

Jörg Ulrich

Max Stirner
Kritik der
Menschenrechte
Oder: Die Geburt
des Un-Menschen
aus dem Geist
des freien
Individuums

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



Jörg Ulrich

**Max Stirner: Kritik der Menschenrechte
Oder: Die Geburt des Un-Menschen
aus dem Geist des freien Individuums**

Copyright © by Jörg Ulrich
Abdruck, auch in Auszügen,
nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Autors
Alle Rechte vorbehalten

Jörg Ulrich

**Max Stirner: Kritik der Menschenrechte
Oder: Die Geburt des Un-Menschen aus dem
Geist des freien Individuums**

Zugleich Kapitel 7 (S. 234-302) aus:
Jörg Ulrich: Individualität als politische Religion.
Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post-)moderner Subjektivität
Verlag Ulmer Manuskripte Blaubeuren bei Ulm 2002
ISBN 3-934869-77-7

Stirneriana 31

Satz, Layout & Umschlag: Kurt W. Fleming
Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig
1. Auflage 2007

Titelbild:
Erklärung der Menschenrechte,
verkündet von der französischen Nationalversammlung im August 1789

ISBN 978-3-933287-78-6

Inhalt

Vorwort: Max Stirner – Kritik der Aufklärung und ihres Subjekts	5
1. Ausgangslage	13
2. Die Vergöttlichung des Individuums und die Empörung der Einzigen als gelebte Nichtidentität	27
2.1. Einzigkeit gegen Individualität	32
2.2. Egoismus, Freiheit und Nichtidentität	38
2.3. Die Empörung und der Verein der Einzigen	45
3. Stirner und Marx: Dialektik der Emanzipation – Individualität als extremste Form des Kollektivismus	50
Anmerkungen	65
Literatur	78
Personenregister	81
Verlagsinformationen	84

Vorwort: Max Stirner – Kritik der Aufklärung und ihres Subjekts

Bei dem nachfolgenden Text handelt es sich um ein Kapitel aus meinem im Jahr 2002 erschienenen Buch „Individualität als politische Religion“ (Ulrich 2002). Einiges von dem, was ich dort über Stirner, und insbesondere über das Verhältnis zwischen Stirner und Marx, geschrieben habe, sehe ich heute anders. Gleichwohl scheint es mir wichtig zu sein, den Stand der Reflexion vor fünf Jahren hier noch einmal zu dokumentieren. Dies auch und vor allem deshalb, weil weitere Arbeiten zu Stirner geplant sind, als deren Grundlage und Ausgangspunkt der hier erneut publizierte Text gelten kann.

Im Rahmen meiner damaligen Intention, nämlich die moderne Individualität zu kritisieren und nachzuweisen, dass an ihr als der viel gepriesenen modernen „Freiheit des Subjekts“ sich zeigen lässt, wie wenig die vormodern das Leben der Menschen umfassend bestimmende Religion in der aufgeklärten Welt überwunden ist, sondern vielmehr die Gesellschaft selbst zur religiösen Veranstaltung wird, in der die Individuen undurchschaubarer denn je einem Absoluten unterworfen sind, sich aber gleichwohl als „Kinder der Freiheit“ (Ulrich Beck) missverstehen, war Stirner für mich in erster Linie als Religionskritiker interessant. In ihm fand ich zu diesem Zeitpunkt einen „verwandten Geist“, der in der modernen Gesellschaft nur eine neue Form der Religion sieht und vehement immer wieder darauf hinweist, dass die Aufklärung Religion nur überwunden hat, um eine neue Religion zu setzen bzw. dass hier Religion in der umfassend von Abstraktionen bestimmten Gesellschaft *als* eben diese Gesellschaft fortwirkt.

Diese Richtung der Argumentation wurde ohne weiteren Bezug auf Stirner noch ausgebaut in dem Aufsatz „Gott in Gesellschaft der Gesellschaft“ (Ulrich 2005 b), der mit seinen Hauptthesen an das Fragment „Kapitalismus als Religion“ von Walter Benjamin anknüpft.

Im Verlauf der folgenden Beschäftigung mit dem Thema indes kam ich zu dem Ergebnis, dass eine wirklich radikale Kapitalismuskritik oder Kritik an der modernen Form der Vergesellschaftung (oder wie immer man dies auch nennen will) nicht stehen bleiben darf bei der Feststellung, die bürgerliche Gesellschaft als solche reproduziere Religion. Sie sei daher über eben diesen Umstand aufzuklären – und damit sei der erste Schritt zu ihrer Überwindung bereits getan. Ein solches Unternehmen setzt sich notwendigerweise selber noch in die Position und Tradition des aufklärerischen Geistes und kann der Moderne aus dieser Perspektive nur vorwerfen, die Religion nicht gründlich genug überwunden zu haben, woraus sich ganz zwanglos ergibt, man müsse sozusagen nur die Aufklärung mit ihren eigenen Mitteln über sich selber aufklären, damit sie ihre religiö-

sen Eierschalen dann endgültig abwerfe, um desto strahlender zu triumphieren. Mit anderen Worten: Es reicht nicht aus, der modernen Gesellschaft vorzurechnen, in und mit ihr sei eine Art von Metaphysik zur Herrschaft gelangt, die im Bewusstsein der ihr angehörenden Gesellschaftsmitglieder als das pure Gegenteil von Metaphysik erscheint, und dies als Fortschreibung der religiösen Formation in veränderter Gestalt und mit veränderten Vorzeichen zu dechiffrieren.

Gegenüber der damit implizit vorausgesetzten Kontinuität zwischen Vormoderne und Moderne¹ ist meines Erachtens zuvörderst auf jenen tiefgreifenden Bruch zu reflektieren, der über die Stationen Nominalismus, Protestantismus und schließlich Aufklärung entstand und „die mittelalterliche Hierarchie knickte“ (Stirner 1981, 91), ohne jedoch, wie auch Stirner noch meint konstatieren zu müssen, in eine „Auffrischung der veralteten Hierarchie“ (Ebd.) zu münden. Diese These indes ist Stirner nicht als Denkfehler anzukreiden oder gar als das Versagen seines Denkens insgesamt, sondern als notwendige Station auf dem Weg der Kritik von der Religionskritik zur an den Wurzeln von Aufklärung und Moderne ansetzenden Gesellschaftskritik. Ich selbst bin diesen Weg mehr als 150 Jahre nach Stirner gegangen, weshalb es auch kein Zufall ist, dass dieser Weg mich zunächst zu Stirner hin führte, dann wieder von ihm weg und schließlich wieder zu ihm zurück. Meines Erachtens kann es nämlich nicht nur darum gehen, zu ergründen, was Stirners Denken „an sich“ oder „in seiner Zeit“² bedeutet, sondern vor allem darum, den „Stirner für uns“ qua Interpretation allererst und immer wieder neu zu entdecken. Und so kam ich denn von einer vorübergehenden Rückkehr zu meinen theoretisch-philosophischen Wurzeln bei Marx und der Kritischen Theorie Adornos, die übrigens keineswegs gekappt oder gar ausgerissen sind, wieder auf Stirner, wobei diesmal allerdings nicht dessen Eigenschaft als Religionskritiker im Mittelpunkt steht, sondern die in seinem Denken ebenfalls zentral anwesende und durchgehend zu konstatierende Kritik an der Aufklärung und ihrem Subjekt, nämlich an der Abstraktion „des

¹ In der kritischen Gesellschaftstheorie reicht die Behauptung solcher Kontinuität von Marxens Bezeichnung der Geschichte als „Geschichte von Klassenkämpfen“ bis hin zu der heute etwa von den Mitgliedern der gesellschaftskritischen Gruppe EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft und ihrem Vordenker Robert Kurz vertretenen Version einer „Geschichte von Fetischverhältnissen“.

² Man bewegt sich hier auf dem Terrain einer durchaus interessanten und auch lohnenden Stirnerologie, die allerdings, ebenso wie die auf seinen vermeintlichen Antipoden Marx sich beziehende Marxologie, nichts oder nur wenig über die Bedeutung seines Denkens für unsere Zeit aussagen kann.

Um jedoch keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Stirnerologie sowohl als auch Marxologie sind notwendig, weil mit ihnen die spezifische Differenz der Bedeutung der jeweiligen Texte „in ihrer Zeit“ und „für uns“ herausgearbeitet werden kann.

Menschen“ als derjenigen Instanz, welcher die Personen, die konkreten Einzelnen in der modernen Gesellschaft, mit Haut und Haaren unterworfen sind und die sie im Vollzug ihres gesellschaftlichen Lebens gewissermaßen von Ewigkeit zu Ewigkeit reproduzieren, ohne sich – bis zum heutigen Tag jedenfalls – von diesem „Spuk“ und den mit ihm einhergehenden „Sparren“ befreien zu können. Mit Stirner bzw. in Anknüpfung an ihn ist eine Kritik zu formulieren, die sich gegen den auftrumpfenden Gestus der Aufklärung wendet, mit dem sie nicht müde wird zu erklären, sie habe Gott vom Thron und aus dem Mittelpunkt der Welt gestoßen und an seine Stelle den Menschen gesetzt, wodurch alle Herrschaft und Unterdrückung weggefegt seien und ein Zustand verallgemeinerter Humanität erreicht. Das moderne Subjekt, also „der Mensch“, wie Stirner sich ausdrücken würde, ist eine hohle Abstraktion. „Dank seiner Abstraktheit läßt sich der Begriff als Schmieröl in die gleiche Maschinerie spritzen, die er einmal stürmen wollte.“ (Adorno 1964, 54) Nicht die Herrschaft von Personen über Personen also ist modern das Problem, sondern die Herrschaft der Abstraktion. Schon aus diesem Grunde kann die moderne Herrschaft unmöglich die Verlängerung der vormodernen sein. Und deswegen wird auch nicht die Abstraktion als Schmieröl in eine bereits vorhandene Maschinerie gespritzt, wie Adorno sagt, sondern mit ihr entsteht die Maschinenhaftigkeit des gesellschaftlichen Lebens erst neu. Der bürgerlichen Philosophie gilt von ihren Anfängen an die Maschine als Modell für die menschliche Gesellschaft, ist deren maschinenmäßiges Funktionieren *more mathematico* bzw. *more geometrico* das Ideal.

Der verheerende Bruch, welcher mit dem modernen Sturz in die Abstraktion vollzogen wird, nötigt die Menschen, sich an dem allgemeinen Begriff „des Menschen“ sozusagen festzuklammern. Abgestürzt in die Bodenlosigkeit einer fremd gewordenen Welt, müssen die Menschen sich in die Position der Abstraktion des herrschaftlich auf die Welt zugreifenden Subjekts begeben, jenes von Kant so genannten transzendentalen Subjekts, das alle empirischen Subjekte zugleich übersteigt und *in ihnen* als „Kraft der Vernunft“ ununterschieden dasselbe ist. Deshalb steht die moderne Philosophie im Zeichen der Vernunft, „und sie ruht nicht, bis sie in Alles Vernunft gebracht hat“ (Stirner 1981, 92), was ihr allerdings niemals vollständig gelingt, so dass der Geist der Abstraktion im permanenten so genannten Fortschritt an der ihm fremden Welt sich austoben muss – bis alles in Vernunft, d.h. in Abstraktion, also ins Nichts aufgelöst ist. Darin besteht die „innere Logik“ der Moderne. Und daran, so hoffe ich zeigen zu können, arbeitet bereits Stirner sich ab, indem er immer und immer wieder auf den Irrsinn jener Vernunft hinweist, welche einst angetreten war mit dem Versprechen, die Menschen zu befreien und zu retten, wiewohl sie diese in ihrer Angst vor dem Chaos und ihrer damit verbundenen zwanghaften Ordnungsstifterei immer weiter in die Abstraktion treibt, ins Unvorhersehbare und

letztlich ins Nichts. Der „freie Mensch“ als der von allem Äußeren unabhängige, als herrschender Mensch mithin, ist bestrebt, sich von der ihm fremden Welt und allen anderen Menschen, die ihm in der Abstraktion ebenfalls nur als Fremde begegnen können, zu emanzipieren. Doch der umfassend emanzipierte, der völlig unabhängige, vom Einfluss alles Äußeren befreite Mensch ist konkret nicht denkbar, eine bei sich selbst angekommene Abstraktion, Un-Mensch, abwesender Mensch, also abermals ein Nichts. Die totale Freiheit ist der Tod! Mit dem modernen Subjekt kommt dieser Tod in die Welt – als Tod des Sozialen zunächst im Prozess der fortschreitenden Desintegration der Gesellschaft, als physischer am Ende des gigantischen Unternehmens der Unterwerfung aller Dinge und Menschen unter die universelle Vernunft.

Exakt als Kritiker eben dieser universellen Vernunft ist Stirner in höchstem Maße aktuell. Sein „Mir geht nichts über Mich“ ist keineswegs Ausdruck eines Stirner von marxistischer Seite immer wieder vorgeworfenen kleinbürgerlichen Egoismus, sondern im genauen Gegenteil eine Kritik an der indentitären Erstarrung des modernen Subjekts, welches Subjekt nur sein kann, wenn es sich als Individuum und konkrete Person aufgibt und gleichsam selbst durchstreicht, um als abstrakter Mensch gesellschaftstauglich sein zu können.

Nicht zufällig unterscheidet der Oberaufklärer Kant zwischen der *personalitas transcendentalis* und der *personalitas psychologica*, zwischen dem reinen Ich des transzendentalen Subjekts und dem empirischen Ich der konkreten Menschen. Letztere stehen für Kant durchgehend unter der Regie des transzendentalen Ich und zählen als Personen nur insoweit, als sie sich permanent selbst und gegenseitig in eben dieser transzendentalen Bestimmtheit bestätigen. Die durchgehend erheischte Zustimmung zu dieser Art von Subjektstatus bildet den inneren Zusammenhang der modernen Gesellschaft. Aus ihr bezieht sie ihre Legitimation durch den „freien Willen“ der sich als Konkurrenten konstituierenden Subjekte und das alltägliche Gesellschaftsspiel, in welchem diese sich als jene konkurrierenden Subjekte gegenseitig anerkennen und sich bestätigen. Die paradoxe Pointe dieses Sachverhaltes besteht darin, dass der erwähnte Zusammenhang der Gesellschaft recht eigentlich ein Nicht-Zusammenhang ist. Die Freiheit der so bestimmten Subjekte besteht darin, gegeneinander im doppelten Sinne des Wortes gleichgültig zu sein, fremd und ohne direkten Bezug zueinander. Mit anderen Worten: Die moderne, die viel gepriesene individuelle Freiheit ist eine hohle Form und damit die bisher extremste Form des Kollektivismus auf der Basis des „freien Willens“. Es wird hier klar, was Stirner meint, wenn er an einer Stelle seines Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ schreibt, die Freiheit solle keineswegs sterben oder abgeschafft werden. Im Gegenteil, sie solle sich realisieren und konkretisieren, aber eben dies könne sie „in der Form der Freiheit“ nicht. Das Medium, über das die fundamentale Fremdheit der freien

Subjekte, ihre Gleichgültigkeit und ihr Gegeneinander festgeschrieben werden, ist der Vertrag. Bereits die frühbürgerliche Gesellschaftstheorie ist Vertragstheorie, und auch im alltäglichen Leben bestimmen Verträge das Verhältnis der Individuen zueinander in umfassender Weise. Verträge aber dienen eben gerade nicht dazu, die Individuen zusammen zu bringen, sondern ganz im Gegenteil dazu, sie voneinander fern zu halten und ihren abstrakten Subjektstatus zu zementieren. Sie bleiben hier einzig über die ihnen angehörenden Sachen vermittelt. In Verhältnissen, so könnte man (Stirner paraphrasierend) sagen, in denen das Subjekt triumphiert, geht das Individuum oder die lebendige Person unter. Es ist dies jene „gespenstische Gegenständlichkeit“, die Marx an der kapitalistischen Gesellschaft ausgemacht hat, die Herrschaft der toten Dinge über jegliche konkrete Lebensäußerung. Und es ist dies auch der Punkt, an dem die Ökonomie ins Spiel kommt und eine mögliche Verständigung zwischen Marx und Stirner.

Über diese mögliche Verständigung ist im folgenden Text einiges bereits gesagt. Weitere Bemühungen in diese Richtung sind nötig und werden folgen.

Fest steht allerdings bereits jetzt, dass weder eine auf Ökonomie fixierte Kritik noch eine die Gestalten des Heiligen³ in der modernen Gesellschaft entlarvende Ideologiekritik hinreichen, der spezifischen Pathologie unserer Gesellschaft auf die Schliche zu kommen. In Anknüpfung an Stirner (meinen Stirner, angeeignet in der Einzigkeit meines Eigentums) lässt sich nach meiner Auffassung zeigen, dass die Kritik fortschreiten muss, nicht vom Himmel zur Erde, wie Marx es einmal gefordert hat, sondern vom „Aufklärlicht“ (eine schöne Wortschöpfung des ansonsten ganz orthodox marxistischen Ernst Bloch) zur Kritik an der Aufklärung und ihrem (freien!) Subjekt. Es kommt nicht darauf an, das Subjekt zu befreien. Es muss darum gehen, *vom Subjekt* zu befreien.

Herkömmliche Emanzipationsbestrebungen werden dies wohl kaum leisten können, denn die Emanzipation war in der Moderne immer nur eine Emanzipation in den Subjektstatus hinein. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Arbeiterbewegung und last but not least an die Frauen. Nirgends ein Schritt hinaus aus den kritisierten Verhältnissen, sondern Kampf um Anerkennung des eigenen Subjektstatus. Mit Stirner gesprochen: Überall Freigelassene⁴, Hunde,

³ Zur Manifestation des Heiligen in der modernen Gesellschaft vgl. Ulrich 2004. Vgl. auch Ulrich 2005 a

⁴ Das Freigelassenwerden liegt übrigens bereits in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Emanzipation. Emanzipation, der Herkunft des Wortes nach, bezeichnet nämlich zunächst keineswegs einen Akt der Selbstbefreiung, sondern einen Akt der Freilassung, nach dem römischen Recht sowohl die Entlassung von Sklaven als auch die des erwachsenen Sohnes (zu prüfen wäre, welche Rolle in diesem patriarchalischen Zu-

welche die Kette mitschleppen, aufrecht im Gang „als hätten sie verschluckt den Stock, mit dem man sie einst geprügelt“ (Heinrich Heine).

Man muss dort kratzen, wo es juckt, nicht dort, wo es nicht juckt. Aber die Stelle ist empfindlich: Es handelt sich um nichts weniger als das Allerheiligste der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich um das in ihrem Sinne freie Subjekt.

Wir müssen mit Stirner wider den Heiligen Geist unserer Zeit streiten und sündigen, was das Zeug hält. Denn seine blasphemische Unerschrockenheit, seine polemische Verve und ebenso seine Weigerung, sich indentitär fixieren zu lassen, sind bis zum heutigen Tag beispielhaft, Stirner immer noch eine Fundgrube und erste Referenzadresse für alle, denen artige Gelehrsamkeit mit kritischem Gestus nicht ausreicht, wenn es ums Ganze geht.

Ich hoffe, mit diesem nun abzuschließenden Vorwort sowohl als auch mit dem nachfolgend dokumentierten Text einen Beitrag leisten zu können zur weiteren Entwicklung einer ebenso unerschrockenen wie unbestechlichen Theorie und Philosophie im Sinne und im Geiste Stirners.

Blaubeuren im August 2007

Jörg Ulrich

sammenhang die Töchter spielen und ob es ähnliche Freilassungsrituale auch bei ihnen gegeben hat) aus der väterlichen Gewalt. Die Angelegenheit vollzog sich in der Art eines Rituals, welches in einem bekannten religionswissenschaftlichen Nachschlagewerk wie folgt beschrieben wird: „Die Emanzipation ging in der feierlich-komplizierten Form eines dreimal wiederholten Scheingeschäftes vor sich, durch welches der junge Mann zunächst der Sklaverei unterworfen wurde (*mancipatio*), aus der ihn der (fiktive) Dienstherr in der vom Recht vorgeschriebenen Form freizulassen hatte (*manumissio*).“ (RGG, Band 2, S. 450) Emanzipation bedeutet hier also Entlassung aus persönlicher Abhängigkeit, welche definiert ist als erneute Unterwerfung, und zwar unter das Gesetz der herrschenden Ordnung. Sie bezeichnet also, und dies ändert sich auch im weiteren geschichtlichen Verlauf nicht, den Prozess der Entpersönlichung von Herrschaft, der später, vor allem im bürgerlichen Bewusstsein, als ein Prozess fortschreitender Befreiung missdeutet wird.

Literatur zum Vorwort

Adorno, Theodor W. 1964: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt am Main

RGG 1986: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Camphausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Løgstrup herausgegeben von Kurt Galling (7 Bände), Tübingen

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

Ulrich, Jörg 2004: Masken und Metamorphosen des Heiligen. 10 Essays, Blaubeuren bei Ulm

Ulrich, Jörg 2005 a: Das religiöse Elend und das wirkliche Elend. Versuch über das Verhältnis von Religionskritik und Vernunftkritik, in: Robert Kurz, Roswitha Scholz, Jörg Ulrich, Der Alptraum der Freiheit. Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik, Blaubeuren bei Ulm

Ulrich, Jörg 2005 b: Gott in Gesellschaft der Gesellschaft. Über die negative Selbstbehauptung des Absoluten, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, hrsg. vom Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften, Heft 2, Bad Honnef

Max Stirner: Kritik der Menschenrechte Oder Die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums

1. Ausgangslage

Ein fremder

Geist verbreitet sich schnell über die fremdere Flur.
Spröde sondert sich ab, was kaum noch liebend sich mischte,
Und das Gleiche nur ist's, was an das Gleiche sich reiht.
Stände seh ich gebildet, der Pappeln stolze Geschlechter
Ziehn in geordnetem Pomp vornehm und prächtig daher.
Regel wird alles, und alles wird Wahl, und alles Bedeutung,
Dieses Dienergefolg meldet den Herrscher mir an.

Friedrich Schiller, Der Spaziergang

Der Nachweis der Aktualität eines Denkens, dies gilt für Stirner genauso wie für Marx und andere, setzt eine Beschreibung der Situation voraus, für die dieses Denken Aktualität beanspruchen können soll, hier also der Situation im Zeitalter der Individualisierung und Globalisierung. Die Aktualität der Marxschen „Kritik der Politischen Ökonomie“ ist in diesem Zusammenhang nach meinem Dafürhalten kaum zu bestreiten.¹ Sie eignet sich nach wie vor und aller „post-modern“ grassierenden Marxtötereie zum Trotz am besten für eine Beschreibung des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes, auch wenn die geschichtliche Entwicklung heute eine Stufe erreicht hat, die sich Marx und Engels zu ihrer Zeit wohl kaum haben vorstellen können. Gleichwohl trifft die Darstellung in einer der wichtigsten Passagen des „Manifest der Kommunistischen Partei“, die bereits zu Beginn der vorliegenden Arbeit in einem etwas kürzeren Auszug zitiert wurde, die Realität des weltumspannenden Kapitalismus der Gegenwart präzise. Und zwar nicht etwa, weil die Autoren über irgendwelche geheimnisvollen prognostischen oder gar hellseherischen Fähigkeiten verfügt hätten, sondern weil vor allem Marx auf der Basis einer genauen Analyse der Entwicklungslogik und -dynamik des Kapitalismus argumentiert, die bis heute im Prinzip unverändert geblieben ist und eine Gesellschaft kennzeichnet, deren wesentlich paradoxale Struktur eben darin besteht, daß sie ihrem Grundprinzip nach nur unverändert dieselbe bleiben kann, indem sie alle Verhältnisse in den Sog einer permanenten Veränderung und Umwälzung zwingt.

„Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen früheren aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen zu anzusehen.

Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen. Die Bourgeoisie hat durch die Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird, durch Industrien, die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate nicht nur im Lande selbst, sondern in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden. (...) An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander...

Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation. (...) Sie zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehn wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.“ (MEW 4, 465 f)

Daß im Übergang von der fordistischen zur postfordistischen Phase des Kapitalismus, analog zu der Marxschen Beschreibung des Übergangs von der Produktion des absoluten Mehrwerts zu der auf das „objektive Skelett“ (Marx) der Maschinerie gestützten Form der Produktion des relativen Mehrwerts und damit der nicht mehr nur formellen, sondern der reellen Subsumtion der Arbeit

unter das Kapital, nunmehr von der realen Subsumtion der Individuen unter das Kapital gesprochen werden muß, wurde weiter oben bereits angedeutet. Reelle Subsumtion der Individuen, also des je einzelnen Menschen, unter das Kapital soll in diesem Zusammenhang heißen, daß die gesellschaftlich herrschende Realabstraktion nicht mehr nur formell hinter dem Rücken der Individuen sich quasi naturwüchsig durchsetzt, sondern durch diese hindurch. Waren die Arbeiter im klassischen Industriekapitalismus lediglich im Arbeitsprozeß zu bloßen Anhängseln der Maschinerie degradiert, so werden die im Beckschen Sinne individualisierten Individuen der Gegenwart als die oben beschriebenen Selbstverwertungsmonaden oder Manager und Unternehmer ihrer selbst zu bloß individuellen Erscheinungsformen der den Gesellschaftsprozess bestimmenden Abstraktion. Durch den „solipsistischen Tanz des Kapitals“ (Žižek) in die monadisch-nomadische Isolation frei flottierender Gesellschaftspartikel gedrängt und radikal desintegriert und fragmentiert, unterliegen die Individuen einer Gewalt, „die weit unheimlicher ist als die unmittelbare vorkapitalistische, sozio-ideologische Gewalt. Diese Gewalt ist nicht länger konkreten Individuen und deren ‚bösen Absichten‘ zuordenbar, sondern sie ist rein ‚objektiv‘, systemisch, anonym.“ (Žižek 1999, 175) Mit anderen Worten: die Entwicklung, die heute im Anschluß an Beck und andere Apologeten der vermeintlich ausgebrochenen großen Freiheit als Individualisierung bezeichnet wird, ist die Erscheinungsform des genauen Gegenteils einer Individualisierung, die diese Bezeichnung recht eigentlich erst verdiente, indem sich in ihr Individualität und Sozialität vereinigt fänden, nämlich Erscheinungsform einer radikalen Entindividualisierung. Individualität, die sich als Selbstbewußtsein der Ware konstituiert, enthält immer schon die Negation ihrer selbst, die Degradierung des Individuums zum „Humankapital“, welches im permanenten Kampf steht mit allen anderen Humankapitalien um die Realisierung seines Wertes. Individualität wird solchermaßen zur Verkörperung des Allgemeinen, wiewohl in ihr doch, wie es heißt, gerade das Besondere und Einzigartige zum Ausdruck kommen soll.

In einer Gesellschaft, in der Gesellschaftlichkeit sich durchgehend abstrakt, „systemisch“ über die Bewegung der Verwertung des Werts herstellt, „beziehen sich Individuen in ihrem Alltagsleben auf sich selbst und auf die Objekte, denen sie begegnen, als auf kontingente Verkörperungen abstrakt-universeller Begriffe. Das, was ich bin, mein konkreter sozialer und kultureller Hintergrund wird als kontingent erfahren, da das, was mich letztlich definiert, die ‚abstrakte‘ universelle Fähigkeit zu denken und/oder zu arbeiten ist.“ (Ebd., 177)²

Die wertförmig synthetisierte Gesellschaft muß ihrer Logik nach notwendigerweise alles Besondere, und in letzter Instanz eben auch die je konkrete Individualität des einzelnen Menschen der abstrakten Allgemeinheit unterwerfen. Der Mensch wird daher bereits seit den Anfängen der bürgerlichen politischen Theorie durchgehend als Gattungswesen gedacht, das Individuum lediglich als „Exemplar“, das „bei Strafe des Untergangs“, des sozialen Todes als Beschwörung und Vorwegnahme des physischen, dieser Bestimmung als Gattungswesen zu genügen hat.

