

Max Stirner : possessiver Nihilismus : die Selbstaufhebung einer radikalen Philosophie des Habens

Autor(en): **Fetz, Reto Luzius**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **51 (2004)**

Heft 1-3

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761190>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RETO LUZIUS FETZ

Max Stirner: Possessiver Nihilismus

Die Selbstaufhebung einer radikalen Philosophie des Habens

Seit 1844 sein Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* erschien, ist Max Stirner sehr unterschiedlichen Bewegungen und Geistesrichtungen zugeordnet worden.¹ Betrachtet man zunächst das unmittelbare geschichtliche Umfeld, so gehört Stirner in die Reihe jener nachhegelschen Denker des Vormärz, die mit Feuerbach die Kritik des Idealismus und mit Marx und Engels die Wende zum Materialismus vollzogen haben.² In diesem Umfeld nimmt Stirner eine eigene Position ein, was sich schon darin zeigt, daß er vehement Feuerbach kritisiert hat, aber auch selbst einer nicht minder heftigen Kritik von Seiten von Marx und Engels unterzogen wurde. Da sich die beiden Letztgenannten in der *Deutschen Ideologie* ausführlich mit Stirner auseinandersetzen, hat Stirner in der Entstehungsgeschichte des historischen Materialismus einen festen Platz.³ Der zwar revolutionär gesinnte, aber antikommunistisch eingestellte «Kleinbürger» Stirner, wie er von Marx und Engels verächtlich genannt wurde, kann darüber hinaus als der erste Exponent jener bürgerlichen Protestbewegungen angesehen werden, die bis hin zu Marcuse reichen.⁴ Innerhalb dieser Geistesrichtung zählt Stirner mit Bakunin zu den

¹ Für Stirners Leben ist man immer noch auf die enthusiastische, aber nicht immer zuverlässige Biographie von MACKAY, J.H., *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Freiburg 1977 (Reprint der 3. Ausg. von 1914) angewiesen. Die jüngste Einführung in Stirner bietet KORFMACHER, W., *Max Stirner und der Einzige*, Wien-Leipzig 2001.

² Vgl. HOGREBE, W., *Deutsche Philosophie im 19. Jh. Kritik der idealistischen Vernunft: Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Engels, Marx, Dilthey, Nietzsche*, München 1987.

³ Vgl. MACLELLAN, D., *Die Junghegelianer und Karl Marx. Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess*, München 1974; ESSBACH, W., *Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus. Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner*, Göttingen 1978 (Univ. Diss.); SCHAEFER, A., *Der Staat und das Reservat der Eigenheit. Hegel-Marx-Stirner*, Berlin 1989; SUREN, P., *Max Stirner über Nutzen und Schaden der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1991.

⁴ Vgl. HOLZ, H.H., *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse, Neue Linke*, Darmstadt 1976.

Klassikern des Anarchismus und Nihilismus.⁵ Als einer der ersten Verkünder des Todes Gottes und des Willens zur Macht läßt sich Stirner aber auch als Vorläufer Nietzsches betrachten.⁶ Schließlich kann man in Stirner einen der Väter der Existenzphilosophie erblicken, da Stirner ähnlich wie Heidegger und Sartre die menschliche Existenz als eine ständige Aktualisierung des Daseins aus dem Nichts und in ein Nichts betrachtet.⁷

Diese unterschiedlichen Zuordnungen haben das Eine gemeinsam, daß sie Stirner als einen Denker von äußerster Radikalität werten. Wer Stirner liest, wird in der Tat bald feststellen, daß es sich hier um einen Philosophen handelt, der die Frage nach dem Menschen konsequent einer Extremlösung zuführt. Für diese «Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung»⁸ hat Stirner den Begriff des «Eigners» entwickelt, der sich als «Einzigster» versteht und alles zu seinem «Eigentum» macht, wie der Titel des Hauptwerkes andeutet. Damit können wir nun nach den historischen Zuordnungen eine systematische Charakterisierung der Philosophie Stirners vornehmen. Bei ihm handelt es sich um eine radikale Philosophie des Habens, die den Bezug des Menschen zur Welt, zu den Mitmenschen und zu sich selbst ausschließlich in den Kategorien der Besitzergreifung denkt – bis hin zum fatalen Ende, daß das Ergriffene zu nichts zerrinnt und der Eigner auch sich selbst verzehrt. «Possessiver Nihilismus» lautet darum die Bezeichnung, die wir für die Philosophie Stirners gewählt haben.

Damit ist auch die Thematik dieser Untersuchung umrissen. Sie verfolgt die Absicht, die Stirnersche Philosophie als eine radikale Habensphilosophie von ihrem Ansatz bis zu ihren letzten Konsequenzen zu verfolgen und auf ihre innere Stringenz hin zu befragen. Der erhoffte Erkenntnisgewinn ist dabei nicht nur ein historischer, sondern auch ein systematischer: Es gilt zu verstehen, warum der Mensch seiner Selbstauflösung zutreibt, wenn er seinen Welt- und Selbstbezug radikal und ausschließlich in der Form des Habens lebt.

Das «Haben» ruft seit Erich Fromms 1976 erschienenem Bestseller *To Have or to Be?* das «Sein» als Gegenbegriff auf den Plan (dt.: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, München 1979). Für Fromm

⁵ Vgl. SENFT, G., *Der Schatten des Einzigsten. Die Geschichte des Stirnerschen Individual-Anarchismus*, Wien 1988; PRÉPOSIET, J., *Histoire de l'anarchisme*, Paris 1993; BONANNO, A., *Max Stirner und der Anarchismus*, Hilterfingen 1996; GUÉRIN, D. (Hg.), *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Paris 1999.

⁶ Vgl. FERRANTE, F., *Come parlò Zarathustra. Un retore per tutti e per nessuno, Nietzsche-Stirner*, Neapel 1996; MÜNSTER, A., *Nietzsche et Stirner. Enquête sur les motifs libertaires dans la pensée nietzschéenne*, Paris 1999.

⁷ Vgl. ARVON, H., *Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*, Paris 1954. Vgl. auch SCHEIT, H./TIMM, U./SCHÄFER, A. u.a., *Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt. Texte zur Aktualität von Max Stirner*, Berlin 1996.

