

Jean-Claude Wolf

**EGOISMUS
VON UNTEN**

GEGEN

**BEVORMUNDUNG
VON OBEN**

MAX STIRNER NEU GELESEN

Stirneriana 30

JEAN-CLAUDE WOLF

EGOISMUS VON UNTEN

GEGEN

BEVORMUNDUNG VON OBEN

MAX STIRNER NEU GELESEN

Copyright © by Jean-Claude Wolf

Abdruck, auch in Auszügen,
nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Autors
Alle Rechte vorbehalten

Jean-Claude Wolf
Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben
Max Stirner neu gelesen

Stirneriana 30

Satz, Layout & Umschlag: Kurt W. Fleming

3. Auflage 2015
Verlag Max-Stirner-Archiv / edition unica Leipzig
ISBN 978-3-933287-61-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
1. Einleitung	7
2. Hedonismus und Eigensinn	9
3. Herrschaft ist Bevormundung	15
4. Moral als Problem	21
5. Strafe und Verbrechen	24
6. Kritik an Sokrates – ein moderner Protagoras	32
7. Psychologische Wurzeln des Paternalismus	39
8. Politische Romantik – ohne die Utopie eines „neuen Menschen“	42
9. Aufwertung von Kindern	49
10. Egoismus „von Unten“	53
11. Formulierungen des Egoismus	57
12. Der Hedonismus des Einzigen	64
Anhang: Stirners Erwähnung in der „Philosophie des Unbewußten“	78
Literatur	83
Personenregister	90
Verlagsinformationen	94

Vorwort

Die erste Auflage meiner knappen Monographie erschien 2007 als Heft. In dieser zweiten Auflage wurde das letzte Kapitel und ein Anhang hinzugefügt. Für eine Diskussion des Schlusskapitels danke ich Dr. Thomas Regehly und den Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt, mit denen ich am 22. Dezember 2007 die Thesen des letzten Kapitels diskutieren durfte. Mit dem Kapitel über den Hedonismus habe ich meinen Beitrag zur Aufnahme von Stirners Philosophie in den Kontext zeitgenössischer Debatten abgerundet. Kurt W. Fleming danke ich für die freundliche Unterstützung bei der Herstellung und Ergänzung der Register und für die verlegerische und inhaltliche Realisierung.

1. Einleitung

Max Stirner hieß mit bürgerlichem Namen Johann Caspar Schmidt und lebte von 1806-1856. Was von seiner Biographie bekannt ist, hat John Henry Mackay zusammengetragen. Der Text seines Hauptwerks „Der Einzige und sein Eigentum“ ist einige Monate früher erschienen, sozusagen vordatiert, mit einem Verweis auf das folgende Jahr. Die Vordatierung Leipzig 1845 könnte ein Mittel sein, das rasche Veralten von Texten zu verzögern. Dies ist insbesondere nötig in der Abfolge der junghegelianischen Pamphlete, die im Anschluss an Feuerbach ein Feuerwerk von Kritik, Metakritik und Selbstkritik, von Übersteigerung und Übertreibung entfacht. Die nachhegelsche Philosophie wurde als Rechtshegelianismus zur staatstragenden Fraktion, als Linkshegelianismus zur Geschichte der Rekorde extremer Denksperimente, die von Feuerbachs Atheismus zu den radikalen Varianten des Individualismus von Stirner, Kierkegaard, Bahnsen u.a. führten. (Vgl. Essbach 1988; Rattner/ Danzer 2005; Löwith 1988)

Der berühmte Titel, bis heute erhältlich in zahlreichen europäischen Übersetzungen (vgl. Stirner 1972, 1844/1995, 1844/ 2000), gehört zu den abseitigen Klassikern, die gerne erwähnt, aber kaum gelesen, geschweige denn genau studiert werden. Müsste „Der Einzige“ nicht wiederholt und genau, gleichsam von vorne nach hinten und wieder von hinten nach vorne und stets abwägend gelesen werden?

Stirners Buch in seinem Stil unnachahmlich, ein rhetorisches Experiment, das selten als solches gelesen und geschätzt wurde, mag vielen als Monstrum erscheinen, in dem es von Kuriositäten und Wiederholungen wimmelt. Entweder wurde der Text in jeder Hinsicht wörtlich genommen – und entrüstet bekämpft, oder er wurde, weil darin von Heiterkeit, Humor und Leichtsinn die Rede ist, nicht ernst genommen – ein folgenschweres Missverständnis, vergleichbar mit der Herablassung, die Darstellern und Autoren des Komischen widerfährt, als seien es zweitrangige Künstler.

Dieses Werk verleiht dem Übermut der „Berliner Freien“ ebenso eine Stimme wie dem Tiefsinn des Sprachkritikers, der gegen die Knechtschaft der Sprache anrennt, bis an die Grenze des Unsinnigen und der „Gedankenlosigkeit“. (Vgl. 164, 388 f., 400)¹ Stirners Egologie verweist auf Unsagbares (vgl. 164, 201, 348, 400), auf das Geheimnis der intima persona und des individuum ineffabile, sowohl in seiner separaten Icherfahrung und Leibmystik als auch in seiner Begegnung mit dem gleich ursprünglichen Alter Ego, dem Du oder der zweiten Person, die sich von allen möglichen abstrakten Bezugsgrößen wie der Familie, dem Staat oder der Nation, aber auch der Menschheit wohltuend unterscheidet, nämlich dadurch, dass sie real und konkret, riechbar und fassbar, brauchbar und genießbar ist, keine Fiktion wie die zahlreichen Prinzipien und Ideale, die im Vergleich zum stämmigen und lebendigen Ich und Du nichts als dürre Zweiglein, lauter Schatten und Schrullen sind. Kein Ego, das sich konservieren und einbalsamieren ließe für die Unsterblichkeit, sondern eines, das sich in der Gegenwart aufhält und sich und andere im Selbstgenuss verbraucht und verzehrt. Die Metapher des Essens wird dem abstrakten Denken gegenübergestellt. (Zu Stirners Egoismus vgl. Blume 2006, Knoblauch/ Peterson 1996, Müller 1994.)

¹ Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Reclamausgaben von Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1972, 1981, 2003. Für Diskussionen danke ich Mariette Schaeren.

2. Hedonismus und Eigensinn

Das heitere Heautophagentum des Einzigen unterscheidet sich von der Selbstpeinigung des „Heautontimorumenen“ (181); der sich selber aufzehrende Selbstgenuss ist ein übermütiges Bekenntnis zum „Lebe dich aus“, „Werde und sterbe“ und eine Hohnrede auf alle Fixierungen und Festlegungen der Überzeugungen im Staat, diesem Tollhaus der Mehrheit. Die persönliche Freiheit ist identisch mit der persönlichen Freude – *tel est notre plaisir*. (Vgl. 117 f.) Stirner sprengt alle Grenzen, insbesondere jene zwischen dem harmlosen Privaten und dem gefährlichen Öffentlichen. Das Privateste wird politisch brisant, weil *ego privatissimus* der Brennpunkt aller Empfindungen, des Genusses und der Leiden ist. Das Leiden des Individuums ist der Index schlechter Politik. Die offizielle Rhetorik der Politiker, der Appell an Gemeinwohl und Humanität, wird vom Eigensinn des Einzigen durchkreuzt und denunziert. Hier steht einer nicht für andere ein, nicht für das Allgemeinwohl oder „den Menschen“, sondern für sich selber. Die Satzkaskaden der Rebellion türmen sich auf zu einem Kompendium, das man auf irgendeiner Seite aufschlagen kann. Vielleicht ließe es sich mit dem surrealistischen Bild eines frei schwebenden erratischen Felsblockes vergleichen, mit einer Verankerung aller Perspektiven im Ich, das nichts anderes ist als ein Prozess der lustvollen Abnutzung, ein quirliges – Nichts. Auf jeder Seite verdichten sich Trotz und Stolz des Individuums, das Gott getötet und auch noch dessen Schatten, die humanistische Moralrhetorik, überwunden hat, zu einem Aphorismus gegen Moralismus und Paternalismus. Der Einzige beabsichtigt, dem Zwang und der Gewalt in der Verkleidung der Fürsorglichkeit, „der alten Fürsorge, der Heranbildung, kurz dem Prinzip, aus Uns etwas zu machen, gleichviel ob Christen, Untertanen oder Freie und Menschen, entgegenzutreten.“ (268)

Das Bekenntnis zum Genuss ist eine Absage an bürgerliche **und** sozialistische Ideale, wonach sich der Einzelne seinen Wert

und seine Bedeutung erst durch Arbeit oder andere Vorleistungen erkämpfen muss. Es ist eine Erinnerung an die Bedeutung der Muße und der (schöpferischen) Faulheit, nicht nur als Rekreation der Arbeitskraft, sondern als Bestandteil eines gelungenen Lebens. Schließlich ist es eine Kampfansage gegen alle asketischen Theorien, welche den Sinn des Lebens in der Selbstverleugnung oder im Dienst an anderen sehen.

Im Selbstgenuss fühlt sich das Ich in seiner Einzigkeit, Einmaligkeit und Unersetzbarkeit. Ausgangspunkt von Stirners Egoismus ist nicht eine Aussage, die wahr oder falsch sein kann – Wahrheiten kritisiert er ohnehin als das Unpersönliche, Unwirkliche und Unbelebte. (Vgl. 396) Wie ich mich fühle, lässt sich nicht direkt sagen. Es ist nicht Gegenstand von Aussagen, sondern vielmehr Ausdruck eines Gefühls oder einer Einstellung zur Welt. „Ich bin das Kriterium der Wahrheit. Ich aber bin keine Idee, sondern mehr als Idee, d.h. unaussprechlich.“ (400) Das Ich bezeichnet die Grenze des Aussagbaren, das Individuum ineffabile. (Vgl. 164, 201, 348; Stirner 1986, 149-155) Deshalb greift Stirner häufig zu anderen Ausdrucksformen als jenen der Aussage, nämlich zu Ausrufen und zur Erwähnung von Gedichten. So enthält z.B. das im Text (vgl. 411) erwähnte, aber nicht zitierte Gedicht „Die drei Zigeuner“ von Nikolaus Lenau die folgende zweitletzte Strophe: „Dreifach haben sie mir gezeigt, / Wenn das Leben uns nachtet, / Wie man's verraucht, verschläft, vergeigt, / Und es dreimal verachtet.“ Dieses Gedicht steht für Gebrauch, Genuss und Vernichtung des Lebens. (Vgl. Engert 1998) Nicht die Arbeit, sondern die hedonistische Konsumtion des Lebens ist nach Stirner der Sinn des Lebens. An die Stelle eines Systems von Aussagen (Prädikationen) treten gelegentlich expressive Ausdrucksformen. „Ich singe, wie der Vogel singt ...“ (331); „ein aufauchzendes Juchhe“ (164). Aussagen berichten davon, was der Einzige ist; dagegen versucht Stirner auszudrücken (nicht auszusagen!), wer er ist. Dies lässt sich nicht im strikten

Sinne wiederholen, sondern nur variieren und immer wieder neu ausdrücken. Dabei werden vor allem indexikalische Ausdrücke wie ‚Ich‘ und ‚Mein‘ und Eigennamen (wie ‚Max‘ und ‚Anna‘) verwendet. (Indexikalische Ausdrücke beziehen sich immer auf die Person, die sie verwendet. Ihr Bezug ist variabel und abhängig vom Sprachverwender.) ‚Du‘ ist ebenfalls weniger Objekt von Aussagen als vielmehr Subjekt der Anrede – dies erklärt die Häufigkeit der direkten Anrede des Du im Text.

Stirners Texte sind Experimente der Exzentrizität und Diskontinuität – ist Traditionsbruch möglich? War bereits die Reformation ein Traditionsbruch? War die französische Revolution ein Traditionsbruch? Ist der Atheismus ein Traditionsbruch, oder lediglich eine Vollendung der „Selbstersetzung des Christentums“? Gibt es ein Entkommen aus dem „Zauberkreis des Christentums“? (Vgl. 406, 410) Oder lediglich eine Metamorphose oder „veränderte Gottesfurcht“? Wie geht es weiter in der „nachchristlichen Geschichte“ (103)? Lässt sich das stets übergangene Persönliche und Unsagbare trotzdem mitteilen? Entscheidend sind nicht Stirners „Lösungen“, sondern der Mut, mit dem er sich in das Labyrinth dieser Fragen begibt, insbesondere das Labyrinth der Einzigkeit, die zugleich jedem (vgl. 227) und keinem anderen als Mir zukommt. Anders gesagt: Ein jeder ist einzig, doch keiner so wie Ich. (Logiker würden den armen Stirner sicher gerne darüber belehren, dass dieses Labyrinth nur auf einer Konfusion beruhe.)

An anderer Stelle (vgl. 208) wird das Gedicht „Das Mordtal“ von Adelbert von Chamisso erwähnt, und zwar an einer besonders prekären Stelle, wo Stirner alle Rechte aus meinem Willen und meiner Macht ableitet, sogar das Recht zu morden. Der politische Voluntarismus schließt auch die Ableitung aller Rechte aus dem Willen bzw. der psychischen Macht des Ichs ein. (Vgl. 214, 233, 285, 290) Liest man solche Stellen als buchstäblich wahre Aussagen oder gar als politisches Programm, so könnten sie als Anhaltspunkte für die sog. „Propaganda der Tat“ betrachtet wer-

den. (Vgl. 205, 207) Der expressive Kontext und die Erwähnung des Gedichts geben dieser Stelle jedoch einen anderen Charakter. Das hochdramatische Gedicht erzählt von einem Weißen, der in einem Tal schläft und dabei von einem Indianer beobachtet wird. Dieser zeigt ihm am anderen Tag seine Sammlung von Skalps von getöteten Weißen und erzählt ihm seine Geschichte, wie er sich an zahlreichen Weißen gerächt habe und dass er nun gedenke, aus dem Leben zu scheiden. Der Weiße solle ihn bestatten. Der Indianer hat sich das Recht genommen, aus Rache zu töten und sich selber am Ende das Leben zu nehmen. Das Paradox der Einzigkeit könnte darin bestehen, dass der Indianer, an Mut und Entschlossenheit einzigartig, nicht zur Nachahmung einlädt, sondern zur Anregung, ihm auf meine Weise nachzueifern und ihn vielleicht sogar zu übertreffen. Es ist diese stolze Geste des Indianers, dessen Mut, mit dem er sich sein Recht nimmt, aber auch das Leben seines weißen Zuhörers verschont, die Stirner dazu bewogen haben, dieses Gedicht zu erwähnen.

Warum aber ein Gedicht erwähnen, wenn hier rassistische Mordtaten aus Rache gebilligt werden sollten? Der Hinweis auf Lyrik nimmt dem Text den Charakter eines Manifestes für Mord und Totschlag. Stirner denkt nicht daran, für Gewalt und Mord zu plädieren. Es geht nicht um „Propaganda der Tat“, sondern um eine subjektive Theorie der Rechte, nach der es keine objektiven Rechte gibt, die uns von höheren Instanzen (wie Gott oder dem Staat) geschenkt werden. Vielmehr müssen wir uns unsere Rechte selber nehmen und auf ihrer Durchsetzung insistieren, so weit es in unserem Vermögen liegt. Dass Rechtsbehauptung und Notwehr der Erhaltung der Rechtsordnung zugute kommen, mag kontingenterweise zutreffen – oder auch nicht; ein direktes Argument ergibt sich daraus nicht. Wenn ich auf meinem Recht insistiere, denke ich primär nicht an die Rechtsordnung, sondern an mich. Der Mut, eigene Rechte einzufordern und das Recht auf Tötung aus Notwehr lassen sich nur dadurch ohne Umschweife

begründen, dass egoistische Gründe als moralisch relevant betrachtet werden. (Vgl. Wolf 2007)

Die Bedeutung der Bezugnahme auf das eigene Ich zeigt sich darin, dass ich an mir selber erfahre, dass ich **unverwechselbar** bin – ich verwechsle mich, meine Freuden und Leiden und meinen Drang zu leben, nicht mit den Freuden, Leiden oder dem Lebensdrang anderer – sofern ich nicht meine, ich müsse mich für andere aufopfern. Ich halte mich – im Unterschied zu meinen objektiven oder mit der Gattung gemeinsamen Eigenschaften – für **unersetzbar**; ersetzbar ist dagegen meine Arbeitskraft, wie manche Entlassungen und Versetzungen auf dem Arbeitsmarkt beweisen. Insofern muss ich mir meinen Wert nicht verdienen (durch arbeiten und dienen); er kommt mir zu als nicht-meritorischer Wert, den ich im freudigen Genuss erlebe, aber auch in der Sorge und Angst um meine Existenz. In der Muße, im Faulsein und im Selbstgenuss erlebe ich mich als unersetzbar. Kein Genuss anderer könnte mir meinen Genuss ersetzen oder aufwägen. (Ich werde auf die Unersetzbarkeit im Abschnitt 8 zurückkommen.)

Der Einzige erlebt sich auch als **unvergleichbar**. Marx und Engels haben das in ihrer mala fide Lektüre von Stirner als Flucht des Kleinbürgers vor der Konkurrenz gedeutet. (Vgl. Marx/Engels 1845/46/1990, 402; vgl. Essbach 1978 und 1982) Diese Kritik ist seltsam, haben doch Marx und Engels selber die Nebenfolgen der kapitalistischen Konkurrenz angeprangert. Warum sollte ich nicht bereits inmitten der Konkurrenz nach Nischen der Unvergleichbarkeit suchen, etwa im stillen Genuss oder in der Freude an meinen Kindern, wo ich ungestört und unangefochten ich sein kann, ohne Siege über andere anzustreben? Soll ich etwa auf meine Rebellion verzichten und auf die soziale Revolution warten?

Die Erfahrungen der Unverwechselbarkeit, der Unersetzbarkeit und der Unvergleichbarkeit sind einer vermeintlich objektiven oder unparteiischen Außenbetrachtung schwer zugänglich, sie gehören zu jenen Zügen des jemeinigen Erlebens, die ich am besten

aus der Innenperspektive verstehen kann. Sie sind deshalb nicht notwendigerweise Illusionen oder Täuschungen, sondern sie sind authentische Erfahrungen, die sich weder ganz aussprechen noch wie gewöhnliche Aussagen verifizieren oder falsifizieren lassen. Sie gehören zum privaten und privilegierten Zugang zu meiner Erlebniswelt, zum affektiven Leben aus der Innenperspektive, welche einer objektiven Betrachtung der Welt zu entgleiten drohen. Was mir wichtig ist, mag anderen als „Privatnarrheit“ erscheinen. (Vgl. 148, 189, 193) Der Einzige meint es mit dem Subjektivismus und Voluntarismus ernst: „was Ich will und weil Ich's will“ (310) – dies ist die Formel des puren Voluntarismus. (Vgl. 45, 84, 225) Dabei schreckt Stirner auch nicht davor zurück, die flüchtigen und wandelbaren Wünsche anzurufen. Als echter Bürgerschreck spricht er sich aus gegen Pflicht, Bindung und Erstarrung. Das Stabilitätsprinzip nennt er das eigentliche Lebensprinzip der Religion. (Vgl. 379) „Die leidige Stabilität! [...] Weil ich gestern ein Narr war, müßte Ich's zeitlebens bleiben [...] Meinen Willen kann Niemand binden, und mein Widerwille bleibt frei.“ (215)

Die Phänomene der Exzentrik und Jemeinigkeit sollten jedoch auch in einer wissenschaftlichen Betrachtung der Menschen Platz finden. Sie gehören insbesondere zu den Voraussetzungen eines ethischen Egoismus, der die spezielle Sorge jedes Einzelnen, aber auch seine Fähigkeiten zur Erfahrung von Lust und Leiden und damit seinen persönlichen Standpunkt ernst nehmen.

3. Herrschaft ist Bevormundung

Die Bevormundung ist das Charakteristische aller Herrschaft.

(Vgl. 251, 257) Hierarchien gibt es in jedem Staat, ob absolutistisch oder konstitutionell – dieser Unterschied ist für Stirner nicht besonders wichtig. Ob meine Freiheit vom Fürsten oder vom Volk eingeschränkt wird, macht keinen Unterschied, wie auf der folgenden Seite ausgeführt wird. Die Republik ist in dieser Hinsicht nichts anderes als die absolute Monarchie. Beide legitimieren Herrschaft als Leitung und Schutzangebot zum Besten der Beherrschten.

Kaum zuvor wurde alle Herrschaft – auch die „gerechte“ oder „wohlwollende“ – so gründlich als Bevormundung entlarvt. Stirner hat die Problematik der von Foucault so genannten „Pastoralmacht“ erkannt. (Vgl. Ruoff 2007, 161-165) Es ist die Macht des Hirten über seine Schafe, also die jüdische und christliche, aber auch die platonische Auffassung, die sich in der Neuzeit mit der Auffassung des Staates als der „guten policey“ verbindet. Diese ist eine Mischung von Zwang und Belehrung, eine Anstrengung zur Rettung jener „Verstockten“, die nach ihrer eigenen Beurteilung keine Rettung oder Erlösung brauchten. Es ist der Staat als sittliche Erziehungsanstalt, wie es Schopenhauer lapidar bezeichnet. (Vgl. Wolf 1997)

Die Pastoralmacht setzt sich im säkularen Staat fort in der Gestalt des Fürsorgestaates mit seinem System von obligatorischen Versicherungen. Die Pastoralmacht kann unter frommen oder unter atheistischen Vorzeichen schalten und walten. Sie ist zweideutig, sofern sie – wie die Macht des Hirten – nicht nur zum Schutz und zur Bewahrung eingesetzt wird, sondern auch zur Auslieferung der Schafe an ihren Schlächter, wenn z.B. Menschen im Namen der Staatsraison hingerichtet oder zu Kriegsdiensten gezwungen werden.