Auf eben diesen Zusammenhang beziehen sich Horkheimer und Adorno, wenn sie von der „repressiven Egalität“ sprechen, die einst in den Massenorganisationen des Nationalsozialismus ihren „Triumph“ feierte, indem hier die „Negation jedes Einzelnen“ nicht etwa den „Rückfall in die alte Barbarei“ darstellt, sondern das zur Barbarei bloß gesteigerte Prinzip, welches die aufgeklärte Gesellschaft von Beginn an bestimmte. (Vgl. Horkheimer/Adorno 1977, 15)

„Aufklärung zersetzt das Unrecht der alten Ungleichheit, das unvermittelte Herrentum, verewigt es aber zugleich in der universalen Vermittlung, dem Beziehen jeglichen Seienden auf jegliches. Sie besorgt, was Kierkegaard seiner protestantischen Ethik nachrühmt und was im Sagenkreis des Herakles als eines der Urbilder mythischer Gewalt steht: sie schneidet das Inkommensurable weg. Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen. Die Wohltat, daß der Markt nicht nach Geburt fragt, hat der Tauschende damit bezahlt, daß er seine von Geburt verliehenen Möglichkeiten von der Produktion der Waren, die man auf dem Markt kaufen kann, modellieren läßt. Den Menschen wurde ihr Selbst als ein je eigenes, von allen anderen unterschiedenes geschenkt, damit es desto sicherer zum gleichen werde.“ (Ebd.)

Die Annahme, die oftmals sogenannte „permissive Gesellschaft“ der Gegenwart habe den genannten „Zwang zur Konformität“ bereits überwunden und die Individuen in eine Freiheit gesetzt, die nicht mehr überbietbar sei und sich auf der Grundlage politischer Freiheit und Gleichheit im geregelten Dissens demokratischer Rechtsstaaten entfalte, stützt sich auf eine nur formale Bestimmung der Begriffe Freiheit und Gleichheit, die ihrerseits wieder an jenen abstrakten Vernunftbegriff gekoppelt sind, welcher das vernünftige Individuum auf die überindividuelle, mithin transzendente Instanz einer subjektübergreifenden Vernunft und damit den je konkreten Menschen in die allgemeine Bestimmung „des Menschen“ zurücknehmenden Subjektbegriffs reduziert.

„Der empirische Mensch gilt (...) nur dann und nur insoweit als Subjekt, indem er als sinnliche Darstellung des transzendentalen Subjekts fungiert, d.h. als das organische Material der ideell-praktischen Allgemeinheit. Außerhalb dieser Funktionalisierung ist er buchstäblich ein Niemand und ein Nichts.“ (Bruhn 1994, 6)

Seit John Locke (Vgl. Locke 1977, 215 ff) ist die bürgerliche Freiheit definiert als Erwerb von Eigentum durch Arbeit innerhalb einer „politischen Gesellschaft“ bzw. eines Staates, dessen Aufgabe es ist, eben diesen Erwerb sowie den Genuß des Eigentums durch die freiwillige Unterwerfung der Individuen unter allgemein geltende Gesetze zu gewährleisten. Bereits bei Locke wird „das Inkommensurable“ weggeschnitten bzw. ausgegrenzt oder gewaltsam unter den die Herrschaft des Allgemeinen verbürgenden fremden Willen gezwungen.³

Individualität bzw. Subjektivität ist nur unter den Bedingungen restloser Objektivierung möglich und verkehrt daher die Begriffe von Freiheit und Gleichheit in ihr Gegenteil. (Vgl. Bruhn 1994, 8) Sinnbild für diese Art der Verkehrung von Freiheit und Gleichheit ist der Vertrag, durch den die Bürger ihre vermeintliche Wolfsnatur unter die gesetzmäßige Regelung des gewaltfreien Verkehrs von Warenbesitzern beugen.⁴ Von Beginn an ist die Emanzipation des bürgerlichen Subjekts vom unmittelbaren Naturzwang gebunden an seine Unterwerfung unter den Zwang zur Selbstverwertung, unter dem es gemäß der damit gesetzten Verkehrung zu seiner „wahren“ oder „eigentlichen“ „Natur“ als Vernunftwesen überhaupt erst finden kann, widrigenfalls es (wie z.B. bei Locke) auf die quasi tierische Stufe des Naturzustandes zurücksinkt oder (wie z.B. noch bei Habermas) als der kommunikativen Vernunft sich Verweigerndes dem Wahnsinn anheimfällt.

Im Mittelpunkt der Gesellschaft stehen mithin nicht die Individuen, sondern immer nur das Netz der durch die sie übergreifende Vernunft bzw. Logik gestifteten Beziehungen zueinander, welche insgesamt als „allgemeiner Wille“ den Konsens bzw. postmodern den zum Konsens umdefinierten Dissens repräsentieren.

„Stoff der Vernunft ist der allgemeine Wille nur als Inbegriff subjektloser Gegenseitigkeit, die alle umfaßt, aber niemanden meint; nur als das Selbstbewußtsein der prozessierenden Reziprozität, an der alle teilnehmen und die keinen privilegiert. Der allgemeine Wille, der den besonderen sich anmaßt, erscheint als reine Form, als geistlose Darstellung der wertförmigen Synthesis der Gesellschaft im Denken. Was in der systematischen Leere wie hypertrophen Fülle der Vernunft zur Erscheinung kommt: Verwertung als subjektloser Prozeß, teilt dem Individuum den Grad seiner Menschlichkeit zu nach Maßgabe seiner Fähigkeit zu produktiver Arbeit und politischer

Loyalität. Vernunft, die der Einzelne beweist, wenn er seinen Lebensunterhalt nur sich selber verdankt, soll in Arbeit gründen, die Eigentum schafft und Gesetze braucht. Faulheit ist viehisch, Eigentumslosigkeit unmenschlich, Revolution gegen die Gesellschaft der totalen Verwertung bestialisch.“ (Ebd., 6)

Der Bourgeois lebt aus der Abstraktion von sich selbst im Citoyen, der wiederum, wie auch immer freiheitlich-demokratisch bestimmt, immer schon zurückgeworfen ist auf den Zwang der ökonomischen Verhältnisse, ohne den es zu dieser Abstraktion gar nicht kommen könnte.

„Freiheit heißt aber nicht, wie uns gesagt wird, *eine Freiheit für jeden, zu tun, was ihm gefällt* (...); sondern eine Freiheit, innerhalb der erlaubten Grenzen jener Gesetze, denen er untersteht, über seine Person, seine Handlungsweise, seinen Besitz und sein gesamtes Eigentum zu verfügen und damit zu tun, was ihm gefällt, ohne dabei dem eigenmächtigen Willen eines anderen unterworfen zu sein, sondern frei dem eigenen zu folgen.“ (Locke 1977, 234)

Dieser bis heute gültigen Auffassung von Freiheit korrespondiert der Begriff der allgemeinen Menschenrechte als der Rechte des Warenbesitzers, die als „natürliche“ Rechte des Menschen schlechthin erscheinen.⁵ Die immer wieder zu hörende Berufung auf „die“ Menschenrechte wäre so gesehen also nichts anderes als die Berufung auf einen bestimmten Begriff dessen, was „der Mensch“ sei, nämlich jener nur vermeintlich „natürliche“ Mensch, dessen wesentliche gesellschaftliche Bestimmung diejenige des Warenbesitzers ist. Wenn Bruhn in diesem Kontext recht hat mit der These, daß die allgemeine Bestimmung „des Menschen“, welchem die konkreten Menschen nur gewissermaßen das „Material“ liefern⁶, diese „ontologische Differenz zwischen dem Menschen und dem Begriff des Menschen“, ein Wesensmerkmal darstellt für den „strukturellen Rassismus der bürgerlichen Subjektivität“ (Bruhn 1994, 7), in welcher das Individuum als mit sich selbst identisch nur gedacht werden kann, wenn es zugleich die Verkörperung ist des subjektübergreifenden transzendentalen Subjekts und damit des abstrakten Universalismus kapitalistischer Vergesellschaftung als „ein das religiöse Erlösungsdenken substituierender Apparat des politischen und sozialen Denkens“ (Stauth 1999, 13), dann wäre der vielbeschworene „Kampf für die Menschenrechte“ eine äußerst zwiespältige Angelegenheit. Er liefe damit nämlich hinaus auf die weltweite „Gleichschaltung“ der Menschen im oben beschriebenen allgemeinen Begriff des Menschen, womit alle diejenigen zur Überwältigung oder gar Vernichtung anstünden, die diesem Begriff vom Menschen

nicht entsprechen wollen oder können. Der als absolut mit sich identisch begriffene Mensch, dem alles Außen, alles Fremde entweder als Objekt der Aneignung oder aber als angsterzeugende Bedrohung erscheint, ergo die nihilistische Bestimmung des Menschen in seinem gesellschaftlichen Wesen als Warenbesitzer, kommentiert auch Rotermundt, „erscheint als ‚der‘ Mensch schlechthin; wer dem nicht entspricht, wird zum Fremden, dessen Menschenstatus man in letzter Konsequenz dieses Ansatzes durchaus in Frage stellen kann. Kampf für die Menschenrechte heißt dann aber: Kampf für die Vernichtung des Bewußtseins der Menschen (oder gar der Menschen selbst?), die jenen Kriterien nicht genügen und die durch die (...) Menschenrechte in ihrem Anderssein geschützt werden sollten.“ (Rotermundt 1997 b, 76)

Bereits Marx hat diesen Zusammenhang sehr deutlich gesehen und die Konzeption der allgemeinen Menschenrechte in der bürgerlichen Gesellschaft auf eine auch heute noch aktuelle Art und Weise kritisiert.

„Die *droits de l'homme*, die Menschenrechte werden als *solche* unterschieden von den *droits du citoyen*, von den Staatsbürgerrechten. Wer ist der vom *citoyen* unterschiedene *homme*? Niemand anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*. Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ‚Mensch‘, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte *Menschenrechte* genannt? Woraus erklären wir dies Faktum? Aus dem Verständnis des politischen Staates zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation. Vor allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten *Menschenrechte die droits de l'homme* im Unterschied von den *droits du citoyen*, nichts anderes sind als die Rechte des *Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft*, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und dem Gemeinwesen getrennten Menschen. (...)“

Aber das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums. Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des *Privateigentums*. (...) Das Menschenrecht des Privateigentums ist also das Recht, willkürlich (*à son gré*), ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes. Jene individuelle Freiheit, wie diese Nutzenanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Sie läßt jeden Menschen im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden. Sie proklamiert vor allem aber das Menschenrecht.“ (MEW 1, 363 f und 365)

Diese Kritik Marxens richtet sich vor allem gegen die Tradition der Vertragstheorie, deren wichtiger Vertreter John Locke oben bereits zitiert wurde, und macht den ideologischen Charakter dieser bürgerlichen politischen Philosophie deutlich, in der sich das Wesen eines historisch bestimmten Menschentyps, nämlich das des Bürgers in seiner Eigenschaft als Warenbesitzer in das überhistorische Wesen des Menschen schlechthin verkehrt. Zugleich wird mit dieser Kritik das in der Religionskritik formulierte Programm der politischen Philosophie Marxens skizziert, nämlich die Notwendigkeit, die menschliche Selbstentfremdung in ihren irdischen Formen darzustellen und zu kritisieren, nachdem die Kritik an der Religion bereits mit Feuerbach deren ins Jenseits projizierte Form enthüllt hatte.

Exakt an dieser Stelle tritt aber auch die gemeinhin als individual-anarchistisch bezeichnete Kritik Max Stirners ins Blickfeld, deren Ansatzpunkt ebenfalls die Religionskritik bildet. An Form und Gehalt dieser Religions- bzw. Metaphysikkritik müßte die Aktualität des Stirnerschen Denkens sich zeigen lassen, ist es doch das Anliegen der hier vorgelegten Abhandlung, Individualität als politische Religion darzustellen, also das Fortwirken von Metaphysik in ihrer bisher verdichtetsten und zugleich verhülltesten Gestalt auf der Höhe der Entwicklung des gegenwärtigen weltumspannenden Kapitalismus nachzuweisen.

Dazu bedarf es weder weitschweifiger Erörterungen über das Wesen des Begriffs Egoismus (Vgl. z.B. Beckers 1997, 2-75) noch der Bemühung, nachträglich eine Systematik in das unsystematische Denken des „dauerhaften Dissidenten“ (Laska) Stirner bringen zu wollen, sondern lediglich der Prüfung, ob bzw. inwieweit dieses Denken zentrale Elemente der gegenwärtigen Diskussion über Individualität und Individualisierung vorwegnimmt und inwieweit diese, sofern vorhanden, fruchtbringend in eine Kritik des metaphysikgesättigten Charakters dessen verlängert werden können, was heute Individualität genannt wird.

Ausgangspunkt ist für Stirner die Feststellung, daß die mit der aufklärerischen Freiheitsidee zugleich gesetzte Bestrebung, Religion bzw. Metaphysik endgültig zu überwinden, in ihrer Realisierung als die mit atemberaubender Geschwindigkeit sich durchsetzende wissenschaftliche, ökonomische und soziale Veränderung der Welt, Metaphysik fortschreibt und damit die traditionelle Religion kennzeichnende Herrschaft eines Absoluten lediglich in menschliches Denken und Handeln transformiert.⁸

„Wohl kann man mit Feuerbach und Andern sagen, daß Religion das Menschliche aus dem Menschen hinausgerückt und in ein Jenseits verlegt habe, daß es dort unerreichbar als ein für sich Persönliches, als ein ‚Gott‘ sein eigenes Dasein führte; allein der Irrtum der Religion ist damit keineswegs erschöpft. Man könnte sehr wohl die Persönlichkeit des entrückten

Menschen fallen lassen, könnte den Gott ins Göttliche verwandeln, und man bliebe dennoch religiös. Denn das Religiöse besteht in der Unzufriedenheit mit dem *gegenwärtigen* Menschen, d.h. in der Aufstellung einer zu erstrebenden *Vollkommenheit*, in dem ‚nach seiner Vollendung ringenden Menschen‘. (...): es besteht in der Fixierung eines *Ideals*, eines Absoluten. Die Vollkommenheit ist das ‚höchste Gut‘, der *finis bonorum*; das Ideal eines Jeden ist der vollkommene Mensch, der wahre, der freie Mensch usw. 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.“ (Stirner 1981, 268f)⁹

Mit anderen Worten: Das Absolute wird neuzeitlich, wie bereits gezeigt, von einem einstmaligen Fertigen, Feststehenden, auf dessen Vereinigung mit den Menschen diese sich denkend und handelnd nur vorbereiten müssen (*ora et labora*), zu einem *durch* die Menschen erst Herzustellenden. Eben darin aber erscheint die beschriebene Ablösung der Substanzmetaphysik eines unverrückbar feststehenden Absoluten durch die Prozeßmetaphysik eines zum Fortschritt „der Menschheit“ nunmehr „verflüssigten Absoluten“ (Habermas): Der Triumph der Metaphysik „im Augenblick ihres Sturzes“ (Adorno 1975 b, 400). Die menschliche Emanzipation gelingt, indem sie zugleich scheitert. Mehr noch: der von Locke (und aller bürgerlichen Theorie nach ihm) zur Freiheit „des Menschen“ schlechthin verkehrten Freiheit des Warenbesitzers ist dieses Scheitern als *conditio sine qua non* des Gelingens dieser spezifischen Form von Emanzipation unabdingbar eingeschrieben.

Insofern irrt Gronemeyer, wenn er zu dem Ergebnis kommt, mit der gentechnologischen „Machbarkeit des Menschen“ und der Vision vom „fehlerfreien“, „vollkommenen“ Individuum aus der Retorte sei „der letzte Rest Metaphysik liquidiert.“ (Gronemeyer 1992, 153) Vielmehr scheint hier die „metaphysische Wahnvorstellung“ (Nietzsche) von der rationalen, wissenschaftlich-technischen Beherrschbarkeit der Welt und der Menschen auf die Spitze getrieben. Die von Gronemeyer ebenso wie neuerdings von Enzensberger eindrucksvoll gezeichneten düsteren Zukunftsbilder nach dem Gelingen der „Machbarkeit des Menschen“ verweisen nachhaltig auf das solchem Gelingen inhärente Scheitern.

Kann man in diesem Zusammenhang mit Adorno und Horkheimer die „Dialektik der Aufklärung“ charakterisieren als den geschichtlich fortschreitenden Prozeß der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, so trifft Stirner, wie immer auch seine Ausführungen zu deuten sein mögen, als die noch zu diskutierende Artikulation der anarchischen Freiheitssehnsüchte eines frustrierten Kleinbürgers, exakt den Kern des Problems, indem er noch die Unterscheidung

nach Allgemeinem und Besonderem als Produkt des Allgemeinen begreift und dieser sein Verständnis von Individualität respektive Einzigkeit entgegengesetzt. Das in den Mittelpunkt der Welt gestellte Subjekt ist Sklave seines Begriffs. „Wieder ist das Subjekt dem Prädikate unterworfen, der Einzelne einem Allgemeinen; wieder ist einer *Idee* die Herrschaft gesichert und zu einer neuen *Religion* der Grund gelegt.“ (Stirner 1981, 201)

Im wesentlichen geht es dabei um den Versuch, die später von Adorno in der „Negativen Dialektik“ entfaltete aporetische Position aufzubrechen, welche in der Feststellung gipfelt, man könne über das subsumtionslogische Wesen des Begriffs, über das „identifizierende Denken“ (Adorno) nicht anders hinausgelangen als mit den Mitteln des subsumierenden Begriffs selbst. Was Stirner konkret versucht, ist die von Adorno beschworene Sprengung der Identität des Vereinzelten (Vgl. Adorno 1975 b, 400) mit dem Ziel, das Individuum aus dem Status bloßer Individualität zu befreien und damit von dem „Trug, es wäre bloß Exemplar.“ (Ebd.) Einzigkeit im Sinne Stirners geht im Begriff der Individualität nicht auf, sie ist nicht begrifflich zu fassen und nicht in Worte zu kleiden, sie muß konkret *gelebt* werden.¹⁰

Dabei ist sich Stirner durchaus der Tatsache bewußt, daß die Menschen, wie es bei Marx heißt, ihre eigene Geschichte auf der Grundlage vorgefundener Bedingungen machen und nicht ohne weiteres einfach über diese Bedingungen sich hinwegsetzen können; er ist sich also durchaus bewußt, daß sein Denken gegen die Herrschaft des Allgemeinen insgesamt selber noch unter dieser Herrschaft stattfindet und ihr unterworfen ist. Unter der vom Begriff „des“ Menschen geprägten „Anthropokratie“ (Stirner 1981, 199) ist der auf den Standpunkt der Einzigkeit sich Stellende immer schon in einer zwiespältigen Lage. „*Ich* bin wirklich der Mensch und Unmensch in einem; denn ich bin Mensch und zugleich mehr als Mensch, d.h. Ich bin das Ich dieser meiner bloßen Eigenschaft.“ (Ebd., 195)

Der Begriff „des“ Menschen als das „Ideal des fortschreitenden Liberalismus“ (Ebd., 197) markiert die Herrschaft der Abstraktion über die konkreten Menschen, die ihm, sofern es die Umstände erfordern, wie einem Heiligen im Rausch eines archaischen Rituals zum Opfer gebracht werden. Dies macht die auch von Stirners erbittertem Gegner Marx sogenannte „gespenstische Realität“ der aufgeklärten Gesellschaft aus.

„Wer für *den* Menschen schwärmt, der läßt, soweit diese Schwärmerei sich erstreckt, die Personen außer Acht und schwimmt in einem idealen, heiligen Interesse. Der Mensch ist ja keine Person, sondern ein Ideal, ein Spuk.“ (Ebd., 85)¹¹

Und in der Kritik an der Französischen Revolution heißt es dann zugespitzt: „Weil die revolutionären Pfaffen oder Schulmeister dem Menschen dienten, darum schnitten sie *den* Menschen die Hälse ab.“ (Ebd., 87)

Läßt sich diese Position bei Stirner durchgehend als praktische Kritik der Identität oder Kritik der Objektivität gesellschaftlicher „Natur“, also als Kritik an einer die vereinzelt Einzelnen sich subsumierenden Allgemeinheit nachweisen, dann wäre es ganz abwegig, Stirner als einen Individualanarchisten zu bezeichnen. Der Begriff Individuum nämlich enthält bereits dessen Bestimmung als bloßes Element des Allgemeinen, als Exemplar. „Der Einzige und sein Eigentum“, individualistisch gedacht, wären dann nichts weiter als eine Variante des bürgerlichen Besitzindividualismus im Sinne Lockes wie des gesamten Liberalismus. Dem widerspricht indes bereits die Tatsache, daß Stirner sein Werk mit einer ca. einhundertfünfzig Seiten umfassenden Kritik am Liberalismus einleitet, in welcher dieser als der Beginn der „Anthropokratie“ dargestellt wird. Das Fazit aus dieser Kritik lautet:

„Das *Jenseits außer Uns* ist allerdings weggefegt, und das große Unternehmen der Aufklärer vollbracht; allein *das Jenseits in Uns* – ist ein neuer Himmel geworden und ruft uns zu erneutem Himmelsstürmen auf: der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht Uns, sondern – dem Menschen. Wie mögt Ihr glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch noch der Mensch gestorben ist?“ (Ebd., 170)

Mit „dem“ Menschen stürbe also das allgemeine Prinzip, dem „die“ Menschen als Individuen unterworfen sind. Und eben daraus gewinnt Stirners Rede vom Einzigen und seiner Eigentümlichkeit ihren im folgenden darzustellenden Sinn.

Vorab wird in diesem Zusammenhang allerdings klar, daß Adornos Kritik am „philosophischen Nominalismus“ und seinem „individualistischen Schleier“ (Vgl. Adorno 1975 b, 307) keineswegs Stirner trifft, sondern präzise die zeitgenössischen Individualisierungstheoretiker vom Schlage eines Ulrich Beck, die das Individuum gewissermaßen a priori unter der Freiheit auf bloße Wahlfreiheit reduzierenden Universalität der marktgesetzlich bestimmten Gesellschaft begreifen und solchermaßen funktionalistisch an diese Universalität rückbinden (religio). Mit Adorno ist dem entgegenzuhalten, daß die individualisierungstheoretische Lehre von den „Kindern der Freiheit“¹² „ein Ganzes (reflektiert), das vermöge der Partikularität und ihrer Verstocktheit fortlebt; buchstäblich Ideologie, gesellschaftlich notwendiger Schein. Das allgemeine Prinzip ist das der Vereinzelung“ (Ebd.), die Individualisierungssoziologie seine wissenschaftliche Heiligsprechung.

Dieser Umstand, daß die Individuen heute, auf der bisher höchsten Stufe ihrer Vereinzelung, perfekter und auswegloser denn je dem Allgemeinen unterworfen sind,¹³ begründet die Aktualität des Stirnerschen Denkens unter gesellschaftlichen Verhältnissen, die aufgrund der geschichtlichen Distanz in ihrer Entwicklung sehr viel fortgeschrittener sind als zu Stirners Lebzeiten.

Alfred Schaefer hat die diesbezüglich zu beantwortenden Fragen knapp und präzise zusammengefaßt:

„Max Stirners Aktualität hebt sich scharf ab von der Situation, in der er seine Kampfschrift *Der Einzige und sein Eigentum* veröffentlichte, und der einhundertfünfzig Jahre späteren Gegenwart. Damals das von Junkern regierte Preußen, eine absolute Monarchie. Gegen sie bildeten sich die bürgerliche Opposition von Liberalismus und Demokratie einerseits, die von der sich formierenden Arbeiterbewegung und rebellierenden Intellektuellen getragene sozialistische Opposition andererseits, aus welcher der Marxismus zunächst als rein theoretische, später als organisatorisch stärkste Kraft hervorgehen sollte. Eine ganz andere Gegenwart einhundertfünfzig Jahre danach. Die damalige Opposition hat auf breiter Front ihre Ziele verwirklicht. Das absolute Regime Preußens und das halbabsolutistische des ihm folgenden Bismarck-Reiches sind zunichte geworden. Worin kann dann die Aktualität von Max Stirners Kampfschrift bestehen?“ (Schaefer 1996, 71)

Die Antwort lautet: Stirners Aktualität besteht darin, daß er bereits zu seiner Zeit im wesentlichen die Ideen und Ideale der damaligen Opposition kritisierte, aus deren Realisierung später, unter welcher Pervertierung der „ursprünglichen“ Ideen auch immer, nicht nur die Modernisierungskatastrophen Faschismus und Stalinismus sich entwickelten, sondern schließlich auch der heutige Stand einer von Individualisierung gekennzeichneten Gesellschaft, in der die Individuen als Selbstverwertungsmonaden ihrer restlosen Auflösung ins Allgemeine, ihrer „Verrohstoffung“ (Gronemeyer) und medienvermittelten Gleichschaltung zu standardisierten Markenartikeln und damit möglicherweise ihrem endgültigen Verschwinden entgegengehen.

Sicher läßt sich mit Stirner kein Patentrezept für die Schaffung einer besseren oder gar idealen Gesellschaft entwickeln (was er übrigens selber nie intendierte!), wohl aber ein kritischer Sozialwissenschaftler gut zu Gesichte stehender Zugriff auf wesentliche Elemente des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes und der für diesen charakteristische Herrschaft der Abstraktion sowie ihrer Tendenz zur Verewigung gegen die *nur empirisch* daseienden und vor allem endlichen einzelnen Menschen. Denn Stirner macht sich durchgehend zum Anwalt der

endlichen, sterblichen Menschen. Dies genau ist gemeint, wenn er sagt, er habe seine „Sach' auf nichts gestellt“: das Bewußtsein der Endlichkeit gegenüber allen auf Ewigkeit zielenden „Gesetzen“ – und seien es die Gesetze der Freiheit selbst, die als solche immer umschlagen in die Realität der Unfreiheit, solange sie als unabänderlich den empirischen Menschen übergeordnete erscheinen.

Kaum etwas mutet vor diesem Hintergrund aktueller an als Stirners Polemik gegen das, was heute Selbstverwirklichung genannt wird und doch nichts weiter ist als die auf Dauer gestellte Jagd nach dem „wahren Ich“, die zum endlosen Prozeß verflüssigte religiöse Fiktion, der wirkliche, der wahre Mensch sei etwas den realen, empirischen Menschen Übersteigendes und damit etwas erst zu Realisierendes jenseits der eigenen konkreten Existenz.

„Was Ich bin, ist Schaum und Schatten; was Ich sein werde, ist mein wahres Ich.“ Diesem Ich nachzujagen, es herzustellen, es zu realisieren, macht die schwere Aufgabe der Sterblichen aus, die nur sterben, um *aufzuerstehen*, nur leben, um zu sterben, nur leben, um das wahre Leben zu finden.“ (Stirner 1981, 359)¹⁴

Und dieses „wahre Leben“ erscheint heute wie zu Stirners Zeiten als die tendenzielle Angleichung der Realität an „das Reale“. Es geht „um die Annäherung der menschlichen Spezies und jedes einzelnen Individuums an einen göttlichen Vollkommenheitsstatus.“ (Engelen 1991, 188) „Das Reale“ bezeichnet in diesem Zusammenhang die Hyperrealität der abstrakten Universalität, die bereits bei Stirner den Hauptgegenstand der Kritik bildet. „Realität“, konkretisiert Žižek (1999, 176), „ist die gesellschaftliche Wirklichkeit tatsächlicher Menschen, die in Interaktionen und Produktionsprozesse involviert sind, während das Reale die unerbittliche abstrakte gespenstische Logik des Kapitals ist, die bestimmt, was in der gesellschaftlichen Realität passiert“, nämlich die im Sinne der „Vervollkommnung“ voranschreitende Assimilation der Lebenswirklichkeiten an die Systemimperative, wie man es im Anklang an Luhmann nennen könnte. Bei allem *Du darfst* steht die Selbstverwirklichung der individualisierten Individuen unter den strikten Regeln eines konsumistisch abgepufferten asketischen Rigorismus¹⁵ auf dem Weg zur Vervollkommnung.