⁸ Vgl. KAST, B., *Die Thematik des Eigners in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung*, Bonn 1979.

ist das «Haben» die in der Konsumgesellschaft vorherrschende Geisteshaltung, der er die auf dem «Sein» beruhende Lebensform entgegenstellt, die sich vom Besitzdenken löst und das Vertrauen auf das eigene Selbstsein in den Vordergrund rückt. Historische Vorbilder für das Loslassen des Besitzes und die «Gelassenheit» allem Haben gegenüber sind für Fromm biblische Gestalten, dann vor allem Meister Eckhart sowie der frühe Marx. Fromm übersieht jedoch, daß das Verhältnis von Haben und Sein in der europäischen Geistesgeschichte die verschiedensten Deutungen und Bestimmungen erfahren hat. Schon antike Philosophenschulen, insbesondere der Platonismus und die Stoa, dann das Christentum mit Meister Eckhart, aber auch neuzeitliche Denker von Montaigne bis hin zu Marcel und Sartre haben mit diesem Begriffspaar gearbeitet und dabei die Differenz von Haben und Sein sehr unterschiedlich ausgelegt. Divergierende Lebensformen sind damit begründet worden.⁹

In die Reihe dieser Gestalten gehört auch Max Stirner. So kann nun der Interpretationsansatz verdeutlicht werden, von dem sich die folgende Darlegung leiten läßt. Sie geht davon aus, daß die bisherigen, eingangs aufgezählten historischen Einordnungen Stirners seine geschichtliche und systematische Bedeutung nicht ausschöpfen. Diese wird erst voll erkannt, wenn man Stirner als eine Extremposition in der geschichtlichen Abfolge der Verhältnisbestimmungen von Sein und Haben begreift: Er stellt die wohl radikalste Form einer Philosophie des Habens dar. Auch wenn Stirner nicht zu den Großen der Philosophiegeschichte zählt, kommt ihm in dieser Hinsicht eine außergewöhnliche Bedeutung zu. Der von ihm propagierte Eigner repräsentiert den äußersten Gegensatz zu allen Positionen, die dem Sein vor dem Haben den Vorzug geben und das Haben als etwas Zweitrangiges zurückstufen. Dazu gehören der Platonismus und die Stoa sowie die gesamte jüdisch-christliche Tradition. Die größtmögliche Distanz zum Haben wird bei Meister Eckhart mit seiner Lehre von der Gelassenheit und dem Sein ohne «Eigenschaft» erreicht. Bei Stirner hingegen schlägt das Pendel voll nach der entgegengesetzten Seite aus: Alles und jedes wird nun vom Eigner in Besitz genommen, dessen einzige Bestimmung darin besteht, daß er der «Eigenschaft» nachlebt. Stirner versteht sich wie Feuerbach und Marx als Kritiker des Christentums. Seine Destruktion des Christentums hat nicht die religionskritische Sprengkraft von Feuerbach und die gesellschaftspolitische Rele-

⁹ Die Idee einer solchen historischen Betrachtung der Differenz von Sein und Haben wurde erstmals vorgelegt und an drei Gestalten erprobt in FETZ, R.L., *Dialektik der Subjektivität. Die Bestimmung des Selbst aus der Differenz von Ich und Mein, Sein und Haben. Alkibiades I, Epiktet, Meister Eckhart*. In: FETZ, R.L./HAGENBÜCHLE, R./SCHULZ, P. (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 1. Berlin-New York 1998, 177-203. Vgl. auch FETZ, R.L., *Das Tun des Eigenen. Lebenskunst und Selbstidentität bei Michel de Montaigne*. In: RUDOLPH, E. (Hg.), *Die Renaissance und die Entdeckung des Individuums in der Kunst (Die Renaissance als erste Aufklärung II)*, Tübingen 1998, 167-212. Weitere Studien sind in Vorbereitung.

vanz von Marx. Stirners Besonderheit liegt jedoch darin, daß er als einziger unter diesen dreien sozusagen die Herzmitte christlichen Lebens trifft: Er verkündet einen radikalen Einstellungswandel, der genau das, was die gesamte christliche Spiritualität im Namen der Selbstverleugnung verworfen hatte, nämlich das possessive egoistische Selbst, zum allein rechtmäßigen und authentischen menschlichen Subjekt erklärt.

Wir beginnen unsere Darlegung mit der Geschichtsphilosophie Stirners, befassen uns dann mit dem Eigner als «Einzigem» und seinem «Eigentum» und verfolgen schließlich seine Selbstauflösung. Im Schlußteil setzen wir uns kritisch mit dieser Denkfigur auseinander.

I. Das Kommen des Eigners als Anbruch einer neuen Menschheitsepoche

Stirner proklamiert mit der Heraufkunft des von ihm beschworenen Eigners eine eigentliche Zeitenwende: «Wir stehen an der Grenzscheide einer Periode» (358).¹⁰ Was dem Untergang entgegen geht, ist nicht bloß das Zeitalter des Christentums, dessen Gottesidee von Feuerbach als eine menschliche Projektion durchschaut und damit als eine Illusion aufgelöst wurde. Ebenso zum Untergang verurteilt ist Feuerbachs kryptotheologische Idee vom Menschen, die er an die Stelle der Gottesidee setzte. Auch sie muß verworfen werden, damit endlich der leibhaftige Einzelne in sein Recht eingesetzt werden kann, d. h. der Eigner zu seiner Eigenheit und seinem Eigentum kommt.

1. Abkehr vom Christentum: seine Verfremdung des Eigenen

Wie Feuerbach wirft Stirner einer jeden Religion vor, daß sie den Menschen entzweie und von sich selbst trenne, mit Stirners Worten: daß sie «das Meinige zu einem Jenseitigen» (192) mache. Stärker noch als vom Heidentum soll dies vom Christentum gelten, weil hier «das Göttliche zum Außerweltlichen» (409) werde. Der Gott des Christentums selbst wird von Stirner zu jenen «großen Egoisten» (5) gezählt, denen er fortan nicht mehr dienen will, um «lieber selber der Egoist» (5) zu sein. Was Metaphysik und Theologie seit Aristoteles als den absoluten Selbstbezug Gottes gedacht haben, wird nun von Stirner als absoluter Egoismus Gottes hingestellt – eines Gottes, der genau das tut, was er dem Menschen verwehrt: «Gott bekümmert sich nur um's Seine, beschäftigt sich nur mit sich, denkt nur an sich und hat nur sich im Auge» (3f.).

¹⁰ Wir zitieren im folgenden Stirner durch die bloße Angabe der Seitenzahl, und zwar nach der Reclam-Ausgabe: STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*. Mit einem Nachwort hrsg. von A. MEYER. Durchgesehene und verbesserte Ausgabe, Stuttgart 1981, wobei wir auch die – auf Stirner zurückgehende – exzessive Großschreibung beibehalten.

Wie für Feuerbach hat auch für Stirner die Zuschreibung alles Positiven an Gott die Selbstentleerung des Menschen zur Folge: Das notwendige Pendant der Gottesverehrung ist die Selbstverachtung (vgl. 179). «Unsere Sache» kann nur «klein und verächtlich» erscheinen (3). Die vom Christentum vollzogene Entwertung menschlicher Selbstansprüche läßt sich am besten an der Sprachentwicklung ablesen. Im Christentum mußte «alles ‹Eigene› in ärgsten Verruf kommen: Eigennutz, Eigensinn, Eigenwille, Eigenheit, Eigenliebe usw.» (186). Mit dieser Verwerfung alles Eigenen offenbart die christliche Religion ihren bestimmenden Grundzug, den Stirner mit einer von ihm oft benützten, dem bürgerlichen Vokabular entlehnten Metapher drastisch zum Ausdruck bringt: «Eigentumslosigkeit oder Lumperei, das ist also das ‹Wesen des Christentums›, wie es das Wesen aller Religiosität [...] ist» (353).

