauungen über das Eigentum und dessen Rechtmäßigkeit oder richtiger – in welcher Form er dieses für rechtmäßig hielt. Hier würde man denken, daß er sich für das bestehende Privateigentum erklärt habe, insofern es erklärt wird als „Befugnis mit der Substanz und den Nutzungen einer Sache nach Willkür zu schalten und jeden anderen davon auszuschließen.“¹¹⁰ Allein bei Stirner ist auch hier keine Übereinstimmung mit den von uns vertretenen Rechtsgrundsätzen zu erkennen.

Eigentum als solches erkennt er an, aber insoweit es dem Eigentümer möglich, es für sich zu behalten. „Eigentum ist das Meinige“.¹¹¹ Daraus geht hervor, daß ihm das Meinige höher steht als das Eigentum, da daraus, daß die Sache im Besitze des X sei, keineswegs hervorgehe, daß sie auch sein Eigentum sei. Die völlige Verschiedenheit von Besitz und Eigentum finden wir bei allen kultivierten Völkern in deren Rechtsatzungen anerkannt. Stirner will diese „Heiligsprechung“ des Eigentums nicht gelten lassen, ebensowenig ist er für die Aufteilung des Eigentums der Gesamtheit in gleiche, der Gesamtzahl der Teilnehmer entsprechende Quoten. Auch Proudhons Radikalismus einer anders gearteten sozialistischen Ethik entspricht Stirners Auffassung nicht. Und dennoch, so sehr er sich dagegen sträubte und sich den Anschein einer andersgearteten soziologisch-philosophischen Auffassung geben wollte, er landete im Sozialismus, ja von einer exakt individualisierenden Betrachtungsweise aus sogar im Kommunismus. Dies geht aus folgenden Ausführungen seines Buches hervor: „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, z. B. die Tierwelt nicht zum Eigentum kommen läßt. – So wird’s auch bleiben und werden. 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 daran seinen *Anteil*, und dieser Anteil ist sein *Eigentum*. So ist ja auch in unseren alten Verhältnissen ein Haus, welches fünf Erben gehört, ihr Gemeingut; der fünfte Teil des Ertrages aber ist eines Jeden Eigentum.“¹¹²

In diesen Sätzen läßt sich der sozial-philosophische Extrakt der konstruktiven Elemente in der Eigentumsfrage feststellen, wie sie von Stirner formuliert wird. Es ist, wie wir an anderer Stelle bereits sagten, eine Art Sozialindividualismus, dessen innere Ausgestaltung als konkretes Wirtschaftssystem, ob kollektivistisch oder kommunistisch, dem Willen des Einzelnen souverän überlassen bleibt.

7. Als das wesentliche Beziehungsmittel zum Menschen stellen sowohl Religion wie auch Ethik ein erhabenes Grundgesetz auf, dessen Befolgung uns oberstes Leitmotiv sei: Das Gesetz der Liebe. Diesem Gesetz entfließen Barmherzigkeit und Nächstenliebe, Menschenliebe, Feindesliebe und Schonung, wie Rücksicht auf den Nebenmenschen. Sie sind zu kategorischen Imperativen für das Ethos des Ichs geworden und ihnen entsprechend zu handeln ist Pflicht des Gewissens und tieferen Empfindens.

Auch dagegen lehnt sich Stirner auf. Eben deshalb, weil die Liebe die Stimme unseres Gewissens und Gefühles geworden, ist sie nicht das aus dem Eigenem des Einzigen entsprudelnde Urgefühl seines Ichs, vielmehr eine ihm anerzogene und ihn nur scheinbar verpflichtende Sache. Auch der Gegensatz der Liebe, der Haß, wäre in den weitaus meisten Fällen ein Ureigenes, etwas Supponiertes, wiewohl sehr oft Autosupponiertes. Aber auch die Liebe sei gewöhnlich nichts Anderes.

Wozu führt sie? Nur den Menschen zu lieben, der gleich allen anderen Menschen handelt und darum keinerlei Anstoß erregt, bloß Liebe einflößt. Ist nun ein solcher Mensch wirklich sein Ich oder lebt er nur ein ihm gewaltsam Aufgezwungenes? In der Tat lebe er nur das letztere. Das, was tief innerlich in ihm wühlt, gärt und lodert, darf er nicht ausleben, d. h. betätigen, denn es würde gerade von der Liebe als unmenschlich, er als Unhold, Unmensch verschrien werden. Je mehr er diesen, „den wirklichen Menschen“¹¹³ haßt, desto mehr liebt er jenen, den unwirklichen Menschen. „Er findet es lobenswert und unerläßlich, die Erbarmungslosigkeit im herbsten Maße zu üben; denn die Liebe zum Spuk oder Allgemeinen gebietet ihm, den nicht Gespenstischen, d. h. den Egoisten oder Einzelnen, zu hassen; das ist der Sinn der berühmten Liebeserscheinung, die man ‚Gerechtigkeit‘ nennt.“¹¹⁴

8. Dabei soll die Liebe als mächtiger Impuls zum Schönen und Glückbereiten nicht gezeugnet werden. Allein sie darf kein Grundgesetz fürs Leben, kein Gebot sein, sie muß spontan erweckt, erworben sein. „*Erwerbt*, d. h. erkaufte mein Eigentum, dann lasse Ich's Euch ab.“¹¹⁵ Nichts *soll* geliebt werden, alles erringe die Liebe um Seinetwillen nur insofern, als es dem Ich unentbehrlich, also eine Bereicherung und Erfüllung meines Ichs ist, das, wenn jenes fehlte, eine Verarmung erführe. „Dem Egoisten ist nichts hoch genug, ... nichts so selbständig, daß er ihm zu Liebe lebte ... Die Liebe des Egoisten quillt aus dem Eigennutz, flutet im Bette des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz.“¹¹⁶

Stirner selbst fragt zweifelnd, ob eine solche Liebe sei, so genannt zu werden verdiene. Und er gebraucht nur noch den alten Namen, weil er einen besseren dafür nicht hat. Das, was er Liebe nennt, ist in Wirklichkeit nichts als der Genuß des Objektes. Bietet ihm dieses Genuß, Wohlbehagen, Lust, so liebt er es, bietet es ihm das Gegenteil, so existiert es für ihn nicht oder wird bekämpft. So weit er das Objekt zu benutzen vermag, so weit liebt er es, darüber hinaus reicht seine Liebe nicht. „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* ... Wie gleichgültig wäre er Mir ohne diese – meine Liebe. Nur meine Liebe speise Ich mit ihm, dazu nur *benutze* Ich ihn: Ich *genieße ihn*.“¹¹⁷

9. Als das wesentliche Prinzip, das sich dem Egoismus in seiner nackten, reinen Gestalt entgegenwirft, kann das der Liebe gelten. Das Gebot, man solle seinen Nebenmenschen lieben, ist dasjenige, das sich in allen Schlupfwinkeln des Handelns, Denkens und Wollens aufwirft und dem Menschen seinen kategorischen Imperativ entgegenhält. Immer wolle man etwas tun, das den Menschen oder der Menschheit zugute komme oder dienlich sei, kurz, ihr etwas zuliebe tun. Solches Tun wird zu einer Idee, von der das Ich denn sagen muß, sie gehe „Mir über Mich“.¹¹⁸

Selbst diese Liebe aber ist bei dem nur scheinbar unegoistischen Menschen keine freie, richtiger: freiwillige. In ihr lebt ein Element der Abhängigkeit, der Tribut- und Zinspflicht, die sie zu einer religiösen macht und Empfinden mit dem Wahn erfüllt, sie empfinden zu *müssen*, um nicht als Egoist zu gelten.

Der Egoist hat hingegen zu wissen, daß er die Welt nicht ihret-, sondern seinetwegen liebt. Er liebt sie nicht als Subjekt, sondern als Objekt, er macht sie sich zu eigen, sie wird sein eigen. Und nur in dem Maße, als die Welt Eigentum des Ichs werden kann, besitzt sie ein Interesse für diesen, sonst nicht.

10. Im Wesen des Verkehrs liegt die Anerkennung der geselligen Natur des Menschen, daher ist Stirner jeder solipsistischen Auffassung des Individuums abhold und seine Philosophie des ungehemmten Individualismus kann durchaus nur als Sozialphilosophie richtig verstanden und gewürdigt werden. Denn: „Nicht die Isoliertheit oder das Alleinsein ist der ursprüngliche Zustand des Menschen, sondern die Gesellschaft. Mit der inigsten Verbindung beginnt unsere Existenz, da Wir schon, ehe Wir atmen, mit der Mutter zusammenleben; haben Wir dann das Licht der Welt erblickt, so liegen Wir gleich wieder an der Brust eines Menschen, seine Liebe wiegt Uns im Schoße, leitet Uns am Gängelbande und kettet Uns mit tausend Banden an seine Person. *Die Gesellschaft ist unser*¹¹⁹ *Natur-Zustand.*“¹²⁰ Wir kommen unwillkürlich, unbewußt und unvermeidlich hinein, sind tausendfältig von ihren zahlreichen Netzen umspinnen und können aus diesen nicht entinnen. Aber eben darin besteht nun die Aufgabe des Eigenen. Die Gesellschaft ist die Natur, die er in selbstbewußter Souveränität zu einer für ihn schöpferisch gestalteten Eigenkultur umzuwandeln imstande ist. An die Stelle der Gesellschaft, in der er mit fatalischer, prädestinierter Gebundenheit leben, schalten und walten muß, setzt er, der Eigene, der Egoist, den selbstgewählten und selbstbestimmten Verkehr, die Auslese der Einzelnen, mit denen er sich verbinden, vereinigen will. Dieser Verkehr ergibt ihm die Auslese derjenigen, mit denen ihm gemeinsame Interessen und Berührungspunkte verbinden und aus solcher Verbindung entsteht die Vereinigung, die als solche nur von temporärer Dauer zu sein braucht. Und man verwechsle sie nicht mit dem Verein, der schon wieder ein fixer Punkt, ein Stabilitätsprinzip wäre. Nein, nur die Vereinigung zu augenblicklich stets sich erneuernden Zwecken, Interessen und Absichten wie Ausführungen, also die amorphe Assoziation der selbstsouveränen Gruppe von selbstsouveränen Eigenen, Egoisten – darin ist Fundament und Aufbau derjenigen assoziierten Lebensform der Einzelnen zu erblicken, die wir gemeinhin „Gesellschaft“ nannten. Dies ist Stirner nur das Rohmaterial, aus dem er den Verkehr des Ichs schöpft, außerhalb welcher Verkehrsbestimmung es für das Ich keinerlei Rücksichtsbeziehung geben dürfe.

11. Das ist das Markante dieser Stirnerschen Auffassung: auch in ihr gibt es Hemmungen für den Ichwillen und die Souveränität des Ichwollens. Aber diese Hemmungen sind nur die der Gesellschaft, dem Staate, ja jeder Assoziation unvermeidlich beigegeben, die das Individuum als soziales Geschöpf mit in den Kauf zu nehmen hat. Sie beziehen sich aber nur auf die Freiheit des Individuums, deren absolute Form als soziale Quantität Stirner unmöglich zu sein scheint. Freiheit wird aufgehoben durch das große Nebeneinander der Individuen, durch Vertragsverbindlichkeit, durch die überragende Stärke des Einen neben den schwächeren Anderen. Aber die Freiheit ist nicht das kostbarste Gut. Diese ist die *Eigenheit*. Obwohl aber das Ich aus eigenstem Interesse oft sehr gerne seine Freiheit opfern wird, obgleich es oft genötigt sein dürfte, auf diese oder jene Freiheit Verzicht zu leisten, d. h. nicht frei zu sein von dieser oder jener Notwendigkeit, dürfen alle diese Verzichtleistungen auf die Freiheit nie so weit gehen,

der Eigenheit entsagen zu müssen. „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*.“¹²¹ Die Freiheit ist also ein gesellschaftliches Gut und nur insofern individuelle Sache, individuell verwirklicht, als sie identisch ist und sein kann mit der Eigenheit, welche letztere überhaupt der einzige In- und Vollbegriff der Freiheit.

Stirners Verkehr ist die Assoziation der Eigenen und in ihre Art eigenen. „Trachten Wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der *Einseitigkeit*.“¹²² Und nur in dem Ausmaß ihrer Verwirklichungsmöglichkeit hat sich das realisiert, was für die Philosophie der Verein der Eigenen, der Egoisten ist, denn „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*.“¹²³

Im Verein der Egoisten gilt jedes Ich für sich und durch Dich. Die Eigenheit, das Eigeninteresse, der Eigennutz und zugleich verbindende Prinzip jedes Einzelnen, ersteres, indem es die Souveränität der Persönlichkeit als Selbstzweck durchsetzt, letzteres, indem es die Freiheit, das Ungebundensein, die Verpflichtungslosigkeit opfert, um eben dadurch jenem Selbstzweck der Eigenheit gesteigert, vermehrt, bereichert, wahren zu können. In solchen Kohäsions- und Adhäsionselementen löst sich für Stirner das freie Spiel der Lebenskräfte im Ich auf und dieses ergibt ihm jene Harmonie und jenes Gleichgewicht der Gesellschaft, wie es aus tausenderlei Imponderabilien zusammengefügt wird, durch die ehernen Notwendigkeiten von Hunger und Liebe, den edelsten Triebfedern in jedem Ich. „Mein Verkehr mit der Welt, worauf geht er hinaus? 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.“¹²⁴

Hier liegt das quintessentielle Interesse des Egoisten klar zutage. Das eigene Ich ist für ihn das erste und letzte Sozialprinzip, das für ihn in Betracht kommt. So weit es mit den Interessen anderer sich verschmilzt, mündet dieses Ich im sozialen Ozean der Interessen, in dem es sich auch nur so weit bewegt, als ihm sein Genuß dadurch gefordert erscheint. Wo dies nicht der Fall ist oder aufhört, es zu sein, zieht sich das souveräne Ich in die Klasse seiner individuellen Eigenheit zurück und soll durch nichts gezwungen werden können, aus jener hervorzutreten. Erst ein Sozialzustand, in dem die Freiheit darin besteht, der Eigenheit das oberste und unumschränkste Betätigungsvermögen einzuräumen, ist nach Stirner diejenige Gemeinschaft, deren Verkehrsprinzipien seine philosophischen Perspektiven verwirklichen. Es sollen dies Verkehrs-

prinzipien sein, die dem Verkehr keinerlei Schranken auferlegen, ihm das garantieren, was der Zweck jeglichen Verkehrs ist, nämlich den Genuß und die, da dieser Verkehr mit allen und der ganzen Welt schrankenlos von sich zu gehen hat, dem Ich den höchstmöglichen Genuß, dem Weltgenuß, spenden, welchem es abermals nur den „Selbstgenuß“ zu entnehmen braucht.