„Es ist die heutige scheinbar hedonistische und freizügige postmoderne reflexive Gesellschaft, die paradoxerweise mehr und mehr von Regel und Verordnungen durchsetzt ist, die alle angeblich unserem Wohlbefinden dienen (Beschränkung des Rauchens und Essens, Regeln gegen sexuelle Belästigung usw.).“ (Žižek 1999, 193 f)

Dabei korrespondiert das permanente „Leben in Sehnsucht“ (Vgl. Stirner 1981, 360) des narzißtisch abgeschotteten Selbstvervollkommnungstäters einem extremen Gefühl des Bedrohtseins, einer „Universalisierung der Logik des Opfers“ (Žižek).

„Jeder Kontakt mit einem anderen Menschen wird als potentielle Bedrohung aufgefaßt, schon wenn der/die andere raucht oder mir einen verstohlenen Blick zuwirft, verletzt er/sie mich.“ (Ebd., 195)

Stirner hat keine fertigen Antworten auf die mit dieser Situation gestellten Fragen. Aber er gibt Hinweise auf Möglichkeiten, dem Verständnis der verbogenen Form von Individualität zumindest näherzukommen. Keineswegs ist „der Andere“ das „Dilemma“ Stirners (Vgl. Beckers 1997), sondern im genauen Gegenteil das Dilemma des Individuums unter der Herrschaft des abstrakten Universalismus, dessen Lage er kritisiert. Dieser Punkt wird im folgenden Abschnitt näher zu erläutern sein.

Bis hierher gilt es festzuhalten, daß Stirner insgesamt zu sehen ist als der im Sinne einer konkreten Freiheit konkreter Subjekte die Selbstentfremdung des Menschen in seiner Bestimmung als außengeleiteter nur vermeintlicher Selbstverwirklicher und Selbstvervollkommner kritisierende „Antiphilosoph“ aus dem geschichtlichen Umfeld der Junghegelianer.

Stirners bisweilen atemlos wirkende Kritik vom Standpunkt des Einzigen kann durchaus verstanden werden als „der zeitlose Aufschrei des individuellen Freiheitsdrangs“ (Henning 1996, 39) gegen ein unter dem Diktat der Abstraktion stehendes Freiheitsstreben, welches immer das Gegenteil von dem erreicht, was es erreichen wollte, etwa die Selbstverwirklichung durch Arbeit. „Die nur ‚Arbeit suchen‘ und ‚tüchtig arbeiten wollen‘, bereiten sich selbst die unausbleibliche – Arbeitslosigkeit.“ (Stirner 1981, 305)

Der Begriff Individualismus respektive Individualanarchismus im Blick auf Stirner erscheint wegen der von ihm kritisierten immer schon gegebenen Negation des Individuums problematisch, solange dieses gedacht wird als bloßes Exemplar der Gattung, in der seine Individualität aufgehoben ist. Dennoch scheint mir die zusammenfassende Würdigung seines Denkens durch Max Nettlau insgesamt zutreffend zu sein.

„Für mich gehört er (Stirner – J.U.) keineswegs dem engen Individualismus an, der nur Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrannen nicht zu scheiden ist, sondern er begründet jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist, die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht: diese können mutualistisch oder kommunistisch sein, eng oder entfernter, kurz oder lang usw. Daß der einzelne hierüber aus eigenem

Wissen und eigener Kraft entscheide, das hat Stirner gewünscht, und dazu suchte er ihn aus den Fesseln und Netzen der Autorität zu befreien. Der Individualismus als ausschließliches Prinzip ist eine einseitige Lösung und daher nicht Freiheit, sondern Enge. Der Individualismus aber als feinstes Werkzeug, um jeden in das von ihm gewünschte Milieu zu versetzen, muß jeder freien Gruppierung der Menschen zugrunde liegen.“ (Nettlau o.J., 179)

Wiewohl oft beklagt wurde, daß dem Werk Stirners der berühmte „rote Faden“ fehlt, lassen sich diejenigen Punkte, die ihm besonders am Herzen liegen und sein Denken als ganzes charakterisieren, dennoch benennen und in einen Zusammenhang bringen, der Sinn und Nutzenanwendung der Theorie des „Einzig“ auch für unsere heutigen Fragen und Probleme deutlich werden läßt.

2. Die Vergöttlichung des Individuums und die Empörung der Einzigen als gelebte Nichtidentität

Nur sich selber sollte der Mensch in der endlosen Ekstase des einen, nichtmittelbaren Wortes Gehör schenken; er sollte sich eine Sprache ersinnen, die nur seinem Schweigen gilt, und Akkorde, nur seinem Kummer vernehmbar. Statt dessen ist er *der* Schwätzer im All; er spricht im Namen der anderen; sein Ich liebt den Plural. Wer jedoch im Namen der anderen spricht, ist ein Betrüger. Politiker, Reformatoren und alle jene, die sich auf einen Sammelbegriff berufen, sind Schwindler.

Emile M. Cioran, Lehre vom Zerfall

Stirners Ich liebt den Singular, und es steht gegen jeglichen Plural, der vereinnahmen will, subsumieren und damit unterdrücken. Wie viel später nach ihm Adorno sieht er das Dilemma der Neuzeit im Ober- oder Sammelbegriff. Von dem Affekt gegen die Oberbegriffe nimmt seine Kritik ihren Ausgang, und von ihm wird es durchgehend getragen. Sicher hätte er den Satz Ciorans, „Gott konnte nur der Sproß unserer Blutarmut sein: ein wackeliges, rachitisches Gebilde“ (Cioran 1987, 29), sofort unterschrieben. Keineswegs aber liegt mit Stirners Kritik eine Neuauflage des mittelalterlichen Universalienstreits vor, in dem es um die Frage ging, ob den Universalien, den Allgemeinbegriffen Realität zukomme (Realismus), oder ob diese nur bloße Namen seien (Nominalismus). Wäre Stirner lediglich Nominalist, setzte er die Nomina nur in einfacher Negation gegen die Realia, so wäre der ideologiekritische Nutzwert seines Denkens in der Tat gleich Null, sein Begriff des Ich („Mir geht nichts über Mich“) wirklich nichts als ein solipsistisches Konstrukt, das man zu den historischen Akten legen könnte.

Beide Vorwürfe, der des Nominalismus wie auch der des Solipsismus, sind Stirner häufig gemacht worden. Doch das Stirnersche Ich verleugnet weder das Allgemeine¹⁶ noch wähnt es sich als Nabel und Schöpfer der Welt schlechthin. Stirner sieht das Individuum durchaus als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx), welche es allerdings zu kritisieren gilt: und *mit* ihnen den *von* ihnen bestimmten Begriff von Individualität. Eben gerade die Tatsache, daß die Monaden, wie Adorno sagt, sich verbissen gegen ihre Gattungsabhängigkeit sperren und als Freiheit begreifen, was im Kern eben diese Abhängigkeit ausmacht, „der“ Mensch, „der“ freie Mensch usw., ist Gegenstand seiner Kritik.

Stirners Schwerpunkt liegt diesbezüglich auf der Kritik der Erscheinungen des Heiligen *in* der Welt, denn das Heilige in seiner weltlichen Form ist der Mensch als jenes Abstraktum, dessen Lebenswelt, ganz wie dies auch Marx konstatiert, eine aus den „theologischen Mucken“ und „metaphysischen Spitzfindigkeiten“ (MEW 23, 85) der Ware erwachsende verkehrte Welt ist, in welcher die Verhältnisse der Menschen zueinander „phantasmagorische Form“ annehmen und solchermaßen nichts anderes sind als die Transformation der „Nebelregion der religiösen Welt“ (MEW 23, 86) in die wirkliche Welt. Ganz ähnlich argumentiert Stirner. Der Begriff „des“ Menschen ist ihm die entscheidende Hierophanie der modernen Welt, welche kritisch zu destruieren er antritt.

„Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, so ist in der Tat am höchsten Wesen nur eine Art Metamorphose vor sich gegangen und die Menschenfurcht bloß eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht.

Trugen Wir in der sogenannten Feudalzeit Alles von Gott zu Lehen, so findet in der liberalen Periode dasselbe Lehnsverhältnis mit dem Menschen statt. Gott war der Herr, jetzt ist der Mensch der Herr; Gott war der Mittler, jetzt ist's der Mensch; Gott war der Geist, jetzt ist's der Mensch. In dieser dreifachen Beziehung hat das Lehnsverhältnis eine Umgestaltung erfahren. Wir tragen jetzt nämlich erstens von dem allmächtigen Menschen zu Lehen unsere *Macht*, die, weil sie von einem Höheren kommt, nicht Macht oder Gewalt, sondern ‚Recht‘ heißt: das ‚Menschenrecht‘; Wir tragen ferner von ihm unsere Weltstellung zu Lehen, denn er, der Mittler, vermittelt unseren *Verkehr*, der darum nicht anders als ‚menschlich‘ sein darf; endlich tragen wir von ihm *Uns* selbst zu Lehen, nämlich unseren eigenen Wert oder alles, was Wir wert sind, da wir eben nichts wert sind, wenn er nicht in uns wohnt, und wenn oder wo wir nicht ‚menschlich‘ sind. – Die Macht ist des Menschen, die Welt ist des Menschen, Ich bin des Menschen.“ (Stirner 1981, 203)

Stirner stellt hier nicht Individuum und Gesellschaft abstrakt gegenüber, sondern reflektiert genau die gesellschaftliche Bestimmtheit der Individuen durch

eine Abstraktion, die er in dem Begriff „des“ Menschen verortet.¹⁷ Die Ausführungen lassen sich leicht in die Kategorien der Marxschen Kapitalkritik übersetzen und zeigen so, daß Stirner sehr wohl begriffen hat, wo der „Knackpunkt“ radikaler Gesellschaftskritik liegt, nämlich in jener von Marx der Ware zugeschriebenen Dialektik der Identität, die in gleicher Weise die vergesellschafteten Individuen kennzeichnet. Wir sind nichts, wenn *er* nicht in uns wohnt, schreibt Stirner und meint damit jenen abstrakten Begriff „des“ Menschen, der vom jeweils konkreten Menschen eben absieht. Setzt man für den Begriff „des“ Menschen mit Marx den im „Kapital“ entfalteten Begriff des Werts, dann wird deutlich, daß beide, Marx und Stirner, in diesem Punkt exakt auf einer Linie argumentieren. Wie die Waren, so sind auch die Individuen identisch hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bestimmung als Werte, Tauschwerte, also Gleiches, das sich mit Gleichem, „dem“ Menschen im Sinne seiner gesellschaftlichen Substanz als Warenbesitzer, in Beziehung setzen läßt. Nicht identisch hingegen sind sie als je einmalige und einzigartige Subjekte, als welche sie in der Gesellschaft, sofern sie der Abstraktion von sich im Begriff „des“ Menschen nicht entsprechen, in der Tat nichts sind, ein soziales Nichts und damit im Wortsinne wertlos, wenn nicht *in* ihnen ist, was *außer* ihnen den gesellschaftlichen Verkehr regelt und bestimmt: der Wert. Der von Stirner kritisierte allgemeine Begriff „des“ Menschen ist demnach auch für ihn nichts weiter als eine „gesellschaftliche Hieroglyphe“ (Marx, MEW 23, 88) und damit zugleich der „religiöse Widerschein der wirklichen Welt.“ (Ebd., 94)¹⁸

„Der Mensch ist der letzte böse *Geist* oder Spuk, der täuschendste oder vertrauteste, der schlaueste Lügner mit ehrlicher Miene, der Vater der Lügen.“ (Stirner 1981, 202) Vor diesem Hintergrund argumentiert Stirner bewußt provozierend¹⁹ gegen das Individuum als Hierophanie und für den Egoisten als Rebell gegen die Herrschaft der Abstraktion. „Indem der Egoist sich gegen die Anmutungen und Begriffe der Gegenwart wendet, vollzieht er unbarmherzig die maßloseste – *Entheiligung*. Nichts ist ihm heilig!“ (Ebd.)

Am Begriff des Egoismus zeigt sich deutlich, was der oben zitierte Gustav Landauer meinte, als er Stirner „praktische Sprachkritik“ attestierte. Die eigenwillige Verwendung von Begriffen, deren Bedeutungsfeld bereits herrschaftsstabilisierend besetzt ist, verweist darauf, daß Stirner sich darüber im klaren ist, in welcher wirkungsvoller Art und Weise Herrschaft in Sprache sich kristallisiert.

„Die Sprache oder ‚das Wort‘ tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt. *Beobachte* Dich einmal jetzt eben bei Deinem Nachdenken, und Du wirst finden, wie Du nur dadurch weiter kommst, daß Du jeden Augenblick gedanken- und sprachlos wirst. Du bist nicht etwa bloß im Schlafe, sondern selbst im tiefsten Nachdenken

gedanken- und sprachlos, ja dann gerade am meisten. Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, diese verkannte ‚Gedankenfreiheit‘ oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen. Erst von ihr aus gelangst Du dazu, die Sprache als Dein *Eigentum* zu verbrauchen.“ (Ebd., 389)

Sprache in diesem Sinne als „Eigentum“ zu *gebrauchen* und damit zu *verbrauchen*, verweist bereits auf eine weitere Umsetzung der „praktischen Sprachkritik“.

„Eigentum“ an der Sprache bedeutet hier für Stirner den Gebrauch einer Sprache, die ihm *eigentümlich* ist, die also abweicht von den Bedeutungen, die ihr allgemein und unter den Bedingungen der Herrschaft, die er kritisiert, eingeschrieben sind. Und da Sprache und Gedanken, Sprache und Bewußtsein unmittelbar miteinander verknüpft, also gewissermaßen von Herrschaft „durchseucht“ sind, konzipiert Stirner seine Theorie als „Philosophie der Gedankenlosigkeit“.²⁰

Gedankenlos zu sein, bedeutet nicht, das Denken aufzugeben, sondern eben jene Gedanken *los* zu werden, die besetzt sind von den „fixen Ideen“, den „Sparren“ einer in die Welt eingewanderten Religiosität. Demgemäß ist ihm das Denken des dem Begriff des Menschen schlechthin subsumierten Individuums Ausdruck der gespenstischen Realität der „freien Gesellschaft“, Ausdruck der Vergöttlichung der Verhältnisse, dessen materieller und geistiger Träger dieses Individuum ist. Denken, das diesen Namen wirklich erst verdiente, das nicht bloß Reproduktion wäre des die Gesellschaft beherrschenden „Geistes“, ist für Stirner nur möglich als eine Art in Permanenz gesetzte intellektuelle Blasphemie, welche antritt gegen die Übermacht der herrschenden Bedeutungen.

An dieser Stelle wird erneut eine Parallele zu Adorno deutlich. Stirner ist sich durchaus bewußt, daß es „kein richtiges Leben im Falschen“ (Adorno) gibt, denn auch der Einzige lebt unter den Bedingungen gesellschaftlicher Allgemeinheit nur als Individuum. Gleichwohl besteht die erwähnte intellektuelle Blasphemie auch für ihn in dem Versuch, „weder von der Macht der anderen noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen.“ (Adorno 1975 a, 67) Dies aber ist unter den gegebenen Umständen nur möglich als Denken im Rückstoßverfahren, „Denken gegen sich selbst“²¹, das bereit ist, die eigene „Schere im Kopf“ zu überwinden und auch die Sprache in dieser Art sozusagen „rücksichtslos“ zu traktieren.

„Die Besonnenheit, die es verbietet, in einem Satz zu weit sich vorzuwagen, ist meist nur Agent der gesellschaftlichen Kontrolle und damit der Verdummung.“ (Ebd., 107) Genau dieser gesellschaftlichen Kontrolle versucht Stirner zu entgehen.

„Alles Denken aber, das nicht gegen den heiligen Geist sündigt, ist Geister- und Gespensterglaube. Dem Denken kann ich so wenig entsagen, als

dem Empfinden, der Tätigkeit des Geistes so wenig als der Sinnentätigkeit. Wie das Empfinden unser Sinn für die Dinge, so ist das Denken unser Sinn für die Wesen (Gedanken). Die Wesen haben ihr Dasein an allem Sinnlichen, besonders am Worte. Die Macht der Worte folgt auf die der Dinge: erst wird man durch die Rute bezwungen, hernach durch Überzeugung. Die Gewalt der Dinge überwindet unser Mut, unser Geist; gegen die Macht einer Überzeugung, also des Wortes, verliert selbst die Folter und das Schwert seine Übermacht und Kraft. Die Überzeugungsmenschen sind die pfäffischen, die jeder Lockung des Satans widerstehen.“ (Stirner 1981, 390)

Wiewohl Stirner idealistisch nicht auf die materiellen Grundlagen dieser „Herrschaft des Wortes“ reflektiert, so teilt er doch in der Grundeinstellung die Auffassung seines radikalen Kritikers Marx, der ausführt:

„Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist es desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten.“ (MEW 1, 344)

Vor allem diesen Konflikt mit den herrschenden Mächten hat Stirner zu seinen Lebzeiten wahrlich nicht gescheut. Gegenwärtig dient er, sofern überhaupt beachtet, auch eher als Prügelknabe des „aufgeklärten“ Denkens, denn als ein Denker, der zumindest einige wichtige Anstöße zu einer kritischen Sozialwissenschaft „auf der Höhe der Zeit“ beizusteuern in der Lage ist. Sein Grundmotiv, die Kritik an der tendenziell gegen die Interessen der empirischen Subjekte sich entfaltenden gesellschaftlichen Totalität, bleibt aktuell, was immer er ansonsten passagenweise an Dummheiten von sich gegeben haben mag.²² Indem Stirner seinen Begriff der Einzigkeit dem Begriff der Individualität entgegensetzt, wendet er sich gegen diesen Totalitarismus und macht sich demgemäß zumindest in diesem Punkt jener „Anmaßung“ (Lyotard) schuldig, die angeblich schon darin besteht, diese Totalität als die herrschende Form von Vergesellschaftung auch nur zu konstatieren und kritisch nach der Wahrheit über diese Form der Vergesellschaftung zu fragen.²³

Dieser von Stirner mit dem Begriff der Einzigkeit gegen das Aufgehen des Individuums im Allgemeinen gesetzte kritische Impuls ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

2.1. Einzigkeit gegen Individualität

andere augen müssen den menschen
andere augen die blume ansehen.

Ernst Jandl

Stirner macht sich tatsächlich auf den Weg, die Menschen und ihre Verhältnisse „mit anderen Augen“ zu sehen. Man mag dies als seinen „dadaistischen Ausstieg aus der Philosophie“ (Henning 1996, 23) auffassen, im Hinblick auf den Herrschaftscharakter von Individualität kommt man damit allemal weiter als mit der festgefahrenen Begrifflichkeit traditioneller Schulphilosophie.

Durch und durch der Herrschaft unterworfen ist für Stirner das Individuum unter den Bedingungen institutionalisierter Freiheit, die ihm als solche eben keine Freiheit mehr ist, sondern allenfalls ein Schein von Freiheit, unter dem die Individuen als zutiefst entfremdete tendenziell dazu gebracht werden, das denken und tun zu *wollen*, was sie nach Maßgabe der Herrschaft denken und tun *sollen*.²⁴

Deshalb nennt er sich selber einen „Todfeind des Staates“ (Stirner 1981, 284)²⁵ und setzt dem Begriff Individualität bzw. Individualisierung seine Auffassung dessen entgegen, was er „Einzigkeit“ nennt. Der Einzige ist dabei bestimmt, und insofern ist er Egoist, daß er im Gegensatz zum der Herrschaft des Allgemeinen unterworfenen Individuum sowohl sein Inneres als auch die Gesellschaft, in der er lebt, sich aneignen will, anstatt sich mit der liberalen, besitzindividualistischen Scheinfreiheit zu arrangieren.

„Obleich aber der Einzelne nicht Mensch ist, so ist der Mensch in dem Einzelnen doch vorhanden und hat, wie jeder Spuk und alles Göttliche, an ihm seine Existenz. Daher spricht der politische Liberalismus dem Einzelnen alles zu, was ihm als ‚Menschen von Geburt‘, als geborenem Menschen zukommt, wohin denn Gewissensfreiheit, Besitz usw., kurz die ‚Menschenrechte‘ gerechnet werden; der Sozialismus vergönnt dem Einzelnen, was ihm als *tätigem*, als ‚arbeitendem‘ Menschen zukommt; endlich der humane Liberalismus gibt dem Einzelnen, was er als ‚Mensch‘ hat, d.h. Alles, was der Menschheit gehört. Mithin hat der Einzelne gar nichts, die Menschheit Alles.“ (Stirner 1981, 151)

Stirners Einziger ist das einmalige, unverwechselbare Ich, welches sich dieser Unterordnung widersetzt. Deswegen handelt es sich dabei nicht um einen Begriff, der ja schon wieder und notwendigerweise subsumierender Oberbegriff

wäre. Der Einzige läßt sich als solcher nicht taxieren. „Über meine Einzigkeit läßt sich keine allgemeine Taxe feststellen, wie für das, was Ich als Mensch tue. Nur über das Letztere kann eine Taxe bestimmt werden.“ (Ebd., 304)

Der Einzige ist „völlige Bestimmungslosigkeit“ (Stirner 1986, 149), eine „Phrase“, ein bloßes Wort, welches über Wort und Begriff hinaus will, existent aber nur ist als konkret gelebte Nichtidentität. Der Einzige wird also durchgehend gemessen an jenem von Adorno genannten „Äußersten, das dem Begriff entflieht“. Gegen seine Kritiker betont Stirner in den „Rezensenten Stirners“ (Ebd., 150)

„*Fixiert* man ihn (den Einzigen – J.U.) als Begriff – und das tun die Gegner – so muß man eine *Definition* desselben zu geben suchen und wird dadurch notwendig auf etwas anderes kommen als auf das *Gemeinte*; man wird ihn von anderen Begriffen unterscheiden und ihn z.B. als das ‚allein vollkommene Individuum‘ auffassen, wodurch es dann leicht wird, seinen Unsinn darzutun. Kannst du *dich* aber definieren, bist *du* Begriff.“

Einzigkeit und Individualität sind also zwei völlig verschiedene Dinge. Individualität ist bestimmbar, Einzigkeit nicht. Sie ist die im Einzigen konkret werdende Unsagbarkeit.

„Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müßte man sich doch etwas *denken* können, ein Wort müßte doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein *gedankenloses* Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. Was ist aber dann sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweiten Male da ist, folglich auch nicht ausgedrückt werden kann; denn könnte er ausgedrückt werden, so wäre er zum zweiten Male da, wäre im ‚Ausdruck‘ da. Weil der Inhalt des Einzigen kein Gedankeninhalt ist, darum ist er auch undenkbar und unsagbar, darum ist er, diese unvollständige Phrase, zugleich – *keine Phrase*.“ (Ebd., 152)

Der Begriff „des“ Menschen „sagt nicht, wer, sondern nur, was das Subjekt sei“ (Ebd., 153) und zerstört damit dessen Subjektcharakter im Sinne eines einmaligen Wesens. Insofern ist der Einzige in der Tat keine Phrase, sondern die daseiende Polemik gegen das identifizierende Denken. Und nur dies will er nach der Intention Stirners sein. Wäre der Einzige nämlich mehr als diese Polemik, wäre er reine Identität, Identität sans phrase sozusagen, dann erfüllte er exakt die Bestimmung dessen, gegen den Stirner durchgehend anschreibt: die Bestimmung Gottes höchstselbst. Die Kritik an der Vergöttlichung im Begriff „des“ Menschen wäre damit klassischer Fall eines Schusses, der nach hinten

losgeht. Denn Gott ist per definitionem der Unsagbare schlechthin (Ich bin, der ich bin), der Un-Mensch par excellence, weil unfehlbar, unendlich, unverletzbar. Demgegenüber verweist Stirner immer wieder auf die Endlichkeit, die Sterblichkeit, die Verletzlichkeit des Einzigen gegen die „Nichtsvergessenheit“ (Lütkehaus) auch des aufgeklärten Denkens, welches in der Abstraktion die Existenz „des“ Menschen von Ewigkeit zu Ewigkeit postuliert. Insofern ist der effektvolle Schluß des Buches über den Einzigen und sein Eigentum nicht als pessimistischer Abgesang auf den Menschen zu interpretieren, wenngleich sehr wohl als ein solcher auf das der Abstraktion von sich selber unterworfenen Individuum, sondern als Aufruf, sich in der Endlichkeit und Vergänglichkeit nicht durch eine auf Ewigkeit gestellte Allgemeinheit verdummen oder einschüchtern zu lassen, denn die Wahrheit über das Leben ist der Tod: ein Aufruf zum Leben als einer einzigartigen, wenngleich vom Nichts umstellten, Chance:

„Stell' ich auf mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und ich darf sagen:

Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.“ (Stirner 1981, 412)

Gerade die im gegenwärtigen Zeitalter der Individualisierung zu beobachtende Tendenz zur Selbstvergessenheit durch zuweilen bis ins Wahnhafte spielende Selbstvergewisserung, Selbstgratifikation, Suche nach dem vermeintlich wahren „inneren Selbst“ (Engelen) ist Kennzeichen für das „eindimensionale Denken“ (Herbert Marcuse) von Individuen, die bereits im Begriff sind, sich in dem Allgemeinen zu verlieren, von dem „selbstbestimmt“ abgehoben sie sich wähnen. In diesem genauen Sinne ist Individualität heute allenfalls die Karikatur wirklicher Selbstbestimmung: die zur weltimmanenten Religion gewordene „Seinsgier“ (Lütkehaus).

Dagegen steht der Einzige, der nicht auf Selbstverwirklichung und Selbstvervollkommnung baut, sondern lediglich auf seine „auf Nichts gestellte“ Existenz, und zwar nicht im Sinne des Existentialismus, dem die Existenz der Essenz vorangeht, so daß die Individuen je für sich ihr „Wesen“ erst finden müssen, sondern als das immer schon empirisch daseiende Wesen des Einzigen selbst.

Ludger Lütkehaus' monumentales Werk über das Nichts (Lütkehaus 1999) liest sich in diesem Zusammenhang insgesamt wie ein großangelegter Kommentar zu Stirners Einzigem.

Ganz stirnerianisch versucht Lütkehaus, „die Präokkupation eines Denkens zu revidieren, das seinsfixiert, ontozentrisch' in seinen Werthierarchi-

en, ‚ontomorph‘ in seinen Begriffen und Vorstellungen und bedingungslos ‚ontophil‘ in seinen Antrieben ist.“ (Ebd., 29)

Stirners Hauptangriffspunkt besteht in eben dieser „Seinsfixiertheit“, und insofern bürstet er auch die abendländische Philosophiegeschichte mit ihrer Seinsverliebtheit gewissermaßen gegen den Strich ihrer humanen Absichten, womit er der Philosophie eine neue Aufgabe zuweist. Wiederum lesen sich die Ausführungen von Lütkehaus wie eine erklärende Fußnote zu Stirner:

„Die Philosophie soll – wenn sie überhaupt etwas ‚soll‘ – das Leben leichter, nicht schwerer machen, als es ohnehin schon ist. Sie kann das jedoch nur, wenn sie zeigt, daß das Nichts nicht der Schrecken aller Schrecken wie das Sein nicht der Güter höchstes ist; wenn sie die Schulden, die Lasten, die Pflichten nicht übernimmt, welche die Ideologie der Schöpfer den Menschenkindern mit dem ‚Geschenk des Lebens‘ oktroyiert hat. Wer der Seinsverherrlichung, dem Schaffenswahn und der Nichtsvergessenheit aber so widersprechen will, daß nach der von Nietzsche formulierten Todesanzeige nicht nur der seit längerem tote frühere höchste Herr, sondern auch die bisherigen höchsten Werte auf der Strecke bleiben, der wird auf dem Boden einer seit nunmehr zweihundert Jahren den Nihilismus ‚überwindenden‘ Tradition zuverlässig von Neuem den Nihilismus-Vorwurf provozieren.“ (Ebd., 29 f)

Und in der Tat ergreift Stirner Partei für den vollendeten Nihilismus²⁶, indem er sich eben konsequent und rückhaltlos auf den Boden des Nichts stellt. Gerade das Festklammern am Sein macht den modernen Individualismus aus und macht ihn damit zugleich zur Religion, weil die mit ihm sich fortsetzende Seinsfixiertheit im unvollendeten Nihilismus hängenbleibt und so in der Verwertung die Entwertung ins Extrem treibt. Der globale Kapitalismus treibt auf die globale Katastrophe zu. Daran besteht kein Zweifel.²⁷ Mit den ihn wesentlich kennzeichnenden „Seins- und Schaffensobsessionen“, die „in der Verkehrung aller seiner Selbstbehauptungs- und Selbststeigerungsimpulse die Katastrophe herbeiführen“ (Ebd., 31), steht der Kapitalismus am Beginn und am Ende einer Entwicklung, in der sich das Sein die Menschen unterwirft und sich arbeitend am Seienden austobt, bis dieses endgültig und im wahrsten Sinne des Wortes weggearbeitet ist.