Stirner glaubt feststellen zu können, daß sich die Sprache «so ziemlich auf den christlichen Standpunkt eingerichtet» (186) habe, und darum schreke auch das allgemeine Bewußtsein davor zurück, Besitzansprüche offenkundig zu machen. Genau das aber will Stirner nun tun, wenn er den Menschen – genauer: den jeweiligen Einzelnen – als Eigner faßt, dem es erstlich und letztlich um nichts als um seine Eigenheit geht. Was mit dem Eigner genauer gemeint ist, wird später zum Thema werden. Vorläufig gilt es nur festzuhalten, daß der Ausdruck «Eigenheit», der von Stirner als «Beschreibung» (188) des Eigners verwendet wird, die radikale Aufwertung dessen ankündigt, was in den christlichen Komposita mit «Eigen-» negativ besetzt war: «Die Eigenheit schließt jedes Eigene in sich und bringt wieder zu Ehren, was die christliche Sprache verunehrte» (188).

Man kann unschwer erkennen, daß der Stirnersche Ausdruck «Eigenheit» dem Ausdruck «Eigenschaft» in seiner Verwendung durch Meister Eckhart entspricht, auch wenn kein direkter Zusammenhang nachweisbar ist. Aber während für Meister Eckhart die «Eigenschaft», d. h. das Besitzdenken und -streben in all seinen Formen, das in der «Gelassenheit» Aufzugebende ist¹¹, bezeichnet die «Eigenheit» das, was der «Einzelne» ergreifen und verwirklichen soll. Das macht deutlich, daß Stirner tatsächlich historisch und systematisch als der Antipode jener christlichen Haltung betrachtet werden kann, welche in Meister Eckhart ihren ausgeprägtesten Vertreter fand.

Das Zurückfordern des Eigenen vom Christentum, anders gesagt die offene Verkündung des Egoismus, ist für Stirner allerdings ein Akt, der bloß den verkappten Egoismus des Christentums aufdeckt und zurecht biegt. Egoismus ist das Christentum für Stirner deshalb, weil auch die Christen die Gebote ihrer Religion nur «um *ihres* Seelenheiles willen» befolgen, «also aus Egoismus oder Eigenheit» (179). Ein selbstloses Tun, ein Gutes um des Guten willen, kann es für Stirner grundsätzlich nicht geben; das menschliche

¹¹ Vgl. FETZ, Dialektik der Subjektivität (s. Anm. 9), 195f.

Treiben ist entweder ein «offenkundiger» oder ein «uneingestandener, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus» (182). Den Christen schreibt Stirner aber nicht bloß einen «unbewußten», sondern auch einen «betrogenen Egoismus» zu (182), insofern das Glückseligkeitsstreben die Christen dazu führt, auf die Befriedigung ihrer natürlichen Begierden zu verzichten. Und die eigentliche Perversion besteht darin, daß die Christen ihren Egoismus in der Form der Selbstverleugnung, des Dienstes und der Knechtschaft leben.

Der gegen die Religion vorgetragene Anspruch auf das Eigene bedeutet für Stirner die Profanierung des Heiligen: «Wage den Sprung und stürze hinein durch die Pforten in das Heiligtum selber» (106). Dann folgt ein Satz, den man nur blasphemisch nennen kann: «Wenn Du *das Heilige verzehrst*, hast Du's *zum Eigenen* gemacht! Verdaue die Hostie und Du bist sie los!» (106). Der Essensmetapher werden wir bei Stirner noch wiederholt begegnen, und es ist kein Zufall, sondern innere Logik, daß aus diesem Verzehr des Heiligen ein Eigner hervorgeht, der am Ende (im Schlußsatz von Stirners *Einzigiger*) auch «sich selbst verzehrt» (412) und sich so in Nichts auflöst.

2. Kritik an Feuerbach: die Fremdheit der Idee «Mensch»

Feuerbach hat laut Stirner die Aufklärung vollendet, indem er die «Befreiung» (349) vom außerweltlichen Gott des Christentums brachte; im Hinblick auf ihn kann Stirner, Nietzsche vorwegnehmend, sagen, daß «der Mensch den Gott getötet hat» (34). Der Projektionstheorie Feuerbachs zufolge ist der Gott der Religionen und insbesondere des Christentums nichts anderes als das nach außen projizierte, gegenständlich betrachtete Wesen des Menschen. Folglich muß der Mensch, um seine Entfremdung aufzuheben und wahrhaft er selbst zu werden, dieses vergegenständlichte Wesen wieder in sich zurücknehmen und die dem Gott zugesprochenen Attribute erneut zu den seinen, genauer: zu Idealen der Menschheit machen, damit «nicht mehr Gott als Gott, sondern der Mensch als Gott» (35) erscheinen kann.

Die Anthropologie, die Feuerbach an die Stelle der Theologie setzen, und überhaupt die «Befreiung», die Feuerbach dem Menschen bringen will, bleibt aber in den Augen Stirners «durchaus theologisch» (34), ist nur verkappte, in den Menschen zurückversetzte Theologie: «Das *Jenseits außer Uns* ist allerdings weggefegt, und das große Unternehmen der Aufklärer vollbracht; allein das *Jenseits in Uns* ist ein neuer Himmel geworden und ruft Uns zu erneuten Himmelsstürmen auf: der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht Uns, sondern – dem Menschen» (170). Denn *der* Mensch ist eine abstrakte Idee, «keine Person, sondern ein Ideal, ein Spuk» (85; vgl. 202), genauso wie die «Idee der Menschheit» oder «die Menschlichkeit» ein Götze ist (361). Wir haben es hier – wie früher in der Religion – wieder mit einem «Wesen *über* Uns» (40) zu tun, anders gesagt: mit etwas Fremdem (ebd.). Das abstrakte «Wesen des Menschen» oder «*der* Mensch» steht in der gleichen Differenz zum jeweiligen konkreten Menschen wie der Gott der Religion.

Mit der Abhebung des «Wesens» des Menschen vom konkreten Einzelnen wird wiederum das Ich in «ein wesentliches und ein unwesentliches» gespalten, kehrt «das traurige Elend zurück, aus Uns selbst Uns verbannt zu sehen» (34).