Mit dem Bekenntnis zum Atheismus ist es nicht getan, gibt es doch die Substitute ‚Mensch‘, ‚Freiheit‘, ‚Menschenrechte‘, die

als begriffliche Fetische eine ähnliche Autorität und „Heiligkeit“ erlangen wie ehemals die Autoritäten Gottes und der Heiligen Schrift. Der Christozentrismus wird durch den Anthropozentrismus ersetzt. (Vgl. 410) Der Atheismus profiliert sich insbesondere in Deutschland als tugendhafter Atheismus (vgl. Czelinski-Uesbeck 2007), um sein Ansehen zu verbessern und das latente schlechte Gewissen zu beschwichtigen, nach dem Motto: Seit sie ihren Glauben an Gott verloren haben, ist der Glaube an die Moral an seine Stelle getreten. (Vgl. 61) Insofern sind Sozialismus und Kommunismus nicht nur Erben, sondern sogar Verstärker der christlichen Pastormacht. Die Moral wird nach dem Tod Gottes religiös aufgeladen und zum Religionsersatz. (Vgl. Stirner 1986, 131f.) Sie wird zum „Jenseits in uns“. (170)

Stirner entfaltet einen pubertären und kreativen Witz gegen alle Versuche der Vereinnahmung durch Abstraktionen, durch den „heiligen Geist“ der Hegelianer. Er inszeniert das Spiel und Widerspiel, welches dem Popanz des Weltgeistes und seiner Dienstboten begegnet und sich dem Konventionellen und Kollektiven als falschen, weil fiktiven Mächten spottend und lästernd entgegen stemmt. Ihre Macht liegt in der Ohnmacht des Denkens und Fühlens der anderen begründet, in der freiwillig-unfreiwilligen Sklaverei, in die wir aus Unachtsamkeit und Bequemlichkeit, Gewohnheit und Selbstverrat geraten sind. „Deine Ohnmacht ist ihre Macht, deine Demut ihre Hoheit.“ (398, vgl. 214, 233) Die voluntaristische oder dezisionistische Auffassung Stirners besagt, dass ich selber entscheide, ob ich als „Opfer“ oder als „Täter“ lebe.

Die Sklaverei nimmt immer subtilere Formen an, z.B. in der Gestalt der Sklaverei der Wahrheit und der Aufrichtigkeit. (Vgl. 333). „Die Wahrheit das être suprême. Wahrheit ist [...] was nicht in deiner Gewalt ist“. (396) Die Wahrheit als das **Unverfügbare** ist der Anstoß zur Sakralisierung. Stirner leugnet nicht, dass es unverfügbare oder unkontrollierbare Dinge gibt, aber er kritisiert deren Sakralisierung. Er denunziert „die Wahrheit“ als das Unper-

sönliche, Unwirkliche, Unbeleibte. Hier liegt die Versuchung nahe, Nietzsche zu zitieren. „Vorausgesetzt, daß die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht begründet, daß alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?“ (Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede) „Umgekehrt ist an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches ...“ (Nietzsche, a.a.O., Abschnitt 7) Die Wahrheit muss „gegessen“ und „verdaut“ werden. „Er überwindet die Wahrheit. Er verdaut sie. Und sie wird beim ihm nicht Weltanschauung, nicht Philosophie, von der er uns Mitteilung macht. Sie wird **Persönlichkeit**.“ (Steiner 1898/2004, 221) Antizipiert ist dieses persönliche Verständnis bereits im Wort Jesu: „Ich bin die Wahrheit.“ Allerdings kann jedermann sagen: „Ich bin die Wahrheit.“ So hat es der Verfasser (oder Übersetzer) des Evangeliums vielleicht nicht gemeint, doch Bibellektüre ohne Willkür ist nicht möglich. (Vgl. 376f.)

Diese Aneignung und das Eigentum des Eigners ist nicht Besitz im bürgerlichen Sinne, nicht Anhäufung von Habseligkeiten, was Stirner vielmehr als Obsession der Habsucht geißelt. Ein Sklave des Gewinnes ist nicht erhaben über den Gewinn. (Vgl. 335) Aneignung ist (körperliche und geistige) Verinnerlichung und Verwandlung, mit dem permanenten Risiko des Verlustes der einmal eroberten Wahrheit. „Eigen ist mir der Gedanke erst, wenn Ich ihn jeden Augenblick in Todesgefahr zu bringen kein Bedenken trage ...“ (384) Für Stirner sind fixe Überzeugungen Gefängnisse (vgl. 403). Auch Nietzsche schreibt: „Überzeugungen sind Gefängnisse.“ (*Antichrist* Nr. 54; vgl. *Menschliches-Allzumenschliches* I 483, 629-638)

Trotz seiner Kritik an der Fürsorglichkeit von Oben predigt Stirner nicht Lieblosigkeit oder Indifferenz gegenüber dem Elend anderer. Vielmehr fasst er eine andere Konzeption der Liebe ins Auge, nämlich die Liebe eines Egoisten. „Die Liebe des Egoisten quillt aus dem Eigennutz, flutet im Bette des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz.“ (328) Diese Liebe aus

der Fülle der Selbstbejahung erinnert an das, was Nietzsche als „schenkende Tugend“ bezeichnet. (Vgl. Also sprach Zarathustra I. Teil, letzte Rede) Sie stammt nicht aus innerer Leere und Selbstverneinung, sondern aus dem inneren Reichtum und der Sicherheit eines Wesens, das zuvor seinen eigenen Wert bejaht. Es ist insbesondere jene Art von Liebe, die andere nicht erpresst und nicht perfektioniert.

Stirners Kritik von Herrschaft ist eine Kritik der fürsorglichen und paternalistischen Zudringlichkeit, die in der traditionellen Legitimation von Herrschaft steckt, nämlich in der Behauptung: „Ich zwinge Dich, aber nur zu Deinem Schutze, zu Deinem Besten.“ Stirners Egoist mag andere zurückdrängen und sogar töten, um sich zu erhalten – aber er wird nicht das paternalistische Muster der Legitimation verwenden. Wer alles zu seinem Eigentum macht und sich andere nur als Mittel „aneignet“ und „verspeist“, verliert – wie durch eine spirituelle Wandlung inspiriert – die „zudringlichen Gedanken“ (370), imitiert nicht mehr den „zudringlichen Gott“ (320), sondern wird den Anderen als das nehmen, was er ist und zu bieten hat. Er wird die anderen als nützlich oder schädlich, nicht als perfektibel oder als Werkzeuge höherer Ideale betrachten und behandeln.

Der Begriff des Paternalismus wird in der von John Stuart Mill angeregten zeitgenössischen Diskussion oft in einem engeren und spezifischeren Sinne verstanden, nämlich als ein Muster der Begründung von Zwang unter anderen, z.B. neben dem Begriff der Verhütung der Schädigung anderer. Anwendungsbereiche sind nur ganz bestimmte Formen der Legitimation oder Motivation von Zwang, etwa Verbote von Drogen, Sicherheitsvorschriften im Verkehr oder im Alpinismus und ähnliche Fälle, in denen Menschen gegen ihren Leichtsinnsinn und vor sich selber, aber zu ihrem Besten gezwungen werden sollen. Als Schutz gegen Leichtsinnsinn galten auch restriktive Ehescheidungsgesetze. (Vgl. Stirner 1986, 161) Ein weiterer Anwendungsbereich sind die zahlreichen Be-

schränkungen für gültige Vertragsabschlüsse, etwa die Nichtigkeit von Krediten mit Wucherzinsen oder anderer, extrem nachteiliger oder asymmetrischer Verträge, denen ich zwar zustimmte, die aber nicht wirklich zu meinem Vorteil sind. Im Focus der Kritik steht der Eingriff in die Freiheit anderer aus Sorge für ihr Wohl (oder sogar ihre Autonomie). Oft besteht Paternalismus in der übertriebenen Sorge, die mit allen Mitteln – auch mit Zwang – nur das Beste für andere will.

Die an Mill anknüpfende Diskussion ist zwar enger, aber auch differenzierter als die Polemik bei Stirner. So wird im Anschluss an Mill etwa zwischen schwachem und starkem Paternalismus unterschieden. Schwacher Paternalismus kann z.B. ausgeübt werden, um starken zu vermeiden. Dies kann sich darin manifestieren, dass ich mich z.B. weigere, dir zu helfen, und versuche, dich damit (und durch gutes Zureden) von den Vorzügen der „Selbsthilfe“ (283, 303) zu überzeugen, also Nicht-Hilfe zur Stimulation von Selbsthilfe. (Vgl. Shiffrin 2000, 213) Noch wichtiger als die Weigerung zu helfen ist natürlich die Weigerung, auf fremde Hilfe zu warten, wo immer ich mir selber helfen kann.

Stirner, der den Ausdruck ‚Paternalismus‘ zwar nicht verwendet, bezeichnet jedoch mit der These, Herrschaft sei Bevormundung, ein generelles Problem, das über den spezifisch und eng gefassten Paternalismus hinausführt. Das generelle Problem ist die Begründung der Autorität des Staates mit folgenden Aussagen:

- 1) die Menschen müssen vor den Auswirkungen des Naturzustandes geschützt werden, und zwar durch staatlichen Zwang.

Diesem Gemeinplatz aus der Tradition des Kontraktualismus setzt Stirner entgegen, dass die Menschen dem Austragen von Konflikten von „Mann zu Mann“ nicht ausweichen sollten und nicht ausweichen können. In diesem „Naturzustand“ (vgl. 342) nimmt sich jeder, so viel er kann. Ich bin nicht verpflichtet, den

Standpunkt des anderen einzunehmen oder unparteiisch zu sein. Im Naturzustand muss sich niemand dem Richterspruch eines anderen unterwerfen (vgl. 205) – dies müsste auch deutlich gegen Lockes Konzeption einer Strafe im Naturzustand gesagt werden; der anarchistische Vorbehalt gegen Richter bleibt der Stolperstein in Lockes Idee eines Systems natürlicher Strafen. Ich kann im Naturzustand die Urteile anderer zur Kenntnis nehmen, aber ich muss mich ihnen nicht unterwerfen, kann sie jederzeit als Anmaßungen und Einmischungen zurückweisen, als Vorwand, mich mit dem salbungsvollen Vokabular von Recht und verdienter Strafe zu entmündigen;

2) die Menschen sind unfähig (inkompetent), sich freiwillig zu organisieren, spontane Koalitionen zu bilden und durch Selbsthilfe zu überleben; sie brauchen den Staat, ob sie ihn lieben oder nicht.

Diesem zweiten Gemeinplatz hält Stirner entgegen, dass die Menschen nur durch Ausübung von Selbsthilfe politische Kompetenz erwerben, sicher nicht dadurch, dass man sie ihnen systematisch abspricht und vorenthält. Wenn die Menschen den Staat brauchen, dann nicht aus einem inneren Bedürfnis oder gar, weil es ohne Staat nicht ginge, sondern weil die Staaten da sind und insofern gebraucht, verbraucht werden können, wie man eine Zitrone auspresst.

4. Moral als Problem

Auch die Moral kann die Funktion eines Begriffsfetisches annehmen. Werden die Tugenden zur Obsession (zum „Sparren“ oder „Spleen“), so beherrschen und tyrannisieren sie uns. Es findet eine Entfremdung und Sklerotisierung des Individuums durch seine Ideale und Prinzipien statt. Ich bin nicht mehr Herr und Eigner meiner eigenen Tugenden, sondern werde von ihnen beherrscht und besessen.

Das rebellische und inkommensurable Ich, das nach Worten ringt und ein neues Vokabular sucht, hat viel gemeinsam mit dem Geist der Frühromantik, es ist zu Ende gedachter und travestierter Fichteanismus (vgl. 406), ein Ich, das sich selber und das Nicht-Ich setzt, allerdings ein inkarniertes, sinnliches und individuelles Ego, kein Ich, das sich zum überindividuellen Geist verflüchtigt.

„Sagen wir uns vielmehr von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los [...] wir sind nur in Gedanken gleich [...] weder Ich noch Du sind sagbar, wir sind unaussprechlich, weil nur Gedanken sagbar sind und im Sagen bestehen. – Trachten wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der Einseitigkeit.“ (348)

Überdies ist es ein liebendes und mitfühlendes Ego. Im Unterschied zu Nietzsche bekennt sich Stirner zum Mitgefühl, das jedoch frei ist von der „heiligen Liebe“ zu einem „Wesen“ des Menschen. Diese Liebe ist Stirner zu wenig persönlich. Er plädiert für ein offenes und individualisierendes, nicht für ein (mich und andere) einengendes und verpflichtendes Mitgefühl. „Ich habe Mitgefühl mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich: töten kann Ich sie, martern nicht.“ (324) Dieses persönliche Mitgefühl wird egoistisch gedeutet, als unwiderstehliche Resonanz in mir, als Mitschwingen meiner Gefühle mit jenen anderer. Auch diese sich auf alle Le-

bewesen erstreckende Sympathie verbindet Stirner – trotz seiner Polemik gegen Mystik und Romantik – mit der Mystik und der Romantik, insbesondere der Frühromantik.

Wie die Mystiker und Romantiker versucht auch Stirner, dem Individuum ineffabile neue Namen wie „Einziger“ oder „Eigner“ zu verleihen; allerdings sucht er in diesem Individuum nicht mehr das „Heilige“, sondern glaubt darin das Reale gefunden zu haben. In Heideggers Terminologie ist Stirner der Grübler des „Jemeinigen“. Hätte Stirner nicht wie die Frühromantiker Fragmente und Aphorismen schreiben sollen, in denen sich das Gemeinte andeutet und verhüllt? Hätte sein Buch nicht wie die Schriften von Thoreau und Emerson in einer Folge von Essays, Ansprachen und Tagebuchblättern bestehen können? Stirner weist selber auf die Entstehungsgeschichte aus Fragmenten hin. (Vgl. 159) Verbirgt sich hinter der massiven Gestalt des „Einzigigen“ eine Sammlung von Gedankenblitzen, die dem Zusammenprall mit anderen Texten und Gedanken entsprungen sind?

Ähnlich wie Nietzsche vermag Stirner alle rhetorischen Register zu ziehen, wenn es darum geht, den Leser zu überzeugen und zu verführen, zu betören und zu schockieren. Direkte Anrede oder exhortatio, Dialog und Lohnverhandlung zwischen Ackerknecht und Gutsherrn (vgl. 301f.), ein Monolog des „Unmenschlichen“ (vgl. 162) sind Beispiele für die raffinierte literarische Technik. Vorbild sind die Techniken der platonischen Dialoge und der kaustische Ton biblischer Sprichwörter. In der Art von Bruno Bauer wird die Sprache der Bibel zitiert und parodiert. (Vgl. 180) Die Übertreibung ist nicht nur ein Mittel der Verdeutlichung oder des Schocks, sondern auch eine Methode, sich im Mantel des Abstrusen der Zensur zu entziehen.

Die Ehre, als Erster die Moral als Problem gesehen zu haben, gebührt nicht Nietzsche, sondern Stirner. (Vgl. 52, 61, 79, 84, 96) Auch der Übergang von Kritik zu Subversion geht auf sein Konto, „der Zweifel, der in der Praxis ein Rütteln wird“ (96). Die

Verhöhnung der Tugend kann als bewusst gewählte Absurdität, aber auch als Radikalisierung des Gedankens der Autonomie und des Personalismus verstanden werden, der sich Moral nicht mehr von Außen oder von fixierten Abstracta („Ideale“, „Wahrheit“ etc.) vorgeben lässt.

Stirners Moralkritik zielt nicht nur auf den Geist der Unterwerfung und des Gehorsams, sondern auch gegen die Begründung der Moral in vermeintlich ewigen Wahrheiten. Sie zielt also nicht nur gegen die Heuchelei der Motive, sondern auch gegen die Art von Begründung. Die **Moral im pejorativen Sinne** ist also Moral, die sich ausgibt als Wahrheit und in Wahrheiten begründet. **Moral im personalistischen Sinne**, die Stirner bejaht, beruht dagegen in persönlichen Einstellungen und Affekten wie z.B. Mitleid oder Empörung gegen Bevormundung und Unterdrückung oder in den freundschaftlichen oder feindseligen Einstellungen von Ich und Du. Es liegt kein Widerspruch darin, dass Stirner eine Moral im pejorativen Sinne angreift, die sich und andere über ihren ontologischen und erkenntnismäßigen Status täuscht, und selber eine personalistische Moral vertritt, welche ohne die Ambitionen einer Begründung in objektiven und unparteiischen Werten auskommt.

5. Strafe und Verbrechen

Angesichts der Theorien von Sokrates und Hegel, welche den Gehorsam gegenüber dem Staat und seinen Gesetzen zu etwas „Heiligem“ machen, wird die Respektlosigkeit, Frechheit, Immoralität des Eigners zu einem permanenten Verbrechen. Wie der Sünder gegenüber dem Schöpfer, so steht der Einzelne gegenüber dem Staat da, nämlich in permanenter Schuld. Damit wird der Begriff des ‚Verbrechens‘ auch umgedeutet und umgewertet. Stirners Methode besteht darin, dass er Fremd- und Feindbezeichnungen ironisch übernimmt und das pudendum in ein signum umdeutet. Dies gilt natürlich auch für Bruno Bauers Taktik, wenn er Hegel als Pantheisten oder Antichristen tituliert. (Vgl. Bauer 1841; Stirner 1986, 59-74: Über B. Bauers „Posaunen des jüngsten Gerichts“) So kann ich mit Stolz sagen: Ich bin ein Verbrecher. Mit einer plumpen Verherrlichung der Kriminalität hat das nichts zu tun!

Der Begriff des Verbrechens ist ebenso wie jener des Eigentums in der bisherigen Philosophie (insbesondere jener Hegels) an den Begriff des Staates und seiner Gesetze gebunden. Der Eigner hat allerdings gewisse Ähnlichkeiten mit Lockes Eigentümer im Naturzustand. Eigentum durch Aneignung wird von Stirner nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern sogar (ironisch?) aufgewertet; individuelles Eigentum soll nicht zu „Staatseigentum“ verflüchtigt werden. Eigentum wird zu einem zweideutigen Begriff, der sowohl alle anderen von meinem Eigentum ausschließt (Privateigentum) als auch allen Macht und Recht auf Eigentum (im Sinne von Besitz) durch Aneignung oder Eroberung zubilligt. Das gibt seinen Ausführungen eine schillernde Zweideutigkeit zwischen libertärem Sozialismus und Liberalismus. Da Stirner an mehreren Fronten kämpft, kann er gelegentlich auch zwischen die Fronten geraten: Den Liberalen ist er zu radikal, den Sozialisten zu „kleinbürgerlich“.

Die Tatsache, dass sich Stirner politisch nicht eindeutig zuordnen lässt, hängt damit zusammen, dass seine Gedankenexperimente zwar bestehende Denk- und Redeweisen problematisieren, dass sich aber seine alternativen Visionen nicht zu einer politischen Programmatik konkretisieren. (Vgl. Henning in Knoblauch/Peterson 1996, 37) Stirners Buch ist kein politisches Manifest. Es richtet sich gegen eine bestimmte Deutung oder Konzeptualisierung, wonach das Verbrechen immer korrelativ ist zum „Heiligen“.

Nur so wird verständlich, dass Stirner von der „Größe des Verbrechens“ sprechen kann, gleichsam von seiner bewundernswerten, erhabenen Immoralität. Nur wer diese Größe hat, kann verstehen, „daß ein eigenes Ich nicht ablassen kann, ein Verbrecher zu sein, daß das Verbrechen sein Leben ist.“ (222) Nicht vom Verbrechen als einer punktuellen Tat ist die Rede, sondern von der nonkonformistischen Lebensform, vom Außenseitertum als Ganzem. So können Räuber als Sozialrebellendeutet werden. (Vgl. Hobsbawm 2000) Verbrechen ist das Sakrileg der Abweichung vom Gehorsam gegen das „Heilige“. „Nur gegen ein Heiliges gibt es Verbrechen, Du gegen mich kannst nie ein Verbrecher sein, sondern nur ein Gegner.“ (224) Im Naturzustand gibt es nur die Kategorien von Freund und Feind, nicht jene von bravem Bürger und Verbrecher. (Vgl. Laska 1997)

Das Gesetz wird als Autopoiesis gedeutet, die sich selber und ihr Gegenteil, das Verbrechen, hervorbringt. Das Recht ist eine fixe Idee. Wenn es sich gegen den Einzelnen und seine Eigenheit richtet, so kann man sagen: „Die Kreatur geht mit ihnen durch.“ (226) „Aus fixen Ideen entstehen die Verbrechen.“ (225) Stirner glorifiziert nicht die gewöhnlichen Verbrechen, sondern er deutet sie um, unterwirft sie einer Umwertung, in der sowohl Recht als auch Verbrechen als Persionen und Abstraktionen vom persönlichen und konkreten Umgang der Menschen untereinander erscheinen.

Unser Autor lässt sich nicht vom klassischen Argument einschüchtern, das besagt, dass der Naturzustand konfliktreich sei.

Dass der Umgang der Menschen im Naturzustand nicht nur harmonisch, sondern auch antagonistisch ist, begrüßt Stirner, weil es ein Umgang *prima facie* ist, in dem sich die Personen sozusagen in die Augen schauen, ob es nun zwei Verliebte oder zwei Boxer sind. Es geht nicht darum, die Konflikte und Gegensätze um jeden Preis zu verringern. „Der Gegensatz verdient vielmehr verschärft zu werden.“ (228)

Die Grausamkeit und Unbarmherzigkeit im Namen der Tugend und des Rechtes wird benannt und denunziert. „Das Gefühl für Recht, Tugend usw. macht hartherzig und intolerant.“ (325) Stirners Kritik der Strafe mündet in ein Dilemma: Entweder ist Strafe ohne Mitgefühl und Zurückhaltung, nämlich brutale Gegengewalt, dann macht sie die Dinge nur noch schlimmer; sie schafft ein zweites Übel, das dem ersten folgt, ohne das erste ungeschehen zu machen.

Dies ist **das Problem des zweiten Unrechts**, das dem ersten Unrecht folgt wie die Strafe dem Verbrechen. Das Problem besteht darin, dass angenommen wird, dass ein zweites Übel durch eine alchemistische Verwandlung ein erstes Übel „süht“. Noch wichtiger: Das Problem besteht in der Tendenz zur Maßlosigkeit und der Blindheit für das eigene Unrecht im Geist der Vergeltung. Der Rächer in der Maskerade des offiziellen Richters und Staatsbeamten hält sich für etwas Besseres; er ist durchflutet vom Gefühl seiner moralischen Überlegenheit. Die nüchterne Tatsache ist: Die Strafe bewirkt neues Unglück und neue Verbitterung, keine Besserung. Die Handlanger des Staates verfolgen die „Bestien“ und werden dabei selber zu Bestien, vielleicht zu schlimmeren Bestien, nämlich Bestien mit gutem Gewissen. Den Strafenden droht die Gefahr der Assimilation an die Bestraften. „Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehen, daß er nicht dabei zum Ungeheuer wird.“ (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 146) Solange es ein Schuldstrafrecht gibt, bleibt auch die archaische Praxis der Opfer allgegenwärtig. „[S]tündlich fallen Verbrecher der Gerechtigkeit zum Opfer“. (361)

Oder – das ist die andere Seite des Dilemmas – die Strafe bleibt administrativ und unpersönlich, ohne Vergeltung und Schuldvorwurf, eine Maßnahme durch Behörden (vgl. 267) und eine Verwahrung von Gefangenen ohne Ecken und Kanten, die sich keiner Schuld bewusst sind und von denen man nichts anderes weiß, als dass sie – zufällig – im Gefängnis gestrandet sind. Vielleicht sind sie gefährlich wie Tiere, vor denen man den Rest der Gesellschaft schützen muss, dann müsste man sie allerdings nicht strafen, sondern in Quarantäne halten; vielleicht sind sie aber auch ungefährlich wie Erwachsene, die auf ihre Jugendstreiche zurückblicken.