Stirners Einziger, in diesem Kontext betrachtet, ist der lebende Protest gegen die damit gesetzte Zerstörung der sinnlich erfahrbaren Welt und der empirischen Menschen unter der Abstraktion des hysterischen Wütens der sich selber den Boden entziehenden Ökonomie. Wiewohl weit entfernt von der erst durch Marx

geleisteten genauen Analyse der kapitalistischen Entwicklungsdynamik, tritt er gleichwohl als scharfsinniger Kritiker der Arbeitsgesellschaft auf den Plan.

„Darum sagt der humane Liberalismus: Ihr wollt Arbeit; wohlan, Wir wollen sie gleichfalls, aber wir wollen sie in vollstem Maße. Wir wollen sie nicht, um Muße zu gewinnen, sondern um in ihr selber alle Genugtuung zu finden. Wir wollen die Arbeit, weil sie unsere Selbstentwicklung ist. (...): laboro, ergo sum, Ich arbeite, d.h. Ich bin Mensch. Der Humane will die alle Materie *verarbeitende* Arbeit des *Geistes*, den Geist, der kein Ding in Ruhe oder in seinem Bestande läßt, der sich bei nichts beruhigt, alles auflöst, jedes gewonnene Resultat von neuem kritisiert. Dieser ruhelose Geist ist der wahre Arbeiter, er vertilgt die Vorurteile, zerschmettert die Schranken und Beschränktheit, und erhebt den Menschen über Alles, was ihn beherrschen möchte.“ (Stirner 1981, 144 f)

In dieser Vernichtungsdynamik, die alle Materie *verarbeitet*, liegt auch das wahrhaft A-soziale am Kapitalismus. Und was für die Materie gilt, das gilt in gleicher Weise für die Individuen, die, tendenziell zu bloßen Funktionen degradiert, in ihrer Vereinzelung ebenfalls aus ihren sozialen Verbindungen herausfallen und das je andere Individuum als das ganz fremde Dasein erkennen, in dem sie nichts anderes finden als den Spiegel der eigenen Deformationen. Der Vorwurf, Stirners Einziger sei sozusagen die höchste Steigerung der A-sozialität, trifft wiederum nicht diesen, sondern den durch seine pure Existenz bereits kritisierten Status des Individuums als Begriff „des“ Menschen: den eigentlichen Egoisten. Der Andere ist für den Einzigen weder ein Problem noch ein Dilemma, wie Beckers (1997) meint konstatieren zu müssen. Er ist immer schon der andere Einzige, der für die freie Assoziation mit anderen bereitsteht. A-sozial ist Stirners Einziger nur dort und insofern er als Gegenbild konzipiert ist zu der herrschenden Form von Sozialität, welche selber wesentlich bestimmt ist durch die fortschreitende gesellschaftliche Produktion von A-sozialität, sozialer Desintegration, Vereinzelung, Verwahrlosung, Vereinsamung der Individuen, gegen die Stirner sich gerade wendet.

„Was soll jedoch werden? Soll das gesellschaftliche Leben ein Ende haben und alle Umgänglichkeit, alle Verbrüderung, alles, was durch das Liebes- oder Sozietätsprinzip geschaffen wird, verschwinden? Als ob nicht immer Einer den Andern suchen wird, weil er ihn *braucht*, als ob nicht Einer in den Andern sich fügen muß, wenn er ihn *braucht*. Der Unterschied ist aber der, daß dann wirklich der Einzelne sich mit dem Einzelnen *vereinigt*, indes er früher durch ein Band mit ihm *verbunden* war.“ (Stirner 1981, 150)

Die freiwillige Vereinigung der Einzigen ist etwas qualitativ völlig verschiedenes von dem Verbundensein der Individuen mit dem Band, welches nur das Band der Abstraktion sein kann, mit dem gerade von dem Einzelnen abgesehen wird: das Band, das ihn bindet, rückbindet an die abstrakte Allgemeinheit, das Band der Religion. Es wird klar, warum der Einzige nicht *gedacht* werden kann im Sinne einer allgemeinen Bestimmung seines Wesens, denn „der *gedachte* Einzige heißt Gott.“ (Stirner 1986, 155) Der Einzige, der seine Einzigkeit lebt, betrachtet die Welt nicht seinsverliebt als eine „heilige Welt“ (Vgl. ebd., 160). Er hat nichts zu verlieren, sondern die wirkliche Welt zu gewinnen. In dieser Hinsicht ist er Egoist, ein Egoist aber nicht in der Tradition des Liberalismus, ein „demütiger Egoist, der sich nicht zu mucken getraut, im Stillen schleicht und ‚sich verleugnet‘“ (Ebd.), sondern der „aufrichtige Egoismus“ (Ebd.) des „Leichtsinn“ (Vgl. ebd., 161): die auf das Nichts gebaute „Leichtigkeit des Seins“. ²⁸ In dieser Leichtigkeit besteht der Stirnersche Egoismus, sie bezeichnet auch die „Empörung“ des Einzigen, nämlich das sich selber Emporheben zur wirklich einzigen Instanz, der man „verantwortlich“ ist, sofern von Verantwortung in der landläufigen Bedeutung des Wortes hier überhaupt gesprochen werden darf. Der andere Einzige jedenfalls ist für Stirner kein Hindernis und keine Beschränkung für den Egoisten.

„Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe *Mich* glücklich macht, Ich liebe, weil mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein ‚Gebot der Liebe‘. Ich habe *Mitgefühl* mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich.“ (Stirner 1981, 324)

Gerade der von der Position konkreter Nichtidentität konzipierte Egoismus macht Stirners Denken zu einem „Generalangriff auf die Bastionen bestehender Gesellschaftlichkeit (...) Viel wäre gewonnen, könnte man auch nur einen Bruchteil vom Geiste der Stirnerschen Empörung als Stachel im Fleisch heutiger Sozialbewegungen am Werke sehen.“ (Henning 1996, 35)

Egoismus und Nichtidentität sind die zentralen Kategorien, die Stirner gegen den bereits mit dem klassischen Liberalismus seinen Siegeszug antretenden Individualismus wendet. Und eben dies macht die Aktualität Stirners aus gegen die in der Tradition dieses liberalistischen Konzepts stehenden Individualisierungstheorien der Gegenwart. Vor allem der in dieser Tradition an ein allgemeines Freiheitspostulat rückgebundene Freiheitsbegriff negiert die Freiheit des einzelnen Menschen auch und gerade dort, wo er verspricht, durch die abstrakte Freiheit die Bedingung der Möglichkeit jeglicher konkreter Freiheit zu schaffen.

Diese Form der Freiheit steht unter der Vorherrschaft des Identitätszwanges, als Einzelner nur in der Bestimmung als Erscheinungsform „des“ Menschen auf die Art und Weise frei sein zu *müssen*, welche der allgemeine Begriff vorgibt.

2.2. Egoismus, Freiheit und Nichtidentität

Wenn Stirner die Freiheit des Einzigen, des Egoisten, in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt, so bedenkt er dabei zugleich, daß es eine absolute Freiheit nicht geben kann, denn der absolut Freie wäre eben gerade wieder einem Absoluten unterworfen. Freiheit, um als solche empfunden werden zu können, bedarf zwar nicht der Unfreiheit als Gegenbegriff, von dem sie als solche sich abheben kann, wohl aber freiwillig eingegangener Verbindungen, die sie zugleich und immer schon einschränken. Stirner stellt aus dieser Einsicht heraus die Einzigkeit und Eigenheit über den Begriff der Freiheit. Eigenheit bedeutet dabei jene Haltung des Einzigen, die sich der Identifizierbarkeit entzieht. Was dem Einzigen eigen ist, das ist niemand anderem eigen, damit also das Nichtidentische als Person, eine Person, die sich nicht vereinnahmen läßt, nicht festlegen und daher auch nicht begreifen in der Bedeutung von: *einem Begriff subsumieren*. Noch die Freiheit selbst als ein Ideal steht in der verhaßten Tradition des Christentums. Auch sie muß sich der Einzige aneignen, damit sie konkret wird.

„Freiheit ist die Lehre des Christentums. ‚Ihr, liebe Brüder, seid zur Freiheit berufen.‘ Also redet und also tut, als die da sollen durchs Gesetz der Freiheit gerichtet werden.“

Sollen wir etwa, weil die Freiheit als ein christliches Ideal sich verrät, sie aufgeben? Nein, nichts soll verlorengehen, auch die Freiheit nicht; aber sie soll unser eigen werden, und das kann sie in der Form der Freiheit nicht.“ (Stirner 1981, 173)

Die Freiheit steht nach dem zweiten der angeführten Bibelzitate unter der Herrschaft des Gesetzes. Insofern ist sie, ebenso wie die an das allgemeine Gesetz gebundene Freiheit im liberalen Verständnis, abzulehnen, weil sie wieder eine einem Höheren untergeordnete Freiheit ist. Die Freiheit wie ihre Beschränkung im sozialen Verkehr der Menschen miteinander muß selber auf der Basis der *Freiwilligkeit* stehen, d.h. der Aneignung durch die Einzigen, nicht deren Unterwerfung unter höhere und höchste Prinzipien. Auch die Rebellion gegen manifeste Unfreiheit und Unterdrückung muß vom Standpunkt der Eigenheit aus ins Werk gesetzt werden, nicht vom Standpunkt der Freiheit. Das

beschauliche „Die Gedanken sind frei“, selbst unter der Knute der gewalttätigsten Unterdrückung, bleibt eine idealistische Flause. Der Egoist wartet auf den rechten Augenblick²⁹, die Herrschaft zu zerschlagen, er bleibt auch unter ihr der Eigner seiner selbst.

„Welch ein Unterschied zwischen Freiheit und Eigenheit! Gar vieles kann man *los* werden, Alles wird man doch nicht los; von Vielem wird man frei, von Allem nicht. Innerlich kann man trotz des Zustandes der Sklaverei frei sein, obwohl auch wieder nur von Allerlei, nicht von Allem; aber von der Peitsche, der gebieterischen Laune usw. des Herrn wird man als Sklave nicht *frei*. ‚Freiheit lebt nur in dem Reich der Träume!‘ Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin ich von Dem, was ich *los* bin, Eigner von dem, was Ich in meiner *Macht* habe, oder dessen ich *mächtig* bin. *Mein eigen* bin ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe. Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft *wollen*, Ich's nicht machen, nicht erschaffen kann: Ich kann es nur wünschen und darnach – trachten, denn es bleibt ein Ideal, ein Spuk. Die Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen. *Mein eigen* aber bleibe Ich. Einem Gebieter leibeigen hingeeben, denke ich nur an Mich und meinen Vorteil; seine Schläge treffen Mich zwar: Ich bin nicht davon *frei*; aber Ich erdulde sie nur zu *meinem Nutzen*, etwa um ihn durch den Schein der Geduld zu täuschen und sicher zu machen, oder auch um nicht durch Widersetzlichkeit Ärgeres Mir zuzuziehen. Da ich aber Mich und meinen Eigennutz im Auge behalte, so fasse Ich die nächste gute Gelegenheit³⁰ beim Schopfe, den Sklavenbesitzer zu zertreten. Daß Ich nun von ihm und seiner Peitsche *frei* werde, das ist nur die Folge meines Egoismus. Man sagt hier vielleicht, Ich sei auch im Stande der Sklaverei ‚frei‘ gewesen, nämlich ‚an sich‘ oder ‚innerlich‘. Allein ‚an sich frei‘ ist nicht ‚wirklich frei‘ und ‚innerlich‘ nicht ‚äußerlich‘. *Eigen* hingegen, *mein eigen* war ich ganz und gar, innerlich und äußerlich.“ (Ebd., 173 f)

Der Einzige verweigert sich durchgehend der Einheit mit einem höheren Ganzen, er beharrt auf seiner Nichtidentität mit diesem und gewinnt eben daraus seine ihm eigene subversive Macht.

„Ich fordere kein Recht; darum brauche Ich auch keins anzuerkennen. Was Ich mir zu erzwingen vermag, erzwinde Ich mir, und was ich nicht erzwinde, darauf habe ich kein Recht, noch brüste oder tröste ich Mich mit meinem unverjährenen Rechte. (...). Berechtigt oder Unberechtigt – dar-

auf kommt Mir's nicht an; bin Ich nur *mächtig*, so bin ich schon von selbst *ermächtigt* und bedarf keiner weiteren Ermächtigung oder Berechtigung.“ (Ebd., 230)

Die uneingeschränkte Verfügung jedes einzelnen Einzigen über sich selbst ist die ihm eigene Macht, die aber nach Stirner keineswegs zu Verhältnissen führen muß, in denen nichts anderes herrscht als Mord und Totschlag.³¹ Der Einzige muß sich nicht *gegen* andere selbst verwirklichen, da er immer schon *für sich* das Wesen dieser seiner Einzigkeit wahrhaft egoistisch darstellt. Andere zu beherrschen, das wäre bereits eine neue Form der Abhängigkeit, die der Einzige ja gerade zu überwinden trachtet.

„Wer, um zu bestehen, auf die Willenlosigkeit Anderer rechnen muß, der ist ein Machwerk dieser Anderen, wie der Herr ein Machwerk des Dieners ist. Hörte die Unterwürfigkeit auf, so wär's um die Herrschaft geschehen.“ (Ebd., 214)

Wann, an welchem Punkt der geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung, die vergesellschafteten Individuen der bestehenden Herrschaft die Gefolgschaft aufkündigen, hängt davon ab, in welcher Intensität die bestehenden Verhältnisse materiell und ideell für das Bewußtsein einen Grad von Unerträglichkeit erreicht haben, der für die Mehrheit der Menschen nicht mehr tolerierbar ist.

Aktuell bedeutet dies: in dem Maße, in dem der sozialstaatlich kaum noch zu bändigende globale Kapitalismus die durch die sozialen Bewegungen, vor allem die Arbeiterbewegung, geschichtlich erkämpften sozialen Errungenschaft zerstört, in dem Maße steigen die Chancen, daß das gesellschaftliche Bewußtsein sich nicht länger domestizieren läßt und in den Willen zur grundlegenden Veränderung umschlägt.³² Nach Stirner ist die Umsetzung dieses Willens in die Tat einzig möglich als solidarische Aktion der Einzigen.

„Es dauern die Staaten nur so lange, als es einen *herrschenden Willen* gibt, und dieser herrschende Wille als gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird. Des Herren Wille ist – Gesetz. Was helfen Dir deine Gesetze, wenn sie Keiner befolgt, was deine Befehle, wenn sich Niemand befehlen läßt? Es kann der Staat des Anspruches sich nicht entschlagen, den Willen des Einzelnen zu bestimmen, darauf zu spekulieren und zu rechnen. Für ihn ist's unumgänglich nötig, daß Niemand seinen *eigenen* Willen habe; hätte ihn einer, so müßte der Staat diesen ausschließen (einsperren, verbannen usw.); hätten ihn Alle, so schafften sie den Staat ab.“ (Stirner 1981, 214)

Solche Aktion setzt für Stirner die Einzigkeit der Einzigen voraus, die in freiwilliger Vereinigung gegen das ihnen oktroyierte Ganze ihre Nichtidentität mit eben diesem Ganzen demonstrieren und einfordern.

Aktuell legt dies handgreiflich nahe, daß hinter die Entwicklung zu dem erreichten Stand, der mit dem Begriff Individualisierung bezeichnet wird, kein Weg zurück führt, sondern lediglich einer darüber hinaus. *Nur* individualisiert bleiben die Individuen undurchschaubarer denn je zuvor bloße Verkörperungen des Allgemeinen, Abstraktionen, durchdrungen und beherrscht von jener großen Abstraktion, welche in der ihre Welt aufzehrenden Bewegung des sie mit dieser Welt und untereinander vermittelnden Kapitals besteht. So gesehen müßte die Individualisierung über sich hinausgetrieben werden zum Stirnerschen Bewußtsein der Einzigkeit. Von hier aus ließe sich dann ins Werk setzen, was Stirner „Empörung“ nennt im Gegensatz zum Begriff der Revolution und dem, was man auf der Grundlage der geschichtlich überlieferten Revolutionen gemeinhin darunter versteht.

„Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von einer Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, die daraus ersprießen. Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf Institutionen keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. (...) *Einrichtungen* zu machen gebietet die Revolution, *sich auf- oder emporzurichten* heischt die Empörung. Welche *Verfassung* zu wählen sei, diese Frage beschäftigt die revolutionären Köpfe, und von Verfassungskämpfen und Verfassungsfragen sprudelt die ganze politische Periode, wie auch die sozialen Talente an gesellschaftlichen Einrichtungen (...) ungemein erfinderrisch waren. Verfassungslos zu werden, strebt der Empörer.“ (Ebd., 354)

Erst durch eine so verstandene Empörung wäre es den Individuen möglich, sich selbst „aus jenem abstrakten Gegenüber von undurchschauten Macht- und Herrschaftsverhältnissen und individueller Lebensperspektive herauszuführen.“ (Eisenberg 2000, 234)

Das Ergebnis wäre dann möglicherweise eine Freiheit, die alle überlieferten Definitionen von Freiheit hinter sich ließe, indem sie in der Nichtidentität jedes Einzelnen mit einem übergeordneten Allgemeinen konkret würde.

Eisenberg (ebd., 233) skizziert, an dieser Stelle ganz stirnerianisch, am Beispiel des Gegensatzes zwischen „Gemeinschaft“ als vereinnahmendem Ganzen und „Solidarität“ als einer Form der freien Assoziation die Bedingungen, die dafür erfüllt sein müssten, indem er ausführt:

Um die Gefahr des Zurückfallens hinter den erreichten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung zu vermeiden, „ist es wesentlich, auf dem Unterschied zwischen ‚Solidarität‘ und ‚Gemeinschaft‘ zu bestehen. Diese will die Phase der Individualisierung rückgängig machen und durch Formen von Zwangsgemeinschaft ersetzen, die sich in Abgrenzung vom und unter Ausschluß des Anderen konstituieren und die Entfaltungsmöglichkeiten von Besonderheit radikal beschneiden, jene besteht darauf, daß freie, reziproke Verbundenheit die Verschiedenheit der Individuen zur Voraussetzung hat, die sich aus ihrer nomadenhaften³³ Isolierung und Parzellierung lösen und ihre Gesellschaftlichkeit auf kollektiven Formen des Zusammenschlusses und der freiwilligen Kooperation gründen.“

Nimmt man das bisher über Stirner Gesagte zur Grundlage, dann dürfte in dem hier zur Verhandlung stehenden Zusammenhang allerdings nicht mehr von Individuen die Rede sein. Man müsste die Herkunft und die Bestimmtheit dieses Begriffs aus dem Geist des schlechten Allgemeinen ernst nehmen und nur noch als *Einzig*e bezeichnen, was Individuen zu nennen man sich angewöhnt hat.

„Die Wirklichkeit“, schreibt Eisenberg, „drängt sich durchaus zum Gedanken, aber wo ist unser Gedanke?“ (Ebd., 232) Voilà: hier ist er! Der Gedanke der Einzigkeit des Einzigen, der sich empört im Verein mit den anderen Einzigen!

Und in der Tat: Die Weiterentwicklung des Gedankens und der Realität von Individualisierung auf dem gegenwärtigen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte³⁴, da immer deutlicher wird, daß diese unter der Form der herrschenden Produktionsverhältnisse immer schneller auf einen Abgrund sich zubewegen, könnte in Gestalt des Bewußtsein der Einzigkeit Gedanken und Realität in einer neuen Qualität von Gesellschaft zusammenführen. Der mit der Individualisierung erreichte Stand des Freiheitsbewußtseins der einzelnen Menschen, auf welchem Freiheit immer noch unter dem Bann steht der Herrschaft des abstrakten Allgemeinen und sich solchermaßen gegen sich selber verkehrt, enthält bereits den Keim seiner Überwindung durch das Bewußtsein der Einzigkeit im Sinne Stirners.

Das utopische Moment darin, so denke ich, ist nichts Negatives, und muß nicht die dem herrschenden Bewußtsein eigene „Angst vor dem Chaos“³⁵ aktivieren, sondern die begründbare Hoffnung, für die philosophisch der Name Ernst Bloch steht – „dem Wahren treu, das noch nicht ist.“ (Bloch 1972, 14).

Und dazu bedarf es, wie Stirners vermeintlicher Antipode Marx ausführt, nichts weiter als einer „Reform der Bewußtseins“, aktuell also einer „Reform“, durch welche die individualisierten Individuen sich über das Wesen dieser Individualisierung klar werden, um sich als Einzige zu *begreifen* und ihre Verhältnisse als die ihnen gehörenden zu ergreifen. Ein Bewußtsein, das erkannt hat, daß „die Gesellschaft“ nichts Abstraktes sein muß, daß sie *uns* gehört und *wir* als die diese Gesellschaft bildenden uns in ihr auch so bewegen wie in unserem Eigentum, so wie es jedem Einzelnen je eigentümlich ist, wird die Herrschaft eines Allgemeinen nicht mehr zulassen.

„Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt (aktuell also aus dem Traum, die Individualisierung sei schon die konkrete Realität von Freiheit – J.U.), daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. (...) Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ (MEW 1, 346)

Und diese „alte Arbeit“, das ist die spätestens seit der Aufklärung laufende Arbeit an der Befreiung der Menschen zu dem, was sie ohne Herrschaft einzig sein können: Einzige, die sich selbst befreit haben von den „fixen Ideen“ der geschichtlich immer wieder gegen sich selbst verkehrten Freiheit. „Das ist die Aktualität Stirners. Die fixen Ideen lähmen die Spontaneität.“ (Schaefer 1996, 72) Das Wesen der Spontaneität erscheint in der Stirnerschen Utopie von der Empörung und dem Verein der Egoisten. In dem Unterschied des Begriffs Empörung zu dem, was man traditionellerweise Revolution nennt, wird einmal mehr deutlich, in welche Richtung die Individualisierung über sich selber hinausgetrieben werden mußte, um jenen „Traum“ zu realisieren, den Marx im oben angeführten Zitat als den Traum von einer Sache bezeichnet, von der man

nur das Bewußtsein besitzen müsse, um sie wirklich zu besitzen. Für Stirner ist diese Sache, die „auf Nichts gestellte Sach“ der je eigenen Endlichkeit und Vergänglichkeit, das „Eigentum“ des Einzigen, des Eigners seiner selbst und seiner Freiheit. Denn Freiheit ist nach Stirner nicht eine Sache, die man gewährt oder geschenkt bekommt, sondern etwas, das man sich nehmen muß, sich zu eigen machen:

„Wenn Sie Euch (...) Freiheit geben, so sind sie eben Schelme, die mehr geben, als sie haben. Sie geben Euch dann nämlich nichts von ihrem Eigenen, sondern gestohlene Ware, geben Euch eure eigene Freiheit, die Freiheit, welche Ihr Euch selbst nehmen müßtet; und sie *geben* sie Euch nur, damit ihr sie nicht nehmet, und die Diebe und Betrüger obendrein zur Rechenschaft zieht. In ihrer Schlaueit wissen sie es wohl, daß die gegebene (oktrojierte) Freiheit doch keine Freiheit ist, da nur die Freiheit, die man sich *nimmt*, also die Freiheit des Egoisten, mit vollen Segeln schiffet. Geschenkte Freiheit streicht sogleich die Segel, sobald Sturm oder – Windstille eintritt: sie muß immer – gelinde und mittelmäßig angeblasen werden. Hier liegt der Unterschied zwischen Selbstbefreiung und Emanzipation (Freisprechung, Freilassung).“ (Stirner 1981, 184 f)

Emanzipation nämlich, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, bezeichnet keineswegs einen Akt der Selbstbefreiung, sondern einen Akt der Freilassung, nach dem römischen Recht die Entlassung des erwachsenen Sohnes aus der väterlichen Gewalt. Das Ergebnis ist eine gewährte, eine geschenkte Freiheit, die mit der Entlassung eines Sklaven aus der Sklaverei vergleichbar ist.³⁶ In diesem Sinne verwendet Stirner den Begriff Emanzipation im Gegensatz zur Selbstbefreiung, die nicht als Geschenk begriffen wird, sondern als eigene Tat. So gesehen ist das Ergebnis eines Emanzipationsprozesses für Stirner nicht schon Freiheit, vielmehr die als Freiheit nur erscheinende Unterwerfung unter das Allgemeine.

Im Zusammenhang mit der etwa von Ulrich Beck bevorzugten Darstellung der aus persönlichen Abhängigkeiten freigelassenen individualisierten Individuen der Gegenwart als „Kinder der Freiheit“ erscheint Stirners immerhin bereits 1844/45 geschriebene Emanzipationskritik auf frappierende Weise aktuell:

„Der Freigegebene ist eben nichts als ein Freigelassener, ein libertinus, ein Hund, der ein Stück Kette mitschleppt: er ist ein Unfreier im Gewande der Freiheit, wie der Esel in der Löwenhaut.“ (Ebd., 185)

Auch ganz aktuell dürfte demnach im Sinne Stirners nicht Emanzipation das Ziel aller gegen die herrschenden Verhältnisse gerichteten Bestrebungen sein,

wenn diese nicht wieder der Herrschaft anheimfallen wollen, sondern diese Bestrebungen müßten die Form der Empörung annehmen mit dem Ziel der Selbstbefreiung, welche eben etwas wesentlich anderes darstellt als bloße Emanzipation, bloßes Freigelassenwerden in die Abhängigkeit von Zwängen, die nun als abstrakte „objektive“ Verhältnisse herrschen und nicht mehr von konkreten Personen ausgehen.

2.3. Die Empörung und der Verein der Einzigen

Wenn Stirner von Egoismus spricht, vom Einzigen und von den Eignern, dann sind diese Bezeichnungen immer gegen institutionelle Herrschaft gerichtet und stehen quer zu allen durch äußere Zwangsmechanismen zusammengehaltenen Formen menschlichen Zusammenlebens sowie den unter diesen geltenden „heiligen“ Werten. Mit anderen Worten: das gesamte Instrumentarium der Stirnerschen Begrifflichkeit, die man so recht eigentlich nicht nennen darf, weil hier bereits wieder ein subsumtionslogischer Charakter seines Denkens unterstellt wäre, den er unterlaufen will, zielt ab auf Selbstregulierung, auf die Einigung der Einzigen im Hinblick auf ihre Angelegenheiten. Auch für Stirner steht fest, „daß keine emanzipatorischen Prozesse stattfinden werden, wenn sie ihre Kräfte nicht aus Selbstregulierung schöpfen.“ (Negt/Kluge 1981, 81)³⁷

Am Beispiel des bürgerlichen Eigentums macht er deutlich, worauf es ihm ankommt:

„Eigentum im bürgerlichen Sinne bedeutet *heiliges* Eigentum, der Art, daß Ich dein Eigentum *respektieren* muß. ‚Respekt vor dem Eigentum!‘ Daher möchten die Politiker, daß Jeder ein Stückchen Eigentum besäße, und haben durch dies Bestreben zum Teil eine unglaubliche Parzellierung herbeigeführt. Jeder muß seinen Knochen haben, daran er was zu beißen finde.