Der Selbstgenuß

1. Nach dem Vorangegangenen ist es klar, was Stirner unter diesen Selbstgenuß versteht und philosophisch begreift.

Jeder Mensch ist mit einem eigenen Ich begabt, dessen Eigenschaften autochthon sind und die gewissermaßen eine Verkörperung der Isogenese darstellen – also die Unveränderlichkeit der innewohnenden Elemente und Eigenarten, die in ihrer Selbsteinheit das psychische und physische Ich begründen. Dieses Ich geht mit dem Tode unter, aber im Leben ist es einzig und einzigartig. Was ist nun dieses Leben, das innerhalb wie außerhalb des Ichs besteht? Nach der üblichen Auffassung ein Problem für den Menschen, eine Aufgabe, ein Beruf, eine Mission und dergleichen mehr. In alledem findet das Ich die Erfüllung seines Lebens, die Schöpfung eines höheren, edleren, gehaltvolleren, das ihm als Ideal vorschwebt, für dieses lebt das Ich, diesem zuliebe schafft das Ich, nur durch dieses vermeint es leben zu können.

Darin ist Stirner anderer Meinung. Je mehr der Mensch für eine Sache lebt, desto mehr genießt die Sache ihn, ist er ihr Diener, ihr Werkzeug, ein Besessener des Spuks, der in seinen Äußerungen und Wirkungen nur von Sparrn beherrscht ist, dies aber sei höchstens die Zweckerfüllung des Menschen, keineswegs aber des Ichs. Als Ich besitzt der Mensch nur die eine Aufgabe: sich seines Ichs zu freuen und es zu genießen. Dann bedarf es der Mittel und diese findet es in der Gesellschaft und Welt, deren Verwertung durch das souveräne Ich diesem offen und unbegrenzt zur Verfügung stehen müsse. Nur von diesem Gesichtspunkt könne das Ich die Umwelt betrachten. Denn: „Ein Mensch ist zu nichts ‚berufen‘ und hat keine ‚Aufgabe‘, keine ‚Bestimmung‘, so wenig als eine Pflanze oder ein Tier einen ‚Beruf‘ hat. ... Seine Kräfte zu gebrauchen ist nicht der *Beruf* und die Aufgabe des Menschen, sondern es ist seine allezeit wirkliche, vorhandene *Tat*.“¹²⁵ Und diese Tat zu leisten, ganz nach der Eigenheit des Einzelnen, darin allein besteht die „Bestimmung des Menschen“, darin findet er seinen Selbstgenuß. Man stelle ihm keine Werdeprobleme, keine idealistischen Forderungen, da es zu seinem Joch wird und ihn in dem stört, was er besitzt, was er ist und darum genießen kann, im Selbstgenuß.

2. Auch Bildung stört darin, sobald sie anfängt, das eigene Denken zu hemmen, das eigene Gefühl zu betäuben. Auch im Denken kristallisieren sich die Gedanken von Jahrtausenden, die in Form von Dogmen zu Ketten des Ichs werden. Dieses ist nur zu

geneigt, sein Denken in diese einzuschmiegen und sie sich dann auferlegen zu lassen. Denken und freie Wissenschaft beschäftigen nun das Ich mit abstrakten Problemen und Dingen, die nicht mehr im Ich wurzeln, vielmehr in einer Abstraktion desselben, in dessen Verallgemeinerungen. Dadurch verliert das Denken die Unmittelbarkeit der Dinge, es sieht nur die Gedanken über diese und gehorcht deren Eingebungen, nicht aber seinen eigenen Empfindungen gegenüber den Dingen.

Der Gegensatz hierzu ist das eigene Denken, das von sich selbst ausgeht und alles wieder auf das Ich zurückführt, über das Ich zu schalten und walten vermag, nach eigenem Belieben und Gefallen. „Dies eigene Denken unterscheidet sich von dem freien Denken ähnlich, wie die eigene Sinnlichkeit, welche Ich nach Gefallen befriedige, von der freien, unbändigen, der Ich erliege.“¹²⁶ Das eigene Denken führt zur Annahme dessen, was den Selbstgenuß des Eigenen bejaht und steigert, zur Verwerfung dessen, was ihn verneint und stört. Das freie Denken, zur Leugnung des Selbstgenusses als eines Selbstzweckes und damit zur Verneinung der Souveränität des Ich und seines einzigen Lebenszweckes: Der unausgesetzten Selbstbehauptung der Eigenheit.

3. Weder Materialismus noch Idealismus sind berechtigt, das Ich in seinem Wirkungskreise zu bestimmen, es zu beherrschen. Ersterer wäre das, was Feuerbach getan, „nur den Materialismus seiner ‚neuen Philosophie‘ mit dem bisherigen Eigentum des Idealismus, der ‚absoluten Philosophie‘“¹²⁷ zu bekleiden, zu der Einseitigkeit, „daß man als ein Sinnlicher schon alles sei, also geistig, gedankenvoll usw.“¹²⁸ Was aber den Idealismus anbetreffe, so verliert er wieder den Boden des Materiellen unter den Füßen und stirbt an *seiner* Einseitigkeit und Unzulänglichkeit. Aus diesem Dilemma vermag sich das Individuum nur zu befreien, wenn es weiß und sieht, daß nur das Ich in all seinem Sein, Denken und Wollen kein Abstraktum ist, sonst jedoch alles. In dem Ich ist alles vereinigt: Sein wie Denken, denn beides ist eben der Selbstgenuß des Ich, Speise für seine Selbsterhaltung, das Ich ist das Allumfassende, dem gegenüber Gedanken wie Materie nur ein Werkzeug, ein Mittel, Material sein kann, niemals das Ich selbst oder dessen Erklärung.

Daher gibt es keinerlei Festigkeit oder Stabilitätsverhältnis im Denken. Kein Gedanke kommt aus einer außerhalb des Ich befindlichen Sphäre, daher ist jeder Gedanke dem Ich untertan und nur solange dieses ihn verwerten kann, ist er dem Ich ein Etwas, sonst ein Nichts. Darum genügen dem souveränen Selbstbewußtsein Stirners auch nicht die Postulate der Gedankenfreiheit. Denn sie ermöglichen bloß den Gedanken, die Freiheit zu sein, nicht aber dem Schöpfer sie wieder zu zerstören, wenn ungenügend befunden. Stirner will die Gedanken als Eigentum des Denkers, dem sie nicht heilig zu sein brauchen, der mit ihnen nach Willkür schalten und walten kann, der sie als seine „Kreaturen“¹²⁹ zu behandeln vermag.

Diese Betrachtungsweise schließt jede Wertschätzung und Hochachtung vor den positiven Elementen der Wahrheit aus; sie setzt sich über jedweden Positivismus der Pers-

pektive hinweg und einmal nur das jeweilig Empirische zur Kenntnis. „Dem Gläubigen sind die Wahrheiten eine *ausgemachte* Sache, eine Tatsache; dem frei Denkenden eine Sache, die erst noch *ausgemacht* werden soll.“¹³⁰ Ist sie einmal *ausgemacht*, dann erstarrt sie auch dem freien Denken zu einer Wahrheit unwandelbar und ewig. Deshalb weil die Wahrheit dann heilig gesprochen wird, an der ebensowenig gelastet werden darf, wie früher an der des Glaubens, der ja auch aus Elementen des Denkens besteht. Für Stirner aber gibt es schlechtweg keinerlei feststehende Wahrheit. „Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Worte ...“.¹³¹ Sie bedeuten für ihn dasselbe, was für Hegel die Kategorien waren, die Stirner natürlich nicht anerkennt.

Zum Selbstgenuß gehört allerdings auch die Wahrheit. Aber nichts anders als „wie zum Essen die Speisen“.¹³² Ganz so wie diese verdaut werden, gehen auch die Wahrheiten vor dem Ich den Weg allen Fleisches. Nie sind sie berechtigt, Gebieterinnen seines Lebens zu werden, sonst wäre das Ich nicht sein Eigner, es wäre Dienstmann, eben das schlimmste, was Stirner seinem Egoisten vorwerfen kann.

4. Auch die Kritik muß kritisch betrachtet werden. So lange sich der Kritiker auf einen Satz der Wahrheit, des Rechtes, der Freiheit usw. festlegt, ist auch er nur ein Besessener. Besonders dann ist dies der Fall, wenn die Kritik irgendeinem Wesen zuliebe geübt wird. Gewöhnlich dem Guten zuliebe. Dieses Gute setzt der Kritiker als unbedingt berechtigt voraus und auf diese Voraussetzung baut er seine Kritik auf. Schon dies aber ist eine Verzichtleistung des eigenen Ich zugunsten irgendeines anderen Ichs, was auch dieses eine spezifische „Gute“ als gut ansah und vertrat. „Voraussetzen heißt nichts anders, 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.“¹³³ Dadurch wird das Denken zum Dogma und die Kritik zur Magd des letzteren.

Anders ist die Kritik, wenn sie nicht die Personifikation irgend eines Spukes zur Voraussetzung hat, sondern nur das Ich des Kritikers. Die geübte Kritik hat nicht das Gute, die Freiheit usw. zum Ziel, sondern nur sich selber, sein Ich, für das Alles Ziel und Zweck, Eigentum sei, und wodurch die Kritik nur das Ich als das Maß aller Dinge ansieht, keiner Sache, nur sich allein dienen will. „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.“¹³⁴ Die eigene Kritik bekümmert sich um „nichts als meinen *Selbstgenuß* ... *Meine* Kritik ist keine ‚freie‘, ... nicht im Dienste einer Idee, sondern eine *eigene*.“¹³⁵

5. Es gibt keine unvollkommenen Menschen, es gibt nur eigene und uneigene und das Problem besteht darin, die letzteren zu ersteren zu machen, was nur durch sie selbst auf dem Wege des unendlichen Selbstbewußtseins geschehen kann. So Stirner. Die Verwirklichung dieses Grundsatzes im Leben und in den menschlichen Beziehungen ergibt den sündlosen Menschen, da auch die Sünde zur Eigenheit des Ichs und zum Rechte desselben auf sie gehört. „Was die Religion den ‚Sünder‘ nennt, das nennt die Huma-

nität den ‚Egoisten‘ ... 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.“¹³⁶ Denn dort, wo *jeder* mit klarem Bewußtsein und ohne Scheu erklärter Egoist, gibt es die Unterscheidung zwischen Egoismus und Altruismus nicht mehr, jeder ist Selbstgenießer des eigenen Ichs geworden. „Es gibt keinen Sünder und keinen sündigen Egoismus!“¹³⁷

Max Stirners hedonistischer Egoismus

1. Bei der Beurteilung eines philosophischen Systems wird sich der Wahrheitsforscher jeglichen Vorurteils entschlagen und in objektiv erwägender Analyse das Objekt seiner Untersuchung nach den ihm innewohnenden Bestandteilen würdigen. Darum kann die Philosophie Stirners trotz ihrer bizarren Gedankenblitze, ihrer grotesken Konklusionen und ungeheuerlichen Deduktionen zu keiner glatten Abrechnung führen, ohne daß wir diese zu begründen vermögen. Diese Begründung wollen wir nun versuchen.

2. Die Stirnersche Philosophie ist die des psychologischen Hedonismus. Sie vertritt das Recht eines Jeden, sein eigenes Glück zu erstreben. Sie widerstreitet dem philosophischen Prinzipie des ethischen Hedonismus, der das Streben nach dem Glücke der Allgemeinheit als das höchste Pflichtprinzip des Individuums erklärt.

Es ist klar, daß zwischen diesen beiden Prinzipien ein unüberbrückbarer Gegensatz klafft.

3. Stirners Philosophie ist zugleich eine bestimmte Methode der Ethik. In ihr lebt und spricht nicht nur das Erkenntnisprinzip, das Empirische in ihr manifestiert sich oft in ungleich größerer Kraft, eine Forderung, was das Ich tun „soll“, was „richtig“ wäre, was es zu verwirklichen trachten solle.

Es tritt daher in gleicher Weise in ihr das Problem des individuellen *Glücks* und das der *Pflicht* zutage. Es sind dies Probleme, die bis zum heutigen Tage nicht zur Ruhe und positiven Erledigung gekommen sind, klassische Präzisierung aber durch Bentham gefunden haben. Dieser meint: „Das dauernd richtige Endziel des Handelns von Seiten *jedes* Individuums in dem Augenblicke der Handlung ist, *sein* wirklich größtes Glück von diesem Augenblicke an bis zum Ende seines Lebens.“¹³⁸ Dich verlangt er als wahre Richtschnur für Recht und Unrecht, auf sittlichem Gebiete das Streben nach der *allgemeinen* Glückseligkeit, nicht nach der individuellen.