Das Fazit dieses Dilemmas ist eine höchst widersprüchliche Praxis. Der Strafvollzug wird zu einem gesetzlich vorgeschriebenen und unverständlichen Ritual – nicht deshalb, weil es keine Bedeutung hätte, sondern weil ihm zu viele und widersprüchliche Bedeutungen zugeschrieben werden. Es soll gleichzeitig peinigen, entmündigen, verwahren, abschrecken, bessern, heilen, auf ein normales Leben vorbereiten etc.

Stirners Kritik der Strafe ist nicht isoliert von seiner Kritik der Herrschaft. Das Problem des zweiten Unrechts betrifft nicht nur die Strafe, sondern jede Form von Zwang und Intervention, die vielleicht ursprünglich gut gemeint war. Ein Beispiel paternalistischer Intervention ist Suchtprävention, verstanden als Erlösung von einer Sucht durch die Schaffung einer neuen Sucht, z.B. die Befreiung vom Alkoholismus durch die Bindung an eine strenge religiöse Sekte.

„Wenn man Jemand in einer Sucht, einer Leidenschaft usw. verkommen sieht (z.B. im Schachergeist, Eifersucht), so regt sich das Verlangen ihn aus dieser Besessenheit zu erlösen und ihm zur ‚Selbstüberwindung‘ zu verhelfen! ‚Wir sollen einen Menschen aus ihm machen!‘ Das wäre recht schön, wenn nicht eine andere Besessenheit gleich an die Stelle der früheren gebracht würde.“
(374)

Besonders deutlich manifestiert sich die von Foucault so genannte Pastoralmacht in der Disziplinierung durch Strafen, die moralisch gerechtfertigt werden als „Hilfe zur Wiedereingliederung“ oder gar als „Mittel zur Erziehung und Besserung“. An der Ausübung von Strafverfolgung sind übrigens nicht nur Obrigkeit und Behörden, sondern alle beteiligt, nämlich durch Anzeigen und Verdächtigungen. „Das Volk ist ganz toll darauf, gegen Alles die Polizei zu hetzen.“ (267) Für den „Individualanarchisten“ Stirner (sofern dieses Etikett überhaupt nötig ist), der im Staat nicht mehr als das Tollhaus der Mehrheit zu sehen vermag, gibt es kein Recht des Staates, die Bürger zu disziplinieren oder zu sanktionieren.

Die vehemente Staatskritik ist nur verständlich vor dem Hintergrund der mit und nach Hegel verbreiteten Staatsvergötzung. (Vgl. 108f.)

„Staat, Religion, Gewissen, diese Zwingherrn ... Ist das Staatswohl Zweck, so ist der Krieg ein geheiligtes Mittel; ist die Gerechtigkeit Staatszweck, so ist der Totschlag ein geheiligtes Mittel und heißt mit seinem heiligen Namen ‚Hinrichtung‘ usw. der heilige Staat heiligt alles, was ihm frommt.“ (117)

Ein geheiligter Staat ist ein Staat, dessen Zweck die Mittel heiligt. Hätte ich ein bewusst egoistisches und parasitäres Verhältnis zum Staat, so würde ich der Idee eines moralisch legitimen Krieges oder einer moralisch legitimen staatlichen Strafe skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen. Ich würde kein Gesetz befolgen, **weil es ein Gesetz ist**, weil kein Versuch der Begründung einer generellen Rechtspflicht (d.h. der Heiligkeit des Gesetzes) plausibel ist; ich würde höchstens deshalb Gesetze befolgen, weil ich z.B. Sanktionen vermeiden will (d.h. aus Klugheit) oder weil der Inhalt des Gesetzes mit einer moralischen Auffassung zusammenfällt, die mich unabhängig vom Aspekt der Legalität überzeugt. (Vgl. Simmons 1996)

Der Staat fordert vom Individuum zum Teil einschneidende Opfer, ohne etwas Gleichwertiges zu bieten. Er soll an die Stelle Gottes treten. Er hat jedoch als fiktive und abstrakte Entität nicht die moralische Autorität, echte Individuen von Fleisch und Blut zu züchtigen. Ich kann zwar versuchen, andere zu richten und zu bestrafen, doch die anderen sind nicht verpflichtet, meine Autorität als Richter und Strafinstanz zu anerkennen. (Vgl. 205, 235f.) Bin ich nicht stark genug, werden die anderen über meine Strafandrohungen lachen; bin ich mächtiger, so werden sie sich ducken oder drücken. Höhere moralische Einsichten können Strafandrohungen nicht vermitteln.

Während Stirners Kritiker, der Philosoph Eduard von Hartmann, den Egoismus als erstes, aber zum Scheitern verurteiltes Streben nach Autonomie deutet (vgl. Hartmann 1922, 65; Hartmann 2006), scheint Stirner umgekehrt die Autonomie als verfehltes Streben nach dem Eigenen und Einzigartigen des Egoisten zu diagnostizieren. Dies gilt insbesondere dann, wenn jemand zwar gelernt hat, seine Affekte durch Vernunft zu beherrschen, aber noch nicht Herr seiner Vernunft geworden ist. Auch seine Vernunft muss man nach Belieben an- und abstellen können; man muss sie z.B. abstellen können, wenn man sich einer Ekstase hingeben oder wenn man einschlafen möchte. Was die rationalistische Tradition nicht zugeben will: Es gibt auch ein Zuviel und ein Übermaß an Vernunft, und nicht nur an Begierden und Leidenschaften. Der Einzige dagegen steht über der Vernunft, wie der absolutistische Souverän über dem Gesetz; er unterscheidet sich dadurch von den Anhängern der Autonomie, sofern diese die Vernunft, die Pflicht und das moralische Gesetz zu einer obersten und despotischen Instanz machen.

Stirners Moralkritik und Immoralismus richtet sich sowohl gegen die in der Moral wirksame „Pastoralmacht“ und deren paternalistische Tendenzen, als auch gegen die Heteronomie, d.h. Fremdbestimmung als solche, ob sie zu meinem Besten intendiert

ist oder nicht. Wenige Moralphilosophen haben versucht, eine konsequent heteronome Moral zu formulieren. J. H. von Kirchmann formulierte eine rein heteronome Moral, welche absoluten Gehorsam gegenüber einer unbedingten Autorität fordert. Diese Konzeption wird durch kritisches Denken und die Einführung einer Abstufung der Autoritäten (der Familie, der Kirche, des Staates etc.) aufgelöst. Kirchmanns unausgesprochenes Fazit müsste lauten: Jeder mündige Mensch muß das Sittliche „als einen überwundenen Standpunkt wenigstens für seine Person betrachten“. (Hartmann 1924, 70) Ablehnung der Moral als eines Systems heteronomer Vorschriften würde umschlagen in den radikalen Individualismus Stirners. Dieses Umschlagen beruht auf einem auch von neueren Anarchisten angenommenen (logischen oder praktischen) Widerspruch zwischen Autorität und Autonomie. (Vgl. Wolff 1970) Diese Annahme ist allerdings umstritten, gibt es doch Formen der freiwilligen Autorisierung anderer, welche diesen angeblichen Widerspruch überbrücken. Stirners Opposition gegen den Staat geschieht immer vor dem Hintergrund einer Hegelianisierenden Theorie des Staates, der gemäß die höhere Ordnung des Staates das Individuum in der für Hegel bezeichnenden Vieldeutigkeit „aufhebt“, also unter anderem negiert.

Der interessante Unterschied zu dieser Auffassung, dass enttäuschte und desillusionierte Heteronomie in skeptischen Immoralismus umschlägt, ist Stirners Annahme, dass Autonomie eine Vorstufe, nicht die höchste Stufe des vollkommenen Egoismus ist. Stirners Eigner stellt sich noch über die Autonomie, insbesondere über die Logonomie, die Gesetzgebung „der“ Vernunft. Auch „die“ Vernunft ist keine letzte und absolute Autorität, wenn ich nur genügend egoistisch werde. Sogar zur Rolle und Bedeutung der Vernunft kann ich kritisch Stellung nehmen, spontan und willkürlich, aber auch im Blick auf die Bedeutung, die ich anderen Faktoren wie dem Genuss und den Leidenschaften in

meinem Leben einräumen möchte. Den Genuss muss ich nicht „der“ Vernunft unterordnen.

Im Hegelianisch verstandenen Staat, der als quasi-sakrales Gebilde Unterordnung des Individuums fordert, ist jeder ein Verbrecher, sofern er Egoist bleibt. Mit der Ausweitung des Begriffes des Verbrechers bezieht sich Stirner nicht auf das Paradigma von Mord und Totschlag, sondern auf das Paradigma der „Gotteslästerung“. Auf das Rechtsgefühl des Volkes ist kein Verlass – dieses führt zu einem Gesetz gegen Gotteslästerung. (Vgl. 216) Papa Staat regiert wie Mutter Kirche. (Vgl. 218f.; 289)

„Jedes Ich ist von Geburt schon ein Verbrecher gegen das Volk, den Staat. Daher überwacht er auch wirklich Alle, er sieht in Jedem einen – Egoisten, und vor dem Egoisten fürchtet er sich [...] Das zügellose Ich – und das sind Wir ursprünglich, und in unserem geheimen Inneren bleiben Wir's stets – ist der nie aufgehörende Verbrecher im Staate.“ (219)

Der Staat ist repressiv, „eben indem er für die ‚Menschheit‘ sorgt.“ (220) Das paternalistische Element steckt also im „caring“. Damit wird die Frage aufgeworfen, wie Autonomie-sensibel die Sorge um das Wohl anderer sein kann. (Vgl. Slote 2007) Zur Metaphorik der Eltern gesellt sich die Metaphorik der Medizin, zum parental paternalism (dady knows best) der medical paternalism (doc knows best). Der Staat wirkt als Arzt, der auch mit Tod und Verstümmelung durchgreift, z.B. durch die Amputation eines ärgerlichen Gliedes. Dies ist der paternalistische und zudringliche Staat, der dem Ganzen zuliebe das Individuum opfert. Falls eine Abwehr gegen andere notwendig ist, soll sie im Geist der personalistischen Moral geschehen, nicht im Namen heiliger Ideale. „Nicht das Heilige soll sich gegen den Menschen wehren, sondern der Mensch gegen den Menschen (nicht wie ehemals das Vergehen gegen Gotteslästerung)“ (266f.)

6. Kritik an Sokrates – ein moderner Protagoras

Alle begehen jeden Augenblick Rechtsverletzungen – was auch immer sie tun. Der Verfasser fährt in biblischem Tonfall weiter: „Es ist nicht Einer unter Euch, der nicht jeden Augenblick ein Verbrechen beginge ...“ (308f.) Wie der Begriff des Rechts, des Eigentums, der Tugend etc., so wird auch der Begriff des Verbrechens ad absurdum geführt. Er dient nicht mehr zu Unterscheidung. „Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für Mich keinen Sinn.“ (5) Der Egoismus schlägt eine „Umwertung aller Werte“ vor. Diese richtet sich wie bei Nietzsche gegen Sokrates. Dieser wird von Stirner als Opfer der athenischen Volksfreiheit porträtiert.

„Je freier das Volk, desto gebundener der Einzelne: das athenische Volk schuf gerade zur freiesten Zeit den Ostrazismus, verbannte die Atheisten, vergiftete den redlichsten Denker. Wie rühmt man nicht Sokrates über seine Gewissenhaftigkeit, die ihn dem Rate, aus dem Kerker zu entweichen, widerstehen läßt. Er ist ein Tor, daß er den Athenern ein Recht einräumt, ihn zu verurteilen. Darum geschieht ihm allerdings Recht; warum bleibt er auch mit den Athenern auf gleichem Boden stehen! Warum bricht er nicht mit ihnen? Hätte er gewußt und wissen können, was er war, er hätte solchen Richtern keinen Anspruch, kein Recht eingeräumt. Daß er nicht entfloh, war eben seine Schwachheit, sein Wahn, mit den Athenern noch Gemeinsames zu haben, oder die Meinung, er sei ein Glied, ein bloßes Glied dieses Volkes. Er war aber vielmehr dieses Volk selbst in Person und konnte nur sein eigener Richter sein. Es gab keinen Richter über ihm; wie er selbst denn wirklich einen offenen Richterspruch über sich gefällt und sich des Prytaneums [des Stadthauses] wert erachtet hatte. Dabei mußte er bleiben, und wie er kein Todesurteil gegen sich ausgesprochen hatte, so auch das der Athener verachten und

entfliehen. Aber er ordnete sich unter und erkannte in dem *Volke* seinen *Richter*, dünkte sich klein vor der Majestät des Volkes. Daß er sich der Gewalt, welcher er allein unterliegen konnte, als einem ‚Rechte‘ unterwarf, war Verrat an ihm selbst: es war *Tugend* [...] Sokrates hätte wissen sollen, daß die Athener seine Feinde seien, er allein sein Richter. Die Selbsttäuschung von einem ‚Rechtszustande, Gesetze‘ usw. mußte der Einsicht weichen, daß das Verhältnis ein Verhältnis der *Gewalt* sei.“ (235)

Die Tugend des Sokrates wird ironisch verstanden: Er unterwarf sich der Macht und übte Verrat an sich selber. (Vgl. 236) Diese Stelle ließe sich interpretieren als eine Kritik an Rousseau, insbesondere seine Rechtfertigung der Todesstrafe in der *volonté générale* und seiner Behauptung, der Bürger müsse nötigenfalls zur Freiheit gezwungen werden. „Folglich mühe Dich nicht an den Schranken anderer ab; genug, wenn Du die deinigen niederreißest.“ (156) Man soll andere nicht im Namen der Autonomie oder der Emanzipation zwingen. Hier und anderswo (vgl. 127) trifft Stirner die Achillesverse des von Rousseau formulierten Republikanismus, nämlich die Absorption der partikulären Interessen in der *volonté générale*, die Verstümmelung des Einzelnen zur Stärkung des *corps politique*.

Interessant ist Stirners Behauptung, Sokrates habe sich selber verraten – wird er doch gewöhnlich als ein Ausbund von Integrität, Redlichkeit und Konsequenz porträtiert. Auch Nietzsche erwägt einmal, ob Sokrates nicht Recht geschehen sei – hat er sich das Urteil nicht selber zugezogen? „[W]äre Sokrates doch der Verderber der Jugend gewesen? Und hätte seinen Schierling verdient?“ (Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede. Das Zitat steht bei Nietzsche selber da als Frage des Arztes in Anführungszeichen!)

Ich würde folgende Fragen hinzufügen: Macht sich Sokrates, indem er die Fluchhilfe des Kriton und seiner Freunde ablehnt und den verordneten Giftbecher austrinkt, nicht zum Kompl-

zen eines tiefen Unrechts (eines schuldhaften und vorsätzlichen Justizfehlers, nicht nur eines Justizirrtums!), nämlich des Wunsches, einen Störfaktor aus der Gesellschaft zu entfernen, mit dem heuchlerischen Vorwand einer gesetzlichen Verurteilung? So betrachtet ginge es nicht mehr bloß um Unrechtleiden, sondern um schuldhafte Mitwirkung von Seiten des Sokrates, Verrat an sich selber, hündische Unterwerfung unter einen üblen Richterspruch. Dieser Einwand wäre nach dem Selbstverständnis des Sokrates, dem nichts über seine eigene Integrität geht, viel gravierender als jene Einwände, die von Kriton erhoben werden und die besagen, Sokrates entziehe sich seinen Freundes- und Familienpflichten.

Nach Stirner leben wir im Naturzustand, auch wenn wir glauben, wir lebten im bürgerlichen Zustand. Im Naturzustand muss sich niemand dem Richterspruch eines anderen unterwerfen (vgl. 205) – diese Stelle wurde bereits kommentiert. Stirner begrüßt den Naturzustand, weil sich hier die Individuen persönlich begegnen, in persönlicher Freundschaft und Feindschaft.

Stirners Sokrates-Kritik übersieht allerdings eine „Eigenheit“ des Sokrates, nämlich seine Rede-Frechheit. In der „Apologie“ beschwichtigt er seine Ankläger nicht, sondern er reizt sie! Das Recht zu philosophieren erbittet sich Sokrates nicht vom Staate, sondern er nimmt es sich (wie Stirner das begrüßen würde), er trotzt es ihm ab, erobert es durch List und Ungehorsam. Stirner sieht nur Sokrates, den Verteidiger der Gesetze Athens und des Gesetzesgehorsams, aber nicht den Rebellen und Empörer, wie er ihn S. 313ff. haben möchte – als einen, der den Staat nicht mehr bittet, sondern etwas tut, auch ohne innere Zensur (wie „Scham“, „Schuldgefühle“ etc.)

Mit der Kritik an Sokrates, welcher ironisch porträtiert und der Periode der Herzensreinheit zugeordnet wird (vgl. 18), ist Lob der Sophistik verbunden. Die Sophisten sprachen das Wort aus: Lass Dich nicht verblüffen. (Vgl. 17f.) Rechte sind nicht gegeben (physei), sondern gesetzt, gemacht (thesei); Rechte nehme ich mir

nach meiner Macht. (Vgl. 204) Stirner variiert das Thema einiger Sophisten (wie z.B. Thrasymachos und Kallikles) und Nietzsches, wonach Recht Ausdruck von Macht und ein redundanter Begriff sei. Er spielt auch mit den Bedeutungen von „Recht haben“ (avoir raison, avoir un droit) und betont, dass Rechthaben („avoir raison“) völlig unabhängig ist vom Rechtgeben des Toren und des Weisen. Ich, der Einzelne, kann Recht/recht haben, auch wenn es sonst niemand anerkennt.

Macht wird ihrerseits subjektiv oder psychologisch verstanden, und nicht organisatorisch oder institutionell. Die Macht des Einzigen ist seine charismatische Macht; sie korrespondiert mit der Ohnmacht anderer, solange diese meine Macht bewundern oder vergöttern. ‚Freiheit‘, ‚Gewalt‘ und ‚Macht‘ werden gelegentlich als austauschbare Begriffe verwendet. (Vgl. 183f.) Ruft Stirner zur Gewalt auf? Es gibt Anlass zu Missverständnissen, sofern Gewalt als Zerstörung von Dingen oder Verletzung von Personen verstanden wird. Aus dem Zusammenhang gerissen könnten sie als „Anstiftung zur Gewalt“ oder „Propaganda der Tat“ gelesen werden. Stirner verwendet ‚Gewalt‘ und ‚Macht‘ aber auch häufig als Fähigkeit – jene Fähigkeit, die darin besteht, meine Freiheit zu nutzen und aus mir etwas zu machen. Macht bedeutet dann so viel wie ‚capacity‘ oder ‚empowerment‘. Macht und Herrschaft wird subjektiv verstanden, als Eigenschaft von Personen. „Hörte die Unterwürfigkeit auf, so wär’s um die Herrschaft geschehen.“ (214; vgl. Ohnmacht 233, 390). Spielen hier – neben Mut und Macht – auch die Begriffe des Stolzes und der Ehre mit? Inwiefern verkörpert der Einzige einen (machistischen) Ehrbegriff? Widerspiegelt er die Rhetorik der Prahlerei? (Vgl. Stirner 1986, 155 – Erwiderung auf den Einwand von Moses Hess: „Er renommiert.“)

Der Staat wird als Resultat der Unterwürfigkeit und Ohnmacht gesehen. Stirner interpretiert Macht und Machtlosigkeit voluntaristisch. Sie sind reduzierbar auf ein „Ich will“. Unterschätzt er nicht die organisierte und institutionelle bzw. „strukturelle“ Macht,

die sich durch eine rebellische Gesinnung allein nicht brechen lässt? Ist individuelle Weigerung das geeignete Mittel gegen organisatorische, bürokratische und anderen Formen von Macht? An wenigen Stellen versteht Stirner Selbsthilfe nicht rein individuell, sondern auch als Ausdruck eines Klassenbewusstseins und einer Klassenmacht. (Vgl. 303) Der Verein wird von Stirner ebenfalls als Verstärker der individuellen Macht verstanden. „Vereine werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multiplizieren und sein angefochtenes Eigentum sicherstellen.“ (287)

„Lässt er sich nicht zur Furcht zwingen, so ist er eine Macht.“ (ib.) Dieser psychologische und voluntaristische Machtbegriff hat Wurzeln in der Stoa: wer z.B. furchtlos ist, eignet sich nicht als Sklave oder „Mobbingopfer“; er entzieht sich der so genannten „Mobbingfälle“ und bleibt – zumindest im Inneren – ein Freier. Man kann diesem extremen Subjektivismus und Nominalismus vorwerfen, dass er dazu verführt, das Eigenleben und die Resistenz organisatorischer, institutioneller und struktureller Macht zu bagatellisieren. Als wären solche Faktoren wie Staaten und multinationale Konzerne durch das vereinigte Wollen des antinominalistischen Denkens und lockere Zweckgemeinschaften von Einzigen zu brechen!

Der Stoischen Verinnerlichung steht Stirner jedoch ablehnend gegenüber. (Vgl. Stoicism in Stirner 1844/1995, Index of Subjects) Macht ist nicht von Person und Leiblichkeit zu trennen. Die Befreiung zum Einzigen und Eigner muss zwar auch „innerlich“ geschehen, doch sie wird sich ebenfalls in körperlichen und materiellen Taten äußern. Im Sinne von Stirner könnte man zurück fragen: Wer wird die anonymen Großmächte langfristig brechen und nicht lediglich durch neue anonyme Großmächte ersetzen, wenn nicht Einzelne, die mit einer bestimmten Art zu denken, zu fühlen und zu handeln brechen? Müssen tiefer greifende Veränderungen in der Qualität des Zusammenlebens nicht von einzelnen „Verbrechern“ ausgehen?

