

Gustav Buck

# Ohnmacht und Macht

in Max Stirners „Der Einzige und  
sein Eigentum“

*Eine Untersuchung der Gewalt und  
ihrer Wirkungen auf die Einzelnen*



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

**Stirneriana 34**

Gustav Buck

**Ohnmacht und Macht in Max Stirners**  
**„Der Einzige und sein Eigentum“ –**  
*Eine Untersuchung der Gewalt und*  
*ihrer Wirkungen auf die Einzelnen*

Verlag Max Stirner Archiv / edition unica Leipzig 2014

**Gustav Buck**

**Ohnmacht und Macht in Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ –**  
*Eine Untersuchung der Gewalt und ihrer Wirkungen auf die Einzelnen*

# Inhalt

<b>Vorwort</b> . . . . .	5
<b>Einleitung</b> . . . . .	7
<b>I. Die Gewalt des „freien Geistes“ und ihre Wirkung auf die Einzelnen.</b> . . . . .	15
1. Zum Verhältnis von Macht, Gewalt und Ohnmacht. . . . .	15
2. Die Entstehung der Gewalt des „freien Geistes“. . . . .	20
3. Der „freie Geist“ der Liberalismen und seine Wirkung auf die Einzelnen. 23	
a) Die Gewaltausübung durch den politischen, sozialen und	
humanen Liberalismus . . . . .	23
Der politische Liberalismus. . . . .	23
Der soziale Liberalismus . . . . .	28
Der humane Liberalismus . . . . .	30
b) Wirkungen der Gewaltausübung der Liberalismen auf die Einzelnen . 31	
<b>II. Die Gewalt des Einzigen und ihre Wirkung auf die Einzelnen</b> . . . . .	38
1. Der Einzige und seine Gewalt . . . . .	38
a) Gewalt als Selbstsetzung des Einzigen . . . . .	38
b) Gewaltausübung als egoistische Selbstsetzung . . . . .	54
2. Gewaltausübung und Verkehr des Einzigen . . . . .	61
3. Wirkungen der Gewalt des Einzigen auf andere Einzelne. . . . .	71
<b>III. Die Relevanz der Stirnerschen Kritik hinsichtlich der</b>	
<b>Gewaltproblematik von Herrschaft</b> . . . . .	79
1. Der Widerspruch zwischen institutioneller Gewalt und der Gewalt	
des Einzigen . . . . .	79
2. Das ungelöste Problem der Gewalt des Einzigen im sozialen Kontext . . 84	
3. Der spekulative Gehalt des Einzigen und die Unmöglichkeit Ohnmacht	
aufzuheben. . . . .	87



## Vorwort

Nach über 30 Jahren ein Vorwort zu einer längst in Vergessenheit geratenen eigenen Arbeit zu schreiben, verlangt ein erneutes Eintauchen in die persönliche Geschichte.

Ich war 1981 ein – aus damaliger Sicht – nicht mehr ganz junger Student der Politikwissenschaften in Duisburg, auf der Suche nach einem Diplomarbeitsthema. Und nebenbei auch noch auf der Suche nach Selbstverwirklichung – wer bin ich, was kann ich, was macht mir Freude.

Ein Professor – Claus Bärsch – empfahl mir Max Stirner und half mir damit in jeder Hinsicht aus der Klemme. Mit einem Freund fuhr ich in einem alten aus-rangierten Feuerwehrauto zu ihm nach Ditranszell, um in seinem wunderschönen alten Bauernhaus den Entwurf für die Arbeit zu besprechen.

Danach ging es weiter mit dem Feuerwehrauto quer durch Süddeutschland und über die Alpen hinweg nach Civezza in Ligurien, wo ich mich für einige Monate in dörflicher Abgeschlossenheit in Stirner vertiefte.

Ich hatte mich als bildungsferner Bauernjunge, der über den zweiten Bildungsweg (Berufsausbildung, Fachabitur) zu diesem Studium gekommen war, bis dahin wenig bis gar nicht mit philosophischen Fragen befasst.

Die Lektüre des Buches von Max Stirner hat mir damals sehr viel Freude gemacht. Mir gefiel die radikale Kritik an etablierten Vorstellungen, die Begeisterung und sprachliche Kreativität, die aus seinen Zeilen spricht und insbesondere sein Individualismus, der mir half, mich aus bestehenden persönlichen und gesellschaftlichen Zwängen zumindest gedanklich zu lösen.

Schon damals fragte ich mich allerdings: Wie kann der Einzige unter Einzigem leben? – und ich habe versucht, dieser Frage auch in meiner Arbeit nachzugehen.

Für mich ist Stirner heute immer noch sehr aktuell, weil er dem Menschen das Recht zubilligt, seine Einzigartigkeit zu leben.

Die Andersartigkeit anderer Menschen im Zusammenleben zu akzeptieren, bleibt dabei eine Herausforderung – für jeden Einzelnen und für jede Gemeinschaft.

Gustav Buck

Berlin, 26.10.2013



## Einleitung

Betrachtet man die sozialen Phänomene Macht und Gewalt, die sich in der *Herrschaft* von Institutionen über Menschen manifestieren, so kann man feststellen, daß letztlich keine Herrschaft ohne Gewaltausübung auskommt. Die Gewalt fungiert dabei als Instrument der Herrschaft, ihre „gerechten“ Zwecke durchzusetzen. Gleichwohl vermag sich die Staatsgewalt zu verselbständigen, wie Jouvenel betont:

Das „Wesen (der Staatsgewalt – GB) besteht keineswegs in ihrer gerechten Ursache, in ihrem gerechten Zweck. Sie erweist sich fähig, als reiner Befehl zu existieren.“<sup>41</sup>

Geht man von dieser Prämisse aus, so stellt sich die Frage, warum Herrschaft bemüht ist, die Macht zur Gewaltausübung zu legitimieren, d. h. sich gleichsam von ihrem Wesen zu distanzieren.

Damit stößt man auf das Problem der Stabilität und Dauer von Herrschaft. Folgerichtig erblickt Jouvenel zwischen Herrschaftsinteresse und Ideen einen engen Zusammenhang:

„Die Wirklichkeit muß sich der Idee nähern, um sie entstehen zu lassen – durch einen einfachen Prozeß der Stilisierung des Festgestellten – und um ihr zu beweisen, sie sei gar keine Idee.“<sup>42</sup>

Demnach hätten Ideen, hier Staatstheorien, den Zweck, sich selbst in der Wirklichkeit zu realisieren, material zu werden.

Andererseits werden sie als Legitimationsideologien von Herrschaft eingestuft, die der Theorie gleichsam Zugeständnisse macht, indem sie ihre Form gemäß den Forderungen der Theorie fortentwickelt, allerdings nur mit dem Ziel, die Staatsgewalt auf Dauer zu erhalten. „Tatsächlich ändert das Klima der Macht den Menschen, so daß ihre Inhaber die Staatsgewalt ebenso zwangsläufig verteidigen, wie der Haschischraucher seinen Trip.“<sup>43</sup>

Es kommt mir darauf an, zu betonen, daß eine Stabilität der Herrschaft zweierlei erfordert. Zum einen erfordert ihre Stabilität letztlich die Möglichkeit der

1 B. d. Jouvenel, Über die Staatsgewalt, Die Naturgeschichte ihres Wachstums, Mit einem Nachwort von. H. R. Ganslandt, Freiburg/Br. 1972, S. 122.

2 Ebd., S. 137.

3 Ebd., S. 142.



Anwendung von Gewalt, wie auch Lassweli/Kaplan festgestellt haben: „Die Stabilität einer Herrschaft variiert je nach der Hoheit der Elite über die Instrumente der Gewaltausübung.“<sup>44</sup>

Zum anderen bedarf eine stabile Herrschaft auch einer Verallgemeinerung ihrer Interessen im Sinne realer und/oder idealer Integration der Interessen weiterer Teile der von der Herrschaft Betroffenen.

Der erste Aspekt hebt die Notwendigkeit von Gewaltmitteln hervor zur Herrschaftssicherung und begründet die Befehl-Gehorsam-Relation, der sich keine Herrschaft entziehen kann.

Der zweite Aspekt begründet den Legitimationsbedarf jeder Herrschaft, der sich auf verschiedene Weise realisieren läßt. Hauptsächlich geschieht dies durch eine von den staatsrechtlichen Konstruktionen hergeleitete und konzipierte verfassungsmäßige Ausgestaltung der Herrschaft.

Vor diesem Hintergrund stellt sich mir nun die Frage, inwieweit und in welcher Hinsicht Herrschaft das Dasein des einzelnen Menschen tangiert.

Wie ist etwa die Erfahrung zu beurteilen, daß das einzelne Dasein von Institutionen zunehmend vereinnahmt und verplant wird, um es provokativ zu formulieren, daß überhaupt Politik als zu sehr am übergeordneten Ganzen – welche allgemeinen Zwecke es auch immer sein mögen – ausgerichtet ist, demgegenüber das Einzeldasein mit seinen konkreten Interessen und spontanem Wollen in den Hintergrund tritt?

Hierin drückt sich m. E. kein geringeres Problem aus als das, um es als Frage zu formulieren: Worin besteht das Wesen der menschlichen Existenz?

Manche Herrschaftstheorien, also solche Theorien, die die Notwendigkeit von Herrschaft unterstellen, gehen von der Prämisse eines im Wesen des Menschen begründeten Machtstrebens aus.

So stellt beispielsweise Hobbes fest:

„Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung. Denn die Natur hat es so eingerichtet, daß alle ihr eigenes Wohlergehen wünschen... Macht ist, wenn sie bedeutend ist, ein Gut, weil sie uns Mittel zu unserem Schutz gewährt; auf dem Schutz beruht aber unsere Sicherheit.“<sup>45</sup>

Aufgrund dieses höchsten Gutes, das jedem Individuum als vernünftig erscheinen soll, proklamiert Hobbes die Notwendigkeit eines Souveräns. Von daher wird also die Staatsgewalt als notwendige Macht anerkannt.

Eine weitere Prämisse von Herrschaftstheorien besteht häufig darin, die Vorrangstellung einer absoluten Norm oder eines absoluten Prinzips vor dem einzelnen Menschen aus dem Wesen des Menschen herzuleiten.

4 A. Kaplan/H.D. Lassweli, *Power and Society, A Framework for Political Inquiry*, London 1952, S. 265; „The stability of a rule varies with the elite's control over the instruments of violence.“

5 T. Hobbes, *Vom Menschen – Vom Bürger*, Eingeleitet und hrsg. v. G. Gawlick, Hamburg 1959, S. 24.

Die Norm wird als absoluter Wert und als Ausgangspunkt individuellen Handelns vorgestellt. Danach erfüllt die wahrhafte Existenz des Einzelnen sich dadurch, ein Teil einer höheren Einheit zu sein.

Ging Hobbes noch von einem bestimmten und ursprünglichen Willen der einzelnen Menschen aus, so kommt hier dem absoluten Prinzip, der Idee, ein Subjektcharakter zu, der sich in der Geschichte verwirklicht. So heißt es bei Hegel:

„Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten, – dies ist die wahrhafte *Theodicee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.“<sup>6</sup>

Gott ist Geist, denn die „göttliche Weisheit, das ist die Vernunft.“<sup>7</sup> Seine konkrete Gestalt findet der Geist im Staat: „Endlich ist die Gestalt zu betrachten, welche die vollständige Realisierung des Geistes im Daseyn ist – der Staat.“<sup>8</sup>

Dem Staat als Verkörperung des objektiven Geistes kommt damit die alleinige Souveränität zu; im Effekt stellen die einzelnen Individuen für ihn nur „das Material“ dar, „in welchem der vernünftige Endzweck realisiert und ausgeführt wird“.<sup>9</sup> Der Einzelne ist hier eingebunden in einen unabhängig von ihm bestehenden geschichts-teleologischen Ablauf, der von einer immer schon bestehenden und vernünftigen Ordnung konkret gestaltet wird.

Danach erfüllt die wahrhafte Existenz des Einzelnen sich dadurch, als Teil einer *übergeordneten* Einheit und Souveränität zu fungieren. Die Motive und Absichten der einzelnen Individuen spielen für die vernünftige Herrschaftsausübung keine Rolle. Bärsch stellt dazu fest: „Die Ordnung in der Gesellschaft ist also nach Hegel nicht das Produkt der Ziele und Bedingungen menschlicher Handlungen. Die Art und Weise, wie sich Gesellschaften organisieren, hängt nicht von dem konkreten menschlichen Bewußtsein und seiner rationalen oder irrationalen Orientierung ab.“<sup>10</sup>

Zusammenfassend stellt sich damit das Problem, daß, ausgehend von diesen Prämissen, der Staat als Ausdruck und souveränes Subjekt eines übergeordneten Prinzips erscheint, das von allen gewollt wird (so bei Hobbes) oder als göttlicher Geist immer schon die einzelnen Individuen unabhängig von ihrem Wollen zusammenfügt.

6 G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Hrsg. H. Glockner, 3. Aufl.; der Jubiläumsausgabe, Bd. 11, Stuttgart 1958, S. 569 (weiterhin abgekürzt: *HSW*). 7 Ebd., S. 42.

8 Ebd., S. 544.

9 C.-E. Bärsch, *Der Staatsbegriff in der neueren deutschen Staatslehre und seine theoretischen Implikationen*, Diss., Berlin 1974 (1972), S. 159 (fortan abgekürzt: *Bärsch, Staatsbegriff*).

10 Ebd., S. 164.

Hier wird also aus einem Gedanken, aus einer Idee bezüglich des allgemeinen Wesens des Menschen, ein souveränes Subjekt konstruiert, dem die besonderen Individuen zum Gehorsam verpflichtet sind.

Aber, so ist zu fragen, wird dadurch nicht der Einzelne zu einem „Herdentier“ degradiert? Hat er nicht demnach nur einen funktionalen Wert als Teil der „Herde“, die immer schon ohne sein Zutun in eine Richtung gelenkt wird? Sollen durch solche Bestimmungen des Wesens der Menschen nicht nur faktische Gewaltverhältnisse zwischen den Menschen gerechtfertigt werden?

Eine Herrschaftskritik, die sich gegen diese idealistische Bestimmung des Menschen wendet und von daher gegen die Notwendigkeit staatlicher Souveränität Stellung bezieht, hat Max Stirner<sup>11</sup> in seinem Hauptwerk „Der Einzelne und sein Eigentum“<sup>12</sup> formuliert, das im Herbst 1844 erschien.

Sein Werk erlebte nach Erscheinen ein „starkes Echo“<sup>13</sup>; zahlreiche Zeitgenossen nahmen in mehr oder weniger ausführlicher Weise Stellung zu seinem Werk.<sup>14</sup> Stirner selbst antwortete 1845 auf diese Kritiken in seiner Schrift „Recensenten Stirners“<sup>15</sup>, die zur Verdeutlichung seiner Position beiträgt und auf die ich mich deswegen auch beziehen werde.

In der Sekundärliteratur gehen die Meinungen über die Stirnersche Philosophie und die Relevanz der Stirnerschen Herrschaftskritik allerdings weit auseinander.

11 Max Stirner ist ein Pseudonym für Johann Caspar Schmidt, vgl. J. H. Mackay, Max Stirner, Sein Leben und sein Werk, Reprint der dritten, völlig durchgearbeitete und vermehrte (!), mit einem Namen- und Sach-Register versehene (!) Aufl., Freiburg/Br. 1977 (1898), S. 85 [<http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Mackay-Stirner.pdf>]; Stirner wurde 1806 in Bayreuth geboren und starb 1856 in Berlin.

12 M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1845 (vermutlich schon im Oktober 1844 erschienen); zitiert wird nach der Reclam-Ausgabe Stuttgart 1972 (weiterhin abgekürzt: *EE*).

13 J. Cattepoel, Der Anarchismus, Gestalten – Geschichte – Probleme, 3., überarb. und erw. Aufl., München 1979, S. 27.

14 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: Diesn., Werke, Bd. 3, Berlin (Ost) 1969 (1932), S. 9-530 (weiterhin abgekürzt als: MEW); L. Feuerbach, Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum“, in: Recensenten Stirners. Kritik und Anti-Kritik. Mit einer Einleitung von Bernd Kast. Stirneriana 24, Hrsg.: Kurt W. Fleming, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 2003, S. 45-54 (fortan abgekürzt: *RS*); F. Szeliga, Der Einzige und sein Eigentum, Von Max Stirner, Kritik, in: ebenda, S. 3-25; M. Hess, Die letzten Philosophen, in: ebenda, S. 27-43; K. Fischer, Moderne Sophisten, in: Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik. Stirneriana 20, Hrsg.: Kurt W. Fleming, S. 79-95 (fortan abgekürzt: *Spiegel*).

15 M. Stirner, Recensenten Stirners, Entgegnungen an Feuerbach, Szeliga und Hess, in: *RS* 71-106.

So meint der Marxist Helms in seiner umfangreichen Untersuchung des Stirner'schen Werkes und seiner Wirkungen, daß Stirner eine Ideologie des Mittelstandes formuliert habe<sup>16</sup>, als Ausdruck einer objektiven kapitalistischen Wirklichkeit.<sup>17</sup>

Er hält die Lehre Stirners für ungeeignet, Herrschaft abzubauen: „Die Lehre vom Einzigem rechtfertigt den Kapitalismus und das administrativ geordnete Chaos, sie rechtfertigt Unwahrheit und Unrecht, Haben und Nichthaben, ihr Ideal ist die unsoziale und anonyme Existenz“.<sup>18</sup>

Schon Marx und Engels vertraten die These, daß Stirners Ich auch nur ein Wesen im Hegelschen Sinne sei, keine wirkliche, sondern nur eine gedankliche Existenz habe: „Sein Ich ist stets ein stummes, verborgenes ‚Ich‘, verborgen in seinem als *Wesen* vorgestellten *Ich*“.<sup>19</sup>

Daß Stirner mit seinem „Einzigem“ nur ein neues Ideal proklamierte, das es zu verwirklichen gelte, ist auch die Auffassung zahlreicher Autoren, insbesondere derjenigen, deren Schriften im Laufe der Stirner-Renaissance um die Jahrhundertwende erschienen: „Was ist der Stirner-Einzige anders als eine Idee, als ein Absolutes?“, fragt Zenker<sup>20</sup> suggestiv. Innerhalb dieser Interpretationslinie wird der Stirnersche Egoismusbegriff in der Regel anti- und unsozial<sup>21</sup> ausgelegt; Stirner vertrete einen „radikale(n) Individualismus“<sup>22</sup> und „spiel(e) den Solipsisten“.<sup>23</sup>

16 Vgl. H. G. Helms, Die Ideologie der anonymen Gesellschaft, Max Stirners „Einzigem“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik, Köln 1966, S. 69.

17 Ebd., S. 231.

18 Ebd., S. 500.

19 F. Engels/K. Marx, Die deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, S. 249.

20 E. V. Zenker, Der Anarchismus, Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie, Frankfurt/Main 1966 (1895), S. 83; vgl. als Vertreter dieser These auch A. Voigt, Die sozialen Utopien, Fünf Vorträge, Leipzig 1906, S. 134; vgl. ebenso G. Strugurescu, Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Stirneriana 8, Hrsg.: Kurt W. Fleming, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1998, S. 36; vgl. ebenso auch K. Fischer, a. a. O., S. 82, der Stirner als einen „Dogmatiker des Egoismus“ bezeichnet.

21 Vgl. V. Basch, L'Individualisme anarchiste, Max Stirner, 2. Aufl., Paris 1928 (1904), S. 154; vgl. ebenso auch G. Strugurescu, a. a. O. (Anm. 20), S. 54; vgl. auch J. G. Huneker, Egoists, A Book of Supermen, New York 1932 (1909), S. 359.

22 W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Billige Ausgabe, Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert“ und einer Übersicht über den Stand der philosophischen Forschung hrsg. v. Heimsoeth, Tübingen 1935 (1891), S. 564; vgl. ebenso auch E. v. Hartmann, Stirners Verherrlichung des Egoismus, in: Ders., Ethische Studien, Leipzig 1898, S. 85 f.

23 W. Windelband, a. a. O. (Anm. 22), S. 565; der Solipsismus ist eine „philos. Meinung, die das subjektive Ich mit seinem Bewußtseinsinhalt für das einzige Seiende hält.“; Philosophisches Wörterbuch, Begründet von H. Schmidt, 20. Aufl., Neu bearbeitet von G. Schischkoff, Stuttgart 1978, S. 624; von einem allerdings „ethischen Solipsismus“ Stirners

Daneben meldeten sich aber auch zahlreiche Autoren zu Wort, die entgegen der solipsistischen Deutung des Einzigen, die soziale Relevanz desselben herauszustellen suchten: Sveistrup<sup>24</sup> sieht einen „Fehlgriff“ darin, „Stirners Egoismus als erkenntnistheoretischen und metaphysischen Solipsismus mißzuverstehen“; dagegen stellt er fest: „Einzigkeit ist keine Aussage über die Anzahl, die Einzahl des Ichs. Ebenso wenig bedeutet Stirners Egoismus eine Philosophie, welche die Welträtsel mit Hilfe des Ich-Begriffs lösen möchte.“

Daß es Stirner nicht um Erkenntnistheorie geht, stellt auch Martin Buber fest: „Aber die Erkenntnistheorie hätte ihm auch nicht geleistet was er brauchte; denn sie, und auch die solipsistische, leitet immer nur auf das erkennende Subjekt und nicht auf die *konkrete menschliche Person* (Herv. d. Verf.) hin, auf die Stirner mit fanatischer Unablenkbarkeit zielt.“<sup>25</sup>

In diesem Sinne äußern sich vor allem neuere Untersuchungen.<sup>26</sup>

Das Problem, vor dem Stirner stand, war nach Sveistrup das Folgende:

„Im ‚Einzigen‘ mußte dem Menschen Feuerbachs, d. h. dem Gattungsbegriff in seiner Allgemeinheit etwas Greifbares entgegengestellt werden. Ist ‚der Mensch‘ nur ein unwahrnehmbarer Allgemeinbegriff (universale) und damit nur ein Name und ohne gebietende Verbindlichkeit, so kann er kein Seiendes sein. Das Seiende, das Wahrgenommen, das Erlebnis galt es zu bezeichnen und so zu bezeichnen, daß es nicht für einen Allgemeinbegriff möchte verkannt werden.“<sup>27</sup>

spricht R. Hirsch, Karl Marx und Max Stirner, Ein Beitrag zur Geschichte der radikalen deutschen Philosophie des Vormärzes, Diss., München 1956, S. 190.

24 H. Sveistrup, Stirners drei Egoismen, Wider Karl Marx, Othmar Spann und die Physiokraten, Lauf bei Nürnberg Bern – Leipzig 1932, S. 63 (im weiteren abgekürzt: *Hans Sveistrup: Egoismen*); auch H. Engert, Das historische Denken Max Stirners, Hrsg.: Kurt W. Fleming, Stirneriana 13, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1999, S. 14, äußert sich bezüglich der Solipsismus-These wie Sveistrup und hält es für „ein Zeichen von totalem Mißverstehen, Stirner zum erkenntnistheoretischen Solipsisten machen zu wollen, wie es Windelband und Rickert tun.“

25 M. Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Ders., Dialogisches Leben, Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, Zürich 1947, S. 198.

26 Vgl. K. A. Mautz, Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegeischen Idealismus, Diss., Berlin 1936 [<http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Mautz.doc>], S. 58 ff; vgl. auch B. Kast, Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners, Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung, Diss., Bonn 1979, (1977), S. 374; vgl. auch W. Eßbach, Die Bedeutung Stirners für die Genese des historischen Materialismus, Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner, Diss., Göttingen 1978, 119 f; vgl. auch M. Adler, Max Stirner, in: Ders., Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, 6. Aufl., Berlin – Bonn/Bad Godesberg 1974 (1914), S. 192.

27 Hans Sveistrup: Egoismen, a. a. O., S. 52; auch W. Eßbach, a. a. O., S. 108, erkennt das Problem Stirners darin, „für die durch die antiidealistische Polemik freigelegten materiellen Instanzen eine adäquate Sprache zu finden.“ In seiner vergleichenden Untersuchung von Marx/Engels und Stirner stellt er heraus, daß beiden Ansätze materialistische Tatbestände

Weil Stirner das konkrete Subjekt im Auge hat, das gedanklich nicht faßbar ist<sup>28</sup>, hält Eßbach eine Abgrenzung des Stirnerschen Ansatzes in zwei Richtungen für erforderlich: „Sowohl ein Abdrängen in die Richtung naturalistischer Regression, wie auch eine Fixierung auf die bloße Bewußtseinsproblematik, des Selbst, die Identifikation mit Subjektphilosophie, macht den Stirnerschen Ansatz unproduktiv.“<sup>29</sup>

Stirner selbst hat nochmals in seiner Replik auf seine frühen Kritiker seine sozialen Absichten unterstrichen: „Ist hiemit (!) etwa gesagt, dass Stirner (er spricht von sich in der 3. Person – Verf.) mit seinem ‚Egoismus‘ alles Allgemeine negieren, als nicht vorhanden hinstellen, alle Eigenschaften unserer Organisation, der sich also kein Einzelner entziehen kann, durch blosses Wegleugnen hinwegräumen will? Dass er alle Gemeinschaft mit Menschen aufgeben, selbstmörderisch sich in sich verpuppen will? – Es wäre ein plumptes Mißverständnis.“<sup>30</sup>

Es ist also davon auszugehen, daß Stirner in seinem Werk ein herrschaftsloses soziales Gefüge zu beschreiben sucht.<sup>31</sup>

So ist auch Kast<sup>32</sup> zu verstehen, wenn er den Gegenstand in Stirners Hauptwerk in der „Beschreibung der Zukunftsperspektive des einzelnen und seiner Verkehrsformen“ sieht – „es antizipiert die Wirklichkeit des Eigners und beschreibt sie als zu verwirklichendes Postulat und als real erfahrbar.“

zu Grunde liegen – bei Stirner sei es das konkrete Ich, bei Marx/Engels die „faktische(n) Verhältnisse“; Ebd., S. 108.

28 Vgl. dazu unten im Text die Ausführungen zu Stirners Nominalismus. S. 41 ff.

29 W. Eßbach, a. a. O., S. 110.

30 G. Edward, Die philosophischen Reactionäre, Entgegnung auf „Die modernen Sophisten“ von Kuno Fischer 1847, in: Spiegel, S. 101.

31 In diesem Sinne äußert sich auch M. Nettlau, Der Vorfrühling der Anarchie, ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864, Berlin 1925, S. 179: „Für mich gehört er (Stirner – Verf.) keineswegs dem *engen* Individualismus an, der *nur* Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrann nicht zu unterscheiden ist, sondern er begründete jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist“; auch H. Kreuzer, Die Boheme, Beiträge zu ihrer Beschreibung, Stuttgart 1968, S. 318, vertritt den Standpunkt, daß Stirners Egoismus „noch nicht als Asozialität und Egoismus im ausgangssprachlichen Sinn zu klassifizieren“ sei; ähnlich äußert sich auch A. Carter, The political Theory of Anarchism, London 1971, S. 90: „Stirners ‚egoism‘ does not exclude relationships with other people – it would indeed be an attenuated individuality which attempted to do so – but posits a spontaneous union between individuals, which is the antithesis of formally imposed ties of ‚society‘ (...). This union is potentially subversive of a social order enforced by discipline.“ – Deutsch: „Stirners ‚Egoismus‘ schließt Beziehungen zu anderen Personen nicht aus – es wäre in der Tat eine engstirnige Individualität, die darauf aus wäre –, sondern postuliert einen ‚spontan‘ gebildeten Verein zwischen Individuen, der die Antithese zu förmlich auferlegten ‚Gesellschafts‘-Bindungen darstellt. (...). Dieser Verein könnte eine auf erzwungener Disziplin beruhende gesellschaftliche Ordnung untergraben.“

32 B. Kast, a. a. O., S. 130.

Schon Karl Diehl<sup>33</sup> hat diese Präention des Stirnerschen Werks als herausragende Absicht zu würdigen gewußt: „Niemals ist in so schroffer und radikaler Weise das einzelne Individuum mit seinen Wünschen und Begehungen zur Grundlage alles Gesellschaftslebens gemacht worden.“

Nach meinem Eindruck ist die Forschungslage hinsichtlich des Stirnerschen Werkes noch sehr ungenügend.

Die solipsistischen Interpretationen behaupten, Stirner sei es nur um *sein* Ich gegangen und verurteilen sein Werk von daher.

Andere Interpretationen, die die soziale Absicht Stirners erkennen, halten diese gleichwohl für ein ideologisches Hirngespinnst, das angesichts der realen Wirklichkeit der sozialen Determination der Einzelnen objektiv reaktionäre Folgen zeitigt.<sup>34</sup> Eine Reihe von Autoren setzt sich unter spezifischen Fragestellungen mit Stirners Werk auseinander, geben aber alle nur indirekt und unzureichend Auskunft über das hier zu behandelnde Problem.

Dies ist zunächst die Frage nach dem Kern der Gewalt von Herrschaft und ihrer Legitimation; warum und inwiefern führt Herrschaft zur Begrenzung und Ohnmacht individuellen Daseins?

Warum wendet sich Stirner also gegen jede Form institutionalisierter Gewalt und die sie legitimierenden Theorien? Worin und wodurch besteht diese Gewalt und in welcher Hinsicht trägt sie zur Ohnmacht der Individuen bei?

Darüber hinaus ist zu fragen, ob Stirner tatsächlich, durch die propagierte Gewaltausübung der einzelnen Individuen, herrschaftslose soziale Beziehungen zu beschreiben vermag, in denen individuelle Ohnmacht aufgehoben ist.

Im ersten Kapitel wird Stirners Kritik der Gewalt des „freien Geistes“ und dessen spezifische Gewaltausübung durch die Liberalismen entfaltet, um von daher die spezifische Ohnmacht der Einzelnen zu erhellen.

Das folgende Kapitel beinhaltet die Analyse des Stirnerschen Subjektverständnisses und der von den Subjekten ausgehenden Gewalt. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels werden dann die Verkehrsformen der Subjekte und die Rolle der Gewalt in ihnen untersucht, um sodann auf dieser Basis eine Beurteilung der Wirkungen der Gewalt auf andere Einzelne abgeben zu können.

Das abschließende Kapitel schließlich ist der Versuch, die Relevanz der Stirnerschen Kritik bezüglich der aufgeworfenen Probleme zu würdigen.

33 K. Diehl, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, 25 Vorlesungen, 4. vermehrte Aufl., Jena 1922 (1905), S. 88.

34 Vgl. dazu unten im Text die Ausführungen über Marx/Engels Stirnerkritik, aber auch die von Helms, S. 66 ff.; B. Frei, *Die anarchistische Utopie, Freiheit und Ordnung*, Ffm. 1978 (1971), S. 83, bemerkt dazu: „Die Entgesellschaftung und Dehistorisierung des Menschen bei den modernen Existentialisten führt zu dem gleichen abstrakten, isolierten, anarchistischen, objektiv reaktionären Individuum, das wir bei Stirner als den ‚Einzigem‘ kennengelernt haben.“

# I. Die Gewalt des „freien Geistes“ und ihre Wirkung auf die Einzelnen

## 1. Zum Verhältnis von Macht, Gewalt und Ohnmacht

Die Beziehungen zwischen den Menschen sind durchdrungen von Phänomenen, die man in der Wissenschaft auf die Begriffe Macht, Gewalt und Ohnmacht gebracht hat. Je nach dem Erkenntnisinteresse der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen hat man die Phänomene in unterschiedlichster Weise qua „Machttheorien“ zu systematisieren gesucht.<sup>1</sup>

In der Politischen Wissenschaft wird das Wesen der Politik zurückgehend auf Max Webers vielzitierte Machtdefinition<sup>2</sup> von vielen Politologen „im Erwerb, Gebrauch, Mißbrauch und Verbrauch von M. (Macht – GB)“<sup>3</sup> gesehen, kurz in der Frage: Wer herrscht über wen? Dabei wird Gewalt in der Regel als das letzte Mittel zur Durchsetzung der Macht angesehen, d. h. es wird umgekehrt davon ausgegangen, daß Macht letztlich auf Gewalt beruht.<sup>4</sup>

Bekanntlich haben Nominaldefinitionen, wie die Webers, den Nachteil, daß sie aus der „Wirklichkeit gleichsam herauspräpariert ... und in begrifflicher Reinheit nur selten in ihr anzutreffen“<sup>5</sup> sind. Phänomene wie Macht und Gewalt sind äußerst vielgestaltig und komplex, so daß ihre Betrachtung meines Erachtens eine phänomenologische Begriffsbestimmung nahelegt, die aufzuzeigen versucht, was Stirner *meint*.

Insbesondere ist aber Stirners Sprach- und Begriffsverständnis selbst, sein Nominalismus, ausschlaggebend für diese Herangehensweise.

1 Vgl. Art. Macht, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Eine vergleichende Enzyklopädie, Hrsg. v. K. D. Kernig u. a., Freiburg i. Br. 1966-1973, Bd. 3, S. 235-240.

2 Macht ist „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl., Halbbd. 1, Tübingen 1956, S. 28.

3 G. v. Eynern, Art. Macht, allgemein, in: *Wörterbuch zur politischen Ökonomie*, Hrsg. v. G. Eynern, Opladen 1973, S. 221.

4 Vgl. die Erörterung dieser Problematik bei H. Arendt, *Macht und Gewalt*, 3. Aufl., München 1975, S. 36 ff.

5 Ebd., S. 47.



„Was Stirner *sagt*,“ schreibt Stirner in seiner Reaktion auf Rezensenten von sich in der dritten Person, „... ist kein Wort, kein Gedanke, kein Begriff. Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar.“<sup>6</sup>

Stirners Philosophie hat ihren Ausgangs- und Endpunkt in dem Menschen, verstanden nicht als Gattungswesen, sondern als leibhaftiges, also endliches und vergängliches Individuum. [EE 200]

„Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf *Mich*, der ich so gut wie Gott das Nichts von einem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin.“ [EE 5]

Der Aufspaltung des Menschen in einen Ewigen und einen Zeitlichen durch das Christentum setzt Stirner das persönliche, sinnliche Individuum entgegen:

„Freilich kann Ich nicht denken, wenn Ich nicht sinnlich existiere. Allein zum Denken wie zum Empfinden, also zum Abstrakten wie zum Sinnlichen brauche Ich vor allen Dingen *Mich*, und zwar Mich, diesen ganz Bestimmten, Mich diesen *Einzig*en.“ [EE 382]

Hinter allen Eigenschaften und Fähigkeiten des Individuums, seinem Denken, Fühlen und Handeln, steht sein besonderes, einziges Ich. In ihm begründet sich alle Macht und Gewalt, vermittels derer es sich selbst und seine Umwelt erschafft. „Wesenskern des Ichs ist seine sich selbst setzende Macht und gemäß dieser Macht setzt es sich als sein Geschöpf.“<sup>7</sup> Den Einzigen nennt Stirner denjenigen, der um diese ihm eigene Kraft des Sichselbstsetzens, d. h. um seine eigene Macht weiß.