Für Stirner findet diese Problematik eine Beantwortung, die als solche wieder ein neues Problem aufstellt. Unmöglich ist es, daß er als Philosoph die Zertrümmerung der sozialen Ordnungsassoziationen, das gesellschaftliche Chaos wollte und philosophisch anstrebte. Es ist im Gegenteil als sicher anzunehmen, das er vermeinte, in der schrankenlosen Entfesselung aller Lebenstribe des Individuums sei das natürliche Gleichge-

wicht aller sozialer und individueller Elementarkräfte gelegen, die durch gegenseitige Aufhebung im Stande wären, die Harmonie der Kollektivität zu verbürgen. Dies als den innersten Kern der Stirnerschen Sozialphilosophie angenommen, wirft sich die Frage auf: was konnte Stirner veranlassen, eine solche eudämonistische Logik zu entfalten? Und die Antwort darauf lautet: Weil er im Menschen einen hedonistischen Egoisten sah, der nach der individuellen und eigensten Glückseligkeit strebend diese nur in der allgemeinen Glückseligkeit erreichen zu können glaubt.

Das ist, wie gesagt, ein neues Problem, keine Beantwortung geschweige Lösung des alten, früher aufgeworfenen. Es ist dies nicht der egoistische Hedonismus, der uns in Stirner entgegentritt, denn dieser würde besagen, daß es das Ziel jedes Individuums sei, nach einer für jeden vorteilhaften Glückseligkeit zu streben. Stirner anerkennt eine für jeden vorteilhaften Glückseligkeit nicht. Ihm ist der Egoist ein hedonistischer Ich-mensch, der den Stein der Weisen fand, indem er als Egoist, eben wegen dieser Eigenschaft, gar nicht anders als zu hedonistischen Zielen gelangen könne.

Alles vernünftige Tun des Ichs wird von zwei Maximen bewirkt, die da lauten: „Ich will!“ und „Ich soll!“ Ohne uns auf die Weitläufigkeit der Beweisführung einer selbstverständlichen Willensfreiheit einzulassen, ist es doch eben so selbstverständlich, daß die den unmittelbaren Bewußtseinsgehalt des empirischen oder intuitiven Erkennens entschließen, den Willensregungen als sozusagen frei erklärt werden können. Sie nun werden als im Gegensatz zu jenem, anderen, die dem „Ich soll!“ entströmen, stehend erachtet.

Doch ist die zweite Maxime ziemlich doppelsinnig und darf nicht apodiktisch-einheitlich aufgefaßt werden. Ich soll etwas tun, weil eine mir von außen auferlegte Pflicht es gebietet, ist ein anderes Sollen als das, welches in mir spricht, weil ich selbst erkenne, daß dessen Erfüllung mir zum Glücke und Heile gereichen werde. Ebenso wie die Begriffe von Glück und Pflicht relativ sind, ist es auch der des Sollens.

In Stirner ist nun ein Philosoph zu erblicken, der danach strebte, eine höhere Synthese dieser beiden Maximen zu erreichen. Daß ihm dies gelang, darf füglich geleugnet werden, aber er stellt einen interessanten Versuch dar. Dieser bestand darin zu meinen und dementsprechend intellektuell zu konstruieren, daß das schrankenlose, ungehemmte Wollen des Menschen resp. des innersten Ichs desselben identisch sei mit den notwendigen Pflichtgeboten des sozialen Organismus und des Zusammenschlusses der Menschen in demselben. Und eben deswegen, weil ihm das Ich des Menschen im hedonistischen Egoisten seine und dessen naturgemäße Verkörperung fand, erachte er es als selbstverständlich, daß die fessellose, rücksichtslose Betätigungsmöglichkeit des egoistischen „Ich will!“ zu einem hochgestimmten Tun des „Du sollst!“-Prinzip und damit zur Erreichung eines hedonistischen Zustandes geleiten würde.

4. Stirner erkannte, daß die Lust- und Unlustgefühle des menschlichen Trieblebens, die sein Handeln bestimmen, nicht in gleichem Maße in ihm auftreten, sondern fast immer

ungleich verteilt sind. Das will besagen, daß die Lust am Guten nicht immer äquivalent sein müsse oder könne mit der Lust am Schlechten oder der Unlust, die das Begehen oder Nichtbegehen des Guten beeinträchtigt. Diese Elemente der Gefühlskategorien im Individuum sind verschiedenartig verteilt und deshalb ist die Annahme, daß die Entfesselung des schrankenlosen Egoismus des Menschen zu einem hedonistischen Zustande führen müsse, gelinde gesagt eine Hypothese. Die Beziehungen des Ichs als Vater, Sohn, Gatte, Nachbar, Bürger usw. sind im Bereiche einer jeden Assoziation so vielgestaltig und bilden sich ganz natürlich, oft in krasser Divergenz zwischen Glück und Pflicht, heraus, so daß, wenn jedes Individuum sich aller Gebote der letzteren entäußern, sie über Bord werfen sollte, wohl kaum der Hedonismus, sondern das Chaos des Naturzustandes die Resultante eines solchen Tuns wäre und sein müsse.

Bekanntlich hat Jeremias Bentham, der Begründer oder richtiger der Hauptlehrer des Utilitarismus das Prinzip verfochten, der Mensch habe sich in öffentlichen Angelegenheiten wohl von dem Grundsatz leiten zu lassen, die größte Glückseligkeit der größten Anzahl zu verwirklichen, jedoch in privaten, persönlichen Angelegenheiten vom Standpunkte des egoistischen Hedonismus. In seiner nachgelassenen „Deontologie“ versuchte er es, die beiden Prinzipien zu versöhnen, indem er den Standpunkt verfocht, es sei immer im Interesse des Individuums gelegen, auch von einem rein weltlichen Standpunkte aus, in einer der allgemeinen Glückseligkeit möglichst gedeihlichen Weise zu handeln. Natürlich ist auch dies nur eine Annahme, eine Hypothese. Allein hier liegt das Bemerkenswerte in der philosophischen Anschauung, daß er gerade das Gegenteil der zu seiner Zeit bereits ziemlich bekannten Philosophie, Soziologie und Ethik Benthams vertrat, daß nämlich das Handeln nach den rein egoistischen Motiven und Interessen zur Wahrung der Glückseligkeit nicht nur der größten Anzahl – ein höchst dehnbarer Begriff – geleiten würde, sondern zum Wohle und Glück aller führen müsse.

5. Dieser Glaube widerstreitet dem, was die menschliche Natur darstellt. Ihre Haupttriebfeder ist das Streben nach Lustempfindungen, das Ringen nach ihnen und deren Festhalten. Herbert Spencer definierte die Lust als ein Gefühl, das wir ins Bewußtsein zu bringen und dort festzuhalten suchen, eine Definition, die man als durchaus richtig akzeptieren kann. Sie beinhaltet aber auch schon die Unmöglichkeit der Erhaltung aller Lustgefühle im Individuum ohne Beeinträchtigung der Individualität des anderen, wie auch das Bestreben, jenes Gefühls für sich zu erlangen und in sein Bewußtsein zu bringen. Daraus folgt die Gegensätzlichkeit des Interesses zwischen Ich und Ich, wonach des Einen Lust des Anderen Unlust oft sein kann. Der Egoismus in einem ungefesselten Zustande kann somit nicht zum Hedonismus, zur Erringung der Glückseligkeit Aller führen.

Übrigens sind uns die innersten und tiefsten Ursachen von Lust und Schmerz noch verborgen, ein Mysterium geblieben. Ein wichtiger Fingerzeig wird von Wundt geboten, nach dem keine Empfindung absolut angenehm oder unangenehm ist, sondern erst

durch ihre quasi-motorische Fortbewegung zu einer solchen wird. Nun ist es gewiß, daß sie in ihrer jeweiligen Manifestation zu einer Leidenschaft, Erregung der Sinne wird, die, besonders in zunehmenden Stadium geeignet, bei vielen Individuen die Zügel der Selbstbeherrschung – sowohl in Lust wie Unlust – fahren zu lassen. Ist es nun anzunehmen, daß, wenn alle Hemmungen sozialer Rücksichten von dem Tun und Wollen des Individuums entfernt sind, dieses dadurch zu einer vollkommeneren Selbstzügelung gelangen werde?

6. Gewiß ist, daß es kein wissenschaftliches Mittel gibt, das uns die Möglichkeit gewährte, empirisch festzustellen, wie jedes Individuum sein Glück erreicht. Damit haben wir aber auch die Hauptschwierigkeit erreicht, die sich unserer Meinung nach der Entfesselung aller Leidenschaften und Triebe entgegenstellt. Jedes Individuum hat seine eigene Methode, um nach dem Glücke zu streben. Manche betätigen sie in der Erfüllung ihrer Pflicht, manche – und dies dürfte die überwiegende Zahl sein – in der Umgehung derselben. Eben darin kreuzen und berühren sich aber die individuellen Interessengegensätze und geraten in feindliche Beziehung zueinander. Die schrankenlose unbedingte Freiheit könnte diese Kreuzungspunkte und Divergenzen nur vermehren, verschärfen. Was gegen diese Tatsache zu sprechen scheint, sind Erwägungen, die in ihrem relativen Werte wohl durch mancherlei Beobachtungen und Vergleiche gestützt werden, aber der Erfahrung langjähriger Übung, Praxis, kurz: der Verwirklichung ermangeln. Alle Unsicherheit, die diesen Formeln und Erwägungen anhaftet, muß uns davor bewahren, uns der schrankenlosen Phantasie hinzugeben und das Recht aufs Glück so hemmungs- und grenzenlos zu proklamieren, daß darüber die weise Selbstbeschränkung durch das Pflichtgebot der weiten Erfahrung aus Vergangenheit und Gegenwart zu kurz käme. Stirners positiven Vorschlägen uns zu überantworten, bedeutet, uns der Ungewißheit anzuvertrauen, im Dunkeln zu tappen. Und wenn es auch das Recht jedes Individuums ist, nach Glück zu streben, so ist es wieder als Pflicht der Gemeinschaft, sich vor dem schrankenlosen, despotischen Willen und Begehren des Ichs zu bewahren.

7. Das menschliche Handeln – und auf dieses kommt es bei einer Beurteilung der Stirnerschen Philosophie nach mehr als auf das Denken an – gliedert sich in zwei Disziplinen, die es bestimmen sollen. Diese bestehen:

a) aus dem Empfinden, nur so zu handeln, wie es der Mensch für richtig unvernünftig hält;

b) überall dort, wo eine geistige Entwicklung der Vernunft sich bereits verloren hat, nur so zu handeln, daß die niederen Teile der menschlichen Natur von den höheren beherrscht und gezügelt werden.

Ohne weiteres können wir zugestehen, daß sich uns in diesen Grundsätzen, Maximen der Menschennatur überhaupt darbieten. Aber es ist ein Trugschluß, von ihnen ausgehend anzunehmen, daß um ihrer willen, die da bestehen und tatsächlich allein den Fortschritt des menschlichen Intellekts und aller Kultur bedingen, die Schrankenlosig-

keit des Ichs die zu erstrebende Basis des individuellen Lebens sein müsse oder solle. Denn diese beiden Prinzipien, so naturgemäß sie in ihren Regungen bei jedem Individuum sind, sind ihrerseits doch nur relativ und keineswegs absolut zu nehmen. Denn gibt es wirklich eine absolute Größe, ein absolutes Maß dessen, was richtig und was vernünftig ist? Und welche Teile der menschlichen Persönlichkeit erscheinen dem Ich als die ihm gegenüber als die „Höheren“, welche als die „Niedereren“, die beherrscht und gezügelt werden können?

Gäbe es hier positive Richtmaße, die für jedermann gültig und unabänderlich wären, dann könnte der hedonistische Egoismus als immer zum Heile der Menschheit wie des Individuums geleitend gedacht werden. Aber so lange diese Maximen der schrankenlosen Willkür einer subjektiven Auslegung überlassen sein müssen, ist die Folge unabsehbar, die entstände, wenn dem Tun und dem Ich der menschlichen Individualität nicht gewisse äußerliche Bedingungen auferlegt würden, deren Beachtung unbedingt erforderlich ist.

8. In der Beurteilung der verschiedenen Sittengebote bei den diversen Völkern und zu verschiedenen Zeiten finden wir immer, daß die Handlungen des Individuums nach den Folgen gewertet werden, die sie für dasselbe wo wie für die Gemeinschaft nach sich zogen. Also das kardinale Problem war das der Glückseligkeit, wie weit diese durch die Handlung des Individuums gestört wurde. So zeigt uns Dugald Stewart, wie sehr gerade die moralischen Auffassungen der Menschheit durch die „Verschiedenheit in ihren physischen Verhältnissen“, durch „die Ungleichheit der Zivilisation, die sie erreicht haben“ und „den verschiedenen Grad von Kenntnissen und Fähigkeiten“¹³⁹ den verschiedensten Veränderungen unterworfen sind. Stewart zeigt z. B., daß der Diebstahl bei den Südsee-Insulanern als ein unbedeutendes Vergehen gilt, da die Lebensbedingungen dort für Alle sehr leicht sind, ferner daß das Verleihen von Geld auf Zinsen gewöhnlich in denjenigen Gesellschaften verpönt ist, wo der Handel wenig entwickelt und der Wucherer genötigt ist, das Geld unter den schwersten Bedingungen vom Schuldner zu erpressen, daß dort, wo die Rechtspflege ungenügend entwickelt und das Verbrechen nur schwer auf gesetzlichen Wege zu bestrafen ist, der Todschatz nicht als Verbrechen gilt, sondern weil milder beurteilt wird.

Was lehren uns alle diese Beispiele? Vor allem dies: das Leben der Menschen richtet sich nach Umständen, Milieuwirkungen und wird diesen entsprechend eingerichtet. Das Individuum hat nirgends das Recht, sich über dieselben hinwegzusetzen und seiner „Eigenheit“ entsprechend zu leben, es untersteht allenthalben gewissen Gewohnheitsrechten und moralischen Werturteilen und nur im Ausmaße dieser, innerhalb derselben ist ihm ein Ausleben möglich. Keineswegs aber, daß die „Eigenheit“ jene diktiert könnte und jede einzelne „Eigenheit“ auf ihre Weise zu leben berechtigt wäre.