Wie schon angedeutet, liegt der eigentliche philosophische Grund, warum Stirner Feuerbach so radikal ablehnt, darin, daß er die Idee «des» Menschen als eine bloße Abstraktion und damit als etwas realiter Nichtexistentes betrachtet. Stirner vertritt, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach, einen radikalen Nominalismus. Wirkliche Existenz kommt allein dem einzelnen Menschen, dem jeweiligen konkreten Ich zu: «Der Mensch ist nur etwas als *meine Eigenschaft* (Eigentum)» (199). Der Grundfehler Feuerbachs und der meisten Philosophen ist die naheliegende Meinung, «daß Mensch und Ich dasselbe sagen» (199f.). Aber «*der* Mensch ist nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes» (200). Wir brauchen uns nicht damit aufzuhalten, daß Stirner in diesem Satz offenbar den Allgemeinbegriff «der Mensch» und den Kollektivbegriff «die Menschheit» durcheinanderwirft. Entscheidend ist, daß es für ihn nur den Menschen in der Einzahl gibt, den «Einzelnen», der dann, weil absolut genommen, zum «Einzigem» wird. Das ist, wie wir immer wieder sehen werden, mehr als eine bloße Neubetonung des Individuellen, wie sie Stirner mit dem Satz ausdrückt: «Ich aber lege den Akzent auf *Mich*, nicht darauf, daß ich *Mensch* bin» (199). Stirner läßt den Menschen völlig im Ich des «Einzelnen» aufgehen. «Wer ist nun der Mensch? *Ich* bin es» (198).

Mit der Auflösung der Idee des Menschen fällt für Stirner auch jede «Bestimmung» dahin, welcher «der» Mensch nachleben soll. Eine solche Bestimmung, deren Verwirklichung grundsätzlich in der Zukunft liegt und die damit ein «unerreichbarer Gegenstand der Sehnsucht» (367) bleibt, ist genauso etwas vom Einzelnen Abgehobenes, Fremdes, wie die «Idee» des Menschen überhaupt, das Humanitätsideal und dergleichen (103). Ein solches Streben richtet sich auf ein leeres Nichts. Es verkennt, daß der Mensch wie jedes Lebewesen schon «von Haus «wahrer Mensch» ist, von seinem ersten Lebenszeichen bis zum letzten Atemzug (367). Die Herrschaft der Ideale ist die Dominanz einer leeren Abstraktion, die «nicht *meine* Welt ist» (197). Der «christliche Zauberkreis» ist nach Stirner so lange nicht durchbrochen, als man meint, «Mir eine außerhalb Meiner liegenden Bestimmung geben zu müssen» (406) – die Idee des Menschen ist nur die letzte dieser Bestimmungen. Ihr tritt Stirner mit der ebenso lapidaren wie radikalen Formel entgegen: «Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich. Dies ist der Sinn des – Einzigem» (406).

Die politische Form der Feuerbachschen Kryptotheologie, die «Gott» durch «den Menschen» ersetzt, erblickt Stirner im Liberalismus. In ihm wird der Mensch ebenso erhöht, wie in den Religionen Gott oder ein Götze, mit der Folge, daß der Liberalismus «Mich unter den Menschen stellt» (193). Das liberale Leitbild einer «menschlichen Gesellschaft» (193) ist aber nur eine Maske, unter der der Einzelne das Seinige niemals zu erlangen vermag,

weil er im liberalen Staat nicht als Einzelner zu seinem Recht kommt, sondern nur als Mensch, und das heißt wiederum: als eine abstrakte Entität, die nichts mit der einzelnen Person in ihrer jeweiligen konkreten Situation zu tun hat (vgl. 352). Und sobald sich der Einzelne weigert, ein «Mensch» im Sinne des Liberalismus zu sein, degradiert ihn der liberale Staat zu einem «Unmenschen», schließt ihn aus, «verwandelt ihn aus einem Staatsgenossen in einen Gefängnisgenossen» (194).

Nicht besser als der Liberalismus kommt bei Stirner der Kommunismus weg, der für ihn nur eine Sonderform des Liberalismus darstellt, nämlich den «sozialen Liberalismus» (vgl. 127–135). In ihm sollen «Alle nichts haben, damit \langle Alle \rangle haben» (127). Diese «Alle» aber werden wiederum mit der «Gesellschaft» identifiziert, d. h. mit einem Abstraktum, einer Unperson (vgl. 127). Die vom Kommunismus angestrebte Abschaffung des persönlichen Eigentums erweist sich somit als ein «Raub am \langle Persönlichen \rangle » im scheinbaren «Interesse der \langle Menschlichkeit \rangle » (129).

Eine Zusammenfassung der Geschichtsphilosophie Stirners macht nun die Stellung deutlich, die er selbst in ihr einnehmen will. Stirner versteht sich als der Denker einer Zeitenwende. Die Menschheitsepoche, die verabschiedet wird, ist jene des Christentums: «An dem Eingang der neuen Zeit steht der \langle Gottmensch \rangle » (170). Die Verabschiedung dieser Epoche wird durch die «Überwindung des Gottes» eingeleitet, die das «Werk der Aufklärung» ist und mit Feuerbachs Religionskritik «zu einem siegreichen Ende» geführt wurde (170). Aber der Gottmensch ist nicht wirklich tot, so lange «der Mensch» als «Wesen *über* Uns» (40) weiterlebt. Das ist der springende Punkt, an den jene, die «den Gott getötet» haben, nicht dachten (170). Der Gottmensch ist erst gestorben, wenn «außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist» (170).

Den entscheidenden letzten Schritt zu gehen: «den Menschen» durch den «Einzelnen» zu ersetzen, der erstmals wirklich «Eigner seiner selbst» werden soll, ist nun die revolutionäre Tat, die Stirner vollbringen will. Der damit erhobene weltgeschichtliche Anspruch ist nicht weniger absolut als jener Hegels. Auch Stirner sieht sich auf seine Weise als der Denker, in dem sich die Geschichte erfüllt und endlich an ihr Ziel kommt (vgl. 271).

3. Die Selbstfindung in der Entwicklung des Individuums

Ähnlich wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* hat auch bei Stirner die menschheitsgeschichtliche Entwicklung ihre Entsprechung in der individualgeschichtlichen. Die Individualgeschichte bildet bei Stirner unter dem Titel «Ein Menschenleben» (9) sogar den Einstieg in seine Gedankenwelt, an den sich mit der Betrachtung der «Menschen der alten und neuen Zeit» (15) die Erörterung der Menschheitsgeschichte anschließt.

Stirner unterscheidet mit der Alltagssprache drei Entwicklungsstufen des Individuums: den Knaben, den Jüngling und den Mann. Diese drei Stufen stehen – wie bei Hegel – zueinander in einem dialektischen Verhältnis,

und die ganze Entwicklung wird als ein «*Kampf* der Selbstbehauptung» (9) gesehen, bei dem es darum geht, aus dem «Wirrwarr» der Welt «*sich* herauszufinden und *sich* zu gewinnen» (9).