Die sophistische These, Recht sei Macht, besagt 1) kein Recht ohne flankierende Macht. Diese These klingt insofern plausibel, als Rechte, die nicht durchgesetzt werden, bloße Appelle ohne Wirkung bleiben und durch permanente Nichtbeachtung ausgehöhlt werden. Die These geht aber zu weit, wenn sie besagt: 2) Jeder (freiwillige) Rechtsverzicht führt zu einem (definitiven) Rechtsverlust. Dies würde heißen, dass einmal verlorene Positionen nicht wieder erobert werden könnten. Ganz unhaltbar wäre auch die These: 3) Wer keine Rechte einfordern kann, kann keine Rechte haben. Stirner gibt selber zu, dass es Recht durch Einräumen Dritter geben kann, wie z.B. die Existenzrechte Neugeborener – mit dem Vorbehalt, dass niemand moralisch verpflichtet ist, Neugeborenen diese Rechte einzuräumen. Vielmehr ist es ein hypothetisches Recht: Wenn ich A ein Recht einräume, dann hat A gegen mich (und auch gegen andere?) ein solches eingeräumtes Recht. Wenn ich meiner Katze ein Recht auf Leben verleihe, dann hat die Katze mir gegenüber dieses Recht, dann dürfen auch andere meine Katze nicht töten, solange ich sie als mein Eigentum mit einem Recht auf Leben annehme.

Die Fälle der Tiere, der Neugeborenen und des Kinderhandels (vgl. 295) werfen Probleme einer advokatorischen Ethik auf, die Stirner nicht löst, weil er primär an die Rechte jener denkt, die fähig sind, Rechte einzufordern. Im Kontext von Stirners Theorie handelt es sich beim Egoismus meist um eine Ermutigungs- und Anstiftungsparole für die Unterlegenen, die wirken sollte als Ferment einer Freiheitsbewegung von Unten. Einige Passagen geben diese Parteilichkeit für das Proletariat preis. (Vgl. 123, 127, 132, 282, 300) Das Nehmen ist primär jenes der Habenichtse, die sich elementar „bereichern“, oder das Nehmen der Notwehr, z.B. gegen den Angriff eines Tigers. Aber der Egoismus kann auch verwendet werden als Ideologie der Reichen und Mächtigen und besagt dann, dass diese nicht verpflichtet sind, mit den Armen zu teilen und mehr zu geben als einige Almosen.

Der Einzige outet sich als moderner Protagoras, für den nicht der Mensch das Maß aller Dinge ist, sondern das einzelne und einzige Ich. Es gilt, „daß nicht der Mensch das Maß von Allem, sondern daß Ich dieses Maß sei.“ (395) Die radikal persönliche Lesart des Protagoras, wonach das Maß und das Kriterium der Wahrheit das jemeinige Dasein ist, kann auch als Plädoyer für eine Polyphonie der Meinungen und Theorien verstanden werden, d.h. für jenen Individualanarchismus, der flexibler und toleranter ist als seine doktrinären und dogmatischen Spielarten. (Vgl. Wolf 2004)

7. Psychologische Wurzeln des Paternalismus

Der tiefere Grund für die paternalistische Struktur des Staates und seiner Sanktionen besteht darin, dass alle, die sich nicht selber besitzen, sondern danach streben, bessere oder vollkommene Menschen zu werden, auch die anderen nicht bleiben lassen, wie sie sind, sondern sie dazu bringen und zwingen möchten, so zu sein, wie sie sein „könnten“ oder sein „sollten“. Wer hinter seinem „wahren Selbst“ herjagt, kann auch die anderen nicht nehmen, wie sie sind. Diese Nicht-Identität oder utopische Selbst-Entfremdung des Menschen ist der Keim zum Paternalismus und Sittlichkeitswahn. (Vgl. 368, 374)

Der Impuls zur Erziehung mündiger Menschen geht also davon aus, dass die meisten Menschen, die diesen Impuls stützen und legitimieren, mit sich selber nicht zufrieden und nicht zum „Selbstgenuss“ fähig sind. Paternalismus und Moralismus bilden das Regime der Frustrierten über jene, die nonkonform sind und z.B. dem Genuss und der Faulheit frönen (vgl. 265, 346), statt sich den geltenden Standards von Leistungszwang und Effizienz zu beugen. Diese „Absonderlichen“ sollten einer Dressur unterworfen werden, welche auf ihre Eigenheit zielt. (Vgl. 372f.) Die paternalistische Strafe soll die Menschen in ihrer intimsten Persönlichkeitsstruktur treffen und brechen, sie ihrer „Natur“ berauben und sie „denaturieren“, wie man ein Raubtier durch Dressur und Domestikation denaturiert. Die Verherrlichung der Arbeit und die Zwangsmaßnahmen gegen Faulheit im Sozialismus verraten den gleichen paternalistischen und moralistischen Geist, der in der alten Kirchenstrafe herrschte. (Vgl. 209, 266)

Rühmt der Sozialismus die so genannte „produktive“ oder „sozialnützliche Arbeit“, so macht Stirner dagegen die egoistische Arbeit geltend, in der sich das Genie austobt. Es ist die unersetzbare Arbeit, etwas die künstlerische Arbeit Raphaels. (Vgl. 298) Unter der Knute des Staatsozialismus ist dagegen alle

Arbeit Erziehungs- oder Strafarbeit. Der Kommunismus, so lautet Stirners Vorwurf, macht sich wenig Gedanken über den tieferen Sinn der Muße. Er plädiert zwar für kürzere Arbeitszeit:

„Für wen soll aber Zeit gewonnen werden? Wozu braucht der Mensch mehr Zeit als nötig ist, seine abgespannten Arbeitskräfte zu erfrischen? Hier schweigt der Kommunismus. Wozu? Um seiner als des Einzigen froh zu werden, nachdem er als Mensch das Seinige getan hat?“ (299)

Um eine Rolle zu erfüllen oder ein Amt zu bekleiden, braucht man nur ein sehr gewöhnlicher Mensch zu sein. Genießen dagegen ist das Gegenteil von Routine.

Die Genussfähigkeit steigt in dem Maße, wie ich dem Genuss ohne schlechtes Gewissen frönen kann, ohne den Hintergedanken der unverdienten Lust. (Verbotene Lust kann manchmal lustvoller sein als erlaubte.) Schuldgefühle, Gefühle der Sünde werden dadurch verstärkt, dass ich glaube, meinen Idealen nicht entsprechen zu können. So liegt die Wurzel des Paternalismus im moralischen Perfektionismus, in der Annahme einer Nicht-Identität mit mir selber. Ich bin mir nicht genug – ich strebe nach Höherem, nach meinem „wahren Selbst“, nach „**dem** Menschen“ oder dem Übermenschlichen. Ich muss mich zum Ausgangspunkt machen, aber nicht zum Ziel. (Vgl. 359, 368) „Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich liegt er in der Gegenwart.“ (367)

In dieser Hinsicht ist Stirner weniger romantisch und mehr hedonistisch als Nietzsche! Die Verkündigung eines Übermenschen und das Postulat der permanenten Selbstüberwindung liegen ihm ebenso fern wie der Gedanke an eine Züchtung höherer Menschen. Der Mensch ist eben nicht ein Wesen, das überwunden werden muss, sondern das sich hier und nun im Genuss findet und verzehrt. Der Mensch ist auch nicht ein Wesen, das gezüchtet wer-

den muss. Er verurteilt die „Dressur des Menschen“. (Vgl. 372f.) Selbstgenuss ist deshalb wichtig, weil er das Bedürfnis, andere zu beschützen und zu bessern, vermindert. Ich habe gleichsam in mir selber den ruhig-unruhigen Pol gefunden, der mich vor der Unruhe des Helfersyndroms bewahrt, aber zur Unruhe der Empörung befähigt.

Die Identifikation mit dem Ideal eines besseren Selbsts erzeugt einen Triumph, in den sich der Schmerz der Entsagung mischt.

„[...] im Entzücken über den ‚endlich gefundenen Menschen‘ wird der egoistische Schmerzensruf überhört und der so traulich gewordene Spuk für unser wahres Ich genommen [...] das Humane ist nur das geläutertste Heilige [...] treibe ich mit Dir mein Gespötte und, achte Ich auch Alles an Dir, gerade dein Heiligtum achte Ich nicht [...] Spott, Schmähung, Verachtung, Bezweiflung u. dergl. sind nur verschiedene Schattierungen der verbrecherischen Frechheit.“ (311)

Die Wurzel des Paternalismus und seines zwanghaften Wunsches zu helfen und zu erlösen ist demnach dieser überhörte Schmerz des Egoismus, die verdrängte Frechheit, der zensierte Wunsch nach Lust.

8. Politische Romantik – ohne die Utopie eines „neuen Menschen“

„Ich habe Mich nicht finden können, solange Ich Mich als Menschen suchte.“ (152) Stirners Kritik des homo utopicus ist eine Abrechnung mit den Nachwirkungen der christlichen Lehre von Christus als dem neuen Adam. Er verteidigt den „altadamitischen“ Menschen, auf den der Begriff der Sünde keine Anwendung findet.

„[D]as Religiöse besteht in der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Menschen [...] Die Bestrebungen der Neuzeit zielen dahin, das Ideal des ‚freien Menschen‘ aufzustellen. Könnte man's finden, gäb's eine neue – Religion, weil ein neues Ideal, gäbe ein neues Sehnen, ein neues Abquälen, eine neue Andacht, eine neue Gottheit, eine neue Zerknirschung.“ (269; vgl. 139, 151, 158f., 268f., 360, 367, 403f.; Daumer 1864).

Stirner gibt dem Einzigen ein hedonistisches, antiutopistisches und gleichwohl rebellisches Profil. Er empört sich **und** er genießt sich hic et nunc. Die Verbindung von Empörung und Genuss ist dem Einzigen eigentümlich.

In seinen Andeutungen von Visionen der Zukunft dagegen wird der scharfe Kritiker der Romantik selber zum politischen Romantiker (was zunächst nicht notwendigerweise pejorativ gemeint ist), nimmt er doch an, dass es eine Politik der Einzelnen geben könnte: Wenn sich nur genug Menschen dem Selbst-Genuss ergeben würden, wenn die utopische Spannung zwischen dem Dunkel des gelebten Augenblicks und dem Noch-Nicht in der Sehnsucht und Hoffnung nach dem künftigen neuen Menschen bei den meisten Menschen verschwinden würde, wenn aus Egoisten (die wir bereits alles sind) bewusste Egoisten würden, dann würde auch der Impuls verschwinden, andere ändern,

erziehen, bessern oder zwingen zu wollen. Der mit sich einige Egoist (vgl. Mackay 1910, 183) verliert die Lust am Dominieren.

„Ist die Welt unser, so versucht sie keine Gewalt mehr gegen Uns, sondern nur mit Uns.“ (342) Sollte dieser ewige Frieden ausbrechen, wenn alle Menschen bewusste Egoisten sind? Oder erliegt der Autor des Einzigen hier für eine Sekunde einer solip-sistischen Utopie? Er phantasiert von einer Welt ohne Gewalt – er ist und bleibt Romantiker à contrecœur – allerdings ohne Sehnsucht nach einem neuen Adam, sondern in der Treue zur Erde und zum gegenwärtigen Selbstgenuss.

Werden die Menschen aufhören, auf Verbesserungen von Oben und Geschenke der Zukunft zu hoffen, wenn sie hic et nunc zu egoistischen Eignern und Genießern werden? Oder müssen sie umgekehrt zuerst alle Hoffnungen auf Hilfe von Oben fahren lassen? Wie dem auch sei: Als genießende Egoisten werden sie Macht über sich und andere gewinnen – und den Drang nach pastoraler Macht verlieren.

„Wer ein ganzer Mensch ist, braucht keine Autorität zu sein [...] man ist sehr schwach, wenn man die Autorität zu Hilfe rufen muß, und sündigt, wenn man glaubt, den Frechen zu bessern, sobald man aus ihm einen Furchtsamen macht. Furcht und Respekt fordern, das sind Dinge, die mit der heimgegangenen Periode dem Rokoko-Stil angehören.“ (Stirner: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder Humanismus und Reaktion*, in Stirner 1986, 75-97, Zitat 94, vgl. Mackay 1910, 112; Rattner/Danzer 2005, 116).

Stirner kritisiert die im Christentum und im säkularen Humanismus verwurzelte prospektive Orientierung an einem homo utopicus. (Vgl. 181) Es braucht keinen neuen Adam!

„Nicht, wie Ich das allgemeine Menschliche realisiere, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. Ich

bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster, u. dgl. Möglich, daß Ich aus Mir sehr wenig machen kann; dies Wenige ist aber Alles und ist besser, als was Ich aus Mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, der Religion, der Gesetze, des Staates usw. 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.“ (200)

Dieser Abschnitt bringt Stirners Antipaternalismus gut auf den Punkt. Besser, was ich selber aus mir mache – selbst wenn vielleicht (aus objektiver Sicht betrachtet) andere etwas Besseres aus mir machen könnten. Besser selber wählen, selbst wenn meine Entscheidung im Vergleich zu anderen möglichen, aber aufgezwungenen Optionen vielleicht suboptimal ist. Der Vergleich mit dem ungezogenen Kind verweist auch darauf, dass Stirners Konzeption der Autonomie nicht Logonomie ist, nicht Herrschaft der (Erwachsenen-) Vernunft, sondern eigenwillige, trotzig Selbstbestimmung, die Stimme **meiner** Vernunft (in der mein Leib und meine Affekte mitsprechen), nicht einer kollektiven Vernunft.

Nicht als Mensch in abstracto, sondern als Person in concreto brauche ich mich lediglich zu erkennen und anzuerkennen – ich muss nicht nach einem höheren oder besseren Selbst suchen. (Vgl. 85) Der Selbstgenuss ist wie ein Antidoton gegen die Forderung der permanenten Selbstüberwindung und Selbstverneinung. Der hedonistische Egoismus heilt von der moralisierenden Ungeduld mit dem Egoismus – dem eigenen und jenem der anderen. ‚Andere brauchen‘ heißt bei Stirner, sie als das nehmen, was sie sind, nämlich leibliche Wesen, und sie nicht als „heilige Geistwesen“ zu vergöttern und zu unpersönlichen Fiktionen zu verflüchtigen. ‚Andere brauchen‘ besteht paradoxerweise gerade darin, sie in ihrer konkreten Individualität und Einzigkeit gelten lassen. ‚Andere

brauchen‘ heißt demnach nicht, sie zu lenken, zu manipulieren und in ihrem Wesen verändern zu wollen.

Dem Staat stellt Stirner seine libertäre Zukunftsvision entgegen.

„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.“ (276)

Es ist allerdings keine neue Revolution zu erwarten; vielmehr wird der „Bruch des Heiligen“ allgemein werden. Stirner parodiert den apokalyptischen Ton, mit einer Anspielung auf das Ereignis, „daß der Mensch den Gott getötet hat“. (170)

„Eine Revolution kehrt nicht wieder, aber ein gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses, gewissenloses, stolzes – Verbrechen, grollt es nicht in fernen Donnern, und siehst Du nicht, wie der Himmel ahnungsvoll schweigt und sich trübt?“ (267)

Wie Nietzsche spielt Stirner mit der Vieldeutigkeit des Wortes „Verbrechen“ (als „Bruch“ mit der Vergangenheit, mit Normen etc.) und bringt es in den Kontext einer apokalyptischen Parodie (wie z.B. im „Tollen Menschen“ und im „Zarathustra“).

Der **Verein** ist die einzige Sozialisationsform, die der Einzige anerkennt – als lockere Zweckgemeinschaft, in der Zwang, Bindung und insbesondere Entmündigung keinen Platz haben. Diese Utopie ist keine Utopie für den „neuen Menschen“, sondern für den alten Adam. Nur wenn der Mensch aufhört, sich an einer abstrakten und externen Norm des „wahren Menschlichen“ zu orientieren, wird er sich selber und anderen zubilligen, seinen Verein selber zu wählen und aus eigener Entscheidung zu bleiben oder zu gehen. Politische Romantik liegt in der Annahme, dass

sich (subito oder in naher Zukunft) viele oder gar alle Menschen in dieser Weise zum Verein befähigen und entscheiden werden. Angesichts der Hartnäckigkeit von konventionellen und heteronomen Denk- und Verhaltensmustern ist eine solche Entwicklung extrem unwahrscheinlich. Sie bleibt – trotz der Kritik am anthropologischen Utopismus, am homo utopicus – gleichwohl utopisch und für viele Menschen eine glatte Überforderung. Insofern erhält der Titel „politische Romantik“ an dieser Stelle auch eine abwertende Bedeutung, sofern er allen Menschen ein zu hohes Maß an Nonkonformismus zumutet.

Trotz dieser Bedenken lohnt es sich, den Verein als eigentümliche Gemeinschaft von Personen deutlich vor Augen zu haben. Der Verein ist eine Zweckgemeinschaft, die keine Bindungen im Sinne einer universalen Pflicht fordert. Gleichwohl hat der Verein oder die Föderation eine eigentümliche Verbindlichkeit, nicht im Sinne von Pflicht, sondern im Sinne der Nähe und Nachbarschaft, kurz: im Sinne des Personalismus, der bei Martin Buber, Gustav Landauer und Margarete Susmann auf ein Echo gestoßen ist. Im Verein stehen sich Personen als Ich und Du gegenüber. Das bedeutet, dass sich die Individuen zwar nicht für den Verein aufopfern, aber es bedeutet auch, **dass sie sich nicht verwechseln.**

Dies unterscheidet den Verein von einer Gemeinschaft, in der die Mitglieder sich durch ein gemeinsames Bekenntnis oder durch eine anonyme Bürokratie zusammen gehalten wissen. Als einfache Gläubige und Bekennende sind z.B. Parteigänger einer Kirche oder Partei statistische Größen. Das betrifft ihre Stellung zur Institution, nicht zu den anderen Mitgliedern der Gemeinde. Ihre anonyme Tugend für die Institution liegt in der Uniformität des Bekenntnisses und im gleichen Wert des Beitrags (Kirchensteuer). (Nur ein persönlicher und allwissender Gott wird seine Schäfchen nicht verwechseln.) In der Bürokratie sind wir zwar nach Nummern (z.B. Versicherungsnummern) unterschieden, aber jeder ist eben nur eine Nummer – und nicht mehr. In den anonymen Gesellschaftsformen,

in denen sich keine prima facie Beziehungen zwischen Ich und Du ausbilden, bleiben die Mitglieder ersetzbar. Sie erfüllen vielleicht wichtige, aber grundsätzlich ersetzbare Funktionen. So fern uns andere nicht persönlich kennen und nicht unterscheiden können, sind wir in ihren Augen ersetzbar.

Der Personalismus betont also nicht nur die egoistische Reserve, die jeder gegenüber den Zumutungen der Gesellschaft hat, sondern auch den unverwechselbaren und unersetzbaren Aspekt der Person, der über das allgemeine Menschsein oder eine allgemeine Funktion hinausgeht. Er privilegiert das Du – aber nicht im Sinne von Levinas vor dem Ego, sondern vor der Anhänglichkeit an abstrakte Ideale wie die Familie oder den Staat.

Die Essenz des Menschen ist nach der Aristotelischen Tradition allen Menschen gemeinsam, aber sie besteht in der Gleichförmigkeit des *zoon politikon*. (Vgl. 257) Als *zoon politikon* sind wir vom unpersönlichen Standpunkt aus betrachtet alle **gleich und ununterscheidbar**, deshalb muss ich zunächst durch das Säurebad der Isolation, der Ausschließlichkeit. (Vgl. 148) Ich bin in meinen Augen unersetzbar, und Du bist es auch, sofern ich **Dich** brauche und verzehre.

Wir haben es bereits im Abschnitt 2 über Hedonismus und Eigensinn festgehalten: Ausgerechnet der Egoismus des Einzigen erweist sich als Retter der Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit des Individuums! Sie wurzeln nicht in der allgemeinen Menschenliebe oder – wie bei Kant – im rein geistigen Wesen des Menschen, sondern in der Selbstliebe, im Selbstgenuss. Ob diese Erläuterung der Unersetzbarkeit des Individuums plausibel ist, kann hier nicht definitiv entschieden werden. Die Akzentuierung der Einzigkeit und Ausschließlichkeit des Egos, das alle anderen nur braucht und verbraucht, legt bei oberflächlicher Lektüre eher eine Einstellung der totalen Instrumentalisierung der anderen nahe, die blind ist und blind macht für den möglichen Eigenwert anderer.

Wie wir jedoch gesehen haben, korrigiert und relativiert Stirner die „solitäre und manische Prahlerei“ des Einzigen mit der Beschreibung der realen Einwirkung der anderen und der Optionen des Vereins und anderer persönlicher Beziehungen, in denen sich Menschen als Ich und Du gegenüberstehen, liebend oder kämpfend. In diesen Nahbeziehungen bekommt das ‚brauchen‘ und ‚verbrauchen‘ anderer eine andere, nicht-instrumentale Bedeutung, nämlich jene Bedeutung, die wir selber zu unserem Leib und Leben haben. Wir verbrauchen uns selber, so wie eine Kerze sich verbraucht, die abbrennt. Dieser Vorgang ist nicht so sehr eine Instrumentalisierung oder Degradierung des Leibes als eines bloßen Vehikels, sondern vielmehr eine Hingabe an das Leben, wie es auch in den Beziehungen von Ich und Du realisiert werden kann. Leib und Leben werden nicht „keusch und tugendhaft aufgespart“ für ein künftiges Leben, sondern sie werden im Verein, im Kampf und in der Sexualität hier und jetzt genutzt. Wir sehen im Anderen nicht mehr ein unpersönliches Attribut, sondern all das, was er hier und jetzt zu bieten hat.