Dieses Ich soll sein Selbst zum Mittelpunkt und zur Hauptsache von allem erheben, Selbstzweck werden. [Vgl. EE 177] „Selbstzweck‘ – Sein“<sup>8</sup>, inhaltlich durch Egoismus oder Eigenheit als schöpferische Triebkräfte charakterisiert, ist die natürliche Bestimmung und Aufgabe des Einzelnen. Letzterer hat die Wahl zwischen der Freiheit, „Freiheit nämlich von der Selbstbestimmung, vom eigenen Selbst“ [EE 172], und der Eigenheit:

„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.“ [EE 173]

Macht und Gewalt gründen für Stirner ausschließlich in den einzelnen Individuen.

Worüber das Individuum Macht hat, das bezeichnet Stirner als sein Eigentum, wobei die Eigenheit die besondere Form der Ausübung der Macht- und Verfügungs-

6 M. Stirner, Recensenten, in: RS 72; die Aussage bezieht sich auf den Begriff des Einzigen, gilt von daher also auch bezüglich dessen Charakterisierung.

7 R. Ruzicka, Selbstentfremdung und Ideologie, Zum Ideologieproblem bei Hegel und den Junghegelianern, Bonn 1977, S. 96; vgl. auch M. Stirner, EE 14 f. und EE 203.

8 H. J. Herwig, Formen des Emanzipationsbegriffs, Zur Kritik der unbestimmten Selbstverwirklichung, München 1980, S. 66.

gewalt durch die Einzigen ist, die sie zu Eignern macht: Die Eigenheit soll also kein Dogma sein, sondern „nur eine Beschreibung des – *Eigners*.“ [EE 188]

Eigner ist das Individuum soweit, als seine Kraft des Sichselbstsetzens reicht: „Als *Eigene* seid Ihr *wirklich Alles los*, und was Euch anhaftet, das *habt Ihr angenommen*, das ist eure Wahl und euer Belieben.“ [EE 181]

Jene Kraft bezieht sich vor allem aber auf die eigene Person selbst. „*Mein eigen* bin ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe.“ [EE 173]

Seine Macht ermöglicht es dem Eigenen, sich gegenüber sich selbst und der Umwelt als Gewaltausübender, d. h. als Fühlender, Handelnder, Wollender etc. zu setzen. Alles, was das Individuum sich solchermaßen aneignet, das ist für Stirner sein Eigentum.

„Worüber man Mir die Gewalt nicht zu entreißen vermag, das bleibt mein Eigentum; wohlan so entscheide die Gewalt über das Eigentum, und Ich will Alles von meiner Gewalt erwarten! Fremde Gewalt, Gewalt, die Ich einem Andern lasse, macht Mich zum Leibeigenen; so möge eigene Gewalt Mich zum Eigner machen. Ziehe ich denn die Gewalt zurück, welche Ich Andern aus Unkunde über die Stärke meiner *eigenen* Gewalt eingeräumt habe! Sage Ich Mir, wohin meine Gewalt langt, das ist mein Eigentum, und nehme Ich alles als Eigentum in Anspruch, was zu erreichen Ich Mich stark genug fühle, und lasse Ich mein wirkliches Eigentum so weit reichen, als *Ich* zu nehmen Mich berechnigte, d. h. – ermächtige.“ [EE 285; vgl. auch EE 226 ff.]

Die Gewalt existiert im Einzelnen als eine jederzeit aktualisierbare [Vgl. EE 307] Eigenschaft, die ihm ermöglicht, „*unumschränkte Herrschaft* über Etwas“ [EE 279], Eigentum zu erringen, verstanden als Verfügung über Existierendes. Der Einzelne hat Eigentum immer nur daran, worüber er aktuell verfügt, gleichsam soweit sein Einflußbereich reicht; sein Eigentum ist nicht das Andere, sondern seine Verfügung über es. [Vgl. EE 307]

Insoweit beschreibt die Gewalt jedes Vermögen des Einzelnen, sich, andere und anderes für seine Zwecke verfügbar zu machen, für sich einzunehmen. Dieses Vermögen unterliegt keiner anderen Begrenzung als der durch das reale Ich gesetzten; vermag ich beispielsweise, anderen Lust zu verschaffen, so kann ich mich bei Bedarf an seinem Lächeln erfreuen, oder mich für meine Gewalt, die ihm Lust bereitet, honorieren lassen, denn sein Lächeln, seine Lust ist Ausdruck meiner Gewalt. [Vgl. EE 294]

Gleichfalls kann ich auch, wenn ich es mir erlaube und zu meinem Vorteil gereichen lasse, einen Menschen töten. Entscheidend ist, daß der Einzelne sein Vermögen für seine Zwecke einsetzt.

An Hand dieses Kriteriums, seines *Egoismus*, bestimmt der Einzelne den Umfang seiner Gewalt, d. h. letztere wird ausschließlich individuell legitimiert. Das Individuum hat so viel Gewalt als es bewußt egoistisch ist. „Greife zu (sagt der Egoismus – GB) und nimm, was Du brauchst! ... *Ich* allein bestimme darüber, was Ich haben will.“ [EE 286]

Daß gleichwohl in der historischen Entwicklung Mächte *über* die einzelnen Individuen sich herausgebildet haben<sup>9</sup>, ist der Mißachtung der Individuen sich selbst gegenüber geschuldet, ihrem Glauben an fremde Mächte, denen sie sich anvertrauten.

„Vor dem Heiligen verliert man alles Machtgefühl und allen Mut: man verhält sich gegen dasselbe *ohnmächtig* und *demütig*. Und doch ist kein Ding durch sich heilig, sondern durch Meine *Heiligsprechung*, durch Meinen Spruch, Mein Urteil, Mein Kniebeugen, kurz durch Mein – Gewissen.

Heilig ist Alles, was dem Egoisten unnahbar sein soll, unberührbar, außerhalb seiner *Gewalt*, d. h. über *ihm*: heilig mit Einem Worte jede *Gewissenssache*, denn ‚dies ist Mir eine Gewissenssache‘ heißt eben: ‚dies halte ich heilig‘.

... Es gehört dazu (dem eigentlichen Standpunkte der Religion – GB), daß man etwas außer sich für mächtiger, größer, berechtigter, besser usw. hält, d. h. daß man die Macht eines Fremden anerkennt, also nicht bloß fühlt, sondern ausdrücklich anerkennt, d. h. einräumt, weicht, sich gefangen gibt, sich binden läßt (Hingebung, Demut, Unterwürfigkeit, Untertänigkeit usw.).“ [EE 77 f.; vgl. hierzu auch EE 36, 39 f., 66 ff, 79 und 343 f.]

Bindet sich ein Individuum an eine ihm äußerliche Zwecksetzung, so stellt es sich in den Dienst einer fremden, von Stirner als „heilig“ bezeichneten Sache. Dadurch tritt sein Egoismus, sein „Selbstzweck-Sein“ zurück hinter der Dienstbarkeit für einen anderen Zweck; der fehlende Glaube an das eigene schöpferische Vermögen, an die eigene Gewalt konstituiert somit eine fremde, weil höher als die eigene bewertete, Gewalt, von der nunmehr gleichwohl die Erfüllung des eigenen Zwecks erhofft wird.

Indem das einzelne Individuum sich dieser Art von Zwecksetzung unterwirft, anerkennt und verinnerlicht es den Standpunkt des Sollens, d. h. anstatt sich selbst zu bestimmen, unterliegt es einer Fremdbestimmung [vgl. EE 268]; das Individuum verleugnet seine Eigenheit, seinen Eigenwillen, und ergibt sich ohnmächtig und demütig einem fremden Willen, der damit über es verfügt, d. h. Gewalt (über es) hat.

„*Meine* (Herv. durch Verf.) Freiheit weiß ich schon dadurch geschmälert, daß Ich an einem Andern (sei dies Andere ein Willenloses, wie ein Fels, oder ein Wollendes, wie eine Regierung, ein Einzelner usw.) meinen Willen nicht durchsetzen kann; meine Eigenheit verleugne Ich, wenn Ich Mich selbst – angesichts des Andern aufgebe, d. h. nachgebe, abstehe, Mich ergebe, also durch *Ergebenheit*, *Ergebung*.“ [EE 182 f.]

Stirner erhebt das Subjekt durch den Zugriff auf sein Gewaltpotential zum eigentlichen Sinn und Zweck von allem. Jenes Potential ist die Kraft, äußere Umstände und das eigene Selbst beeinflussen zu können; das Bewußtsein davon ist der Eigenwille.

Gewalt- und Bewußtseinsphänomene sind demnach nur insofern von positivem Sinngehalt, als sie Äußerungen eines konkreten Subjekts sind, und unter seiner Souveränität stehen; Bewußtsein und Gewalt kann immer nur „Mein Bewußtsein“

9 Der Verlauf dieser Entwicklung wird unten noch näher ausgeführt. S. 20 ff.

und „Meine Gewalt“ sein. Somit hat Stirner ein „Zwangsverhältnis“<sup>10</sup> konstruiert zwischen der Souveränität des Subjekts und der eines Andern (sei es der Staat, das Heilige, oder was auch immer): Wird die Erstere wahrgenommen, so hebt sie das Andere auf, nimmt sie gleichsam in sich zurück. [Vgl. EE 214] Voraussetzung ist nur, daß das eigene Potential vom Subjekt erkannt und wahrgenommen wird.

Geschieht dies nicht, so ist es ohnmächtig, woran es erkennen kann, daß es von einer fremden Gewalt beherrscht wird. Die Ohnmacht der Einzelnen ist das Kriterium für die Existenz einer fremden Herrschaft über das Ich des Einzelnen.

Nachdem Stirners inhaltliche Bestimmung der Begriffe Macht, Gewalt und Ohnmacht und ihres Verhältnisses zueinander nunmehr dargelegt ist, scheinen noch einige Überlegungen zum sprachlichen Gebrauch der Begriffe angezeigt.

Vergleicht man die Begriffsverwendung von Macht, Gewalt und Ohnmacht bei Stirner, so ist evident, daß Stirner die Begriffe in ihrer umfassenden Bedeutung versteht, wobei in der Regel bestimmte Akzente variiert werden. Er sieht Macht als einen Teil der Gewalt an; Macht und Herrschaft werden von Stirner zurückgeführt auf ihren Ursprung, auf die Körperlichkeit der Existenz.

Er nimmt eine Verkörperlichung der Macht vor, so daß sich die folgende Reihenfolge ergibt: Kraft – Gewalt – Macht – Herrschaft – Gewalt.

Um sich dies zu vergegenwärtigen, ist es sinnvoll die englische Sprache heranzuziehen, die Gewalt als *violence*, *power* und *force* kennt. Stirners Gewaltbegriff beinhaltet alle Bedeutungen: Sein Machtbegriff entspricht in der Regel der Bedeutung von *power*, was eine Kraft oder ein Vermögen bezeichnet. Gelegentlich verwendet er Macht auch im Sinne von „sich einer Sache bemächtigen“, was wiederum Bedeutungsinhalte von Gewalt<sup>11</sup> sind, die im Englischen durch *violence* und *force* ausgedrückt werden; *violence* meint die physische Gewaltanwendung, hingegen bedeutet *force* vor allem eine psychische Beeinflussung etwa als Zwang oder Nötigung.

So gesehen beinhaltet Stirners Gewaltbegriff alle drei Bedeutungsebenen; wenn also im Folgenden von Gewalt die Rede ist, so keineswegs nur im Sinne der Existenz physischer Gewalt.

10 W. Eßbach, a. a. O., S. 104.

11 Gewalt stammt vom Verb „walten“, das gemäß seinem indogermanischen Ursprung „ual – stark sein“, und als Erweiterung „ual – d. h. – stark sein, beherrschen“ bedeutet; Duden, Etymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von G. Drosdowski, u. a., Duden, Bd. 7, Mannheim – Wien – Zürich 1963, S. 219 und 753.

## 2. Die Entstehung der Gewalt des „freien Geistes“

Stirner betrachtet die Geschichte, einerseits um die Mächte zu bestimmen, die sich des Einzelnen bemächtigt haben, „welche Umwandlungen seine Ansichten, welche Erschütterungen seine Prinzipien erführen“ [EE 15]; andererseits, um analog zu der Entwicklung des einzelnen Menschenlebens<sup>12</sup> eine Tendenz oder Notwendigkeit auszumachen, die „in einem fortgesetzten sich freimachen von Mächten (besteht – GB), die den Einzelnen beherrschen.“<sup>13</sup>

Zu Stirners Geschichtsdarstellung ist zu bemerken, daß sie nicht als eine geschichtstreue Darstellung anzusehen ist, sondern ihm zur Verdeutlichung von „begriffliche(n) Unterscheidungen“ dient.<sup>14</sup>

Die Alten (Antike) lebten nach Stirner in dem Gefühl, „daß die Welt und weltliche Verhältnisse (z. B. die natürlichen Blutsbande) das Wahre seien, vor dem ihr ohnmächtiges Ich sich beugen müsse.“ [EE 16] Ihnen galt das „Natürliche“, „die irdischen Dinge und Verhältnisse“ [EE 17] als die gegebene Wahrheit, allerdings als eine, „hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchten, und endlich wirklich kamen.“ [EE 16]

Aus diesem Bestreben heraus, der Knechtung durch das Bestehende zu entgehen, entwickelte sich der ursprüngliche Egoismus der Sophisten, die den Verstand, den Geist als Mittel erkannten, sich in den Mittelpunkt der Welt zu stellen, „*sich zu fühlen*.“ [EE 17]

Dieser Periode der Geistesbefreiung folgte die der „*Herzensreinheit*“ [EE 18], d. h. die Begehrlichkeit und Triebhaftigkeit der Gefühle wurde dem Prinzip des Guten unterworfen, der ethischen Herzensbildung. Mit diesem Prozeß einhergehend wurde

12 M. Stirner faßt diesen Entwicklungsprozeß folgendermaßen zusammen, EE 24: „Das Kind war realistisch, in den Dingen dieser Welt befangen, bis ihm nach und nach hinter eben diese Dinge zu kommen gelang; der Jüngling war idealistisch, von Gedanken begeistert, bis er sich zum Manne hinaufarbeitete, dem egoistischen, der mit den Dingen und Gedanken nach Herzenslust gebahrt und sein persönliches Interesse über alles setzt. Endlich der Greis? Wenn Ich einer werde, so ist noch Zeit genug, davon zu sprechen.“

13 M. J. P. Lucchesi, Die Individualitätsphilosophie Max Stirners, Diss., Leipzig 1897, S. 15. [<http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Lucchesi.doc>]

14 Hans Sveistrup: Egoismen, a. a. O. S. 57; nach B. Kast, a. a. O. S. 154 ff., übernimmt Stirner seine Einteilung eines Menschenlebens (s. Anm. 66) und der Weltgeschichte – Alte, Neue und Einziger – von Hegel; aber, so Kast, nur in der Form, daß er die Einteilung Hegels „für seine Zwecke in einem formalen Schema travestiert;“ Stirner gehe es darum, „eine von der dialektischen Entwicklung gelöste und *gegen* (Herv. d. Verf.) sie gerichtete Epoche zu antizipieren, in der der Eigner die Weltgeschichte zu seinem Eigentum hat.“ Ebd., S. 159, vgl. auch 154; von einer nur „formale(n) Dialektik“ der Stirnerschen Geschichtsphilosophie geht auch R. Hirsch, a. a. O. S. 197, aus; Stirner wendet sich also gegen Geschichtsauffassungen, die ein Entwicklungsziel der Geschichte unterstellen; vgl. in diesem Sinne K. A. Mautz, a. a. O. (Anm. 26), S. 109; anders dagegen H. G. Helms, a. a. O. S. 71 ff.

der ursprüngliche, *sinnliche* Bezug der Menschen zur Welt zwecks wahren Lebensgenusses zurückgedrängt zugunsten einer sich beziehungs- und weltlos wissenden reinen geistigen Haltung.

„Solange der Mensch in das Weltgetriebe verwickelt und durch Beziehungen zur Welt befangen ist – und er ist es bis ans Ende des Altertums, weil sein Herz immer noch um die Unabhängigkeit von Weltlichem zu ringen hat – solange ist er noch nicht Geist; denn der Geist ist körperlos und hat keine Beziehung zur Welt und Körperlichkeit: für ihn existiert nicht die Welt, nicht natürliche Bande, sondern nur Geistiges und geistige Bande.“ [EE 19 f.]

Stirner betrachtet den Verlauf der Entwicklung der Alten als eine zunehmende Abstraktion des Denkens von der konkreten, sinnlichen Wirklichkeit des Einzelnen und seiner materiellen Bedingtheit; am Ende versteht der Mensch sich nurmehr als Geist, wie es Cartesius ausdrückte: „Ich denke, das heißt: – Ich bin.“ [Siehe EE 22]

Damit beginnt für Stirner die Zeit der Neuen (Christliches Zeitalter), die den „freie(n) Geist“ [EE 29] hervorbringt, zunächst als Gott, den Weltüberwinder, schließlich bis hin zu dem von allen Glaubenssätzen befreiten Geist des Humanismus in Stirners Gegenwart. [Vgl. EE 28 f.]

Kennzeichnend für den „freien Geist“, der sich von der Welt entfernt und gleichwohl immer wieder auf sie stößt, ist die Sehnsucht, „die Welt zu vergeistigen.“ [EE 28] Es gehört zu seiner Bestimmung, sich selbst eine „geistige Welt“ zu schaffen. „Der Geist ist freier Geist, d. h. wirklich Geist erst in einer *ihm eigenen* Welt; in ‚dieser‘, der irdischen, ist er ein Fremdling.“ [EE 29]

Im Christentum findet das Bestreben, völlig im Geist aufzugehen, seinen Ausdruck in der göttlichen Gestalt als einem *jenseitigen* Wesen, das den Glauben der Menschen an die Unsterblichkeit des Geistes symbolisiert. [Vgl. EE 33]

Feuerbach, der darin eine Projektion des Wesens der Menschen auf Gott erkennt, stellte sich gegen diese Projektion: „Der notwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses *offene Bekenntnis und Eingeständnis*, daß das Bewußtsein Gottes nichts anderes ist als das Bewußtsein der Gattung, daß der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die *positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung*“.<sup>15</sup>

Für Stirner bedeutet auch dies nur eine erneute Manifestation des freien Geistes: „Das höchste Wesen ist allerdings das Wesen des Menschen, aber eben weil es sein *Wesen* und nicht er selbst ist, so bleibt es sich ganz gleich, ob Wir es außer ihm sehen und als ‚Gott‘ anschauen, oder in ihm finden und ‚Wesen der Menschen‘ oder ‚der Mensch‘ nennen. *Ich* bin weder Gott, noch *der* Mensch, weder das höchste Wesen, noch Mein Wesen, und darum ist’s in der Hauptsache einerlei, ob Ich das Wesen in Mir oder außer Mir denke.“ [EE 35]

15 L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hrsg. v. E. Thies, Bd. 5, Frankfurt/M. 1975, S. 317 (fortan abgekürzt: *FW*).

Beide, Gott und Mensch als abstrakte Begriffe, betrachtet Stirner als Geschöpfe des freien Geistes, Ideen oder theoretische Konstrukte, die die Ganzheit und Einheit der individuellen Existenz negieren. Auch Feuerbachs Wesensbestimmung des Menschen, und dagegen wendet sich Stirner vor allem, erwächst „aus der Differenz zur einzelmenschlichen *Existenz*, denn das Wesen des Menschen liegt gerade in seinem überindividuellen Sein als Gattung, d. h. aber, daß das menschliche Wesen ein normativer Begriff, ein *Ideal* ist, wodurch für Stirner nur wieder das religiöse Verhältnis rekonstruiert wird.“<sup>16</sup>.

Feuerbach hat mit seinem Prinzip der Sittlichkeit lediglich einen „*Herrenwechsel*“ vollzogen, indem er an die Stelle des christlichen Glaubens das Prinzip der sittlichen Liebe, eine neue „*Religion*“ wider die individuelle Existenz setzt.

Trifft das Verdikt Feuerbachs über die religiöse Liebe, so Stirners rhetorische Fragestellung, daß sie den Menschen nur um Gotteswillen liebe, nicht gleichfalls auf die sittliche Liebe zu? „Liebt sie den Menschen, *diesen* Menschen um *dieses* Menschen willen, oder um der Sittlichkeit willen, um *des* Menschenwillen, also – den homo homini Deus – um Gottes willen?“ [EE 63]

Für beide Geschöpfe des freien Geistes, die an dieser Stelle nur exemplarisch für alle anderen genannt sind, gilt, daß sie insofern theologisches Denken darstellen, als sie die Priorität des Geistes und eine wesensmäßige Bestimmung der menschlichen Existenz behaupten und anerkennen, zum Heiligen erheben. [Vgl. EE 42]

Was aber aus der jeweiligen Bestimmung herausfällt, nicht *nur* im Geist aufgeht, hat dagegen zurückzutreten.

Theologisches Denken bringt einen Zwiespalt hervor, „in welchem Ich und der Geist liegen, nur weil Ich und Geist nicht Namen für ein und dasselbe, sondern verschiedene Namen für völlig Verschiedenes sind, nur weil Ich nicht Geist und Geist nicht Ich ist ...“. [EE 33]

Der Einzelne nun verhält sich als theologisch Denkender selbst heilig, wird zum Heiligen, dem nichts über sein höchstes Wesen und seinem *Glauben* daran geht. [Vgl. EE 42, 53]

Um die Aufhebung dieses Zwiespalts geht es Stirner; mit der Kritik Feuerbachs kritisiert er nicht nur einen noch idealistischen Junghegelianer<sup>17</sup>, sondern gleichzeitig eine dahinterstehende liberale Staatsauffassung: „Feuerbachs Kult des Menschen ist für Stirner identisch mit der nach dem bürgerlichen und kommunistischen Liberalismus dritten Form des Liberalismus, dem Kult des Menschen im ‚humanen Liberalismus‘ (...).“<sup>18</sup>

16 S. Kratz, Philosophie und Wirklichkeit, Die junghegelianische Programmatik einer Verwirklichung der Philosophie und ihre Bedeutung für die Konstituierung der Marxschen Theorie, Diss., Bielefeld 1979, S. 144 f.; vgl. ebenso B. Kast, a. a. O., S. 400 f.

17 Vgl. zur Bedeutung dieser Kritik im Rahmen der Überwindung des Junghegelianismus W. Eßbach, a. a. O., S. 224.

18 B. Kast, a. a. O. S. 379.

Neben den bereits erwähnten Geistesrichtungen, dem Christentum und dem Humanismus Feuerbachs, haben es nach Stirners Analyse noch zahllose Ideen zu breiter Anerkennung und Herrschaft über den Menschen gebracht und üben seither Gewalt über ihn aus. Hierher gehören für ihn die philosophischen Systeme der bisherigen Philosophie, insbesondere Hegels und der Junghegelianer, wie auch die gesellschafts- und staatspolitischen Systeme des Liberalismus bis hin zum Kommunismus, die er gesondert im Kapitel über die Freien behandelt, da sie seiner Gegenwart angehören und in ihr Bedeutung erlangen.

Ich will mich im Folgenden auf die Gewaltausübung durch den politischen, sozialen und humanen Liberalismus beschränken, einerseits, da mir eine Auswahl im Interesse des Umfangs meiner Arbeit geboten erscheint, ohne daß damit bei dieser Vorgehensweise eine inhaltliche Verkürzung des Stirnerschen Gewaltverständnisses verbunden ist, andererseits weil gerade an dem vermeintlichen Gegensatz von Liberalismus und Kommunismus, der das Denken und Handeln vieler Zeitgenossen auch in der Gegenwart in seinen Bann schlägt, die spezifische Radikalität der Stirnerschen Philosophie leicht erkennbar wird, die hier einen gänzlich anderen und neuen Akzent setzt.

### **3. Der „freie Geist“ der Liberalismen und seine Wirkung auf die Einzelnen**

a) Die Gewaltausübung durch den politischen, sozialen und humanen Liberalismus

In dem Kapitel „Die Freien“ unterscheidet Stirner zwischen dem politischen, sozialen und humanen Liberalismus. Die Unterscheidung begründet sich dadurch, daß im politischen Liberalismus der Staat oder die Staatsgesellschaft, im sozialen Liberalismus hingegen die Gesellschaft das allgemeine Prinzip verkörpern, das die Menschen unter sich vereint. Im humanen Liberalismus schließlich wird der Mensch als Gattungswesen schlechthin begriffen, um von daher seine Bedeutung zu erfahren.

#### *Der politische Liberalismus*

Unter dem Begriff des politischen Liberalismus subsumiert Stirner die politischen und philosophischen Vorstellungen der Aufklärung, die die Trennung des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft beinhalten. Die Unterscheidung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft im politischen Liberalismus korrespondiert mit derjenigen von Staatsleben und Privatleben (Bourgeois und Citoyen).

Das öffentliche oder Staatsleben soll die „menschliche“ Gemeinschaft begründen, deren Mitglieder sich dem Postulat der Menschenwürde unterstellen und sich nur in ihrer reinen Menschlichkeit anerkennen. Die in diesem Zusammenhang Stehenden bilden die Nation, deren Zusammenhalt der Staat verkörpert und gewährleistet. [Vgl. EE 107]



Das von Stirner so bezeichnete „Unmenschliche“, das dem Prinzip der reinen Menschlichkeit im öffentlichen Leben widerspricht, findet seinen privaten Ausdruck in der bürgerlichen Gesellschaft: „Was Unmenschliches oder ‚Egoistisches‘ an Uns haftet, das ist zur ‚Privatsache‘ erniedrigt, und Wir scheiden genau den Staat von der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, in welcher der ‚Egoismus‘ sein Wesen treibt.“ [EE 107 f.]

Das Bürgertum ist ein Produkt der Empörung gegen die Herrschaft privilegierter Stände in feudal strukturierten Gesellschaften und deren Sonder-Interessen. In der Ständemonarchie – für Stirner gleichbedeutend mit absolutem Königtum – waren die Einzelnen der Gewalt des Königs ausgesetzt, vermittelt über viele kleine Monarchien (den Ständen, Zünften, Städten etc.) als vorrangige Korporationen, denen primär Gehorsam zu zollen war.

Das Bürgertum als dritter Stand wandte sich in seiner Revolution überhaupt gegen die Herrschaft einer Vielzahl von Ständen – nicht etwa nur gegen die beiden privilegierten –; es errichtete anstatt einer beschränkten eine „absolute, vollkommener Monarchie“ durch die Verklärung und Verallgemeinerung des eigenen Standes zur Nation bzw. zum Staat: „Was Jahrtausende ersehnt und erstrebt wurde, nämlich jenen absoluten Herrn zu finden, neben dem keine anderen Herrn zu finden, neben dem keine andern Herren und Herrchen mehr machtkürzend beständen, das hat die Bourgeoisie hervorgebracht. Sie hat den Herrn offenbart, welcher allein ‚Rechtstitel‘ verleiht, und ohne dessen Gewährung *nichts berechtigt* ist.“ [EE 111; vgl. auch EE 113]

Aus den Vorrechten einer Vielzahl kleinerer, persönlicher Herrscher werden Rechte der Nation und des Staates, als dessen Repräsentant, nicht nur im engen Sinn der Rechtsetzung: Die Nation oder das Volk ist nunmehr die einzige (rechtmäßige) Quelle der Gewalt und damit auch von Recht und anderen noch zu erörternden Bestimmungen.

Im Staat des politischen Liberalismus sollen die Sonderinteressen aufgehoben sein zugunsten der Verfolgung des allgemeinen Interesses des Volkes. [Vgl. EE 108] Sein Ziel, so Stirner, „ist eine ‚vernünftige Ordnung‘, ein ‚sittliches Verhalten‘, eine ‚beschränkte Freiheit‘ ... eine Vernunft Herrschaft“. [EE 114 f.]

Im Folgenden sollen nun die bedeutendsten Prinzipien dieser auf dem Vernunftprinzip gegründeten Ordnung des politischen Liberalismus dargestellt und die sich daraus ergebenden Forderungen an den Einzelnen analysiert werden.

Der politische Liberalismus hat nach Stirner die Herrschaft von Personen über andere ersetzt durch die alleinige Herrschaft des Staats; diese ist unpersönlich in dem Sinne, als daß sie ihre Legitimation nicht aus dem Willen eines Einzelnen, sondern aus dem des Volkes bezieht. [EE 118 f.]

Ist auch die Willkür und der Befehl einzelner Individuen gegenüber anderen beseitigt, so doch nicht die Herrschaft schlechthin.<sup>19</sup> Diese gründet sich nunmehr

19 Vgl. dazu G. Beck, Die Stellung des Menschen zu Staat und Recht bei Max Stirner, Diss., Köln 1965, S. 30 ff.

auf sachlichen geistigen Prinzipien, denen gegenüber die gleichgestellten Bürger zum Gehorsam verpflichtet werden – eine Herrschaft also im Interesse der Sache. [Vgl. EE 119 und 126]

Diese Prinzipien finden ihren Niederschlag im „*Staatsgrundgesetz*“ und in der „*Gesetzlichkeit*“, wodurch das Bürgertum zugleich seine Macht begründet und beschränkt. [Vgl. EE 121]

Solche Art von Herrschaft konstituiert ein bestimmtes Freiheitsverständnis, nach dem der Mensch politisch und individuell frei sein soll.

Individuelle Freiheit gewährt der politische Liberalismus, so Stirner, nur in dem Sinne der „Unabhängigkeit von *Personen*. Individuell frei ist, wer keinem *Menschen* verantwortlich ist. In diesem Sinne gefaßt – und man darf sie nicht anders verstehen – ist nicht bloß der Herrscher individuell frei, d. i. *unverantwortlich gegen Menschen* (...), sondern Alle, welche ‚nur dem Gesetze verantwortlich sind.‘“ [EE 117]

Die mittels des Rechts: garantierte individuelle Freiheit beinhaltet nicht die Freiheit einer wollenden Person, sich in seinen Handlungen vollkommen frei und *selbstverantwortlich* zu entfalten, sondern einen Schutz der prinzipiellen Unabhängigkeit jedes Bürgers gegen willkürliche oder beliebige Handlungen einer anderen Person.

Wenn das individuelle Handeln auch „nicht von der persönlichen Bestimmung eines Andern abhängt“ [EE 118], so ist es gleichwohl nicht ungebunden, denn es unterliegt jetzt dem *Gesetz*.

Der individuelle Befehl eines Monarchen hat also für Stirner die allgemeine Form des Rechtes angenommen, durch die der individuelle Wille nun ebenso unterdrückt wird wie eh und je.

„Im Bürger-Staat gibt es nur ‚freie Leute‘, die zu Tausenderlei (z. B. zu Ehrerbietung, zu einem Glaubensbekenntnis u. dergl.) *gezwungen* werden. Was tut das aber? Es zwingt sie ja nur der – Staat, das Gesetz, nicht irgend ein Mensch!“ [EE 119]

Das Recht als abstrakte Kategorie verkörpert für Stirner die Aufrechterhaltung einer Herrschaft über die Einzelnen; es ist das „begriffliche Prinzip, auf dem sowohl die Zusammenfassung der Einzelnen zur Gesellschaft, als auch ihre Unterwerfung unter die Gesellschaft beruht.“<sup>20</sup>

Ist demnach nicht der einzelne konkrete Mensch frei geworden, und der macht für Stirner bekanntlich den Menschen aus, so ist es doch der „*Bürger*, der *citoyen* der *politische* Mensch, der eben deshalb nicht *der* Mensch, sondern ein Exemplar der Bürgergattung, ein *freier Bürger* ist.“ [EE 121]

Der *citoyen* als freier Bürger hat die politische Freiheit, *innerhalb* der Gesetze sein Handeln frei zu bestimmen, die indes mit seiner völligen Unfreiheit zusammenfällt, etwas Ungesetzliches zu tun. Als ein künstliches Produkt, eine geistige Konstruktion des politischen Liberalismus, ist diese Freiheit für Stirner nichts anderes als die der

20 J. Cattepoel, a. a. O. S. 34.

Polis und des Staats. Letztere sind frei, ihre Herrschaft der sachlichen Prinzipien zu entfalten, denn jeder citoyen ist an diese zwingend *gebunden*. [Vgl. EE 116 f.]

Bei der Verfolgung seiner Freiheit verhält sich der Staat nicht zimperlich: „Ist das Staatswohl Zweck, so ist der Krieg ein geheiligtes Mittel und heißt mit seinem heiligen Namen: ‚Hinrichtung‘ usw., der heilige Staat *heiligt* alles, was ihm frommt.“ [EE 117]

Daß der Staat, der nach der Ideologie des politischen Liberalismus das allgemeine Interesse des Volkes repräsentieren soll, gleichwohl in Stirners Analyse ein Staat der Besitzenden ist [vgl. EE 127]<sup>21</sup>, gründet sich insbesondere auf die Ordnung des Eigentums.

Wir sahen bei der Erörterung der Freiheit, daß sie den Bürgern vom Staat als ein Rechtstitel gewährt wird, um sie vor der Gewalt anderer Bürger zu schützen. Ebenso verhält es sich mit dem Eigentum: Die Besitzenden erhalten es als Lehen vom Staat überlassen. Verhalten sie sich loyal und rechtmäßig gegenüber dem Staat, so bleiben sie und ihr Eigentum unter dem Schutz des Staats und können unbehelligt die Arbeit der Nichtbesitzenden verwerten. [Vgl. EE 125 f.]

Beides (Freiheit und Eigentum) ist staatsvermittelt; mithin ist nicht die persönliche Freiheit und das persönliche Eigentum durch den politischen Liberalismus gewährleistet, sondern in beidem findet die Souveränität des Staates ihren Ausdruck. Der Staat stellt Bedingungen, um seine Herrschaft zu stabilisieren: „Der Staat bezahlt gut, damit seine ‚guten Bürger‘, die Besitzenden, ohne Gefahr schlecht bezahlen können; er sichert sich seine Diener, aus welchen er für die ‚guten Bürger‘ eine Schutzmacht, eine ‚Polizei‘ (zur Polizei gehören Soldaten, Beamten aller Art, z. B. die der Justiz, Erziehung usw., kurz die ganze ‚Staatsmaschine‘) bildet, durch gute Bezahlung, und die ‚guten Bürger‘ entrichten gern hohe Abgaben an ihn, um desto niedrigere ihren Arbeitern zu leisten.“ [EE 126]

Ist ein einzuhaltendes Prinzip des politischen Liberalismus die Anerkennung der Nation und des Staats sowie ihrer Rechte, so ist ein anderes das des Besitzes und der Verwertung desselben durch die „guten Bürger“. Braucht auch keiner den anderen als Person, so doch als Inhaber und Besitzer, wobei die Arbeiter benachteiligt sind:<sup>22</sup>

„Ihr Prinzip, die Arbeit, ist nicht seinem *Werte* nach anerkannt: es wird ausgebeutet, eine *Kriegsbeute* der Besitzenden, der Feinde.“ [EE 127]

Verdanken die Bürger ihren Status dem „*Staatsschutz*“, der „Gnade des Staats“, so beruht letzter seinerseits auf der „Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren.“ [EE 127]

21 Anders A. Meyer, Nachwort zu Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1972, S. 438, der zum Ausdruck bringt, daß Stirner nach seiner Ansicht den Liberalismus von den in ihm vertretenen „bürgerlichen Entereessen“ trenne.