Anders verhält sich die Sache im egoistischen Sinne. Von deinen und eurem Eigentum trete Ich nicht scheu zurück, sondern sehe es stets als *mein* Eigentum an, woran ich nichts zu ‚respektieren‘ brauche. Tuet doch desgleichen mit dem, was Ihr mein Eigentum nennt!

Bei dieser Ansicht werden Wir Uns am leichtesten miteinander verständigen.“ (Stirner 1981, 274 f)

Verständigung statt Konkurrenz unter dem Deckmantel der bürgerlichen Tugenden und der Humanität bei gleichzeitig zutiefst verlogenen zwischenmenschlichen Verkehrsformen, dies ist der Sinn der Stirnerschen Empörung:

daß die Einzig im Verein sich erheben, emporheben über diese Art des Verkehrs.

„Die politischen Liberalen tragen Sorge, daß womöglich alle Servituten abgelöst werden, und Jeder freier Herr auf seinem Grunde sei, wenn dieser Grund auch nur so viel Bodengehalt hat, als von dem Dünger Eines Menschen sich hinlänglich sättigen läßt. (Jener Bauer heiratete noch im Alter, ‚damit er vom Kote seiner Frau profitiere.‘) Sei es auch noch so klein, wenn man nur Eigenes, ein *respektiertes Eigentum* hat! Je mehr solcher Eigner, solche Kotsassen, desto mehr ‚freie Leute und gute Patrioten‘ hat der Staat.

Es rechnet der politische Liberalismus, wie alles Religiöse, auf den *Respekt*, die Humanität, die Liebestugenden. Darum lebt er auch in unaufhörlichem Ärger. Denn in der Praxis respektieren eben die Leute nichts, und alle Tage werden die kleinen Besitzungen wieder von größeren aufgekauft, und aus den ‚freien Leuten‘ werden Tagelöhner.

Hätten dagegen die ‚kleinen Eigentümer‘ bedacht, daß auch das große Eigentum das ihrige sei, so hätten sie sich nicht selber respektvoll davon ausgeschlossen und würden nicht ausgeschlossen worden sein.“ (Ebd., 275)

In diesem Zusammenhang erscheint es mir fragwürdig, ob man dem Hauptmotiv der marxistischen Stirner-Kritik folgen kann, nämlich Stirner zeichne sich aus durch eine „Ignoranz der sozialökonomischen Situation“ (Neumann 1996, 170) seiner Zeit. Auch sei es ihm „nicht um soziale Veränderung“ zu tun, „sondern um die Bereitstellung ideologischer Muster für die Verdrängung sozialer Realität im Bewußtsein der Kleinbürger“ (Ebd.), beschreibt doch das angeführte Zitat sehr genau und, bezogen auf die Verhältnisse zur Zeit Stirners, sogar sehr weitsichtig die Konkurrenzdynamik kapitalistischer Produktionsweise und rechnet den Kleinbürgern gerade vor, daß ihr Glauben an den bürgerlichen Eigentumsbegriff, ihr Festhalten an diesem, ihre Proletarisierung und letztlich Verelendung bewirkt.

Aber selbst wenn dieses Motiv der Kritik zuträfe, so trifft es allenfalls Stirner in „seiner Zeit“, der Zeit des sich erst in den Anfängen seiner Entwicklung befindlichen Kapitalismus in Deutschland, nicht aber „Stirner heute“, d.h. seine Aktualität in einer Gesellschaft der monadisch isolierten Individuen, denen sich heute Fragen stellen, die sich zweifellos mit den Fragen, die das Werk Stirners aufwirft, erst in eine die Probleme aufreißende Frage-Stellung bringen lassen. Auch hier, wie so oft in der Theorie, sind die richtigen Fragen wichtiger als ein allzu schnelles Fertigwerden mit Antworten, die an den anstehenden Problemen oftmals vorbeigehen.³⁸

Gegen die bürgerliche Eigentumsordnung steht der von Stirner vorgestellte Verein der Egoisten, in dem sich die Einzigen zu gegenseitigem Nutzen zusammenschließen:

„In den Verein bringst Du deine ganze Macht, dein Vermögen, und *machst dich geltend*, in der Gesellschaft wirst Du mit deiner Arbeitskraft *verwendet*; in jenem lebst Du egoistisch, in dieser menschlich, d.h. religiös, als ein ‚Glied am Leibe des Herrn‘: der Gesellschaft schuldest Du, was Du hast, und bist ihr verpflichtet, bist von ‚sozialen Pflichten‘ besessen, den Verein benutzest Du und gibst ihn, ‚pflicht- und treulos‘ auf, wenn Du keinen Nutzen weiter aus ihm zu ziehen weißt. Ist die Gesellschaft mehr als Du, so geht sie Dir über Dich; der Verein ist nur dein Werkzeug oder das Schwert, wodurch Du deine natürliche Kraft verschärfst und vergrößerst; der Verein ist für Dich und durch Dich da, die Gesellschaft nimmt umgekehrt Dich für sich in Anspruch und ist auch ohne Dich; kurz die Gesellschaft ist *heilig*, der Verein ist Dein eigen: die Gesellschaft verbraucht *Dich*, den Verein verbrauchst *Du*.“ (Ebd., 351)

Das Wort *verbrauchen* ist in diesem Zusammenhang nicht zu verstehen als eine Art Verbrauch von konkreten Personen zum eigenen Nutzen, sondern als *Verbrauch* bzw. Gebrauch der zwischen diesen Personen bestehenden Beziehungen im Hinblick auf den Nutzen, den diese daraus jeweils ziehen. Dieses Verbrauchen der Beziehungen im Verein steht polemisch gegen den in der Gesellschaft herrschenden Zwang zur Verwertung. „Über der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische: ‚Erkenne Dich selbst‘, sondern ein: *Verwerte Dich!*“ (Ebd., 353) Der Verein stiftet Gemeinsamkeit in dem Sinne, daß jeder Einzige in ihm die eigenen Kräfte, Talente, Potenzen durch die Beziehung zu den anderen steigert und verstärkt, während diese ebenso an ihm ein Mittel haben zur Steigerung ihrer Kräfte.

„In dieser Gemeinsamkeit sehe ich durchaus nichts anderes, als eine Multiplikation meiner Kraft, und nur solange sie *meine* vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein – Verein.“ (Ebd., 349)

Wiewohl Stirner eine genaue Beschreibung dessen, was er den „Verein“ nennt, offen läßt, scheint es mir doch wichtig zu sein, daß er sich mit dieser Idee einer „freien Assoziation“³⁹ gegen die in der bürgerlichen Gesellschaft bis heute fortlebende humanistische Tradition mit ihrer mittlerweile technokratisch verkommenen Idee von der erst zu schaffenden „Vervollkommnung des Menschen“ wendet, welche die konkreten Menschen immer schon in den Status einer ge-

wissermaßen sündigen Unvollkommenheit einweist, von dem aus sie in einem ihrer optimalen Verwertung dienlichen Bewußtsein ihrer zu überwindenden Unzulänglichkeit gehalten werden und in einem permanenten Zweifel an ihrem konkreten Eigenwert.

Geradezu erfrischend wirkt dagegen auch und gerade heute die polemische Verve, mit der Stirner, und darin liegt ein Moment seiner „Empörung“, dieser humanistischen Duselei von der notwendigen Vervollkommnung des Menschen entgegentritt.

„Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich liegt er in der Gegenwart. Wie und wer Ich auch sei, freudvoll und leidvoll, ein Kind oder ein Greis, in Zuversicht oder Zweifel, im Schlaf oder im Wachen, Ich bin es, Ich bin der wahre Mensch. Bin Ich aber *der* Mensch und habe Ich ihn, den die religiöse Menschheit als fernes Ziel bezeichnet, in Mir gefunden, so ist auch alles ‚wahrhaft Menschliche‘ *mein eigen*. Was man der Idee der Menschheit zuschrieb, das gehört *Mir*.“ (Ebd., 367)

Für unsere Zeit hat Michel Foucault diese Kritik an Humanismus und Technokratie formuliert und gezeigt, daß es vor allem politisch von hoher Bedeutung ist, dem Mythos von der erst zu schaffenden Vervollkommnung des Menschen entschieden entgegenzutreten.

„Ich möchte nicht als Vorkämpfer eines technokratischen Humanismus oder eines Humanismus, der sich nicht als solchen zu bezeichnen wagt, auftreten. In Wahrheit ist ja niemand mehr Humanist als die Technokraten. Auf der anderen Seite muß eine linke Politik möglich sein, die ohne all diese konfuse humanistischen Mythen auskommt. Ich glaube, daß sich das Optimum des gesellschaftlichen Funktionierens definieren läßt, und zwar aufgrund einer bestimmten Beziehung zwischen Bevölkerungswachstum, dem Konsum, der individuellen Freiheit, der Möglichkeit von Freude für einen jeden, und ohne Berufung auf die Idee des Menschen: ein Optimum des Funktionierens kann intern definiert werden, ohne daß gesagt wird, ‚für wen‘ es so besser ist. Nach meinem Dafürhalten sind die Technokraten Humanisten und die Technokratie ist eine Form des Humanismus. Die Technokraten glauben ja in einem gewissen Sinne die einzigen zu sein, die ‚das Glück der Menschen‘ definieren und herbeiführen können. (...) Für mich gehört die Technokratie zum Humanismus und ich lehne beide ab.“ (Foucault 1978, 28)

In der gentechnologischen Utopie von der „Machbarkeit des Menschen“ feiert dieser technokratische Humanismus gegenwärtig fröhliche Urständ, und es zeigt sich, daß Stirners Angriff auf den Humanismus in seiner kritischen Potenz nicht nachgelassen hat. Mehr noch: Die Tatsache, daß in der gegenwärtigen Gesellschaft „das Politische“ nach der Bestimmung Carl Schmitts als das gemeinsame, übergreifende, die Gesellschaft integrierende Moment verschwindet⁴⁰ und in der antitotalitären, mithin pluralistischen Verfaßtheit der deutschen Nachkriegsdemokratie die vormals faschistisch ausgebeuteten Sinnbedürfnisse der vergesellschafteten Individuen immer nachhaltiger auf diese zurückgesteuert werden, macht die Kritik Stirners noch einen entscheidenden Schritt brisanter. Hat der Staat, und mit ihm alle die von Stirner kritisierten „fixen Ideen“, solchermaßen tatsächlich seine integrierende Funktion weitgehend verloren, dann stellt sich das Problem dieser „fixen Ideen“ nicht mehr als ein kollektives, sondern als individuelles Problem. Staatsverdrossenheit, Parteienverdrossenheit, Politikverdrossenheit, diese Schlagworte der Gegenwart, scheinen auf je individueller Ebene einen wichtigen Schritt zur Umsetzung der Stirnerschen Kritik zu markieren. „Was schießt Mich die Partei. Ich werde doch genug finden, die sich mit Mir *vereinigen*, ohne zu meiner Fahne zu schwören.“ (Stirner 1981, 261)

Die z.B. von Ulrich Beck beschriebene Individualisierung wäre so gesehen eine Vorstufe zur Stirnerschen Empörung, sofern die Individuen es schafften, sich von der Verkehrung der individuellen Freiheit in die Selbstverwirklichungsmanie der Selbstverwertungsmonaden zu emanzipieren, den Staat in die Gesellschaft zurückzunehmen und sich zu dem „Verein freier Menschen“ (Marx, MEW 23, 92, nicht Stirner!) zu formieren, „die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben.“ (Ebd.)

Nicht die von abstrakten Allgemeinheiten bestimmte Gemeinschaft ist in Stirners Verein der Einzigen das Entscheidende, sondern die Gemeinsamkeit. Zwischen beiden Begriffen besteht ein wichtiger Unterschied. Gemeinschaft bedeutet immer das Band einer abstrakten Idee oder Macht, welche die Menschen unter sich zusammenfaßt. Gemeinsamkeit hingegen geht zurück auf das unbefragbar wirklich und konkret allen Menschen Gemeinsame, nämlich ihre Einzigartigkeit und ihre Endlichkeit.

„Nein, die Gemeinschaft, als das ‚Ziel‘ der bisherigen Geschichte, ist unmöglich. Sagen Wir Uns vielmehr von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los und erkennen Wir, daß, wenn wir als Menschen gleich sind, Wir eben nicht gleich sind, weil Wir nicht Menschen sind. Wir sind *nur in Gedanken* gleich, nur wenn ‚Wir‘ *gedacht* werden, nicht wie wir wirklich und leibhaftig

sind. Ich bin Ich, und Du bist Ich, aber Ich bin nicht dieses gedachte Ich, sondern dieses Ich, worin wir alle gleich sind, ist nur *mein Gedanke*. Ich bin Mensch und Du bist Mensch, aber ‚Mensch‘ ist nur ein Gedanke, eine Allgemeinheit; weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind *unaussprechlich*, weil nur *Gedanken* sagbar sind und im Sagen bestehen.

Trachten wir daher nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der *Einseitigkeit*.“ (Stirner 1981, 348)

Gemeinsam einseitig sein, ohne eine Gemeinschaft zu bilden, dies ist also die Parole Stirners. Die Frage ist, wie dies bei der chaotisch-unsystematischen Darstellungsweise Stirners für die gegenwärtigen Verhältnisse nutzbar gemacht werden könnte. Eine mögliche Vorgehensweise besteht in der Konfrontation der Stirnerschen Überlegungen mit der systematischen Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft durch Marx. Für die kritische Sozialwissenschaft wäre also die analytische intellektuelle Kraft Marxens mit der polemisch aufmuckenden, anarchischen, subversiven Kritik Stirners zu vereinen. Aus dieser Vereinigung könnte eine Perspektive entstehen, die ein Bewußtsein fördert, das nicht mehr bereit ist, sich irgendeiner höheren Instanz zu unterwerfen: heiße sie Staat, Moral, Gemeinschaft oder, wie uns heute allen tagtäglich eingehämmert wird, Markt.

Ein notwendigerweise unvollständig bleibender Abriss zum Verhältnis zwischen Stirner und Marx soll diese theoretische Vereinigung zum Abschluß des vorliegenden Kapitels skizzieren.

3. Stirner und Marx: Dialektik der Emanzipation – Individualität als extremste Form des Kollektivismus

Die zur Empörung Anlaß gebende aktuelle weltgesellschaftlich-weltpolitische Ausgangslage besteht in der als absolutes, „transzendentes“ Subjekt den Weltlauf bestimmenden Bewegung des Kapitals, jenem „hungrigen Gott“ der „Produktion um der Produktion willen“ (Marx), welcher in seiner Unersättlichkeit die materielle Realität und die Menschen unter seiner alles Konkrete verschlingenden abstrakten Raserei zum Verschwinden bringt. In der theoretischen Diskussion über diesen Sachverhalt mehren sich die Stimmen, die den marktgesetzlich bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß als einen Prozeß mit tödlichem Ausgang nicht nur vermuten, sondern zweifelsfrei diagnostizieren.

So konstatiert zum Beispiel Stefan Breuer:

„Es gibt das Absolute, nur muß es anders gedacht werden – nicht als Großsubjekt oder als Geist, auch nicht als in sich ruhende Ordnung oder als Gefüge von Normen und Institutionen, vielmehr als autopoietischer Prozeß mit katastrophalem Ausgang. Seit es sich nicht mehr in den verhimmelten Formen des religiösen Bewußtseins erschöpft, die im nachhinein – allen Menschenopfern und Ketzerverfolgungen zum Trotz – vergleichsweise harmlos erscheinen, folgt das Absolute einer Logik, die nur in Orwellschem *Newspeak* beschrieben werden kann. Es erzeugt Unordnung durch Ordnung, Destruktion durch Konstruktion, Krieg durch Frieden. Das soziale System, in dem es sich manifestiert, ist nicht die Überwindung des Chaos, als die es sich so gerne präsentiert, sondern nur die Methode, es schneller herbeizuführen, als dies nach den Gesetzen der spontanen Evolution der Fall wäre.“ (Breuer 1992, 174)

Auch Elisabeth Heidt faßt ihre geschichtliche Bestandsaufnahme über „Entwicklungslogik und Krise der Marktgesellschaft“ mit einer wenig Anlaß zum Optimismus gebenden Feststellung und der Forderung nach einem „neuen gesellschaftskritischen Denken“ zusammen:

„Die gegenwärtige Entwicklung destruiert den in der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte verwurzelten Traum einer endlos fortschreitenden Durchkapitalisierung der Welt. Die konkurrenz-dynamisch vorangetriebenen Produktivkräfte scheinen nur noch um den Preis sozialökonomischer Krisen, globaler ökologischer Bedrohung und katastrophischer Weltzustände mit der Rentabilitätslogik der Marktgesellschaft vereinbar zu sein. Diese Situation fordert ein neues gesellschaftskritisches Denken. Die bisherige Kapitalismusdebatte blieb, in allen ihren Kontroversen, bezogen auf den Gegensatz von Markt und Staat, ohne den Selbstzweck fortschreitender Wertvermehrung in Frage stellen zu können. Angesichts der Absurdität einer Systemlogik, welche infolge ihrer bewußtlosen Eigendynamik mehr als zwei Drittel der Menschen für existenzüberflüssig erklärt und wachsendem Elend und brutaler Gewalt überläßt, kann sich eine emanzipationskritische Diskussion nicht mehr länger dem Gedanken versperren, daß nur jenseits des vergehenden Paradigmas wertproduktiver Arbeit der Zerfall der Zivilisation in die Barbarei aufzuhalten ist.“ (Heidt 1996, 271)

Die Notwendigkeit eines Paradigmawechsels, der die wertproduzierende Arbeit als vergesellschaftendes Grundprinzip abschaffte, scheint unbestreitbar. Woher aber sollte das von Heidt geforderte „neue gesellschaftskritische Denken“ kommen, woher des „historische Subjekt“ der konkreten Veränderung in

einer durch Individualisierung gekennzeichneten Gesellschaft? Dringend erforderlich in diesem Zusammenhang erscheint die hier im Anschluß an Stirner skizzierte Neubestimmung des Begriffs Individualität bzw. Individualisierung im Rahmen jener „emanzipationskritischen Diskussion“, welche die Dialektik der Emanzipation explizit zu ihrem Gegenstand machen müßte, nämlich das Zugleich von Freiheitsgewinn und Verkehrung der jeweils konkret gewonnenen Freiheit gegen sich selbst. „Denn was die dialektische Bewegung ausmacht, ist gerade das Nebeneinander der beiden entgegengesetzten Seiten, ihr Widerstreit und ihr Aufgehen in eine neue Kategorie.“ (Marx, Das Elend der Philosophie, MEW 4, 133)

Sicher ist „die kapitalistische Moderne“ mit einigen Einschränkungen und schwerpunktmäßig bezogen auf die entwickeltsten Regionen der Welt auch „eine Erfolgsgeschichte auf dem Weg zu mehr Demokratie, Toleranz, moralischer Verständigung und Wohlfahrt“ (Bullmann/Henkenborg 1995, 168), genauso sicher jedoch ist sie die Geschichte der Modernisierung von Herrschaft auf der Grundlage der ihr zugrunde liegenden und wesentlich unangetasteten Logik des Verwertungsprinzips, ergo die Geschichte der Verfeinerung jener Herrschaft der Abstraktion, die mit dem geforderten Paradigmawechsel zu überwinden wäre. Die Chiffre für diese erneuerte Herrschaft (Erneuerung bedeutet ja immer Erneuerung von Altem, also hier Renovierung der Herrschaft der Kapitallogik) heißt Individualisierung. Und eben hier hätte das neue gesellschaftskritische Denken anzusetzen.

Claus Leggewie (2001, 3) erfaßt diesen Zusammenhang nur halb, wenn er die Revolte von 1968 zunächst als „eine echte Weltrevolution“ bezeichnet, dann aber sofort einschränkt und ausführt, es habe sich denn doch eher um „die subkulturelle Erosion der alten Welt“ gehandelt. Ausgeblieben seien „der erwünschte politische Systemwechsel“ und „die Überwindung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung.“ Das Ergebnis bestehe im „definitiven Übergang in nachindustrielle und postsozialistische Verhältnisse.“(Ebd.) Leggewie konstatiert aber auch die Existenz einer „transnationalen“ Gegenbewegung, die sich im Vergleich zur Bewegung von 1968 „egalitärer und bewusst führerlos“ darstelle.“ (Ebd., 6) Wo immer auch diese von Leggewie nicht konkret benannten führerlosen Gegenbewegungen zu suchen und zu finden sein mögen, nötig ist vor allem auch ein Denken, das trotz aller aus der bestehenden Ungewißheit und Unübersichtlichkeit erwachsenden Klippen und Fallstricke den „Mut zur Gesellschaftskritik und zur Utopie“ (Bullmann/Henkenborg 1995, 170) aufbrächte gegen eine postmodern sich geradezu als unantastbar darstellende Herrschaft in der Form der prozeßmetaphysisch sich selbst und im Bewußtsein der Individuen zur magisch-religiösen Veranstaltung gewordenen Gesellschaft, ein Umstand, dem auch Bullmann/Henkenborg sehr nahe kommen, wenn sie darauf

hinweisen, daß „die Basis-Institutionen kapitalistischer Gesellschaften derzeit als alternativlose, fast magisch verklärte Bausteine von Gesellschaft erscheinen.“ (Ebd., 171)

Insofern dies so ist und das Individuum in seiner abstrakten Bestimmung als Mensch schlechthin auf der gegenwärtigen Stufe der geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung den entscheidenden Kristallisationspunkt der aus den Fugen überschaubarer äußerer Zwangsverhältnisse geratene Herrschaft darstellt, muß unter Anwendung des von Stirner *und* Marx bereitgestellten kritischen Instrumentariums eine vom Individuum ausgehende Erneuerung von Gesellschaftskritik möglich sein. Dabei soll und kann es weder darum gehen, eine Konvergenz zwischen Stirner und Marx zu postulieren noch darum, den einen mit dem jeweils anderen gewissermaßen nur anzureichern. Die Kritik muß vielmehr zeigen können, inwieweit sich aus der fundierten Analyse des Kapitals durch Marx mit der von der Abstraktion hervorgebrachten „Religion des Alltagslebens“ und der antiinstitutionellen Polemik Stirners gegen die bürgerliche Emanzipation als Verpuppung, Verkappung und Verflüssigung des metaphysisch-religiösen Absolutismus beide Theoretiker „ins Gespräch“ bringen lassen darüber, wie die gegenüber den Verhältnissen im 19. Jahrhundert wesentlich verfeinerte Herrschaft heute theoretisch darzustellen und zu kritisieren ist, ohne daß diese Kritik ihrerseits wieder, wie so oft geschehen, nach ihrer Vollendung dem Kritisierten hoffnungsloser denn je anheimfällt.

Unter diesem Gesichtspunkt, nämlich dem, Marx und Stirner miteinander „ins Gespräch“ zu bringen, interessiert weniger, was beide unterscheidet, sondern in erster Linie das, was sie, gewissermaßen im Sinne eines Minimalkonsens, miteinander verbindet. Dieser Minimalkonsens besteht zweifellos darin, daß beide die moderne bzw. die sich modernisierende Gesellschaft als eine wesentlich von Abstraktionen bestimmte fassen, die sich als Herrschaft des Allgemeinen über die Dinge (Marx: Der Gebrauchswert als „stofflicher Träger“ des abstrakten Tauschwertes) und die Menschen (Stirner: Die empirischen Menschen als bloße Erscheinungen „des“ Menschen als einem abstrakten Oberbegriff) darstellt. Fortschritt und Emanzipation im bürgerlichen Verständnis gelten beiden zugleich als Perpetuierung dieser Herrschaft und als entfremdete Formen von Fortschritt und Emanzipation *innerhalb* eines die Grundlagen dieser Herrschaft selbst nicht antastenden, sondern nur weiterentwickelnden geschichtlichen Fortschreitens. Ist der Prozeß der Selbsterhaltung des Kapitals als Kapital nach Marx in der Form eben dieser Selbsterhaltung notwendigerweise immer schon ein revolutionärer Prozeß der permanenten Umwälzung und Veränderung aller Verhältnisse, so nach Stirner die Fortentwicklung und Verwirklichung „des“ Menschen im Sinne des bürgerlichen Subjekts die Entfaltung der Abstraktion an den wirklichen Menschen und solchermaßen eigentlich ihre fortschreitende

Entwirklichung: Verwertung ist zugleich Entwertung, Verwirklichung zugleich Entwirklichung.

Insgesamt also ist der Zielpunkt der Kritik bei Marx und bei Stirner die Realabstraktion, das an jeglichem Konkreten nur erscheinende und dieses beherrschende Wesen der Abstraktion, die real wirkende Metaphysik, die Religion der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Existenzweise als Gesellschaft. Das Kapital als gesellschaftliches Verhältnis, das Gesamt der Beziehungen aller Menschen und Dinge, die abstrakte Vermittlung eines jeden mit einem jeden, verfügt seinem Begriff nach nicht über eine materielle, faßbare Realität, wiewohl es eben in der Form jener absoluten Vermittlung höchst real *ist*: die daseiende Wirklichkeit der Abstraktion von der Wirklichkeit und damit realer als die Realität, an der sie sich herrschaftlich nur vollzieht. Wesentlich am Kapital ist die Vergleichung, die universelle Gleichmacherei in der Weise, daß alle Realität unterschiedslos unter seinen Begriff subsumiert erscheint, als reine Identität. In der idealistischen philosophischen Tradition Hegels interpretiert bezeichnet diese universelle Vergleichung, die als solche unbestimmbar und unfäßbar ist, den Begriff des Seins. Weil aber dieses Sein als solches nicht bestimmbar ist, ist es zugleich ein Nichts, aber ein daseiendes Nichts. Als solches ist es real.

Exakt gegen diese Form des Seins als Nichts polemisiert Stirner, wenn er sich gegen den Begriff „des“ Menschen wendet, der ja in dieser Form ebenfalls ein Nichts ist: das Unbestimmte in Gestalt des Begriffs – und damit Gott. Mit dem Begriff „des“ Menschen „zerfloß der ‚eifrige Gott und alleinige Herr‘ allgemach in ein ziemlich allgemeines ‚höchstes Wesen‘.“ (Stirner 1981, 310)

Man mag Stirners Kritik als eine wie auch immer idealistisch verdrehte und kauzige Kleinbürgerattitüde klassifizieren, ihren Gegenstand, die Realabstraktion und damit das Wesen dessen, was Marx in seiner Entfaltung des Begriffs „Kapital“ ausführlich darstellt und kritisiert, trifft sie zielsicher. Leicht läßt sich seine Kritik an der bürgerlichen Rechtsgleichheit, der Gleichheit vor dem Gesetz, dechiffrieren als die institutionelle Erscheinungsform der unter wertförmeriger Vergesellschaftung sich durchsetzenden unterschiedslosen abstrakten Identität der Warenbesitzer, die Herrschaft des Allgemeinen oder Identischen als Herrschaft des in die Welt gekommenen Gottes, nach dessen Bild die konkreten Menschen sich vervollkommen sollen oder, sofern eigensinnig und auf ihre Besonderheit pochend, in strafwürdiger Weise sündig von ihm abfallen und ausgegrenzt werden.

„Wie aber Gott, so macht's der Mensch. Jener will partout die Welt *bese-ligen*, und der Mensch will sie *beglücken*, will alle Menschen *glücklich machen*. Daher will jeder ‚Mensch‘ die Vernunft, welche er selbst zu haben meint, in Allen erwecken. Alles soll durchaus vernünftig (d.h. dem allgemeinen

Begriff entsprechend – J.U.) sein. Gott plagt sich mit dem Teufel und der Philosoph mit der Unvernunft und dem Zufälligen. Gott läßt kein Wesen *seinen eigenen* Gang gehen, und der Mensch will Uns gleichfalls nur einen menschlichen Wandel führen lassen.