9. Aufwertung von Kindern

Mit der Kritik am Paternalismus ist eine Aufwertung der Kinder verbunden. Selbst im Neugeborenen und im Kind vermag der Egoist einen „Nutzen“ zu erkennen, der ihn davon abhält, das Kind zu vernachlässigen oder gar zu verkaufen. „Daß er [der Kinderhändler] in ihr [der lebendigen Ware] nichts Wertvolleres entdeckt, war allerdings ein Mangel seines Vermögens.“ (295) Hier wird ‚Vermögen‘ als Offenheit für Werte verstanden. Offenbar subsumiert Stirner unter ‚Vermögen‘ auch die Fähigkeit, im Du einen (hohen) Wert zu erkennen, der über die Einschätzung von Kindern als „lebendiger Ware“ hinausgeht und in ihrem Verhalten Züge der Einzigkeit zu erkennen erlaubt – auch wenn das Kind erst damit beginnt, etwas aus sich zu machen. Es gäbe einen bessern „Gebrauch“ bzw. „Genuss“ von Kindern als den, sie zu verkaufen, nämlich sie zu hegen und zu pflegen. (Vgl. 45) Nicht der Einzige, sondern die Konkurrenz macht alles käuflich. Die so genannte freie Konkurrenz ist eine unpersönliche Form der Herrschaft. (Vgl. 119f.) Sie ist ein Glücksspiel. (Vgl. 132f.) Menschen, die kein Geld oder kein Doktordiplom haben, sind ausgeschlossen von der „freien Konkurrenz“. (Vgl. 291) Zu dieser Gruppe gehören die Kinder und jene, die es wie Stirner selber nie geschafft haben, genügend Geld und Titel zu erwerben! Konkurrenz gehört wie die Zünfte zu den unfreien Formen der Vergesellschaftung; im Verein wird sie nicht mehr stattfinden. (Vgl. 295)

Der Wert des Kindes besteht nicht nur in seinem Nutzen für andere – oder dieser „Nutzen“ müsste im weitest möglichen Sinne verstanden werden, nämlich als alles, was an einem Kind schätzenswert sein kann. Bereits das Kind hat Eigenheiten, die sich nicht aus einer (bereits existierenden oder künftigen) Arbeitskraft desselben erklären ließen. „Welch' Vermögen besitzt nicht das Kind in seinem Lächeln, seinen Spielen, seinem Geschrei, kurz in seinem bloßen Dasein.“ (294f.) Dies sind Werte,

die durch den Zwang zu Kinderarbeit oder durch Kinderhandel erstickt werden.

Der Paternalismus im Kontext der Erziehung ist problematisch (vgl. Giesinger 2007), unterstellt er nämlich eine einseitige Beziehung, in der die Kinder nur lernend, die Erwachsenen nur belehrend sind. Doch die Beziehungen sind nicht so einseitig und asymmetrisch, wie wir (als Erwachsene) zu denken geneigt sind. Von der List und dem Trotz der Kinder können Erwachsene lernen, nämlich dass es Wichtigeres gibt als die kollektive Erwachsenen-Vernunft. (Vgl. 18) „[B]esser ein ungezogenes, als ein altkluges Kind.“ (200) Der Vergleich mit dem ungezogenen Kind verweist darauf, dass Stirners Konzeption der Autonomie nicht Logonomie ist, nicht Herrschaft der (Erwachsenen-) Vernunft, sondern eigenwillige, selbst trotzig Selbstbestimmung, die Stimme **meiner** Vernunft, nicht einer kollektiven Vernunft.

Neugeborenen Kindern räumt man das Recht der Existenz ein – oder nicht. (In Stirners Denken gibt es keine kategorischen oder objektiven Rechte, die unabhängig davon gelten, was ich wünsche und fordere.) Sie können es sich noch nicht selber nehmen. Sie sind noch nicht in der Position von „Eignern“. Menschenkinder, nackte Kindlein, sind noch nicht „fertige Persönlichkeiten“. Dadurch sind sie verschieden von denen, welche bereits etwas aus sich gemacht haben und „nicht mehr bloße ‚Menschenkinder‘ sind, sondern – Kinder ihrer eigenen Schöpfung“. (210) Nicht der Neugeborene selber, sondern nur der bewusste Egoist kann in ihm Werte und Anregungen zur Befreiung seiner in der eigenen Kindheit verschütteten schöpferischen Fähigkeiten entdecken.

Eine Aufwertung des Kindes findet auch dadurch statt, dass kurzfristige und instabile Wünsche nicht einfach ignoriert werden, sondern sogar dazu dienen, die Exzentrik und den antibürgerlichen Schock zu verstärken. (Vgl. 215) Solche Wünsche, die wir vielleicht morgen schon nicht mehr haben oder weiter verfolgen, sagen gleichwohl viel aus über den Einzigen und seine Eigen-

heit. Sie gehören zu den vergessenen, verdrängten, unerfüllten Wünschen, die in den Träumen wiederkehren. Zu den Phänomenen des Trotzes und der kurzfristigen Wünsche gesellt sich der Widerwille, der Konflikt der Wünsche, die oft unangenehmen und unpraktischen Dissonanzen, die sich ebenso wenig wie die Konflikte und Antagonismen zwischen den Individuen eliminieren lassen. Die unaussprechliche Einzigkeit, welche die Texte von Stirner evozieren, sind Signale des „Kindes in mir“; sie sind verwurzelt im vitalen Egoismus, der uns mit Kindern und Tieren verbindet. Es geht darum, den unbewussten infantilen Egoismus bewusst zu machen. Wir brauchen bloß zu erwachen, weil wir schon seit Jahrtausenden Egoisten waren, „aber schlafende, sich selber betrügende, verrückte Egoisten“. (181)

Stirner verfällt nicht dem Fehler, das Kind zu idealisieren. Es ist nicht das Musterbeispiel des Egoisten, des bewussten und damit mehr oder weniger erwachsenen Egoisten. Vielmehr erliegen die Kinder dem unbewussten Egoismus, der Knechtschaft ist. (Vgl. 181f.) Stirner spricht davon in einem autobiographischen Kontext, der sein ganzes Hauptwerk durchzieht. Der „Einzig und sein Eigentum“ ist ein autobiographisches Meisterwerk (vgl. Engert 2001), in dem jemand souverän von sich selber spricht, aber auf eine leserfreundliche und anregende Weise.

„Ich glaubte nie an Mich, glaubte nie an Meine Gegenwart und sah mich nur in der Zukunft. Der Knabe glaubt, er werde erst ein rechtes Ich, ein rechter Kerl sein, wenn er ein Mann geworden; der Mann denkt, erst jenseits werde er etwas Rechtes sein.“ (247)

Das Kind ist nicht etwa deshalb noch kein genuiner Egoist, weil es noch kein Erwachsener ist, sondern weil es **glaubt**, erst als Erwachsener ein rechtes Ich zu sein. Und so bleibt auch mancher Erwachsene ein unbewusster Egoist, in dem er sich mit einem fernen oder zukünftigen Ich (oder einem charismatischen Füh-

rer!) identifiziert, und nicht mit dem gegenwärtigen Ich. Kinder sind, sofern sie unbewusste Egoisten sind, kein Vorbild, kein Ideal für Erwachsene; aber sie sind auch nicht deshalb keine Persönlichkeiten, weil sie noch nicht Erwachsene sind, sondern eher deshalb, weil sie von einer Erwachsenenwelt umgeben sind, welche ihnen ihre „Unreife“ einredet und die egoistische Bewusstwerdung verzögert.

10. Egoismus „von Unten“

Stirners Egoismus ist nicht der Egoismus der Besitzenden, sondern primär ein Egoismus von Unten, der die Funktion der Ermütigung und Ermächtigung im Kontext einer Freiheitsbewegung hat. In diesem Zusammenhang ist die Kriegserklärung an alle „Wahrheit von Oben“ oder „Wahrheit als höchstes Wesen“ zu verstehen. Es ist eine Rebellion gegen Wahrheitsansprüche, die nichts anderes sind als Machtansprüche, aber getarnt werden als Ausfluss der Wahrheit im Sinne des „höchsten Wesens“. (Vgl. 89, 337, 385f., 396-399) Dies zeigen die zahlreichen Stellen, an denen sich der Autor mit dem Proletariat, dem Ackerknecht, dem Habenichtes etc. identifiziert. Die Arbeit des Proletariats ist „eine Kriegsbeute der Besitzenden, der Feinde.“ Die Streikmacht der Arbeiter ist gewaltig.

„Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihre ansehen und genießen. Dies ist der Sinn der hie und da auftretenden Arbeiterunruhen.“ (127)

Es heißt: wir Armen – ihr Reichen. (Vgl. 300ff.) Die Parteinahme für die Armen, die Geknechteten und das Proletariat wird sehr deutlich ausgesprochen. Der Klassengegensatz beruht auf Gewalt und kann nur durch Gewalt und Ungehorsam von Unten bekämpft werden. „Selbsthilfe der einmütigen Ackerbauern“ kann der Staat weder fördern noch dulden. (Vgl. 303) Man beachte, dass diese Selbsthilfe durch Einmütigkeit und Übereinkommen, d.h. durch Vereine verstärkt wird. Damit kommt Stirner der Idee eines Klassenbewusstseins und der Organisation des Proletariats nahe, wenn er auch die Freiwilligkeit der Vereine betont, die keinen Bekenntniszwang ausüben und die Eigenheit der Individuen

nicht nivellieren. Stirner bekämpft dagegen mit aller Vehemenz die Partei als eine defiziente und defizitäre Form der Sozialisation. (Vgl. 260ff.)

Solche Stellen müssen Marx trotz aller Polemik fasziniert und geärgert haben; geärgert hat er sich darüber, dass Stirner diese Macht nicht als Potenzial zu einer sozialen Revolution der Arbeiterklasse interpretiert hat, sondern eher als kumulative Trotzmacht Einzelner, und dass die Arbeit als „Sklaverei“, und nicht als Motor der revolutionären Praxis verstanden wurde. Stirner scheint eher in der „Faulheit“, im „Genuss“ und der Unterbrechung der Arbeit ein revolutionäres Potential zu sehen. Stirner ist dem Konzept der „Verweigerung“ von Herbert Marcuse näher als dem marxistischen Revolutionsbegriff. „Nur aus dem Egoismus kann dem Pöbel Hilfe werden“ (287), und nicht aus den Prinzipien der Liebe und des Paternalismus. Stirners „Egoismus der Empörung“ als Bestandteil der Freiheitsbewegung kann nachträglich auch mit Max Horkheimers bekanntem Aufsatz in Zusammenhang gebracht werden. (Vgl. Horkheimer 1936/2003)

Die scharfe Ablehnung des Sozialismus als „Lumperei“ wird nur dadurch verständlich, dass Stirner neue Formen des Staatszwanges im Namen des „Allgemeinwohls“ kritisch diagnostiziert. Das Element des Paternalismus scheint sich im Sozialismus sogar noch zu verschärfen, man denke nur an die Umgangsformen mit „Streikbrechern“, Dissidenten und so genannten „Klassenfeinden“. Die gereizte und bösertige Kritik von Marx und Engels an Stirner hat den Marxismus um eine wichtige Stimme der Selbstkritik gebracht. Der sozialistische Paternalismus ist nicht harmloser als der christliche und liberale. In diesem Zusammenhang ist Stirners bekannte Provokation zu verstehen.

„Was aber kümmert Mich das Gemeinwohl? Das Gemeinwohl als solches ist nicht *mein Wohl*, sondern nur die äußerste Spitze der Selbstverleugnung ... Worin anders liegt die Torheit der

politischen Liberalen, als darin, daß sie das Volk der Regierung entgegensetzen und von Volksrechten sprechen? Da soll denn das Volk mündig sein usw. Als könnte mündig sein, wer keinen Mund hat! Nur der Einzelne vermag mündig zu sein.“ (234)

So spricht jemand, der nicht für ein öffentliches Amt kandidiert. Die Provokation ist perfekt!

Doch es bleibt nicht bei der Provokation. Stirner hat den Finger auf ein Problem gelegt, nämlich den engen Zusammenhang zwischen Gemeinwohlorientierung (wie z.B. im Christentum, im Utilitarismus und im Sozialismus) und Paternalismus. Der Vorzug von Stirners Text ist, dass er dieses Problem nicht „löst“, sondern dass er auf diesem Problem insistiert.

Stirners Kritik am Sozialismus (als „Staatsozialismus“) findet sich in einer anderen Provokation. Sie lautet: „Die Armen sind daran schuld, daß es Reiche gibt.“ (353) Mala fide verstanden könnte dieser Satz so viel besagen wie, dass die Armen moralisch schuld sind, dass sie ihre Armut verdienen und dass sie den Fehler begehen, der Armut nicht durch Karriere zu entgehen. Ein solches Missverständnis könnte auch Stirners Wortspiel nahelegen: „Ich muß Mich empören, um empor zu kommen.“ (282)

Bona fide gelesen ist der harte Satz über die Armen wohl weniger als Beschuldigung sondern vielmehr als Einsicht in die Mitwirkung der Armen an der Kultur der Armut zu verstehen. Beispiele für die Mitwirkung sind die ambivalente Bewunderung **und** Verachtung der Reichen, die Denunziation von Karrieristen, das Misstrauen gegen Ehrgeiz und Strebertum, die Ausstoßung von Abweichlern und „Abtrünnigen“ etc. Auch unter den Armen gibt es Dogmatismus, d.h. Überzeugungen und Einstellungen, die sich wie Gefängnisse auswirken. Zu den gefährlichsten Dogmen gehören jene, welche sich Verbesserungen von „oben“ erwarten. Im Unterschied zu diesem Bangen auf Hilfe ist schon der simple Schmuggler ein Egoist, weil er die Handelsfreiheit durch

praktische und illegale Schritte antizipiert, statt auf die gnädige Einführung der Handelsfreiheit durch die Regierung zu warten. (Vgl. 367)

Die scheinbare „Beschuldigung“ der Armen enthält einen indirekten Appell an sie: Sie können mit dem Ausgangspunkt der Einseitigkeit des Einzigen auch eine Politik der Ermutigung und Stärkung erfahren, indem sie zu ihrem Egoismus stehen und ihn in Freiheitsforderungen ummünzen. Jeder noch so kleine Schritt zur Selbsthilfe zählt. Der experimentelle Voluntarismus Stirners setzt nicht bei den Institutionen, sondern bei einer Politik der Ermutigung und Ertüchtigung an, die aus dem Impuls der Empörung stammt. Mit der ihm von Marx und Engels unterstellten Ideologie des Kleinbürgertums hat das nichts zu tun! Wie sollte Armut überwindbar sein, wenn sich nicht bei einzelnen (und möglichst vielen) Armen selber der Impuls „Ich will aus dem Sumpf heraus!“ bildet. Die schönsten organisatorischen Angebote und „Entwicklungshilfen“ von Außen und von Oben allein nützen nichts, wenn dieser Impuls nicht besteht.

11. Formulierungen des Egoismus

Stirner war sich der Schwierigkeiten einer Rehabilitierung des Egoismus bewusst. Das Haupthindernis besteht darin, dass die Menschen immer wieder auf jene Definitionen von ‚Egoismus‘ zurückfallen, die sie von Kindheit an gelernt haben, nämlich Egoismus als Dummheit oder Bestialität. (Vgl. Stirner 1986, 156) Eine neutrale Definition ist kaum durchsetzbar; ethischer Egoismus wird als *contradictio in adjecto* bekämpft. Im Hintergrund dieser meist heftigen und chaotischen Ablehnungen steckt jedoch die Identifikation von Egoismus mit Sünde. Auch wenn Stirner keine einheitliche und präzise Definition von ‚Egoismus‘ vorgelegt hat, so finden sich bei ihm einige Ansätze und Anregungen.

Die „**solipsistische**“ **Formel** besagt, dass es nur ein einziges Ich gibt und dass nur dieses einen Wert haben kann. Ausgangspunkt ist der transzendente Idealismus, der betont, dass alles meine Vorstellung ist. Dieser wird im Sinne eines Produktionsidealismus zur Aussage zugespitzt, dass Ich der Schöpfer aller Dinge bin und alles außer mir meine Kreatur. Wie die Romantiker und Fichte liebt Stirner die hyperbolische Metapher der *causa sui*, der Selbsterschaffung. Doch er weiß, dass der Produktionsidealismus buchstäblich verstanden falsch ist. Wie könnte er eine Formulierung verwenden wie „der harte Diamant des Nicht-Ich“ (72)? Wie könnte er anerkennen, dass ich die Beschränkung meiner Freiheit von allen Seiten nicht verhindern kann, wohl aber den Raub meiner Eigenheit, die ich nur durch eigene Resignation einbüße? (Vgl. 312, 343)

Solipsistisch klingende Formulierungen finden sich bei Stirner, doch sind sie falsch und übertrieben, gibt es doch nach Stirners eigenem Bekunden die anderen, die unser Streben einschränken. Die solipsistische Formel experimentiert mit dem Gedanken und der Möglichkeit eines Bruches mit aller Gesellschaft und aller Sozialisation und dem absoluten Neubeginn. Das Gedankenexperiment der Isolation ist – ähnlich wie Descartes' Zweifel

– eine Methode zur Problematisierung der bestehenden Formen von Prägung und Fixierung durch die Sozialisation; sie ist insofern nicht mehr als ein Durchgangspunkt zur Vorbereitung auf neue Formen der Sozialisation. Stirner hat die tiefe Problematik der bestehenden Formen von Sozialisation charakterisiert, wenn er das Gewissen als „innere Polizei“ (vgl. 97) bezeichnet. Es ist besonders die Verinnerlichung und Zementierung der Furcht, welche den bestehenden Formen der Gesellschaft den Stempel der Fremdbestimmung aufdrückt.

Nahe verwandt mit den solipsistischen Formeln sind die „**manischen**“ **Formeln**, die nach Prahlerei und Selbstlob riechen. Es sind jene maximalistischen Formulierungen, in denen sich das Ich und der Einzige als exzellent (vgl. 146f., 227) und quasi-göttlich (z.B. allmächtig, alles erschaffend, vgl. 5, 179) charakterisieren. Angesichts der scharfen Kritik Stirners an der Vergöttlichung des Menschen und seines Inneren sind sie lediglich Übertreibungen und dienen als literarisches Stilmittel der Verdeutlichung gegenüber einer nivellierenden, zur Verallgemeinerung und Abstraktion neigenden Sprache.

Zur „manischen“ Richtung gehören auch die Kritik von Bescheidenheit und Demut. Es sind die „depressiven Tugenden“ der Askese, die eine vorausseilende Selbstbegrenzung praktizieren. Wir geben uns tugendhaft, um den Zorn der anderen zu beschwichtigen. Dabei lauern die Gefahren der Heuchelei und der Manipulation anderer durch gespielte Unterwürfigkeit, aber auch die weit schlimmere Gefahr, dass wir zuletzt selber an die Rhetorik der Bescheidenheit und Demut glauben und uns in der seltsamen Situation befinden, uns für weniger wichtig und würdig zu halten als alle anderen.

Die „manischen“ Definitionen des Egoismus haben eine therapeutische Funktion, indem sie uns von den depressiven Nebenwirkungen der Askese befreien. Sie haben überdies eine enthemmende Wirkung: Die Maßlosigkeit und „Manie“ der

Selbstüberschätzung bilden ein Ferment der Kreativität. Sie gehören zur Phase der Innovation, in der wir glauben, die Ersten und die Besten zu sein. Sie verstärken den konstruktiven Egoismus. Die Betonung der Produktivität und Kreativität ist deshalb wichtig, weil es auch destruktive Formen des Egoismus gibt, z.B. die Glorifikation der Gewalt oder den „Egoismus von Oben“, der darin besteht, andere „unten“ zu halten.

Die „manischen“ Formulierungen bleiben zumindest irreführend, gelegentlich auch mehrdeutig.

„Jener ist ursprünglich frei, weil er nichts als sich anerkennt; er braucht sich nicht erst zu befreien, weil er von vornherein alles außer Sich verwirft, weil er nichts mehr schätzt als sich, nichts höher anschlägt, kurz, weil er von sich ausgeht und ‚zu sich kommt‘.“ (181)

„Nichts mehr schätzen als sich“ kann heißen: ich habe aufgehört, andere zu schätzen (das temporale ‚nicht(s) mehr‘); es kann aber auch lediglich heißen: Ich schätze mich mehr als andere (das komparative ‚nichts mehr‘). Die zweite Bedeutungsvariante würde für eine präzise Formulierung des ethischen Egoismus genügen, wie wir noch sehen werden. Die erste Bedeutungsvariante dagegen, welche die manische Wertschätzung ausspricht und alles andere total abwertet, kann meines Erachtens höchstens als illusionäres Durchgangsstadium und Ausdruck des adoleszenten Ablösungsprozesses verstanden werden. Die manische Selbstüberschätzung wird in kreativen Phasen reaktiviert.

Die „ausbeuterischen“ Formeln haben für Verwirrung gestiftet, insbesondere in der Polemik von Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*. (Vgl. Marx/Engels 1845/46/1990, 402) Wie kann Stirner zugleich die Idee der freien Assoziation und Föderation und die Berechtigung zur Ausbeutung anderer predigen? Was heißt es, andere zu „brauchen“ und zu „verspeisen“? Bedenkt man Stirners

Kritik der Sprache, seine Behauptung, dass der Mensch „Knecht der Sprache“ (389) sei, so liegt folgende Antwort auf der Hand: Es sind Metaphern, genauer gesprochen Metaphern der Nähe und der Vereinigung, die bereits in der Theologie und Mystik verwendet wurden, als das „Genießen“ Gottes oder als das rituelle Verspeisen des Leibes Christi in der Heiligen Kommunion. ‚Benutzen‘, ‚gebrauchen‘, ‚verspeisen‘ bezeichnen gerade nicht Verachtung oder Missachtung, sondern es sind Metaphern des Personalismus. Bei Stirner signalisieren diese Ausdrücke eine Abgrenzung von der Idee einer Pflicht, im anderen etwas Heiliges und Überindividuelles zu sehen und zu respektieren – und damit seine Eigenheit zu verfehlen.

Ich unterscheide zwischen zwei Begriffen von Respekt. **Respekt₁** besagt: Würdigung des anderen als leibliches und singuläres Du, als Individuum ineffabile, das sich nicht unter allgemeine Begriffe bringen lässt. Dies ist der **personalistisch verstandene Respekt**, der im Verein bzw. in der Föderation und in anderen persönlichen, selbst in feindseligen Beziehungen gelebt wird. ‚Person‘ ist eben nicht gleich ‚Mensch‘. (Vgl. 85)

Im Unterschied dazu gibt es den **Respekt₂**: Achtung des „Wesens des Menschen“ im anderen, seines göttlichen Wesens als Kind Gottes oder seines Gattungswesens (als Mitglied der Spezies homo sapiens). (Zur Kritik an Marx und seinem wirklichen Gattungswesen vgl. 192) Hier wird Respekt universell, anonym, bürokratisch, distanziert, unkörperlich etc. verstanden.