22 Vgl. ebenso W. Eßbach, a. a. O., S. 184, der auch feststellt, daß die Staatsausgaben von Stirner als Moment der Sicherung eines Ausbeutungsverhältnisses betrachtet werden.

Die politische Gleichheit der Bürger als *citoyen* korrespondiert mit ihrer ökonomischen Ungleichheit, denn das Prinzip der Freiheit von persönlicher Herrschaft verbietet eine *persönliche*, nicht aber eine am sachlichen Prinzip ausgerichtete Einschränkung der Bürger im ökonomischen Bereich durch die „freie Konkurrenz“. [EE 119 f.]

Betrachten wir nun, welche Bestimmungen und Forderungen sich aus dem Staatsbürgerstatus bezüglich des Einzelnen ergeben.

Das liberale Prinzip der Gleichheit aller vor dem Staat definiert den Wert des Einzelnen in Hinsicht seiner Stellung zum Staat – er ist ein Staatsbürger unter gleichen. Dieser Status des Bürgers beinhaltet die Pflicht, sich gemäß den Prinzipien des Staates, insbesondere der gesetzlich geregelten, zu verhalten, überhaupt den Staat als Ausdruck der Herrschaft des Volkes anzuerkennen.

Da nach der Ideologie des politischen Liberalismus der Staat „eine Gemeinschaft von freien ungleichen Menschen ... (ist, soll – Verf.) ... jeder sich dem ‚Wohle des Ganzen‘ widmen, in den *Staat* aufgehen, den Staat zu seinem Zweck und Ideal machen.“ [EE 108]

Der Staat als Verkörperung der Sache der Vernunft (die nichts als ein Gedanke ist, eine Idee) und Garant der menschlichen Gesellschaft, fordert vor allem von *seinen* Bürgern eine „gute Gesinnung“ und ein loyales Verhalten ihm gegenüber. [Vgl. EE 114 f.]

Die wahre Freiheit des Einzelnen besteht darin, dieser Idee entsprechend zu leben: „Der gehorsame Diener ist der freie Mensch! Welch eine Härte der Widersinnigkeit! Dennoch ist dies der Sinn der Bourgeoisie, und ihr Dichter Goethe, wie ihr Philosoph Hegel haben die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekte, den Gehorsam gegen die objektive Welt usw. zu verherrlichen gewußt. Wer nur der Sache dient, ‚sich ihr ganz hingibt‘, der hat die wahre Freiheit.“ [EE 114; vgl. auch EE 115 f.]

Stirner, das wird hier deutlich, wendet sich primär gegen die spekulativ-universalistische Staatsauffassung Hegels<sup>23</sup>, weil die Subjekte in dessen Philosophie nur als Teil der Gemeinschaften – Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat – zählen. Das Verhältnis des Staats zum Individuum kennzeichnet Hegel wie folgt, „indem er (der Staat – Verf.) objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die *Vereinigung als solche* (Herv. d. Verf.) ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies *Substantielle* (Herv. d. Verf.) und Allgemein gültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate.“<sup>24</sup>

23 Vgl. ebenso B. Kast, a. a. O. S. 339.

24 G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, HSW, Bd. 7, § 258 (S. 329); das Absolute (Geist) ist dabei das den Staat transzendierende Moment, wie E. Bärsch ausführt: „Der wahre Grund für die Vernunft der Wirklichkeit, die Vernünftigkeit des Staates, des Willens und der Macht

Der Staat verkörpert in dieser Philosophie die höchste Einheit und behauptet gegenüber den einzelnen Individuen ein selbständiges und substantielles Dasein – er wird zum souveränen „Subjekt“.<sup>25</sup>

Politische Freiheit drückt deswegen für Stirner nichts anderes aus, als die „Gebundenheit“ des Einzelnen an den Staatsgedanken und die Staatsgesetze und den Verlust seiner Souveränität. [Vgl. EE 116]

Der Befehl eines persönlichen Herrschers, erkennbar als *ein* Recht bzw. Unrecht, ist in der Vernunft Herrschaft des politischen Liberalismus ersetzt durch den Gesetzesbefehl, der *das* Recht schlechthin zur Geltung bringt.

Ein von dem Vernunftgedanken der souveränen Nation hergeleitetes Recht ist absolut in dem Sinn, als es kein anderes Recht neben sich gelten läßt, vom Einzelnen nicht mehr als Vorrecht, sondern nur noch als Ganzes (als Rechtskonstruktion) abgelehnt werden kann. Die Negation des persönlichen Rechts ist Ausdruck der Negation der individuellen Existenz durch eine Vernunft Herrschaft – eine Kernthese Stirners, auf die wir noch zurückkommen werden.

Rechte empfängt der Einzelne vom Staat – die „Gleichheit der politischen Rechte“ eines Jeden gegenüber dem Staat bedeutet soviel, „daß Jeder jedes Recht, welches der Staat zu vergeben hat, erwerben darf, wenn er nur die daran geknüpften Bedingungen erfüllt, Bedingungen, welche nur in der Natur des jedesmaligen Rechtes, nicht in einer Vorliebe für die Person (*persona grata*) gesucht werden solle“. [EE 112]

Es ist die Bestimmung des Bürgers, der Sache des Rechts gemäß die Macht des Staats zu erhalten und ihm *folgsam* zu sein, denn was er an Rechten (Besitz, Freiheit, Schutz) hat, was er als geschützter Bürger ist, das alles besteht nur von Staatswegen.

### *Der soziale Liberalismus*

Unter dem Begriff des sozialen Liberalismus subsumiert Stirner die frühsozialistischen und -kommunistischen Vorstellungen, wie sie etwa von Proudhon und Weitling propagiert wurden.

Gelang es dem politischen Liberalismus das Prinzip der politischen Gleichheit herzustellen, so blieb davon die ökonomische Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft unberührt. Dieser Widerspruch ist der zentrale Ansatzpunkt der Kritik des sozialen am politischen Liberalismus; er strebt im Grunde eine Vervollkommnung des liberalen Prinzips, seine Ausweitung auch auf die ökonomische Bewegung der Individuen zueinander an. Auch der ökonomische Status der Individuen soll vermittels des Staates egalisiert werden: Das „persönliche Eigentum“ als Inhalt der noch

liegt also in der Entwicklung des Absoluten einerseits und der gleichzeitigen Erkenntnis dieser (!) Vorganges“; E. Bärsch, Staatsbegriff, a. a. O., S 156.

25 E. Bärsch, ebd., S. 162; vgl. zur Souveränität des Staates: G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, HSW, Bd. 7, § 278.

verbliebenen „persönlichen Macht“ der Bürger, soll in den Besitz und die Verfügung der Gesellschaft übergehen, alle Bürger sollen gleich eigentumslos werden.

„Dies ist im Interesse der ‚Menschlichkeit‘ der zweite Raub am ‚Persönlichen‘. Man läßt dem Einzelnen weder Befehl noch Eigentum; jenen nahm der Staat, dieses die Gesellschaft.“ [EE 129; vgl. auch EE 128]

Die angestrebte ökonomische Gleichstellung der Individuen ist die praktische Konsequenz des Menschenbildes des sozialen Liberalismus:

Das Wesen der Menschen ist primär bestimmt durch ihre Bedürfnisse und die daraus resultierende arbeitende Aneignung der Welt, die über den notwendigen Austausch der produzierten Güter ihre Existenz als gesellschaftliche, d. h. füreinander Existierende (arbeitende) Wesen begründet. Somit ist das „Arbeitertum“ als Ausdruck der Würde und Gleichheit der Menschen, als ihr zentraler Wert gesetzt. [Vgl. EE 130]

Die Gesellschaft als alleinige Eigentümerin bestimmt die Einzelnen dazu, eigentumslos zu sein – degradiert sie zu „Lumpen“, wie Stirner es ausdrückt. [EE 129] Die Wertschätzung der Individuen orientiert sich an der von ihnen erbrachten Arbeitsleistung: „Daß der Kommunist in Dir den Menschen, den Bruder erblickt, das ist nur die sonntägliche Seite des Kommunismus. Nach der werkeltätigen nimmt er Dich keineswegs als Menschen schlechthin, sondern als menschlichen Arbeiter oder arbeitenden Menschen.“ [EE 133]

Es steht dem Einzelnen im politischen Liberalismus frei, ein Gewerbe zu treiben und sein Leben mit dem Erwerb materieller oder geistiger Güter zu gestalten – der soziale Liberalismus hingegen „zwingt zum Erwerb, und erkennt nur den *Erwerbenden* an, den Gewerbetreibenden. Es ist nicht genug, daß das Gewerbe frei ist, sondern Du mußt es *ergreifen*.“ [EE 134]

Erneut wird der Einzelne gegenüber der Gesellschaft als seiner neuen Gebieterin in die Pflicht genommen. Seine Souveränität soll sogar noch weitgehender eingeschränkt werden, als dies im politischen Liberalismus geschieht, deswegen verurteilt Stirner den Kommunismus als repressiv gegenüber den Einzelnen; „der Kommunismus drückt Mich durch Aufhebung alles persönlichen Eigentums nur noch mehr in die Abhängigkeit von einem Andern, nämlich von der Allgemeinheit oder Gesamtheit, was er beabsichtigt, ist selber wieder ein Staat, ein status, ein meine freie Bewegung hemmender Zustand, eine Oberherrlichkeit über Mich. Gegen den Druck, welchen Ich von den einzelnen Eigentümern erfahre, lehnt sich der Kommunismus mit Recht auf; aber grauenvoller noch ist die *Gewalt* (Herv. d. Verf.), die er der Gesamtheit einhändig.“ [EE 285 f.]

Der humane Liberalismus, worunter Stirner die Philosophie Feuerbachs und die „freie Kritik“ der Gebrüder Bauer subsumiert [vgl. EE 136 ff.], stellt die vollendetste der Sozialtheorien dar; sie sieht ihren sozialen Zweck in der Errichtung der menschlichen Gesellschaft.

In ihr findet die liberalistische Vorstellung des Menschen als Gattungswesen ihren absoluten Höhepunkt: „Ziel und Weg der Einzelnen wie der Masse ist das ‚Menschliche‘, ist die Verwirklichung der Idee des Menschen in einer ‚Menschengesellschaft‘.“ [EE 197]

Staat und Gesellschaft sollen von den noch in ihnen enthaltenen Beschränkungen durch private Interessen befreit werden und sich vollständig „um die allgemein menschlichen Interessen bekümmern.“ [EE 141]

Die einzelne Existenz soll vollständig in ihrer menschlichen Bestimmung aufgehen und alles individuelle, in welcher Form es auch immer existieren mag, ablegen. Daraus folgt, daß die Freiheit des Denkens und Handelns der Individuen nicht mehr ihrer Persönlichkeit zugeordnet und Ausdruck ihrer besonderen Existenz ist, sondern allein ihrer menschlichen Bestimmung gehorcht.

Bezüglich des Selbstbewußtseins der Einzelnen wird erwartet, daß sie sich als Menschen wissen, also ein allgemein menschliches Bewußtsein von sich und der Welt entwickeln; nur ein von allem unmenschlichen, weil egoistischen Denken befreites Bewußtsein ist beispielsweise fähig, „eine die Menschheit fördernde, auf das Wohl der Menschheit berechnete, der geschichtlichen, d. h. menschlichen Entwicklung dienende, kurz eine *humane* Arbeit“ [EE 143] zu leisten.

Damit ist die menschliche Forderung an den Einzelnen zu ihrem Höhepunkt gelangt: Der Einzelne soll zur vollständigen Identität mit seiner gattungsmäßigen Wesensbestimmung gelangen.

Stirner faßt die Gewalttätigkeit dieses Prozesses der Entpersönlichung durch die Liberalismen in folgender Passage zusammen: „In der ‚menschlichen Gesellschaft‘, welche der Humane verheißt, soll überhaupt nichts Anerkennung finden, was Einer oder der Andere Besonderes hat, nichts Wert haben, was den Charakter des ‚Privaten‘ trägt. Auf diese Weise rundet sich der Kreis des Liberalismus, der an dem Menschen und der menschlichen Freiheit sein gutes, an dem Egoisten und allem Privaten sein böses Prinzip, an jenem seinen Gott, an diesem seinen Teufel hat, vollständig ab, und verlor im ‚Staate‘ die besondere oder private Person ihren Wert (kein persönliches Vorrecht), büßt in der ‚Arbeiter- oder Lumpen-Gesellschaft‘ das besondere (private) Eigentum seine Anerkennung ein, so wird in der ‚menschlichen Gesellschaft‘ alles Besondere oder Private außer Betracht kommen.“ [EE 140]

## b) Wirkungen der Gewaltausübung der Liberalismen auf die Einzelnen

Haben wir im vorherigen Abschnitt die Gewalten der „Neuen“, insbesondere der Liberalismen bestimmt, die dem Einzelnen Gehorsam abverlangen, so sollen nun die Auswirkungen dieser Gewalt auf die Einzelnen dargestellt werden.

Für Stirner ist der Liberalismus eine „*menschliche Religion*“, „weil er mein Wesen von Mir trennt und über Mich stellt, ..., weil er überhaupt aus dem Meinigen, ..., ein Fremdes, nämlich ein ‚Wesen‘ macht, kurz weil er Mich unter den Menschen stellt und Mir dadurch einen ‚Beruf‘ schafft“. [EE 192]

Diese Religion beruft den Einzelnen zum Menschen und trennt durch die Bestimmung den Unmenschlichen von ihm: „es ist ein Mensch, welcher dem *Begriffe* Mensch nicht entspricht, wie das Unmenschliche ein Menschliches ist, welches dem *Begriffe* des Menschen nicht angemessen ist.“ [EE 194]

Stirner erkennt darin eine Trennung des Begriffes des Menschen von seiner Existenz, da der individuelle Mensch für ihn überhaupt nicht begrifflich bestimmbar ist.<sup>26</sup>

Das Unmenschliche kann der Einzelne allerdings nur am Maßstab der philosophischen Prämisse vom menschlichen Sein und Werden darstellen.<sup>27</sup> Umgekehrt stellt der an diesem Maßstab gemessene Unwert der Handlung eines Menschen gerade seinen Egoismus dar, zumindest wenn es eine *bewußte*, gegen die Heiligkeit eines Verhältnisses gerichtete Tat, d. h. wenn die „Selbsttäuschung von einem ‚Rechtszustande, Gesetze‘ usw.“ der Einsicht weicht, „daß das Verhältnis ein Verhältnis der *Gewalt* sei.“ [EE 236]

Der Staat wie auch die Gesellschaft stellen für Stirner ein solches heiliges Verhältnis dar, indem sie ein bestimmtes Menschenbild mittels direkter und indirekter Gewaltanwendung gleichsam über jeden Einzelnen stützen. Konkret geschieht dies in der Art, das ihnen einerseits ein menschliches Recht, eine beschränkte Freiheit und ein beschränktes Eigeninteresse (mit Ausnahme der Gesellschaft im humanen Liberalismus, die kein Eigeninteresse mehr gelten läßt) gewährt, sowie andererseits ein an den Prinzipien der Menschlichkeit, Sittlichkeit, Liebe u. a. orientiertes Verhalten bei den Einzelnen erzeugt und erwartet wird. [Vgl. EE 219 ff.] Die Einzelnen sollen demnach in diesen Verhältnissen auf bestimmte Prinzipien verpflichtet werden;

26 Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel II, Punkt 1. a), S. 38 ff.

27 Stirner erkennt diesen Widerspruch als von der Philosophie konstruiert und insistiert auf die gegebene Wirklichkeit der konkreten Existenzen, die keiner Vervollkommnung bedürfen; A. Meyers zunächst plausible Schlußfolgerung dazu lautet: „in der Wirklichkeit wird jede Misere ... als die jeweils einzige Möglichkeit und Eigenheit des Menschen konserviert“; A. Meyer, a. a. O. S. 461; m. E. ist das nicht unbedingt gesagt, denn es scheint vielmehr so, daß Stirner sich gegen ein allgemeines Sollen, ein absolutes Werden wendet, ohne damit zugleich einem persönlichen Werden eine Absage zu erteilen; vgl. dazu auch S. Kratz, a. a. O. (Anm. 83), S. 145 f.



sie werden einem Integrationsdruck ausgesetzt, der in seiner Konsequenz auch die Ausgliederung von Gruppen und Einzelnen nach sich zieht.<sup>28</sup>

Stirner empfindet diesen Integrationsdruck bzw. Ausschluß durch die Institutionen umfassend. Eßbach kann zugestimmt werden, wenn er sagt: „Totaler Ausschluß, Verbannung, Einkerkering, Destruktion des Selbstkerns und Psychiatisierung sind immer wiederkehrende Motive der Leidenserfahrungen, zu denen Stirner sich in Beziehung setzt.“<sup>29</sup>

Nun konstituiert der Staat für Stirner nicht nur ein dem Einzelnen äußerliches Gewaltverhältnis, besteht nicht nur aus nackter Gewalt und gesetzlichem Zwang, wengleich sich darauf auch letztlich seine Herrschaft begründet, sondern seine auf die Aufklärungsphilosophie zurückgehende ideologische Legitimation beherrscht die Individuen vornehmlich innerlich und drückt sich in ihrem Denken und Fühlen aus.

Sehen wir uns zunächst die direktere, äußere Gewaltanwendung und ihre Wirkungen etwas näher an. Im Recht und in den Gesetzen drückt sich ein bestimmter Wille als Befehl (Gebote und Verbote) gegenüber jedem Einzelnen aus, eben der „Staatswille“: „Für ihn (den Staat – GB) ist's unumgänglich nötig, daß Niemand einen *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 stellt den Staat und den „*eigenen Willen*“ in einen *unversöhnlichen Gegensatz* zueinander; sie „sind todeindliche Mächte, zwischen welchen kein ‚ewiger Friede‘ möglich ist.“ [EE 214]

Ebenso wie mit dem Willen steht es auch mit der Gewalt: Die Beanspruchung des Gewaltmonopols durch den Staat läßt die Gewalt des Einzelnen in der Sprache des Rechts als Verbrechen erscheinen, daß der Sanktionierung durch die Staatsgewalt bedarf. Gleichwohl beruht dieses Recht seinerseits nur auf Gewalt, ist demnach auch nur ein Vorrecht einer „Übermacht“, daß die Ohnmacht und den Gehorsam des Einzelnen zu erzwingen sucht. [Vgl. EE 229 f.]

Stirner zerstört den Glauben, wie M. Adler<sup>30</sup> sagt, „daß die sittlichen und rechtlichen Begriffe ein von Interessen unabhängiges, an sich wertvolles Dasein hätten ... Das Recht, von dem man sich so lange das ganze eigene Dasein vorschreiben und einengen ließ, entpuppt sich jetzt als die Macht, die sich behaupten kann.“

28 Diesen Mechanismus beschreibt P. Brückner bezüglich der bürgerlichen Gesellschaft: „wir müssen die Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft auch sehen als eine historische Entwicklung, in der ständig Ghettos gebildet werden; in der ständig Menschen, die entweder nicht bereit oder fähig sind, sich in das System zu integrieren, ausgeschlossen oder abgedindert werden“; P. Brückner, Über die Gewalt, Sechs Aufsätze zur Rolle der Gewalt in der Entstehung und Zerstörung sozialer Systeme, Berlin 1979, S. 123.

29 W. Eßbach, a. a. O. S. 167 f.

30 M. Adler, a. a. O. S. 188.

Deswegen wendet sich Stirner gegen das Recht.<sup>31</sup> Es braucht also jeder Wille eine Gewalt, um sich zu realisieren; um ihre eigene Gewalt freizusetzen, müssen die Einzelnen sich ihren Eigenwillen als Egoisten bewußt machen, das am Staatswillen orientierte Untertanenbewußtsein überwinden.

„Es dauern die Staaten nur so lange, als es einen *herrschenden Willen* gibt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird.“ [EE 214]

An den bewußten Egoisten, das ist Stirners Überzeugung, geht der Staat zu Grunde, deshalb stehen Staat und Egoist auch in entschiedenem Gegensatz zueinander. „Im Staate vermag nämlich das zügellose Ich, Ich, wie Ich Mir allein angehöre, nicht zu meiner Erfüllung und Verwirklichung zu kommen.“ [EE 219]

Die Freiheit der Einzelnen im politischen Liberalismus ist nach Stirner reduziert auf die Abwesenheit persönlicher Einschränkungen, anstatt derer er nunmehr durch das Gesetz „in aller Form Rechtens geknechtet“ [EE 119] wird.

Der liberale Freiheitsbegriff steht überhaupt noch voll in der christlichen Tradition des Dranges nach einem absoluten, inhaltsleeren Ideal: „Was nützt Dir auch eine Freiheit, wenn sie nichts einbringt? Und würdest Du von allem frei, so hättest Du eben nichts mehr.“ [EE 171]

Der Einzelne wird im Namen dieser Freiheit von allem, was ihm Besonderes anhaftet, von seinem Egoismus befreit: Im Namen dieser menschlichen Freiheit begibt er sich seines Eigenwillens, ja im humanen Liberalismus sogar seines persönlichen Interesses, seiner Selbstbestimmung – kurz, diese Freiheit „schuf die Selbstverleugnung. Je freier Ich indes werde, desto mehr Zwang türmt sich vor meinen Augen auf, desto ohnmächtiger fühle Ich Mich.“ [EE 172]

Gänzlich frei ist im Liberalismus der Geist geworden, die Sache (die Prinzipien) der Aufklärungsphilosophie.

Mit dem Liberalismus ist die Aufklärungsphilosophie sozusagen als Legitimationswissenschaft zur Herrschaft gelangt und hat als nunmehr gänzlich freier Geist „eine allmächtige Gewalt errungen.“ [EE 105]

Ihre Prinzipien der Sittlichkeit, der Freiheit etc. stellen für den Einzelnen eine neue Götterwelt dar, die er heilig hält, d. h. zu seiner „Gewissenssache“ macht. [EE, 77] Er entwickelt den Prinzipien gegenüber eine Ehrfurcht, die ihn auch innerlich bindet: „das Gefürchtete ist zu einer innerlichen Macht geworden, der Ich Mich nicht mehr entziehen kann; Ich ehre dasselbe, bin davon eingenommen, ihm zugetan und angehörig: durch die Ehre, welche ich ihm zolle, bin Ich vollständig *in seiner Gewalt*,

31 Auch A. Schaefer meint, daß Stirner sich gegen die „Heiligung des Gesetzes überhaupt“ wende, nicht aber die Gesetzlosigkeit schlechthin wolle: „Man nehme die Tatsache der Gesetze hin – ein notwendiges Übel, segne aber nicht noch den Stock, der einen bedroht“; A. Schaefer, *Macht und Protest*, Meisenheim a. Glan 1968, S. 196; m. E. ist diese Aussage problematisch, denn Stirner selbst deutet diese Kompromißformel eigentlich nirgends an.

und versuche die Befreiung nicht einmal mehr. Nun hänge ich mit der ganzen Kraft des Glaubens daran, Ich *glaube*. Ich und das Gefürchtete sind Eins: ‚nicht Ich lebe, sondern das Respektierte lebt in Mir!‘“ [EE 78]

Was Stirner hier als einen Prozeß der Verinnerlichung fremder Werte und Normen beschreibt, bewirkt die „Selbstverachtung und Gottesverehrung“ [EE 179] der Individuen, denn gemessen an den verinnerlichten Idealen erscheinen sie sich selbst als vom Bösen Besessene, als „ein Abgrund von regel- und gesetzlosen Trieben, Begierden, Wünschen, Leidenschaften, ein Chaos ohne Licht und Leitstern!“ [EE 178, vgl. auch EE 68]

Die Individuen haben ihren eigenen Standpunkt aufgegeben und gehorchen den Imperativen der verinnerlichten Ideale und Normen, in Stirners Worten: dem Geist, dem Standpunkt des Geistes.

Sveistrup stellt, Stirner interpretierend, dazu fest: „Unsere Unterwerfung findet in unserem eigenen Innern statt.“<sup>32</sup>

Es wird also durch die Absolutsetzung von Werten und Normen gleichsam eine psychische Zwiespältigkeit erzeugt – man könnte auch sagen: die Individuen haben die Gewalt verinnerlicht und unterdrücken sich selbst. Bernd Nitzschke beschreibt sehr plausibel, was Stirner m. E. in dem obigen Zitat zum Ausdruck brachte, wie dadurch die subjektive Zügellosigkeit unterdrückt wird:

„Der Haß der Erfahrungslos-Gewordenen, der in ihren Charakter Eingeschnürten, auf die subjektive Erfahrung, die die Grenzen des Subjekts übersteigt und sich gegen alle gesellschaftliche Veranstaltung sperrt, ist nur Ausdruck der gehaßten Bindung an die ‚objektive‘ Realität, der die Erfahrungslos-Gewordenen nicht entkommen können, weil die Angst sie daran kettet.“<sup>33</sup>

In diesem Zusammenhang mißt Stirner der Erziehung insofern eine erhebliche Bedeutung zu, als sie die Funktion hat, in den Individuen bestimmte Gefühle und Gedanken zu erzeugen; er unterscheidet dabei zwischen in den Individuen erzeugten und angeregten Gefühlen: „Die letzteren sind eigene, egoistische, weil sie Mir nicht *als Gefühle* eingepägt, vorgesagt und aufgedrungen wurden; zu den ersteren aber spreize Ich Mich auf, hege sie in Mir wie ein Erbteil, kultiviere sie und bin von ihnen *besessen*.“ [EE 70]

Erzeugte Gefühle haben einen absoluten Geltungsanspruch und davon abweichende Gefühlsregungen der Individuen werden hinweggezüchtigt.

„So mit *ingegebenen Gefühlen* vollgestopft, erscheinen Wir vor den Schranken der Mündigkeit und werden ‚mündig gesprochen‘. Unsere Ausrüstung besteht aus ‚erhebenden Gefühlen, erhabenen Gedanken, begeisternden Grundsätzen, ewigen

32 H. Sveistrup, Stirner als Soziologe, in: Erhard Maßalsky/Hans Sveistrup: Stirner & Soziologie, Stirneriana 29, Hrsg.: Kurt W. Fleming, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 2006, S. 35 (fortan abgekürzt: *H. Sveistrup: Soziologie*).

33 B. Nitzschke, Die Zerstörung der Sinnlichkeit, München 1974, S. 44.

Prinzipien' usw.. Mündig sind die Jungen dann, wenn sie zwitschern wie die Alten". [EE 70]

Unterdrückt werden im Zuge dieser Erziehung die eigenen Gefühle und Gedanken, die nun vom Individuum negativ bewertet werden und sich als Sündenbewußtsein in seinem Gewissen verfestigen.

Ein anderes Resultat der Besessenheit der Individuen vom Geist ist ein entfremdetes Verhältnis zu den Gegenständen ihres Denkens und Handelns. Es drückt sich darin aus, daß sie nicht über die geistige Verarbeitung der Gegenstände ihres Denkens und Handelns hinausgelangen, d. h., daß die geistige Reflexion sich verselbständigt vom konkreten, eigenen Interesse des Individuums und infolgedessen die Gegenstände seiner Reflexion als Axiome bestehen bleiben.

„Das Verhältnis zu diesem Gegenstände ist das des Wissens, des Ergründens und Begründens usw., nicht das des *Auflösens* (Abschaffens usw.). Sittlichkeit ist auch solch eine heilige Vorstellung: sittlich müsse man sein, und müsse nur das rechte Wie, die rechte *Art* es zu sein, aufsuchen. An die Sittlichkeit selbst wagt man sich nicht mit der Frage, ob sie nicht selbst ein *Truggebilde* (Herv. d. Verf.) sei: sie bleibt über allem Zweifel erhaben, unwandelbar.“ [EE 79]

Einen Ausdruck findet die Verselbständigung des Geistes darin, daß die Verkehrsformen der Einzelnen primär über Prinzipien zustande kommen (z. B. das Liebesprinzip) [vgl. EE 80], denen sich die Einzelnen verpflichtet fühlen. Auch B. Kast hebt diesen Gesichtspunkt hervor: „Die Verkehrsformen haben ausschließlich *imperativische Qualität* (Herv. d. Verf.) und existieren als Konstruktion von Denkern und Theoretikern“.<sup>34</sup>

Die Antriebskräfte der, die Individuen seit Jahrtausenden zur Selbstverleugnung anhaltenden, christlichen Kultur erkennt Stirner gleichwohl im unbewußten und deshalb bornierten Egoismus der Einzelnen:

„All euer Tun und Treiben ist *uneingestandener*, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus. Aber weil Egoismus, den Ihr Euch nicht gestehen wollt, den Ihr Euch selbst verheimlicht, also nicht offenbarer und offenkundiger, mithin unbewußter Egoismus, darum ist er *nicht Egoismus*, sondern Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung“. [EE 182]

Zur Beurteilung des Verhaltens der sich solchermaßen verhaltenden „*unfreiwilligen Egoisten*“ [EE 39], wie er sie auch nennt, zieht Stirner psychologische Erklärungen heran, ähnlich denen, wie sie in der Tiefenpsychologie üblich sind.<sup>35</sup> Sie suchen ihr Leben und Verhalten mit höheren Idealen, Wertmaßstäben etc. in Einklang zu bringen, in dem Bewußtsein, *sich* ihretwegen zu opfern und ihnen zu dienen; sie

34 B. Kast, a. a. O., S. 309.

35 Schon Sveistrup wies auf die Beziehungen der Stirnerschen Gedanken zu Alfred Adlers Lehre hin; vgl. Hans Sveistrup: Soziologie, a. a. O., S. 35 f.; nach W. Eßbach liest sich Stirner wie eine „Vorwegnahme von Freud's Psychoanalyse“; W. Eßbach, a. a. O., S. 71.

erniedrigen sich insofern, als sie egoistische Motivationen ihres Verhaltens abstreiten und bekämpfen. Gleichwohl, so der psychologische Umkehrschluß, wirkt unbewußt bei diesen Individuen das egoistische Interesse.

Der Einzelne ist ein Egoist, „der kein Egoist sein möchte, und sich erniedrigt, d. h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, um erhöht zu werden, also um seinen Egoismus zu befriedigen.“ [EE 39]

Stirner erkennt in diesem Verlangen nach Selbsterniedrigung qua Identifikation des Individuums mit „höheren Wesen“ den „mißverständene(n) Trieb nach Selbstauflösung“ [EE 39]: Mißverstanden deshalb, weil der Einzelne sich gleichsam als das Geschöpf seiner Identifikationen erkennt, und folglich *starr* an ihre Imperative bindet.<sup>36</sup>

„Wie Du in jedem Augenblicke bist, so bist Du Dein Geschöpf, und eben an dieses ‚Geschöpf‘ magst Du Dich, den Schöpfer nicht verlieren. Du bist selbst ein höheres Wesen, als Du bist, und übertriffst Dich selbst. Allein, daß *Du* der bist, der höher ist als Du, d. h. daß Du nicht bloß Geschöpf, sondern gleicherweise Dein Schöpfer bist, das eben verkennst Du als unfreiwilliger Egoist, und darum ist das ‚höhere Wesen‘ Dir ein – Fremdes.“

Solchermaßen starre und psychisch tiefsitzende Identifikationsmechanismen der Individuen, die gleichwohl ausschließlich auf ihren Egoismus zurückgehen, sind das Band, das die bestehende Kultur begründet und zusammen hält:

„... die Religion ist auf unsern Egoismus begründet, und sie beutet ihn aus; berechnet auf unsere *Begierden*, erstickt sie viele andere um Einer willen. Dies gibt denn die Erscheinung des *betrogenen* Egoismus, wo Ich nicht Mich befriedige, sondern eine meiner Begierden, z. B. den Glückseligkeitstrieb.“ [EE 182]

Es ist dies eben ein bornierter Egoismus, weil er die Selbständigkeit und Herrschaft einer Leidenschaft impliziert und ihr die Ganzheit und Ausschließlichkeit des Individuums opfert.

„Wie so bettelhaft wenig ist uns verblieben,“ ruft Stirner empört aus, „ja wie so gar nichts! ... Glückliche *Unbefangenheit* des begehrlichen tierischen, wie unbarmherzig hat man Dich an dem Altare der *Befangenheit* zu schlachten gesucht! Um den Altar aber wölbt sich eine Kirche, und ihre Mauern rücken immer weiter hinaus. Was sie einschließen, ist – *heilig*. Du kannst nicht mehr dazu gelangen, kannst es nicht mehr berühren Aufschreiend in verzehrendem Hunger schweifst Du um diese Mauern herum, das wenige Profane aufzusuchen, und immer ausgedehnter werden die Kreise Deines Laufes. Bald umspannt jene Kirche die ganze Erde, und Du bist zum äußersten Rande hinausgetrieben; noch ein Schritt, und die *Welt der Heiligen* hat gesiegt; Du versinkst in den Abgrund. Darum ermanne Dich, dieweil es noch Zeit ist, irre nicht länger umher im abgegrasten Profanen, wage den Sprung und stürze

36 Nach R. Ruzicka beschreibt dieser Prozeß bei Stirner eine Teilung des Ich in das Wirkliche und das als fixe Idee verinnerlichte und höherbewertete „Scheinich“; R. Ruzicka, a. a. O., S. 103.

hinein durch die Pforten in das Heiligtum selber. Wenn Du *das Heilige verzehrst*, hast Du's zum *Eigenen* gemacht! Verdaue die Hostie und Du bist sie los!“ [EE 105 f]

Zweifelsohne bedeutet die Ära der „Freien“ (des Liberalismus) eine Fortentwicklung der Ideen im Sinne des Strebens, „den heiligen Geist *menschlicher* zu machen“ [EE 103]. „Durch den Liberalismus wurden nur andere Begriffe aufs Tapet gebracht, nämlich statt der göttlichen menschliche, statt der kirchlichen staatliche, statt der gläubigen ‚wissenschaftliche‘ oder allgemeiner statt der ‚rohen Sätze‘ und Satzungen wirkliche Begriffe und ewige Gesetze.“ [EE 105]

Aber für Stirner ist damit letztlich nichts gewonnen. Immer sind es nur bestimmte Eigenschaften, sozusagen Teilwahrheiten des Ichs, die sich als ursprünglich eigene Schöpfungsakte von diesen entfremdet haben und nun als „freier Geist“ frei von ihrem Schöpfer den Individuen gegenüberstehen. [Vgl. EE 391]

Dieser Geist beansprucht das Wesen des Einzelnen zu bestimmen und ist von daher ideologisch, eine „fixe Idee“, denn er ist kein Ich, sondern nur ein vorgestelltes Ich, ein Scheinich, weil er verlangt, daß das wahrhafte Ich des Einzelnen sich ihm gemäß bestimmt; die grundlegende Bestimmung des Ichs aber ist seine Selbstbestimmung, so daß jede Fremdbestimmung eine Selbstentfremdung des Einzelnen beinhaltet: „So sah Ich denn mein Ich immer über und außer Mir und konnte niemals wirklich zu Mir kommen.“ [EE 247]

Als vollständige eigene Einheit und Ganzheit wird das einzelne Individuum weder vom Staat, noch von irgendeiner Gesellschaft anerkannt, sondern umgekehrt zählt nur ein Teil seiner Persönlichkeit.