Das *Kind* und der *Knabe* sind laut Stirner realistisch auf die Welt Dinge bezogen. Fehlt dem Kind ein Gegenstand, mit dem es sich abgeben kann, spürt es Langeweile (14f.). Sein Geist entwickelt sich mit der List und der Klugheit, dem Mut und dem Trotz, mit denen es dem Widerstand der Dinge und der Autorität der Erwachsenen zu begegnen lernt (11f.). Der *Jüngling* unterscheidet sich vom Knaben durch sein geistiges Verhalten. Er versucht nun die hinter den Dingen verborgenen Gedanken und Ideen zu ergründen, und statt sich nach den Eltern zu richten, folgt er der «Einrede des Geistes» (11) in der Form des eigenen Gewissens. Er begeistert sich für alle «Lichtgestalten der Gedankenwelt», insbesondere für die Idee *des* Menschen (12). Die «*erste* Selbstfindung» (10) des sich entwickelnden Individuums besteht somit darin, daß der Jüngling sich «als Geist» (13f.) findet.

Dieser vom Jüngling gefundene Geist ist aber nur auf den ersten Blick ein Gewinn. Denn er ist als ein in seiner Idealität erfaßter Geist etwas Unvollendetes, erst zu Suchendes, das sich jenseits der Person situiert. Der Gewinn schlägt damit dialektisch in sein Gegenteil um, wird zum Verlust. Man kann unschwer erkennen, wie Stirner hier Feuerbachs Auffassung der Gottesidee als eine Selbstprojektion und damit Selbstentfremdung des Menschen übernommen und in eine dialektische Theorie der Individualentwicklung umgesetzt hat.

Für Feuerbach wird diese Selbstentfremdung dadurch beendet, daß der Mensch sein in Gott projiziertes Wesen wieder in sich zurücknimmt. Wir haben bereits gesehen, wie Stirner diese Zurücknahme der Gottesidee in «den» Menschen als eine kryptotheologische Illusion kritisiert, weil sie an die Stelle Gottes eine Abstraktion und damit ein leeres Ideal setzt. Marx hat bekanntlich, über Feuerbach hinausgehend, die eigentliche Ursache der in der Religion auftretenden Selbstentfremdung in der auf der Ausbeutung beruhenden Gesellschaft erblickt und entsprechend die kommunistische Revolution als Abhilfe propagiert. Aber auch der Kommunismus ist für Stirner, wie oben dargelegt, kein Heilmittel, weil er das Eigentum einer neuen Gesellschaft – und damit einer ideologischen Abstraktion – statt einem wirklich persönlichen Eigner überantwortet.

Welchen Weg geht nun Stirner selbst? Er behebt die das Jünglingsalter charakterisierende Leere und Jenseitigkeit des Geistes dadurch, daß er auf der nächsten (und letzten) Entwicklungsstufe, nämlich im *Mann*, eine «zweite Selbstfindung» sich vollziehen läßt. «Der Jüngling fand sich als *Geist* und verlor sich wieder an den *allgemeinen* Geist, den vollkommenen, heiligen Geist, *den* Menschen, die Menschheit, kurz alle Ideale; der Mann findet sich als leibhaftigen Geist» (14). Die Leibhaftigkeit des Geistes ist also das entscheidend Neue, das den entfremdeten Idealismus des Jünglings im Mann

aufhebt. Die damit postulierte Entwicklungsstufe ist, Feuerbach und Marx gegenüber, auch das Neue und Originale von Stirners Theorie.

Diese Leibhaftigkeit des Geistes äußert sich zunächst in einem neuen Verhältnis zur Welt. Während der Jüngling wähnt, die im argen liegende Welt nach seinen Idealen umgestalten zu müssen, nimmt der Mann die Welt so, wie sie ist, und verfährt mit ihr nach seinem Eigennutz, der auf die «Befriedigung des ganzen Kerls» (13) abzielt. Die exzentrische Haltung des Jünglings, der für ichfremde Ideale schwärmte, wird durch die egozentrische Einstellung des Mannes abgelöst, der «sich selbst zum Mittelpunkt macht» (14).

Auch das Verhältnis zu den Gedanken erfährt nun eine entscheidende Neubestimmung. Der Knabe verhielt sich zu den Dingen, der Jüngling hingegen fand sich als Geist «hinter den Dingen» (14), nämlich bei den Gedanken oder Idealen. Der Mann geht nochmals einen Schritt weiter. «Hinter den Gedanken» findet er sich selbst, indem er sich «als ihr Schöpfer und *Eigner*» (14) begreift. Damit ist der dialektische Dreischritt vollzogen, der die Person von den Dingen über die Gedanken zu sich selbst zurückführt. Hatten beim Jüngling die Gedanken sich über die Welt erhoben und fälschlich ein Eigenwesen gewonnen, so durchschaut und zerstört der Mann diese Illusionen. Mit der grundsätzlichen Erklärung: «Ich allein bin leibhaftig» (14) fordert Stirner am Ende alles als Eigentum des leibhaftigen Ichs ein. Mit dieser absoluten Besitzergreifung schließt der von Stirner konstruierte Entwicklungsgang, der, auf Stirners eigene Kurzformel gebracht, vom «egoistischen» Kind über den «idealistischen» Jüngling zum «egoistischen» Mann führt (vgl. 15).

II. Der Egoist als Eigner und «Einzigiger»

1. Der Primat des Leibes vor dem Geist

Stirner entwickelt eine dem traditionell metaphysischen Menschenbild gegenüber radikal neue Anthropologie. Das Umwälzende dieser Anthropologie drückt sich am schärfsten in seinem Anticartesianismus, in seiner Abkehr von Descartes aus. Descartes steht bei Stirner für die gesamte platonisch-augustinische Tradition, die in der Geistseele den «eigentlichen Menschen» erblickte. Er ist laut Stirner jener Denker, welcher den dem Christentum eigenen «Geist-Enthusiasmus» (33), nämlich das Sehnen nach Vergeistigung unter Verachtung alles Leiblichen und Irdischen (vgl. 33 und 21f.), philosophisch am klarsten auf den Begriff gebracht hat. Weil die im Christentum propagierte religiöse und philosophische «Beschäftigung mit Geistigem» immer ein Denken ist und alles menschliche Tun darauf hinausläuft, «konnte Cartesius, dem dies endlich ganz klar geworden war, den Satz aufstellen: «Ich denke, das heißt: – Ich bin»» (22). Stirner deutet diesen Satz im Sinne einer Gleichsetzung von Denken und menschlichem Sein. Das aber bedeutet, daß der Mensch auf seinen Geist reduziert wird.