„[D]aß wir Menschen sind, das ist das Geringste an Uns [...] wer Mich nur als Menschen oder Berliner achten wollte, der zollte Mir eine sehr gleichgültige Achtung, Und weshalb? Weil er nur meine Eigenschaften achtet, nicht Mich.“ (191)

Es sind diese Gleichgültigkeit und Leidenschaftslosigkeit von Respekt₂ (der allenfalls „Furcht vor Höherem“ einschließt), die das Unterscheidungsmerkmal zu Respekt₁ abgeben.

Das Individuum ineffabile, **ob im Ich oder im Du**, verdient Respekt₁, steht es doch jenseits aller gleichförmigen oder anonymisierbaren Eigenschaften. Es bleibt unsagbar und keinen objektiven Kriterien oder Kategorien zugänglich. Es ist mir in meiner Person gegeben als Stimmung, Haltung und Motor zu Entschlüssen. Stirner polemisiert gegen den zweiten Begriff von Respekt, der nur „den Menschen“ oder nur „den Berliner“ betrifft, der überdies als unbedingte Pflicht postuliert wird, nicht als vitales Interesse und Bedürfnis des Menschen.

Den beiden Begriffen von Respekt korrespondieren zwei Begriffe von Ausbeutung, nämlich **Ausbeutung₁**: das Genießen und Verbrauchen anderer, das Glück, von ihrer Nähe und Besonderheit zu „profitieren“, ihre „Einzigartigkeit“ auszuloten, ihren „Nutzen“ auszukosten.

Ausbeutung₂ dagegen bedeutet die Kontrolle und Verfügung über andere im Namen abstrakter Ideale. Damit verbindet Stirner die Praxis eines bornierten Egoismus, der seine Ziele mit Besessenheit verfolgt. (Vgl. 82) Diese Unterscheidungen erlauben es, Stirners Rede von Brauchen und Genießen des Du auf der einen Seite, und seine Kritik an der Knechtschaft und Unterwerfung auf der anderen Seite, kohärent zusammen zu fügen.

Die von Stirner angeregten Definitionen des Egoismus sind nicht einheitlich und buchstäblich verstanden zum Teil unhaltbar, wie etwas die solipsistische und die manische Definition. Diese haben zwar eine interessante psychologische Funktion, wie ich oben zu beschreiben versuchte, doch es handelt sich um Irrtümer und Illusionen, welche nicht die tiefe, aber unaussprechliche Realität haben, die Stirner nicht nur sich selber, sondern jedem Individuum zusprechen möchte.

Mein Vorschlag zur Präzisierung lautet: Der ethische Egoismus ist eine **ethische** Theorie, sofern sie auch das Du als leibliches und einzigartiges Individuum anerkennt (im Sinne von Respekt₁); er ist **egoistisch**, insofern er sich selber am meisten schätzt und

niemanden mehr. Er ist also in einem minimalen Sinne moralisch, sofern er den unverwechselbaren und unersetzbaren Eigenwert anderer nicht leugnet (Symmetrie zwischen Ich und Du), aber er ist egoistisch, sofern er den Wert des Lebens und Wohls der Menschen nicht gleich und unparteiisch gewichtet (Asymmetrie zwischen Ich und anderen).

Mit dieser Präzisierung lassen sich jene Attacken zurückweisen, welche dem Egoismus als narzisstischer oder manischer Lebensanschauung gelten. Aus der Sicht einer „sakrifiziellen“ Moral ist der ethische Egoismus unmoralisch, weil er nicht die Selbstverleugnung und Selbstbenachteiligung predigt; aus der Sicht eines puren Immoralismus bleibt der ethische Egoismus im Bannkreis der Moral – allerdings einer personalistischen Moral. Dafür spricht unter anderem Stirners Plädoyer für das spontane und natürliche Mitgefühl. (Vgl. 324) Es steht im Kontrast zum erbarmungslosen Verfahren der „Rechtlichen“. (Vgl. 325)

Eine Stirnersche Moral besteht nicht aus kategorischen Imperativen, sondern aus **hypothetischen Empfehlungen**, z.B. aus der Empfehlung in der Gestalt einiger Faustregeln: Halte dich an deine Versprechen, so lange es dir nicht allzu sehr schadet; lass dich nicht schänden und quälen, auch wenn du dem früher zugestimmt haben solltest; halte dich an deine Versprechen, wenn du damit an Glaubwürdigkeit gewinnen möchtest. Suche im anderen ein Du, wenn Du nicht als ersetzbar behandelt werden möchtest.

Der Einzige ist kein kaltblütiger Barbar, kein Kinder- und Frauenschänder etc. Es gibt das „Verächtliche“, das darin besteht, das Vertrauen anderer bewusst auszunützen.

„Es ist verächtlich, ein Vertrauen, das Wir freiwillig hervorgerufen, zu täuschen [...] Hast Du Mich binden wollen, so erfahre denn, daß Ich deine Bande zu sprengen weiß. – Es kommt darauf an, ob Ich dem Vertrauenden das Recht zum Vertrauen gebe.“ (337)

Stirner spricht vom „Heldenmut der Lüge“, insbesondere der Lüge gegen den Feind, um den Freund zu retten. Er reformuliert auf seine Weise die Theorie der erlaubten Kriegsliste. Im Rahmen der personalistischen Ethik gilt das **Vokabular von Freund und Feind bzw. Gegner**. (Vgl. 214, 224, 228) Nach Stirner hat der andere nur dann Rechte, wenn ich sie ihm gebe. Dieser **Gesichtspunkt der Einseitigkeit** wäre zu ergänzen durch das voraussehbare Vorgehen der Gegenseite, das ebenso einseitig ist wie meines – der andere hat natürliche Rechte, wenn er sie sich nimmt bzw. diese durchsetzt. (Vgl. 334) Im „Naturzustand“ (vgl. 342) nimmt sich jeder, so viel er kann. Diese Auffassung stützt sich nicht auf die Idee der „Heiligkeit von Versprechen“, sondern auf deren Nutzen für Menschen, die Versprechen abgeben und an der Praxis von Versprechen interessiert sind.

12. Der Hedonismus des Einzigen

Der Einzige befürwortet und praktiziert eine Variante des **Hedonismus**. Das Stichwort ist „Selbstgenuss“ unter Bewahrung der Eigenheit. Dieser ist Sinn und Zweck des Einzigen. Der Ausdruck „Selbstgenuss“ kann in einer Erinnerung an die englische Sprache gedeutet werden als eine bewußte Erfahrung meiner Selbst in der Lust. „Daher ist der englische Ausdruck ‚to enjoy one’s self‘ ein sehr treffender Ausdruck, mit welchem man z.B. sagt ‚he enjoys himself at Paris‘, also nicht ‚er genießt Paris‘ sondern ‚er genießt sich in Paris‘. (Schopenhauer 1851/2007, 17). Es gibt keine unbewusste, vom erlebenden Ego separate Lust. Die Fiktion einer anonymen Lust, die sich zu einem Gesamtnutzen oder Durchschnittsnutzen in der Welt zusammenrechnen ließe, kommt im klassischen Utilitarismus vor, aber nicht bei Stirner. Alle Lust ist Selbstgenuss, in der sich das Individuum freut, dem diese Lust angehört – und nicht Lust, die zu einem kollektiven Pool gehört, nicht die größte Lust der größten Zahl. Diese einfache Deutung des Ausdrucks ‚Selbstgenuss‘ erinnert an dessen Affinität zum Sensualismus und zu den sensorischen Freuden des Körpers. So wie ich primär nur die Empfindungen meines Körpers erleben kann, und nur sekundär (durch Vermittlung des Mitgefühls) die Empfindungen fremder Körper, so ist Lust primär essentiell meine Lust, die Lust (und die Leiden) meines Körpers.

Eine zweite Deutung von „Selbstgenuss“ besagt, daß es Stirner nicht nur um Lust als solche geht, sondern um eine qualifizierte Lust, eine Lust in Kombination mit der Erhaltung von Eigenheit. Dies ist eine Formulierung, die nicht so sehr an den sensorischen Charakter des Genusses erinnert, sondern an den Zusammenhang von Selbstgenuss mit meinen Interessen. Selbstgenuss ist Genuss, der sich aus der Befriedigung meiner Interessen ergibt. Mein sind jene Interessen, die mir aufgrund meiner Persönlichkeit zukommen – im Kontrast zu aufgezwungenen Vergnügen oder

gar zur Befriedigung entfremdeter oder manipulierter Wünsche. Es gibt also einen Zusammenhang zwischen Genussfähigkeit und Persönlichkeit, „dem, was einer ist“, wie es Schopenhauer bezeichnet. Im Unterschied zu Schopenhauer denkt Stirner dabei jedoch nicht an einen unveränderlichen Charakter der Persönlichkeit, sondern an ihre Souveränität gegenüber allen Fixierungen (durch unveränderliche Überzeugungen, Ideale), auch jenen eines vermeintlich unveränderlichen Charakters. Die Persönlichkeit des Einzigen ist zugleich mächtig und flexibel, schöpferisch und wechselhaft launisch. Die einzige Konstante im Wandel ist die lustvolle Wahrung oder Steigerung der Eigenheit, der idiomatischen Individualität. „Selbstgenuss“ wird verstanden als Oppositionsbegriff zu „Fremdgenuss“, d.h. der Freude, die sich aus der Erfüllung entfremdeter oder manipulierter Wünsche ergeben mag, die nicht meine Wünsche sind. „Selbstgenuss“ verweist auf autonome Wünsche und Genüsse. („Autonomie“ verweist bei Stirner nicht auf eine Selbstgesetzgebung der Vernunft, sondern auf ein idiomatisches Selbst, das sich von allen anderen unterscheidet, mit seinen Entscheidungen einzigartige „Fingerabdrücke“ hinterläßt.) Diese zweite Deutung von „Selbstgenuss“ als Erfüllung autonomer Wünsche bzw. autonome Freuden umfasst nicht nur sensorische Genüsse, sondern auch die Freude an allem, was mit meiner Eigenheit vereinbar ist oder diese fördert – z.B. die Freude am Gelingen einer assoziierten oder kooperativen Handlung.

Ob der Hedonismus wahr oder gut begründet sei, soll im Folgenden nicht untersucht werden. Ich glaube vielmehr, dass es einige Auffassungen des Hedonismus gibt, die sich nicht leicht widerlegen lassen und dass Max Stirners Philosophie interpretiert werden kann als Antwort auf einige Standardeinwände gegen den Hedonismus, wie sie seit der Antike bis heute diskutiert werden. (Vgl. Boulège/Lévy 2007; Feldman 2004; *Utilitas* 2007) Einige dieser Einwände lauten: (1) Nicht alle Lust ist gut – es gibt „böse Freuden“ (wie z.B. Schadenfreude), die man unbedingt vermeiden

sollte. (2) Die Orientierung an Freuden macht egoistisch und schwächt den Gemeinschaftssinn. (3) Es gibt niedrige, „tierische“, eines freien Menschen unwürdige Freuden wie z.B. die Lust an Unterwerfung oder Abhängigkeit. (4) Es gibt Freuden, die auf Illusionen beruhen, z.B. auf Verklärung der Vergangenheit oder auf falschen Erwartungen. (5) Der Hedonismus wird mit einem Wertpluralismus konfrontiert, der neben der Lust andere selbständige Werte gelten lässt. (6) Lust ist obsessionell. (7) Das Leben hat mehr Leiden als Freuden zu bieten und muss die optimistische Erwartung einer positiven Lustbilanz bitter enttäuschen. (8) Hedonismus führt zu einer passiven und heteronomen Konsummentalität. (9) Hedonismus macht asozial.

(1) **Amoralischer Hedonismus:** Stirner geht nicht direkt auf die „bösen Freuden“ wie Hass, Neid oder Schadenfreude ein. Gleichwohl lässt sich sagen, dass es nach Stirner keine Gefühle geben kann, die unbedingt böse oder zu vermeiden wären. Denn er vertritt die generelle Auffassung, die besagt: Es gibt kein kategorisches Sollen, keine unbedingte Pflicht zum Opfer für andere und damit auch kein absolutes moralisches Verdikt über gewisse Gefühle. („Kategorisch“ besagt so viel wie „unabhängig von Neigungen“.) Ich muss mich nicht zum Instrument anderer oder von Idealen machen, sondern ich kann mich als Selbstzweck genießen und andere brauchen, genießen und verbrauchen. (uti/frui) Stirner begrüßt diesen Amoralismus, weil er vom Druck einer übermenschlichen oder kollektiven moralischen Autorität befreit. Nicht einmal gegenüber meiner Eigenheit habe ich eine kategorische Pflicht. Selbst der Appell „Sei eigen!“ ist kein kategorischer Imperativ, sondern lediglich ein Appell an Meine und Deine Interessen. Allerdings hat dieser Amoralismus diesen präzisen Sinn, dass er die Vorstellung von Moral als eines Systems kategorischer Imperative verabschiedet; er dispensiert nicht von jedem Anstand oder jeder Rücksichtnahme, sondern nur

von einem Sollen unabhängig von Neigungen. Damit ist nicht a priori ausgeschlossen, dass es andere Formen von Moralen und Tugenden gibt, die sich im Interesse des Einzelnen begründen lassen. Der Einzige steht nicht unter Imperativen und Gesetzen, sondern er drückt sich aus (wie ein Künstler) und eignet sich die Welt an als sein Eigentum – nicht als Besitz, sondern als Assimilation und (zum Teil schmerzliche) Aneignung, wie man sich z.B. eine Fremdsprache aneignet oder ein Gedicht auswendig (besser: inwendig) lernt. Aus der Sicht des Einzigen ist die Aneignung von Kompetenzen wie Bildung oder praktischem know-how viel wichtiger als das Anhäufen von Eigentum, das uns früher oder später von anderen weg genommen wird und leicht zu obsessiven Formen der Besitzgier führt.

(2) **Egoistischer Hedonismus.** Der zweite Einwand bezieht sich auf den Effekt des Selbstgenusses, der angeblich in einer Absonderung, Privatisierung des Glücks bestehe und dazu führe, wie die Epikuräer ein Leben im Verborgenen der Teilnahme am öffentlichen Leben vorzuziehen. Stirner betrachtet den Egoismus nicht als Wurzel aller Übel und muss sich gegen diesen Einwand nicht defensiv verhalten. Warum sollte der Egoismus die (einzige) Ursache des Rückzugs ins Private sein? Entspricht dieser Rückzug dem aufgeklärten Interesse des Einzigen? Dies sind zunächst offene Fragen. Der von Stirner konzipierte Egoismus als Orientierung am Selbstgenuss ist ein Antidoton gegen die absorbierenden Effekte von Impartialismus und Altruismus. Stirner befürwortet nicht einen dem passiven Konsum ergebenden Egoismus, sondern einen schöpferischen und konstruktiven Egoismus; dieser betont die Unvergleichlichkeit des sich genießenden Einzigen, nicht dessen Isolation oder Exklusivität. Der Egoismus wird nicht als zu korrigierendes Grundübel betrachtet, sondern eher als natürliches Korrektiv gegenüber den übertriebenen Anforderungen anderer oder gegenüber der hypermoralischen Idee,

Menschen sollten immer völlig unparteiisch urteilen oder – was noch extremer ist – immer völlig unparteiische Motive haben. Wäre der Egoismus das Grundübel oder die „Ersünde“, so könnte er nicht selber das Korrektiv oder Mittel zur Heilung sein. Das von Stirner diagnostizierte Grundübel ist jedoch die „Entselbstung“ und Entfremdung im Konformismus der abstrakten Ideen und verbreiteten Lebensformen. Die Auffassung, der Egoismus wirke moderierend und korrigierend, kann nur dann plausibel erscheinen, wenn die Auffassung vom Egoismus als Ersünde oder als Quelle aller moralischen Übel aufgegeben wird und umgekehrt abstrakte Ideale („Sparren“, „Spuk“, „Besessenheit“, spleen) als mögliche Quelle von Fanatismus und Unrecht durchschaut werden.

(3) **Antipaternalistischer Hedonismus:** Der dritte Einwand bezieht sich unter anderem auf die sog. niedrigen oder „tierischen“ Freuden. Er besagt, dass es nicht menschenwürdig ist, nur zu fressen und zu saufen und ein Leben von Schweinen zu führen. Dieser Einwand gegen eine „pig-philosophy“ wird von Stirner besonders elegant gekontert, nämlich mit dem Hinweis, dass es nicht sinnvoll sei, von Menschen zu verlangen, wie Tiere zu leben – nicht etwa, weil Tiere „inferior“ sind, sondern weil sie verschieden sind; ebenso sinnwidrig wäre es, von Tieren zu verlangen, wie Menschen zu leben. Stirner akzeptiert die Differenzen zwischen Menschen und Tieren und widersteht der Versuchung, diese Differenzen in objektive Wertunterschiede umzudeuten. Veränderungen des Menschen (etwa durch Erziehung und „Dressur“) machen weder aus Menschen noch aus Tieren etwas Besseres. Stirners tiefe Skepsis bezüglich der Annahme von natürlichen Hierarchien erstreckt sich auch auf unser dominantes Verhältnis gegenüber Tieren. Ein dressierter Hund „ist für sich nichts besseres als ein natürlicher, und hat keinen Gewinn davon, wenn er auch für Uns umgänglicher ist.“ (372) Selbst Rechte werden uns nicht gewährt oder

verliehen, sondern wir müssen sie uns nehmen. Wie Spinoza ist Stirner der Auffassung, daß meine Rechte nur so weit reichen wie meine Macht! Deshalb werden Tiere als „inferior“ behandelt, weil sie durch die akkumulative Übermacht der menschlichen Spezies aus ihrem Lebensraum verdrängt und vom Privileg des Eigentums ausgeschlossen werden. (Vgl. 276) Der Einzige wartet nicht auf die von oben erlaubten oder verordneten Freuden wie z.B. auf kirchliche Erlaubnis der Sexualität in der Ehe. Er nimmt sich, was er braucht. Er will keine Geschenke, sondern Lebensfreude ohne Bevormundung, ohne die schleichende und systematische Entmündigung des Staates, dessen Befürworter davon ausgehen, daß wir im Naturzustand sozial inkompetent sind, unfähig, uns selber zu helfen, selber zu organisieren und freiwillig zu kooperieren. Stirner gehört als Denker in den „Vorfrühling der Anarchie“, wie es Max Nettlau genannt hat, weil er den Paternalismus des Staatsdenkens bzw. der vertragstheoretischen Begründung erkannt und denunziert hat. Die Vertragstheoretiker sind immer davon ausgegangen, dass die Menschen im sog. Naturzustand früher oder später ihrer Dummheit oder Begierde erliegen und sich gegenseitig hindern und aufreiben, so dass sie nie in der Lage sind, öffentliche Güter zu produzieren oder auch nur von den Früchten ihres Fleißes angenehm zu leben. Der Kontraktualismus basiert also auf der generellen Präsuntion, dass Menschen ohne staatliche Autorität inkompetent und erfolglos sein müssen und dass nur der Staat sie zur Kooperation bringen und zwingen kann. (Vgl. Kapitel 3)

(4) **Hedonismus ohne Illusionen:** Dieser Einwand bezieht sich auf die Tatsache, dass einige Freuden ihren Ursprung in Illusionen haben. Diese Beobachtung wird verallgemeinert zur These: Keine Lust ohne Illusionen. Stirner scheint jedoch einen Hedonismus ohne Illusionen zu verteidigen. Gemeint sind vor allem jene Illusionen, die Stirner unter dem Namen „Obsessio-

nen“ verwirft. Sie konstruieren eine zweite Welt, die über den partikulären Individuen schwebt. Sie versprechen Freuden im Jenseits, in der fernen Zukunft oder Freuden ohne Ende – etwa in einer klassenlosen Gesellschaft. Der Einzige lässt sich jedoch nicht in der Wunscherfüllung hemmen und mit künftigen oder gar jenseitigen Freuden vertrösten; selbst Freude an Erinnerung und Vorfreude sind Freuden, die ich hier und jetzt erlebe. Selbstgenuss liegt im **Augenblick**. (Vgl. 15, 39, 213f., 406) Hedonismus ohne Obsession, als Selbstgenuss in Eigenheit ist auch Hedonismus, der sich nicht auf große Illusionen stützt. Damit bleibt allerdings immer noch die Möglichkeit offen, dass Freuden, die auf harmlosen oder geringfügigen Irrtümern basieren, für einen Hedonisten den gleichen Wert haben wie alle anderen Freuden.

(5) **Hedonismus oder Pluralismus?** Der Hedonismus wird nicht nur mit der Frage konfrontiert, ob Freuden, die auf Irrtümern oder Illusionen beruhen, den gleichen Wert haben wie alle anderen Freuden, sondern auch mit dem verwandten Einwand, ob Wissen, Freiheit etc. nicht neue und selbständige Werte seien, die plausiblerweise nur als eigenständige Werte konzipiert werden können, die sich nicht auf Lust reduzieren lassen. Eine Fortsetzung dieses Einwands lautet, dass Hedonisten, um gewissen Einwänden zu begegnen, oft den Hedonismus verwässern, um damit anderen Werten wie z.B. dem Wert der Autonomie Rechnung zu tragen. Angewendet auf Stirner hieße das, dass er den Hedonismus stillschweigend durch eine Theorie ersetzt, in der neben der Freude die Freiheit oder Autonomie des Individuums als zweiter, eventuell sogar als höherer intrinsischer Wert eingeführt wird. Er wäre so gesehen kein „reiner“ Hedonist, sondern ein Wertpluralist. Vertritt er nicht die Auffassung, daß es mehrere selbständige Werte wie z.B. Genuss, Eigenheit und Freiheit gibt? Gegen diesen Einwand lässt sich sagen, dass Stirner kein „Freiheitsfanatiker“ ist und der Freiheit keinen selbständigen Wert zugesteht. Die erforderliche

Freiheit wird vielmehr bemessen nach den Bedürfnissen der Eigenheit. (Vgl. 180f.) Wie steht es aber mit dem Verhältnis von Eigenheit und Genuss? Darüber findet man bei Stirner selber keine definitive Antwort. Ich gehe davon aus, dass er Hedonist ist und bleibt und keine neuen intrinsischen Werte einführt. Eigenheit ohne Selbstgenuss – wenn so etwas überhaupt denkbar ist – wäre steril und unmenschlich. Der Hedonismus kann durch die Anerkennung sog. **organischer Ganzheiten** verteidigt und verfeinert werden. Eine solche Verteidigungslinie findet sich nicht bei Stirner selbst, aber bei Fred Feldman. (Vgl. Feldman 2004) Stirner bewertet so betrachtet die „organische Ganzheit“ von Lust und Eigenheit höher als Lust ohne Eigenheit. „Organische Ganzheit“ ist eine Ganzheit, die sich nicht rein additiv als Summe ihrer Teile verstanden lässt. Dies besagt, dass Lust mit anderen Werten eine Verbindung eingehen kann, welche den Wert (die Qualität, nicht unbedingt die Intensität) der Lust erhöht, ohne dass diese anderen Werte den Status von intrinsischen oder selbständigen Werten haben. Im Unterschied zu einer älteren Tradition, welche die sog. „higher pleasures“ als die geistigen Freuden betrachtet, sind die qualitativ wertvolleren Freuden bei Stirner eben jene, welche ohne Verlust der Eigenheit genossen werden, ob es nun eher geistige oder sensorische Freuden sind.