Schaefer ist zuzustimmen, wenn er zu Stirners Position anmerkt: „Er hat ein sehr scharfes Gefühl für den Unterschied, ja Gegensatz zwischen der vom Liberalen idealisierten ‚Persönlichkeit‘, der Personifikation gesellschaftlicher Tugenden und Laster, und der einzelnen Existenz, die in der Gesellschaft niemals ganz zu Hause ist und schon gar nicht sich mit ihr identifiziert.“<sup>37</sup>

Wie ich aufzuzeigen versuchte, hat der Liberalismus unzählige Gedanken hervorgebracht, die im Grunde alle aus der Idee des Menschen als Gattungswesen, den Prinzipien der Liebe und Sittlichkeit, wie sie Stirner auch nennt, abgeleitet sind. Aber diese Idee begründet lediglich ein Verhältnis von Menschen, nicht von Ichen; Menschsein ist aber nur eine Eigenschaft des Ichs unter anderen, die als vom Ich losgelöste und verabsolutierte das ganze aufgezeigte System von Bindungen und Abhängigkeiten und fremden Bestimmungen hervorgebracht hat.

37 A. Schaefer, a. a. O., S. 190.

## II. Die Gewalt des Einzigen und ihre Wirkung auf die Einzelnen

Stirners Philosophie wendet sich, wie meine Ausführungen gezeigt haben, zunächst als rein negative Analyse gegen die absolute Philosophie des klassischen Idealismus und kritisiert die von daher legitimierten Kollektivwerte und Kollektivmächte.

Die Philosophie des Idealismus, über die auch Feuerbach und Bauer nicht hinauskommen, bleibt für Stirner an eine religiöse Voraussetzung gebunden, aus der heraus sie ihren Totalitätsanspruch entwickelt und begründet; im Unterschied zur christlichen Theologie nimmt sie Gott den transzendenten Offenbarungscharakter und begreift ihn „als immanente Weltvernunft der in der Wirklichkeit sich entfaltenden absoluten Idee“.<sup>1</sup>

Damit wird einerseits der Einzelne auf ein vor allem geistiges Wesen reduziert, andererseits gelangt die absolute Idee, der allgemeine Geist, zu universaler Geltung. Insgesamt erkennt Stirner darin eine gewaltsame Verkürzung und Einschränkung der Autonomie der einzelnen Existenz, die über ein „heiliges“ Interesse an religiösen Prinzipien gebunden ist.<sup>2</sup>

In diesem Kapitel soll nun die Grundlegung der Stirnerschen Philosophie des Einzigen einer genauen Untersuchung unterzogen werden, um im Anschluß daran den Charakter der Gewaltausübungen des Einzigen beurteilen zu können.

### 1. Der Einzige und seine Gewalt

#### a) Gewalt als Selbstsetzung des Einzigen

Stirner geht es darum, die Imperative des Geistes, der Begriffe der bisherigen Philosophie – ihren religiösen Standpunkt – zu durchbrechen.<sup>3</sup>

Er kann dies nur vollbringen, indem er mit seinem Einzigen eine Existenz beschreibt, die jenseits des Denkens fundiert sein soll: „Für alle freie Kritik war ein

1 K. A. Mautz, S. 50.

2 Vgl. zu Stirners Infragestellung der Philosophie auch ebd., S. 75 ff. und W. Eßbach, a. a. O., S. 68 f; zur Kritik der Verwirklichung der Philosophie besonders S. 94.

3 Vgl. W. Eßbach, ebd., S. 94.

Gedanke das Kriterium, für die eigene Kritik bin Ich's, Ich, der Unsagbare, mithin nicht bloß Gedachte; denn das bloß Gedachte ist stets sagbar, weil Wort und Gedanke zusammenfallen“. [EE 400]

Dieser Einzige, das konkrete, leibhaftige Ich eines jeden, ist für Stirner die Voraussetzung des Denkens<sup>4</sup>. „*Dein* Denken hat nicht ‚das Denken‘ zur Voraussetzung, sondern *Dich*. Aber so setzt Du Dich doch voraus? Ja, aber nicht Mir, sondern meinem Denken. Vor meinem Denken bin – Ich. Daraus folgt, daß meinem Denken nicht ein *Gedanke* vorhergeht, oder daß mein Denken ohne eine ‚Voraussetzung‘ ist. Denn die Voraussetzung, welche Ich für mein Denken bin, ist keine *vom Denken gemachte*, keine *gedachte*, sondern das *gesetzte Denken selbst*, ist der Eigner des Denkens, und beweist nur, daß das Denken nichts weiter ist als – *Eigentum*, d. h. daß ein ‚selbständiges‘ Denken, ein ‚denkender Geist‘ gar nicht existiert.“ [EE 395; vgl. dazu auch EE 348]

Stirner entwickelt im Einzigen einen Subjektbegriff, der die reale, einmalige Existenz eines Individuums in seiner leibhaftigen Form meint.<sup>5</sup>

Es ist an dieser Stelle angezeigt, die Konstruktion des Einzigen durch Stirner im Zusammenhang zu sehen mit seiner philosophie- und sprachkritischen Orientierung, die deswegen kurz darzustellen ist.

Stirner will seinen Einzigen nicht als Begriff verstanden wissen, sondern als gedankenlos und stumm, also als etwas sprachlich nicht zu Fixierendes. Er beansprucht für sein Ich die vollkommene Bestimmungslosigkeit, wie er in der Kritik seiner ersten Rezensenten verdeutlicht: „Der Einzige ... hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird ihm erst *durch Dich*. Es gibt keine Begriffsentwicklung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm, als aus einem ‚Principe‘ erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich (womit er offensichtlich Fichtes absolutes Ich meint – d. Verf.); es ist vielmehr *alle Begriffsentwicklung* mit ihm zu Ende.“<sup>6</sup>

Somit hat Stirner die Fragestellung der bisherigen Philosophie, was der Mensch sei, umgekehrt in die persönliche Frage: „wer ist der Mensch?“ Bei ‚was‘ suchte man den Begriff um ihn zu realisieren; bei ‚wer‘ ist's überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst.“ [EE 411 f.]

Die Kritik, genauer die Auflösung der bisherigen Philosophie, verbindet Stirner mit der Kritik ihrer Begrifflichkeit – der christlichen Sprachen –, in der sie ihre allgemeinen Bestimmungen ausdrückte. Wie ich bereits zeigte, enthalten nach Stirner alle begrifflichen Fixierungen zugleich Ausgrenzungen, d. h. für ihn ist eine Identität von Faktum und Begriff (z. B. einzelne Existenz und „Mensch“) nicht gegeben.

4 Vgl. R. Ruzicka, a. a. O., S. 92 f; vgl. dazu auch W. Eßbach, a. a. O., S. 95.

5 Vgl. K. A. Mautz, a. a. O., S. 57.

6 M. Stirner, RS 73.



Auf dieser Erkenntnis beruht sein „rigoroser Nominalismus“<sup>7</sup>, demzufolge er den Einzigsten auf eine Selbstaussage reduziert, „in der ein redendes Ich seine Erfahrungen und Selbstreflexionen artikuliert“.<sup>8</sup>

Stirners Sprache<sup>9</sup> will Begrifflichkeiten und Definitionen aufbrechen; es geht ihm um eine „Selbstoffenbarung eines empirischen Ich“<sup>10</sup>, weswegen er die Sprache als gesellschaftlich gegeben zwar benutzt – denn insofern er Ich ist, ist er gedankenlos und zugleich als *Mensch* gedankenvoll, vermag also die Sprache als menschliches Mittel einzusetzen [vgl. EE 388 f.] – aber in einer spezifischen Weise: Einerseits indem er die Inhalte und Fetischisierungen theoretischer Begriffe versucht zu zerstören, bzw. zu entheiligen, andererseits um *Erfahrungen*, insbesondere auch solche psychologischer Natur (Ängste und Wünsche), seines persönlichen Ichs zu vermitteln.<sup>11</sup> Vermittlung ist nicht im Sinne von systematischer, begrifflicher Rationalisierung von Wirklichkeit zu verstehen, sondern als bloße namentliche Bezeichnung einer erfahrenen Wirklichkeit.<sup>12</sup>

Durch diesen Prozeß der Angleichung von Sprache und wirklicher Existenz eignet sich das empirische Ich die Sprache als sein Eigentum an und wird dadurch zum Eigner, d. h. die Sprache stellt *eine* Äußerung des empirischen Ich dar, so wie es sich auch vermittels eines Schweigens äußern kann.

Alle Sprache, alles Denken, ja alle Philosophie findet an der empirischen Einzelexistenz seine Grenze: „An Mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes.“ [EE 164]

Folglich findet man bei Stirner keine unmittelbare Beschreibung des Einzigsten, sondern muß den Charakter des Ich aus verschiedenen abgrenzenden Beschreibungen heraus fassen.<sup>13</sup>

7 W. Eßbach, a. a. O., S. 133; vgl. EE 393 ff. und ders., RS 72 f.; nach Sveistrup behauptet der erkenntnistheoretische Nominalismus dem Stirner zuzurechnen ist, „die Allgemeinbegriffe seien lediglich Zeichen für eine Vielheit von Gegenständen, Zeichen, die seelisch genommene Vorstellungen sind und sprachlich durch Worte dargestellt werden; er leugnet, daß allgemeines etwas selbständig Seiendes sei ... Der Nominalismus leugnet, daß Worte, Normen, Zeichen eine Erkenntnis von allgemeinen Dingen liefern“; Hans Sveistrup: *Egoismen*, a. a. O., S. 31; vgl. dazu auch K. A. Mautz, a. a. O., S. 58 f.

8 W. Eßbach, a. a. O., S. 57; vgl. zum Stirnerschen Nominalismus auch ebd., S. 113 f.

9 Vgl. dazu auch K. A. Mautz, a. a. O., S. 61 f.

10 W. Eßbach, a. a. O., S. 104.

11 Vgl. W. Eßbach, a. a. O., S. 101 ff; vgl. dazu auch die Erörterung der Sprachproblematik bei B. Kast, a. a. O., S. 168 ff.

12 Vgl. K. A. Mautz, a. a. O., S. 62.

13 Vgl. A. Ruest, *Max Stirner. Leben – Weltanschauung – Vermächtnis*, 3. Aufl., Berlin und Leipzig o. J. (1906) [<http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Ruest.doc>], S. 155; Sveistrup weist darauf hin, daß man das Gemeinte der Äußerungen Stirners, „ihren eigentümlichen Stirnerschen Sinn aus der Abzielung und dem Gefüge des Ganzen sorgfältig zu ermitteln“ habe; Hans Sveistrup: *Egoismen*, a. a. O., S. 54.

Nicht das Bewußtsein des Einzelnen macht sein Selbst aus; dieses besteht vielmehr auch im gedankenlosen Ich, das sich selbst zum Denken bestimmt, sich als Denkenden setzt. [Siehe EE 33]

„Was er (Stirner – d. Verf.) mit dem Ich meint“, so Ruzicka<sup>14</sup>, „ist nicht der Gedanke des Ich, sondern die unmittelbare *Wahrnehmung* oder *Empfindung* des Denken-Wollens. Diese Spontaneität des Ichs, das ‚schöpferische Nichts‘ ist für Stirner das eigentliche Selbst des Menschen“.

Ist der Einzige also keine logische Kategorie und soll er weder gedanklich noch sprachlich faßbar sein, so muß man ihn als gedanklichen Hinweis auf einen individuell relativierbaren Erfahrungs- und Erlebnisgrund verstehen.

Nach Sveistrup war Stirner bestrebt, „der Erlebnis erfahrung ihren Rechtsbereich zu verschaffen.“<sup>15</sup> Diese Erlebnis erfahrung vermittelt jedem Einzelnen, daß er qualitativ „*einzigartig*“ (Herv. d. Verf.)<sup>16</sup> ist in seinem Sosein, also nicht austauschbar oder ersetzbar.

In diesem Sinne äußert sich auch Mautz:<sup>17</sup> „Der Begriff der ‚Einzigkeit‘ meint nicht die bloße, numerische Einzigkeit des isolierten Individuums im Sinne eines quantitativen Individualismus, der aus atomistischen Einheiten und Strebungen ein höheres Ganzes konstruiert, sondern die *qualitative Urbeschaffenheit* (Herv. d. Verf.), der Erlebnisgrund des Personindividuum als einer nicht substituierbaren organischen Wirkungseinheit. ... ‚Einzigkeit‘ bezeichnet demnach die autonome Individualität des konkreten einzelnen Menschen, die keinem höheren Gericht, keiner subjekt fremden, heteronomen Instanz unterworfen ist. Da diese Autonomie sich nur in der Begegnung der menschlichen Einzelwesen als selbständiger Personen aktualisiert, gibt Stirner mit dieser Bezeichnung keine objektive, allgemeingültige Aussage über die Individualität; ‚Einzigkeit‘ fungiert nicht als logischer Begriff, sondern als symbolischer Hinweis auf die personale Existenz der konkreten Individuen.“

Indem Stirner auf den individuellen Erlebnisgrund hinweist, kommt er allerdings entgegen seiner erklärten Absicht nicht umhin, den Einzigen als Verkörperung dieser Beschaffenheit zum Gegenstand seines Denkens zu machen.<sup>18</sup> Denn um einen solchen Erlebnisgrund zu erfahren, bedarf es bereits der Fähigkeit, einen allgemeinen von einem einzigartigen Erlebnisgrund gedanklich zu unterscheiden.

Deswegen ist zu prüfen, ob darüber hinaus dem Einzigen von Stirner Bestimmungen beigegeben werden, die über die von ihm ausgehende Gewalt genaueren Aufschluß geben können.

14 R. Ruzicka, a. a. O., S. 93 f.

15 Hans Sveistrup: Egoismen, a. a. O., S. 53.

16 H. Sveistrup unterscheidet zwischen der Bedeutung des lat. „solus“ und „unicalis“, und meint, einzig könne bei Stirner nur durch „unicalis“ wiedergegeben werden; ders., ebd., S. 13.

17 K. A. Mautz, a. a. O., S. 62 f.

18 Vgl. R. Ruzicka, a. a. O., S. 96.

Die Einzigartigkeit des Stirnerschen Ichs läßt sich in räumlicher und zeitlicher Hinsicht konkretisieren: Die nackte räumliche Existenz des Einzigen besteht in der Leiblichkeit, die zeitliche Existenz in der wirklichen Gegenwart, deren Charakter die Vergänglichkeit ist.<sup>19</sup>

Zur Beschaffenheit das Ichs gehört ferner die oben mit Ruzicka als „Spontaneität des Ichs“ bezeichnete Macht oder Fähigkeit der *Selbstsetzung*.

„Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe, und, nur dadurch Ich bin, daß Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo *Ich* (Herv. d. Verf.) Mich setze, d. h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem.“ [EE 167]

Der Einzige, das schöpferische Nichts Stirners, soll unbestimmt sein in dem Sinne, daß seine selbst gesetzten Bestimmungen unendlich an der Zahl sind,<sup>20</sup> denn nur so ist der Einzige, mit bestimmter Sicherheit wirklich einzigartig, während eine nicht unendliche Bestimmungsvielfalt die Möglichkeit einschliesse, daß ein mit dem Einzigen identisches Wesen existieren könnte.

Der Kern des Einzigen besteht in dieser unendlichen Bestimmungsvielfalt, das heißt darin, daß er sich beliebig oft und jederzeit neu bestimmen, als nicht festgesetztes Wesen erfahren kann. Dieser Tatbestand ist seine Macht; „Macht – das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht.“ [EE 230]

Die Macht, wenn sie praktisch vollzogen wird, setzt seine Gewalt frei. Selbstsetzung ist als Tat-Handlung zu verstehen, wodurch sie bei Stirner zur Gewalt wird: „Die *Natur* aber kann Mich zu dem nicht berechtigen, d. h. befähigen oder gewaltig machen, wozu Mich nur meine Tat berechtigt.“ [EE 208]

Macht hat der Einzige nur insoweit, als er die Selbstsetzung praktisch vollziehen kann, sich *selbst* zu einer Handlung ermächtigt, anstatt sich berechtigen zu lassen. [EE 230]

Solchermaßen unbestimmt in seiner Selbstbestimmung entwickelt sie jeder Einzige auf seine besondere Weise, die von Augenblick zu Augenblick wechseln kann. Im Verlauf dieser Schöpfungsakte setzt sich der Einzige als sein Geschöpf, womit er zum Eigner seiner selbst wird.

Der Einzige ist bei Stirner also zugleich Eigner; beide stehen in einem dynamischen Verhältnis zueinander, insofern als der Einzige als Schöpfer seinen jeweiligen Willensausdruck (in der Form des Eigners als Subjekt einer bestimmten Handlung oder Idee) jederzeit *auflösen* oder *bestätigen* kann, je nach seinen spontan gegebenen Interessen.

Der Schöpfungsgedanke ist bei Stirner so zu verstehen, daß das Ich seine Beziehungen zu sich und zur Welt selbst gestaltet und sie sich nicht vorschreiben läßt. Auch Kast stellt klar: „Das individuelle Ich Stirners schafft nicht *die* Welt, sondern *seine* Welt, mit allen damit verbundenen Konsequenzen der Verfügungsgestalt, Auflösbarkeit usw.“<sup>21</sup>

19 Vgl. K. A. Mautz, a. a. O., S. S.6 f.

20 Vgl. S. Kratz, a. a. O., S. 155.

21 B. Kast, a. a. O., S. 345.

Der Eigner drückt dieses selbstgestaltende Moment innerhalb der Beziehungen des Einzigen aus.<sup>22</sup>

In der Gegenüberstellung zum absoluten Ich Fichtes hebt Stirner diesen zersetzenden und auflösenden Charakter seines vergänglichen Ichs hervor.

„Allein nicht das Ich *ist* Alles, sondern das Ich *zerstört* Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das – *endliche* Ich ist wirklich Ich.“ [EE 199; EE 165]

Die Macht der Selbstsetzung des Einzigen muß sich fließend reaktualisieren, denn „meine eigenen Geschöpfe sind nach dem Schöpfungsakte Mir bereits entfremdet.“ [EE 391]

Entfremdung bzw. Gewaltlosigkeit ist dann gegeben, wenn der fließende, situationistisch zu fassende Auflösungsprozeß des Einzigen erstarrten Lebensformen weicht: „Wäre Ich nicht an meinen gestrigen Willen heute und ferner gebunden? (Bei der Annahme, daß alle Einzelnen eines Volkes zu einem Zeitpunkt einen gleichen Willen gehabt hätten, also ein vollkommener Gesamtwille vorhanden wäre – Verf.) Mein Wille in diesem Falle wäre *erstarrt*. Die leidige *Stabilität!* Mein Geschöpf, nämlich ein bestimmter Willensausdruck, wäre mein Gebieter geworden, Ich aber in meinem Willen, Ich, der Schöpfer, wäre in meinem Flusse und meiner Auflösung gehemmt. ... Weil Ich gestern ein Wollender war, bin Ich heute ein Willenloser, gestern freiwillig, heute unfreiwillig.“ [EE 215]

Somit ist letztlich für Stirner Vergegenständlichung oder Entäußerung schon im Keim identisch mit Entfremdung. Darin ist die existenzielle Problematik des Lebensprozesses, also aller Tätigkeiten des Einzelnen, bei Stirner zu sehen.

Kast nennt dieses die „kritisch-krisische Grundbefindlichkeit“<sup>23</sup> des Eigners: „er weiß, daß er der Schöpfer seiner Kriterien ist und daß er sein eigenes Kriterium ist. Der Eigner weiß auch, daß er sich selbst setzt und aufhebt; dadurch setzt er sich in eine ständige Krise und erfährt sich als ‚krisisch‘.“<sup>24</sup>

Die Bewegung der permanenten Identitätsbildung geht dort verloren, wo der Einzelne seine *eigenen* Entscheidungen nicht permanent aktualisiert und weicht einer starren, leblosen Identität, die das eigene Selbst einbindet.

Es ist bereits dann ein Zustand der Entfremdung gegeben, sobald eine Tätigkeit des Einzelnen (oder dessen Produkt) sich seiner (Verfügungs-)Gewalt entzieht, d. h. die Schöpfung den Schöpfer selbst fesselt.<sup>25</sup>

Genau hier erkennt Stirner den Ursprung von Entfremdung und fremder bzw. verewigter Gewalt, wenn der Schöpfer sich an sein Geschöpf und damit die Möglichkeit des Sich-Selbst-Setzens verliert. [EE 307 und EE 378 f.]

22 Vgl. in diesem Sinne H. Sveistrup, Soziologie, a. a. O., S. 118.

23 B. Kast, a.a. O., S. 262.

24 Ebd., S. 268.

25 Vgl. dies beispielsweise bei der Verselbständigung des Rechts: EE, S. 225 f.; vgl. dazu die Entfremdungsproblematik im Vergleich zu Feuerbach, dargestellt bei B. Kast, a. a. O., S. 360 ff.

Umgekehrt ist es gerade der Auflösungscharakter des Einzigigen, der es ihm gestattet, Fremdbestimmungen, ja überhaupt jegliche Art von Bestimmungen aufzulösen. So sieht Stirner z. B. die konsequente Auflösung eines Gedankens nicht in seiner Ersetzung durch einen anderen Gedanken, wie es die bisherige Kritik getan habe, sondern in der Gedankenlosigkeit des Einzigigen.

„So will er (der von der Kritik Besessene – d. Verf.) durch das Denken die Gedanken auflösen, Ich aber sage, nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit. Ein Ruck tut Mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schleudert den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab.“ [EE 164]

Man muß Stirner wohl so verstehen, daß eben das Ich *sein Verhältnis* zum Denken aus sich heraus bestimmt. Erst in seiner Gedankenlosigkeit vermag das Ich seinen Selbstsetzungswillen zu realisieren und zu entscheiden, ob es denken will oder nicht.<sup>26</sup>

Nur so verstanden komme die Auflösung dem Einzigigen zu Gute, worauf es *Stirner* zentral ankommt, denn ansonsten „gehörte sie nur in die Reihe der unzähligen Auflösungen, welche zu Gunsten Anderer, z. B. eben des Menschen, Gottes, des Staates, der reinen Moral usw. alte Wahrheiten für Unwahrheiten erklärten und lang genährte Voraussetzungen abschafften.“ [EE 167]

Den Auflösungsgedanken hat Stirner offensichtlich von der freien Kritik Bauers übernommen. „Nehmen wir daher die Weisung der Kritik (gemeint ist die kritische Kritik Bauers – d. Verf.) an, keinen Teil unseres Eigentums stabil werden zu lassen, und Uns nur wohl zu fühlen im – *Auflösen*.“ [EE 157]

Allerdings wendet er die Methode konsequent vom Standpunkt des Einzigigen aus an: Bauer reduziert alles auf den Standpunkt des Menschen und hält daher ein gedankliches Kriterium aufrecht; Stirner hingegen reduziert alle Bestimmungen auf den Einzigigen als wirkliche Existenz, stellt somit seine „eigene Kritik“ gegen die „freie Kritik“ Bauers.

Der Auflösungsprozeß betont bei Stirner die Verschiedenheit der Einzigigen, die sich gleichen in der Denkfähigkeit wie auch hinsichtlich anderer Bedürfnisse; aber die Einzigigen haben ein einziges Verhältnis zu ihren Bedürfnissen, insofern sie, wie Bärsch es allgemein für die Menschen feststellt, „deren *Befriedigung* in verschiedenem Maße suchen.“<sup>27</sup>

Auf diese Art der Gewaltausübung durch Auflösung und den damit zusammenhängenden Eigentumsbegriff Stirners komme ich im nächsten Abschnitt zurück.

26 Vgl. R. Ruzicka, a. a. O., S. 98.

27 C.-E. Bärsch, Die Gleichheit der Ungleichen, Zur Bedeutung von Gleichheit, Selbstbestimmung und Geschichte im Streit um die konstitutionelle Demokratie, München 1979, S. 102 (fortan abgekürzt: *Bärsch, Gleichheit*).

Wir haben gesehen, daß der Einzige qua seiner Schöpferkraft sich zu setzen und aufzulösen vermag, denn vor jeder dieser Aktivitäten steht ein Wollen (Selbstgestaltungswille); erst dadurch hat der Einzige die Möglichkeit „Herr seiner Gedanken, seiner Gefühle, seines Willens“ [EE 102] zu sein, in dem Sinne, daß er selbst bestimmt und entscheidet, ob er sich situativ als Denkender, Fühlender oder Wollender setzt.

„Nicht im Sinne der Welterschaffung, sondern in diesem Sinne der *Selbstzucht* ist es zu verstehen, wenn Stirner den Einzigen den Schöpfer seiner selbst, Schöpfer und Geschöpf in einem, nennt.“<sup>28</sup>

Hier stellen sich nun zwei weitere Probleme. Zum Einen ist zu fragen, ob Stirner mit der Möglichkeit der Selbstsetzung und Auflösung nicht selbst an den Einzigen eine Forderung und damit eine Bestimmung richtet. Andererseits verweist die Verwendung der Begriffe Schöpfer und Wille auf eine qualitative Bestimmung von dem Einzigen innewohnenden Wesenskräften durch Stirner.

Stirner behauptet von seinem Ich, daß dessen Möglichkeiten identisch seien mit seiner wirklichen Schöpferkraft.

„Man kann nichts, was man nicht tut, wie man nichts tut, was man nicht kann.“ [EE 369]

Er wendet sich damit gegen einen Möglichkeitsbegriff, der eine gedankliche Unterscheidung zwischen Realität und Potentialität, und damit ein Entwicklungsziel des Einzelnen, konstruiert. Einer notwendig zu erstrebenden Vollkommenheit setzt er die reale *Bewegung* und *Tätigkeit* des Ichs in der *Gegenwart* entgegen.

„Ich Meinesteils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich *Mich* voraussetze; aber meine Voraussetzung ringt nicht nach ihrer Vollendung, wie der ‚nach seiner Vollendung ringende Mensch‘, sondern dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren. Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre. Darum aber ist jene Voraussetzung gar keine; denn da Ich der Einzige bin, so weiß Ich nichts von der Zweiheit eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ich’s (eines ‚unvollkommenen‘ und ‚vollkommenen‘ Ich’s oder Menschen, sondern, daß Ich Mich verzehre, heißt nur, daß Ich bin.“ [EE 167]

Stirner negiert mit diesen Ausführungen die Möglichkeit einer *gedachten* Potentialität des Menschen, wodurch sich für ihn auch die Erkenntnisproblematik ganz anders stellt.

Das freie Denken hat im Gedanken seinen Gegenstand; dagegen geht für Stirner Erkenntnis immer nur vom konkreten Menschen aus und hat ihren Gegenstand in dem von der Natur begründeten Leben. [Vgl. EE 94]

Das Verhältnis des Einzelnen zum Leben besteht für Stirner nunmehr nicht darin, das wahre, vom Gedanken erzeugte Leben zu leben, sondern „das Leben zu nutzen, d. h. zu genießen. Wie aber nutzt man das Leben? Man nutzt das Leben und mithin sich, den Lebendigen, indem man es und sich *verzehrt*. *Lebensgenuß* ist Verbrauch des Lebens.“ [EE 359]

28 H. Sveistrup, Egoismen, S. 47.

Nach Kast macht Stirner mit diesen Worten deutlich, „daß der einzelne lebt, um zu leben, um *sich* zu leben und nicht irgendwelchen imperativischen Qualitäten, die seinen Bedürfnissen widersprechen. Mit den Begriffen ‚Genuß‘ und ‚Nutzen‘ opponiert Stirner gegen Fremdbestimmungen, die zum Verzicht auffordern, die Opfer wollen im Namen hypostasierter Allgemeinbegriffe, die individuellen Genuß und Nutzen einem übergeordneten spekulativem Nutzen unterordnen; einer Teleologie, einem jenseitigen Leben, der Menschheit dem Fortschritt, der Zukunft usw.“<sup>29</sup>

An die Stelle idealistischer Erkenntnis des Wesens des Menschen setzt Stirner die „Erschließung des besonderen, einzelmenschlichen Seins.“<sup>30</sup>

Demnach verweist auch Stirners Verständnis von Möglichkeit nicht auf einen Inhalt des Denkens, sondern auf die gegebene, aktuelle Wirklichkeit des Einzelnen, der überhaupt erst durch seine Einzigkeit Existenz erlangt. [Vgl. EE 271] Ist der Einzelne sich dieser Wirklichkeit bewußt, lebt er nach *seinen* spontanen Interessen und Wünschen, dann ist er bei sich, d. h. Eigner seiner selbst, und vereinheitlicht *seine* Potentialität mit *seiner* Realität.<sup>31</sup>

Die Potentialität des Einzelnen ist seine Lebens-Kraft: „Es gebraucht ... wirklich Jeder seine Kraft, ohne dies erst für seinen Beruf anzusehen: es gebraucht Jeder in jedem Augenblicke so viel Kraft als er besitzt.“ [EE 366]

Nutzt er sie für sich, dann ist er Eigner seiner selbst und sagt von sich: „Bin ich aber *der* Mensch und habe Ich ihn, den die religiöse Menschheit als fernes Ziel bezeichnete, wirklich, in Mir gefunden, so ist auch alles ‚wahrhaft Menschliche‘ *mein eigen*.“ [EE 367]

Stirners Verständnis von Möglichkeit verweist also nicht auf einen Inhalt des Denkens, sondern auf die Eigenschaft des Lebens, irgend etwas leisten zu können.

Stirner erkennt nur die Wirklichkeit des Augenblicks, das unmittelbar gelebte Leben als wahrhaft existent an, und insofern stellt der Einzige immanent betrachtet kein Ziel sondern einen Ausgangspunkt dar, der sich im unmittelbaren Ausleben verbraucht.

„Die Auflösung ist keine ‚Bestimmung‘, weil sie Gegenwart ist.“ [EE 373] Kast bemerkt dazu: „Die gelebte jeweilige Unmittelbarkeit ist die Verwirklichung des einzelnen.“<sup>32</sup>

Von daher wird nochmals der oben angeführte dynamische Charakter als Existenzbedingung des Einzigen unterstrichen, der sich in seinen Tätigkeiten ausdrückt. Die jedem Einzelnen innewohnenden *Kräfte* äußern sich in seinem Lebensprozeß und bewirken so eine unstetige Bewegung von Zerfall und Aufbau. Im Zuge dieses Lebensprozesses stößt sich der Einzige an seinen selbsterzeugten Grenzen, die er wiederum vernichtet und so gleichsam seine Identität wiederherstellt, was eben gerade sein Erleben ausmacht.<sup>33</sup>

29 B. Kast, a. a. O., S. 179.

30 K. A. Mautz, a. a. O., S. 77.

31 Vgl. B. Kast, a. a. O., S. 190.

32 B. Kast, a. a. O., S. 187.

33 Vgl. W. Eßbach, a. a. O., S. 120.

„Wenn der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt, so ist dies viel mehr gerade Er selbst als Einzelner, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist, sonst wäre er fertig, tot.“ [EE 200]

Stirners Möglichkeitsbegriff, der an die Selbstgestaltungspotentialität angebunden ist, schließt, so meine ich, eine prozessuale Entwicklung der Selbstgestaltungskraft nicht aus; ganz im Gegenteil ist auch die Selbstgestaltungspotentialität nicht starr, sondern sucht sich vielmehr auszuweiten, aber eben nicht in Richtung einer logischen Vollkommenheit.

Die Macht der Auflösung tätigt Stirners Ich gegenüber allen seinen Wesenskräften, dem Denken, Fühlen und Wollen.

Mit der Unterteilung von Denken, Fühlen und Wollen hat Stirner nach Sveistrup<sup>34</sup> die platonische Lehre von den drei Seetenteilen übernommen, die dieses Vermögen in eine Rangordnung stellt:

„Während Platon aber dem begrifflichen Denken die Lenkerrolle über Begierde und Wille zuweist, vertauscht Stirner die Rollen dahin, daß er das begriffliche Denken an die Seite der Begierde stellt und den Willen zum Herrscher macht und weil in der Ideologie des Sollens der fremde Herrschaftswille steckt und wirkt, deshalb setzt Stirner ihm den eigenen Willen, den Eigenwillen, die Willkür entgegen.“

So gesehen kommt Sveistrup zu der Einschätzung, der Wille als Bestandteil der Seelenlehre Platons sei bei Stirner bis hin zur „Ineinssetzung von Ich und Wille in den Vordergrund“<sup>35</sup> gerückt.

Es ist dies m. E. wiederum der Versuch Stirners, das Denken als eine Fähigkeit des Einzelnen für dessen konkrete Praxis zu instrumentalisieren. Denken oder Theorie hat erst dann für Stirner einen positiven Wirklichkeitsbezug, wenn es anknüpft an die gegenwärtige Lebenspraxis des Einzelnen.<sup>36</sup>

An gleicher Stelle führt Stirner deutlich aus, worum es ihm geht: „*Persönlich* aber muß jede Erziehung werden ... Mit Einem Worte, nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen“.<sup>37</sup>

Stirner hat in der Tat in seiner Schrift „Das unwahre Princip unserer Erziehung“ vertreten, daß das Denken eine Voraussetzung des Willens sei, in diesen einmündend: „Das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, Wissen zu sein, und wieder einfacher menschlicher Trieb wird – der Wille.“<sup>38</sup>

34 Vgl. H. Sveistrup, *Egoismen*, a. a. O., S. 59.

35 Ebd., S. 61.

36 Vgl. dazu S. Kratz, a. a. O., S. 156.

37 M. Stirner, *Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*, in: Ders.: *Parerga, Kritiken, Repliken*, Hrsg. Bernd A. Laska, LSR-Verlag Nürnberg 1986, S. 94 (weiterhin abgekürzt: *PKR*).