Man erkennt unschwer, wie Stirner hier über Descartes hinaus die gesamte spiritualistische Tradition im Blick hat. Für die platonisch-augustini-

sche Denkrichtung ist die Unterscheidung zwischen Geistseele und Leib bestimmend geworden, die im (pseudo-)platonischen Dialog Alkibiades I getroffen wird: Der Mensch *ist* seine Geistseele, die das Eigentliche an ihm ausmacht; er *hat* bloß seinen Leib, zu dem die Geistseele in einem Eigentumsverhältnis steht und den sie in ihren Dienst nimmt.¹² Genau diese Verhältnisbestimmung von Geist und Leib kehrt Stirner um, wenn er gegen Descartes einwendet: «Ich *habe* wohl Geist, existiere aber nicht bloß als Geist, sondern bin ein leibhafter Mensch» (31). Die Zielrichtung dieser Umkehrung wird deutlich, wenn Stirner sich gegen eine verharmlosende Interpretation dieses Satzes ausspricht, gemäß der der Geist immer noch «Dein besser Teil» sein könnte (31). Von einer solchen spiritualistischen Rückzugsposition hebt sich der Stirnersche «Egoist» nochmals ab: «Ihr unterscheidet Euch darin, daß Du [der Spiritualist] den Geist, er [der Egoist] aber Sich zum Mittelpunkt gemacht, oder daß Du Dein Ich entzweist und Dein «eigentliches Ich», den Geist, zum Gebieter des wertlosen Restes erhebst, während er von dieser Entzweiung nichts wissen will» (32). Mit dieser «Entzweiung» ist offensichtlich der Cartesische Dualismus gemeint, bei dem der Geist als eigenständige Realität und als das «eigentliche Ich» (191) neben dem Körper existiert. Aber Stirner negiert nicht bloß, daß der Geist das Wesentliche am Menschen sei (76), er will grundsätzlich «den Geist in sein *Nichts* auflösen» (77), in dem er ihn, nun ganz im Gegensatz zur gesamten platonisch-augustinischen Tradition, zum «*Eigentum* des leibhaftigen Ich's» (191) erklärt.

Die Stirnersche Umkehrung des Geist-Leib-Verhältnisses läuft somit darauf hinaus, daß nicht der Geist uns, d. h. das leibhaftige Ich, besitzen soll, sondern vielmehr wir den Geist (vgl. 48). Die Inbesitznahme durch den Geist bezeichnet Stirner geradezu als «Besessenheit». Er hat diesen Ausdruck wohl aus zwei Gründen gewählt. Erstens ist das Besessensein sprachlich die passive Form für das Besitzen. Zweitens – und das ist nun das Entscheidende – meint das Besessensein insbesondere einen pathologischen religiösen Zustand. In der Bibel gelten jene als besessen, die unter der Macht und dem Einfluß eines «bösen Geistes» oder des Teufels stehen. Diese Bedeutung wird nun von Stirner verallgemeinert. Unter den Besessenen (vgl. 36) versteht er alle Menschen, die sich in irgendeiner Form vom «Geist» einnehmen lassen – vom «Geist Gottes» bis hin zu allen «geistigen» Idealen. Die vom «Geist-Enthusiasmus» (33) Ergriffenen unterscheiden sich bloß insofern von den vom Teufel Besessenen, als sie «entgegengesetzte Besessene» sind, «die vom Guten, von der Tugend, Sittlichkeit, dem Gesetze oder irgendwelchem «Prinzip» besessen sind» (47). Gegen diese Besessenheit gibt es nur eine Abhilfe: die «Eigenheit», die den Geist, diesen «Sparren» (46) in unserem Kopf,

¹² Vgl. ebd. 182–186.

als einen Spuk entlarvt, in sein Nichts auflöst und den Eigner zu sich selbst kommen läßt (vgl. 181).

2. Der zentrale Begriff der «Eigenheit»

Versuchen wir nun zum Kern von Stirners Theorie vorzudringen. Vier Begriffe stehen im Mittelpunkt seines Denkens: der gängige, üblicherweise negativ besetzte, von Stirner aber entschieden positiv gewendete Begriff des *Egoismus* oder des *Egoisten*; der von Stirner radikal und generell gefaßte, im Deutschen eher unübliche Begriff des *Eigners*, der das Wesen des Stirnerschen Egoisten ausdrückt; der Begriff der *Eigenheit*, der als Abstraktum das Wesen des Eigners formal definiert; schließlich der Begriff des *Einzigigen*, der den Eigner in den Rang eines absoluten Einzelwesens erhebt. Der Egoist, der Eigner und der Einzige sind äquivalente und damit vertauschbare Ausdrücke, die bloß unterschiedliche Aspekte des Menschen, wie ihn Stirner denken will, herausheben. Entsprechend werden auch wir gemäß der jeweiligen Akzentsetzung in der Regel nur einen dieser Ausdrücke verwenden, wobei die anderen Aspekte natürlich mitgedacht sind.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst den geschichtlichen Stellenwert des Eigners. In ihm wird das gefunden, was in der Menschheitsgeschichte bisher vergeblich gesucht wurde. Diese suchte unter den Namen eines angeblich Absoluten – zuerst «Gott», dann «der Mensch» – nach einem «mysteriösen Wesen» (271), das es als Abstraktum gar nicht geben kann; finden läßt sich der Mensch nur als Konkretum, «als der Einzelne, der Endliche, der Einzige» (271). Zugleich aber nimmt nun dieser Einzige als Eigner alles in sich auf, was bisher der Menschheit zugeteilt wurde: «Ich bin Eigner der Menschheit, bin die Menschheit» (271). «Was man der Idee der Menschheit zuschrieb, das gehört *Mir*» (367). Das gilt auch für den individuellen Prozeß der Selbstfindung. Wenn ich *den* Menschen in mir selbst finde, dann «ist auch alles «wahrhaft Menschliche» *mein eigen*» (367).

Der Eigner ist somit das eigentliche Ziel aller menschlichen Entwicklung. Dieses Ziel darf jedoch nicht als etwas Ausstehendes, erst Kommendes betrachten werden, wie es die Religion und nach ihr alle menschlichen Ideologien tun (367). Die «Eigenheit» ist aber nicht etwas Faktisches, immer schon Vorhandenes. Es braucht vielmehr «den Entschluß des «Egoismus», der «Eigenheit»» (180), den Mut, sich selbst «wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen» (177). Damit berühren wir jenen Punkt, wo Stirner zum Vorläufer der Existenzphilosophie wird. Stirner nimmt hier auf seine Weise das vorweg, was später Heidegger als die «Entschlossenheit» zur «Eigentlichkeit» beschrieben hat. Aber auch Stirners Begründung für die Notwendigkeit eines solchen «Entschlusses» lautet ähnlich wie bei Heidegger. Dieser erklärt die «Uneigentlichkeit» des Daseins durch die «Verlorenheit in das Man», die die «Abständigkeit», die «Durchschnittlichkeit» und die

«Einebnung» zur Folge hat.¹³ Aber schon Stirner schreibt: «Meine Eigenheit verleugne Ich, wenn Ich Mich selbst – angesichts des Anderen – aufgebe, d. h. nachgebe, abstehe, Mich ergebe, also durch *Ergebenheit, Ergebung*» (183). Wie das religiös geprägte Stichwort «Ergebung» anzeigt, sind es bei Stirner – anders als bei Heidegger, der mit dem «Man» die moderne Massenkultur im Auge hat – hauptsächlich die «Jahrtausende der Kultur» (181) des Christentums, die den Weg zur Eigenheit versperrt haben.