(6) **Lust ist obsessionell.** – Ein weiterer Standardeinwand gegen den Hedonismus lautet, Lust erzeuge Sucht, die Suche nach Lust sei obsessionell. Auf diese Kritik lässt sich in Stirners Geiste sehr wohl antworten. Er bestreitet nämlich nicht, daß wir fähig sind, Wunscherfüllung gelegentlich aufzuschieben oder auf die Befriedigung einiger Wünsche zu verzichten, sondern er attackiert vielmehr den Wert mancher schlecht begründeter Formen der Entsagung. Aufschiebung einer Wunscherfüllung zur Wahrung oder Behauptung der Eigenheit wäre ein zulässiges Mittel gegen Obsessionen der Lust bzw. Diktate einer Konsumkultur. Stir-

ners Hedonismus bejaht nicht Freuden aller Art ohne Kritik und Kommentar. (Die meisten Hedonisten von Epikur bis Bentham haben aus hedonistischen Gründen die Vermeidung jener Freuden empfohlen, welche einen „Kater“ oder eine unerwünscht starke Abhängigkeit erzeugen.) Die Kritik an obsessionellen Freuden gewinnt an Rückhalt im weiteren Kontext von Stirners Polemik gegen Obsessionen aller Art. Auch eine besessene Suche nach Lust kann zu einer Verminderung der Ichstärke, zu Willensschwäche und damit letztlich zu einer abflachenden Lustkurve führen. Sofern Sucht viele Unannehmlichkeiten und Enttäuschungen verursacht und zu Exzessen und Abstumpfung führt, steht auch die Ablehnung von obsessioneller Lust nicht im Gegensatz zum Hedonismus. Nicht der Wert der Lust selber wird bezweifelt, sondern der Wert gewisser Strategien oder Verfahren zur Gewinnung von Lust.

(7) **Kein Bilanz-Hedonismus:** Führt der Pessimismus zum Zusammenbruch des Hedonismus? Einige Autoren des 19. Jahrhunderts wie z.B. Arthur Schopenhauer und Eduard von Hartmann haben diese Auffassung vertreten. (Vgl. den Anhang.) Sie ist jedoch problematisch: Pessimismus bezüglich der Möglichkeit oder Häufigkeit von positiven Lustbilanzen muß nicht als Widerlegung des Hedonismus betrachtet werden. Um dies einzusehen, sollte man sich vergegenwärtigen, dass es zahlreiche mögliche Formulierungen des Hedonismus gibt und dass der Hedonismus nicht so formuliert werden muss, dass er Hoffnungen auf ein Maximum von Lust weckt. Auch Stirners Hedonismus ist zwar konsequent, aber nicht „maximalistisch“. Der „Einzige“ rechnet weder mit ewigen Freuden noch mit einer positiven hedonistischen Bilanz noch mit einer substantiellen Identität des Egos im Verlauf der Zeit. (Vgl. die Kritik bei Eduard von Hartmann 1868, 611ff.; zum „Bankerott des Egoismus“ vgl. Wolf 2007) Der spontane, nicht allzu sehr kalkulierende Hedonismus ist vereinbar

mit einem Sinn für Realität, der besagt, dass Freude und Genuss nur im Augenblick und im Prozess der Selbstauflösung zu haben sind. Selbstgenuss wird charakterisiert als verbrauchen, und zwar Meiner Selbst wie auch anderer. (Vgl. 153) „Lebensgenuss ist Verbrauch des Lebens.“ (358f.) Stirner bringt damit eine Haltung zum Ausdruck, die man mit einem Oxymoron als **nüchterne Leidenschaftlichkeit** bezeichnen könnte. Nüchterner könnte diese Einschätzung des Lebenssinnes im Selbstgenuss gar nicht sein! Ein leidenschaftlich gelebtes Leben bleibt zurück wie eine ausgepresste Zitrone oder wie eine abgebrannte Kerze. Solche Bilder des Verbrennens und Verbrauchens im Selbstgenuss mögen wenig tröstlich, ja schockierend sein, doch sie widerlegen nicht alle möglichen Formulierungen des Hedonismus. Eine minimalistische Definition des Hedonismus lautet: Lust ist der einzige intrinsische positive Wert, Unlust der einzige intrinsische negative Wert, und ein Leben ohne Lust oder ein Leben mit einer extrem großen negativen hedonistischen Bilanz (sehr viele Leiden, sehr wenig Freuden) ist kein besonders wünschenswertes Leben. (Ich vermeide den Ausdruck „lebenswert“, da es hier nicht um eine vermeintlich objektive oder gar bloß externe Lebensbewertung geht.) Der Kern der Definition des Hedonismus bleibt sich gleich: Es gibt keine anderen intrinsischen Werte als Lust bzw. Vermeidung von Unlust; die Peripherie der Definition bleibt dagegen wandelbar; sie betrifft Fragen der Verbindung von Lust mit anderen extrinsischen (unselbständigen) Werten und Fragen der Bilanz und Verteilung von Lust und Unlust über ein ganzes Leben. Folgt man Stirner, dann wäre ein relativ kurzes Leben voller Freuden besser als ein langes Leben mit weniger Freuden. (Damit drückt Stirner Präferenzen der Jugend aus, die sich im Alter verändern können.) Diese Abwertung der Länge des Lebens ist eine Folge der Aufwertung der Freuden in jedem Augenblick. Stirners Hedonismus setzt keine besonders optimistische Lustbilanzierung voraus. Die Kürze und Endlichkeit des Lebens wertet den Selbstgenuss nicht ab. Auch

die skeptische Vermutung, dass es keine substantielle Identität des Ichs gibt und dieses eher einer Serie von eng verknüpften Episoden gleicht, begünstigt die Bewertung der Freude im Augenblick und lässt die Bedeutung einer Bilanz von Lust und Unlust verblasen.

(8) **Kein sklavischer Hedonismus:** Würde der Hedonismus verstanden als kommentarlose Bejahung aller Freuden, so könnte man ihn auch darauf behaften, masochistische Freuden oder durch extreme Unfreiheit erkaufte Genüsse zu billigen. In diesem Einwand geht es nicht so sehr darum, dass Menschen Sklaven ihrer Leidenschaften sein können, sondern vielmehr darum, dass sie so etwas wie Lust an oder Lust in der radikalen Abhängigkeit empfinden könnten. Stirners Variante des Hedonismus bezieht sich aber nicht auf kommentarlos akzeptierte Freuden, sondern auf Selbstgenuss. Die lapidare Formel dazu lautet: Die persönliche Freiheit – „*tel est notre plaisir*“ (117f.). Die kühne Paarung von Freiheit/Eigenheit und Selbstgenuss setzt eine Kritik der heteronomen Freuden und Genüsse voraus, insbesondere der Lust an Demut, Unterwerfung und Gehorsam. Diese Kritik verhindert, daß der Genuss eine *mésaillance* mit der Unfreiheit bzw. der Selbstverleugnung der Eigenheit eingeht. Der Hedonismus des Einzigen hat ein interessantes Profil, das sich situieren lässt zwischen dem Ideal des Heros oder Genies auf der einen Seite, und dem Schreckgespenst des sog. „letzten Menschen“ auf der anderen Seite, der in Nietzsches *Zarathustra* sarkastisch porträtiert wird. Der letzte Mensch verkörpert nicht mehr Größe und hat auch keinen Sinn mehr für Größe. Nach Stirner braucht nun nicht jedermann Größe (im Sinne des Genies) zu verkörpern. Es braucht jedoch eine permanente Anstrengung, ein Kampf – insofern vertritt Stirner nicht das fade Ideal des letzten Menschen oder des zufriedenen Spießers, das Nietzsche karikiert. Gleichwohl ist der Einzige kein „höherer Mensch“ und schon gar kein Übermensch, sondern lediglich ein Mensch, der sich nicht vollständig vereinnahmen, manipulieren und dienstbar

machen lässt. Der Vergleich Stirners mit Nietzsche sollte auch diese enorme Differenz verdeutlichen. Nietzsches ambitiöse Auffassung, der Mensch sei ein Wesen, das überwunden werden müsse, ist aus Stirners Sicht ein Rückfall in die Denkfigur, dass der alte Adam durch einen neuen Adam abgelöst oder „erlöst“ werden sollte. Es gibt nur den „alten Adam“. Der Kampf des Einzigen geht darum, den „alten Adam“ (als leibliches, sterbliches Individuum) gegenüber allen ideologischen und feindseligen Attacken zu bewahren. Dazu sind nicht die exzeptionellen Höchstleistungen des Genies erforderlich (so bewundernswert und für viele Generationen erhellend diese auch sein mögen), sondern es genügt bereits der Kampf gegen die Mediokrität und die erfolgreiche Überwindung des Minderwertigkeitsgefühls, des **Gefühls der absoluten Wertlosigkeit**. (Vgl. 33, 282) Daraus erklärt sich die stilistische Wahl des singulare tantum „Der Einzige und sein Eigentum“; der alternative Titelvorschlag von Max Adler „Millionen Einzige und ihr Eigentum“ (vgl. Adler in Adler/Ramus 2005, 12, 40) wäre nicht geeignet, die Absicht zur Überwindung von Mittelmäßigkeit, Nivellierung und radikalem Minderwertigkeitsgefühl angemessen zum Ausdruck zu bringen. Das Gefühl, einzig und unvergleichlich zu sein, bedarf keines exzellenten Leistungsnachweises, sondern lediglich der unbeirrten Affirmation des „alten Adam“.

(9) **Hedonismus ohne Narzissmus**. Der letzte Einwand besagt (und wiederholt), daß der Hedonismus asozial sei. Übernimmt man die Definition von Karen Horney, Narzissmus sei dasselbe wie „in sein idealisiertes Vorstellungsbild verliebt sein“, so ist der Einzige eine konsequente Absage an den so definierten Narzissmus, weil er jedes idealisierte Vorstellungsbild (den „neuen Adam“) dekonstruiert zugunsten der schlichten Realität der leib-seelischen Einheit des konkreten Individuums. Dieser Einwand bleibt jedoch schwerwiegend, trifft er doch nicht nur die vermeintlich privatistischen Züge der Epikuräer (wie sie aus stoischer Sicht wahrgenommen

und kritisiert wurden, etwa in der von Plutarch zusammengefassten Diskussion um das Diktum „Lebe im Verborgenen“), sondern den Hedonismus selber, der als eine Position dargestellt wird, die sich um ganz spezifische Freuden, nämlich jene des Symposions und jene des politischen Zusammenwirkens der Menschen bringen würde. So könnte Stirners Ausdruck „Selbstgenuss“ als ein Bekenntnis zu den Freuden der Masturbation verstanden werden. Dies wäre jedoch nach seinen eigenen Standards ein bornierter Egoismus. (Vgl. 82) Selbstgenuss, wie ihn Stirner konzipiert und illustriert, schließt die geteilten Freuden nicht aus, sofern der Modus der Gemeinschaft selber frei und freiwillig ist. Im „Verein der Egoisten“ wird das Du nicht als „heilig“ betrachtet. Die Freude des Wiedererkennens im alter ego, im individuum ineffabile ist autonome Freude ohne Ich-Verlust; sie ist nicht zu verwechseln mit den heteronomen Freuden am Untertauchen in der anonymen Masse bzw. in „fusionistischen“ oder „symbiotischen“ Modi der Gemeinschaft „so beengende Gesellschaften, wie Familie, Partei, Nation“ (267) Der größte Teil von Stirners Ausführungen ist „meinem Verkehr“ gewidmet, d.h. Überlegungen zur Unterscheidung von defizienten und authentische Formen der Sozialisation. Gibt es Formen der Sozialisation, in denen die Eigenheit nicht zur Selbstentfremdung und Selbstaufgabe gezwungen wird? Nach Stirner kann es leidenschaftliche und nicht-entfremdete Formen der Liebe geben, aber auch auf das Eigeninteresse gegründete Zweckgemeinschaften, von denen ich mich jederzeit zurückziehen kann, wenn sie nicht mehr meinen Interessen dienen. Der Einzige muss sich genau überlegen, auf welchen Verein und auf welche „Bindungen“ er sich einlässt. Er wird Vereine meiden, die ihre Mitglieder unter Bekenntniszwang setzen oder ihnen irreversible Verträge abverlangen oder eine Abrichtung zur Demut und Sklavenarbeit praktizieren. Umgekehrt verherrlicht Stirner nicht eine imaginäre „splendid isolation“, wo sich der Einzelne einmauert und jedem Vergleich und Einfluss entzieht.

Stirner gehört wie Søren Kierkegaard und Julius Bahnsen zu jenen wenigen Philosophen des 19. Jahrhunderts, die das Individuum ohne Wenn und Aber ernst nehmen und es gegen alle Formen der Entfremdung verteidigen. Er verteidigt es gegen die Chimären der Robinsonaden (Freiheit in totaler Isolation) und gegen die Vereinnahmung durch Ideen und Kollektive, aber auch gegen die Exzesse des Geniekultes, der Individualität nur für eine exklusive kulturelle Minderheit reserviert.

Anhang: Stirners Erwähnung in der „Philosophie des Unbewußten“

Ein besonders eifriger Kritiker und Antipode Stirners war Eduard von Hartmann. Seine erste Äußerung über Stirner findet sich in seinem berühmten Jugendwerk von 1868: *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker Verlag (Heymons), vordatiert 1869, reprint, mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag 1989.

Drittes Stadium der Illusion

[...] Am Individuum ist es nicht schwer, sich vom Vorhandensein einer Entwicklung zu überzeugen; man sieht sie ja täglich an Allem und Jedem; desto schwerer aber ist es, den Gedanken der Entwicklung eines aus vielen Individuen bestehenden Ganzen so in Fleisch und Blut aufzunehmen, daß man für dieselbe ein das Egoistische überragendes Interesse gewinnt; denn über nichts ist schwerer hinwegzukommen, als über den Instinct des Egoismus.

Höchst lehrreich ist in dieser Beziehung „Der Einzige und sein Eigentum“ von Max Stirner, ein Buch, das Niemand, der sich für [612] praktische Philosophie interessirt, ungelesen lassen sollte. Dasselbe unterwirft alle auf die Praxis Einfluß habenden Ideen einer mörderischen Kritik, und weist sie als Idole nach, die nur so weit Macht über das Ich haben, als dieses ihnen eine solche in seiner sich selbst verkennenden Schwäche einräumt; es zermalmt in seiner geistreichen und pikanten Weise mit schlagenden Gründen die idealen Bestrebungen des politischen, socialen und humanen Liberalismus, und zeigt, wie auf den Trümmern all' dieser in das Nichts ihrer Ohnmacht zusammengebrochenen Ideen nur das Ich der lachende Erbe sein kann. Wenn diese Betrachtungen nur den Zweck hätten, die theoretische Behauptung zu erhärten, daß Ich so

wenig aus dem Rahmen meiner Ichheit, als aus meiner Haut heraus kann, so wäre denselben Nichts hinzuzufügen; indem aber Stirner in der Idee des Ich den absoluten Standpunkt für das Handeln gefunden haben will, verfällt er entweder demselben Fehler, den er an den anderen Ideen, wie Ehre, Freiheit, Recht u.s.w. bekämpft hatte, und liefert sich auf Gnade und Ungnade der Herrschsucht einer Idee aus, deren absolute Souveränität er erkennt, aber nicht um der und jener Gründe willen anerkennt, sondern blind und instinctiv, oder aber er faßt das Ich nicht als Idee, sondern als Realität, und hat dann kein anderes Resultat, als die völlig leere und nichtssagende Tautologie, daß ich nur meinen Willen wollen, nur meine Gedanken denken kann und daß nur meine Gedanken Motive meines Wollens werden können, eine Thatsache, die bei den von ihm bekämpften Gegnern ebenso unläugbar ist, als bei ihm. Wenn er aber, und nur so hat sein Resultat einen Sinn, meint, daß man die Idee des Ich als die allein herrschende anerkennen und alle anderen Ideen nur insoweit zulassen soll, als sie für erstere einen Werth haben, so hätte er doch zuerst die Idee eines Ich untersuchen sollen. Er würde dann zuvörderst gefunden haben, daß, wie alle anderen Ideen Stichworte von Instinkten sind, die specielle Zwecke verfolgen, so das Ich das Stichwort eines universellen Instinctes, des Egoismus, ist, der sich zu den speciellen Instincten gleichsam wie ein *passé-partout*-Billet zu Tagesbilleten verhält, von dem viele Specialinstincte nur Ausflüsse in besonderen Fällen sind, und mit dem man daher auch ganz allein ziemlich gut auskommt, nachdem man alle anderen Instincte geächtet hat, welcher selbst dagegen niemals ganz für das Leben zu entbehren ist.

[613] [...] der Egoismus ist nach unseren bisherigen Untersuchungen niemals zu befriedigen, weil er stets einen Überschuß von Unlust bereitet [...]

Wäre aber endlich Stirner an die directe philosophische Untersuchung der Idee des Ich herangetreten, so würde er gesehen haben, daß diese Idee ein ebenso wesenloser, im Gehirn entstehender

Schein ist, wie etwa die Idee der Ehre, oder des Rechtes, und daß das einzige Wesen, welches der Idee der inneren Ursache meiner Thätigkeiten entspricht, etwas Nicht-Individuelles, das All-Einige Unbewußte ist, welches also ebenso gut der Idee des Peter von seinem Ich, als der Idee des Paul von seinem Ich entspricht. Auf diesem allertiefsten Grunde ruht nur die esoterische [614] buddhaistische Ethik, nicht die christliche. Hat man diese Erkenntniss sich fest und innig zu eigen gemacht, daß ein und dasselbe Wesen meinen und deinen Schmerz, meine und deine Lust fühlt, nur zufällig durch die Vermittelung verschiedener Gehirne, dann erst ist der exclusive Egoismus in seiner Wurzel gebrochen, der durch die Welt- und Lebensverachtung nur erst erschüttert, wenn auch tief erschüttert ist, dann erst ist der Stirner'sche Standpunct endgültig überwunden, dem man einmal ganz angehört haben muß, um die Größe des Fortschritts zu fühlen, dann erst ist der Egoismus als ein Moment in dem Bewußtsein aufgehoben, ein Glied des Weltprocesses, zu bilden, in welchem er seine bis zu einem gewissen Grade nothwendige Stelle findet.

Es tritt nämlich am Ende jedes der vorhergehenden Stadien der Illusion und vor der Entdeckung des folgenden das freiwillige Aufgeben des individuellen Daseins, der Selbstmord, als nothwendige Consequenz ein; sowohl der lebensüberdrüssige Heide als auch der an der Welt und seinem Glauben zugleich verzweifelnde Christ müssen sich consequenterweise entleiben, oder, wenn sie, wie Schopenhauer, durch dieses Mittel den Zweck der Aufhebung des individuellen Daseins nicht zu erreichen glauben, müssen sie wenigstens ihren Willen vom Leben abwenden in völliger Enthaltensamkeit oder auch Askese.

[Zusatz in der zwölften Auflage, Bd. 2, 373] Es ist der Gipfel der Selbsttäuschung, in diesem Salvieren des lieben Ich aus der Unbehaglichkeit des Daseins etwas anderes als die crasseste Selbstsucht, als einen höchst verfeinerten Epikureismus zu sehen [...]"

Mein Kommentar:

Eduard von Hartmann hat durch die enorme Verbreitung seiner *Philosophie des Unbewußten* sehr zur Bekanntheit des *Einzigen* beigetragen. Er ist in seinen Werken wiederholt auf Stirner zurückgekommen. Verblüffend ist die zugleich hohe Anerkennung der denkerischen Leistung Stirners und die unerbittliche Kritik. Die Denkfigur des Einzigen steht in Hartmanns Denken für ein notwendiges Durchgangsstadium und für eine auf allen Entwicklungsstufen und Übergängen des Denkens wiederkehrende Krise, welche vor allem die Ethik in ihrer Ausrichtung auf überindividuelle Zwecke gefährdet; Stirners Egoismus und Hedonismus, wie ihn Hartmann deutet, steht in Hartmanns System für einen wiederholten Rückfall in den Nihilismus, der sowohl Elemente von Verzweiflung (Selbstmord) als auch Elemente von Illusion (Flucht in die Träumereien des Solipsismus) enthält.