Wer aber voller heiliger (religiöser, sittlicher, humaner) Liebe ist, der liebt nur den Spuk, den ‚wahren Menschen‘, und verfolgt mit dumpfer Unbarmherzigkeit den Einzelnen, den wirklichen Menschen, unter dem phlegmatischen Rechtstitel des Verfahrens gegen den ‚Unmenschen‘. Er findet es lobenswert und unerlässlich, die Erbarmungslosigkeit im herbsten Maße zu üben; denn die Liebe zum Spuk oder Allgemeinen gebietet ihm, den nicht gespenstischen, d.h. den Egoisten, oder Einzelnen, zu hassen; das ist der Sinn der berühmten Liebeserklärung, die man ‚Gerechtigkeit‘ nennt.“ (Ebd., 321)

Der Begriff „des“ Menschen, d.h. die Herrschaft des Vernunftgesetzes über die Empirie, erzeugt solchermaßen aus sich heraus den Unmenschen und den Übermenschen. Als Realabstraktion kehrt sich das transzendente Subjekt gegen das jeweils empirische, und es erscheint als Unvollkommenheit oder gar Böswilligkeit des wirklichen Menschen, der Abstraktion von sich selbst nicht möglichst genau zu entsprechen. Stirners Einziger ist Rebellion gegen die damit gesetzte Zerstörung konkreter Subjektivität.⁴¹

Das *Absehen* von der realen Ungleichheit, der Nichtidentität der Individuen ist der wahre Skandal der warenförmigen Vergesellschaftung. Nicht die auf der Oberfläche erscheinende ökonomische, soziale oder sonstige Ungleichheit, sondern deren Entstehung aus der abstrakten Gleichheit, dem Gleichgelten der Individuen bezeichnet die Herrschaft der Abstraktion gegen die Empirie. Das Nichtvergleichbare stört die Entfaltung der allgemeinen Identität, mit der konkrete Menschen niemals vollständig zur Deckung gebracht werden können. Dies ist unter anderm ein Grund dafür, daß diese Menschen etwa in der Systemsoziologie Luhmanns gar nicht mehr vorkommen. Hier wird theoretisch bereits das blind in sich zirkulierende reine Sein als das Nichts einer selbstläufigen Systemrationalität vorweggenommen. Die Existenz realer Menschen ebenso wie diejenige der wegzuarbeitenden materiellen Realität insgesamt hindern das Kapital gewissermaßen daran als abstrakte Abstraktion, also als Nichts, seinem Begriff in vollem Umfang zu entsprechen. Günther Anders hat diese Entwicklung zur Abschaffung der Menschen bereits 1977 unter dem Titel „Die Antiquiertheit des Menschen“ detailliert beschrieben. (Vgl. Anders 1987)⁴²

Bruhn (1996, 1) verdeutlicht die unter diesen Verhältnissen wirksame Dialektik des Gleichheitsbegriffs, welcher „den“ Menschen in die Form einer abstrakten Bestimmungslosigkeit setzt, ausgehend vom Artikel 3 (3) Grundgesetz⁴³

genau an dem von Stirner zum Hauptgegenstand der Kritik erhobenen allgemeinen Begriff des Menschen.

„Der Mensch, wie ihn die gemeinhin als Staatsgrundlage wie Staatsauftrag verstandene Verfassung allein zu kennen vorgibt, erscheint als ein aller seiner natürlichen und sozialen Bestimmungen entkleidetes Wesen, als Mensch an sich. Das politisch relevante Subjekt ist der Rest, der nach Abzug all dessen zurückbleibt, was die Individualität und Unverwechselbarkeit des Einzelnen ausmacht. Die ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ geschieht als Vergleichung der Individuen nach ganz anderen Kriterien als nach denen ihrer Sinnlichkeit und Empirie. Ihr Maßstab konstituiert sich in der doppelten Negation von Privilegierung einerseits und Diskriminierung andererseits, der gleichgeltende Mensch als ihr Produkt – das juristische, d.h. das politökonomische Subjekt – verkörpert absolute Reziprozität und totale Äquivalenz. Als Gegenstand der gesetzlich formierten politischen Bearbeitung durch den Souverän gilt der Mensch nicht als Mann oder Frau, weder als Deutscher noch als Jude, weder als Badenser noch als Palästinenser, nicht als Christ oder Moslem noch als Kommunist oder Faschist. Der Mensch als Material des Staates erscheint (...) vielmehr als das Gattungswesen schlechthin, als abstrakter Mensch.“

Bereits im Anschluß an die Kritik von Stirner und Marx an der Bestimmung des Menschen unter bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen durch die komplette Abstraktion von jedem einzelnen Menschen in seiner Eigenschaft als konkreter Einzelner kann deutlich gemacht werden, wie wichtig es ist, die Kritik an dem damit verbundenen Egalitätsbegriff für die heutigen Verhältnisse neu zu formulieren. Denn die abstrakte Gleichheit perpetuiert die konkrete Ungleichheit. Die abstrakte Synthesis der Gesellschaft konstituiert den abstrakten Menschen und vice versa. Daher darf auch nicht das Individuum gedacht werden als ein der Gesellschaft gewissermaßen nur gegenüberstehendes, das in der Abstraktion von außen, über den ihm gegenüber die Gesellschaft repräsentierenden Staat, in diese eingegliedert wird. „Es ist vor allem zu vermeiden“, schreibt Marx, „die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren.“ (MEW Erg.-Bd. I, 538) Denn nur in dieser Abstraktion sind die Individuen gleich im Sinne der bürgerlichen Gleichheit. Daraus entsteht das Paradox, daß jede Forderung nach besserer Realisierung eben dieser Gleichheit, und sei sie noch so emanzipatorisch gemeint, nichts weiter darstellt als eine Fortschreibung der bestehenden Herrschaft der Abstraktion. Diesen Umstand wiederum hat Stirner sehr deutlich gesehen.

„Das Recht Aller (...) ist ein Recht jedes Einzelnen. Halte *sich* Jeder dies Recht *unverkümmert*, so üben es von selbst Alle; aber Sorge er doch nicht für Alle, ereifere er sich nicht als für ein Recht aller.

Aber die Sozialreformer predigen Uns ein ‚*Gesellschaftsrecht*‘. Da wird der Einzelne der Sklave der Gesellschaft, und hat nur Recht, wenn ihm die Gesellschaft Recht *gibt*, d.h. wenn er nach den *Gesetzen* der Gesellschaft lebt, also – *loyal* ist.“ (Stirner 1981, 206)

Die bürgerliche Gleichheit vor dem Gesetz, wiewohl ein geschichtlicher Fortschritt, ist erkaufte mit der auf Dauer (auf die Verewigung von Herrschaft) gestellten Negation der konkreten Menschen im allgemeinen Begriff „des“ Menschen und seines „Rechts“. Waren die Menschen des christlichen Mittelalters gleich vor Gott, aber ungleich im irdischen Jammertal, so sind sie bürgerlich gleich vor dem Gesetz, das seine Geltung von Ewigkeit zu Ewigkeit festschreibt gegen konkrete Ungleichheit im Sinne von Nichtidentität.

„Als die Revolution die Gleichheit zu einem ‚Rechte‘ stempelte, flüchtete sie ins religiöse Gebiet, in die Region des Heiligen, des Ideals. Daher seitdem der Kampf um die ‚heiligen unveräußerlichen Menschenrechte‘. Gegen das ‚ewige Menschenrecht‘ wird ganz natürlich und gleichberechtigt das ‚wohlerworbene Recht des Bestehenden‘ geltend gemacht: Recht gegen Recht, wo natürlich eines vom anderen als Unrecht verschrien wird. Das ist der *Rechtsstreit* seit der Revolution.“ (Ebd., 207)

Sieger in diesem Streit bleibt allemal die bestehende Abstraktion als Herrschaft des Allgemeinen über alles je sich geltend machende Einzelne. In diesem Zusammenhang wird u.a. auch deutlich, daß der Nationalsozialismus kein Betriebsunfall der Geschichte war, sondern die barbarischste Ausformung der Herrschaft des Gleichheitsprinzips, welche die Identität (der „Herrenrasse“) uniformierte und in Marschkolonnen bannte, während das Nichtidentische im Gegenbild der Juden und anderer „Untermenschen“ der Vernichtung preisgegeben wurde.

Deutlich wird darüber hinaus auch, daß alle organisierten sozialen Bewegungen, welche für mehr Gleichberechtigung kämpfen, letztlich immer nur zu einer Weiterentwicklung des herrschenden Prinzips beitragen.⁴⁴

Bruhn (1996, 1 f) verweist in diesem Zusammenhang auf den schlechthin entscheidenden Umstand, daß wertförmige Vergesellschaftung ihrem Wesen nach immer schon als prozessierender Widerspruch zu denken ist, also ihrem Begriff nach darauf angelegt ist, widersprechende Momente als Momente der eigenen Bewegung des abstrakten Allgemeinen zu integrieren.

Die „schizophrene Konstitution des l’homme, der nicht als konkretes Individuum, sondern einzig als das mit sich selber unmittelbar im Streit liegende siamesische Zwillingsspaar aus Bourgeois und Citoyen auf die gesellschaftliche Bühne tritt, setzt jeden Protest, jedes Geltendmachen besonderer Interessen, in ein zutiefst zweideutiges Verhältnis zum Staat. Die sozialistischen, feministischen oder antirassistischen Oppositionsbewegungen scheinen geradezu Bewegungen auf Rechnung und im höheren Interesse des Staates zu sein; ihr Ziel, das sie doch erst noch in aufreibenden Kämpfen durchzusetzen haben, scheint nichts anderes als der Staatsauftrag selbst, der ureigentliche Sinn und Zweck des Staates zu sein, d.h. die Verwirklichung seiner Verfassung. Hier geht es zu wie beim Wettlauf zwischen Igel und Hase: Der Staat als solcher ist immer schon dort, wohin sich die Opposition gegen den Widerstand des Staates für sich, d.h. seiner jeweiligen Regierung, gerade aufmacht. Darüber gewinnt die Opposition einen imaginären Charakter, der es ins Ungefähre setzt, ob ihrem Anliegen nicht mit der Bestellung von Genossen und Schwestern zu MinisterInnen am besten gedient wäre. Unklar und zweideutig wird so, ob derlei Emanzipationsbewegungen in ihrem Kampf gegen Privilegierung und Diskriminierung nicht eigentlich zum Treibsatz jener Abstraktion werden, die die eigentümliche Verfassung und die durchschlagende Kraft moderner, d.h. kapitalistischer Herrschaft ausmacht.

Dies ebenso irritierende wie doch charakteristische Oszillieren zwischen Protest und Affirmation (hier argumentiert Bruhn ganz im Sinne von Paul Mattick – J.U.) bestimmte Verlauf wie Ergebnis aller modernen Protestbewegungen seit ihrer ersten: der proletarisch-sozialistischen. (...) Indem die Protestbewegungen zur Verwirklichung der Versprechungen der bürgerlichen Revolution antraten, verwickelten sie sich in das Realparadox, das die politökonomische Struktur bürgerlicher Gesellschaften eröffnet, und verstrickten sich in die Antinomie, die das 1789 erklärte ‚Menschenrecht des Bürgers‘ bereithält: dem Zynismus der gesellschaftlichen Realität im Namen von Werten und Ideen zu kontern, die, obwohl formell das genaue Gegenteil von Herrschaft und Ausbeutung, materiell doch deren unverzichtbare geistige Ergänzung und ideologische Darstellung sind. Was als Streit der Gegensätze erscheinen muß, das ist doch allerdings die Bewegungsform und Schauseite der gesellschaftlichen Einheit im Widerspruch und durch den Widerspruch hindurch. Das emanzipative Interesse, das in der Unmittelbarkeit seiner Bedürfnisse fundamental Fuß gefaßt zu haben meint, verfängt sich im Spiegelbild der Politik und treibt, wie der Hamster, der eigentlich das Weite suchen will, das perpetuum mobile endloser Herrschaft.“

Die bürgerliche Gleichheit der Menschen als abstrakte Subjekte ist solchermassen erklärt als politische Erscheinungsform des Äquivalenzprinzips, der im Geld, der verdinglichten Gestalt von Freiheit, kristallisierten Vewertungsrationalität kapitalistischer Vergesellschaftung. Als solche aber ist diese Gleichheit immer schon jene „repressive Egalität“, welche die konkreten Subjekte an das höhere Subjekt rückbindet, nach dessen Imperativen sie in ihren Eigenschaften als politisch, wirtschaftlich oder auch kommunikativ Handelnde scheinbar zeitlos, unter Absehung von ihrer empirischen Existenz und so ihrer Endlichkeit enthoben, sich „bei Strafe des Untergangs“ zu verhalten haben. Im Vertrag, unter dem die Individuen als gleiche vorausgesetzt sind, kommuniziert das transzendente Subjekt autistisch mit sich selbst. Im Kampf um die Vollendung der Gleichheit aller Menschen kommt somit das Kapital „auf seinen Begriff“, enthüllt sich seine Tendenz zur verwertungsrationalen Gleichschaltung als der Klassenkampf des weltimmanent prozeßmetaphysisch entgotteten Gottes mit seinem eigenen Spiegelbild im Anderssein des Konkreten, welches in die Abstraktion aufzuheben sein produktiv-destruktives Werk ausmacht.

„Bürgerliche Subjektivität existiert nur in der vollendeten Leere der permanenten Vermittlung, die sie zwischen den Waren, im Tausch, und um den Preis der ihr andernfalls drohenden Annihilation zu stiften hat. Die Charaktermaske der juristischen Person kaschiert als Realfiktion, daß dahinter nichts stattfindet als die tautologische und autistische Selbstreflexion des Werts in sich selbst.“ (Ebd., 4)

Das anarchische Moment an Stirners Kritik besteht aus dieser Perspektive darin, daß sie sich mit der gedanklichen Konstruktion des Einzigsten und der ihm eigenen Eigentümlichkeit quer stellt zu diesem Identifikationszwang. Was also mit Marx aufs Ganze der Gesellschaft bezogen analysiert und aufgedeckt werden kann als der katastrophische Prozeß der sich am Konkreten austobenden Abstraktion, das findet in Stirners Konzept der Einzigkeit zu einem Gegenbild des geschichtlich auf der Grundlage des Zugleichseins von Emanzipation und Herrschaft oszillierenden Widerspruchs in Gestalt jenes Eigensinns (Vgl. Negt/Kluge 1981), der gerade heute, im Zeitalter der Individualisierung, gegen die Abstraktion geltend zu machen wäre. Vor allem das Beharren Stirners auf der Unvergleichlichkeit des Einzelnen sperrt sich gegen die universelle Gleichschaltung der Individuen, wie sie aktuell in der vermeintlichen Freiheit der individualisierten Individuen erscheint, deren Warencharakter in den allenthalben zu hörenden Aufrufen zu „Selbstverantwortlichkeit“, „Eigeninitiative“ und somit Selbstverwertung as far as possible deutlicher wird als je zuvor.

Daß unter kapitalistischen Verhältnissen tendenziell alles zur Ware wird, also letztlich auch die Individuen bis ins Innerste ihrer psychischen Struktur, kann mit Marx und der von ihm dargestellten Entwicklungslogik kapitalistischer Gesellschaft über die verschiedenen Stufen und Phasen der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus nachgewiesen werden.⁴⁵

Die identitätslogische Konstitution der Subjekte kehrt sich jedoch nicht nur gegen den Einzelnen in seiner vormals restlosen Integration ins „barbarische Kollektiv“ des nationalsozialistischen „Volkskörpers“, sondern diese findet recht eigentlich erst dort zu sich selbst, wo sie der gewaltsamen und ideologisch eingepreisten Formierung nicht mehr bedarf, nämlich in der auf politischer Freiheit und Gleichheit aufruhenden, individualisierungsdynamisch geformten Gleichschaltung im demokratisch geläuterten Kapitalismus. Individualismus respektive Individualisierung heute, das ist so gesehen die bisherige Spitze, der Höhepunkt und, weil bei der kleinsten Einheit der Gesellschaft, dem Individuum, angekommene Abstraktion, die letzte mögliche Stufe eines den Einzelnen als solchen durchstreichenden und auflösenden Kollektivismus, der in der multiformierten Gesellschaft der Gegenwart auf der Oberfläche als sein pures Gegenteil in Erscheinung tritt.

„Die wesentliche Identität der Einzelnen als Subjekte kommt nicht ihrem spontanen Willen zu, sondern ist Funktion ihrer Vergleichung. Frei und gleich wird nicht der Bürger geboren, sondern die Ware; ihm kommen die Insignien der Subjektivität einzig als Teil und organisches Glied von Kollektivität zu. (...) Identität, die Gleichheit der Individuen als Subjekte, gründet in der Homogenität aller Dinge als Waren.“ (Ebd., 8)

Jeder einzelne Mensch in der individualisierten Gesellschaft hat mithin je für sich dafür zu sorgen, dem „Ideal“ der abstrakten Allgemeinheit sich möglichst komplett gleichzumachen. Gesellschaftliche Probleme erscheinen so nicht mehr als gesellschaftliche, sondern als individuelle. Mit anderen Worten: die Verwüstungen am und im Individuum, welche gesellschaftlich durch dessen komplettes Zur-Ware-werden entstehen, werden dem Individuum selbst in Rechnung gestellt, ihre Folgen wie deren Bewältigung, verbrämt als Kontingenz- oder Komplexitätsbewältigung, zu dessen ureigenster Aufgabe erklärt. So etwa bei Luhmann:

„Jedenfalls wird die Einheit der Mehrheit von möglicher Selbstidentifikation zum höchsten individuellen Problem, das jeder für sich zu lösen hat...

Die Gesellschaft zeichnet nicht mehr die Lösungsrichtung vor, sondern nur noch das Problem; sie tritt den Menschen nicht mehr als Anspruch

auf moralische Lebensführung gegenüber, sondern nur als Komplexität, zu der man sich auf je individuelle Weise kontingent und selektiv zu verhalten hat.“ (Luhmann 1994, 194)

Luhmann spricht hier über diejenige Entwicklungsphase des Kapitalismus, in der die Gewissensstruktur des „charakterfesten“ Individuums bereits aufgebrochen und es, zum gesellschaftlich frei flottierenden Verwertungspartikel geworden, „immer rückhaltloser den Ausdruck der Ware“ (Benjamin 1977, 239) annimmt. „Die Ware sucht sich selbst ins Gesicht zu sehen.“ (Ebd.) Dieses Gesicht aber ist nichts anderes als das Spiegelbild des restlos der Marktlogik anheimgefallenen subjektlosen Subjekts. Walter Benjamins These, die Ware feiere solchermäßen ihre Menschwerdung in der Hure (Vgl. Ebd.), in der die Käuflichkeit als Subjekt auftritt, gilt daher aktuell für alle Individuen unter dem stummen Zwang zur hurenhaften Selbstverwertung.⁴⁶

Unter diesen Verhältnissen wäre Opposition nicht an die Forderung nach Gleichheit zu binden, sondern nachhaltig an die nach Verschiedenheit, nach Einzigkeit im Verständnis Stirners und nach Einmaligkeit jedes Einzelnen gegen seine Standardisierung zur Selbstverwertungsmonade. Ihre Struktur kann daher auch nicht die organisierte Emanzipationsbewegung sein, sondern der je „egoistische“ Vorstoß, Individualisierung über sich selbst hinauszutreiben und in der Befreiung von Individualität zur Einzigkeit konkret werden zu lassen.

Denn heute gilt erst vollständig und umfassend, was Marx für die Entwicklung des Kapitalismus diagnostizierte: „Kam endlich eine Zeit, wo alles, was die Menschen bisher als unveräußerlich betrachtet hatten, Gegenstand des Austausches, des Schachers, veräußert wurde. Es ist dies die Zeit, wo selbst Dinge, die bis dahin mitgeteilt wurden, aber nie ausgetauscht, gegeben, aber nie verkauft, erworben, aber nie gekauft: Tugend, Liebe, Überzeugung, Wissen, Gewissen etc., wo mit einem Wort alles Sache des Handels wurde. Es ist die Zeit der allgemeinen Korruption, der universellen Käuflichkeit oder, um die ökonomische Ausdrucksweise zu gebrauchen, die Zeit, in der jeder Gegenstand, ob physisch oder moralisch, als Handelswert auf den Markt gebracht wird, um auf seinen richtigsten Wert abgeschätzt zu werden.“ (Marx, Das Elend der Philosophie, MEW 4, 69)

Die je individuelle Rückeroberung dessen, was Marx das einstmalige Unveräußerliche nennt, ist die Aufgabe eines möglicherweise geschichtsmächtig werden den Eigensinns. Kristallisationspunkt für diesen Eigensinn könnte das eigensinnige Auffüllen der Freiräume sein, welche das Kapital in seiner wesentlichen Bestimmung als fortschreitende Produktion von „disposable time“ gleichzeitig

mit dem Zwang zur Selbstverwertung immer auch mit produziert. Hier könnte die Einzigkeit der Einzigen, Stirners Egoist im „Verein der freien Menschen“ (Marx) sich einnisten und gelebte Nichtidentität jenseits des Verwertungszwanges zur Geltung bringen. Eine solche Rebellion gegen Verwertung müsste zugleich die Wesensmerkmale klassischer sozialer Bewegungen abstreifen und in jedem Einzigen für sich zu sich selbst kommen.

Individualisierung über sich selbst hinaustreiben in Richtung auf Stirners Einzigkeit, welche dem endlichen Menschen zu seiner Geltung als je einzigartiges Wesen verhelfen könnte, heißt auch, nichts vollkommen Neues vollbringen, sondern, wie Marx betont, die „alte Arbeit“ zu Ende bringen, welche eben heute darin besteht, die im Begriff der Individualisierung gesetzte Verkehrung aufzubrechen und damit Freiheit und Gleichheit vom Kopf auf die Füße zu stellen. Und dies alles könnte auch ganz unspektakulär und gewissermaßen leise vor sich gehen. Die Stunde der Empörung, des sich Emporhebens der Einzigen muß nicht die große Revolution sein, sondern kann auch sein die „Stille Stunde“, aus der das Neue entsteht, beschrieben in Nietzsches Zarathustra: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt.“ (Nietzsche-Werke, Bd. II, 675)

Eisenbergs bereits weiter oben zitierte polemische Frage, nach der die Wirklichkeit sich durchaus zum Gedanken drängt, „aber wo ist unser Gedanke?“ (Vgl. Eisenberg 2000, 232) steht durchaus in diesem Zusammenhang und verweist darauf, daß die materiellen Grundlagen für eine Aufhebung der kapitalistischen Verwertungslogik gegeben sind, während das Bewußtsein, das nötig wäre, die Welt „wirklich zu besitzen“ (Marx), heute jedenfalls, noch fehlt, daß ein „time lag des Bewußtseins“ (Rotermundt) besteht, das zu überwinden wäre, um alle Einzigen reif werden zu lassen für die Befreiung von der Herrschaft der Abstraktion. „O Zarathustra, deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte.“ (Nietzsche-Werke, Bd. II, 675)

Die konkrete Gestalt einer solchen geschichtlich möglichen Rebellion der Einzigen läßt sich nicht vorhersagen. Geschichte ist ein offener Prozeß, und es stellt sich die Frage, wie sich die Widersprüche des die Krise des Verwertungsprinzips heute bestimmenden Verhältnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen sowie des untrennbar dazugehörigen Bewußtseins der Gesellschaftsmitglieder entwickeln, wann also auch im Bewußtsein der Menschen der Widerspruch zwischen dem, was sie sein könnten und dem, was sie unter den gegebenen Umständen zu sein gezwungen sind, explodiert. Es muß „im Schoße der alten Gesellschaft ausgebrütet“ (Marx) werden, was die neue bestimmen wird.

Individualisierung könnte so zur Brutstätte werden für jene Einzigkeit der Einzigen, die Stirners utopisch-dadaistischer Anarchismus beschwört, und es

könnte sich erweisen, daß neben Marx Stirner zum wichtigsten Denker für die Kritik an der herrschenden abstrakten Form von Vergesellschaftung avanciert. Dabei kann sich die Theorie indes nicht beruhigen und in bloßer Abwartehaltung verharren.

Sie „muß lernen, ein Sensorium und eine Sprache für das Leiden an der Modernisierung zu entwickeln, was voraussetzt, daß sie ihre bis heute fortwirkende Bindung an Konzepte kritisch überdenkt, die dem bürgerlichen Begriff des Fortschritts verhaftet bleiben.“ (Eisenberg 2000, 233)

Der traditionelle Kampf um Gleichberechtigung und gleiche Teilhabe am produzierten gesellschaftlichen Reichtum genügt längst nicht mehr, um die Gesellschaft menschengerechter umzugestalten, er perpetuiert, wie gezeigt, die Fortexistenz des ihr bereits zugrundeliegenden Prinzips.

Und exakt aus dieser Einsicht gewinnt die Stirnersche Rede von der Einzigkeit des Eigners seiner selbst ihre aktuelle Relevanz. Sie besteht in der Erkenntnis, daß die konkrete Emanzipation der Menschen nicht über abstrakte Allgemeinbegriffe zu denken ist, sondern nur über das Bewußtsein ihrer zur herrschenden Abstraktion per se im Gegensatz stehenden jeweiligen Einzigkeit.

Erst wenn der Mensch nicht mehr als leere Abstraktion gedacht wird und einem Leben unter dieser Abstraktion sich verweigert, „hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet“, und erst dann „entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“ (Ernst Bloch 1976, Bd. 3, 1628)

Wie immer in der Geschichte geht nichts hinter den erreichten Stand der Entwicklung zurück. Individualisierung in der bestehenden verkehrten Form als höchste Verdichtung und Verschleierung der Herrschaft des Allgemeinen bleibt der Ausgangspunkt. An der Bestimmung von Individualität als dieser verkehrten Form muß radikale Kritik heute sich bewähren, will sie nicht denen recht geben, die schon länger ihr Ende verkünden.

Die Darstellung des geschichtlichen Wegs von der religiösen Bindung der Individuen über ihre Formierung in Kollektiven bis zum heute erreichten Stand der monadenhaften Isolierung der Einzelnen und deren gleichzeitigem Verschwinden hinter den Abstraktionen des vergesellschaftenden Prinzips des Kapitals, ergo ihre geld- bzw. wertförmige Gleichschaltung, hat gezeigt, daß dieser Weg ein Weg der Metamorphosen und Masken des Religiösen ist. Stets ist es ein metaphysisches Prinzip, das die Menschen beherrscht bzw. von dem sie sich angesichts der Heillosigkeit ihres Daseins Heil und Erlösung versprechen. Die bisherige Geschichte, man mag sie ansonsten beschreiben, wie immer man will, ist auch und vor allem immer eine Geschichte des Terrors der subsumieren-

den Oberbegriffe gewesen. Die radikale Kritik ist daher – und muß immer sein – Kritik dieses Terrors, also Kritik der offen oder versteckt auftretenden Gestalten der Verschmelzung mit einem höheren, die konkreten Menschen übersteigenden und sie beherrschenden Prinzip, heiße es Gott, Staat, Volk, Rasse oder Markt. Sie muß fortschreiten von der Kritik der Religion zur „Kritik des kollektiven Wahns“ (Carl Christian Bry) der weltimmanenten Heils- und Erlösungsbewegungen und von dort zur Kritik der Individualisierung, in der heute Religion und Politik zusammenfließen und zugleich sich auflösen. Individualität als politische Religion bedeutet genau dies: Rückgang der Religion zu ihrem Ausgangspunkt, dem Menschen.

Anmerkungen

¹ Sehr deutlich zeigt dies u.a. das umfangreiche „Schwarzbuch Kapitalismus“ von Robert Kurz (Kurz 1999); vgl. auch Fritzsche 1996, 1-74 , Kraiker 1996, 75-110 sowie Heidt 1996, 229-274

² Žižek (Ebd., 177 f) konkretisiert diese Herrschaft der universellen Abstraktion und deren Einwanderung in die Individuen am Beispiel des Begriffs „Beruf“: „Der moderne Begriff des Berufs impliziert, daß ich mich selbst als Individuum erlebe, das nicht in eine bestimmte gesellschaftliche Rolle ‚hineingeboren‘ wird. Was aus mir wird, hängt ab vom Zusammenspiel zwischen den kontingenten gesellschaftlichen Umständen und meiner freien Wahl. In diesem Sinne hat das heutige Individuum einen Beruf, ist Elektriker, Professor oder Kellner, wohingegen es sinnlos wäre, davon zu sprechen, ein mittelalterlicher Leibeigener sei von Beruf Bauer gewesen.