38 Ebd., S. 87; dort sagt er auch; „das Wissen vollendet sich selbst zum Willen, wenn es sich entsinnlicht und als Geist, ‚der sich den Körper baut‘, sich selbst erschafft.“



Diese Ansicht hat er im „Einigen“ dahingehend erweitert, daß, wie gezeigt, sich der Einzelne auch vermittle seiner Gedankenlosigkeit vom Denken befreit, also nicht nur über vorhergegangene Denkprozesse.<sup>39</sup>

Nach Kast versteht Stirner unter dem Willen „das Bewußtsein der Macht, äußere Umstände und das eigene Selbst beeinflussen und gestalten zu können“<sup>40</sup>, d. h. er stellt eine herausragende menschliche Fähigkeit dar.

Genausowenig wie Stirner die Geltung allgemeiner Erkenntnis als Normgebung für den Einzelnen akzeptiert, findet er sich mit der Determination des Einzelnen durch einen allgemeinen Willen ab, der sich in den staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen materialisiert.<sup>41</sup>

„Es dauern die Staaten nur solange, als es einen *herrschenden Willen* gibt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird.“ [EE 214]

Der Eigenwille bei Stirner ist freie Selbstgestaltungskraft, die nur durch die eigene Potentialität noch beschränkt wird: „Denn wie Wir mit den Dingen umspringen, das ist die Sache unseres *Beliebens*, unserer *Willkür*: Wir gebrauchen sie nach *Herzenslust*, oder deutlicher, Wir gebrauchen sie, wie Wir eben *können*.“ [EE 377]

Mautz charakterisiert Stirners Position in diesem Punkt als eine „voluntaristische“ Haltung, weil er insofern ein „*herrschäftliche(s)* Verhältnis zur Natur“ postuliert, als er „nicht das Vernünftige, Gesetzmäßige, sondern das willentliche Moment betont.“<sup>42</sup>

Es erscheint von daher zumindest fraglich, ob *Stirner* die behauptete Dominanz des Willens tatsächlich vertritt und ihm vorzuwerfen ist, sein angeblich unbestimmtes Ich zum „Willen-Ich“ umgebogen und damit eine Bestimmung des Ichs gegeben zu haben, ohne über Beschränkungen und Verschiedenheiten der Willenskräfte begründete Auskunft zu geben.<sup>43</sup>

Es ist kennzeichnend für die Rezeption der Stirnerschen Gedanken, daß sie eine enorme Bandbreite von Interpretationen des „Einigen“ hervorgebracht hat als Ausdruck der Systematisierungsschwierigkeiten eines unsystematisch vorgehenden Autors. Weil diese unterschiedlichen Auslegungen des Einigen sich auch durch die noch folgenden Ausführungen zur Gewaltausübung hindurchziehen, aber in der Einschätzung des Einigen ihre Grundlegung finden, sollen sie hier kurz thematisiert werden.

39 R. Ruzicka vermutet denn auch, daß Stirner den „im Vollzug des Denkens lebende(n) bewußtlose(n) Wille(n)“ gemeint habe; ders., a. a. O., S. 94; vgl. dazu auch RS 84 f.

40 B. Kast, a. a. O., S. 194.

41 Dieser Willensbegriff, gegen den Stirner sich wendet, geht, so meint auch K. A. Mautz, auf Hegel zurück: „Der Wille der Einzelpersonlichkeit war ja in Hegels Lehre vom ‚objektiven Geist‘ den Absichten und Zwecken des Gemeinschaftsorganen untergeordnet, das selbst wieder einem letzten, höheren Endziel, der Realisierung des vernünftigen Weltgeistes zustrebte. Der Einzelwillen war ‚Moment‘ des ‚allgemeinen Willens‘“; ders., a. a. O., S. 98.

42 K. A. Mautz, a. a. O., S. 11.

43 Diesen Vorwurf äußert Sveistrup im Weiteren; vgl. ders., *Egoismen*, a. a. O., S. 62.

Nach Eßbach wendet sich Stirner gegen den hegelschen Imperativ einer Verwirklichung der Philosophie. Da dessen Philosophie vom Bewußtsein ausgehe und daher als Moralphilosophie ende, war für Stirner die Notwendigkeit gegeben, die Bewußtseinsphänomene auf einer nicht durch verändertes Denken zu überschreitende, *materielle* (Herv. d. Verf.) Voraussetzung zu fundieren.<sup>44</sup>

Stirner vollbringt dies in der Gestalt des leibhaftigen Individuums: „Wenn Stirner geltend macht: ‚Vor meinem Denken bin – Ich‘, so zielt er auf die materielle Qualität der Subjektivität, d. h. nicht auf das Bewußtsein, sondern auf das Selbst.“<sup>45</sup>

Diese These vertritt auch Kratz, indem er feststellt: „Daß Stirner ... das Denken an die konkrete Existenz des Menschen zurückzubinden versucht, läßt sich durchaus als eine materialistische Position bezeichnen.“<sup>46</sup>

Mit dem Selbst setzt er eine Grenze, die nicht überschritten werden kann und die die Ausgangsbasis für seine sozialen Beziehungen darstellt.

Eine ähnliche Position vertritt Schaefer, der im Ich Stirners „den springenden Punkt der unkonstruierten oder nicht-‚konstituierten‘ Existenz und ihrer Unangreifbarkeit durch Ideologie-Kritik“<sup>47</sup> erblickt.

Stirner behauptete mit seinem Ich „die Inkongruenz des Einzelnen zu Staat und Gesellschaft, die auf ihn Anspruch erheben unter dem Vorwand, ihn am Leben zu erhalten“<sup>48</sup>, wodurch sich sein Mißtrauen gegenüber alten und neuen gesellschaftlichen Einrichtungen und Institutionen begründe.<sup>49</sup>

Auch nach Schaefers Ansicht markiert der Einzige und seine Eigenheit eine Grenze, vor der jeder Herrschaft und auf neue Herrschaft abzielende Revolution Einhalt geboten werden.<sup>50</sup>

Nach den Ausführungen von Kast fordert Stirner mit dem Einzigem, der in „der Endlichkeit der Existenz erlebte(n) Jetztterfahrung“, eine Zeitenwende heraus, eine „Negation der Vertröstung zugunsten unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung.“<sup>51</sup>

Diese ist aber nicht als dialektisches Fortschreiten und einer damit verbundenen teleologischen Geschichtskonstruktion zu verstehen, sondern als ein Schritt über das Denken hinaus, hin zum *konkreten* Einzelnen und dessen Leben. Stirner nimmt

44 Vgl. W. Eßbach, a. a. O., S. 94.

45 Ebd., S. 110.

46 S. Kratz, a. a. O., S. 149.

47 A. Schaefer, a. a. O., S. 193.

48 Ebd., S. 189.

49 Vgl. ebd., S. 203.

50 Vgl. ebd., S. 221.

51 B. Kast, a. a. O., S. 133, vgl. auch 149 f.; Kast betont, daß Stirner radikal mit der hegelschen Dialektik gebrochen habe, was bedeutet, daß der Einzige keine dialektische Aufhebung der Epoche des Geistes darstellt, sondern vielmehr eine Entgegensetzung und Auflösung; vgl. dazu ders., ebd., S. 159 ff.

demnach keinen idealistischen Standpunkt ein, sondern „die Bestimmung des Menschen (liegt – d. Verf.) in seiner Existenz als solcher“.<sup>52</sup>

Die Selbst-Bestimmung des Stirnerschen Ich konstatiert auch Mautz<sup>53</sup>: „Sonach haben wir in Stirners ‚Ich‘ den Kräftemittelpunkt von Wollungen und Transaktionen zu sehen, deren primäre ‚Ursache‘ und deren letzter ‚Sinn‘ die ‚Einzigkeit‘ des schöpferischen Individuums ist.“

Der Begriff des „Nichts“ begründe aber keine „ontologische Metaphysik“, sondern verweise auf eine „von allen subjektffremden Wertsetzungen und Bindungen entblößte Individualität des konkreten einzelnen Menschen, der nichts anderem gegenübersteht als sich selbst und der in dieser Selbstbegegnung sich als selbständiges Ich und spontan schöpferische Persönlichkeit erlebt.“<sup>54</sup>

Die Stirnersche Prämisse der „spontan-schöpferischen“ Qualität des Ich bezeichnet Mautz als den „Glaubens“-Kern, das unauflösliche Urfaktum und letzte irrationale Residuum, auf das sich der Stirnersche Individualismus stützt.<sup>55</sup>

Die bis hierher vorgestellten Autoren stimmen ob aller Unterschiedlichkeit der Bewertung des Stirnerschen Ich immerhin darin überein, daß Stirners Ich die konkrete leibhaftige Existenz meint, deren Kern der spontane Selbstsetzungscharakter ist, ohne damit entgegen seiner Absicht ein Besonderes zum allgemeinen Kriterium zu erheben.

Eine andere Position zum Einzigem nehmen diejenigen Autoren ein, die, wie schon Feuerbach<sup>56</sup> in seiner Entgegnung auf Stirners Einzigem, glauben, am Gattungsbegriff des Menschen festhalten zu müssen. Sie unterstellen dem Einzigem einen solipsistischen<sup>57</sup> Charakter und *oder eine begrifflich-abstrakte Absolutsetzung des Individuums durch Stirner*<sup>58</sup>, d. h. *Stirners Einziger wird als apolitisches und ungesellschaftliches Wesen* kritisiert.

52 Ebd., S. 188.

53 K. A. Mautz, a. a. O., S. 72 f.

54 Ebd., S. 71 f.

55 Ebd., S. 73.

56 L. Feuerbach, über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigem und sein Eigentum“, RS 50.

57 Solipsismus (wörtlich: ich selbst allein) ist ein „erkenntnistheoretischer Standpunkt des extremen subjektiven Idealismus: nur das Ich oder Subjekt enthält in seinem Bewußtsein die objektive Realität, nur dem (individuellen) Ich und seinen psychischen Zuständen kommt tatsächliche Existenz zu, die Außenwelt ‚existiert‘ nur in seiner Vorstellung“; zitiert aus: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von M. Buhr/G. Klaus, 8., berichtigte Aufl., Bd. 2, Berlin 1972 (1964), S. 992; in dem Wörterbuch der Autoren aus der DDR wird auch Stirner als Vertreter des Solipsismus eingestuft.

58 Vgl. L. Feuerbach, Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigem und sein Eigentum“, RS 49, wo er gegen Stirner sagt; „das Ich, das du in Gedanken von deinem sinnlichen, männlichen Wesen absonderst, ist ein Produkt der Abstraktion ... Die Anerkennung des Individuums ist notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen.“

Karl Marx und Friedrich Engels stellen zum Stirnerschen Ich fest: „Dies ‚Ich‘, das Ende einer geschichtlichen *Konstruktion*, ist kein ‚leibhaftiges‘, fleischliches von Mann und Weib erzeugtes Ich, das keiner Konstruktion bedarf, um zu existieren; es ist ein geistlich von zwei Kategorien ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ erzeugtes ‚Ich‘, eine bloße *Gedankenexistenz*.“<sup>59</sup>

Es zeigt sich hier die Absicht von Marx und Engels, Stirners Ich als eine irrationale, ideologische Konstruktion einzustufen, was Schaefer folgendermaßen qualifiziert: „Man (gemeint sind Marx und Engels – d. Verf.) muß diesen Stirner radikal, an der Wurzel treffen, seine Existenz zur Chimäre machen; nicht Fakt, sondern Fiktion muß dieser Widerspenstige sein, Un-Person, Konstruktion.“<sup>60</sup>

Marx und Engels wählen zur Analyse des Einzigen als konstruiertes Wesen folgendes Umkehrverfahren: „Dieser heuchlerische Schein (daß der Einzige ein leibhaftiges Individuum sei – d. Verf.) verschwindet, wenn man die Sache umkehrt, den Einzigen als Eigner bestimmt und vom Eigner aussagt, daß er die allgemeine Kategorie der Eigenheit zu seiner allgemeinen Bestimmung hat; womit nicht allein Alles gesagt ist, was über den Einzigen ‚sagbar‘ ist, sondern auch, was er überhaupt *ist* – minus *Jacques le bonhomme* (ironisierende Bezeichnung für Stirner – d. Verf.) Einbildung von ihm.“<sup>61</sup>

Schaefer bemerkt zu Recht, daß Marx in hegelscher Manier die Prädikate der Subjekte verselbständigt, wodurch die Subjekte als bloße Kategorie erscheinen, „die man letzten Endes wieder auf Produktionsverhältnisse zurückführen kann.“<sup>62</sup> Weiter heißt es: „Auch der Hegel-Kritiker ... Marx (wird – d. Verf.) im Zusammenstoß mit der Existenz-Behauptung Stirners auf den überwundenen Hegelianismus zurückgeworfen, der zwischen dem Notwendigen des Wesens, der Gattung und dem ‚Individuellen im Sinne des Zufälligen‘ (Zitat von Feuerbach – d. Verf.) wertend unterscheidet, darüber hinaus die teleologische Bestimmung des Individuums kennt, die da lautet, ‚die Gattung realisieren‘.“<sup>63</sup>

Dieser gänzlich zu Stirner in Gegensatz stehende Versuch von Marx und Engels, die Verwirklichung der *Gattung* materialistisch zu fundieren, liegt der expliziten Ablehnung Stirners durch Marx/Engels zu Grunde (obwohl sie Stirners Feuerbachkritik implizite teilen), entgegen dem Anschein ihrer gesamten Polemik: „Das Zentrum der Kontroverse zwischen Stirner, Marx und Engels liegt eben nicht in erster Linie bei der Frage der Aufhebung des abstrakten Gegensatzes von Materialismus und Idealismus, sondern in der Differenz zwischen einer Entwicklungsrichtung hin zu einem Materialismus des *Selbst* (Herv. d. Verf.) oder zu einem Materialismus der *Verhältnisse* (Herv. d. Verf.).“<sup>64</sup>

59 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, S. 222.

60 A. Schaefer, a. a. O., S. 210.

61 K. Marx/E. Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, S. 224.

62 A. Schaefer, a. a. O., S. 211.

63 Ebd., S. 212.

64 W. Eßbach, a. a. O., S. 155; vgl. dazu auch S. 151 ff.; Eßbach weist hier nochmals daraufhin, daß damit nicht gesagt ist, daß die Tatsache der Beziehungen bei Stirner „völlig ausgeblendet“

Dieser Vorrang der Gattung und der (geschichtlichen) Beziehungen zwischen den Menschen wird deutlich, wenn sie Stirner wie folgt kritisieren: „Sankt Sancho (ironisierende Betitelung Stirners – d. Verf.) kennt nur ‚Dinge‘ und ‚Iche‘, und von Allem, was nicht unter diese Rubriken paßt, von allen *Verhältnissen* (Herv. d. Verf.) kennt er nur die abstrakten Begriffe, die sich ihm daher auch in ‚Gespenster‘ verwandeln.“<sup>65</sup>

Von daher wird m. E. erst verständlich, daß sie den Stirnerschen Subjektbegriff inklusive seiner Wesensbestimmung zum reinen Bewußtseinsphänomen umdeuten; zugrunde liegt dieser Tendenz die *Höherbewertung* der materialistisch fundierten und mit einem Telos versehenen Gattung.<sup>66</sup>

Stirners Feuerbachradikalisierung richtet sich auch gegen Marx – Stirner qualifiziert bei beiden den Gattungsbegriff als ein Wesen ohne wirkliche Existenz.

In die von Marx und Engels vorgezeichnete Kerbe schlägt denn auch Helms Stirner-Interpretation voll hinein, allerdings in einer Art und Weise, die die Anwendung des Kleinbürgertheorems auf Stirner durch Marx und Engels geradezu harmlos erscheinen läßt. Bei ihm scheint von vorneherein klar<sup>67</sup>, daß Stirner als kleinbürgerlicher Ideologe einzustufen ist, der zum geistigen Wegbereiter des Faschismus zu zählen ist; „sozialer Ort des Entstehens der Ideologie und sozialer Ort ihrer größten Attraktivität und historischen Wirksamkeit sind identisch: es sind die Strata der konservativen und antirevolutionären Angestellten und Beamten, der Handwerker, Einzelhändler und Freiberufler, der mittleren Leute in ihrer Gesamtheit.“<sup>68</sup>

sei; aus der aufgezeigten Priorität der Gattung erklärt sich auch der Marx-Engelsche Subjektbegriff, der sie das konkrete Subjekt immer nur als Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse der Subjekte erkennen läßt; hier hat ihre Kleinbürgerthese ihren Ursprung, die Stirners Werk als Ausdruck seines Kleinbürger-Daseins erblickt; Eßbachs These dazu lautet – ebd., S. 206 –, daß in der „Deutschen Ideologie“ folgende Problemreste marxistischer Theorie „mit Hilfe des Kleinbürger-Theorems verdeckt werden“:

„1. das Problem der egoistischen Motivation zur Empörung und der Homogenität der Interessenlage;

2. das *Problem der Kritik der institutionellen Gewalt* (Herv. d. Verf.);

3. das Problem der geschichtlich notwendigen Entwicklungslogik (hier am Beispiel der deutschen Entwicklung)“; vgl. auch die ausführliche Kritik des Kleinbürger-Theorems ebd., S. 205-218.

<sup>65</sup> K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, S. 346; damit erkennen auch sie implizit an, daß Stirner nicht ein absolutes Ich meint, obwohl sie es ihm explizit unterstellen, wie gezeigt.

<sup>66</sup> Damit ist keineswegs etwas über den Wert der inhaltlichen Kritik gesagt, nur ist die Tendenz und Intention der Polemik bloßgestellt und auf die wirkliche Fragestellung zurückgeführt.

<sup>67</sup> B. Kast bemerkt m. E. zutreffend über Helms Stirnerrezeption: „Dadurch, daß Helms die Stirners Philosophie unterstellten faschistoiden Tendenzen zu einer nicht mehr hinterfragbaren Grundvoraussetzung seiner Interpretation erhebt, verkennt er Stirners Intention völlig“; ders., a. a. O., S. 334; es darf gleichwohl nicht ignoriert werden, daß Helms umfangreiches Material insbesondere zur Wirkungsgeschichte der „Einzigens“ zusammengetragen hat.

<sup>68</sup> H. G. Helms, a. a. O., S. 71, vgl. dazu auch S. 78 und S. 236; Helms Grundlegung des

Seine Abhandlung, die immerhin über 600 Seiten zählt, macht an einer Stelle die obige dogmatische Einordnung Stirners verständlich, dort nämlich, wo er seinen Ideologiebegriff expliziert: „Basis der Ideologie ist ein *falsches Bewußtsein* (Herv. d. Verf.) von den bestehenden *Verhältnissen* (Herv. d. Verf.). Es steht nicht im freien Belieben des Einzelnen, richtiges oder falsches Bewußtsein zu haben.“<sup>69</sup> Weiter heißt es, um jeden Zweifel über seine Prämisse auszuräumen: „*Der Einsichtige wird es nicht weiter als bis zur Erkenntnis seiner gesellschaftlichen Bedingtheit bringen. Mit ihr läßt sich arbeiten. Mit ihr allein kann er sich emanzipieren, nicht von der Gesellschaft sondern zu ihr hin.*“<sup>70</sup>

Völlig eindeutig demnach, wer hier die Einsicht hat – und wer nicht.

Was den Einzigen betrifft, um den es uns hier geht, so finden wir eine ähnliche Vorgehensweise, wie sie bei Marx und Engels oben kritisiert wurde: „Das ideologisch deformierte Bewußtsein erlaubt nicht zu sehen, daß im ‚Einzigen‘ ebenso wie in ‚Mein Kampf‘ die *Fassade* der Kern ist. Einen eigentlichen Kern gibt es nicht.“<sup>71</sup>

Auch hier ist die Absicht die, von Stirners Beschreibungen des Eigners her den Einzigen verstehen zu wollen. Helms warnt davor, Stirner wörtlich zu nehmen, denn er „ist ein vollendeter Demagoge.“<sup>72</sup>

Andererseits sitzt er selbst Stirners Nominalismus voll auf, indem er ihn allzu wörtlich nimmt, wenigstens dann, wenn es ihm darum geht, Stirner eine bestimmte Präntention zu unterlegen, wie dies hinsichtlich des Gattungsbegriffs geschieht. Mit Stirners Aussage, „Ich bin es, Ich bin der wahre Mensch“ [EE 367] belegt Helms seine Behauptung: „Ihn (den Einzigen – d. Verf.) und sich *kategorial* etablieren zu können, hat Stirner von vornherein opfern müssen, worauf er baut und woran er – allem sprachlichen Firlefanzen zum Trotz – mißt: die Gattung.“<sup>73</sup>

historischen Materialismus belegt folgendes Zitat: „Ahistorische Bewußtseinszustände (wie der Stirners – Verf.), wo nicht gar extrem aggressive Geschichtsfeindschaft, traten erst mit bestimmten historischen Entwicklungen der Produktionsverhältnisse und gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf. ... Deren politische Indikation ist der Faschismus, das Zerschlagen geschichtlichen Zusammenhangs in Bruchstücke eines tausendjährigen Reiches“; ders., ebd., S. 63; bemerkenswert scheint mir sein Faschismusbegriff zu sein; „Der Faschismus wird *andauern* (Herv. d. Verf. – Helms Werk ist 1966! veröffentlicht worden), solange die fortbestehenden Klassengegensätze nicht begriffen und material gelöst werden“, ders., ebd., S. 236.

69 Ebd., S. 231; dazu im Widerspruch steht die Bemerkung: „Sich die Ideologie *aus dem Kopf schlagen* (Herv. d. Verf.) kann der Einzelne nur selbst“; ders., ebd., S. 236; für Helms gilt, was W. Eßbach a. a. O., S. 217 – bereits an Marx und Engels kritisiert: „überall, wo Sein und Bewußtsein nicht in materiell vorgeschriebener Weise zusammenfällt – man kann sicher sein, auch hier sind Kleinbürger am Werk.“

70 H. G. Helms, a. a. O., S. 232.

71 Ebd., S. 197.

72 Ebd., S. 199.

73 H. G. Helms, a. a. O., S. 85.

Wenn Stirner hier von sich als dem wahren Menschen spricht, so darum, weil die idealistische Philosophie diesen zu finden suchte; er hingegen wendet sich mit diesem Zitat gegen dieses Bestreben und gegen die daraus resultierende Begrifflichkeit der Philosophie.

Andererseits nicht wörtlich nimmt er Stirner, wenn der sagt: „Ich aber spreche von mir, dem vergänglichen Ich“ [EE 199], wozu Helms in einer Anmerkung feststellt: „Aus dem Zusammenhang genommen könnte der Passus den Eindruck erwecken, Stirner habe den empirischen Standpunkt eines Materialisten bezogen und nicht den irrationalen eines Ideologen.“<sup>74</sup>

Damit scheint mir die Grundlinie der Auseinandersetzung um Stirners Ich markiert zu sein, von woher der Einzige seine jeweilige Beurteilung erfährt.

## b) Gewaltausübung als egoistische Selbstsetzung

Wir wenden uns in diesem Abschnitt nun gleichsam dem Geschöpf des Einzigen als Ausdruck seiner Selbstsetzungsmacht zu – nämlich den Eigner.

Oben wurde darauf hingewiesen,<sup>75</sup> daß das, worüber der Einzige Macht hat, sein Eigentum darstellt. Eigentum erlangt der Einzige vermittels seiner Gewalt. Der Eigner als praktisch Gesetzter verkörpert die fließende Form der Selbstsetzungsmacht des Einzigen, d. h. in ihm aktualisiert sich die *spezifische* Selbstsetzungspotentialität des Einzigen in einer *spezifischen* Form der Gewaltausübung, die Stirner deswegen auch Eigenheit nennt. Es ist die Eigenheit, durch die der Einzige Eigentum erlangt und somit zum Eigner wird.

Im Eigner manifestiert sich die besondere Stellung des Einzigen gegenüber sich selbst und der Welt, er ist gleichsam der praktische Gegenpol zum idealistisch postulierten allgemeinen Wesen des Menschen: „Ich aber gehe nichts in meiner Eigenschaft auf, wie auch das Menschliche meine Eigenschaft ist, Ich aber dem Menschen erst durch meine Einzigkeit Existenz gebe. Die Geschichte sucht *den* Menschen: er ist aber Ich, Du, Wir. Gesucht als ein mysteriöses *Wesen*, als das Göttliche, erst als *der Gott*, dann als *der Mensch* (die Menschlichkeit, Humanität und Menschheit), wird er gefunden als der Einzelne, der Endliche, der Einzige. Ich bin der *Eigner* (Herv. d. Verf.) der Menschheit, bin die Menschheit und tue nichts für das Wohl einer andern Menschheit.“ [EE 270 f.]

Stirner beschreibt hier nochmals seinen Standpunkt gegenüber einer an dem abstrakten Menschenbild festhaltenden Philosophie, die immer ein „mysteriöses Wesen“ sucht, das *Stirner* nunmehr seinerseits aufgelöst sieht in der konkreten Existenz seines Einzigen, der durch sich allein sein Verhältnis zur Welt bestimmt.

74 Ebd., S. 86, Anm. 229; vgl. die diametral entgegengesetzte Position Eßbachs, a. a. O., S. 113 f.

75 Vgl. oben im Text S. 27 ff.

Der „*Allgewalt des Geistes*“ [EE 80] setzt er die Gewalt des Eigners entgegen, wodurch sich der Einzige von allen fremden Setzungen befreit und die Welt und sich selbst seiner eigenen Machtsphäre unterstellt. Ein längeres Zitat, daß der Beschreibung des Eigners und seiner Beziehungen zur Welt vorangestellt ist, verdeutlicht diese Stoßrichtung der Stirnerschen Argumentation: „Gott war der Geist, jetzt ist's der Mensch. In dieser ... Beziehung hat das Lehnsverhältnis eine Umgestaltung erfahren. Wir tragen jetzt nämlich erstens von dem allmächtigen Menschen zu Lehen unsere *Macht*, die, weil sie von einem Höheren kommt, nicht Macht oder Gewalt, sondern ‚Recht‘ heißt: das ‚Menschenrecht‘; Wir tragen ferner von ihm unsere Weltstellung zu Lehen, denn er, der Mittler, vermittelt unsern *Verkehr*, 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.

Wie aber, bleibt Mir's nicht unbenommen, *Mich* zum Berechtigter, zum Mittler und zum eigenen Selbst zu erklären? Dann lautet es also:

Meine Macht *ist* mein Eigentum.

Meine Macht *gibt* Mir Eigentum.

Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum.“ [EE 203]

Die beiden letzten Sätze des Zitats verweisen auf den Charakter des Eigners, zu dem sich der Einzige selbst qua seiner Selbstsetzungspotentialität erhebt und damit zum Eigner seiner selbst wird, gleichsam zu sich selbst kommt.

„*Eigner* bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzigem* weiß. Im *Einzigem* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird.“ [EE 412]

Der Eigner ist demnach nicht zu trennen von seinem Dasein, denn nur in Beziehung darauf gründet sich seine Existenz als „Berechtigter“, „Mittler“ und „eigene(s) Selbst“ seines jeweiligen Daseins zu fungieren.

Gemäß dem Auflösungscharakter der Selbstsetzungspotentialität ist es evident, daß der Einzige seinen besonderen Ausdruck zurücknehmen kann, wodurch er gerade Eigner seiner selbst bleibt. Kast bemerkt dazu: „Der Eigner, der sich als Einziger erfahren hat und in der Erfahrung seiner Einzigkeit und Eigenheit lebt, wird wieder Einziger in einen neuen, eben um das des Eigners erweiterten Umfeld. Er ist derjenige, der in eigener Verantwortlichkeit Entscheidungen trifft und Konsequenzen trägt, er ist das konsequente Autonomieprinzip.“<sup>76</sup>

Aber der Eigner ist nicht nur Eigner seiner selbst: „Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes.“ [EE 72] Es zeigt sich also, daß das Autonomieprinzip in allen Beziehungen des Eigners zum tragen kommt, weswegen, der Eigner auch alles in sein Eigentum verwandelt: „Die Welt ist *prosaisch* geworden,

76 B. Kast, a. a. O., S. 231.



denn das Göttliche ist aus ihr verschwunden: sie ist Mein Eigentum, mit dem ich schalte und walte, wie Mir's (...) beliebt.“ [EE 102]

Von daher läßt sich auch der Stirnersche Eigentumsbegriff erklären, der, wie schon aus dem Titel seines Werkes ersichtlich ist, eine zentrale Stellung innerhalb seiner Philosophie einnimmt. Sein Eigentumsbegriff geht über das rechtlich sanktionierte Eigentum der bürgerlichen Gesellschaft hinaus, das nach seiner Ansicht gerade die Eigentumslosigkeit der Einzelnen bedingt und den Staat als allein Gewaltigen zum alleinigen Eigentümer macht. [Vgl. EE 158]<sup>77</sup>

Eigentum hat der Einzelne im Staat immer nur als Lehen, da seine Gewalt ihm als die von ihm losgelöste Staatsgewalt entgegentritt, weswegen er sich in einem Abhängigkeitsverhältnis befindet. Dieses zeigt sich in dem Lebensverhältnis, wodurch der Staat die Einzelnen an seinem Eigentum partizipieren läßt, um quasi als Gegenleistung ein loyales Staatsbürgerverhalten der Einzelnen zu erzwingen: „Durch Eigentum, womit er die Einzelnen belohnt, kirrt er sie; es bleibt aber *sein* Eigentum, und Jeder hat nur so lange den Nießbrauch davon, als er das Ich des Staates in sich trägt, oder ein ‚loyales Glied der Gesellschaft‘ ist; im Gegenfalle wird das Eigentum konfisziert oder durch peinliche Prozesse zu Wasser gemacht.“ [EE 280]

Diesen herrschenden Eigentumsbegriff kritisiert Stirner, weil ihm ein heiliges, weil „aus dem Wesen des Menschen“ hergeleitetes Recht zu Grunde liegt; „Eigentum im bürgerlichen Sinne bedeutet *heiliges* Eigentum, der Art, daß Ich dein Eigentum *respektieren* muß.“ [EE 274]

Eigentum im Stirnerschen Sinne ist ausschließlich gebunden an die autonome Selbstsetzungsmacht des Ich: „Was also ist *mein* Eigentum? Nichts als was in meiner *Gewalt* ist! Zu welchem Eigentum bin Ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich – *ermächte*. Das Eigentums-Recht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigentum nehme, oder Mir die *Macht* des Eigentümers, die Vollmacht, die Ermächtigung gebe.“ [EE 284]

Sich solchermaßen in seine Macht setzend, gewaltausübend, wird die „*Welt des Heiligen*“ zum „*Eigenen*“ des Eigners: „Wenn Du das *Heilige verzehrst*, hast Du's zum *Eigenen* gemacht! Verdaue die Hostie und Du bist sie los!“ [EE 106]

Der Prozeß der Entheiligung beruht somit auf der Souveränität des Ich, die jede äußere Determination ausschließend alle Handlungen und Normen allein aus sich heraus setzt.<sup>78</sup>

Inwieweit die Einflußnahme des Eigners und damit sein Eigentum reicht, das bestimmt sich allein aus dessen Vermögen, wobei wiederum die Wirklichkeit identisch ist mit der Möglichkeit: „Also was Du *vermagst*, ist dein *Vermögen*!“ [EE 294] Nur soll sich dieses Vermögen im Eigner überhaupt in Form seiner Gewalt aktualisieren, damit das für Stirner Entscheidende an der Eigentumsproblematik erreicht wird, nämlich die Umgestaltung des beschränkten Eigentums in „unbeschränktes *Eigentum* mit welchem Wir schalten und walten nach Unserm Wohlgefallen.“ [EE 103]

77 Vgl. dazu auch A. Schaefer, a. a. O., S. 199.

78 Vgl. B. Kast, a. a. O., S. 219.

Folglich ist die Lösung der Eigentumsfrage ohne Gewalt eine Farce, denn sein Eigentumsbegriff beinhaltet die vollständige Souveränität des Eigners verstanden als unumschränkte Verfügungsgewalt über somit Eigenes. Dies bringt er zum Ausdruck, wenn er feststellt: „Die *Eigentumsfrage* birgt einen weiteren Sinn in sich, als die beschränkte Fragestellung herauszubringen erlaubt. Auf das was man unsere Habe nennt, allein bezogen, ist sie keiner Lösung fähig; die Entscheidung findet sich erst bei dem, von welchem Wir Alles haben‘. Vom *Eigner* hängt das Eigentum ab.“ [EE 274]

Eßbach, für den die Stirnersche Einzigkeit auf die „Kohärenz des Selbst“<sup>79</sup> hinausläuft, erblickt in diesem Insistieren auf die Souveränität des Ichs über das Eigentum den Kern der Stirnerschen Eigentumsvorstellung.

„D. h. Eigentum ist ausschließlich in der Selbstkohärenz begründet und unterliegt der Dynamik von Zerfall und Rekonstitution des Selbst. Vergleichbar ist dieses Modell den Prozessen von Eigentumsbesetzungen, die spielende Kinder vornehmen. Situativ werden bestimmte Gegenstände mit narzißtischen Energien besetzt; sie gelten für eine kurze Zeit als unverzichtbarer Teil des Selbst, um Sekunden später achtlos vergessen zu werden, weil andere Selbst-Objekte an ihre Stelle getreten sind.“<sup>80</sup>

Eßbach trifft den Sachverhalt, in dem er betont, daß Eigentum nicht an sich, als selbständige Habe, sondern *für* den Eigner seine zentrale Position gewinnt.

Die Position wird auch durch Sveistrup unterstützt: „Der Gegenstand des Buches vom Einzigem und seinem Eigentum ist weder *Der Einzige* noch dessen *Eigentum*, sondern die *Beziehung* des Einzigem zu seinem Eigentum. Das hat man durchweg verkannt.“<sup>81</sup>

Im Verhältnis des Eigners zu seinem Eigentum bestätigt sich die unumschränkte Selbstsetzungsmacht des Stirnerschen Ichs, aus der heraus allein alle Handlungen des Eigners legitimiert werden; alle außerindividuelle Legitimation hat Stirner völlig negiert,<sup>82</sup> und wie das obige Zitat Stirners belegt (s. o. S. 55), nimmt sich der Eigner sein Recht, d. h. konkret seine Gewalt selbst.