So faszinierend diese Deutung für das Verständnis von Hartmanns eigener Philosophie ist, so weit entfernt sie sich von Stirners Gedanken. Stirners „Nihilismus“ ist ein fröhlicher Aufstand; Gedanken an Selbstmord liegen ihm ferne. Das Morgenrot der Empörung ist dem Abendrot der Dekadenz entgegengesetzt; Stirner ist kein Epigone. Hartmann hat die Absicht des *Einzigen* verkannt, nichts über die Idee des Ichs (die Ichheit) **auszusagen**, sondern das individuelle und persönliche Ich **und Du zum Ausdruck zu bringen**. Ich und Du sind nicht im Medium von wahren oder falschen (und verallgemeinerbaren) Aussagen zugänglich, sondern nur im Medium des lyrischen oder essayistischen Ausdrucks, des Gesangs, der poetischen Beschwörung. In solchen Medien der Expressivität ist Mein Ich (die Großschreibung ist bewusst durchgehalten) zumindest indirekt kommunizierbar, sofern ich mich nicht an die Welt, sondern an das Du (z.B. die direkt angesprochene Leserin) richte und an das Du appelliere. Der Einzige hat keine prädzierbaren Eigenschaften; seine Ei-

genheit entzieht sich jeder Prädikation, jedem „Wortfurz“ (flatus voci). **Aussage wird ersetzt durch Anrede, das unpersönliche Was (ist der Mensch) durch das persönliche Wer (bist Du).** Das Ich als Eigenheit ist jenes flüchtige Element, das wir gegen die „Aufhebung“ und Absorption durch Allgemeinbegriffe und die in den Abstraktionen verdichtete Autorität und Hierarchie bewahren und im Selbstgenuss erleben können. **Stirner vereinigt radikale Sprachkritik mit radikaler Herrschaftskritik.** Wie sich der Einzige nicht einem „Höheren“ unterwirft, so lässt sich das Eigene nicht unter einen Oberbegriff subsumieren. Die Geste der Befreiung von der Knechtschaft der abstrakten und bloß aussagenden Sprache geht zusammen mit der Geste der Empörung gegen jede Bevormundung „von oben“. Das an Mich und Dich adressierte „Sollen“ (Eigen und Eigner sein sollen) ist nicht kategorisch [ohne Rücksicht auf Wünsche] und nicht universell, sondern es setzt voraus, dass ich mich nicht unterwerfen, beherrschen und manipulieren lassen will, und die appellative Ermutigung: „Tue desgleichen - lass Dich nicht vereinnahmen! Schließe dich nur freiwillig einem ‚Verein von Egoisten‘ an!“ impliziert kein kategorisches, sondern ein hypothetisches, von je meinigen Wollen abhängiges Sollen. Diese beiden Aspekte von Stirners persönlicher Ethik – dass sie nicht auf wahrheitsfähigen Aussagen, sondern auf expressiven Appellen basiert und nicht in ein System von kategorischen Imperativen mündet – wurde von manchen Kritikern nicht durchschaut und gewürdigt. Das eigene Wollen oder der Selbstgenuss setzt nicht die Idee einer absoluten Freiheit voraus. Freiheit wird immer durch die Freiheit anderer eingeschränkt; Eigenheit dagegen will und kann ich mir gegen jede Einschränkung bewahren. Die genannten Aspekte werden verkannt, wenn man den *Einzigen* mala fide liest und versucht, Stirners Gedanken voreilig ad absurdum zu führen.

Literatur

(Diese Bibliographie enthält nur eine Auswahl von Titeln, auf die im Text Bezug genommen wurde und die für eine weitere Beschäftigung mit Stirner von Interesse sind.)

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

Adler, Max/ Ramus, Pierre (2005): Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, zweite durchgesehene Auflage, hg. von Kurt W. Fleming, Verlag Max Stirner Archiv, Leipzig.

Ballmer, Karl (1995): Max Stirner und Rudolf Steiner, Edition LGC

Bauer, Bruno (1841): Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen, Leipzig: Otto Wigand.

Bauer, Bruno (1842): Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt, Leipzig: Otto Wiegand.

Blume, Georg (2006): Gedanken über Max Stirner, Rolf Engert und anderes ... , Leipzig: Verlag Max Stirner Archiv.

Bonnano, Alfredo M. (1996): Max Stirner und der Anarchismus, Edition Anares

Boulègue, Laurence/Lévy, Carlos (2007) (éds): Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et la Renaissance (cahiers de philologie) Lille : Presses Universitaires du Septentrion.

Buhl, Ludwig / Arnim, Bettina von / Prutz, R. E. / Rohmer, Theodor / Bahnsen, Julius / Fleming, Kurt W. (2001): Texte, Heft 1, Max-Stirner-Archiv, Leipzig.

Czelinski-Uesbeck, Michael (2007): Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Daumer, Georg Friedrich (1864): Max Stirner. Die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Hegel als altadamischer Selbstbe-

jahungs- und Enthüllungsprozess. Neu herausgegeben von Kurt W. Fleming, Max Stirner-Archiv, Nr. 15, März 1999.

Engert, Rolf (1998): Das dritte Zeitalter, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Engert, Rolf (1998): Nikolaus Lenau als Verkünder des dritten Zeitalters, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Engert, Rolf (1998): Silvio Gesell und Max Stirner, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Engert, Rolf (2001): Rings um Stirner, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Engert, Ursula (1998): Wilhelm Stekel, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

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

Essbach, Wolfgang (1982): Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Frankfurt a.M.: Materialis Verlag [Erweiterte Neuauflage von Essbach 1978].

Essbach, Wolfgang (1988): Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München: Fink.

Fleming, Kurt W. (2001): Max Stirner's Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Giesinger, Johannes (2007): Autonomie und Verletzlichkeit. Der moralische Status von Kindern und die Rechtfertigung von Erziehung, Bielefeld: transcript Verlag.

Hartmann, Eduard von / Grün Karl / Anhuth R. O. (2001): Texte, Heft 2, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Hartmann, Eduard von (1868): Philosophie des Unbewußten, Berlin: Carl Duncker's Verlag [vordatiert 1869].

- Hartmann, Eduard von (1922): Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 3. Auflage, Berlin: Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-Verlag G.m.b.H. [auch 1924].
- Hartmann, Eduard von (1923): Philosophie des Unbewußten, 12. Auflage in drei Bänden, Leipzig: Kröner Verlag.
- Hartmann, Eduard von (2006): Stirners Verherrlichung des Egoismus, in: Jean-Claude Wolf (Hg.): Eduard von Hartmann – Zeitgenosse und Widersacher Nietzsches, Würzburg: Königshausen & Neumann, 69-83.
- Helms, Hans G. (1966): Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirner Einziger und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik, Köln: Verlag M.. DuMont Schauberg.
- Hobsbawm, Eric (2000): Bandits, London: Weidenfels & Nicolson [dtsch.: Die Banditen. Räuber als Sozialrebelln, München: Hanser 2007].
- Horkheimer, Max (1936/ 2003): Egoismus und Freiheitsbewegung, in: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt a.M.: Fischer 2003, 43-122)
- Horney, Karen (2007): Neurose und menschliches Wachstum. Das Ringen um Selbstverwirklichung, Frankfurt a.M.: Verlag Dietmar Klotz [Zitat auf S. 215].
- Jordan, Wilhelm (1999): Max Stirner. Demiurgos, Max-Stirner-Archiv, Leipzig
- Kast, Bernd (1979): Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung, Bonn: Bouvier.
- Kirchmann, Julius Hermann von (1869): Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke, Berlin: L. Heimann.
- Knoblauch, Jochen/ Peterson, Peter (1996) (Hg.): Ich hab‘ mein Sach‘ auf Nichts gestellt. Texte zur Aktualität von Max Stirner, Berlin: Karin Kramer.

Kolberg, Horst (2007): Robert Hartmann – Der einzige und sein Eigentum, Kunststiftung Ehrenhof, Düsseldorf.

Korfmacher, Wolfgang (2001): Stirner denken, Karolinger Vlg/BRO

Lachmann, Benedict (1978): Protagoras, Nietzsche und Stirner. Platz dem Egoismus, 3. Auflage, Freiburg: Verlag der Mackay-Gesellschaft.

Landauer, Gustav (1985): Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus, hg. Von Siegbert Wolf, Frankfurt a.M.: Luchterhand Literaturverlag.

Laska, Bernd A. (1997): „Katechon“ und „Anarch“, Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner, Nr. 3, April 1997, Nürnberg: LSR-Vlg

Lauterbach, Paul / Schellwien, Robert / Plechanow, Georg / Sawicki, Franz (2001): Texte, Heft 3, Max-Stirner-Archiv, Leipzig.

Löwith, Karl (1988) (Hg.): Die Hegelsche Linke, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

Mackay, John Henry (1910): Max Stirner. Sein Leben und Werk, zweite erweiterte Auflage, Treptow bei Berlin: Bernard Zack's Verlag [erste Auflage 1898].

Mader, Johann (1975): Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie, Wien, München: R. Oldenburg.

Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1845/46/1990): Deutsche Ideologie, in: Marx/Engels-Werke, Berlin: Dietz Verlag 1990, Band 3.

Massalsky, Erhard / Sveistrup Hans (2006): Gedanken über Max Stirner aus soziologischer Sicht – Stirner als Soziologe, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Müller, Gerald (1994): Die Egoismustheorie Max Stirners: Egoismus als erkenntnisorientierte Bewußtseinstheorie und der „Einzig“ als ideologiekritische Konstruktion, in: Das Prinzip Egoismus, hg. von Thomas Leon Heck, Tübingen: Noûs Verlag, 277-283.

Nettlau, Max (1925): Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, Fritz Kater.

- Nietzsche, Friedrich (1980): Kritische Studienausgabe, München: de Gruyter
- Penzo, Giorgio (2006): Die existentielle Empörung, Lang Peter, Frankfurt
- Rattner, Josef/ Danzer, Gerhard (2005): Die Junghegelianer. Porträt einer progressiven Intellektuellengruppe, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ruest, Anselm (1998): Max Stirner, Max-Stirner-Archiv, Leipzig
- Ruest, Anselm (2005): Max Stirner, Max-Stirner-Archiv, Leipzig
- Ruoff, Michael (2007): Foucault-Lexikon, Paderborn: W.Fink, UTB.
- Saint-René Taillandier, René G. (1999): Max Stirner. Die gegenwärtige Krisis der Hegel'schen Philosophie, Max-Stirner-Archiv, Leipzig
- Schellwien, Robert (2004): Der Wille und Max Stirner, Max-Stirner-Archiv, Leipzig
- Schopenhauer, Arthur (1851/2007): Aphorismen zur Lebensweisheit, 16, verbesserte und ergänzte Auflage, hg. von Franco Volpi, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Schumann, Maurice (2005): Die Lust und die Freiheit, Berlin: Karin Kramer Verlag.
- Senft, Gerhard (1988): Der Schatten des Einzigen. Die Geschichte des Stirnerschen Individual-Anarchismus, Wien: Verlag Monte Verita.
- Shiffirin, Seana Valentine (2000): Paternalism, Unsonscionability Doctrine, and Accommodation, in: Philosophy & Public Affairs 29, 3, 205-250.
- Simmons, A. John (1996): Philosophical Anarchism, in: J.T. Sanders & J. Narveson (eds.): For and Against the State (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, Publishers, 19-39.
- Slote, Michael (2007): The Ethics of Care and Sympathy, London, New York: Routledge.
- Steiner, Rudolf (1889/2004): Voilà un Homme, in: Magazin für Literatur 67. Jg., Nr. 52, wieder abgedruckt in ders.: Gesammel-

te Aufsätze zur Literatur 1884–1902, Dornach: Rudolf Steiner Verlag.

Stirner, Max (1844/1972): *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Reclam [das Buch erschien 1844, mit der Angabe Leipzig 1845] durchgesehene und verbesserte Ausgabe 1981, Nachdruck 2003.

Stirner, Max (1844/1995): *The Ego and Its Own* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), ed. by David Leopold [mit Einleitung, Anmerkungen und Index]

Stirner, Max (1844/2000): *L'unique et sa Propriété*, traduction d'Henri Lasvignes, présentation de Cécile Guérard, Paris: La Table Ronde [Übersetzung ursprünglich 1900 erschienen].

Stirner, Max (1960): *L'Unique et sa Propriété*, traduction et préface de Robert E. Reclaire, Stock 1900, reprise chez Jean-Jacques Pauvert en 1960 (sans la préface), puis chez Stock en 1972 et 1978.

Stirner, Max (1972): *L'Unique et sa Propriété et autres Écrits*, traduits de l'allemand par Pierre Gallissaire et André Sauge, Laval: L'age d'homme.

Stirner, Max (1986): *Parerga, Kritiken, Repliken*. Hg. von Bernd A. Laska, Nürnberg: LSR-Verlag.

Stirner, Max (1997): *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung*, Verlag am Goetheanum/KNO VA

Stirner, Max (2005): *Der Einzige und sein Eigentum*, AREA Verlag/BRO

Stirner, Max (2005): *Über Schulgesetze*, Guhl K./PRO

Stirner, Max (Schmidt Johann K.) (1986): *Parerga, Kritiken, Repliken*, LSR-Verlag

Stirner, Max (Schmidt Johann K.) (1990): *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung*, Amtshofpresse Manufaktur

Strugurescu, George (1998): *Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum*, Max-Stirner-Archiv, Leipzig

Susmann, Margarete (1954): *Der Versuch des Anarchismus*, in: dies.: *Gestalten und Kreise*, Zürich: Diana Verlag, 136-159.

- Türkdogan, H. Ibrahim (2003): Der Einzige und das Nichts, Max-Stirner-Archiv, Leipzig.
- Wolf, Jean-Claude (1997): Schopenhauers Liberalismus, in: Schopenhauer-Jahrbuch 78, 83-68.
- Wolf, Jean-Claude (2004): Vielstimmigkeit. Eine protagoreische Rhapsodie, in: Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras, hg. von Otto Neumaier, Möhnesee: Bibliopolis, 89-108.
- Wolf, Jean-Claude (2007): Egoismus und Moral, Fribourg/Schweiz: Academic Press.
- Wolff, Paul Robert (1970): A Defense of Anarchism, New York: Harper & Row.

Personenregister

A

Achilles 33
Adler, Max 75, 83, 95
Aristoteles 47

B

Bahnsen, Julius 7, 77, 83
Bauer, Bruno 22, 24, 83
Bentham, Jeremy 72
Blume, Georg 8
Boulège 65
Buddha 80

C

Chamisso, Adelbert von 11
Czelinski-Uesbeck, Michael 16, 83

D

Danzer, Gerhard 7, 43, 87
Descartes, René 57

E

Emerson 22
Engels, Friedrich 13, 54, 56, 59, 84, 86
Engert, Rolf 10, 51, 83, 84
Epikur 67, 75
Essbach, Wolfgang 7, 13, 84

F

Feldman, Fred 65, 71
Feuerbach, Ludwig 7

Fichte, Johann Gottlieb 21, 57
Fleming, Kurt W. 2, 5, 83, 84, 95, 96
Foucault, Michel 15, 28, 87

G

Giesinger, Johannes 50, 84

H

Hartmann, Eduard von 29, 30, 72, 78, 81, 84, 85, 86
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 24, 28, 30, 31, 83, 86, 87
Heidegger, Martin 22
Henning, Markus 25
Hess, Moses 35
Hobsbawm, Eric 25, 85
Horkheimer, Max 54
Horney, Karen 75, 85

K

Kallikles 35
Kant, Immanuel 47
Kierkegaard, Søren 7
Kierkegaard, Søren 7, 77
Kirchmann, Julius Hermann von 30, 85
Knoblauch, Jochen 8, 25, 85
Kriton 33, 34

L

Laska, Bernd A. 25, 86, 88
Lenau, Nikolaus 10, 84
Levinas, Emmanuel 47
Levinas, Emmanuel 47
Lévy 65
Locke, John 20, 24

Löwith, Karl 7, 86
Lütkehaus, Ludger 78

M

Mackay, John Henry 7, 43, 86
Marcuse, Herbert 54
Marx, Karl 13, 54, 56, 59, 60, 84, 86
Mill, John Stuart 18, 19

N

Nettlau, Max 69, 86
Nietzsche, Friedrich 17, 18, 21, 22, 26, 32, 33, 40, 45, 86, 87

P

Peterson, Peter 8, 85
Plutarch 76
Protagoras 32, 38, 89

R

Raphael 39
Rattner, Josef 7, 43, 87
Regehly, Thomas 5
Rousseau, Jean-Jacques 33
Ruoff, Michael 15, 87

S

Schaeren, Mariette 8
Schopenhauer, Arthur 5, 15, 64, 65, 72, 80, 87, 89
Shiffrin, Seana Valentine 19, 87
Simmons, A. John 28, 87
Slote, Michael 31, 87
Sokrates 24, 32, 33, 34
Spinoza, Baruch de 69, 83

Steiner, Rudolf 17, 83, 87, 88

T

Thoreau, Henri David 22

Thrasymachos 35

W

Wolff, Paul Robert 30, 89

Wolf, Jean-Claude 2, 13, 15, 38, 72, 85, 86, 89

Z

Zarathustra 18, 45

Verlagsinformationen

Rolf Engert: Iphigenie. Dichtungen von der Antike bis zur Gegenwart. Euripides – Jean Racine – Johann Wolfgang Goethe – Gerhart Hauptmann, Leipzig 2007
ISBN 978-3-933287-80-9, 2. Auflage, 250 Seiten, 24,90 Euro

Jörg Ulrich: Max Stirner: Kritik der Menschenrechte Oder: Die Geburt des Un-
Menschen aus dem Geist des freien Individuums, Leipzig 2007
ISBN 978-3-933287-78-6, 78 Seiten, 12,90 Euro

Jörg Gude: „Vom Gelde.“ Keynes zur Umlaufsicherung des Geldes, Leipzig 2007
ISBN 978-3-933287-77-9, 18 Seiten, 6,00 Euro

Gerhard Senft (Hg.): Zwischen Zeiten & Unzeiten. Gedenkschrift für Ludwig Stadelmann 1917-2004, Leipzig 2007
ISBN 978-3-933287-74-8, 212 Seiten, 24,90 Euro

Erhard Maßalsky: Soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit, Leipzig 2007
ISBN 978-3-933287-75-5, 100 S., 14,90 Euro

Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik (1844-1856), Leipzig 2006
ISBN 978-3-933287-04-5 (2. Auflage), 154 Seiten, 10,25 Euro

Erhard Maßalsky/Hans Sveistrup: Stirner & Soziologie, Leipzig 2006
ISBN 978-3-933287-71-7, 40 Seiten, 7,90 Euro

Rolf Engert: Dramatik und Dichtkunst. Vorträge, Aufsätze, Fragmente, Leipzig 2006
ISBN 978-3-933287-70-0, 118 S., 11,00 Euro

Georg Blume: „Ich nehm' das Gute, wo ich's finde“. Der Weise vom Wachwitzer Weinberg. Gedanken und Gedichte, Leipzig 2006
ISBN 978-3-933287-96-0, 174 S., 24,90 Euro

Georg Blume: Gedanken über Max Stirner, Rolf Engert und anderes...Leipzig 2006
ISBN 978-3-933287-97-7, 65 Seiten, 12,90 Euro

Rolf Engert: Iphigenie auf Tauris. Betrachtung und Vergleich der Dramen des Euripides und Goethe, Leipzig 2006
ISBN 978-3-933287-12-0, 2. Auflage, 23 Seiten, 6,90 Euro

Erhard Maßalsky: Selbstbewusster im Leben. Eine Orientierungshilfe, Leipzig 2005
ISBN 978-3-933287-69-4, 104 S., 14,90 Euro

Erhard Maßfalsky: Was Heranwachsende tatsächlich »brauchen«. Eine Orientierungshilfe, Leipzig 2005
ISBN 978-3-933287-46-5, 118 Seiten, 12,90 Euro

Bernd Kast: Ursprüngliches und entsprungenes Denken. Bemerkungen zur radikalanthropologischen Philosophie Max Stirners ... Leipzig 2005
ISBN 978-3-933287-45-8, 42 Seiten, 6,50 Euro

Rolf Engert: Lessing. Vorlesung, Leipzig 2005
ISBN 978-3-933287-57-1, 123 S., 11,00 Euro

Kurt W. Fleming: Ein SCHWEJK in der NVA, Leipzig 2005
ISBN 978-3-933287-68-7, 136 S., 12,90 Euro

Walter Dallago: Schatten am Wege. Erinnerungen eines Proletariers, Leipzig 2005
ISBN 978-3-933287-47-2, 211 S., 12,90 Euro

Sabine Scholz: Die Sonne hat keinen Eigentümer. Ein Roman zu Max Stirners 200. Geburtstag, Leipzig 2005
ISBN 978-3-933287-58-8, 249 Seiten, 12,90 Euro

Max Adler / Pierre Ramus: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, Leipzig 2005 (2. durchgesehene Auflage)
ISBN 978-3-933287-25-0, 137 Seiten, 13,00 Euro

Rolf Engert: HERDER. 13 Vorlesungen, Leipzig 2004
ISBN 978-3-933287-56-4, 289 S., 14,90 Euro

Paul Jordens: Der Einzige und seine Heimatstadt. Stirners Bayreuth – und was davon geblieben ist, Leipzig 2004
ISBN 978-3-933287-53-3, 30 Seiten, 5,00 Euro

Robert Schellwien: Der Wille und Max Stirner / Max Stirner, Leipzig 2003
ISBN 978-3-933287-59-5, 22 Seiten, 7,00 Euro

Rolf Engert: Dramatische Werke, Leipzig 2003
ISBN 978-3-933287-49-6, 511 Seiten, 20,00 Euro

Hartmuth Malorny: Die schwarze Ledertasche. Roman, Leipzig 2003
ISBN 978-3-933287-54-0, 160 Seiten, 15,90 Euro

STIRNER-TREFFEN. 21.-23. Juni 2002 in Hummeltal bei Bayreuth. Das Protokoll Leipzig 2003
ISBN 978-3-933287-55-7, 76 Seiten, 7,50 Euro

Stirners Recensenten. Kritik und Anti-Kritik, Leipzig 2003
ISBN 978-3-933287-50-2, 106 Seiten, 13,90 Euro

Halil Ibrahim Türkdogan: Der Einzige und das Nichts. Essays zu Max Stirner
Leipzig 2003
ISBN 978-3-933287-48-9, 136 Seiten, 12,50 Euro

Rolf Engert: Über die Zulänglichkeit des individuellen Gesetzes als Prinzip der
Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel. Mit einem Nachwort von Mar-
tin Damken, Leipzig 2001, 1. Auflage Leipzig 2007
ISBN 978-3-933287-18-2, 87 Seiten, 12,90 Euro

René Simon Taube: Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte
des 19. Jahrhunderts (1958), Leipzig 1999
ISBN 978-3-933287-26-7, 93 Seiten, 7,90 Euro

Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig / edition unica
Nonnenstr. 32
D – 04229 Leipzig

Stirners Buch in seinem Stil unnachahmlich, ein rhetorisches Experiment, das selten als solches gelesen und geschätzt wurde, mag vielen als Monstrum erscheinen, in dem es von Kuriositäten und Wiederholungen wimmelt. Entweder wurde der Text in jeder Hinsicht wörtlich genommen – und entrüstet bekämpft, oder er wurde, weil darin von Heiterkeit, Humor und Leichtsinn die Rede ist, nicht ernst genommen – ein folgenschweres Missverständnis, vergleichbar mit der Herablassung, die Darstellern und Autoren des Komischen widerfährt, als seien es zweitrangige Künstler.