Heidegger hat bekanntlich im Gewissen jene Instanz erblickt, die das im Man verlorene Dasein zu sich selbst zurückruft, und damit zum eigentlichen Selbstsein, zur «Eigentlichkeit» aufruft. Genau diese Funktion schreibt nun schon Stirner der «Eigenheit» zu: «Die Eigenheit aber ruft Euch zu Euch selbst zurück, sie spricht: «Komm zu Dir!»» (181). Sie realisiert damit das, was wir von Grund auf sein wollen, denn «unbewußt und unwillkürlich streben Wir alle der Eigenheit zu» (403). Der Weg zurück zu sich selbst ist jedoch kein einmaliger Schritt, sondern eine immer wieder zu vollziehende «natürliche Tat» (368).

Aber was ist diese Eigenheit, zu der wir uns entschließen sollen, um Eigner zu werden? Das Wort «Eigenheit» wird von Stirner synonym mit dem Ausdruck «Egoismus» verwendet (vgl. 141, 180), ebenso wie für ihn auch «Egoist» und «Eigner» äquivalente Ausdrücke sind. Daraus kann man schließen, daß die Eigenheit nichts anderes als die Stirnersche Fassung für den Begriff des Egoismus ist, und entsprechend ist die Eigenheit das formale Definiens des Eigners oder Egoisten (vgl. 188).

Damit ist jedoch noch nicht entschieden, was inhaltlich mit der Eigenheit gemeint ist. Es versteht sich von selbst, daß Stirner diesen Ausdruck nicht in seiner üblichen umgangssprachlichen Bedeutung verwendet, wo Eigenheit soviel wie «Eigenart» oder «Besonderheit» besagt. Die Eigenheit wird bei Stirner vielmehr zu einem ganz persönlich geprägten Grundwort seiner Anschauung; sie ist, wenn man so will, *das* Privatwort seiner Philosophie. Stirner – auch hierin ein Vorgänger Heideggers – denkt stark von der Sprache her, in dem er auf die Urbedeutungen von Wörtern zurückgeht oder diese neu zum Tragen bringt. Das ist auch bei seiner Verwendung des Wortes «Eigenheit» der Fall. Die Eigenheit ist für ihn eine menschliche Grundeinstellung oder -haltung, bei der es grundsätzlich um das «Eigene» geht: «Die Eigenheit schließt jedes Eigene in sich» (188). Sie wird – durch die Erhebung des Eigners zum «Einzigem», d. h. zum absoluten Mittelpunkt – zu einem Verhaltensprinzip, gemäß dem «Ich Mir Alles zu eigen» (406) nehme. Nun wird deutlich, warum die «Eigenheit» im Denken Stirners eine alles beherrschende Stellung einnimmt: Sie ist es, durch die der «Einzelne» zum Eigner des «Eigene» wird. Sie ist es auch, die aus Stirners Denken eine radikale Habensphilosophie macht.

¹³ Vgl. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 10. Aufl. Tübingen 1963, 126f.

3. Macht und Eigentum

Wie werde ich nun durch die «Eigenheit» zum Eigner des «Eigenen», wie verschafft sie mir das Meinige? Stirner benützt verschiedene Ausdrücke, die aber alle dem gleichen Sprachregister angehören; im wesentlichen sind es die Ausdrücke: Macht, Gewalt, Kraft (vgl. 173, 406, 412). Sie demonstrieren, daß Stirners Eigner als die Verkörperung eines radikalen Machtmenschen zu verstehen ist, und daß die «Eigenheit» nichts anderes als expliziter, bewußt gemachter und bewußt aufgenommener «Wille zur Macht» ist. Das findet seine Bestätigung darin, daß Stirner auch das, was in seinem Sinne «Eigentum» heißt, nur in der Macht und in der Gewalt begründet sieht, die ich über es habe: «Was ist also *mein* Eigentum? Nichts als was in meiner *Gewalt* ist! Zu welchem Eigentum bin Ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich – *ermächtige*» (284). Entscheidend ist, daß Stirner das «Eigentum» rein und ausschließlich als die Machtsphäre des Eigners definiert: «Mein Eigentum aber ist kein Ding, da dieses eine von Mir unabhängige Existenz hat; mein eigen ist nur meine Gewalt. Nicht dieser Baum, sondern meine Gewalt oder Verfügung über ihn ist die meinige» (307). So wird die Macht zu *dem* Stirnerschen Grundprinzip, das in eins die «Eigenheit» des Eigners erklärt und sein «Eigentum» begründet. Diese Macht ist selbst das ursprünglichste Eigentum, das der Eigner schon immer besitzt (203). Sie ist jenes Prinzip, durch das er sich Eigentum verschafft und macht so das Selbstsein des Eigners qua Eigner aus, in dem alles Eigene seinen Grund hat: «Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum» (ebd.).

Versuchen wir Stirners Gleichsetzung der «Eigenheit» mit «Kraft», «Gewalt», «Macht» historisch einzuordnen. Daß Stirner damit Nietzsche antizipiert, braucht in unserem Kontext nicht weiter erörtert zu werden. Bedeutsamer ist die Verbindung, die man zur Stoa herstellen kann. Auch in der stoischen Philosophie geht es radikal um die Frage, was ich wirklich als mein Eigenes ansprechen kann. Und eine – zumindest vordergründige – Ähnlichkeit mit Stirner liegt nun darin, daß auch die Stoa und namentlich Epiktet das «Eigene» als das faßt, was «bei mir» steht, oder, wie das meistens im Deutschen wiedergegeben wird, was «in meiner Gewalt» steht. Das «bei mir» Epiktets hat allerdings einen sehr präzisen, eingeschränkten Sinn: Es meint den Herrschaftsbereich des willentlichen Selbst, in der Sprache Epiktets: der *Prohairesis*, die sich der Allvernunft oder Gott unterstellt.¹⁴ Bei Stirner steht nicht zu erwarten, daß die von ihm beschworene Macht sich vor einem Vernunftgesetz oder Gott beugt. Umso aufschlußreicher wird es sein, die Konsequenzen zu verfolgen, die sich aus dem Machtanspruch des Stirnerschen Eigners ergeben.

Stirners Denken kulminiert in seinem Begriff des Einzigigen. Er ist nicht leicht zu bestimmen, weil bei Stirner nur Anspielungen zu finden sind. Der

¹⁴ Vgl. FETZ, Dialektik der Subjektivität (s. Anm. 9), 187-193.

Begriff schließt das mit ein, was man für gewöhnlich die Individualität und Singularität einer Person nennt. Auch der Stirnersche Einzelne ist ein Einzelwesen, das einmalige Züge trägt und somit einzigartig und unverwechselbar ist (vgl. 153). Aber die Stirnersche Einzigkeit meint mehr als bloße Einzigartigkeit. Als einzigartig können alle Menschen gelten, aber der Stirnersche Einzelne duldet keine Mitmenschen von gleicher Wertigkeit neben sich. Er ist auf seine Weise einzig, wie Gott traditionell als einzig gilt. Wie kann man das verstehen?