Der entscheidende Punkt ist auch hier, daß unter einer bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzung (des Warentauschs und der globalen Marktwirtschaft) ‚Abstraktion‘ zu einem unmittelbaren Kennzeichen des Gesellschaftslebens wird, also der Art und Weise, wie konkrete Individuen sich verhalten und auf ihr soziales Umfeld reagieren...“

Die Individuen erleben sich unter diesen Verhältnissen in steigendem Maße als „aus den Fugen geraten.“ Der von Richard Sennett beschriebene „flexible Mensch“ im „neuen Kapitalismus“ der Gegenwart ist derjenige Mensch, in dem die abstrakte Universalität eben gerade als Auflösung konkreter Individualität „zu sich selbst“ kommt.

„Die konkrete, tatsächliche Existenz der Universalität ist das Individuum ohne festen Platz in dem globalen Gebäude – in einem bestimmten sozialen Gefüge, Universalität wird in jenen Individuen ‚für sich selbst‘, die keinen Platz darin haben.“ (Žižek 1999, 178)

Gronemeyer (1992, 103 ff) demonstriert in diesem Zusammenhang die reelle Subsumtion der Individuen unter das Kapital am Beispiel des Begriffs „Charakter“. Der klassische Kapitalismus benötigte noch den disziplinierten Menschen als „festen Charakter“. Der frei flottierende Mensch der Gegenwart „wird zum Anhängsel seiner elektronischen Netze. Der feste Charakter wird zum Störfall in einer Welt, in der der Mensch es lernen muß, auf die elektronischen Zuckungen seiner technischen Systeme zu reagieren.“ (Ebd., 108) Der „außengeleitete“ Mensch wendet sich nach innen und findet dort nichts weiter als eben das sinnentleerte Außen seiner von Abstraktionen bestimmten Lebenswelt. „Die Menschen werden auf eigenartige Weise autistisch. Sie leben weniger und weniger aus Familien- oder Freundschaftsquellen. Sie haben benommen von ihrer Sehnsucht nach Selbstverwirklichung die Augen nach innen gedreht. Aber die nach innen gedrehten Augen blicken auf nichts. Da, wo einmal die Seele war, ist eine Wüste, in der sich als Fata Morgana die Konsummöglichkeiten der Außenwelt schwebend spiegeln. Die Suche nach Identität spielt sich nicht im Gebet, nicht in der Therapie, sondern im Kauf der Ware und im Verbrauch der Information ab. Die Schaufenster der Boutiquen, die Un-

terhaltungsangebote von RTL und Sat 1 breiten sich an Orten aus, an denen einmal die Person beheimatet war.“ (Ebd.)

³ „Denn Gott, der dem Menschen Verstand verliehen hat, um seine Handlungen richtig zu lenken, hat ihm, als unmittelbar dazugehörig, innerhalb der Grenzen jener Gesetzgebung, unter der er steht, Willens- und Handlungsfreiheit zugestanden. Solange er sich aber in einem Zustand befindet, wo er keinen Verstand besitzt, um seinen Willen zu lenken, darf er auch keinen eigenen Willen haben, dem er folgen könnte. Derjenige, der für ihn versteht, muß auch für ihn wollen. Er muß ihm seinen Willen vorschreiben und seine Handlungen regulieren.“ (Locke 1977, 235)

⁴ „Wie das Subjekt, ökonomisch ganz und gar zum Agenten des Werts gebannt und daher zur Behandlung seiner selbst als Ware verpflichtet ist, so wird es politisch zum Faktotum des Vertragswesens verhext und zur Erhaltung seiner Verkäuflichkeit ermächtigt.“ (Bruhn 1994, 8)

⁵ Vgl. Rotermundt 1976, 73 ff: „Wenn (...) das Privateigentum in den Naturbedingungen menschlicher Existenz gründet (wie dies in der Theorie Lockes zum Ausdruck gebracht wird – J.U.), so bedeutet das umgekehrt: der Mensch ist an sich Privateigentümer, da ihn jede Arbeit für seinen Lebensunterhalt notwendig dazu macht. Anders ausgedrückt: alles, was der Mensch produziert, produziert er als Ware. Der Mensch wird also von Natur als Warenproduzent begriffen. Konsequentermaßen müssen daher die wesentlichen gesellschaftlichen Bestimmungen des Warenproduzenten als anthropologische Konstanten des menschlichen Individuums erscheinen.“ (Ebd., 73)

⁶ Man denke in diesem Zusammenhang auch an die nationalsozialistische Terminologie, in welcher konkrete Menschen zum „Menschenmaterial“ werden.

⁷ In Krisenzeiten zumal wird immer wieder deutlich, daß die Allgemeinbegriffe in der Verkehrsstruktur des nihilistischen Bewußtseins das wesentliche Moment darstellen, daß die Ideen als weltimmanente Religion über den Menschen stehen und daß auch die Idee der Menschenrechte noch deutlich macht, „daß die Individuen als bloß empirische nicht zum gesellschaftlich Wesentlichen zählen.“ (Bruhn 1994, 8) Die wissenschaftliche Formulierung dieser der bestehenden Gesellschaft inhärenten Barbarei findet sich in der Soziologie Niklas Luhmanns, nach der „das System“ die Menschen nicht braucht, sondern sie allenfalls verbraucht.

⁸ Stirner argumentiert diesbezüglich ziemlich genau auf einer Linie mit Nietzsche und Freud, für die Religion bzw. deren moderne Transformation in die Immanenz der Welt ebenfalls Ausdruck ist für die der abendländischen Zivilisation eigene „Herdemoral“. Vgl. dazu auch Stauth 1999, 30 ff

⁹ Diese zu erstrebende „Vollkommenheit“ feiert gegenwärtig fröhliche Urständ sowohl in der grassierenden Selbstverwirklichungsideologie (Weshalb sich selber verwirklichen, wenn man doch schon wirklich ist? Einen logischen Sinn ergäbe „Selbstverwirklichung“ doch nur, wenn man von einem zunächst wesentlich unwirklichen Selbst ausginge! Bin ich aber schon wirklich, dann muß ich mich nicht verwirklichen, sondern im Bewußtsein

dieser meiner Wirklichkeit nur wirken.) als auch in den Visionen der Befürworter der Gentechnologie vom „perfekten“ Retortenmenschen. Grundlage solchen Denkens bleibt immer die Orientierung an einem Ideal des „vollkommenen“ Menschen, nicht des „uomo universale“ der italienischen Renaissance, die damit noch „nur“ den allseitig gebildeten Menschen meinte, sondern an dem Ideal dessen, was die konkreten, endlichen, fehlbaren Menschen eben gerade nicht sind, nämlich Un-Menschen. Der Un-Mensch ist nach Stirner der den empirischen Menschen bloß vorausgesetzte, übergestülpte „Begriff des Menschen“, dem der einzelne Mensch nachzustreben habe, ohne je mit ihm zur Deckung gebracht werden zu können. Alle Menschen, die dem „Begriff des Menschen“, also dem Un-Menschen, sich nicht subsumieren lassen, werden noch dem freiheitlichsten Denken zu (dem gebräuchlichen Wortsinne nach) „Unmenschen“, „Irrenhaus- oder Krankenhaushausgenossen“ (Stirner 1981, 194). Hinter der Erhebung des Begriffs zum Maßstab für die konkreten Menschen lauert die Ausgrenzung und im Extremfall die Barbarei: „Man sagt: der *erscheint* zwar als Mensch, *ist* aber kein Mensch.“ (Ebd.)

„Das Christentum kennt nur Einen Menschen, und dieser Eine – Christus – ist sogleich wieder im umgekehrten Sinne ein Unmensch, nämlich ein übermenschlicher Mensch, ein ‚Gott‘. *Wirklicher* Mensch ist nur der – Unmensch.“ (Ebd.) Mit dem modernen Individuum in seiner gleichzeitigen Bestimmung als *homo clausus* und *homo apertus* setzt sich die Vereinzelung des Einzelnen gepaart mit dem Begriff „des“ Menschen durch, der damit in die vakant gewordene Position Gottes einrückt. Existentielle Ohnmacht und in „den“ Menschen projizierte Allmacht bilden die zwei zusammengehörenden Seiten des Individuums.

Vgl. dazu auch: Richter 1979, 35: „Das Bewußtsein der totalen Abkapselung des individuellen Ich im eigenen Inneren, verbunden mit der Idee, das Innere berge repräsentativ das gesamte All in sich, kann man letztlich eben nur durch den historischen Prozeß der narzißtischen Identifizierung mit Gott verstehen. Aus der drohenden kompletten Hilflosigkeit und Verlorenheit hatte sich das Ich dadurch gerettet, daß es sich durch einen unbewußten Gleichsetzungsprozeß illusionär die göttliche Vollkommenheit und Allmacht selbst aneignete.“ Diese Beschreibung trifft exakt den Umstand, den Nietzsche den „metaphysischen Wahn“ bzw. den „sokratischen Wahn“ nennt, nämlich jene „tiefsinnige *Wahnvorstellung*, welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, – jener unerschütterliche Glaube, daß das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *korrigieren* imstande sei. Dieser erhabene metaphysische Wahn ist als Instinkt der Wissenschaft beigegeben und führt sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen.“ (Nietzsche Werke I/84 f)

Man lese dieses Nietzsche-Zitat vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion über die Gentechnologie! Die jüngst von Hans Magnus Enzensberger veröffentlichte Polemik gegen den „wissenschaftlich-industriellen Komplex“ in Sachen Genmanipulation mutet an wie eine das Dilemma kommentierende Fußnote zu Nietzsche: „Letzten Endes wird die

Utopie der totalen Beherrschung der Natur und des Menschen (...) nicht an ihren Gegnern scheitern, sondern an ihren eigenen Widersprüchen und an ihrem Größenwahn. Noch nie hat sich die Menschheit freiwillig von ihren Allmachtsphantasien verabschiedet. Erst wenn die Hybris ihren Lauf genommen hat, wird die Einsicht in die eigenen Grenzen, vermutlich um einen katastrophalen Preis, notgedrungen die Oberhand gewinnen.“ (Enzensberger, in: Der Spiegel, Nr. 23 vom 2.6. 2001, 222)

¹⁰ Dies ist auch der Grund für den eigenwilligen Sprachgebrauch Stirners, der sich gängiger Begrifflichkeit durchgehend verweigert. Passagenweise an die Sprachschöpfungen Heideggers erinnernd, trägt diese Widerspenstigkeit der Sprache Stirners auch mit zu den Mißverständnissen bei, die in der Rezeptionsgeschichte des „Einzigens“ immer wieder auftreten. Und darin liegt auch ein grundlegendes Dilemma Stirners selbst, nämlich etwas mitteilen zu wollen, das sich recht eigentlich gar nicht mitteilen läßt, das nicht kommunizierbar ist. Der „Dadaist der Philosophie“ (Vgl. Hennig 1996, 27) pflegt seine eigene Sprache und bewegt sich damit immer an der Grenze zu jenem Unsagbaren, welches eben in der Befreiung des Empirischen von seinem Allgemeinen Begriff besteht. Gustav Landauer nannte diese Vorgehensweise „praktische Anwendung der Sprachkritik“. (Landauer 1989, 140)

„Um seinen Gedanken Ausdruck zu verleihen, legt Stirner sich einen eigentümlich unkonventionellen, über weite Strecken nicht gerade leicht verdaulichen Sprachgebrauch zurecht: Wichtige Begriffe seiner Theorie, z.B. ‚Egoismus‘, ‚Eigennutz‘, ‚Individualismus‘, ‚Eigentum‘, ‚Gesellschaft‘, ‚Revolution‘ gebraucht er in einem ganz spezifischen Sinne, der unterschieden ist von dem Inhalt, der ihnen – heute wie vor 150 Jahren – gewöhnlich beigelegt wird.“ (Henning 1996, 23)

Ein Denken, daß sich gegen jegliche Form der Knechtschaft wendet, muß konsequenterweise auch versuchen, nicht zum „Knecht der Sprache“ (Stirner) zu werden.

¹¹ Manfred Frank hat auf diesen Unterschied zwischen dem Subjekt im Sinne Kants und der Person als einem empirischen Ich hingewiesen. „In der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff nennt er (Kant – J.U.) die ontologische Verfaßtheit des Ich überhaupt *personalitas transcendentalis*, in Abgrenzung von der *personalitas psychologica*, dem empirischen, in der Zeit wechselnden Ich, welches er auch als ‚Ich in der Apprehension‘ bezeichnet. ‚Apprehension‘ meint Wahrnehmung, Erfahrung eines Seienden vom Typ der innerweltlich vorhandenen Dinge. Das empirische Ich ist nur unter der Bedingung eines es gewahrenden reinen Ichs, von dessen Intelligibilität die seine gleichsam geborgt ist. (...) (D)as empirische Ich empfängt alle Bestimmungen, durch welches es sich als innerzeitliches Objekt konkretisiert, von seiten des reinen.“ (Frank 1986, 28f)

¹² Allein das Wort „Kinder“ gemahnt in diesem Zusammenhang bereits an die am höheren Ganzen zu schulenden, noch „unfertigen“ Einzelnen, die erst dann als „fertig“ anzusehen wären, wenn sie im Allgemeinen restlos aufgingen. Dies heißt dann im gängigen Sprachgebrauch „Mündigkeit“, bedeutet aber nichts anderes, als daß die Mündler ins

Allgemeine münden und dessen Erfordernisse als ihr vermeintlich eigenes Interesse artikulieren. Was Stirner in diesem Zusammenhang an der Pädagogik kritisiert, gilt heute, da diese weitgehend ihre prägende Funktion verloren hat, für die Gesellschaft insgesamt: „Mündig sind die Jungen dann, wenn sie zwitschern wie die Alten; man hetzt sie durch die Schule, damit sie die alte Leier lernen, und haben sie diese inne, so erklärt man sie für mündig.“ (Stirner 1981, 70 f) „Als hätten sie verschluckt den Stock, womit man sie einst geprägt.“ (Heinrich Heine)

¹³ Žižek spricht im Blick auf die Beckschen „Kinder der Freiheit“ von der spezifischen „Antinomie der postmodernen Individualität“ (Žižek 1999, 196)

„Das Gebot, ‚man selbst zu sein‘, den Druck, der von der Umgebung ausgeht, zu ignorieren und sich selbst zu verwirklichen, indem man sein einzigartiges kreatives Potential zur Entfaltung bringt, scheitert früher oder später an dem Paradox, daß man, wenn man ständig von dem absieht, was man von seinem Umfeld empfangen könnte, über kurz oder lang mit leeren Händen dasteht und mit der Leere der Idiotie konfrontiert wird. Die inhärente Kehrseite des ‚Sei ganz Du selbst!‘ ist also die Aufforderung, sich im Einklang mit dem postmodernen Postulat der unendlichen Formbarkeit des Subjekts ständig umzugestalten. Kurzum: Extreme Individualisierung schlägt um in ihr Gegenteil und wird zur extremen Identitätskrise. (Siehe die Beschreibung des Borderline-Syndroms bei Eisenberg 2000, 61 ff – J.U.) Die Menschen werden völlig verunsichert und wechseln ständig die ihnen von außen aufgezwungenen Masken, da sich hinter diesen Masken letztlich nichts befindet – ein grauenerregendes Nichts, das sie verzweifelt durch zwanghafte Aktivitäten, immer neue Hobbys oder mit einem sich ständig wandelnden Outfit zu füllen versuchen.“ (Ebd., 196 f)

¹⁴ Diese Passage liest sich beinahe wie der Auszug aus einer Kritik an der gegenwärtigen Selbstfindungsindustrie mit ihrer dem gesellschaftlichen Warenangebot insgesamt angeglichenen massenhaften Konfektionierung von Individualität.

¹⁵ Vgl. Gronemeyer 1998, 17: „Die Asketen von heute sind (...) hysterische Konsumenten, die eine ehrwürdige Tradition kolonisieren, um sie ihren modischen Bedürfnissen dienstbar zu machen: eine leere Askese, bei der die Dreistigkeit, mit der man die Geschichte der Philosophen und Heiligen plündert, um sich mit den geraubten Fetzen zu dekorieren, einen ekelhaften Höhepunkt erreicht.“

¹⁶ Insofern trifft Adorns Kritik am Nominalismus wiederum nicht Stirner, sondern allenfalls jene Individualisierungstheoretiker, welche die Herrschaft des Allgemeinen zur bloßen Rahmenbedingung einer sich ansonsten frei entfaltenden Individualität herunterspielen.

„Je individuelles Dasein soll Vorrang haben vor seinem Begriff; Geist, das Bewußtsein von Individuen, soll nur in Individuen sein und nicht ebenso das Überindividuelle, das in ihnen sich synthetisiert und wodurch allein sie denken. Verbissen sperren die Monaden sich ihrer realen Gattungsabhängigkeit ebenso wie dem kollektiven Aspekt all ihrer Bewußtseinsformen und -inhalte: der Formen, die selbst jenes Allgemeine sind, das der

Nominalismus verleugnet, der Inhalte, während doch dem Individuum keine Erfahrung, auch kein sogenanntes Erfahrungsmaterial zufällt, das nicht vom Allgemeinen vorverdaut und geliefert.“ (Adorno 1975, 307)

¹⁷ Wie Marx sieht Stirner das Individuum nicht isoliert von der Gesellschaft, sondern als durchgehend bestimmt von den diese Gesellschaft kennzeichnenden Abstraktionen, wie Recht, Moral usw. sowie den „Verkehr“, also die Beziehungen, in denen die Individuen in der Gesellschaft nach Maßgabe der herrschenden Abstraktionen immer schon stehen. Die gesellschaftliche Bestimmung des Individuums ist seine Bestimmung als unfreies Individuum auch und gerade dann, wenn die Gesellschaft und ihre Institutionen als freie gedacht werden bzw. als solche, die die Freiheit des Individuums verbürgen sollen: „Sie (die Gesellschaft – J.U.) bedeutet nicht *Meine* Freiheit, sondern die Freiheit einer mich beherrschenden und bezwingenden Macht; sie bedeutet, daß einer Meiner *Zwingherrs*, wie Saat, Religion, Gewissen, frei sind. Staat, Religion, Gewissen, diese *Zwingherrn*, machen Mich zum Sklaven, und *ihre* Freiheit ist *Meine* Sklaverei.“ (Stirner 1981, 117)

Ganz ähnlich Marx: „Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn. Als ob einer sagen wollte: Vom Standpunkt der Gesellschaft aus existieren Sklaven und citizens nicht: sind beide Menschen. Sklav sein und citizen sein sind gesellschaftliche Bestimmungen, Beziehungen der Menschen A und B. Der Mensch A ist als solcher nicht Sklav. Sklav ist er in der und durch die Gesellschaft.“ (Marx, Grundrisse, 176)

¹⁸ In den folgenden Abschnitten wird noch zu zeigen sein, daß Stirner im Grunde auf eine ähnliche gesellschaftliche Veränderung hinaus will wie Marx, wenn dieser etwa ausführt:

„Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Schleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.“ (MEW 23, 94)

¹⁹ „Um erst einmal Platz zu schaffen für ein neues, innerlich freies Denken, Fühlen und Handeln setzt er (Stirner – J.U.) auf Provokation und Verunsicherung. Auf diese Weise will er die (...) im kollektiven Unterbewußten verankerten Bedeutungszusammenhänge aus den Angeln heben. Am Beispiel des Begriffs ‚Egoismus‘ können wir uns sein Vorgehen verdeutlichen. Im herkömmlichen Sinne bezeichnet ‚Egoismus‘ eindeutig eine moralisch verwerfliche Eigenschaft, das genaue Gegenteil einer menschenfreundlichen Einstellung: ‚egoistisch‘ bedeutet soviel wie ‚asozial‘ zu sein. In der Art, wie dieser Begriff gebraucht wird, steckt schon der moralische Appell: Du sollst nicht egoistisch sein, sondern uneigennützig! Tief in die Psyche eingesickert, bleibt dieser Tatbestand nicht ohne faktischen Einfluß auf die Verhaltensdisposition des Menschen. Fast nichts scheint ihm so verwerflich wie eine Ausrichtung seiner Handlungen ausschließlich an den eigenen Interessen. Selbstunterdrückung und vorprogrammierte Abwehrreaktionen stehen einer wirklichen Annahme der ureigenen inneren Bedürfnisse entgegen, in der Folge bleibt nur

die Fixierung auf äußere, fremde Ideale und Ziele.“ (Henning 1996, 24 f) Mit anderen Worten: Stirner versucht mit seiner Interpretation des Begriffs Egoismus die schizoide Struktur bürgerlichen Selbstbewußtseins, die dieses bestimmende Doppelmoral, aufzubrechen: die Spaltung in den egoistischen Bourgeois und den über das allgemeine Wohl schwadronierenden Citoyen, dem „alle Menschen gleich“ sind.

²⁰ Vgl. Scheit 1996, 99

²¹ Adorno unterstellt einem diesen „Rückstoß“ unberücksichtigt lassenden „positiven“ Denken eine wahrhaft ungeheuerliche Konsequenz: „Erheischt negative Dialektik die Selbstreflexion des Denkens, so impliziert das handgreiflich, Denken müsse, um wahr zu sein, heute jedenfalls, auch gegen sich selbst denken. Mißt es sich nicht an dem Äußers-ten, das dem Begriff entflieht, so ist es vorweg vom Schläge der Begleitmusik, mit welcher die SS die Schreie ihrer Opfer zu übertönen liebte.“ (Adorno 1975 b, 358)

²² Es kann hier nicht der Ort sein, an dem die seit Erscheinen des „Einzigen“ geübte Kritik an Stirner (einschließlich der Marxschen) en détail zu referieren wäre. Auf einige Kritiker wird in den folgenden Abschnitten stichpunktartig eingegangen. Im Gesamtzusammenhang der vorliegenden Arbeit beschränkt sich das Interesse auf diejenigen Elemente des Stirnerschen Denkens, die für eine Kritik an Individualität als einer politischen Religion wichtig sind.

²³ „Totalität ist (...) keine Erfindung herrschsüchtiger Intellektueller, sondern eine Realität, die sich nicht einfach wegdekretieren läßt. Sie manifestiert sich in der Tendenz des Kapitals, „alle Elemente der Gesellschaft sich unterzuordnen, oder die ihr noch fehlenden Organe aus ihr heraus zu schaffen“ (Marx); sie zeigt sich in der Universalisierung und Globalisierung der dem Kapitalverhältnis eigenen Produktions- und Zirkulationsformen, und nicht zuletzt in der massiven Expansion der experimentellen Wissenschaften, die immer tiefer in die Infrastrukturen der Materie intervenieren und längst keine Grenzen mehr kennen.“ (Breuer 1992, 9) Sie zeigt sich auch und vor allem in der „Verflüssigung“ der Individuen zu kapitaladäquat transformierten Verwertungseinheiten der „hysterischen Ökonomie“ (Žižek).

²⁴ „Die Entfremdung der sozialen Beziehungen – geronnen in repressiven Institutionen – findet nach Stirner ihre entscheidende Absicherung im entfremdeten Innenleben jedes einzelnen. Staat, Kapital und Autoritarismus sind überhaupt nur möglich, weil Herrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung charakterformend in die Tiefen der individuellen Persönlichkeitsstruktur eingewandert sind. Die Menschen werden von ‚fixen Ideen‘ beherrscht, sind in ihrem ganzen Denken, Fühlen und Wollen geradezu ‚bessenen‘ von herrschaftsstabilisierenden Begriffen, Gedanken, Idealen und Ideologien. Diese verhindern eine Erkenntnis der ureigenen Bedürfnis- und Interessenlage, garantieren damit Willenlosigkeit und Untertanengeist.“ (Henning 1996, 29)

²⁵ Vgl. dagegen Beck 1998, 382: „Von Individualisierung zu sprechen ist sinnvoll möglich nur unter den Bedingungen des existierenden und funktionierenden Rechts- und Sozialstaats.“

²⁶ „Vollendeter Nihilismus erschüttert die Ordnung des Seins und seiner Werte im Zeichen eines wortwörtlich verstandenen Nichts, ohne dieses als neues ‚summum bonum‘ zu inthronisieren.“ (Lütkehaus 1999, 31) Genau dies tut Stirner. Die auf Nichts gestellte Sache des Einzigen ist ihm nicht Programm für die Schaffung einer „heilen Welt“ und damit die Schaffung einer neuen Variante der Seinsfixiertheit, sondern Plädoyer für das Leben gegen die „Mimesis ans Tote“ (Adorno)

²⁷ Im Anschluß an Marx läßt sich die Entwicklungsdynamik des Kapitalismus als ein Prozeß mit katastrophalem Ausgang bestimmen, sofern seine in dem Gegensatz von Verwertung und Entwertung die materielle Welt aufzehrende Dynamik nicht in eine höhere Form der gesellschaftlichen Organisation aufgehoben werden kann. Katastrophen (d.h. Krisen) bilden immer schon ein wesentliches Merkmal des Kapitalismus. Insofern ist die Bewegung hin auf eine letzte große Katastrophe nicht als „Tod des Kapitalismus“ zu bezeichnen, sondern als seine Vollendung, sein „Zu-sich-selber-Kommen.“ In diesem Sinne könnte man mit einer Paraphrase auf Walter Benjamin sagen: Der Kapitalismus, seinem Begriff nach, geht nicht der Katastrophe voran, so als könne diese innerhalb seiner Logik abgewendet werden, sondern er *ist* diese Katastrophe von Beginn an, die sich selbst vollendende, zu sich kommende Katastrophe. Vgl. auch Fritzsche 1996, 61

²⁸ Stirner verdeutlicht diese Leichtigkeit am Beispiel der Ehe: „Was ist nun die Ehe, die man als ein ‚heiliges Verhältnis‘ preist, anderes als die Fixierung eines interessanten Verhältnisses trotz der Gefahr, daß es uninteressant und sinnlos werde? (...) Da steht nun ein Egoist, der um seinen Leichtsinns geprellt wird und sich selbst verdammt, in einem uninteressanten, aber heiligen Verhältnis fortzuleben. Aus dem egoistischen Verein ist eine ‚heilige Verbindung‘ geworden; das Interesse der Personen aneinander hört auf, aber die uninteressante Verbindung bleibt.“ (Ebd., 161)

²⁹ Wieder liegt Stirner hier durchaus auf einer Linie mit Marx, der ebenfalls darauf hinweist, daß die geschichtlichen „Aufgaben“ der Menschen immer nur dann gelöst werden können, wenn die gegebenen Verhältnisse diese Lösung möglich machen.

„Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder zumindest im Prozeß des Werdens begriffen sind.“ (MEW 13, 9)

³⁰ Eine bessere Gesellschaft, die Befreiung von den gegebenen Verhältnissen, dies sieht Stirner genauso wie Marx, können nicht theoretisch antizipiert oder als bloßes Wünschen und Wollen abstrakt konstruiert werden. Als Voraussetzung für die bessere Form des Zusammenlebens wie die Rebellion gegen die bestehende schlechte müssen zugleich aus den gegebenen Verhältnissen selbst die „guten Gelegenheiten“ entstehen. Der von Stirner angeführte Sklavenhalter wird nicht auf der Höhe seiner Macht angreifbar sein, sondern nur dann, wenn die Verhältnisse, unter denen er Sklavenhalter ist, bereits die Überwindung der Sklaverei als objektiv reale Möglichkeit aus sich heraus produziert haben.