Stirner legitimiert dieses Verhalten mit der oben dargestellten Verselbständigung der ursprünglichen Gewalt des Eigners, wodurch „(d)ie Einheit des Eigners mit sich und der Welt ... aufgelöst“<sup>83</sup> wurde. Diese Einheit wiederherzustellen, das Geschöpf gleichsam wieder mit seinem Schöpfer, dem Ich zu vereinen, diesem Zweck dient die Gewalt, die Eigenheit des Eigners; „darum will Ich nur Sorge tragen, daß Ich mein Eigentum mir sichere, und um es zu sichern, nehme Ich’s jederzeit in mich zurück, vernichte in ihm jede Regung nach Selbständigkeit, und verschlinge es, ehe sich’s fixieren und zu einer ‚fixen Idee‘ oder einer ‚Sucht‘ werden kann.“ [EE 157]

79 W. Eßbach, a. a. O., S. 139.

80 Ebd., S. 185.

81 H. Sveistrup, Soziologie, a. a. O., S. 34.

82 Vgl. W. Eßbach, a. a. O., S. 82.

83 B. Kast, a. a. O., S. 237.

Nach Kast ist dies nicht der Hegelsche „Prozeß der dialektischen Selbstbewegung,“ sondern die „Auflösung der Objekte und Subjekte in der ‚Geschiedenheit oder Einzigheit‘“.<sup>84</sup>

Damit ist gleichsam der Kreis geschlossen, der Stirnersche Eigentumsbegriff auf das Einzigkeitserlebnis zurückgeführt, wie überhaupt alle Bezeichnungen bezüglich des Einzigens, die noch zu erörtern sind – Eigenheit, Egoismus, Eigennutz etc. – insgesamt nur Beschreibungen des Einzigkeitserlebnisses darstellen, d. h. die jeweilige Bedeutung oder Meinung dieser Bezeichnungen kann nur in Rücksicht auf den Erlebnis- und Erfahrungscharakter des Einzigens erschlossen werden.<sup>85</sup>

Jeder Eigner bestimmt *selbst* sein Verhältnis zur Welt, nach Maßgabe seiner Gewalt, der Eigenheit.

Es scheint nach den bisherigen Ausführungen nur logisch, wenn Stirner sich nicht nur gegen die Geltung des allgemeinen Eigentums oder des allgemeinen Rechts wendet, sondern auch gegen die Geltung des bürgerlichen Freiheitsbegriffs. Diese Freiheit ist für Stirner nur ein abstraktes Ideal: „Wer soll den frei werden? Du, Ich, Wir. Wovon frei? Von Allem, was nicht Du, nicht Ich, nicht Wir ist. Ich also bin der Kern, der aus allen Verhüllungen erlöst, von allen beengenden Schalen – befreit werden soll. Was bleibt übrig, wenn ich von Allem, was Ich nicht bin, befreit worden? Nur Ich und nichts als Ich. Diesem Ich selber aber hat die Freiheit nichts zu bieten. Was nun weiter geschehen soll, nachdem Ich frei geworden, darüber schweigt die Freiheit, wie unsere Regierungen den Gefangenen nach abgelaufener Haftzeit nur entlassen und in die Verlassenheit hinausstoßen.“ [EE 180]

Stirner bezeichnet die Freiheit hier einerseits als in Bezug auf den Einzelnen „inhaltsleer(e)“, eine „unnütze Erlaubnis“ [EE 171], die an den konkreten Interessen des Einzelnen vorbeigeht, weil sie, absolut gesetzt, ein unverwirklichbares Ideal darstellt: „Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft *wollen*, weil 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.“ [EE 173]

Andererseits läuft der Freiheitsdrang dort, wo er relativiert wird, auf die Forderung nach einer „*bestimmten* Freiheit“, und damit auf eine neue *Herrschaft* hinaus: „Der Drang nach einer *bestimmten* Freiheit schließt stets die Absicht auf eine neue *Herrschaft* ein“. [EE 176]

Stirner verkennt nicht, daß die Menschheit durch diesen Freiheitsdrang von mancherlei Herrschaft emanzipiert wurde und damit eine neue Freiheit an die Stelle der Alten trat, aber eben nur eine „geschenkte oder oktroyierte Freiheit“. [EE 184]

Damit ist ihr positives Potential allerdings erschöpft; um zur persönlichen Freiheit, einer Freiheit im Interesse einer Person zu werden, muß sie einem Formwandel

84 B. Kast, a. a. O., S. 240; vgl. dazu ebenso W. Eßbach, a. a. O., S. 120.

85 Vgl. H. Sveistrup, Egoismen, a. a. O., S. 56.

unterzogen werden, der ihr ihren idealistischen Charakter abstreift. „Nein, nichts soll verlorengehen, auch die Freiheit nicht; aber sie soll unser *eigen* (Herv. d. Verf.) werden, und das kann sie in der Form der Freiheit nicht.“ [EE 173] Diese Materialisation der Freiheit in einer konkreten Person, daß ist für Stirner Eigenheit: „Dagegen (gegen die Freiheit – d. Verf.) 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.“ [EE 173]

Zunächst einmal wird Freiheit im Zuge dieses Formwandels „wesentlich – Selbstbefreiung“, „d. h. daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe.“ [EE 184]

Für Stirner geht es hier darum, die Freiheit auf die konkreten *Interessen* des Einzelnen, die sich in seinem Eigenwillen manifestieren, zu beziehen: „Wenn und insoweit sich der Einzige zu den Gegenständen aus eigenem Willen in ein Verhältnis setzt, werden die Gegenstände sein Eigentum, wird er Eigner, ist das Verhältnis Eigenheit.“<sup>86</sup>

Die Grenzen der somit in Eigenheit umgeschlagenen Freiheit befinden sich dann im Einzelnen selbst und von daher erst bestimmt sich ihre Realisierbarkeit. So wie sich die Identität des Einzelnen in seiner Bewegung realisiert (vgl. oben S 42 ff.) gilt dies auch für die Eigenheit: „Die Souveränität des Einzelnen und die Anerkennung der Grenzen der Freiheit schließen sich nicht per se aus, sondern bedingen einander insofern, als Freiheit nur Freiheit in einer bestimmten und bestimmbaren Situation ist, die von einem konkreten einzelnen mit eigenen Interessen unter Berücksichtigung der jeweils gegebenen Beschränkungen wahrgenommen werden kann.“<sup>87</sup>

Mit dieser Ansicht stimmt auch Eßbach überein, wenn er feststellt: „Stirners Begriff der Eigenheit liegt gleichsam quer zum bürgerlichen Freiheitsbegriff, weil dieser eine Definition von Beschränkungen impliziert, die für die Bestrebungen des je *qualitativ* *differenten* Selbst gleichgültig ist.“<sup>88</sup>

Genau diese allgemeinen Beschränkungen verwirft Stirner zugunsten seiner eigenen Beschränkungen, was er in folgendem Zitat verdeutlicht: „Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das *Deinige* (Herv. d. Verf..) getan; denn nicht Jedem ist es gegeben, alle Schranken zu durchbrechen, oder sprechender: Nicht Jedem ist das eine Schranke, was für den Andern eine ist. Folglich mühe Dich nicht an den Schranken Anderer ab; genug, wenn Du die deinigen niederreißest.“ [EE, S. 156, vgl. auch S. 180]

Damit bringt Stirner zum Ausdruck, daß es ihm primär darum geht, dem Einzelnen die *Entscheidungsfreiheit* über sein wie auch immer in der Situation gegebenes und

86 H. Sveistrup, *Egoismen*, a. a. O., S. 71.

87 B. Kast, a. a. O., S. 211, vgl. auch S. 245.

88 W. Eßbach, a. a. O., S. 133.

gerichtetes Wollen zuzusprechen, wodurch er gerade erst seine besondere Identität gewinnt in seiner Einzigkeit.<sup>89</sup>

Demnach können wir mit Mautz resümieren: „Mit dem Begriff der Eigenheit ist nichts anderes gemeint, als daß die Wertvorstellungen und Motive des Handelns ihren Ursprung und Sinn nicht in einer eigenständigen, normativen Wesenssphäre haben, sondern in der Individualität und ‚Einzigkeit‘ des Ich, – daß sie des ‚Einzigigen‘ ‚Eigenthum‘ sind.“<sup>90</sup>

„Die Eigenheit“, so Stirner, „schließt jedes Eigene in sich“ und ist „nur eine Beschreibung des – *Eigners*“ [EE 188], der als lebendiger Ausdruck der Ich-Existenz die „Selbstangehörigkeit Meiner“ [EE 238] verkörpert.

Neben dem bisher Gesagten, daß den Selbstbestimmungscharakter des Begriffes Eigenheit betonte, hat der Begriff bei Stirner häufig noch den anderen Akzent einer Art Selbstverwirklichung – dafür verwendet Stirner auch häufig den Terminus Egoismus: „Und dieser Egoismus, die Eigenheit war's, durch die sie die alte Götterwelt *los* und von ihr *frei* wurden. Die Eigenheit *erschuf* eine neue *Freiheit*; denn die Eigenheit ist die Schöpferin von Allem“. [EE 179]

Stirner betont hier den schöpferischen Gewaltcharakter der Eigenheit, der dazu dienen soll, den eigenen Einflußbereich, also mithin die Eigenheit, zu mehren.

„Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der ‚Selbstverleugnung‘, sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein *allmächtiges Ich*. Oder deutlicher: Erkenntet Euch nur wieder, erkenntet nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure törichte Sucht, etwas Anderes zu sein, als Ihr seid.“ [EE 181, vgl. dazu auch EE 354]

Gleichwohl gebraucht er den Begriff auch synonym mit Eigenheit: „Egoistisch ist es, keiner Sache einen eigenen oder ‚absoluten‘ Wert beizulegen, sondern ihren Wert in Mir zu suchen.“ [EE 186]

Meines Erachtens wird in diesen Zitaten aber sehr deutlich, daß Stirners Argumentation nicht auf einen „absoluten Individualismus“<sup>91</sup> oder „egoistischen Individualismus“<sup>92</sup> hinaus läuft, und man ihm nicht die These unterstellen kann, „daß stets nur der *rücksichtslos brutale Machtwille* (Herv. d. Verf.) des Individuums, das nur die Befriedigung seiner selbst kennt, die Triebkraft alles Handelns, auch des am uneigennützigsten scheinenden, gewesen sei.“<sup>93</sup>

Das obige Zitat Stirners verdeutlicht m. E. die Zielrichtung der Gewaltanwendung des *Eigners*, wenn er die polemische Erhöhung „werdet Egoisten“ und ein „allmächtiges Ich“ in der darauffolgenden Verdeutlichung dahingehend abschwächt und reduziert,

89 Vgl. W. Eßbach, a. a. O., S. 134 f.

90 K. A. Mautz, a. a. O., S. 100.

91 M. J. P. Lucchesi, a. a. O., S. 43.

92 Ebd., S. 83.

93 Ebd., S. 84.

daß die Autonomie des Einzelnen erlangt werden soll; und das heißt vor allem, den Wert von Allem aus seiner eigenen, ausschließlichen Existenz heraus zu bestimmen.

Überhaupt ist der Begriff Egoismus als oppositioneller Begriff zunächst mit der Prätentation verwandt, um die Ausgrenzungen einer herrschenden Sittlichkeit schon sprachlich zu verdeutlichen; dieses Sprachspiel, das gleichsam die Gewalt herrschender Dogmen freilegt, durchzieht das gesamte Werk Stirners: Mensch – Unmensch, Harmonie – Kampf, Idealist – Egoist, loyaler Staatsbürger – Verbrecher etc.. Das muß man berücksichtigen, will man Stirner nicht willkürlich auslegen.

Auch die mit Egoismus synonym gebrauchten utilitaristischen (z. B. „Eigennützigkeit“ [EE 376]), hedonistischen (z. B. „Genuß des Lebens“ [EE 359]) und eudämonistischen [EE 324] Charakteristika des Eigners weisen lediglich auf die ethischen Autonomie des Eigners hin, die sich der Gültigkeit einer allgemeinen Sittlichkeit verschließt. Kast bemerkt dazu: „Stirner negiert mit dieser Grundhaltung allgemeingültige Wertsetzungen und verneint die Beantwortbarkeit sittlicher Wertfragen, es sei denn, man sucht die Antwort im radikalen und ausschließlichen Selbstbezug.“<sup>94</sup>

Eine so verstandene sittliche Haltung, die alle ursprünglichen Motive des Verhalten im Einzelnen verankert sieht, und insofern dessen Dasein als „Selbstzweck“-Sein postuliert, beinhaltet kein neues Prinzip egoistischer Willkür; sie ist Ausdruck der Fähigkeit, über Verhalten frei und selbstverantwortlich entscheiden zu können.

Das Bewußtsein darüber besteht im Eigenwillen, der dem Untertanenbewußtsein entgegengesetzt ist. Meyer meint, daß Stirners Eigenwille auf einem Voluntarismus basiere.<sup>95</sup> Zutreffend ist zunächst, so stellt Kast heraus, daß Stirner davon ausgeht, daß die Geschichte „dem menschlichen Willen unterworfen“<sup>96</sup> ist; aber der Voluntarismus Stirners geht einher mit seinem erkenntnistheoretischen Nominalismus, aufgrund dessen Stirners Begriff des Eigenwillens eine Kritik der „vom Subjekt emanzipierte(n) Objektwelt“<sup>97</sup> beinhaltet.

Zusammenfassend stellt Kast fest: „Wille, im Verständnis Stirners, ist somit das Bewußtsein der Macht, äußere Umstände und das eigene Selbst beeinflussen und gestalten zu können.“<sup>98</sup>

## 2. Gewaltausübung und Verkehr des Einzigen

Wir sahen im ersten Kapitel, daß jede Gesellschaft für Stirner zuerst einmal ein Gewaltverhältnis darstellt, in der der einzelne Mensch unterdrückt wird. Deswegen wendet sich Stirner gegen diese Form der Gemeinschaft.

94 B. Kast, a. a. O., S. 250.

95 Vgl. A. Meyer, a. a. O., S. 434.

96 B. Kast, a. a. O., S. 197.

97 Ebd., S. 182.

98 Ebd., S. 194.

Andererseits lebt aber auch der Einzelne nicht für sich alleine, sondern er braucht die Beziehung zu anderen Menschen. Diese Beziehungen nennt Stirner nunmehr *Verkehr* oder *Verein* anstatt Gesellschaft. Zwischen ihnen soll ein grundsätzlicher Unterschied bestehen: „Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*. Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, daß aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, die rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet. Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sichvereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist tot als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d. h. er ist – Gesellschaft, Gemeinschaft.“ [EE 342]

Damit ist die Gesellschaft als ein Zustand, eine erstarrte Abhängigkeitsbeziehung beschrieben, weil in ihr fixe, allgemeingültige Normen den Einzelnen verpflichten und seine Selbstbestimmung unterbinden. [Vgl. EE 245] Letztere soll nun gerade im Verein jederzeit wahrnehmbar sein: Hier ergibt sich der soziale Zusammenhang gemäß der freien Entscheidung der Einzelnen, d. h. er besteht nur, insofern Gegenseitigkeit (der Interessen) zweier oder mehrerer Einzelner besteht.

„Verkehr ist Gegenseitigkeit, ist die Handlung, das commercium der Einzelnen“. [EE 239, vgl. auch EE 347]

Erstes Kriterium der Unterscheidung zwischen Verein und Gesellschaft ist demnach sein „Gestaltungsgrund“.<sup>99</sup> Ist die Gesellschaft der „Natur-Zustand“ [EE 342] des Menschen (z. B. Mutter-Kind-Beziehung), so begründet die freie Entscheidung zur Übereinkunft den Verein.

„Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht Ein *Blut*, nicht Ein *Glaube* (d. h. Geist) bringt ihn zu Stande. In einem natürlichen Bunde, – wie einer Familie, einem Stamme, einer Nation, ja der Menschheit – haben die Einzelnen nur den Wert von *Exemplaren* derselben Art oder Gattung; in einem geistigen Bunde – wie einer Gemeinde, einer Kirche – bedeutet der Einzelne nur ein *Glied* desselbigen Geistes; was Du in beiden Fällen als Einziger bist, das muß – unterdrückt werden. Als Einzigen kannst Du Dich bloß im Vereine behaupten, weil der Verein nicht Dich besitzt, sondern Du ihn besitzest oder Dir zu Nutze machst.“ [EE 349]

Stirners Verkehrsformen negieren demnach jede überindividuelle Zweckhaftigkeit von Beziehungen; jede Gemeinschaft oder Beziehung ist für die Einzelnen hier nur ein *Mittel*, ihre Einzigkeit oder Eigenheit zu erhalten oder zu steigern. Es ist dies die konsequente Fortführung des eignerschaftlichen Verhältnisses zur Welt, insofern jeder Einzelne aus sich heraus Bindungen eingehen kann, die er allerdings

<sup>99</sup> H. Sveistrup, *Egoismen*, a. a. O., S. 24.

auch jederzeit wieder gemäß seiner Spontaneität aufzulösen vermag, was ja gerade die Bedingung seines Eigner-Daseins ausmacht.

In der Gesellschaft ist jeder nur ein Werkzeug [EE 246], ein Teil der Gesellschaft, d. h. ihm wird ein Wert durch seine „*Verbundenheit*“ mit anderen zu teil und nicht durch seine „*Ausschließlichkeit*“ [EE 270]. Das heißt nun aber nicht, daß etwa der Verein die Ausschließlichkeit garantieren solle, sondern jeder Einzelne vermag dies nur selbst zu leisten, indem er alles zu seinem Eigentum macht; „was kümmert *Mich* sein (des anderen Einzelnen – d. Verf.) Recht und sein Anspruch? Hat er sein Recht nur von dem Menschen und hat er's nicht von *Mir*, so hat er *für Mich* kein Recht. Sein Leben z. B. gilt *Mir* nur, was *Mir's wert* ist. Ich respektiere weder sein sogenanntes Eigentumsrecht oder sein Recht auf dingliche Güter, noch auch sein Recht auf das ‚Heiligtum seines Innern‘, oder sein Recht darauf, daß die geistigen Güter und Göttlichkeiten, seine Götter, ungekränkt bleiben. Seine Güter, die sinnlichen wie die geistigen, sind mein, und Ich schalte damit als Eigentümer nach dem Maße meiner – Gewalt.“ [EE 273 f.]

Die Willkür des Eigners, sein Handeln nach eigenen Interessen, wird zum herrschenden Prinzip im Verein. Der Einzige ist sich selbst der höchste Wert, er ist sich selbst sein erstes Eigentum, und nur von daher bestimmt sich sein Verkehr mit anderen, durch die *Verwertung* seiner selbst: „*Verwertet* euer Eigentum! Über der Pforte unserer *Zeit* steht nicht jenes apollinische: ‚Erkenne Dich selbst‘, sondern ein: *Verwerte Dich!*“ [EE 353]

Inwieweit dies dem Einzelnen gelingt, richtet sich nach seiner Gewalt, weswegen er auch im Verein durch Übereinkunft mit anderen versucht seine Macht auszubauen. [Vgl. EE 349]

Ist sich jeder der Nächste und handelt nach dieser *Maxime* des sich Verwertens, dann folgt daraus eine unmittelbare Konfliktkonstellation: „Greife zu und nimm, was Du brauchst. Damit ist der Krieg *Aller* gegen *Alle* erklärt. *Ich* allein bestimme darüber, was *Ich* haben will.“ [EE 286]

Stirner argumentiert immer vom konkreten Einzelnen her und von dessen Interessen ausgehend, so auch hier bei der Beschreibung des Verkehrs der Einzelnen. Das sein Egoismus nur unter Berücksichtigung dieser Ausgangslage interpretierbar ist, leuchtet m. E. am ehesten ein, wenn man einmal am Beispiel seines Liebesbegriffes den Charakter des Egoismus seines Einzelnen analysiert.

Stirner bewertet das christliche Liebesprinzip als im Kern identisch mit dem „wahre(n) Sozialprinzip“ [EE 147], wodurch das abstrakt Menschliche als zu verwirklichende Forderung und Bestimmung angesehen wird; hier findet der Standpunkt des Sollens seine Begründung. [Vgl. EE 80] Aber ein sittliches *Gebot* der Liebe „kennt nur *Opfer* und fordert ‚Aufopferung‘“ [EE 285], denn sie beinhaltet eine *Verpflichtung* zu lieben, wodurch das Verhältnis zum Gegenstand der Liebe sich verselbständigt und damit ein heiliges, weil entfremdetes wird.

„Der Geliebte ist ein Gegenstand, der von *Mir* geliebt werden soll. Er ist nicht Gegenstand meiner Liebe darum, weil oder dadurch, daß *Ich* ihn liebe, sondern



ist Gegenstand der Liebe *an und für sich* (Herv. d. Verf.). Nicht Ich mache ihn zu einem Gegenstande der Liebe, sondern er ist von Haus aus ein solcher“. [EE 326 f.]

Daraus folgt, daß der Einzelne dem Gegenstand der Liebe kein wirkliches Interesse entgegenbringt, sondern „ein Interesse am Gegenstande um des Gegenstandes willen“ [EE 327], welchem er unterliegt: „Die Besessenheit der Liebe liest in der Entfremdung des Gegenstandes oder in meiner Ohnmacht gegen seine Fremdheit und Übermacht.“ [EE 328] Diese Fremdheit tritt dann als Haß gegen den konkreten Einzelnen wieder auf, weil der Beziehung ein heiliges Interesse zu Grunde liegt: „Ihr liebt den Menschen, darum peinigt Ihr den einzelnen Menschen, den Egoisten; eure Menschenliebe ist Menschenquälerei.“ [EE 325]

Gegen dieses Liebes- und Gesellschaftsprinzip, daß die den Normen nicht Gehorchenden als Egoisten erscheinen läßt und in ihnen ein Schuld- und Sündenbewußtsein hervorrufen will, wendet sich Stirner mit dem freien Verkehr, hier mit der egoistischen, eigennützigen Liebe, die die Liebe ursprünglich immer war. [Vgl. EE 322 f.]

„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:‘“ [EE 324]

Wir sehen die Liebe hier als eine menschliche Fähigkeit oder Kraft beschrieben, derer sich der Einzelne gleichsam als ein Mittel bedient, um *sein* Erleben zu bereichern. Diese Funktionalisierung der Liebe für den Einzelnen schließt, wie wir gleich sehen werden, nicht das Liebesbedürfnis der anderen Einzelnen aus, rekuriert aber zuvörderst auf die eigenen Interessen, auf den Eigennutz, um so eine Authentizität von Fühlen und Handeln zu wahren.

Die Liebe ist kein Gebot, sondern Eigentum des Liebenden: Und sein Eigentum bleibt das Gefühl, solange es in seiner Gewalt ist, d. h. aus seiner momentanen Befindlichkeit entspringt und kein äußerliches „Muß“ es stabilisieren will.

„Jede Liebe, an welcher auch nur der kleinste Flecken von Verpflichtung haftet, ist eine uneigennützige, und soweit dieser Flecken reicht, ist sie Besessenheit. Wer dem Gegenstande seiner Liebe etwas *schuldig* zu sein glaubt, der liebt romantisch oder religiös.“ [EE 327]

Egoistische Liebe beruht also zentral auf der *Freiwilligkeit* und darauf, daß sie ihren Ursprung und Zweck in dem Dasein ihres Eigners hat; nur dadurch verliert der Gegenstand der Liebe seine Fremdheit, daß nunmehr anstatt eines menschlichen oder „abstrakten“ Interesses sich ein konkretes Interesse eines Einzelnen mit ihm verbindet. Erst unter diesen Umständen treten die Einzelnen in *direkten* Verkehr miteinander, weil das Bedürfnis nach Geselligkeit, genauso wie das zu lieben, ihnen natürlich ist. Diese Formen des egoistischen oder eigennützigen Verkehrs schließen eigene Hingabe und Aufopferung nicht aus: „Soll Ich etwa an der Person des Andern keine lebendige Teilnahme haben, soll *seine* Freude und *sein* Wohl mir

nicht am Herzen liegen, soll der Genuß, den Ich ihm bereite, Mir nicht über andere eigene Genüsse gehen? Im Gegenteil, unzählige eigene Genüsse kann Ich ihm mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung *seiner* Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Teuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit. Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glücke und an seiner Lust zu laben. Aber *Mich, Mich selbst* opfere Ich ihm nicht, sondern bleibe Egoist und – genieße ihn.“ [EE 323 f., vgl. auch EE 325]

Demnach negiert Stirner mit seinem Eigenheitsbegriff die *allgemeine* Interessiertheit – und nichts anderes wollen die Begriffe Egoismus und Eigenheit zum Ausdruck bringen<sup>100</sup> –, nicht die Interessiertheit am konkreten Anderen, die Liebe, die Beziehungen der Einzelnen untereinander. Nur führt er alle diese sozialen Phänomene auf die Grundbefindlichkeit des Eigners<sup>101</sup> zurück, der von sich sagt:

„*Ich* bin Mir Alles und Ich tue Alles *Meinethalben*.“ [EE 179]

Darin besteht die Eigenheit, die die Gebote der allgemeinen Sittlichkeit und Normgebung ersetzt durch die Souveränität der Einzelnen, die aus der eigenen Befindlichkeit und Machtvollkommenheit ihr konkretes Leben leben wollen, d. h. nach ihren konkreten Interessen und Bedürfnissen. Nicht in Ideen können die eigenen Interessen aufgehen, sondern nur im praktischen Verkehr, im Verein. [Vgl. EE 261]

Es wäre verfehlt, so betont Kreuzer, die Haltung der Eigenheit in sozialer Hinsicht als Asozialität und Egoismus im umgangssprachlichen Sinn zu klassifizieren. „Wie er (Stirner – d. Verf.) in Wahrheit den Vulgäregoismus verwirft, da dieser ein einziges Verlangen (Habsucht, Geiz etc.) zum Herrn des ‚besessenen‘ Ich macht, statt den ‚Einzigem‘ als souveränen ‚Eigner‘ zu erschaffen (...), so bejaht Stirner Mitgefühl und Liebe als Eigentümlichkeiten des Ich.“<sup>102</sup>

Stirner vertritt nicht eine Immoralität, der alle anderen Menschen gleichgültig sind, auch will Stirners Egoismus kein neues Vorrecht einiger Egoisten beinhalten, sondern die von ihm beschriebene Haltung kommt potentiell jeder einzelnen Existenz zu.

Dabei sind die Charakteristika der *eigenen Liebe* übertragbar auf das Verhalten des Eigners im Verein: So wie er den Gegenstand seiner Liebe für sich genießt, so verbraucht er auch potentiell alles, was ihn umgibt, was er sich als Eigentum anzu-eignen vermag; es gibt nichts, was seiner Souveränität, seinem Einflußbereich, von vorneherein nicht zugänglich ist.

Es gibt kein Ideal, keine Norm mehr, wodurch die Eigentumsaneignung unterbunden werden könnte, der der Einzelne sich gegenüber zu verantworten hat. Deshalb erklärt Stirner den freien Zugriff, auf Alles, weil das heilige Denken genau dieses

100 Vgl. die synonyme Verwendung der Begriffe EE, S. 174 und S. 285.

101 B. Kast, a. a. O., S. 281.

102 H. Kreuzer, a. a. O., S. 318.

dem Einzelnen untersagte und ihm Respekt einflößte vor den „menschlichen“ oder „gesellschaftlichen“ Errungenschaften, sei es nun das Recht, die Staatsgewalt, das Staatseigentum oder was auch immer. [Vgl. EE 300 und EE 286 f.]

Dagegen steht im Verein die konkrete Abhängigkeit von Personen, denen gegenüber der Einzelne ein Verwertungsinteresse geltend macht: Das ist die von Stirner gewollte „praktische Folge“ [EE 395] des Einzigen.

Die unterschiedlichen Verwertungsinteressen der Einzelnen sind nicht durch *allgemeine* Postulate harmonisierbar: „Der Egoist ist der sich eigene einzelne, der Eigner, dessen Gefühle und Handlungen nicht gespalten sind in Soll-Postulate und eigene Interessen, die sich mit diesen Postulaten nicht versöhnen lassen.“<sup>103</sup>

Damit ist die Ausgangslage für auftretende Konflikte zwischen den Einzelnen markiert und Stirner verbreitet in diesem Punkt auch keine Illusionen: „Genug, die Eigentumsfrage läßt sich nicht so gütlich lösen, als die Sozialisten, ja selbst die Kommunisten träumen. Sie wird nur gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle. Die Armen werden nur frei und Eigentümer, wenn sie sich – empören, emporbringen, erheben. Schenkt ihnen noch so viel, sie werden doch immer mehr haben wollen; denn sie wollen nichts Geringeres, als daß endlich – nichts mehr geschenkt werde.“ [EE 288]

Und wer Genaueres über mögliche Folgen der Empörung wissen möchte, dem hält er entgegen: „Was ein Sklave tun wird, sobald er die Fesseln zerbrochen, das muß man – erwarten.“ [EE 289]

Mit dem Begriff Empörung beschreibt Stirner die Kampf- oder Widerstandsform des Eigners, gleichsam eine neue Lebensform: „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* (Herv. d. Verf.) aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine *egoistische*.“ [EE 354]

Es ist die Unzufriedenheit der Menschen mit sich, die sie danach streben läßt, ihren Einflußbereich auszuweiten, um ihre Souveränität zu erhöhen und sich vollständiger verwerten zu können. Den Verwertungskonflikten liegt dieses Selbstverwertungsinteresse, die „*Selbstverwertung des Ichs*“, [EE 303] und das Bewußtsein des Wertes der eigenen Macht (Kraft/Vermögen) für andere Einzelne zu Grunde.

Ein Hinweis auf eine *Verständigung* zwischen den unterschiedlichen Verwertungsinteressen liefert Stirner mit seiner Problematisierung der Verwertung der Arbeitskraft, wo er eine Vorstellung von Leistung und Gegenleistung thematisiert.

103 B. Kast, a. a. O., S. 297.

[Vgl. EE 299 ff.] In den bestehenden Staaten besteht ein System der Unterordnung und Privilegierung, wodurch die Arbeiter übervorteilt werden. Da der Eigner oder Empörer dem Eigentum keinen Respekt zollt, so muß man sich neu darüber verständigen, wer wem vermittels welcher Gegenleistung Respekt entgegenbringt: „Wollt ihr unsern Respekt, so *kauft* ihn für den Uns genehmen Preis. Wir wollen euer Eigentum Euch lassen, wenn Ihr dieses Lassen gehörig aufwiegt.“ [EE 300]

Stirners Vorschlag läuft auf direkte Interessenaueinandersetzungen zwischen einzelnen Eigentümern (z. B. von Arbeitskraft und Kapital) hinaus, wobei die Vereine, d. h. die gezielte Verbindung mit anderen Interessierten, die Durchsetzbarkeit der eigenen Interessen verstärken sollen.

„Gelingen die Menschen dahin, daß sie den Respekt vor dem Eigentum verlieren, so wird jeder Eigentum haben, so wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. *Vereine* werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multiplizieren und sein angefochtenes Eigentum sicherstellen.“ [EE 287, vgl. auch EE 349 und EE 351]

Auch hier sehen wir also zunächst die Betonung des prinzipiell freien Zugriffs auf alles Eigentum durch den Einzelnen, um sich gleichsam in eine gleichberechtigte Verhandlungssituation zu begeben. Dann wird man sich schon verständigen [vgl. EE 276], so Stirners Optimismus, obgleich natürlich jederzeit solche Einigungen einseitig aufkündbar sind.<sup>104</sup>

Ausgangsbasis für alle Verkehrsformen, das wird auch hier deutlich, ist die Souveränität des Ich, die dem Einzelnen auch die alleinige Verantwortung für alle Konsequenzen seines Handelns auferlegt. Im Zuge dieser Verkehrsformen sind Einschränkungen der eigenen Handlungsweise mitgedacht, weil Stirners Eigner als soziales Wesen durchaus auf Verständigung mit anderen angewiesen ist. „In Bezug auf die *Freiheit* unterliegen Staat und Verein keiner wesentlichen Verschiedenheit. Der Letztere kann ebenso wenig entstehen oder bestehen, ohne daß die Freiheit auf allerlei Art beschränkt werde, als der Staat mit ungemessener Freiheit sich verträgt. Beschränkung der Freiheit ist überall unabwendbar, denn man kann nicht alles *los* werden“. [EE 344] Dabei wird die Freiheit des Eigners von ihm selbst eingeschränkt, aber er bleibt souverän im Sinne seiner letztlichen Entscheidungsfreiheit. G. Adler meint dazu: „Die Autonomie der Einzelnen wird als *nur* soweit beschränkt, als diese selber vom Standpunkte ihres eigenen Interesses aus sich dazu verstehen, indem sie sich durch Abschließung von Verträgen zu jener gegenseitigen Rücksichtnahme verpflichten, die zum Zusammenleben der Menschen notwendig ist. Darüber hinaus bleibt für jedes Individuum die einzige Schranke die – *tatsächliche Ohnmacht*.“<sup>105</sup>

Stirner betont die Selbstverantwortlichkeit und Autonomie des Einzelnen auch hinsichtlich der Erfüllung der eigenen Interessen und Bedürfnisse, insofern als er sich

104 Vgl. K. A. Mautz, a. a. O., S 131.

105 G. Adler, Stirners anarchistische Sozialtheorie, Jena 190, S. 31.

gegen eine arbeitsteilige Aufgabenerfüllung bzw. Eigentumssicherung ausspricht, indem er eine eigene, direkte Wahrnehmung ihrer Interessen durch die Einzelnen verlangt: „Was Jeder braucht, an dessen Herbeischaffung und Hervorbringung sollte sich auch Jeder beteiligen; es ist *seine* Sache, sein Eigentum.“ [EE 306]

Andererseits treten die Vereine gegeneinander auf als quasi Interessengruppen der „Selbstverwerter“.

Gewalt, das machen die Verkehrsformen der Eigner deutlich, zielt bei Stirner primär auf die „Selbstangehörigkeit Meiner“, d. h. im Kern auf die permanente Neukonstituierung der Entscheidungs- und Verantwortungssouveränität der Einzelnen, die ihre Einzigkeit beinhaltet.