9. Beschließend kann über die philosophischen Elemente der Stirnerschen Konzeption folgendes gesagt werden.

In vielen Fällen des menschlichen Lebens dürfte die Erfüllung von Pflichten gegen sich und andere zugleich die Ausübung der sozialen Tugend sein, beides dürfte auch für Erringungen des Glückes des Individuums geleiten und somit das Problem der Versöhnung von Pflicht und Selbstinteresse, wie Stirner es in seinem hedonistischen Egoismus gelöst zu haben vermeinte, tatsächlich eine Lösung finden. Auf keinen Fall aber darf dies als immer stattfindend angesehen werden, eine vollständige Lösung dürfte kein Assoziationsverhältnis der Individuen ergeben. Nun steht es uns ja frei, uns intellektuell Utopien zu konstruieren, in denen die hedonistisch-egoistischen Veranlagungen der Individuen, welche erstere vielfach vorhanden und unleugbar sind, sich so vollständig ausgleichen, daß die Handlungen der Menschen, trotzdem sie individuell egoistisch, doch im allgemeinen hedonistisch ausfallen. Positiv aber ist, daß die Menschen, wie sie heute sind, diesen Utopien nicht entsprechen und daß eine Gesellschaft der Gegenwart, deren Einzelmitglieder von ausschließlich egoistischen Beweggründen geleitet würde, sich bald auflösen müßte, nicht aber den geläuterten Hedonismus verwirklichen könnte. Überhaupt ist eines gewiß: je weniger die bestehenden Menschen den Ich-Typen gleichen, die Stirner geistig vor sich hat, desto mehr dürften die Prinzipien des Stirnerschen hedonistischen Egoismus, soweit sie als Verhaltensmaßregeln philosophisch gelten können, sich von denen unterscheiden, welche die Menschen der Gegenwart und voraussichtlich der nahen Zukunft als von Glück und Pflicht eingegeben anzuerkennen geneigt und gewöhnt sind.

Anmerkungen zum Text von Max Adler

¹ Hermann Duncker: Eine Philosophie für das Proletariats. *In: Sozialistische Monatshefte*. Jg. 1, Nr. 7. Berlin, Juli 1897, pp. 405-407.

² Unleserliches Wort.

³ Ein Buchstabe gestrichen.

⁴ Das Wort: „und“ gestrichen.

⁵ Die folgenden Worte gestrichen: „schon deswegen am Platze scheint, weil auch sonst“.

⁶ Drei Buchstaben gestrichen.

⁷ Eduard Bernstein: Die soziale Doktrin des Anarchismus. II. Max Stirner und „Der Einzige“. *In: Die Neue Zeit*. Revue des geistigen und öffentlichen Lebens. 10. Jg., 1. Band, Nr. 14. Stuttgart 1891-92, pp. 421-428.

⁸ Das Zitat lautet korrekt: „und die magerste dazu“. *In: Georg Plechanow: Anarchismus und Sozialismus*. (Buchhandlung des „Vorwärts“) Berlin 1894, p. 23.

⁹ Das Zitat lautet korrekt: „... und zum Schluss stellt sich heraus, dass die ganze Geschichte mit dem Einzigem ein Schwindel war“. *In: Ernst Victor Zenker: Der Anarchismus*. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie. [(Fischer-Verlag) Jena 1895] (Libertad Verlag) Berlin 1979, p. 83.

¹⁰ Das Zitat lautet korrekt: „Es ist *die Seele eines Waarenproduzenten*, die aus dem Munde Stirner's spricht. ... hat er sich doch *niemals über den engen Kreis bürgerlich vulgärökonomischer Begriffe* zu erheben vermocht.“ *In: Georg Plechanow: Anarchismus und Sozialismus*. (Buchhandlung des „Vorwärts“) Berlin 1894, pp. 25, 26.

¹¹ Vide: Bernstein, p. 427.

¹² Das Wort: „gerade“ gestrichen.

¹³ Adler benutzt ab hier, stilistisch unwesentlich geändert, den Text aus dem Aufsatz von 1894, p. 1, 4. Z. v. u.: „Man kann es aber auch im Sinne der Zeitgenossen des Autors wenigstens zu lesen versuchen“ bis p. 5, 3. Z. v. o.: „zum vollsten und klarsten Ausdruck zu kommen“. Im Manuskript von 1897 endet der letzte Absatz mit den Worten: „zum vollen und klarsten Ausdruck gelangen zu lassen.“

¹⁴ Ab hier ist auch folgende, stilistisch leicht veränderte Textstelle einsetzbar: „gegenüber nun die Allgemeinheit des Egoismus bestreiten wollte von seiner kleinlichen und krämerhaften Auffassung desselben, würde mit seiner Polemik doch nie den Gegner treffen und sich nur mit sich selbst herumschlagen.

Man wird nun billiger Weise nicht erwarten, daß hier ein philosophisch-psychologischer Beweis von der erwähnten Allgemeinheit des Egoismus gegeben wurde. Es ist ja klar, daß dies eigentlich nicht in den Rahmen dieser Untersuchung hinein gehört, für die es sich ja wesentlich nur darum handelt, in welchem Sinn der Begriff des Egoismus bei Stirner aufzufassen ist. Allein wenn dem Mißverständnis, das gerade diesem Begriffe des Egoismus, der auch in der materialistischen Geschichtsauffassung wiederkehrt und hier ebenso häufig, wie gegen Stirner, von ihren Widersachern gegen sie ausgeschlachtet wurde, so häufig begegnet“.

¹⁵ Vide Bernstein, p. 426.

¹⁶ Vide Bernstein, p. 427.

¹⁷ Ab hier wäre auch folgender Text einsetzbar: „Mit dem Satze, daß jemand in gewissen Fällen sich ausschließlich berücksichtige, ist doch selbstverständlich nichts anderes gemeint, als daß in diesen Fällen der Handelnde sich nur um die ausschließliche Berücksichtigung seines eigenen Vortheiles kümmert. Denn es ist eine Denkmöglichkeit, daß in irgend einer Handlung der

Mensch nicht seinen Vortheil wollte. Wohl aber zeigt sich nun die ganze Subjektivität des Egoismus darin, was jeder einzelne als seinen Vortheil ansieht, so daß eine Person für ihren Vortheil hält, was in den Augen anderer, ja vielleicht sogar aller anderen ein ausgemachtes Übel ist. Nichtsdestoweniger bleibt es für jene ein Vortheil, ein Gutes. Warum geißelt sich der Flagellant? Warum mißhandeln sich die ekstatischen, religiösen Schwärmer? Weil sie in diesem körperlichen Schmerz eine unsägliche Befriedigung ihrer vielleicht perversen Gefühle finden; weil sie ihrem seelischen Wohl mehr als ihrem körperlichen dienen wollen. Und warum springt der eine in den Strom und jagt sich der andere eine Kugel durch den Kopf, als weil nichts anderes mehr ihnen zuträglicher erscheint, als eben dieses letzte Mittel, alle ihre Wünsche zu befriedigen. Die eigene Berücksichtigung des Ich, weil sie nichts anderes sein kann, als die Berücksichtigung des eigenen Vortheils, ist und bleibt stets völlig subjectiv und kann daher keinen objectiven, wissenschaftlichen Eintheilungsgrund menschlicher Handlungen abgeben.

Wenn also jemand solche Handlungen, bei denen es sich bloß um erbärmliche, das leibliche und niedrigeelische [?], überdies bloß momentane Wohl des **Handelnden** Einzelnen handelt egoistische nennt, so ist er freilich, soweit Sprachgebrauch und Vulgärethik in Betracht kommen, in seinem Rechte. Es ist aber sofort klar, daß er sich im Irrthum befindet, wenn er glaubt, damit diese Handlungen objectiv und wissenschaftlich von allen anderen, angeblich unegoistischen gescheiden zu haben. Es ist ein bloß äußerlicher Unterschied, der die spezifische Art menschlichen Handelns gar nicht trifft. Es ist ein Unterschied nicht der Handlungen, sondern der Urtheile von den Handlungen, wie wir sie uns nach bestimmten Maßstäben bilden. **Das Wort** Der Egoismus, im Sinne einer schlechten Charaktereigenschaft ist nur eine ganz bestimmte und sozial gewertete Erscheinungsweise des menschlichen Handelns überhaupt, des allen Charaktereigenschaften innewohnenden, darum selbst ganz charakterlosen, lebenserhaltenden Egoismus.

Und nun ist es Zeit, sich wieder der Bernsteinschen Kritik zu erinnern, mit der wir es bisher nicht eigentlich zu thun hatten, und zu sehen, ob wirklich das Bewußtsein der ausschließlichen Berücksichtigung seines Selbsts das lang gesuchte Kriterium abgeben kann für die Eintheilung aller Handlungen in egoistische und unegoistische. Bernstein konnte diesen Unterschied nur machen, weil er von vornherein im vulgären Begriff des Egoismus unausweichlich befangen war. Er dachte offenbar, daß freilich alles Wollen auf Lust, beziehungsweise Abwehr von Unlust geht; wer aber mit klarem Bewußtsein nur sein eigenes, kleinliches Interesse zu fördern bestrebt ist, der ist ein Egoist gegenüber dem, dessen Handeln im Dienst großer Interessen gestellt ist. Nun, wir haben schon gesehen, daß die Art des Wollens in beiden Fällen die gleiche ist. Allein was speciell das Moment des neu hinzugetretenen Bewußtseins seiner eigenen kleinlichen Interessen betrifft, so ist meines Erachtens dasselbe gänzlich unvermögend, mehr als jenen früher erwähnten, äußerlichen vulgärethischen Unterschied zu begründen. Ja nicht einmal dieses! Der Egoistische, im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes, hat in der Regel gar nicht das Bewußtsein seines Egoismus. Das ist es ja, was am meisten an ihm empört, daß er ganz naiv egoistisch ist, als müßte es so sein, daß er selbst sich gar nicht für egoistisch hält, sondern bloß für vernünftig, lebensklug und allerdings ohne Sentimentalität. Wer bereits bewußt und sozusagen principiell in seinen kleinlichen Interessen egoistisch ist, den nennt das ethische Urtheil schon herzlos, grausam, schlecht, nimmermehr bloß einen Egoisten. Und auf der anderen Seite wieder: sollte der wirklich plötzlich ein Egoist geworden sein, der der edelsten Thaten fähig, doch wissenschaftlich überzeugt ist, all sein Handeln sei egoistisch im wissenschaftlichen Sinn dieses Wortes. Freilich, er ist sich nicht der Verfolgung bloß kleinlicher Interessen bewußt. Aber dieser Unterschied trifft ja nicht das Wollen. Und daß in dem ersteren Fall das Wollen als egoistisch gebrandmarkt, im letzteren als edel und selbstlos gepriesen wird, ist ein Unterschied, den die soziale Wertschätzung

der Menschen in ihrem Interesse geschaffen hat, der aber nirgends in der Art des Wollens selbst liegt. Der Mensch, der da sagt: „Ach was! Man lebt nur einmal! Was scheert mich alles andere, wenn ich nur meine Befriedigung finde!“ durch was ist er geschieden von dem, der da sagt: „Es ist das ewige Gesetz des Menschen, stets sich selbst und nur sich selbst so vollauf befriedigen zu müssen, als er es vermag. So will ich denn, um dieser mir schrecklichen Einsamkeit zu entrinnen, mein Wohl an das der ganzen Menschheit knüpfen.“

¹⁸ Das Wort „und“ einmal zuviel.

¹⁹ Beweisfehler durch Verwendung eines noch unbewiesenen Beweisgrundes.

²⁰ Vier Buchstaben gestrichen.

^{20a} Das Wort „an“ gestrichen.

²¹ Das Wort: „ja“ gestrichen.

²² Das Wort: „zur“ gestrichen.

²³ Das Wort und die Buchstaben gestrichen: „durch Ra“.

²⁴ Die Worte gestrichen: „die ganze Schärfe eines Instinktes“

²⁵ Die Worte gestrichen: „Mit der Setzung eines Zweckes“,

²⁶ Diese beiden Wörter im Manuskript in umgekehrter Reihenfolge, von Max Adler durch Vertauschungszeichen korrigiert.

²⁷ Das Wort gestrichen: „sieht“.

²⁸ Vide Anmerkungen, Endnote 26 von A. Max Stirner. Ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Sozialdemokratie und Individualismus.

^{28 a} Es ist anzunehmen, daß dieser Text, der auf einem Manuskriptblatt für sich stand, auf jeden Fall vor diesem Block gehören muß.

²⁹ EE 83.

³⁰ Letztes Wort bei Stirner gesperrt.

³¹ EE 31, 32.

³² Das Zitat beginnt korrekt mit: „Redet“.

³³ Hervorhebung durch den Autor.

³⁴ EE 222.

³⁵ Es heißt korrekt: seiet

³⁶ Letzte zwei Wörter bei Stirner hervorgehoben.