Marx: „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (MEW 1, 386)

³¹ An dieser Stelle muß auf das von Stirners Kritikern immer wieder gleichsam wutschnaubend angeführte Mord-Zitat eingegangen werden:

„Ich aber bin durch Mich berechtigt zu morden, wenn Ich Mir's selbst nicht verbiete, wenn Ich selbst mich nicht vorm Morde als vor einem ‚Unrecht‘ fürchte. (...). *Ich* entscheide, ob es *Mir* das *Rechte* ist; *außer* Mir gibt es kein Recht. Ist es *Mir* recht, so ist es recht. Möglich, daß es darum den Andern noch nicht recht ist; das ist ihre Sorge, nicht meine: sie mögen sich wehren. Und wäre etwas der ganzen Welt nicht recht, Mir aber wäre es recht, d.h. Ich wollte es, so früge Ich nach der ganzen Welt nichts. So macht es Jeder, der *sich* zu schätzen weiß, jeder in dem Grade, als er Egoist ist, denn Gewalt geht vor Recht, und zwar – mit vollem Rechte.“ (Stirner 1981, 208)

Stirner stellt hier die Selbstermächtigung zum Mord polemisch gegen jene Art von Mördern, die den Mord mit dem Hinweis auf „höhere Autorität“ (Ebd.) rechtfertigen und sich dadurch beruhigen, daß sie meinen, sie könnten „mit Recht morden“ (Ebd.)

Henning (1996, 31) fragt in diesem Zusammenhang, ob nicht der Affekt aller in diesem Punkte einigen rechtschaffenen Menschen gegen diese Passage (und damit häufig gegen Stirner insgesamt) nicht in erster Linie deren „Ängste vor den Konsequenzen eines radikalen Freiheitsbegriffs“ zum Ausdruck bringt. „Denn zum einen ließe sich fragen, was denn innerlich freie Menschen überhaupt dazu bringen sollte, anderen ans Leben zu wollen, zum anderen sagt Stirner mit seiner provokanten These noch überhaupt nichts darüber aus, welche selbstgewählten Organisationsformen den freien Individuen dazu dienen könnten, sich gegen die potentielle Gefahr antihumaner Affekte und Taten zu ‚wehren‘.“ (Ebd., 31 f) Zudem wird in aller Regel ignoriert, daß die zitierte Passage als polemischer Höhepunkt im Zusammenhang längerer Ausführungen über Recht und Gesetz im Staate als „fremdes“, die Einzelnen unterwerfendes Recht steht. Darüber hinaus zeigt schon die tägliche Zeitungslektüre, in welcher erschreckendem Ausmaß Mord und Totschlag gerade ganz aktuell unter dem „funktionierenden Rechtsstaat“ grassieren. Eisenberg (2000, 232) weist ebenfalls darauf hin, daß unter den Verhältnissen zunehmender Individualisierung, d.h. zunehmender kapitaladäquater Auflösung überkommener Subjektstrukturen (Auflösung des klassischen Freudschen Über-Ichs etc.) und damit der Anpassung der Individuen an die abstrakte Herrschaft des „totalitären Herrn“, Gewalt sich tendenziell von den klassischen Feindbildern lösen könnte, um einer allgemeinen, ziellosen Gewalt zu weichen.

„Die Funktion von Juden, Zigeunern, überhaupt der ‚Fremden‘ bestand und besteht darin, die gestaute Wut, die die Zumutungen der Kultur hervorruft, auf sich zu ziehen und so die ‚Wirtsvölker‘ davor zu schützen, daß sich ihre Mitglieder untereinander umbringen. Es könnte sein, daß mit dem Fortschreiten der Vergesellschaftung dieser klassische Sündenbockmechanismus an Wirksamkeit einbüßt, da er, (...), an eine bestimmte Form der gesellschaftlichen Zurichtung von Subjektivität gebunden ist. Je weiter die Vergesell-

schaftung fortschreitet und je tiefer sie sich in die Subjekte hineingräbt, desto anonym wird der Haß, und wir alle werden zu ‚Kanaken‘: es kann jeden treffen.“ (Ebd., 231 f) Gegen diese Tendenz helfen weder pädagogische Maßnahmen noch die Beschwörung neuer Gemeinschaftlichkeit auf der Grundlage der Revitalisierung überkommener Werte unter gleichzeitiger Beibehaltung der herrschenden Form von Vergesellschaftung, sondern letztlich nur die Alternative einer Gesellschaft, die den einzelnen Menschen als Einzigen wirklich ernst nimmt und zu Formen der freien Assoziation führt, unter denen der jeweils andere Mensch nicht als Bedrohung erscheint, sondern immer schon als Möglichkeit zur Entfaltung des eigenen Ichs. „Neuer Kapitalismus“ (Sennett) und alte Werte passen nicht zusammen.

Schärer-Pohlmann (1995, 45) formuliert dieses Problem zugespitzt folgendermaßen: Ob die Beschwörung althergebrachter Werte und Tugenden „in Verbindung mit dem Ausbau staatlicher Repressionsapparate dauerhaft die Bruchstellen und Zuglöcher des alternativlos akzeptierten, weltmarktorientierten Modernisierungsprozesses kitten kann, ist in mehrfacher Hinsicht zweifelhaft: High tech in Verbindung mit Fronleichnamsprozessionen, nationalen Gedenktags-Inszenierungen und technologisch perfektionierten Polizeieinsätzen mag im Bayerischen Wald eine gewisse Plausibilität zukommen – gesamtgesellschaftlich wird das erreichte Komplexitätsniveau mit all seinen funktionalen Verästelungen zu deutlich unterschritten.“

Gleichwohl bleibt die zitierte „Mord-Passage“ aus Stirners Werk problematisch. Schließlich läßt sich nur sehr schwer eine Art des Mordes durch eine andere rechtfertigen. Die wohlwollendste Interpretation der Stelle ist wahrscheinlich die, sie als ein polemisch überspitztes Beispiel zu lesen gegen die Herrschaft des „allgemeinen Rechts“ und dagegen, daß dieses allgemeine Recht den Mord nicht verhindern kann und es besser und wünschenswert wäre, einen Zustand herbeizuführen, in dem die Menschen sich je selbst den Mord verbieten und ihn aus eigener Überzeugung unterlassen, statt sein Verbot „fremdem Recht“ (Vgl. Stirner 1981, 209) zu überlassen, einem „Recht, das Ich mir nicht gebe oder nehme.“ (Ebd.) Darin steckt eine Utopie, die sich etwa auch in Kants kategorischem Imperativ finden läßt. Handelte nämlich jeder einzelne Mensch so, daß die Maxime seines Handelns ein allgemeines Gesetz werden könnte, dann bedarf es dieses Gesetzes eigentlich nicht mehr. Der Mord wäre genauso kein Thema mehr wie das Gesetz, das ihn verbietet. „Ich bin nur zu dem nicht berechtigt, was Ich nicht aus freiem Mute tue, d.h. wozu *Ich* mich nicht berechtere.“ (Ebd., 208)

³² „Ausgehen wird der Konflikt als Konfrontation derjenigen, die die Adaption aller Gesellschaftsmitglieder an die Verwertungslogik fordern, mit denen, die es gar nicht begreifen können, weshalb nicht mehr funktionieren soll, was jahrzehntelang funktioniert hat.“ (Rotermundt 1997a, 174)

³³ An dieser Stelle hat sich im Originaltext wahrscheinlich ein Druckfehler eingeschlichen. Aus dem Kontext ergibt sich, daß es hier wohl „monadenhafte“ und nicht „nomadenhafte“ Isolierung heißen muß!

³⁴ „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.“ (Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 9)

³⁵ Vgl. Schumacher 1978 – Utopie, die diesen Namen verdient, baut keine Wolkenkuckucksheime und malt keine abstrakten Zukunftsbilder, sondern ist „stark genug, so schwach zu sein wie das Herz der Welt.“ (Ebd., 22)

³⁶ „Die Emanzipation ging in der feierlich-komplizierten Form eines dreimal wiederholten Scheingeschäftes vor sich, durch welches der junge Mann zunächst der Sklaverei unterworfen wurde (mancipatio), aus der ihn der (fiktive) Dienstherr in der vom Recht vorgeschriebenen Form freizulassen hatte (manumissio).“ (RGG, Band 2, 450). Emanzipation bedeutet hier also ganz im Sinne Stirners Entlassung aus persönlicher Abhängigkeit in die Freiheit, welche definiert ist als Unterwerfung unter das Gesetz.

³⁷ Auf die kritisch zu betrachtende Bedeutung des Wortes Emanzipation wurde am Ende des vorangehenden Abschnittes hingewiesen.

³⁸ „Der Einzige und sein Eigentum‘ geizt mit fertigen Antworten, provoziert aber jede Menge Fragen. Fragen an das eigene Selbst, an andere, an die Verfaßtheit der Gesellschaft und an die Wege zur Freiheit. Das ist das Wichtige an diesem Buch.“ (Henning 1996, 39)

³⁹ Die genaue Beschreibung der „freien Assoziation der Produzenten“ findet sich übrigens auch nicht bei Marx, eine Tatsache, die weder etwas gegen Marx noch etwas gegen Stirner sagen will, geht es beiden doch in erster Linie um die „rücksichtslose Kritik des Bestehenden“ und nicht um das Ausmalen einer abstrakten Utopie. Sowohl Stirners „Verein“ als auch Marxens „freie Assoziation“ müssen als Denkanstöße verstanden werden, deren Konkretisierung erst aus einer konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Umwälzungssituation sich ergeben kann.

⁴⁰ Im Vorwort zur 1963 erschienenen Neuauflage von „Der Begriff des Politischen“ notiert Carl Schmitt: „Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende.“ (Schmitt 1996, 10) Es beginnt, so könnte man hinzufügen, die Epoche der Individualisierung.

⁴¹ Bruhn (1996, 5 f) erläutert diesen Zusammenhang unter Berufung auf Marx: „Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend zu machen, das bedeutet, nicht nur nach Marx (sondern z.B. auch nach Stirner – J.U.), die Wirklichkeit zu zerstören. Das Absehen von der Leiblichkeit und den Bedürfnissen der Individuen eröffnet das Schisma zwischen den besonderen Menschen und dem allgemeinen Menschen, zwischen dem empirischen Individuum und dem Transzendentsubjekt, das sich im Gattungsbegriff darstellt, in den Menschenrechten ausspricht und in Souverän verkörpert. (...)

Vernunft als Inbegriff gelungener Implantation des abstrakten Gattungswesens in den konkreten Einzelnen gibt den Maßstab, nach dem der Souverän über den Wert oder Unwert des Individuums verfügt. Der Souverän versteht sich selbst als den Zwang zur

Wahrheit und die Gewalt der Vernunft, d.h. als institutionalisierter ‚Zwang zur Freiheit‘ (Rousseau).“

⁴² Allein die in sich widersprüchliche Bewegung des Kapitals, nämlich die notwendige Arbeit auf ein Minimum zu reduzieren und sie gleichzeitig als „question de vie et de mort“ (Marx) maßlos ausweiten zu müssen, schafft das Problem, immer weniger Arbeit für immer mehr Menschen zur Verfügung zu haben bei gleichbleibendem Zwang, immer mehr Arbeit mobilisieren zu müssen.

„Aber während früher das Ziel der Arbeit darin bestanden hatte, Bedürfnisse durch Erzeugung von Produkten zu befriedigen, zielt heute das Bedürfnis auf Arbeitsplätze; Arbeitsbeschaffung wird zur Aufgabe, *Arbeit selbst wird zum herzustellenden Produkt.*“ (Anders 1987, 99) Das Ergebnis besteht im immer effizienteren Wegarbeiten der materiellen Grundlagen der Produktion und in der Schaffung einer immer größeren Zahl unbrauchbarer Menschen, die eigentlich als „Humanmüll“ „entsorgt“ werden müssten.

Rotermundt (1997 b, 106 f) erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel der für das Kapital wesentlichen Produktion überflüssiger Zeit: „Das Entscheidende (...) liegt in der Veränderung von Substanz und Maß des gesellschaftlichen Reichtums. Denn dieser besteht immer weniger in der ‚ungeheuren Warensammlung‘, immer mehr dagegen in der Minimierung notwendiger Arbeit(zeit). Solange jedoch Reichtum substanzuell als Arbeit aufgefaßt wird, kann die so entstehende (...) ‚freie‘ Zeit nicht als das auftreten, was sie ist. Denn sie gilt nur dann als wirklicher Reichtum, wenn sie die Erscheinungsform des ihr Entgegengesetzten, nämlich von Arbeit, annimmt, d.h. als Tauschwert auftritt und so zu Geld wird. Es scheint somit im Interesse aller zu liegen, wenn Arbeit ‚geschaffen‘ wird. Das Kapital könnte sich wieder besser verwerten, den Arbeitenden ginge es besser, und der gesellschaftliche Reichtum insgesamt nähme zu. Diese Forderung jedoch spricht sich selbst das Urteil. Denn es wird vorausgesetzt, man müsse arbeiten, um Arbeit zu haben. D.h. Arbeit wird regelrecht produziert und hat sich damit fundamental verändert. Was dereinst Mittel zur Bewältigung der Armut war, ist Mittel zur Bewältigung des Reichtums geworden. Mittel und Zweck haben sich gegeneinander verkehrt. Aber auf der einen Seite gilt so dem Bewußtsein Arbeit, die sich nicht in Geld verwandelt, nicht wahrhaft für eine solche, und das Geld erst als Freiheit. Auf der anderen Seite erweist sich immer weniger Arbeit als in Geld verwandelbar, die Freiheit damit als immer weiter eingeschränkt.“

Mit anderen Worten: Wo kein Geld, da keine Freiheit. Der im Geld verdinglichte Freiheitsbegriff setzt diese umstandslos mit jenem gleich und zeigt in der Praxis, daß das „Reich der Freiheit“ unter kapitalistischen Bedingungen nicht erreichbar ist, sondern als seine zugleich immer schon mitproduzierte objektiv-reale Möglichkeit in den zwanghaften Kreislauf der Verwertung und damit in das „Reich der Notwendigkeit“ zurückgesteuert wird.

⁴³ „Niemand darf wegen seines Geschlechts, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.“

⁴⁴ Paul Mattick, ein heute leider fast vollständig vergessener Theoretiker der Arbeiterbewegung, hat auf den in allen organisierten Gegenbewegungen enthaltenen Widerspruch hingewiesen, nämlich darauf, daß die Opposition, auch und gerade als radikale Systemopposition, bisher jedenfalls letztlich immer dem System gedient hat, gegen das sie ursprünglich angetreten war.

„Indes passen sich alle Organisationen der allgemeinen gesellschaftlichen Struktur an; sie sind niemals im strengen Sinne ‚unabhängig‘, sondern werden von der Gesellschaft beeinflußt oder prägen ihrerseits das gesellschaftliche Leben. Im Kapitalismus kann keine Organisation strikt und konsequent antikapitalistisch handeln. ‚Puristischer‘ Antikapitalismus ist das Privileg von Einzelnen und Sekten; Organisationen müssen bis zu einem gewissen Grade opportunistisch sein, um gesellschaftliche Bedeutung zu erlangen, mittels derer sie dann ihren eigenen Zielen gemäß die gesellschaftlichen Prozesse beeinflussen können.

Offensichtlich haben Opportunismus und ‚Realismus‘ mancherlei gemein. Selbst eine Ideologie, die die bestehende Gesellschaft radikal ablehnt, kann auf opportunistische Taktik nicht verzichten. Alle gegenteiligen Versuche sind fehlgeschlagen. Nur diejenigen Organisationen, die das Bestehende nicht grundsätzlich in Frage stellten, erlangten einiges Gewicht. Bei Organisationen, die zu Anfang eine revolutionäre Ideologie vertraten, trieb ihr Wachstum stets die Differenz zwischen Theorie und Praxis hervor. Den Kapitalismus bekämpfend, aber in ihm organisiert, arbeiten sie zwangsläufig ihren Gegnern in die Hände. (...). Solange das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital das gesellschaftliche Leben prägt, werden wir die Gesellschaft im wesentlichen ‚unverändert‘ vorfinden, gleichgültig, wie verändert sie ansonsten erscheinen mag. ‚Laissez-faire‘, Monopol- und Staatskapitalismus sind Entwicklungsstufen in den Grenzen des Status quo.“ (Mattick 1975, 43 und 45) Man wird Mattick im Blick auf alle bedeutenden Oppositionsbewegungen auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft wohl kaum widersprechen können. Alle diese Bewegungen, einschließlich der zweifellos erfolgreichsten, der Arbeiterbewegung, blieben bloße Teilmomente in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus. „Langfristig bewirkte die doppelte Forcierung der Kapitalexpansion durch die Arbeiterklasse und die kapitalistische Konkurrenz eine Interessenidentität von Arbeiterorganisationen und Kapitaleigentümern.“ (Ebd., 46) Vgl. auch Jörg Ulrich 1999

⁴⁵ Siehe: Jörg Ulrich, Individualität als politische Religion, S. 178-233

⁴⁶ Damit ist nichts gegen Huren als konkrete Menschen gesagt, sondern einzig etwas gegen das Prinzip, unter welcher Hure zu sein nichts anderes bedeutet als eine von vielen Möglichkeiten der Selbstverwertung. Übrigens scheint es so nur konsequent, daß der „Beruf“ der Hure unter den Bedingungen eines individualisierten Kapitalismus durch Anerkennung als „Beruf“ vom Makel des moralisch Verwerflichen befreit und gesetzlich anderen „Berufen“ gleichgestellt wird.

Literatur

- Adorno**, Theodor W. 1975 a: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main
- Adorno**, Theodor W. 1975 b: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main
- Anders**, Günther 1987: *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München (Erste Auflage 1977)
- Beck**, Ulrich 1998: *Kinder der Freiheit. Wider das Lamento über den Werteverfall*, in: ders. (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt am Main
- Beckers**, Heidelinde 1997: *Stirner: Der Egoismus des Einzigen. Der Einzige an ihm selbst und sein Dilemma: Der Andere*. Magisterarbeit, Kassel
- Benjamin**, Walter 1977: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main
- Bloch**, Ernst 1972: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main
- 1976: **Das Prinzip Hoffnung**, 3 Bände, Frankfurt am Main
- Breuer**, Stefan 1992: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburg
- Bruhn**, Joachim 1994: *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg am Breisgau, Kapitel: Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus, zitiert nach der Leseprobe im Internet.
- Bullmann**, Udo/Henkenborg, Peter 1995: *Ortsbestimmung. Versuch über die Linke*, in: Fritzsche, Klaus/Freiling, Gerhard (Hg.): *Konflikte um Ordnung und Freiheit. Sozialwissenschaftliche Beiträge*, Pfungstadt und Bensheim
- Cioran**, Emile 1987: *Lehre vom Zerfall. Übertragen von Paul Celan*, Stuttgart
- Eisenberg**, Götz 2000: *Amok – Kinder der Kälte. Über die Wurzeln von Wut und Haß*, Reinbek bei Hamburg
- Engelen**, Norbert Q. 1991: *Das innere Selbst. Die Geburt der Selbstverwirklichung aus dem Geist der Erlösung*, Pfungstadt bei Darmstadt
- Foucault**, Michel 1978: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien
- Frank**, Manfred 1986: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main
- Fritzsche**, Klaus 1996: *Sozialismus: Geschichte und Perspektiven gesellschaftlicher Egalität*, in: Franz Neumann (Hg.), *Handbuch Politische Theorien und Ideologien*, Band 2, Opladen
- Gronemeyer**, Reimer 1992: *Ohne Seele, ohne Liebe, ohne Haß. Vom Ende des Individuums und vom Anfang des Retortemenschen*, Düsseldorf/Wien/New York/Moskau
- 1998: **Die neue Lust an der Askese**, Berlin
- Habermas**, Jürgen 19??:
- Heidt**, Elisabeth 1996: *Kapitalismus – Das Janusgesicht des Fortschritts. Entwicklungslogik und Krise der Marktgesellschaft*, in: Franz Neumann (Hg.), *Handbuch Politische Theorien und Ideologien*, Band 2, Opladen

- Henning**, Markus 1996: Max Stirners Egoismus, in: Jochen Knoblauch/Peter Peterson (Hg.), Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt. Texte zur Aktualität von Max Stirner, Berlin
- Horkheimer**, Max/Adorno, Th. W. 1977: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main
- Kraiker**, Gerhard 1996: Theorie von Karl Marx/Friedrich Engels. Gegen Dogmatisierung und Marginalisierung, in: Franz Neumann (Hg.), Handbuch Politische Theorien und Ideologien, Band 2, Opladen
- Kurz**, Robert 1999: Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft
- Landauer**, Gustav 1989: Individualismus, in: ders., Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus, hg. von Siegbert Wolf, Frankfurt am Main
- Leggewie**, Claus 2001: 1968 ist Geschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 22-23/2001 vom 25. Mai 2001
- Laska**, Bernd A. 1996: Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einzigler“. Eine kurze Wirkungsgeschichte, Nürnberg
- 1997: **Katechon und Anarch. Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner**, Nürnberg
- Locke**, John 1977: Zwei Abhandlungen über die Regierung, hg. und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt am Main
- Luhmann**, Niklas 1994: Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität, in: Beck/Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt am Main
- Lütkehaus**, Ludger 1999: Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst, Zürich
- Lyotard**, Jean-François:
- Marcuse**, Herbert 201985: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Darmstadt und Neuwied
- MEW 1**, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung
- MEW 4**, Manifest der Kommunistischen Partei; Das Elend der Philosophie
- MEW 13**, Zur Kritik der Politischen Ökonomie
- MEW 23**, Das Kapital
- MEW Erg.-Bd. I**, Ökonomisch-philosophische Manuskripte [Privateigentum und Kommunismus]
- MEW 42**, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie
- Mattick**, Paul 1975: Spontaneität und Organisation. Vier Versuche über theoretische und praktische Probleme der Arbeiterbewegung, Frankfurt am Main
- Negt**, Oskar/Kluge, Alexander 1981: Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Nettlau**, Max o.J.: Geschichte der Anarchie, Band 1: Der Vorfrühling der Anarchie. Bremen
- Neumann**, Franz 1996: Anarchismus, in: ders. (Hg.), Handbuch Politische Theorien und Ideologien, Band 2, Opladen
- Nietzsche**, Friedrich 1969: Werke in fünf Bänden, hg. v. Karl Schlechta, Frankfurt am Main/Berlin/Wien, Also sprach Zarathustra

- Richter**, Horst E. 1979: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg
- Rotermundt**, Rainer 1976: Das Denken John Lockes. Zur Logik bürgerlichen Bewusstseins, Frankfurt am Main
- **1997 a: Staat und Politik**, Münster
- **1997 b: Plädoyer für eine Erneuerung der Geschichtsphilosophie**, Münster
- Schaefer**, Alfred 1996: Max Stirner heute. in: Jochen Knoblauch/Peter Peterson (Hg.), Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt. Texte zur Aktualität von Max Stirner, Berlin
- Schärer-Pohlmann**, Günter 1995: Neue Informationstypen braucht das Land. Anmerkungen zur Diskussion über einen neuen Gesellschaftsvertrag, in: Klaus Fritzsche/Gerhard Freiling (Hg.): Konflikte um Ordnung und Freiheit. Sozialwissenschaftliche Beiträge, Pfungstadt und Bensheim
- Scheit**, Herbert 1996: Max Stirners „Egoismus“ – Eine Philosophie der „Gedankenlosigkeit“, in: Jochen Knoblauch/Peter Peterson (Hg.), Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt. Texte zur Aktualität von Max Stirner, Berlin
- Schmitt**, Carl 1996: Der Begriff des Politischen, Berlin
- Schumacher**, Joachim 1978: Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt am Main (Reprint der Ausgabe von 1937)
- Sennet**, Richard 1998: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin
- Stauth**, Georg 1999: Authentizität und kulturelle Globalisierung. Paradoxien kulturübergreifender Gesellschaft, Bielefeld
- Stirner**, Max 1981: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart
- **1986: Parerga**, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd A. Laska, Nürnberg
- Ulrich**, Jörg 1999: Systematische Zwänge, in: Frankfurter Rundschau („Forum Humanwissenschaften“) vom 2. März 1999
- Žižek**, Slavoj 1999: Liebe Deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne, Berlin

Personenregister

- Adorno, Theodor W. 6, 7, 11, 16, 21, 22, 23, 27, 28, 30, 33, 70, 71, 72, 78
Anders, Günther 55, 76, 78
Beckers, Heidelinde 20, 26, 36
Beck, Ulrich 5, 15, 23, 44, 49, 71
Benjamin, Walter 5, 61, 72
Bloch, Ernst 9, 43, 63
Breuer, Stefan 50, 51, 71
Bruhn, Joachim 17, 18, 55, 57, 58, 66, 75
Bry, Carl Christian 64
Bullmann, Udo 52
Camphausen, Hans Freiherr von 11
Cioran, Emile 27
Dinkler, Erich 11
Eisenberg, Götz 41, 42, 62, 63, 69, 73
Engelen, Norbert Q. 25, 34
Engels, Friedrich 13
Enzensberger, Hans Magnus 21, 67, 68
Feuerbach, Ludwig 20
Foucault, Michel 48
Frank, Manfred 68
Fritzsche, Klaus 65, 72
Gloege, Gerhard 11
Gronemeyer, Reimer 21, 24, 65, 69
Habermas, Jürgen 17, 21
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 54
Heidegger, Martin 68
Heidt, Elisabeth 51, 65
Heine, Heinrich 10, 69
Henkenborg, Peter 52
Henning, Markus 26, 32, 37, 68, 71, 73, 75
Horkheimer, Max 16, 21

Jandl, Ernst 32
Kant, Immanuel 7, 8, 68
Kluge, Alexander 45, 59
Kraiker, Gerhard 65
Kurz, Robert 6, 11, 65
Landauer, Gustav 29, 68
Laska, Bernd A. 20
Leggewie, Claus 52
Locke, John 17, 18, 20, 21, 66
Løgstrup, Knut 11
Luhmann, Niklas 25, 55, 60, 61
Lütkehaus, Ludger 34, 35, 72
Lyotard, Jean-François 31
Marcuse, Ludwig 34
Marx, Karl 5, 6, 9, 13, 14, 19, 22, 28, 29, 31, 35, 43, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 59,
60, 61, 62, 63, 70, 71, 72, 73, 75, 76
Mattick, Paul 58, 77
Negt, Oskar 45, 59
Nettlau, Max 26, 27
Neumann, Franz 46
Nietzsche, Friedrich 21, 35, 62, 66, 67
Richter, Horst E. 67
Rotermundt, Rainer 19, 62, 66, 74, 76
Rousseau, Jean-Jacques 76
Schaefer, Alfred 24, 43
Schärer-Pohlmann, Günter 74
Scheit, Herbert 71, 78, 80
Schiller, Friedrich 13
Schmitt, Carl 49, 75
Scholz, Roswitha 11
Schumacher, Joachim 75
Sennett, Richard 65, 74
Stauth, Georg 18, 66

Ulrich, Jörg 9, 10, 11, 23, 44, 49, 77

Zarathustra 62

Žižek, Slavoj 15, 25, 26, 65, 69, 71

Verlagsinformationen

Jean-Claude Wolf: Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen, Leipzig 2007

ISBN 978-3-933287-78-6, 70 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 Maßalsky: 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 radikalthropologischen 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 Türkdoğan: 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 Martin Damken, Leipzig 2001, 2. Auflage Leipzig 2007
ISBN 978-3-933287-18-2, 87 Seiten, 10,00 Euro

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

Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig / edition unica
c/o Kurt W. Fleming, Nonnenstr. 32
D – 04229 Leipzig

Bei dem nachfolgenden Text handelt es sich um ein Kapitel aus meinem im Jahr 2002 erschienenen Buch „Individualität als politische Religion“. Einiges von dem, was ich dort über Stirner, und insbesondere über das Verhältnis zwischen Stirner und Marx, geschrieben habe, sehe ich heute anders. Gleichwohl scheint es mir wichtig zu sein, den Stand der Reflexion vor fünf Jahren hier noch einmal zu dokumentieren. Dies auch und vor allem deshalb, weil weitere Arbeiten zu Stirner geplant sind, als deren Grundlage und Ausgangspunkt der hier erneut publizierte Text gelten kann.