Man kann Sveistrup in seiner Meinung zustimmen, daß der Einzige die Grundlage und der Eigner die Spitze des Ganzen ist. Von Einzigkeit zu Eigentum, das ist der Kern, Eigentum an der Einzigkeit.<sup>106</sup>

Einziges Kriterium für das Verhalten der Eigner ist ihre augenblickliche Befindlichkeit, an der sie ihre Selbstfindung orientieren; Egoismus oder Eigenheit und Empörung meint diese Haltung, wo die Einzelnen, bzw. Eigner alles auf sich beziehen im Interesse ihrer Selbstgewinnung und Selbsterfahrung. Mir scheint, daß Eßbachs These durchaus zuzustimmen ist: „Für Stirner sind alle Fragen nach gesellschaftlichen Beziehungen überschattet vom Problem der Selbstkohärenz. Die Problemzone liegt darin, daß alle Beziehungen illusorische Formen von Gemeinschaftlichkeit bleiben, solange die ‚Selbstangehörigkeit Meiner‘ nicht erreicht ist. ... Gesellschaftlichkeit ist kein Problem mehr, wenn keine subjektive Qualität mehr verpönt wird.“<sup>107</sup>

Diesen Befund bestätigt die Analyse der Verkehrsformen der Eigner:

a) Der Verkehr besteht nur auf der Basis einer freien, unmittelbaren Begegnung und führt dazu, daß die Eigenheit gewährleistet ist; „der Eigner liebt, weil er liebt oder weil er lieben will. Eine positive Wertbejahung, ein imperatives ‚Du sollst‘, eine ethische Norm lehnt er als (nicht-eigene) Beschneidung seiner Eigenheit ab.“<sup>108</sup>

b) Der Verkehr oder Verein erzwingt keine starren Organisationsformen, sondern schließt diese im Gegenteil aus, denn der Einzelne kann sein Engagement jederzeit zurücknehmen.

Stirner hat konsequent die sozialen Interaktionsformen so zu beschreiben versucht, daß die Autonomie der Einzelnen den Ausgangspunkt und Zweck des Verkehrs umschreibt.

Durch diese Vorgehensweise, die das Ich zum Mittelpunkt seiner gesamten Philosophie erhebt, ist es bedingt, „daß demgegenüber Konflikte auf anderen Ebenen zu einer *quantité négligeable* werden.“<sup>109</sup>

106 H. Sveistrup, *Egoismen*, a. a. O., S. 63.

107 W. Eßbach, a. a. O., S. 162.

108 B. Kast, a. a. O., S. 313.

109 W. Eßbach, a. a. O., S. 163.

Hier ist nun insbesondere die Problematisierung der Konflikte und Gegensätze zwischen den Eignern relevant, die von Stirner kaum thematisiert werden. Er geht davon aus, daß die Konflikte der Eigner im Effekt zu produktiven sozialen Beziehungen führen werden; wie der Egoismus in der Liebe nicht die Liebe ausschließen soll, so sind insgesamt die Verkehrsformen der Eigner so angelegt, daß die sich gegenseitig egoistisch Verhaltenden in konfliktreiche Beziehungen zueinander treten, wo jeder als Korrektiv des Nächsten fungiert: „Von deinem 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.“ [EE 274 f.]

Wiederum primär sind die Konflikte produktiv für die Einzigen, indem sie ihre spezifische Einzigheit verstärken. Eßbach drückt das folgendermaßen aus: „... daß sich die je einzigen Kohärenzen aneinander reiben, ist für Stirner aber nicht nur unvermeidlich, sondern es unterstützt die Prozesse der Kohärenzbildung, weil es die Grenze des Selbst intensiver konturiert.“<sup>110</sup>

Von daher ist es in der Tat nicht angebracht, Stirner zu jenen Anarchisten zu zählen, die ein idealistisch-harmonisches soziales System entwerfen; Zenker wirft Stirner zusammen mit Anarchisten, die er wegen ihres Menschenbildes als Idealisten von reinstem Wasser charakterisiert: „Die Menschen an und für sich sind gut, echt, von den brüderlichsten Gefühlen ... Verdorben hat sie aber blos die Gesellschaft.“<sup>111</sup>

Stirner will ja gerade die Ungleichheit erweitern, so daß „die Forderung nach Konformität sinnlos (wird – d. Verf.).“<sup>112</sup> Stirner führt dazu aus: „Der letzte und entschiedenste Gegensatz, der des Einzigen gegen den Einzigen, ist im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus, ohne aber in die ‚Einheit‘ oder Einigkeit zurückgesunken zu sein. ... Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen – *Geschiedenheit* oder Einzigkeit. Diese könnte zwar für das neue Gemeinsame oder eine neue Gleichheit angesehen werden, allein die Gleichheit besteht hier eben in der Ungleichheit und ist selbst nichts als Ungleichheit: eine gleiche Ungleichheit, und zwar nur für denjenigen, der eine ‚Vergleichung‘ anstellt.“ [EE 229]

Stirners Verein ist keine harmonisierende, idealistische Konstruktion, obgleich Stirner an die Selbstregelungsfähigkeit der Einzelnen glaubt.

Sowenig Stirner die Seinsweise des Einzigen oder Eigners zum Gegenstand seiner Philosophie macht – Eßbach stellt dazu fest, daß das materielle Selbst in Stirners Denken nicht subjekttheoretisch vorab zu definieren ist<sup>–113</sup>, woraus allein ein *bestimmtes* Menschenbild hergeleitet werden könnte, sowenig vermag er (und will es auch nicht), die die Existenz des Einzigen beschreibenden Begriffe genau zu

110 W. Eßbach, a. a. O., S. 132.

111 E. V. Zenker, a. a. O., S. 171.

112 A. Schaefer, a. a. O., 3. 215.

113 W. Eßbach, a. a. O., S. 139.

bestimmen. Was der Eigenwille, die Eigenheit, bzw. der Egoismus, der Eigennutz u. a. ihrem Wesen nach wirklich sind, das ist sozusagen das Geheimnis der Einzelnen.

Ihnen obläßt Stirner es, sich darzustellen und zu leben; aber wie und warum sie sich gerade so und nicht anders darstellen mögen, und welche Folgen daraus für ein Zusammenleben entstehen könnten, das ist nicht Gegenstand des Stirnerschen Werkes. Jedes soziale Gefüge ist nur Resultat der Lebensäußerung der Einzelnen; damit wird ihm nicht Realität, wohl aber für sich seiende Realität abgesprochen.

Alles hat seinen Ursprung in den konkreten einzelnen Menschen, so auch die Gewalt; Herrschaft, die auf von den Einzelnen verselbständigter Gewalt beruht, geht bei Stirner nicht auf des Einzelnen äußere Verhältnisse oder auf die ökonomischen Beziehungen der Einzelnen untereinander zurück. Sie hat ihren Ursprung in den Einzelnen selbst, die gleichsam permanent vor die Alternative gestellt sind, sie sich wieder anzueignen oder sich von der verselbständigten Herrschaft aneignen zu lassen. Daher ist bei Stirner Befreiung immer Selbstbefreiung und Veränderung immer Selbstveränderung.

Im eigentlichen Sinne politische Konsequenzen hat seine Philosophie nur in sekundärer Hinsicht, nämlich wenn nach erfolgter Wiederaneignung der Gewalt sich nunmehr private Gewalten gegenüberstehen.

Gerade weil Stirner kein harmonisches, soziales Gefüge verwirklichen will, sondern die Mechanismen der Selbstunterdrückung der konkreten Einzelnen als aufhebbare aufzeigen will, interessieren ihn die sozialen Folgen kaum. Schließlich ist überhaupt alles Soziale für Stirner nur als Werk der Einzelnen existent, deren Verfügungsgewalt keinen Bereich ausschließt.

Läßt man einmal die Frage unberührt, inwieweit die Empörung der Einzelnen geeignet ist, die bestehende Herrschaft der Staatsgewalt umzugestalten in Formen des Zusammenlebens, wo sich nurmehr die Gewalt der Einzelnen gegenübersteht, so stellt sich für unsere Fragestellung doch das Problem, die Auswirkungen der Gewaltausübung der Einzelnen gegeneinander für sie selbst zu untersuchen.

Wie wir oben gesehen haben, unterstellt Stirner, daß sich die Eigner schon verständigen werden. Aber „wie soll“ kann mit Adler gefragt werden, „wenn solche Vereine in ihre gegenseitigen Sphären hinübergreifen, die Schlichtung anders als durch Gewalt und Krieg erfolgen, – während heute doch wenigstens innerhalb der Nation ein einheitlicher, schiedsrichterlicher Wille hergestellt ist.“<sup>114</sup>

Man muß m. E., bevor man die Wirkungen der Stirnerschen Gewaltausübung zu beschreiben versucht, anerkennen, daß das ganze Stirnersche Denken sich der Betrachtungsweise entgegenstellt, nun gleichsam im Verein eine vollkommene Beschreibung, eines zu vervollkommnenden egoistischen Verhaltens zu erblicken.

Stirner wehrt sich gegen das absolute Denken ebenso, wie gegen die Aufstellung einer absoluten Wahrheit. Als solche ist der Verkehr nicht zu betrachten. Er ist viel-

114 G. Adler, a. a. O., S. 32.

mehr nur seine subjektive Beschreibung von Lebensformen, wie Stirner sie möglicherweise bei den Zusammenkünften der „Freien“ in Berlin als bereits gegeben ansah.

Meines Erachtens beabsichtigte er nicht, ein geschlossenes System von Verkehrsformen zur Nachahmung bereitzustellen, sondern ausgehend von seiner Prämisse der egoistischen Einzigkeit jedes konkreten Einzelnen beispielhafte Hinweise für ein soziales Zusammenleben derselben zu geben. Nach meiner Ansicht ist *Stirner* in erster Linie kein Gesellschaftstheoretiker, sondern sein Werk steht und fällt mit seinem Subjektbegriff, aus dem alle weiteren Erörterungen abgeleitet sind.

### 3. Wirkungen der Gewalt des Einzigen auf andere Einzelne

Stirner hat das Gewaltmonopol des Staates ersetzt durch die Souveränität des Einzigen; damit ist Macht und Gewalt als Privileg bestimmter Personen aufgehoben zugunsten der Macht und Gewalt jedes Einzelnen.

Macht und Gewalt sind nur als personale real, so daß sich im sozialen Zusammenhang konkrete Personen gegenüberstehen mit einem jeweils „einzigen“ Gewalt- und Machtpotential. Dieses ist für Stirner ein reales Machtverhältnis, insofern die Gegengewalten sich leibhaftig begegnen: „Es ist ein Anderes, ob Ich an einem Ich abpralle, oder an einem Volke, einem Allgemeinen. Dort bin Ich der ebenbürtige Gegner meines Gegners, hier ein verachteter, gebundener, bevormundeter; dort steh' Ich, Mann gegen Mann“. [EE 233]

Damit wird nochmals deutlich, daß die Kontrahenten „außerhalb jedes überindividuellen Strukturzusammenhangs von Gemeinschaft und Geschichte“<sup>115</sup> stehen; einziges Kriterium für ihr Verhalten ist ihre jeweilige Einzigkeit in ihrer Totalität.

Hinzu kommt, daß bedingt durch den dynamischen Charakter der Selbstbestimmung der Einzelnen keine Kontinuität des Verhaltens gegeben sein muß. Das schließt sichere Verhaltenserwartungen im Zweifelsfall aus; wie sich der Einzelne im Augenblick verhalten wird, ist in seine Beliebigkeit gestellt. Daraus folgt, daß Stirners Einziger nur bedingt vertragsfähig ist, weil er jederzeit eine eingegangene Bindung und Verpflichtung lösen kann.

Jeder Einzelne ist nur bestrebt, diese seine Einzigkeit im Augenblick zu leben – das ist der höchste Zweck eines Jeden. Insoweit die Einzelnen zur Verfolgung dieses Zwecks auf andere angewiesen sind, betrachten sie diese als Mittel zur Verfolgung ihres Zwecks.

Man braucht durchaus keinem Überschuß an Phantasie, um sich klarzumachen, daß es dabei zu Konflikten kommen wird, die der Stärkere für sich entscheiden wird.

Denn die Kraft oder Macht der Einzelnen ist unterschiedlich: „Meine Freiheit gegen die Welt sichere Ich in dem Grade, als Ich Mir die Welt zu eigen mache, d. h. sie für Mich ‚gewinne und einnehme‘, sei es durch welche Gewalt es wolle, durch die

115 K. A. Mautz, a. a. O., S. 114.



der Überredung, der Bitte, der kategorischen Forderung, ja selbst durch Heuchelei, Betrug usw.; denn die Mittel, welche Ich dazu gebrauche, richten sich nach dem, was Ich bin. Bin Ich schwach, so habe ich nur schwache Mittel, wie die genannten, die aber dennoch für ein ziemlich Teil Welt gut genug sind.“ [EE 182]

Von einem Einzelnen kann z. B. der Wunsch ausgehen, einen anderen Menschen zu töten; dazu bedarf es nicht einmal einer besonders ausgeprägten Kraft des Einzelnen, denn eine Tötungsabsicht kann praktisch von jedem Einzelnen vollzogen werden.

Andererseits ist es in die Verantwortung jedes Einzelnen gelegt, sich *sein* Recht auf Leben gegenüber einem Feind oder Gegner zu erstreiten: „Wer sagt denn, daß Jeder Alles tun kann? Wozu bist Du denn da, der Du nicht Alles Dir gefallen zu lassen brauchst? Wahre Dich, so wird Dir Keiner was tun!“ [EE 215] Dieses Recht beruht auch nicht auf einer Anerkennung des Lebens durch den Gegner: „Respekt und Achtung ist er Euch nicht schuldig, wenn er sich auch vor eurer Gewalt in Acht nehmen wird.“ [EE 216]

Wir sehen hier, daß das Recht, welches ein Einzelner einem anderen einräumen mag, nur darauf beruht, daß seine Gewalt (noch) durch die seines Gegners bzw. seiner Verbündeten überboten wird; es läßt sich denken, daß diese Übermacht der Gegengewalt, die ihm entgegensteht, einen irgendwie gearteten Einfluß auf ihn ausübt, wodurch er sich selbst eingeschränkt sieht.

Dieser Einfluß kann in Vielem bestehen (Überzeugung, Gefühlsbeziehung etc.), aber so vielfältig und komplex die Einflußnahme innerhalb von Beziehungen auch ist, als letztlich entscheidend erweist sich die Androhung von nackter Gewalt.

So unterliegt der Einzelne im Einzelfall zwar nicht einem Verbrecher (was per definitionem nur der Fall wäre, wenn das Leben des Einzelnen ein „heiliges“ Gut darstellt [vgl. EE 224]), sondern einem Gegner, dem er aus eigener Schwäche nicht gewachsen ist.

„Nur was Ich nicht bewältigen kann, das beschränkt noch meine Gewalt, und Ich von beschränkter Gewalt bin zeitweilig ein beschränktes Ich, nicht beschränkt durch die Gewalt *außer* Mir, sondern beschränkt durch die noch mangelnde *eigene* Gewalt, durch die *eigene Ohnmacht*. Allein die Garde stirbt, doch sie ergibt sich nicht! Vor Allem nur einem leibhaftigen Gegner!“ [EE 233]

Der Einzelne unterliegt aus seiner eigenen Ohnmacht heraus; und dieses kann prinzipiell Jedem geschehen, denn kein Einzelner vermag seine Schwäche absolut zu überwinden.

Der Einzelne stirbt, aber er hat sich nicht ergeben, d. h. er hat seine Freiheit, allein auf sich gestellt zu sein, nicht einem Anderen geopfert, um dafür die Sicherheit und den Schutz seines Lebens einzutauschen.

Stirner verlagert die Ohnmacht gegenüber einem Dritten in das Individuum selbst hinein; dieses wird grenzenlos frei, insoweit es mächtig ist, sich durchzusetzen. Jen-seits seiner Mächtigkeit ist es notwendig ohnmächtig, aber eben ohnmächtig an und für sich und nicht im Hinblick auf eine beschützende Macht außerhalb seiner selbst.

Die Souveränität des Einzelnen steht höher als sein Wunsch zu leben bzw. sein Leben zu erhalten. Der Einzige lebt im Angesicht des Todes, aber er lebt – oder auch nicht. Camus sieht diese Konsequenz der Stirnerschen Gedanken: „Aber die Legitimität des Mordes verfügen, heißt die Mobilisierung und den Krieg der Einzigen verfügen. Der Mord fällt damit mit einer Art kollektiven Selbstmords zusammen.“<sup>116</sup>

Das Christentum, so Stirner, hatte die entgegengesetzte, konservative Tendenz, dem Tod „seinen Stachel zu nehmen“ [EE 361]:

„Alles läßt der Christ geschehen und über sich ergehen, wenn er – der Erzjude – sich nur in den Himmel hineinschachern und -schmuggeln kann; sich selbst töten darf er nicht, er darf sich nur – erhalten, und an der ‚Bereitung einer zukünftigen Stätte‘ arbeiten.“ [EE 362]

Ist dem Christen jedes Mittel seiner Einschränkung recht, wenn es ihn nur vor dem Tod bewahrt, so entscheidet Stirners Einziger selbst, ob er sein Leben erhalten will, und wenn ja, dann ist es auch seine ureigenste Angelegenheit dafür Sorge zu tragen. Vermag ein Einzelner nicht selbst sein Leben zu schützen, so wird er notfalls getötet werden.

Diese alleinige und völlige Verantwortung für sich selbst ist notwendiges Korrelat seiner Souveränität und Freiheit. Die Selbsterhaltung obliegt dem Einzelnen selbst; fehlt ihm dazu die Kraft, so hat er den Preis dafür zu entrichten: „Vermagst Du keinen für Dich *einzunehmen*, so magst Du eben verhungern.“ [EE 294]

Daß das Vermögen der Einzelnen unterschiedlich ist, beinhaltet eine unterschiedliche Fähigkeit äußerem Zwang zu widerstehen. Stirner beläßt aber nicht nur die Ungleichheit, sondern das Streben nach mehr Einzigkeit und Macht wird sie befördern. Dies wird deutlich, wenn Stirner die „menschlichen Arbeiten“ von den „eigenen“ trennt, wobei der Unterschied im Grad der Ersetzbarkeit des Arbeitsausführenden besteht.

„Raphaels Arbeiten kann Niemand ersetzen. Die letzteren sind Arbeiten eines Einzigen, die nur dieser Einzige zu vollbringen vermag, während jene (Schlachten, Ackern – d. Verf.) ‚menschliche‘ genannt zu werden verdienten, da das *Eigene* daran von geringem Belang ist, und so ziemlich jeder Mensch dazu abgerichtet werden kann.“ [EE 298]

Einzigkeit strebt demnach gleichsam nach der Vertiefung der Ungleichheit, oder positiv formuliert, der Pluralität.

Aber auch hier nährt er die spekulative Hoffnung, man werde sich schon „über die *menschlichen* Arbeiten einigen, damit sie nicht, wie unter der Konkurrenz, alle unsere Zeit und Mühe in Anspruch nehmen.“ [EE 298]

Die Einigung kann nach dem oben Gesagten nur darauf hinauslaufen, daß sich die Starken vermittels ihrer Übermacht eine Befreiung von den menschlichen Arbeiten erzwingen, um sich desto freigiebiger ihrer Einzigkeit erfreuen zu können.

Das unterschiedliche Machtpotential der Einzelnen bewirkt also weiterhin eine Ohnmacht der Einzelnen, eben eine eigene Ohnmacht, die Stirner als die natürliche

116 A. Camus, Der Mensch in der Revolte, Essays, Hamburg 1953 (1951), S. 55.

Ohnmacht der individuellen Existenz als allein akzeptable Ohnmacht anerkennt. Diese Ohnmacht ist ebenso wie seine Macht Eigentum des Eigners oder Einzigen; er verfügt über beides in freier Selbstbestimmung.

Aber Macht und Ohnmacht, das ist die Krux der Sache, sind nicht stabil zu denken, denn sie sind auch Ausfluß des Zusammenhangs der Einzigen: Wer gestern noch ein Vermögen hatte, weil seine Eigenschaften ihm Wertschätzung durch Andere einbrachten, kann dieser Wertschätzung seiner Eigenschaft schon heute verlustig gehen, weil die Anderen heute ein anderes Interesse verfolgen mögen. Es kommt eben darauf an, salopp gesprochen, was gerade „in“ oder gefragt ist. Hier ist das Moment des Zufalls also von ausschlaggebender Bedeutung darüber, ob die Eigenschaften eines Menschen gerade anerkannt werden und ihm Kraft verleihen – oder nicht.

Wenn, so kann man schlußfolgern, diese Variabilität der Bedürfnisse und Interessen tatsächlich gegeben ist, und zudem sich die im Augenblick in der Position der Vermögenden befindenden Einzelnen sich dieser Variabilität ihrer Machtposition bewußt sind, dann könnte es theoretisch sein, daß sie sich ihrer momentanen Übermacht verantwortungsvoll bedienen, da auch sie in eine ohnmächtige oder abhängige Position geraten *könnten*. Voraussetzung für ein solches Verhalten ist aber auch, daß die Einzelnen in ihr Verhalten langfristige Überlegungen einbeziehen. Das ist aber sehr fraglich und widerspricht auch der Spontaneität des Einzigen, wodurch die Willkür und der Zufall von Verhaltensweisen gefördert werden.

Auch nach diesen Überlegungen bleibt die Ohnmacht und relative Unsicherheit des Einzelnen hervorstechendstes Merkmal der *direkten* Macht- und Gewaltverhältnisse zwischen den einzelnen Menschen. Letztlich bleibt der Einzelne dem Zufall und der Willkür überlassen, da seine „natürliche“ Macht immer eine relative ist, d. h. einhergeht mit seiner Ohnmacht: „Sagt man, auch Gott verfare nach ewigen Gesetzen, so paßt auch das auf Mich, da auch Ich nicht aus meiner Haut fahren kann, sondern an meiner ganzen Natur, d. h. an Mir mein Gesetz habe.“ [EE 178]

Die Erhaltung seiner Souveränität und eignerschaftlichen Freiheit ist teuer erkaufte: Er ist unmittelbar abhängig von seiner eigenen Ohnmacht und Schwäche, die ihm potentiell jederzeit zum Verhängnis werden kann in dem Sinne, daß er vielerlei herzugeben gezwungen werden kann – inklusive der Hergabe seines Lebens.

Damit wird endlich seine Souveränität zum nicht mehr verwertbaren Gut, denn es fehlt ihr der Souverän. Ob der Einzelne über Macht verfügt oder nicht, das zeigte sich, liegt nicht nur an ihm selbst – er ist diesbezüglich den Ereignissen um ihn herum ausgeliefert. Andererseits muß er die Folgen und Konsequenzen seines Verhaltens selbst ertragen und verantworten, obgleich also die Resultate seines Handelns abhängig sind von äußeren Verhältnissen.

An diesem Befund ändert auch eine Berücksichtigung der möglichen Gewaltmehrung der Einzelnen durch den Zusammenschluß mit Gleichinteressierten nichts; dadurch werden die obigen Probleme nur auf den Gegensatz von Gruppen/Vereine erweitert und verschoben.

Stirner konkretisiert seine Vereinvorstellung bei der Beurteilung der Bewegung der „Nationalen“, die eine Vereinigung der Vielstaaterei zu einer Nation forderten. Was er ihnen vorwirft ist ihre Deutschtümlerei, ohne die sie einen wirklichen Verein bildeten: „Übrigens müßten sich die sogenannten Nationalen nur selbst recht verstehen, um sich aus der Verbindung mit den gemüthlichen Deutschtümlern zu erheben. Denn die Vereinigung zu materiellen Zwecken und Interessen, welche sie von den Deutschen fordern, geht ja auf nichts Anderes als einen freiwilligen Verein hinaus.“ [EE 255]

Es werden sich demnach in der gedachten Wirklichkeit des Vereinslebens mächtige Interessengruppen gegenüberstehen, die nun bestrebt sind, jeweils ihre erkannten Interessen durchzusetzen. Es scheint nach allem bisher Gesagten unumgänglich, daß sich auch hier *unterschiedliche* Machtpotentiale gegenüberstehen, die nun eine direkte Konfliktlösung anstreben.

Geht man davon aus, daß innerhalb der Vereine völliger Konsens hinsichtlich der zu verfolgenden Interessen besteht, was könnte dann den mächtigeren Verein davon abhalten, seine Vorstellungen durchzusetzen. Kompromisse sind im Vereinsleben schon deshalb unangebracht, weil sie Zugeständnisse beinhalten könnten, die die Souveränität der Vereinsmitglieder verletzen würden. Ein politischer Konsens beinhaltet Kompromisse zugunsten eines Allgemeinen, wodurch die Souveränität der Vereine eingeschränkt würde; zwischen den Vereinen läßt sich daher nur ein parteilicher Konsens denken, wobei ungelöst bleibt, wie die Vereine dann miteinander umgehen.

Darüber hinaus sind Kompromisse aber gänzlich unnötig und unwahrscheinlich, wenn ein großes Machtungleichgewicht zwischen den Vereinen besteht. Allenfalls können dabei Kompromisse entstehen, die den Namen nicht mehr verdienen, weil es eher Diktate sind.

Es ist für mich naheliegend, die Stirnersche Vereinskonstruktion mit den internationalen Beziehungen zu vergleichen, obgleich natürlich Unterschiede bestehen. Sieht man sich das internationale Staatengebilde vor der Existenz des Völkerrechts an, so findet man eine ähnliche Struktur vor, wie sie das Vereinsleben vorzeichnet. Es besteht eine starke direkte Abhängigkeit, auch die Lösung der Interessenkonflikte rekuriert letztlich auf die Macht der Konfliktparteien. Letztere beruht nicht nur auf den innerhalb der Staaten gegebenen Bedingungen, sondern in erheblichem Maße auch auf Bündnissen mit Gleichinteressierten, um auf diese Weise ein Machtgefälle auszugleichen. Bekanntlich konnten dadurch aber kriegerische Auseinandersetzungen nicht immer verhindert werden. Aber ich will den Vergleich hier nicht weiter strapazieren, denn Staaten stellen keine *fließende Vereinigung* Gleichinteressierter dar, wie dies im Verein der Fall ist. Dennoch weist dieser Vergleich m. E. daraufhin, daß auch bei direkter Konfliktkonstellation, die auf der Macht der einzelnen Souveräne beruht, eine soziale Ordnung möglich ist.

Ein zentrales Problem des Zusammenlebens der Einzigen im Verein ergibt sich also dadurch, daß eine ungleiche Abhängigkeit, hervorgerufen durch ein ungleiches

Machtpotential der Einzelnen, besteht. Die daraus entspringende Konsequenz für die Existenz der Einzigen scheint Stirner zu unterschätzen.

Sein Postulat der *gegenseitigen* Brauchbarkeit – „(a)ls ob nicht immer Einer den Andern suchen wird, weil er ihn *braucht*“ [EE 150] – vernachlässigt die Möglichkeit der nur einseitigen Brauchbarkeit aufgrund des mangelnden Vermögens Einzelner, sich hinreichend Geltung zu verschaffen.

Auf der einen Seite erkennt Stirner an, daß der Einzelne zum „Lebensgenuß“ und zum „Verzehr“ der Interaktion mit anderen notwendigerweise bedarf, aber er vollbringt es nicht, von daher einen solidarischen Zusammenhang der Einzigen zu knüpfen. bzw. vom Einzigen her zu begründen.

Souveränität und Lebensgenuß lassen sich nicht isoliert verwirklichen; gleichwohl vermag er nicht, die aus dem Zusammenleben entstehenden Interferenzen hinreichend zu thematisieren. Stirner geht vom souveränen Entschluß des Eigners zum Verkehr aus, obgleich seine Ohnmacht und Abhängigkeit von Anderen beinhalten, daß er als nicht autark lebensfähig den Verkehr mit Anderen eingehen muß.

Es ist dies das Resultat seines zu individualistisch konzipierten Souveränitätsbegriffs des Einzigen, den kein irgendwie geartetes solidarisches Band mit den anderen Einzelnen verbindet. Auf diese Beschränkung der Stirnerschen Konzeption wirft Guérin ein: „Die Frage, die notwendigerweise sich einstellt, ist die nach dem Zusammenhang oder der Wechselwirkung von freiem individuellem Entschluß und seinen gesellschaftlichen Bedingungen und Effekten. Stirner hat darauf keine Antwort gefunden. Seine Synthese des Individuellen und Sozialen bleibt unvollendet; beide gehen nicht ineinander auf.“<sup>117</sup>

Dort, wo die ungleich Mächtigen aufeinanderstoßen, wird augenfällig, daß Stirners Konzeption auf der Hoffnung der Verständigung beruht und/oder aber alle Konsequenzen in Kauf nimmt, die aus der Negation eines Zusammenhangs zwischen den Eignern folgen.

Seine individualistische Schwäche besteht darin, daß er den Gattungsbegriff ersatzlos streicht: „*Ich* bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster dgl. Möglich, daß *Ich* aus *Mir* sehr wenig machen kann; dies Wenige ist aber Alles und ist besser, als was *Ich* aus *Mir* machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, der Religion, der Gesetze, des Staates usw. ... Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung.“ [EE 200 f.]

Die Eigenheit, so seine Konsequenz, mag wenig sein, aber sie steht höher als eine *zugestandene* Freiheit: „Von den Folterqualen und Geißelhieben ist mein Leib nicht ‚frei‘ unter der Herrschaft eines grausamen Gebieters; aber *meine* Knochen sind es, welche unter der Tortur ächzen, *meine* Fibern zucken unter den Schlägen, und *Ich* ächze, weil *mein* Leib ächzt. Daß *Ich* seufze und erzittere, beweist, daß *Ich* noch bei *Mir*, daß *Ich* noch mein eigen bin.“ [EE 174]

117 D. Guérin, Anarchismus, Begriff und Praxis, Frankfurt/M. 1967, S. 30.

Stirner geht davon aus, daß die Kraft des Einzelnen zu mehr als zu dieser Minimalposition der Eigenheit fähig ist, gleichwohl ist dieses erreichte Selbst mehr als jede geschenkte Freiheit, denn es macht den Kern des Eigners aus. Eßbach ist hier voll zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Energie des Selbst, die Stirner voraussetzt, ist auch nicht ewig unerschöpflich – die volle Anerkennung der Sterblichkeit des Selbst zeigt es. Aber – und dies ist der entscheidende Punkt – sie ist *endlich unersetzlich*.“<sup>118</sup>

Die Ausführungen zum Verein haben gezeigt, daß Stirners Einziger sehr wohl in Relation zu anderen Einzigen steht und mit ihnen eine freie Verbindung anstrebt. Nur sind diese Relationen ohne irgendeine gemeinsame Basis außer der postulierten gegenseitigen Brauchbarkeit, so daß die Ungleichheit der Machtverhältnisse die behauptete gegenseitige Korrektivfunktion der Eigner, die auf Verständigung abzielte, weitgehend ausschalten kann.

Verständigung und Ausgleich gerinnen zum Appell, weil der soziale Zusammenhang der Einzigen nicht hinreichend im Konzept verankert ist; Stirners Einziger braucht zum Lebensgenuß das Du, aber wie er vom „Selbstzweck-Sein“ zum Du kommt, thematisiert Stirner kaum.<sup>119</sup>

Auch Kast weist darauf hin, daß Stirners Utilitarismus in die Gefahr gerät, in puren Sozialdarwinismus umzuschlagen.<sup>120</sup>

Menschen, die sich nicht genügend Geltung verschaffen können, gehen des Genusses ohne Hilfe Anderer verlustig.<sup>121</sup>

Stirner setzt auf die Kraft des Einzigen, die seine Wirklichkeit ist: „Was zählt, ist auf ‚Geist‘ irreduzible Gegenständlichkeit, materielle Gewalt, Konkretion.“<sup>122</sup>

Diese bedarf keiner Legitimation und wie sie sich inhaltlich darstellen wird, liegt allein im unbestimmbaren Wesen der Einzigen.

Diesen Umstand, daß Stirner die Verkehrsformen inhaltlich nicht zu bestimmen vermag, nahm z. B. Engels zum Anlaß, Stirners Egoismus mit dem der Kapitalisten in England zu identifizieren: „Wie Freund Stirner sehen die Leute einander nur für brauchbare Subjekte an; jeder beutet den anderen aus, und es kommt dabei heraus, daß der Stärkere den Schwächeren unter die Füße tritt und das die wenigen Starken, d. h. die Kapitalisten, *alles* an sich reißen, während den vielen Schwachen, den Armen, kaum das nackte Leben bleibt.“<sup>123</sup>

Welche Auswirkungen die direkten unvermittelten Konflikte der Eigner haben werden, das vermag Stirner nicht zu sagen; aber er ist optimistisch in der Hinsicht,

118 W. Eßbach, a. a. O., S. 137.

119 Vgl. B. Kast, a. a. O., S. 307.

120 Ebd., S. 331.

121 Vgl. ebd., S. 332.

122 W. Eßbach, a. a. O., S. 224.

123 F. Engels, Die Lage der arbeitenden Klassen in England, MEW, Bd. 2, S. 257.

daß als Effekt der freien Vereinigung die Freiheit und die Eigenheit der Einzigen zunehmen werden.

In seiner Entgegnung auf die Kritik von Hess verdeutlicht er diesen Standpunkt. Zunächst einmal verwehrt er sich dagegen, daß Hess von einem „egoistischen Verein“ spricht, also dem Verein Existenz vindiziert, während er vom „Verein der Egoisten“ gesprochen habe.<sup>124</sup> Auch verwehrt er sich dagegen, wenn Hess die bisherige Geschichte als die Geschichte von egoistischen Vereinen<sup>125</sup> qualifiziert: „Haben sich da ‚Egoisten‘ vereint, wo Einer des Andern Sklave oder Leibeigner ist? Es sind zwar Egoisten in einer solchen Gesellschaft, und insofern könnte sie mit einigem Anschein ein ‚egoistischer Verein‘ genannt werden; aber die Sklaven haben wahrlich nicht aus Egoismus diese Gesellschaft aufgesucht und sind vielmehr in ihrem egoistischen Herzen gegen diese schönen ‚Vereine‘, wie sie Hess nennt. – Gesellschaften, in welchen die Bedürfnisse der Einen auf Kosten der Andern befriedigt werden, in denen z. B. die Einen das Bedürfnis nach Ruhe dadurch befriedigen können, dass die Andern bis zur Erschlaffung arbeiten müssen, oder ein Wohlleben dadurch führen, dass Andere kümmerlich leben, ja wohl gar verhungern ... – die nennt Hess egoistische Vereine.“<sup>126</sup>

Stirner sieht darin „vielmehr eine religiöse Gesellschaft, eine durch Recht, Gesetz und alle Förmlichkeiten oder Ceremonien der Gerechtigkeit in heiligem Respect gehaltene Gemeinde.“<sup>127</sup>

Stirner sieht in dem obigen Verhalten, daß auf Kosten Anderer ausgelebt wird, nicht das Streben des Egoisten nach Autonomie zugrunde gelegt. Vielmehr erkennt er solche Unterdrückung nur als Resultat allgemeiner ethischer Imperative.