³⁷ EE 181, 182

³⁸ Das Wort gestrichen: weiteren

³⁹ Das Wort gestrichen: zu

⁴⁰ Ab hier wäre auch folgender Text einsetzbar: Doch möchte ich einige markante Stellen daraus hervorheben: So erinnern direct an den oben substituirten Titel des Buches die Worte: (Seite 229 [EE 215/216]) „Wer Deinen Willen brechen will, der hat's mit Dir zu thun und ist Dein Feind. Verfahre gegen ihn als solchen. Stehen hinter Dir zum Schutze noch einige Millionen, so seid Ihr eine imposante Macht und werdet einen leichten Sieg haben.“ Man sieht, wie hier Stirner seine individualistische Lehre, weit davon entfernt, sie zum eigenen Gebrauch geheim zu halten, öffentlich vorträgt und für sie andere zu gewinnen sucht. Man hat das **stets** meistens übersehen, das ganze Buch ist voll von solchen Ap[p]ellen, die oft die leidenschaftlichste und begeistertste Sprache führen, und wie ein neues Evangelium die Armen und Unterdrückten auffordert, sich zum Mittelpunkt ihres Denkens zu machen, endlich zu fordern statt zu betteln. Wir werden noch sehen, worauf diese Appelle hinaus laufen; hier wollen wir nur einige anführen. So Seite 116-117 [EE 105/106] an die Besitzlosen[,] 138 [EE 127] an die Arbeiter, 301-303 [EE 286-288], 315-318 [EE 299-303]. Zeigt sich schon an diesen Stellen, wie der „Einzig“ eigentlich aufzu-

fassen ist, so tritt das noch klarer an anderen hervor. Seite 189 ruft Stirner den Menschen zu: „Warum wollt Ihr nur denn Muth nicht fassen, *Euch* wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen ... (194) [EE 177] suchet *Euch* selbst, werdet *Egoisten*, werde jeder von *Euch* ein allmächtiges Ich.“ Seite 87 [EE 77]: „Wer aber wird [auch] den Geist in sein *Nichts* auflösen? ... *Ich* kann es, *es kann es Jeder unter Euch*, der als unumschränktes Ich waltet und schafft, es kann's mit einem Wort der *Egoist*.“ Dass dasselbe, was nach Stirner von mir gilt, auch von dir gilt, besagen klar einige Sätze am Schlusse der Seite 422-423 [EE 406]. Und dass endlich dies von jedem gilt, klingt am Ende des Buches wieder, wie früher schon oft, an; (Seite 429 [EE 411]). „Das Ideal „der Mensch“ ist realisirt, 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“ suchte man ein Begriff, um ihn zu realisiren; bei „wer“ *ist überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragen-den gleich persönlich vorhanden; die Frage beantwortet sich von selbst.*“ Aenliche Stellen stehen S. 222, 229, 289 [EE 208, 215, 274].

Was aber ist denn eigentlich Stirner's „Einziger“, wenn er nicht das isolirte, nur sich als existirendes und allein dann berechtigtes Ich ist? Es ist merkwürdig, dass man die Antwort nicht gefunden hat, die Stirner selbst gegeben hat, und die vielleicht nur deswegen ihren rechten Sinn verbergen konnte, weil sie in ein deutsches Wort kleidete, was schon längst einen allgemeinverständlichen und daher als deutsch gefühlten, fremdsprachigen Terminus technicus hat. Der „Einzige“ ist nämlich nichts mehr und nichts weniger als der kraftvolle und bewusste Wahrer seiner „Eigenheit.“ Und „Eigenheit“ – was ist sie anderes als Individualität. Und denjenigen, der seine Individualität wirklich, d. h. *seiner* Bildung gemäss zu entwickeln trachtet, den nennt man einen „gesunden Egoisten“ im gewöhnlichen Leben. Und die ideale, moralische Schätzung dieser Entwicklung der eigenen Individualität wird wieder zusammenfallen mit der beim Egoismus früher dargestellten. Der Kreis ist geschlossen; es fehlen nur noch einige Citate als Belegstellen dafür, dass der „Einzige“ nur Wahrer seiner „Eigenheit“ ist und dass diese nichts anderes ist, als seine Individualität, zu deren Entwicklung er nothwendiger Weise bewusster Egoist sein muss. Seite 201 [EE 188]: „Die Eigenheit schliesst jedes Eigene in sich und bringt wieder zu Ehren, was die christliche Sprache verunehrte. Die Eigenheit hat aber auch keinen fremden Massstab, wie sie denn überhaupt keine *Idee* ist, gleich der Freiheit, Sittlichkeit, Menschlichkeit u. dergl.: *sie ist nur eine Beschreibung des – Eigners.*“ Seite 289 (korrekt ist: 285) [EE 270/271]: „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.*“ Seite 54 [EE 45]: „Du selbst mit *Deinem Wesen* bist mir wert, denn dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als du, *ist einzig wie Du selbst, weil Du es bist.*“ Seite 319 [EE 304; Hinweis auf das folgende Zitat]. Die Ämter der Gesellschaft, führt Stirner aus, kann jeder bekleiden, der die dazu nöthigen Kenntnisse hat; und diese kann jeder erwerben. „Kann aber auch jeder diese Aemter bekleiden, so gibt doch erst *die einzige, ihm allein eigene Kraft des Einzelnen* ihnen sozusagen Leben und Bedeutung.“ In dem schon früher angeführten Citat von Seite 339-340 [EE 324] beachte man den Satz: [„]Aber *Mich, Mich selbst* opfere Ich ihm nicht, sondern bleibe Egoist und genieße ihn ... Opfere ich einer Leidenschaft andere, so opfere Ich darum noch nicht *Mich*, und opfere nichts von dem, *wodurch Ich wahrhaft Ich selber bin, nicht meinen eigentlichen Wert, meine Eigenheit.*“ Endlich Seite 423 [EE 406] der bezeichnende, so oft missverstandene, jetzt aber wohl ganz klare Satz: „Ich bin aber nicht ein Ich neben anderen Ichen, sondern *das alleinige Ich*: Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse, meine Thaten, *kurz alles an Mir* ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, *wie Ich nur als dieses Mich* bethä-

tige und entwickle. Nichts als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich. Das ist der Sinn – des Einzigen.“ Man beachte auch, dass es in dem früher angeführten Citat von Seite 429 [EE 411] heisst: „Ich, *dieser* Einzige bin der Mensch“ und nicht „Ich, *der* Einzige bin der Mensch“. Schon dieser Satz enthält die Auflösung aller Missverständnisse in sich.

Es ist also festgestellt, dass Stirner's „Einziger“, weil er nur das enthält, was den einzelnen Menschen erst ausmacht und ihn in der That zum Einzigen macht, ihn zum Mikrokosmos stempelt, eben deshalb die Isolirtheit des Einzelindividuums in socialer Beziehung nicht nur nicht einschliesst, sondern geradezu ausschliesst. Denn jede Individualität *braucht*, um sich selbst zu entwickeln, andere. Der ausgebildete und bewusste Egoismus ist social im höchsten Grade, nur der engherzige, bornirte Egoismus es ist nicht. [Auf der rechten Seite dieses Absatzes steht: Seite 347 (EE 331)] Und deshalb ist auch Bernsteins Kritik des Stirner'schen Beispielen eines Strikes der Ackerknechte ungerechtfertigt, weil sie diesen Unterschied übersieht, was nur eine Consequenz der ganzen unrichtigen Auffassung des Stirner'schen Buches ist. Sie lehrt auch am besten, wie man den „Einzigen“ nicht auffassen darf. Bernstein sagt, dieses Beispiel setze ja schon die Einmüthigkeit aller Ackerknechte voraus, also den Egoismus nicht eines „Einzigen“, sondern einer Klasse. Man sieht, welche Vorstellung von dem „Einzigen“ hier ihr Spiel treibt, aber abgesehen davon, was anderes will denn Stirner, als diese Voraussetzung verwirklichen? Auf was anderes zielen denn seine stets wiederkehrenden Apostrophen an die Gedrückten, dass Recht aus der Gewalt entspringe, und sie daher Rechte nicht erbetteln dürften[,] sondern fordern müssen? Ja, sagt Bernstein, bis es aber dazu kommt, müssen die Einzelnen in vielen harten Kämpfen Opfer bringen; das Klasseninteresse fällt nicht in jedem einzelnen Fall mit dem persönlichen Interesse zusammen. Wie entscheidet in solchen Fällen die Theorie des Egoismus nach Bernstein? Ich will diese Entscheidung wörtlich hersetzen, um so deutlich zu zeigen, welche Verwirrung die Macht des „Spukes“ anzurichten im Stande ist. „Soll „Ich“ „Mein“ warmes Plätzchen aufgeben wegen eines Strikes, der möglicherweise verloren geht? Der „Einzige“, dem „Nichts über Mich“ geht, der es für eine „Besessenheit“ erklärt, irgendeine Idee oder Sache höher als seine *Eigenheit* zu stellen [ist hier der „Spuk“ nicht greifbar?] [Einfügung von Max Adler. D. H.], wird, sobald die Chancen der Strikenden zweifelhaft sind, gar nicht anders können [Dito. D. H.], als im Trockenen zu bleiben. Der Egoismus gebietet es. Der Ritter von der Einzigkeit oder Eigenheit oder wie man das Ding sonst nennen mag [hätte er nur versucht, „das Ding“ sich noch irgendwie sonst zu nennen] [Dito. D. H.], präsentirt sich im gegebenen Moment als der politische und ökonomische – Blackleg.“ [Vide Berstein, pp. 428/429.] In der That, wir haben hier ein lehrreiches und erschreckendes Beispiel, wohin die Kritik kommen kann, wenn sie ihrem Gegenstand nicht folgen will oder kann, sondern ihm ihre Auffassung aufzwingt, ohne zu untersuchen, ob sie auch identisch ist mit der des kritischen Autors. Wie immer Bernstein über den Begriff des Egoismus denken mag, klar ist, das was er hier die Entscheidung des Egoismus nennt, allerdings eine solche ist, aber, wie Stirner dies nennt, eine Entscheidung des *bornirten Egoismus*. Gerade Stirner weist immer darauf hin, dass das Handeln der Menschen immer Egoismus ist, aber solange sie dies nicht erkennen und eingestehen wollen, ein bornirter, der sie zueinander nicht in das richtige Verhältnis bringt (Siehe Seite 194 unten [EE 182]). Nur diese Erkenntnis kann die Menschen zum Herrscher, in Stirner'scher Sprache zum Eigner, aller ihrer Leidenschaften und Begierden machen. Und wenn sie dann selbstbewusst *ihre Zwecke* voll und ganz verfolgen wollen, sollten sie für dieselbe keine Opfer bringen? Der bornirte Egoismus kann keine Opfer bringen, aber der bornirte Egoismus ist nicht *der* Egoismus. Übrigens ist dies alles ja schon früher ausgeführt worden. Hier will ich nur hinzufügen, dass ja die alltägliche Erfahrung uns die Wahrheit der Stirnerschen Lehre beweist.

Solange die Arbeiter unaufgeklärt über ihre Ziele sind, solange sie sich noch nicht zur Lehre des bewussten Egoismus, d. i., wie wir gleich sehen werden, des Klassenkampfes durchgerungen haben, solange sie also noch in bornirten Egoismus verharren, werden Strikes in der Regel an dem scheitern, was Bernstein die „Theorie des Egoismus“ nennt. Sie sind *nicht* Wahrer ihrer Interessen; im Gegentheil, ihr Stumpfsinn und ihre Kurzsichtigkeit macht sie eben so bornirt, dass sie nicht erkennen, wie die augenblickliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse es nur um so eher ermöglicht, dass diese in der Zukunft noch weniger zu ihrem Rechte kommen werden. Nicht so der „Einzig“ d. i. der bewusste Wahrer seiner „Eigenheit“, seiner Bedürfnisse, der das Ziel und den Weg vor seinen Augen sieht. Er weiss kleines Ungemach zu entsagen, um grösseres zu verhindern. (Seite 186 [EE 173/174]) „Einem Gebieter leibeigen hingeeben, denke Ich nur an Mich und meinen Vortheil; seine Schläge treffen Mich zwar: Ich bin nicht davon frei; aber Ich erdulde sie nur zu *meinem Nutzen*, etwa um ihn durch den Schein der Geduld zu täuschen und sicher zu machen, oder auch, um nicht durch Widersetzlichkeit Aegeres Mir zuzuziehen. ~~Das Ich dann von ihm und seiner Peitsche frei werde, ist~~ Da Ich aber Mich und meinen Eigennutz im Auge behalte, so fasse Ich die nächste gute Gelegenheit beim Schopfe, den Sklavenbesitzer zu zertreten. Dass Ich dann von ihm und seiner Peitsche frei werde, das ist nur die Folge meines vorangegangenen Egoismus.“ Eine ähnliche stelle siehe unten Seite 195-196 [EE 183]. Was in diesen Stellen gesagt wird, ist es nicht die vernünftige Praxis des Klassenkampfes, nicht nur, so weit er im Strike zum Ausdruck kommt, selbst?

⁴¹ EE 215/216.

⁴² Das Wort gestrichen: doch

⁴³ Siehe Endnote 9

⁴⁴ EE 105/106.

⁴⁵ EE 286-288; 299-303.

⁴⁶ Das Wort gestrichen: und

⁴⁷ Die Worte gestrichen: vertreten sah

⁴⁸ Die Worte gestrichen: und in seinem Werk sein

⁴⁹ Das Wort gestrichen: „Einzig“

⁵⁰ Hervorhebungen vom Autor.

⁵¹ EE 177.

⁵² Bei Stirner hervorgehoben.

⁵³ EE 77.

⁵⁴ EE 208; 215; 274; 406.

⁵⁵ EE 411/412.

⁵⁶ Das Wort gestrichen: desselben

⁵⁷ Das Wort bei Stirner hervorgehoben.

⁵⁸ EE 120.

⁵⁹ Das Wort gestrichen: Farblosigkeit

⁶⁰ Folgende zwei Sätze wurden vom Autor nachträglich eingeschoben: \ /

⁶¹ Das Wort gestrichen: besorgt

⁶² Henrik Ibsen: Peer Gynt. Ein dramatisches Gedicht. *In*: Gesammelte Werke. Dritter Band. (Verlag von Philipp Reclam jun.) Leipzig 1887, p. 44. Das Zitat lautet korrekt: „Troll, sei dir selbst – *genug!*“ Dieses: Sich selbst genug sein! variiert mehrmals im „Peer Gynt“, so z. B. pp. 84/85, 88, 142, 143, 144.

^{62a} Ebenda. „Mensch, sei stets dir selber treu!“ Nach der von Rolf Engert in seinem Buch „Henrik Ibsen als Verkünder des dritten Reiches“, (R. Voigtländers Verlag) Leipzig 1921, benutzten Ib-

sen-Werk-Ausgabe „Henrik Ibsen, Samlede voerker, Mindeudgave, Kristiania og Kjøbenhavn 1908, 4 Bände“ steht anstatt Mensch „Mann“. – Dieses: Sich selbst treu sein! variiert mehrmals im „Peer Gynt“, pp. 93, 104, 105, 107, 109, 139, 141, 149, 150.

^{62b} Kein Zitat aus „Peer Gynt“.

⁶³ Das Wort gestrichen: man

⁶⁴ Das Wort gestrichen: erst

⁶⁵ Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums. Hrsg. v. Karl Praechter. (Benno Schwabe & Co. Verlag) Basel 1953, p. 114: „Der sensualistische Subjektivismus des Protagoras hat einen Vorzug vor dem Denken des Parmenides; denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken“.

⁶⁶ Der Wortteil gestrichen: Egois

⁶⁷ Die Worte gestrichen: wie ich dies auch

⁶⁸ Das Wort bei Stirner hervorgehoben.

⁶⁹ Hervorhebung vom Autor.

⁷⁰ EE 188.

⁷¹ EE 270/271. Hervorhebungen vom Autor.

⁷² Hervorhebungen vom Autor.

⁷³ EE 45.

⁷⁴ Hervorhebungen vom Autor.

⁷⁵ EE 324

⁷⁶ Henrik Ibsen: Ein Volksfeind. Schauspiel in fünf Akten. *In*: Gesammelte Werke. Zweiter Band, p. 81. Das konkrete Zitat lautet: „Mein Bruder Hans gehört wahrlich ebenso zum großen Haufen, wie nur irgend jemand – [...] aber nicht weil er – just wie ich – von so einem nichtsnutzigen alten Seeräuber unten aus Pommern oder da herum abstammt – denn das thun wir wirklich, wir Stockmanns – sondern weil er nur die Gedanken seiner Vorgesetzten denkt. Und wer das thut, gehört zum geistig uncultivierten Pöbel“. [pp. 80/81.]

⁷⁷ Mehrere Worte unleserlich durchgestrichen.

⁷⁸ Das Wort gestrichen: was

⁷⁹ EE 304.

⁸⁰ Das Wort gestrichen: klar

⁸¹ Vom Autor unterstrichen.

⁸² Hervorhebungen vom Autor.

⁸³ Dieses Wort bei Stirner hervorgehoben.

⁸⁴ EE 406.

⁸⁵ Das Wort gestrichen: auch

⁸⁶ EE 411.

⁸⁷ Die folgenden Worte gestrichen: Es ist also festgestellt, daß Stirner[s] „Einzig“ nicht abstract-individualistisch aufzufassen ist. Weder bedeutet er eine numerische Einzigkeit, so als ob es bloß ein einziges Individuum gäbe, das mit allem übrigen als bloßem Schatten und leerem Schein sein frivoles Spiel triebe,

⁸⁸ Das Zitat beginnt korrekt: „Wer“

⁸⁹ EE 71

⁹⁰ Die Worte gestrichen: Dabei ist

⁹¹ EE 69.

⁹² Bei Stirner hervorgehoben.

- ⁹³ Bei Max Adler statt dessen: letzteren
⁹⁴ EE 70.
⁹⁵ Diese drei Worte bei Stirner hervorgehoben.
⁹⁶ EE 181.
⁹⁷ EE 153.
⁹⁸ Die letzten beide Worte von Max Adler vertauscht.
⁹⁹ Das Wort gestrichen: das
¹⁰⁰ Das Wort gestrichen: für
¹⁰¹ EE 189. Das Wort „Geist“ bei Stirner hervorgehoben; das Wort Menschen bei Stirner nicht in Anführungsstrichen.
¹⁰² EE 194.
¹⁰³ EE 192.
¹⁰⁴ EE 323. Das Wort „Ich“ bei Stirner hervorgehoben.
¹⁰⁵ Das Zitat beginnt korrekt mit: „Können“
¹⁰⁶ EE 34.
¹⁰⁷ Letzten beide Worte vom Autor vertauscht.
¹⁰⁸ EE 365.
¹⁰⁹ Das Zitat beginnt korrekt mit: Meinst
¹¹⁰ Es heißt korrekt: *Ich bin Mensch!*
¹¹¹ EE 139.
¹¹² EE 146.
¹¹³ EE 271.
¹¹⁴ EE 366.
¹¹⁵ EE 368.
¹¹⁶ EE 364.
¹¹⁷ Das Zitat beginnt korrekt mit: die
¹¹⁸ EE 369.
¹¹⁹ Das Zitat beginnt korrekt mit: Auch wäre es
¹²⁰ EE 372.
¹²¹ Das Zitat beginnt korrekt mit: Ohne
¹²² EE 373/374.
¹²³ EE 381.
¹²⁴ EE 381.
¹²⁵ EE 164. Hervorhebungen vom Autor.
¹²⁶ Hervorhebung vom Autor.
¹²⁷ EE 165.
¹²⁸ Das Wort heißt korrekt: Ausgangs-
¹²⁹ EE 368.
¹³⁰ Einfügung. vom Autor.
¹³¹ EE 359.
¹³² EE 368.
¹³³ Das Wort „Mir“ bei Stirner hervorgehoben.
¹³⁴ EE 406.
¹³⁵ Dieser Teil des Zitates beginnt mit: befreie
¹³⁶ statt „einreisst“ muß stehen: „niederreisst“
¹³⁷ EE 156.

138 202.

139 Das Wort gestrichen: daraus

140 Das Wort gestrichen: aber

141 EE 200.

142 Die Worte gestrichen: vom Anfang, vom Ende und aus der Mitte,

143 Das Wort gestrichen: und

144 Das Wort gestrichen: geistiges

145 Die Worte erst eingefügt, dann aber wieder gestrichen: noch so armseligen Wesens doch die ganze

146 EE 69.

147 Das Zitat beginnt korrekt: Als

148 Das Wort bei Stirner hervorgehoben.

149 EE 374.

150 EE 101.

151 Dieses Wort heißt wahrscheinlich „Julian“; es ist anzunehmen, daß Adler auf zwei Stellen in Ibsens Werk „Kaiser und Galiläer“ hinweist. *In*: Ebenda. Erster Band, pp. 66, 68: Die Zwiesprache Julians mit der Stimme des Geistes des Maxismos.

152 Henrik Ibsen: Peer Gynt, p. 75: „Mein Thun und Lassen ganz gefärbt. / Doch hab’ ich sie nicht frei gewählt, / Von meinen Ahnen sie ererbt.“ Ich bin mir nicht sicher, ob Adler diese Stelle meinte. Eine andere, auf die Vererbung anspielende Stelle lautet so: „Um nicht die Hauptsache zu vergessen, – / Siedelt’ ich an die norwegische Rasse. / Ihr Stammbaum reicht ja oft bis zu Königen, / Doch wird er mit jedem Jahre morscher; / ’Ne arabische Kreuzung würd’ manches beschönigen.“

153 Das Wort gestrichen: andere

154 Das Wort gestrichen: keineswegs

155 Das Wort gestrichen: Betrachtungsweise

156 Das Wort gestrichen: zu

157 Das Wort gestrichen: sicher aus

158 Die Worte gestrichen: Wir sehen an diesem Punkt ergänzt, was wir früher über die scheinbare Schrankenlosigkeit des „Einzigens“ ausgeführt haben. Diese angebliche Schrankenlosigkeit fan-

159 Das Wort gestrichen: meint

160 EE 176.

161 Dieses Wort vom Autor eingefügt.

162 EE 180.

163 Das Zitat beginnt korrekt mit: Die

164 EE 173.

165 Dieses Wort bei Stirner hervorgehoben.

166 Diese beiden Worte bei Stirner hervorgehoben.

167 EE 181.

168 Dieses Wort bei Stirner in Anführungsstrichen.

169 Dieses Wort vom Autor eingefügt.

170 EE 180.

171 Die Worte gestrichen: In der That: wenn ich meinen aus zeitlicher Überlegung und in Gemässheit meiner ganzen Natur hervorgehenden Entschluss oder meine ebenso veranlasste Anerkennung gewisser Zustände nicht eine Wahl desselben nennen dürfte, ob auch gleich dieses mein Verhältnis

- 172 Letzten beiden Worte vom Autor vertauscht.
- 173 Dieses Wort vom Autor unterstrichen.
- 174 Diese beiden Worte vom Autor eingefügt.
- 175 EE 388.
- 176 Die letzten fünf Worte in ihrer Reihenfolge getauscht.
- 177 EE 387.
- 178 EE 387. Die Worte bei Stirner hervorgehoben.
- 179 EE 391. – Worte nach „herrschenden“ bei Stirner hervorgehoben.
- 180 Das Wort gestrichen: die
- 181 Hervorhebung vom Autor.
- 182 EE 388.
- 183 EE 389.
- 183a EE 389 – Bei Stirner: „Gedankenfreiheit“
- 184 EE 384.
- 185 Das Wort vom Autor hervorgehoben.
- 186 EE 380.
- 187 Das Wort gestrichen: der
- 188 Die Worte gestrichen: nun sehen wir, dass gerade dies und nichts anderes
- 189 Das Zitat beginnt korrekt mit: Das
- 190 EE 392/393.
- 191 EE 392.
- 192 EE 391/392. Hervorhebungen vom Autor, nicht bei Stirner.
- 193 EE 392. Hervorhebung vom Autor, nicht bei Stirner.
- 194 EE 401.
- 195 Das Wort gestrichen: hätte
- 196 Das Wort gestrichen: erbitterter
- 197 Die Worte gestrichen: Aber er mag sich auch
- 198 Das Wortteil gestrichen: plichtver
- 199 Das Wort gestrichen: durch
- 200 Das Wort gestrichen: sich
- 201 Ab hier wäre auch folgender Text einsetzbar: aufgeklärter ist, so ergibt sich von selbst die Vereinigung aller derer, die gleiche Lebensinteressen haben. Oder eigentlich, um dem Missverständnisse vorzubeugen, als sei diese Vereinigung eine freie Vertragsschöpfung, analog dem Staatsvertrage der alten Staatsrechtslehre: der aufgeklärte Egoismus bringt die Gleichinteressierten nur zur Erkenntnis dessen, was vorlängst schon da war, ihrer tatsächlichen Vereinheit, ~~und wogegen sie ankämpfend, sie sich nur selbst schädigten, während ihr bornierter Egoismus ihnen~~ gegen welche der Einzelne nur aus Mangel dieser Erkenntnis, eben in seinem bornierten Egoismus ankämpfte. Nun aber folgt aus der gewonnenen Erkenntnis der feste Entschluss, zur unerschütterlichen, zielbewussten Verfolgung dieser *gemeinsamen* Interessen. Ganz ungezwungen und folgerichtig ergibt sich daher, was so häufig als Stirners grösste Inconsequenz verschrien wird, sein „Verein der Egoisten“. Und dass von demselben im Zusammenhang seiner Darstellung öfters so unvermittelt die Rede ist, (z. Bsp. 210 [EE 196], 260 [EE 245/246], 276 [EE 262], 302 [EE 287]), gerade das darf als ein neuerlicher Beweis dafür angesehen werden, wie falsch die Vorstellung vom „Einzigem“ als einem völlig isolirten Ich ist. Der Gedanke des Stirner'schen Vereines ist daher in Wirklichkeit ganz und gar nicht unvermittelt; „Einzigem“ und „Verein“ sind logische Correlate. Und man kann geradezu sagen, das Stirnersche Buch handelt nicht so sehr von dem „Einzigem“

selbst, als es eigentlich eine kritisch gewürdigte Materialsammlung zu dem Statut eines ~~solchen~~ „Vereines“ der Einzigsten abgeben will. Was dieses Buch so räthselhaft macht, ist ja gerade, dass das Meiste und Wichtigste seiner Lehren nicht *in* seinen gedruckten Worten, sondern erst *an* denselben dem Leser sich entwickelt] mittel die Rede ist, (wie z. Bsp. Seite 210 [EE 196], 260 [EE 245/246], 276 [EE 262], 302 [EE 287]), gerade das ist nur ein Beweis mehr dafür, wie so gar nicht die Vorstellung vom „Einzigsten“ als einem völlig isolirten und sich isolirenden Ich's den wahren Sinn des Buches trifft. Denn nur von dieser ganz irrigen Auffassung aus erscheint der Stirnersche „Verein“ verblüffend, unvermittelt und widerspruchsvoll, während er für den Leser im Stirnerschen Geiste sich nur als das längst Erwartete und Selbstverständliche einstellt. „Einzigster“ und „Verein“ sind thatsächlich logische Correlate. Daraus ergibt sich als unumgängliches Postulat für das Verständnis des Stirner'schen Buches, dass alles, was es vom „Einzigsten“ sagt, bezogen werden muss auf den „Einzigsten“ im „Vereine.“ Zwar kann er, seiner besonderen Eigenheit gemäss im einzelnen Fall sich aus dem Verein scheiden und niemand hat das Recht, ihn daran zu hindern, noch verbietet es irgend eine höhere Rücksicht. Allein ob er auch ausserhalb eines jeden Vereines *leben* kann, das ist eine ganz andere Frage. Dies alles wird uns ja später noch ausführlicher beschäftigen; hier war es nothwendig, aufmerksam zu machen, wie eine gedankliche Trennung des „Einzigsten“ vom „Vereine“, so dass dann dieser bloss eine unwillkommenes, widerspruchsvolles und jämmerliches Product der ei inneren Schwäche jener sich Gott selbst dünkenden „Einzigsten“ wäre, so ganz den richtigen Sinn des Stirnerschen Buches verfehlt. Und wenn diese nothwendige Verknüpfung des „Einzigsten“ mit dem „Vereine“ auch nirgends in dem Buche direct ausgesprochen ist, so ist es ja gerade, was dasselbe so räthselhaft gemacht hat, seine Eigenthümlichkeit, das meiste und wichtigste seiner Lehren nicht *in* seinem gedruckten Worten[,] sondern erst *an* denselben dem sich hingebenden Leser zu entwickeln.