Stirner will seine Vereinsvorstellung nicht als gedankliche Projektion in eine Zukunft oder Vergangenheit verstanden wissen, wie dies Hess ausführe. Er stellt ihm die gegebene *Vereinspraxis* entgegen: „Sähe Hess das wirkliche Leben, ... so würde er Hunderte von solchen theils schnell vorübergehenden, theils dauernden egoistischen Vereinen vor Augen haben. Vielleicht laufen in diesem Augenblicke Kinder vor seinem Fenster zu einer Spielkameradschaft zusammen; er sehe sie an und er wird lustige egoistische Vereine erblicken.“<sup>128</sup>

Stirner nimmt die Trivialität seiner Beispiele in Kauf, weil er es ablehnt, eine *Vereinskonstruktion*, eine neue Verallgemeinerung oder ein Ideal zu bilden. Daß Eigene ihrerseits Unterdrückung und Ausbeutung hervorbringen könnten, das erscheint ihm absurd, weil der Eigner, wie Stirner ihn versteht, zwischen seinem und einem heiligen Interesse unterscheiden kann.

124 Vgl. M. Stirner, RS 104 f.

125 M. Hess, a. a. O., S. 42.

126 RS 105.

127 Ebd.

128 Ebd.

### III. Die Relevanz der Stirnerschen Kritik hinsichtlich der Gewaltproblematik von Herrschaft

#### 1. Der Widerspruch zwischen institutioneller Gewalt und der Gewalt des Einzigen

Mit der Bezeichnung „Der Einzige“ weist Stirner auf die ursprüngliche, unergründbare Ganzheit der einzelnen Existenz hin.

Aufgrund des von Stirner vertretenen Nominalismus verweist der Begriff lediglich auf eine objektiv gegebene Wirklichkeit, ohne damit eine inhaltliche Aussage über das zu Bezeichnende zu verbinden; die Aussage „Du bist einzig“ ist eine inhaltsleere, tautologische Behauptung, die nichts weiter besagt als „dass Du Du, und nichts anderes als Du bist“<sup>1</sup>, womit einerseits hingewiesen ist auf die irrationale Existenz des „Einzigen“, und andererseits auf die Verschiedenheit dieser Existenzen, weil „Du nicht Nicht-Du“ sein kann.

Der „Einzige“ ist damit ein Ausdruck für konkret wahrnehmbare Individuen, deren Sein erleb- und erfahrbar ist, rational aber nicht erfaßt werden kann. Somit, das ist festzuhalten, beruht das ganze Stirnersche Werk auf einer irrationalen Prämisse, ist also wissenschaftlich-rational nicht überprüfbar. Stirners Ausführungen sind insgesamt betrachtet ein Versuch, die irrationale Wirklichkeit der konkret wahrnehmbaren einzelnen Existenzen zu erhellen.

Die ganzen Ausführungen Stirners sind durchdrungen von der Annahme, daß alle Macht und Gewalt ihren Ursprung haben in den einzelnen Existenzen.

Meiner Ansicht nach verweist Stirner damit auf eine allen Einzelnen innewohnende Energie als eine Kraft oder Macht, die mit ihrem konkreten Dasein gegeben ist; gemeint ist damit die *umfassende Lebenskraft* der Einzelnen, die alle möglichen Kraftäußerungen (körperliche, geistige und psychische) umschließt. [Vgl. EE 366 f.]

Die Gewalt des Einzigen besteht in der Totalität dieser Kraftäußerungen, vermittels derer er auf sich und die gegebene Umwelt einwirkt.

1 RS 74.



Dieses Kraftpotential jedes Einzelnen ist sein je besonderes „schöpferisches Nichts“, eine Qualität, auf der, wie oben gezeigt wurde, alle Lebensprozesse des Einzelnen beruhen.<sup>2</sup>

Entscheidend zur richtigen Beurteilung ist dabei meines Erachtens, daß diese Qualität des Einzelnen kein Hinweis darstellt auf die Substanz oder das Wesen des einzelnen Seins, sondern daß diese Qualität nur wirklich *ist* im konkreten Einzelnen im Augenblick des praktischen Vollzugs intentionaler Akte durch ihn selbst.

Wird im ersten Fall versucht, die Existenz des Einzelnen allgemein und rational zu erfassen, wodurch das einzelne Dasein mehr oder weniger determiniert wird, so ist bei Stirner der Einzelne qua seiner Kraftäußerung eine sich in jedem Augenblick selbstbestimmende und selbstgestaltende Existenz. Der Einzelne ist kein festgelegtes Wesen, vielmehr setzt und entwickelt er sich gemäß seinen Intentionen – er produziert und schöpft sich gleichsam aus sich selbst heraus und ist in diesem Sinne souverän.

Gewalt ist in diesem Zusammenhang die Äußerung der Lebensenergie des Einzelnen, deren Ausstrahlung und Wirkung, weil sie *seine* Energie ist, in seine Beliebigkeit und Freiheit gestellt, und so von ihm selbst „verzehrt und verbraucht“ wird. [Vgl. EE 358-361]

Dieses Leben kennt kein verpflichtendes Ziel, keine Bestimmung, es wendet sich vielmehr gerade gegen jede Jenseitsvertröstung und Zukunftserwartung, aber auch gegen jede Hoffnung auf ein „besseres“ Leben durch Hingabe des eigenen Selbst (der Lebensenergie) an eine andere Person, eine soziale Gemeinschaft oder ein starres Ideal. Lebensenergie, dort wo sie erstarrt ist und sich im Dienst für eine Sache oder Person verzehrt, hebt die an sich durch sie bestehende Freiheit zur Selbstgestaltung im Dienst der eigenen Existenz auf bzw. minimalisiert sie.

Ausgehend von diesem Subjektverständnis unterwirft Stirner jene Theorien einer fundamentalen Kritik, die aufgrund der Prämisse eines allgemeinen Wesens der Menschen die Notwendigkeit einer allgemeinen Ordnung postulieren, der das einzelne Dasein unterzuordnen sei.

Stirners Herrschaftskritik bezieht sich im Kern auf den inhaltlichen Gewaltcharakter der Institutionen (Rechtswesen, Wirtschaft, Militär, Schule etc.), die den Alltag von Herrschaft darstellen.

Die hier kritisierte Gewalt der Institutionen ist eine andere, als die der spontanen Kraftäußerung durch die Einzelnen. Hier bezeichnet die Gewalt die Normierungen und Sanktionen der Institutionen, die die Lebenskraft der Einzelnen einbinden, strukturieren und in vorgegebene Bahnen kanalisieren.<sup>3</sup>

Stirner kritisiert diese institutionelle Gewalt, weil sie die Gewalt der Einzelnen als spontane Lebensäußerung *dauerhaft* einschränkt zugunsten und im Namen eines anderen, allgemeinen Souveräns, sei es ein Herrscher oder ein Volk. Eißbach stellt

2 Vgl. oben im Text S. 42 ff.

3 Vgl. genau zu dieser Funktion der Staatsgewalt auch B. d. Jouvenel, a. a. O., S. 191.

dazu treffend fest: Stirners „Antietatismus ... beruht gerade darauf, die Lebensnotwendigkeit der Souveränität gegen die Institutionen zu behaupten. Stirner kritisiert nicht die Souveränität, er fordert nicht ihre Abwesenheit, was er kritisiert, ist die *verpanzerte* (Herv. d. Verf.) Souveränität, die *abstrakte totale Gewalt* (Herv. d. Verf.) der Institutionen.“<sup>4</sup>

Es ist dieser *dauerhafte* Charakter der Gewalt in der Form der Herrschaft, weswegen sie ihrer Souveränität im Augenblick des Sieges verlustig geht und vermittels von Legitimationstheorien anderswie gerechtfertigt werden muß. Die Gewaltausübung von Herrschaft beruht dann nicht mehr auf aktueller Gewalt von Einzelnen, sondern auf dem „Geist“ entsprungenen, unwirklichen sachlichen Prinzipien, deren Entwicklung im ersten Teil dieser Arbeit nachgezeichnet wurde, die in den Einzelnen gleichsam „Fleisch“ werden *sollen*; „der unwirkliche ‚Mensch‘, das leiblose Ich, wird wirklich werden im *leibhaftigen Ich*, in Mir.“ [EE 408]

Es ist meines Erachtens das besondere Verdienst des Stirnerschen Werkes, diese entscheidende Differenz zwischen legitimierter Gewalt und individueller Gewalt entwickelt zu haben.

Legitimierte Gewalt, so lautet meine These, führt zur Subordination des einzelnen Daseins für eigene Zwecke, letztlich um der reinen Selbsterhaltung willen.

Aber auch sie lebt von der Kraft der Einzelnen, die sich in die fremden Zwecke einbinden lassen und beraubt sie ihrer Kraft, bis hin zur völligen Selbsterstörung (z. B. im Kriege).

Daß damit ein Nerv der Herrschaftsfrage von Stirner freigelegt werden konnte, verdeutlicht auch die Analyse des Zusammenhangs von Recht und Gewalt durch Walter Benjamin.

In seiner Schrift „Zur Kritik der Gewalt“ vertritt er die These, daß die Monopolisierung der Gewalt, die die Einzelnen hinsichtlich ihrer Verfolgung von Zwecken begrenzt zugunsten von Rechtszwecken, sich nicht durch die Absicht erkläre, die Rechtszwecke, sondern vielmehr durch die, das Recht selbst zu wahren.<sup>5</sup> Die Gewalt in der Rechtsetzung hat auch die Funktion, die Macht um der Macht willen zu stabilisieren: „Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zwiefach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne, und zwar unmittelbar, zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtssetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.“<sup>6</sup>

4 W. Eßbach, a. a. O., S. 169.

5 W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: Ders., Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M. 1955, S. 7.  
6 Ebd., S. 23 f.

Es ist dieser Aspekt des Rechtes, daß gleichsam in jeder Rechtsverletzung die Anmaßung steckt, eigenes Recht zu setzen – das Recht als Recht zu negieren –, weswegen wiederum das Recht seinen Gewaltcharakter manifestieren muß, der die von Stirner behauptete Unvereinbarkeit institutioneller Gewalt mit der der Einzelnen und die Subordination letzterer unter den universellen Herrschaftswillen unterstreicht.

So wird die in diesem Kontext in den Einzelnen vorhandene Ohnmacht und Kraftlosigkeit erkennbar als Produkt ihrer Einbindung in das gesellschaftliche Funktionalsystem der Institutionen, weil dieses sie gewaltsam zu bestimmten Verhaltensweisen verpflichtet, ihnen Gehorsam abverlangt, und sie zudem von eigenen Entscheidungen und Verantwortungen weitgehend entlastet.

Eine starre, auf Gewalt basierende Ordnung saugt die Lebenskraft der Einzelnen aus und führt zu ihrer Ohnmacht; das ist die von Stirner erkannte Wirkung der staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen.

Aber die Vereinnahmung durch die institutionelle Gewalt ist den Einzelnen nicht nur äußerlich, sondern die Gewalt der Institutionen reproduziert sich im Einzelnen selbst; er läßt seine Kraft für die Zwecke der Institutionen gleichsam kolonialisieren.<sup>7</sup>

Im „betrogenen Egoismus“ [EE 182] drückt sich diese Befangenheit des Einzelnen durch die institutionelle Gewalt und ihre sachlichen Prinzipien aus, wodurch die „Unbefangenheit“ [EE 106] der ihnen eigenen Gewalt verkürzt oder geopfert wird.

Die solchermaßen verlängerte Wirkung der institutionellen Gewalt in die Individuen selbst hinein, erzeugt in ihnen den Widerspruch zwischen dem „Sein-Sollenden“, ihrem postulierten Wesen und den daraus abgeleiteten Erwartungen, und ihrem eigenen Selbst, ihren spontanen Bedürfnissen und Wollungen. Jede neue Empfindung oder Erfahrung der Ohnmacht durch eine bewußte oder unbewußte Unterwerfung unter einen Befehl bedeutet, so möchte ich es ausdrücken, einen erneuten Sieg der institutionellen Gewalt und eine erneute Niederlage für die individuelle Existenz, eine erneute Schwächung ihrer Kraft.

Der Einzelne empfindet diese Ohnmacht und er steht gleichsam vor der Entscheidung, weiterhin „besessen“ zu sein von den Idealen der Institutionen, oder wieder auf seine ihm eigene Lebenskraft zu bauen, d. h. eine Praxis der Selbstgestaltung und sozialen Beziehungen zu entfalten, die seine Selbstgestaltungskraft erweitert.

Weil Stirner den Widerspruch zwischen institutioneller Gewalt und der Gewalt der Einzelnen konsequent entfaltet und ihre qualitative Differenz aufgrund seines Subjektverständnisses aufzuzeigen vermag, darum ist die praktische Wiederaneignung der den Individuen eigenen Gewalt durch sie selbst in jedem Augenblick ihres Daseins sein zentrales Anliegen.

<sup>7</sup> Vgl. S. 33 ff. dieser Arbeit.

Befreiung von Herrschaft ist dann nur möglich als Selbstbefreiung, da Herrschaft in den einzelnen Individuen wurzelt. Als Grundlage dieser Befreiung kann der Ungehorsam angesehen werden, denn institutionelle Gewalt beinhaltet im Kern einen Befehl, der Gehorsam und damit Unterordnung verlangt; positiv formuliert beinhaltet die Befreiung die Freiwilligkeit aller Handlungen der Einzelnen.

Das ist der Zusammenhang, in dem die Gewalt des Einzelnen als die Herrschaft und Unterdrückung *auflösende* Kraft zur Geltung gebracht wird.<sup>8</sup>

Die Gewalt des Einzigen, so lautet meine These, zerstört Herrschaft und soll ein herrschaftsfreies Leben der einzelnen Individuen gewährleisten.<sup>9</sup>

Stirner propagiert die Revolte, den Ungehorsam, weil sich der Einzelne im Gehorsam der Drohung der Gewalt unterordnet, sich gleichsam begrenzen und bestechen läßt; so gehorcht er im Kommunismus dem Prinzip der Arbeit, seine Würde ist begrenzt auf seinen Arbeiterstatus, und nur für Arbeit erhält er einen Gegenwert; im politischen Liberalismus hingegen wird er auf den Bürgerstatus festgelegt, und nur als loyaler Bürger wird ihm der Schutz des Staates zuteil.

In seiner Untersuchung „Masse und Macht“ kommt Canetti zu einer ähnlichen Einschätzung wie Stirner, wenn er feststellt, daß hier eine „Domestikation des Befehls“ offenbar wird dadurch, insofern das „Verhältnis der Untertänigkeit“ mit einer „Art von Bestechung“ einhergeht: „Die Drohung bleibt immer in jedem Befehl erhalten. Sie ist gemildert, aber es gibt erklärte Sanktionen, die auf Nichtbefolgung stehen: sie können sehr streng sein; die strengste ist die ursprüngliche, ist der Tod.“<sup>10</sup>

Stirners Schlußfolgerung lautet: Nur durch einen praktischen Vollzug des Ungehorsams vermag der Einzelne der Dressur durch Befehle zu entgehen und seine eigene Kraft zur Geltung zu bringen. [Vgl. EE 199 ff.]

Der „Dressur“ durch Ungehorsam zu entgehen ist auch deswegen von Bedeutung, weil nach den Ausführungen Canettis jeder ausgeführte Befehl im Individuum einen „Stachel“<sup>11</sup> hinterläßt, den es nur durch *Ungehorsam* oder *Weitergabe* des gleichen Befehls vermeiden, bzw. loswerden kann. Canettis Forderung bestätigt Stirners konsequente Ablehnung jedes Befehls: „Von welcher Seite immer man ihn betrachtet, der Befehl in seiner kompakten, fertigen Form, wie er sie nach einer langen Geschichte heute hat, ist das gefährlichste einzelne Element im Zusammenleben von Menschen geworden. Man muß aber Mut haben, sich ihm entgegenzustellen und seine Herrschaft zu erschüttern.“<sup>12</sup>

8 Vgl. dazu Kapitel II, 1. b) dieser Arbeit, S. 54-61.

9 Zum letzten Aspekt siehe den nächsten Abschnitt dieser Arbeit, S 84-87.

10 E. Canetti, Masse und Macht, Düsseldorf 1960, S. 341.

11 E. Canetti, a. a. O., S. 338; vgl. zu dieser Problematik auch ebd., S. 335 ff.

12 Ebd., S. 371.

## 2. Das ungelöste Problem der Gewalt des Einzigen im sozialen Kontext

So sinnvoll es einerseits erscheinen mag, den konkreten Einzelnen als Korrektiv gegen Herrschaft zu etablieren, so widersprüchlich wird dieses Bestreben, wenn mehr als die reine Negation von Herrschaft angestrebt wird.<sup>13</sup> Stirners Darlegungen zum Verkehr und zum Vereinsleben der Einzelnen beinhalten die These, daß ein herrschaftsfreies Zusammenleben von Einzelnen möglich ist.

Wir hatten oben schon darauf verwiesen, daß er diese Idee wegen seines individualistischen Subjektverständnisses nicht hinreichend zu begründen vermag.

Ich möchte es folgendermaßen konkretisieren:

Stirners Souveränitätsbegriff ist nicht asozial konzipiert, gleichwohl ist er so individualistisch gefaßt, daß seine soziale Bedingtheit faktisch aufgehoben ist. Individualistisch ist sein Ansatz in folgenden Hinsichten:

1. Stirners Einziger ist eine nominalistisch gefaßte, unbestimmbare, aber wirkliche Existenz, d. h. Stirner erkennt nur die *Wirklichkeit* der Individuen an.

2. Der Einzige hat Kräfte, die insofern gerichtet sind, als er sie *selbst* und aus eigener Beliebigkeit *für sich* instrumentalisiert.

Damit werden dem Einzigen *gedanklich* Fähigkeiten zugeschrieben, die auf Grund der nominalistischen Verfahrensweise a priori *Hinweise* auf eine irrationale gegebene Wirklichkeit darstellen.

D. h. der Einzige ist frei, insoweit er seine Kräfte für seine Zwecke zu instrumentalisieren und sich mit seinen Interessen und Bedürfnissen zum Mittelpunkt der Welt zu erheben vermag.

Problematisch hinsichtlich der Gestaltung sozialer Verhältnisse ist vor allem die zweite Bestimmung des einzelnen Individuums; der zentrale Punkt ist, daß die Kräfte des Einzelnen *dynamisch* und auf *eigene Zwecke* gerichtet sind. Umgekehrt folgt daraus, daß, wer nicht dynamisch von seinen Kräften Gebrauch macht und/oder auch für fremde Zwecke, kein Mensch ist, bzw. nicht frei ist im Stirnerschen Sinne.

Der Dreh- und Angelpunkt ist die dem Einzigen zugerechnete Freiheit, die letztlich *nur* eigene Zwecke anerkennt.

Wenn Stirner zwischen „angeregten“ und „eingegebenen“ Gefühlen unterscheidet, so ist damit implizite ausgedrückt, daß der Einzelne im sozialen Bedingungs Zusammenhang steht, also auch sozialen Zwängen und Bestimmungen unterworfen ist; ein „eingegebenes“ Gefühl, Interesse oder Ziel ist dann gegeben, wenn der Einzelne nicht die Wahl hat „Nein“ zu sagen, um ein anderes, gleichwohl auch „angeregtes“ Etwas an die Stelle setzen zu können.

Es ist eine Entscheidungs- und Wahlfreiheit, die universell-verpflichtende Normen ausschließt. Letztere entspringen ja einem universalistischen Weltbild, daß die Einzelnen als integrierte Teile eines übergeordneten Ganzen versteht.

<sup>13</sup> Vgl. die Analyse dieser Widersprüche in Kapitel II, Abschnitt 3, S. 71-78.

Aufgrund dieser Verwendung des Freiheitsbegriffes – Freiheit als Willens- und Entscheidungsfreiheit – ist durchaus ein soziales Verhalten der Individuen nicht ausgeschlossen.

Aber Stirner schafft aus der Willens- und Entscheidungsfreiheit der Einzigen keine Basis für eine solidarische Haltung zwischen ihnen.

Die Wahrnehmung dieser Freiheit richtet sich gegen jede autoritäre Integration des Einzelnen zum angeblichen Zwecke seiner Sicherheit und Geborgenheit. Aber sie bleibt bei Stirner eine Angelegenheit des Einzigen, dringt nicht über diesen hinaus zum „Wir“.

Auch das alte römische Recht beruhte auf der subjektiven Willensfreiheit: „Nach diesem Recht ist das Individuum selbst die Grundlage und die Quelle seines Rechts; es ist sein eigener Gesetzgeber ... Die *lex publica* verengt den Bereich der privaten Gesetzgebung nur dort, wo das Interesse aller es gebieterisch erfordert. Mit dem späteren Recht verglichen, haben diese Restriktionen nur geringe Bedeutung.“<sup>14</sup>

Solch ein gemeinsames Interesse erkennt Stirner aber nicht an, genausowenig wie der Einzige ein Recht<sup>15</sup> eines Anderen anerkennt. Inwieweit die Willensfreiheit vom Einzigen wahrgenommen werden kann, das ist dem freien Spiel der Selbstbetätigungskräfte der Einzigen, ihrem Kampf um Macht und Ohnmacht überlassen. Verträge als Ausdruck von Willensübereinstimmungen zwischen Einzigen können sich ergeben, aber sie bestehen ohne Rechtsgrundlage, so daß ihre Einhaltung von dem bloßen Machtverhältnis zwischen den Einzigen abhängt.<sup>16</sup>

Auch die Ohnmacht gegenüber universeller Macht und Sittlichkeit – wenn auch von den Einzelnen unterschiedlich empfunden, eben einzig – zieht er nicht für einen solchen Zweck heran.

Durch diesen Mangel einer fehlenden Verknüpfung der Einzigen untereinander, kann Stirner m. E. sein postuliertes Ziel<sup>17</sup>, die Aufhebung des Naturzustandes der Menschen zum freien Verkehr der Einzigen, nur in widersprüchlicher Weise konzipieren: Wie hier die einzelnen Individuen ihre *unterschiedlichen* Willens- und Interesseräußerungen koordinieren sollen, obgleich ein gemeinsamer Wille dazu in Stirners Konzept keine Grundlegung findet, ist völlig offen; mithin ist die gleich-

14 B. d. Jouvenel, a. a. O., S. 381.

15 Stirner wendet sich ausdrücklich gegen eine naturrechtliche Position; vgl. dazu EE 224 f.; vgl. dazu auch die Erörterung dieser Problematik bei K. A. Mautz, a. a. O., S. 93 f.

16 Vgl. ebenso G. Bückling, *Der Einzelne und der Staat bei Stirner und Marx*, in: „Schmollers Jahrbuch“ für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, Jg. 44, Heft 4, Berlin 1920, S. 1084.

17 Schon in seiner Schrift „Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus“ drückt er diese Absicht aus, wenn er betont: „Wir sind noch nicht Alles, wenn wir uns als nützliche Glieder der Gesellschaft bewegen; wir vermögen vielmehr selbst dies erst dann vollkommen, wenn wir freie Menschen, selbstschöpferische (uns selbst schaffende) Personen sind“; M. Stirner, PKR 95 f.

wohl unterstellte Verständigung zwischen den Einzelnen ein Glaube Stirners, dem womöglich ein idealistisches Menschenbild zugrunde liegt. Ob sich ein allgemeines Interesse an einem Zusammenleben in einer selbstgestalteten Ordnung bildet, das Voraussetzung von Verständigung sein könnte, das vermag Stirner aus seinem Subjektverständnis nicht abzuleiten.

Die im Ursprung des Einzigen bestehende Freiheit ist vorausgesetzt als irrationaler Erfahrungsgrund; sie zu erhalten und zu vermehren ebenso – aber wie dies angesichts der Soziabilität des Einzigen praktisch vonstatten gehen kann, bleibt ungewiß. Nur wenn ein Interesse an der Selbständigkeit und Freiheit aller dem praktischen Handeln jedes Einzelnen zu Grunde läge, dann könnte es u. U. eine Verständigung im sozialen Kontext geben.

Stirners Freiheitsverständnis des Subjekts negiert eine *Verpflichtung* zur Sozialität, d. h. ein *verbindlicher sozialer Zusammenhang* entfällt, ohne daß er dafür ein Äquivalent geschaffen hätte.

Dadurch bedingt sind die Schwächen und Widersprüche der Verkehrsformen der Einzigen:

- a) der reine Glaube an eine *mögliche* Selbstregulation der Einzigen,
- b) die Inkaufnahme von sozialen Ungerechtigkeiten.

Weg fällt damit eine allgemeine *verbindliche Gerechtigkeit*, die nur als Produkt eines *verbindlichen* sozialen Zusammenhangs gedacht werden kann, wie dies auch Freud vertrat: „Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut. Sie war am größten vor jeder Kultur, allerdings damals meist ohne Wert, weil das Individuum kaum imstande war, sie zu verteidigen. Durch die Kulturentwicklung erfährt sie Einschränkungen, und die Gerechtigkeit fordert, daß keinem diese Einschränkungen erspart werden.“<sup>18</sup>

Wenn auch die Nachteile einer Herrschaft, also die Einschränkung individueller Freiheit und die Nivellierung der individuellen Unterschiede durch die verordnete Harmonie, außer Frage stehen, mit seiner grundsätzlichen Kulturkritik, der Verneinung jeder Kultur<sup>19</sup>, läßt Stirner auch die *möglichen* Vorteile von Kultur und Herrschaft fallen.

So können durch eine allgemeine Ordnung die Selbsterhaltungsbedürfnisse der Einzelnen relativ geschützt und befriedigt werden, so daß sie sich und ihre Kräfte nicht in einem permanenten Kampf um die nackte Selbstbehauptung, um das nackte Leben zu verzehren brauchen.

Wie kann denn anders als durch ein der Vernunft entspringendes Gebot der Gerechtigkeit die „natürliche“ Ohnmacht bestimmter Personenkreise so korrigiert werden, daß auch sie in den Genuß „lebenswerter“ Verhältnisse gelangen?

Stirners Verkehrsformen bieten dafür keine Gewähr; er akzeptiert vielmehr die natürlichen Machtungleichheiten der Individuen, weil die Übermacht Einzelner

18 S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Ders., Studienausgabe, hrsg. v. A. Mitscherlich, A. Richards und J. Strachey, 2., korrigierte Aufl., Bd. 9, Frankfurt/M. 1974, S. 226.  
19 G. Bückling, a. a. O., S. 1085.

diesen dazu dient, ihren persönlichen Nutzen zu suchen, anstatt eine Machtan- gleichung herzustellen. Ob und inwiefern sie sich ethisch verhalten wollen, das ist allein ihre Sache.

Aber wer schützt den ohnmächtigen Einzigen? Er muß es selbst bewerkstelligen; die Utopie besteht darin, daß Stirner in jedem Einzigen nur den Mächtigen sieht. Er unterstellt also jedem Einzigen göttliche Züge: „Wie einer nur aus sich handelt und nach nichts weiter fragt, das haben die Christen in Gott zur Vorstellung gebracht. Er handelt, ‚wie’s ihm gefällt‘. Und der törichte Mensch, der’s geradeso machen könnte, soll statt dessen handeln, wie’s ‚Gott gefällt‘.“ [EE 178]

Eine ruhende Existenz auf einer „*sicheren Basis*“ [EE 123], die Schutz durch allgemeine Prinzipien gewährt – das bedeutet für Stirner nur das Prinzip der „*Mit- telmäßigkeit*, der schönen Mitte“ [EE 124] aufrechtzuerhalten. Dadurch wird für ihn nur die Verschiedenheit der Existenzen negiert, ihre Einzigheit; gerade weil Stirner die Verschiedenheit der Einzigen so sehr betont, bleibt die postulierte Herrschafts- losigkeit eine Utopie, oder aber sie verlangt, wie es bei Stirner der Fall ist, gleichsam übermenschliche Fähigkeiten: „Will man diese (die Verschiedenheit des Menschen – d. Verf.) erhalten, müssen die Menschen Eigenschaften haben, die den von den Menschen erfundenen Prädikaten eines allmächtigen, allgütigen und allwissenden Gottes entsprechen.“<sup>20</sup>

Andererseits weist Stirner selbst darauf hin, daß die Wirklichkeit der Menschen weit davon entfernt ist [vgl. z. B. EE 369]; gleichwohl setzt er sie in die *alleinige Ver- antwortung* für ihr existenzielles Dasein, ohne die Rückwirkungen für die Einzigen adäquat zu thematisieren.

### 3. Der spekulative Gehalt des Einzigen und die Unmöglichkeit Ohnmacht aufzuheben

Schon weil Stirner die Existenz des Einzigen im irrationalen Bereich ansiedelt, sind auch seine Hinweise auf die *Fähigkeiten* des Einzigen nicht rational begründbar; sie drücken lediglich Selbsterfahrungen aus, die gleichsam nur für Stirner selbst Gültigkeit beanspruchen können. Im Grunde schließt Stirner natürlich bezüglich dieser Erfahrungen von sich auf Andere, denn sonst könnte er gar nicht unterstellen, daß im freien Verkehr jeder sich als Mittelpunkt erlebt.

Diese Art der Verallgemeinerung von eigenen Erfahrungen beruht auf der still- schweigenden Hypothese, daß sich die Einzigen *irgendwie* doch *gleich* sind; nur dadurch kann er seinen Einzigen sozial denken.

Problematisch ist, daß er dieses Gemeinsame der Einzigen bei der Beschreibung der Einzigheit insofern unterdrückt, als er immer nur das einzelne Individuum im Blick hat: So geht er von der Existenz der individuellen Lebenskraft aus, ohne zu

20 C.-E. Bärsch, Gleichheit, a. a. O., S. 94.



berücksichtigen, daß diese nur existent sein kann durch einen sozialen Kontakt der Einzelnen untereinander.

Stirner stellt uns den Einzigen als nur in Beziehung leben könnend vor, läßt ihn vereinigt leben, ohne damit die Lücke für ein Leben in der Gemeinschaft, die durch die Ablehnung institutioneller Regelungen entstanden ist, wirklich schließen zu können. Die Polarisierung von Mächtigen und Ohnmächtigen im Verein ist, wie beschrieben, die notwendige Folge.

Auch die Gewalt der Einzigen ist nicht geeignet, individuelle Ohnmacht auszu-schließen. Weil das Wesen des Einzigen unbestimmt ist, ist auch nicht vorhersagbar, welchen Inhalt die Gewalt der Einzigen zu Tage fördert im Augenblick ihrer Ausübung.

Aber schon allein der soziale Kontext der Einzigen, in dem sich ihre Gewalt inhaltlich *unbestimmt* und *dynamisch* manifestiert, bewirkt notwendigerweise aufgrund der Verschiedenheit der Einzigen die Ohnmacht einzelner Einziger; letztere unterliegen ihrer eigenen, durch das soziale Zusammenleben offenbar werdenden *relativen* Machtlosigkeit.

Es ist zwar keine Herrschaft, der die Einzelnen sich hier unterordnen, dafür aber ist es die konkrete Abhängigkeit von Anderen, die sie zur Anpassung an deren Erwartungen, oder zur „freiwilligen“ Ohnmacht zwingt. Es sind also dann die konkreten Machtverhältnisse zwischen den Einzigen, die über Macht und Ohnmacht derselben entscheiden.

Von daher vermag Stirner, mit der ausschließlichen Bezugnahme auf die Gewalt der Einzigen, keine sozialen Verhältnisse zu begründen, die individuelle Macht und Ohnmacht begrenzen könnten.

Stirner behauptet einfach, daß die augenblickliche Gewalt, über die Jemand verfügt, seine Realität ist. Was aber diese Realität ist, dafür gibt es kein allgemeines Kriterium – diese Beurteilung unterliegt lediglich dem subjektiven Empfinden des Einzigen.

Hinzu kommt die Problematik seines anarchistischen Praxis-Theorie-Verständnisses, wonach immer nur die konkrete unmittelbare Praxis wirklich ist und jede theoretische Vorhersage über eine künftige Entwicklung schon unter diesem Gesichtspunkt die Wirklichkeit in ein Korsett zwingen würde, daß der unbestimmten Dynamik der Gewalt des Einzigen Gewalt antäte.

In wissenschaftlicher Hinsicht ist schon von daher keine positive Norm aus dem Werk Stirners konstruierbar, denn diese ließe sich nicht rational erkennen und qualifizieren.

Ist demnach die Stirnersche Kritik nicht geeignet, bestimmte soziale Verhältnisse zu propagieren, so ist m. E. nichtsdestotrotz die Bedeutung seiner Herrschaftskritik erheblich.

Dadurch, daß Stirner den Widerspruch zwischen institutioneller Gewalt und individueller Existenz – und Lebenskraft so umfassend begreift, liefert er einen entscheidenden existentiellen Vorbehalt gegenüber all jenen Theorien, die die Ein-

zeln als Teil eines übergeordneten Ganzen begreifend, so umfassend als möglich in bestimmte staatliche und/oder gesellschaftliche Systeme integrieren wollen.

Daß gänzlich auf eine ordnende Macht verzichtet werden könnte, das ist Stirners spekulativ-anarchistische Annahme, die eine schöne, aber nicht begründbare Utopie darstellt.

Hingegen ist die aus seiner Kritik abzuleitende Forderung, institutionelle Regelungen durch eigenverantwortliche und selbständige Aktivitäten von Individuen weitestgehend überflüssig zu machen, und dort, wo dies zur Erreichung bestimmter, für die Gemeinschaft notwendiger Zwecke nicht möglich erscheint, diese Zwecksetzung transparent zu machen, in der politischen und sozialen Gegenwart höchst aktuell.

Bürokratisch-zentralistisch strukturierte Institutionen scheinen immer weniger in der Lage, den Problemen und Interessen der Betroffenen gerecht zu werden. Als ein Beispiel mag die Friedenssicherung gelten, die in den Händen von Regierungen, Militärs und Industriellen eine Eigendynamik entwickelt hat, die m. E. nur noch von den Betroffenen dieser Politik selbst gestoppt werden kann. Überhaupt haben Institutionen oftmals weniger mit den Bedürfnissen der Betroffenen zu tun, als mit ihrer eigenen Zwecksetzung: „Wenn Macht im Unterschied zum bloßen Können meint: wir – *wollen* – und – wir – können, dann liegt in der heutigen, sich ständig noch steigernden Macht der Menschen auf der Erde ein seltsames Element der Ohnmacht; denn der Fortschritt der Wissenschaft ist von dem, was wir tun *wollen*, fast unabhängig geworden. ... Der Fortschritt folgt seinen eigenen unerbittlichen Gesetzen und zwingt uns, ohne Rücksicht auf die Folgen zu tun, was immer wir tun *können*.“<sup>21</sup>

Vor diesem, von den Individuen losgelösten Zwang, mit seiner vereinnahmenden Wirkung, hat uns Stirner schon vor 138 Jahren gewarnt, und er ist heute so umfassend wie m. E. niemals zuvor. Die Entwicklung zu stoppen durch die Selbsttätigkeit der Individuen, dazu fordert Stirner mit seiner Schlußsequenz auch auf: „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 meine Sach’ auf Nichts gestellt.“ [EE 412]

21 H. Arendt, a. a. O., S. 86.