Was aber ist nun eigentlich dieser „Verein der Egoisten?“ Wir haben gesehen, dass er nothwendig seine Existenz nimmt aus der *Erkenntnis* der gemeinsamen Interessen. Auf diese Weise zerfällt die ganze im gegenwärtigen Gesellschaftszustande lebende Menschheit in grössere und geringere Gruppen Gleichinteressirter, die in dem Masse, als die ihr Angehörenden zur Erkenntnis der Gemeinsamkeit ihrer Interessen gelangen, sich zu immer mächtigeren Verfechtern desselben entwickeln, immer mehr „Vereine von Egoisten“ werden. Kurz – der „Verein der Egoisten“, auf den *heutigen* Gesellschaftszustand bezogen ist die sich ihrer selbst bewusste Klasse. Was ist auch die Klasse als socialer Machtfactor anderes als die bewusste Vereinigung aller jener, die gleiche *vitale* Interessen haben?

Ist nicht das Proletariat der ganzen Erde ein ungeheurer Verein, der, ungeachtet trennender Sprachen ~~ver-~~ und Stammesverschiedenheit, bei aller Mannigfaltigkeit der politischen Rechte in den einzelnen Staaten, ja allen Knebelgesetzen zu trotz sich immer grossartiger entwickelt? Und woher diese Einheit der so weithin verstreuten Arbeitermassen, wenn man noch insbesondere bedenkt, dass ja keine internationalen Statuten existieren, sie zu bewirken, keine gemeinsamen Organe, sie praktisch durchzuführen? Nichts anderes hat dieses Wunderwerk zu Stande gebracht, aus unzähligen einzelnen eine mächtige Einheit zu schaffen, als das in ihnen erwachte Bewusstsein ihrer selbst, das Bewusstsein, das ihnen allen nur geholfen werden kann, wenn sie selbst sich helfen, die Erkenntnis, dass sie nichts von der Gnade und Nächstenliebe der Menschen zu hoffen hätten, aber alles von ihrem zielbewussten *Egoismus*. Und ~~indem die so sehend Gewordenen um sich selbst blickten und ihre Schicksalsgenossen zu zählen begannen, entstand mit einem Male die Klasse~~, sowie dieser Gedankengang in den vielen Tausenden Proletarierköpfen Eingang gefunden, sich gegenseitig mitgetheilt und in wechselseitiger Billigung stets mehr sich gekräftigt hat, ist mit einem Male auch das Klassenbewusstsein entstanden.

Nun scheint es freilich auf den ersten Blick als ob diese Gleichstellung von „Verein“ und „Klasse“ übereilt wäre. Ist es doch das Charakteristische des Vereines, dass er ~~sowohl~~ nicht nur durch freie Willensschöpfung seiner Mitglieder zu Stande kommt[,] als sondern auch dem Einzelnen es völlig frei lässt, ihm beizutreten und jederzeit wieder aufzugeben. Die Klasse aber ist nicht das Produkt des auf ihre Entstehung gerichteten Willen ihrer Mitglieder, die entweder schon von Geburt an ihr angehören oder durch Umstände in sie hineingerathen, die grösstentheils nicht von ihrem Willen abhängig sind.

Indem ich zunächst kurz erinnere, dass der Stirner'sche Verein ja nicht schlechtweg mit der ihrer selbst bewussten Klasse identifiziert wurde, sondern nur ihr mit Rücksicht auf den heutigen Gesellschaftszustand gleichgesetzt wurde, möchte ich mit Folgendem auf den eben gehörten Einwurf antworten.

Man hat oft genug sich über die frevle und cynische Leichtfertigkeit entrüstet, mit der Stirner's Einziger erklärt, nach seinem eigenem, selbst beurtheilten Nutzen, ja nach seiner Laune einem seiner „Vereine“ angehören oder ihm „pflicht- und treulos“ aufgeben zu wollen, man hat viel declamiert über die Verkenning der socialen Zusammengehörigkeit der Menschen und der unerbittlichen Schranken, die allem menschlichen Wollen gesetzt sind, und hat dabei wieder, wie gewöhnlich, sich nicht die Mühe genommen, Stirner erst zu verstehen, ehe man ihn kritisiert.

Auch der Stirner'sche Einzige ist kein Übermensch, der alles vermöchte, dessen Wille nicht vielmehr geradeso wie der ~~des stumpfsinnig dahin vegetierenden~~ jedes anderen gewöhnlichen Menschen streng necessitirt wäre. Auch für den „Einzigen“ besteht die lückenlose, für eine geträumte indeterminierte Freiheit keine Lücke lassende Kette der Motivation des Willens. Und überdies noch: „Wie [Bis hier über dieser Abschnitt im Original durchgestrichen. D. H.] ~~weniges vermag doch der Mensch zu bezwingen. Er muss die Sonne ihre Bahn ziehen, das Meer seine Wellen treiben, die Berge zum Himmel ragen lassen. So steht er machtlos vor dem Unbezwinglichen. Kann er sich des Eindruckes erwehren, dass er gegen diese riesenhafte Welt ohnmächtig sei? Sie ist ein festes Gesetz, dem er sich unterwerfen muss, sie bestimmt sein Schicksal.~~“ (111) [EE 101] Allein, wenn auch auf allen Seiten der menschliche Wille durch den allgemeinen Zusammenhang der Dinge unausweichlich bestimmt und vorherbestimmt ist, so hat das Wort Freiheit doch noch nicht allen Sinn verloren. Frei ist das Wollen überall dort, wo das bewusste Betrachten seiner eigenen Lage, die Erkenntnis aller Willensbestimmung relevanten Momente, soweit sie eben dem einzelnen Individuum zugänglich ist mit zum Motiv für die endliche Entscheidung des Willens wird. Ein Entschluss, der also nicht einfach als wie eine Stosswirkung eines äusseren Umstandes als Motiv auf eine Leidenschaft oder Gewohnheit des Subjectes wirkt, sondern hervorgeht aus der klaren Erkenntnis seiner Lage und nach sorgfältiger Beurtheilung derselben, so dass durch ihn vielleicht entgegenstehende Gewohnheiten oder von der Leidenschaft ungestüm verlangtes Thun vielleicht zurückgedrängt werden, darf als frei bezeichnet werden, ob er auch nicht im mindesten bei diesem Individuum unter gerade diesen Umständen anders erfolgen konnte. Nun wissen wir bereits, dass es gerade Stirners immer erneutes Bemühen ist, die Freiheit in diesem sinne allen jenen darzulegen, die in ihr irgend ein mystisches Gut zu verehren pflegen, ihren wahren Charakter aber gar nicht kennen. Freiheit ist nicht Willkür; Freiheit ist bloss das Los- und Ledigsein von allen Leidenschaften, Wahn- und Spukvorstellungen, so dass allein nur Ich, dieser Einzige übrig bleibe. Das freilich ist nun zuzugeben, dass ich meine Freiheit je nachdem verwenden werde, was ich selbst bin.

²⁰² EE 196.

²⁰³ EE 245/246, 262, 287.

²⁰⁴ EE 286/287.

- 205 Bei diesem Wort im Original der [letzte] Buchstabe „n“ gestrichen.
- 206 EE 298.
- 207 EE 304/305.
- 208 Das Wort gestrichen: Beziehung
- 209 EE 287, 344.
- 210 EE 349.
- 211 Das Wort gestrichen: alle
- 212 Das Wort gestrichen: sondern. Es gehört auch nicht in dieses Zitat hinein.
- 213 EE 344.
- 214 Das Wort gestrichen: *bezogen*
- 215 EE 343/344.
- 216 EE 345.
- 217 Das Wort gestrichen: sie
- 218 Das Zitat beginnt korrekt mit: man
- 219 EE 346/347.
- 220 Vide Bernstein, 428.
- 221 Dieses Wort lautete ursprünglich: Klassengegensatzes. Die letzte Worthälfte wurde gestrichen und ersetzt durch: kampfes
- 222 EE 124-126.
- 223 EE 123.
- 224 Der Buchstabe gestrichen: D
- 225 EE 258.
- 226 EE 83.
- 227 I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. (Verlag Philipp Reclam jun.) Leipzig 1978, pp. 45-47.
- 228 Das Wort gestrichen: zuweilen
- 229 EE 304; 305.
- 230 Das Wort gestrichen: augenscheinliches
- 231 Das Wort gestrichen: die
- 232 Die Worte gestrichen: die Kritik
- 233 Das Wort gestrichen: ganzes
- 234 Die Worte gestrichen: sich durch
- 235 Vide Bernstein, p. 425. Das Zitat lautet korrekt in seiner Gänze: „Der konsequenteste Anarchist ist zugleich der unerbittliche Kritiker der anarchistischen Phrase.“
- 236 Vide Bernstein, p. 422 [Fußnote]
- 237 Kein Zitat Stirners.
- 238 Nach Kenntnisaufnahme dieser Vorbemerkungen schrieb der damals 17jährige, später als profilierte Stirner-Forscher bekannt gewordene Rolf Engert am 1. Dezember 1906 auf die Seite 1 seiner Reclam-Ausgabe von Max Stirners Hauptwerk: „Den Quatsch hätte sich der liebe Herausgeber auch sparen können!“ *Siehe: DER EINZIGE. Zeitschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 3, 3. August 1998 [154 n. St. E.] Hrsg. v. Kurt W. Fleming/Bernhard J. Piegsa, p. 12.*
- 239 Die folgenden Texte, die unter IV. zusammengefaßt werden, sind nicht eindeutig zuzuordnen gewesen. Die Reihenfolge des Abdruckes erfolgt willkürlich.
- 240 Die letzten drei Worte vom Autor vertauscht: seiner den Grad
- 241 Dieser Satz bis hier identisch mit jenem in der Fußnote 201, 3. Z. v. u.
- 242 Die Worte „,wahre' Freiheit“ und „die absolute Vernunft“ vom Autor vertauscht.

²⁴³ Das Wort gestrichen: ist

^{243a} Das Wort gestrichen: Willens

²⁴⁴ EE 331.

²⁴⁵ Meiner Meinung nach müßte ab hier der nun folgende Text eingesetzt werden.

²⁴⁶ EE 301.

²⁴⁷ Hier bricht dieser Textteil ab. – Siehe auch oben: Endnote 40, p. 71, ab Zeile 10 v. u., wo es wie folgt weitergeht: „Unterschied übersieht, was nur eine Konsequenz“ usw.

²⁴⁸ EE 323.

²⁴⁹ Diese fünf Worte vom Autor hervorgehoben.

²⁵⁰ EE 323/324.

²⁵¹ Dieses Wort bei Stirner hervorgehoben.

²⁵² EE 330.

²⁵³ EE 328

²⁵⁴ Der Buchstabe gestrichen: A

²⁵⁵ EE 327.

²⁵⁶ EE 64/65.

²⁵⁷ Dieses Wort bei Stirner hervorgehoben.

²⁵⁸ Ab hier wäre folgender Text einsetzbar: „... Wer ist denn „aufopfernd“? Vollständig doch wohl derjenige, der an *Eins*, Einen Zweck, Einen Willen, Eine Leidenschaft usw. alles Andere setzt. Ist der Liebende, der Vater und Mutter verläßt, der alle Gefahren und Entbehrungen besteht, um zu seinem Ziele zu kommen, nicht aufopfernd? Oder der Ehrgeizige, der alle Begierden, Wünsche und Befriedigungen der einzigen Leidenschaft darbringt, oder der Geizige, der sich Alles versagt, um Schätze zu sammeln, oder der Vergnügungssüchtige usw.? Ihn beherrscht eine Leidenschaft, der er die übrigen zum Opfer bringt. Und sind diese Aufopfernden etwa nicht eigennützig, nicht Egoisten? Da sie nur Eine herrschende Leidenschaft haben, sorgen sie auch nur für Eine Befriedigung, aber für diese um desto eifriger: sie gehen in ihr auf. Egoistisch ist ihr ganzes Thun und Treiben, aber es ist ein einseitiger, unaufgeschlossener, bornirter Egoismus: es ist Besessenheit.“ [EE 81/82] ⁴⁸/ [?] Seite 93 [EE 83]: „Ideen siegen erst dann vollkommen, wenn sie nicht mehr gegen die persönlichen Interessen feindlich sind, d. h. wenn sie den Egoismus befriedigen.“ Nur eine charakteristische Stelle noch: Seite 236 [EE 222]: „Redet mit dem sogenannten Verbrecher als mit einem Egoisten, und er wird sich schämen, nicht, dass er gegen eure Gesetze und Güter sich vergieng, sondern daß er euere Gesetze des Umgehens, euere Güter des Verlangens wert hielt; wird sich schämen, dass er Euch mitsammt dem Eurigen nicht – verachtete, *dass er zu wenig Egoist war*.“ Noch andere Stellen schlage man nach Seite: 74 [EE 65], 99 [EE 88/89], 194 [EE 181/182], 198 [EE 185], 173 [EE 162], 390 [EE 373/374], ~~420~~ [EE 403]. Nur ist zu bemerken, dass alle diese Stellen, wie selbstverständlich, richtig nur im Zusammenhange gedeutet werden können, und dass zur richtigen Auffassung desselben meiner Ansicht nach noch einige Punkte mehr zu berücksichtigen sind, als die bisher ihre Besprechung erfahren habe:

Eine weitere Quelle der ärgsten Missverständnisse ist nämlich die, dass der Individualismus Stirners ganz falsch aufgefasst wird. Liest man das ganze Buch so, als stünde auf seinem Titelblatt „Millionen Einzige und ihr Eigenthum“, und vergisst man an keiner Stelle dieses Buches diesen Titel, sondern substituirt ihn im Gegentheil genau an jenen ausdrücklich, in welchen der Individualismus am krassesten in der Form hervortritt, so gelangt man sofort zu anderen Konsequenzen. Und das ganz und gar nicht unberechtigt, etwa mit gewaltsamen Ver- [hier endet der Text]

²⁵⁹ Ab hier folgender Text einsetzbar: [Vor diesem Satz steht noch: Zweck, Einen Willen, Eine Leidenschaft usw. alles Andere setzt.] Ist der Liebende, der Vater und Mutter verläßt, der alle

Gefahren und Entbehrungen besteht, um zu seinem Ziele zu kommen, nicht aufopfernd? Oder der Ehrgeizige, der alle Begierden, Wünsche und Befriedigungen der einzigen Leidenschaft darbringt, oder der Geizige, der sich Alles versagt, um Schätze zu sammeln, oder der Vergnügungssüchtige usw.? Ihn beherrscht eine Leidenschaft, der er die übrigen zum Opfer bringt.

Und sind diese Aufopfernden etwa nicht eigennützig, nicht Egoisten? Da sie nur Eine herrschende Leidenschaft haben, sorgen sie auch nur für Eine Befriedigung, aber für diese um desto eifriger: sie gehen in ihr auf. Egoistisch ist ihr ganzes Tun und Treiben, aber es ist ein einseitiger, unaufgeschlossener, bornierter Egoismus: es ist Besessenheit.

260 EE 82/82.

261 Das Wort gestrichen: so

262 Das Wort gestrichen: Ein

263 Das Wort gestrichen: als

264 EE 39.

265 Es ist anzunehmen, daß hier das Wort stehen müßte: unehrliches

266 Das Wort gestrichen: vertiefen

267 Hier endet der Textteil.

268 Das Wort gestrichen: gesagt

269 Das Wort gestrichen: klar

270 Das Wort gestrichen: daß

271 Ab hier ähnlicher, stilistisch abgewandelter Text p. 28, 12. Z. v. o. bis 17. Z. v. o.

272 EE 153.

273 Das Wort gestrichen: der

274 Das Wort gestrichen: Interessen

275 Die Buchstaben gestrichen: kle

276 Das Wort gestrichen: recht

277 Die Worte gestrichen: Solange ungesunde Zustände

278 Das Wort gestrichen: zum

279 Hier endet dieser Text.

280 Das Wort gestrichen: ihr

281 Die Worte gestrichen: in dem

282 Das Wort gestrichen: sich

283 Das Wort gestrichen: in

284 Die Worte gestrichen: Und wird nun der Arbeiter

285 EE 288.

286 Das Wort gestrichen: vom

287 Das Wort gestrichen: so

288 Das Wort gestrichen: bei

289 Die Worte gestrichen: wie die Bedingung des

290 Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. MEW 19, 224.

291 Die Worte gestrichen: nicht in irgend

292 Die Worte gestrichen: Auch ist sie zwar eine

293 Das Wort gestrichen: ungehemmte

294 Folgender Text hier einsetzbar: ... Jeden die *Bedingung* für die Entwicklung aller ist.

Nach beiden Gesichtspunkten also, ~~um~~ wegen deren Verfechtung durch Stirner man ihn zum Anarchisten stempeln will, ist noch gar kein grundsätzlicher Unterschied vom Socialismus gewonnen.

295 Das Wort gestrichen: hier
296 Das Wort gestrichen: ist
297 Hier endet der Text.

Anmerkungen zum Text von Pierre Ramus

¹ Max Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum“. Privatausgabe veranstaltet von John Henry Mackay, Berlin-Charlottenburg 1911, p. 171 und 175. Auch in folgenden zitieren wir ausschliesslich aus dieser Ausgabe des Werkes. [Da es kaum noch LeserInnen gibt, die diese „privat veranstaltete Ausgabe“ besitzen, zitieren wir aus der oben schon angeführten Stirner-Ausgabe [EE] des „Einzigens“: pp. 192, 198. D. H.]

² Vgl. EE, p. 3: „Ihr wisst von Gott viel Gründliches zu verkünden und habt Jahrtausende lang die Tiefen der Gottheit erforscht und ihr ins Herz geschaut ...“

³ Ebenda.

⁴ „Mir geht nichts über Mich“. Vgl. p. 5.

⁵ Ebenda, p. 9.

⁶ Ebenda, p. 11.

⁷ Hervorhebung von Pierre Ramus. D. H.

⁸ Ebenda, p. 13.

⁹ Ebenda, p. 20.

¹⁰ Ebenda, p. 25. - Bei Stirner sind alle drei Wörter kursiv. D. H.

¹¹ Ebenda, p. 28.

¹² Ebenda, p. 29.

¹³ Ebenda, p. 32.

¹⁴ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums (1841), p. 402.

¹⁵ EE, p. 35.

¹⁶ Ebenda, p. 37.

¹⁷ Ebenda, p. 42.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Ebenda, p. 43.

²⁰ Ebenda, p. 44.

²¹ Ebenda, p. 47.

²² Ebenda, p. 50. „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?“ Pierre-Joseph Proudhon: De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique. Paris, Besançon 1843. S. 38. Bei Stirner zitiert p. 50.

²³ EE, p. 53.

²⁴ Ebenda, p. 55.

²⁵ Ebenda, p. 56.

²⁶ Ebenda, p. 60.

²⁷ Ebenda, p. 62.

²⁸ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums (1841), p. 402.

²⁹ EE, p. 62.

³⁰ Briefe aus dem Jahr 1844. Dort heisst es u. a.: „*Der Einzige und sein Eigentum*, ..., ist ein höchst geistvolles und geniales Werk und hat die Wahrheit des Egoismus - aber excentrisch, einseitig, unwahr fixirt - 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 kennen gelernt.“ Mitgeteilt in: Kohut, Adolph: Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke. Nach den besten, zuverlässigsten und zum Teil neuen Quellen geschildert. Mit ungedruckten Briefen von Ludwig Feuerbach und Anselm Ritter von Feuerbach. (Fritz Eckardt) Leipzig 1909, p. 185.

³¹ EE, p. 64.

³² Ebenda, p. 65.

³³ Ebenda, p. 67.

³⁴ Ebenda, p. 68.

³⁵ Ebenda, p. 69.

³⁶ Ebenda, p. 70.

³⁷ Ebenda, p. 71.

³⁸ Ebenda, p. 72.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Ebenda, p. 75.

⁴² Einfügung von Pierre Ramus. D. H.

⁴³ Ebenda, p. 76.

⁴⁴ Ebenda, p. 72.

⁴⁵ Ebenda, p. 77.

⁴⁶ Ebenda, pp. 77/78.

⁴⁷ Ebenda, p. 79.

⁴⁸ Ebenda, p. 80.

⁴⁹ Ebenda, p. 82.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Ebenda, p. 83.

⁵² Ebenda, p. 88.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Ebenda, p. 89.

⁵⁵ Ebenda, p. 90.

⁵⁶ Ebenda, p. 91.

⁵⁷ Ebenda, p. 92.

⁵⁸ Ebenda. P. 93.

⁵⁹ Ebenda, pp. 94/95.

⁶⁰ Ebenda, p. 101.

⁶¹ Ebenda, p. 102.

⁶² Ebenda, p. 103.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Ebenda.

⁶⁵ Ebenda.

⁶⁶ Ebenda, pp. 103, 104.

⁶⁷ Ebenda, p., 104.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebenda.

⁷⁰ Vgl. Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache.

⁷¹ EE, p. 105.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ebenda, p. 106.

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ Ebenda, pp. 171 ff.

⁷⁶ Ebenda, p. 172.

⁷⁷ Ebenda, p. 173.

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ Ebenda, p. 176.

⁸⁰ Ebenda, p. 178.

⁸¹ Ebenda, p. 179.

⁸² Ebenda, p. 180.

⁸³ Ebenda, p. 181.

⁸⁴ Ebenda, pp. 181, 182.

⁸⁵ Ebenda, p. 185.

⁸⁶ Vgl. ebenda, p. 192.

⁸⁷ Ebenda, p. 194.

⁸⁸ Ebenda. – Es dürfte an dieser Stelle gewesen sein, bei deren Lektüre, die nachweislich stattgefunden hat, Nietzsche auf den Begriff seines „Übermenschen“ verfiel.

⁸⁹ Ebenda, p. 196.

⁹⁰ Ebenda, p. 197.

⁹¹ Ebenda, p. 199.

⁹² Ebenda, p. 200.

⁹³ Ebenda, p. 203.

⁹⁴ Ebenda.

⁹⁵ Ebenda, p. 230.

⁹⁶ Vgl. ebenda, pp. 232/233.

⁹⁷ Ebenda, p. 233.

⁹⁸ Nach Daniel Sander, Handwörterbuch der deutschen Sprache, 8. Auflage, neubearbeitet von Dr. Z. Ernst Wolfing, Leipzig und Wien 1912, bedeutet das Wort u. a. „die Beziehung der Gesellschaft, wodurch etwas Zusammengeselltes mit einander verbunden ist, ferner eine größere oder geringere Gesamtheit von Wesen (Personen), die durch eine Gemeinsamkeit der Beziehungen verbunden sind, wie auch in weiterem Sinne: Die menschliche Gesellschaft, die Gesamtheit aller Menschen als solche, oft mit der Beschränkung, daß sie in geordnetem Verband größerer oder kleinerer Gemeinschaften (Staaten) zusammenleben, die bürgerliche, staatliche Gesellschaft, auch Teile dieser Gesellschaft, insofern sie als ein in sich geschlossenes Ganzes erscheinen“.

⁹⁹ EE, p. 233.

¹⁰⁰ Ebenda.

¹⁰¹ Ebenda.

¹⁰² Ebenda, p. 238.

¹⁰³ Ebenda, p. 237.

¹⁰⁴ Weitling legt sein System in seiner Schrift „Garantien der Harmonie und Freiheit“ (Vivis 1842) dar: nach seinen Vorschlägen soll die Gesellschaft verpflichtet sein, jedem Mitglied die notwendigen Produkte zu seinem Lebensunterhalt zu liefern, wogegen dieses zu einer gewissen Zeitarbeit (6 Stunden täglich) *verpflichtet* ist. Sodann hat jedes Mitglied auch noch das Recht, weitere Arbeitsstunden (Kommerzstunden) zu leisten, um sich dadurch die nur angenehmen Produkte und Dienstleistungen zu verschaffen.

- ¹⁰⁵ Ebenda, p. 238.
- ¹⁰⁶ Zu denselben, den Staat oder besser das Staatsprinzip verneinenden Folgerungen gelangt auch Leo Tolstoi in seinem „Eines ist not. Über die Staatsmacht“ Verlag A. Langer, München 1906.
- ¹⁰⁷ EE, p. 249.
- ¹⁰⁸ Ebenda, pp. 251/252.
- ¹⁰⁹ Ebenda, p. 252.
- ¹¹⁰ Bürgerliches Gesetzbuch.
- ¹¹¹ EE, p. 274.
- ¹¹² Ebenda, pp. 276/277.
- ¹¹³ Ebenda, p. 321.
- ¹¹⁴ Ebenda.
- ¹¹⁵ Ebenda, p. 326.
- ¹¹⁶ Ebenda, p. 328.
- ¹¹⁷ Ebenda, p. 330.
- ¹¹⁸ Ebenda, p. 341.
- ¹¹⁹ Diese Worte zusätzlich vom Autor hervorgehoben. D. H.
- ¹²⁰ Ebenda, p. 342.
- ¹²¹ Ebenda, pp. 343/344.
- ¹²² Ebenda, p. 348.
- ¹²³ Ebenda, p. 351.
- ¹²⁴ Ebenda, p. 356.
- ¹²⁵ Ebenda, pp. 366, 367.
- ¹²⁶ Ebenda, p. 381.
- ¹²⁷ Ebenda, p. 383.
- ¹²⁸ Ebenda.
- ¹²⁹ Ebenda, p. 385.
- ¹³⁰ Ebenda, p. 389.
- ¹³¹ Ebenda, p. 390.
- ¹³² Ebenda, p. 391.
- ¹³³ Ebenda, p. 394.
- ¹³⁴ Ebenda, p. 400.
- ¹³⁵ Ebenda.
- ¹³⁶ Ebenda, p. 404.
- ¹³⁷ Ebenda, p. 405.
- ¹³⁸ Der Autor macht keine Zitatangabe. D. H.
- ¹³⁹ Der Autor macht keine Zitatangabe. D. H.

Natürlich wird ein Sozialismus des 21. Jahrhunderts aus alten Fehlern zu lernen und neue gedankliche Zugänge zu erschließen haben, Zugänge, die sich jenseits sowohl des orthodoxen als auch des revisionistischen Marxismus sowie einer technokratisch gewordenen Sozialdemokratie befinden. Ein Sozialismus des 21. Jahrhunderts wird die Traditionen der Freiheit als wichtiges Wesensmerkmal einbeziehen müssen. Daraus ergibt sich insbesondere die Notwendigkeit, das Verhältnis von Individualismus und Sozialismus neu zu klären. In diesem Zusammenhang werden auch die Vorarbeiten des Austromarxisten Max Adler und des österreichischen libertären Sozialisten Pierre Ramus (Rudolf Großmann) zu berücksichtigen sein, die ein sozialistisches System auf der Basis des Individualprinzips zu begründen versuchten, und die dabei auch auf die Denkergebnisse des herkunftsmäßig im Linkshegelianismus verwurzelten Philosophen Max Stirner zurückgegriffen haben. Der vorliegende Beitrag, der im wesentlichen auf ein geschichtlich-registrierendes Verfahren aufbaut, hat zum Ziel, beim Entdecken vergessener bzw. verdrängter Ansätze aus dem Umfeld der Arbeiterbewegung behilflich zu sein. Ein Anknüpfen mit „Stirner – Adler – Ramus“ an aktuelle Gegebenheiten ergibt sich dabei nahezu zwangsläufig.

Aus dem Vorwort von Gerhard Senft