Wie bei jedem Philosophen, der neue Wege geht, erhellen auch bei Stirner die Grundbegriffe sich wechselseitig. Der «Einzelne» muß sich somit von dem her verstehen lassen, daß er Eigner ist. Einen Ansatzpunkt für eine solche Interpretation bildet die folgende Passage: «In der Tat bin Ich unvergleichlich, einzig. Mein Fleisch ist nicht ihr Fleisch, mein Geist ist nicht ihr Geist» (153). Solchen Aussagen kann man zumindest *den* guten Sinn geben, daß ich als Individuum der *einzigste Bezugspunkt* für alle Sätze mit «mein» bin. Wann immer ich «mein» sage, kann ich nur *mich* meinen, und in diesem Sinn bin ich tatsächlich einzig. Diesen unbedingten Ausschließlichkeitsanspruch des Possessivums der ersten Person würden auch heutige Sprachanalytiker gelten lassen. Aber Stirner geht nun viel weiter, wenn er aus dieser Exklusivität des Possessivums ein sich über Alles erhebendes Absolutes macht, wie das in der folgenden Aussage zum Ausdruck kommt: «Dir kommt mehr zu, als das Göttliche, das Menschliche usw.; Dir kommt das *Deinige* zu» (406). Damit duldet der Stirnersche Einzelne nichts Höheres mehr (vgl. 412). Als «Einziger» erfährt sich so der Eigner zugleich als exklusiv und absolut; er weist jeden Fremdanspruch zurück und betreibt nur das «Seinige»: «Meine Sache ist [...] allein das *Meinige*, und sie ist [...] – *einzig*, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!» (5).

III. Die Sphären der «Eigenheit»

1. Der Selbstbesitz als Primärbereich der «Eigenheit»

Was ist oder wird dem Stirnerschen Eigner zu eigen? Wir gehen die Frage am besten so an, daß wir zunächst klären, ob es einen privilegierten Bereich gibt, der sozusagen von Haus aus zum Besitz des Eigners gehört. Einen solchen Bereich gibt es tatsächlich, und die Fortsetzung wird zeigen, daß er der eigentliche Grund ist, *auf* dem und *von* dem der Stirnersche Eigner lebt, bis er mit dem Dahinschwinden dieses Grundes sich selbst auflöst. Dieser Grundbereich ist das eigene Ich, das eigene Leben.

Stirner identifiziert die Eigenheit mit dem Selbstsein des Eigners. Darum kann er schreiben: «Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein» (173). Diesen Satz kann man nun auch umgekehrt lesen: Mein Wesen und Dasein ist es, das primär und in einem ganz bevorzugten Sinn mein eigen ist. Die Eigenheit als Besitzverhältnis meint in der Tat für Stirner in erster Linie die Inbesitznahme seiner selbst. Der Selbstbesitz ist *die* unbedingte Be-

sitzform, die grundsätzlich immer verwirklicht werden kann: «*Mein eigen* bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an andere wegwerfe» (173). Stirner faßt also das Verhalten zu sich selbst als ein Sich-Haben, womit deutlich wird, daß Stirner auch im Innenbereich der Person nichts anderes als eine Philosophie des Habens betreibt. Dieses Sich-Haben jedoch ist nicht etwas automatisch Gegebenes, sondern ein Besitz, der im Konkurrenzkampf mit den andern errungen werden muß.

Stirner hat allerdings auch erkannt, daß es im Innenraum der Person einen Bereich gibt, der grundsätzlich ihr zugehörig ist, nämlich der Bereich des Psychischen, der Gedanken und Gefühle. Seit Sartre haben moderne Bewußtseinstheoretiker immer wieder herausgearbeitet, daß psychische Zustände konstitutiv an die jeweilige Person gebunden sind: Meine Gedanken und Gefühle *sind* nur, weil ich sie habe; sie existieren nur, wenn sie für *mich* existieren, d. h. innerhalb meines Bewußtseins.¹⁵ Sie können darum gar nicht *sein*, ohne *meine* Gedanken und Gefühle zu sein. Eben diese Einsicht nimmt Stirner vorweg, wenn er die «Gewalt über Mich selbst» pointiert fast als die Gewalt «über alles, was nur Mir eignet und nur *ist*, in dem es mein Eigen ist» (284). Wohl nicht zufällig wird dies an der gleichen Stelle auf die Gedanken bezogen: «An *meinen* Gedanken [...] habe ich mein wirkliches Eigentum [...]. Denn als das Meine sind sie meine Geschöpfe» (284). Deutlicher noch demonstriert Stirner am Schmerz diese nicht aufzuhebende Zugehörigkeit des Psychischen zur Person. Als Beispiel wählt er eine Folterszene. Der Gefolterte ist dem Folterer ausgeliefert, erlebt eine qualvolle Fremdbestimmung. Und dennoch behauptet Stirner, daß ich auch in dieser Situation noch «mein Eigen» bleibe. Denn «*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» (174). Stirner geht aber noch einen Schritt weiter, indem er nun mit der Möglichkeit rechnet, daß der Folterer dem Gefolterten ein Bein ausreißt. Auch eine solche Extremsituation hält Stirner jedoch nicht von der Behauptung ab: «Es ist *mein* Bein und ist unentreibbar.» Denn: «Er reiße Mir's aus und sehe zu, ob er noch mein Bein hat! Nichts behält er in der Hand als den – Leichnam meines Beines, der so wenig mein Bein ist, als ein toter Hund noch ein Hund ist» (174).

Wir haben diese Passage ausführlich zitiert, weil sie ein klassisches Thema der stoischen Philosophie aufgreift und variiert, und zwar anhand des gleichen Beispiels, so daß man sich fragen kann, ob Stirner hier nicht bewußt oder unbewußt mit einer Reminiszenz spielt. Epiktet – wir haben schon darauf hingewiesen – arbeitet mit der Unterscheidung zwischen dem, was «bei uns» beziehungsweise «nicht bei uns» steht, um herauszufinden,

¹⁵ Vgl. FRANK, M., Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991, 228-230.

was wirklich «das Unsrige» ist – eine Unterscheidung, die auf den ersten Blick der Stirnerschen Bestimmung des Eigenen nicht unähnlich sieht, zumal wenn man mit vielen Übersetzern das «bei uns» mit «in unserer Gewalt» wieder gibt. Aber Epiktet identifiziert das «Unsrige» strikt mit dem willentlichen Selbst. Gerade der Körper und die Körperglieder können nach Epiktet nicht wirklich «mein» sein, weil sie in der Gewalt eines jeden stehen, der stärker ist als ich. So deutet Epiktet das von Stirner angeführte Beispiel völlig anders, weil er in der Möglichkeit, daß mir das Bein entrissen werden kann, just das Argument dafür sieht, daß mein Bein nicht wirklich mein ist.

Stirner geht einen anderen Weg. Nicht die Herrschaft über den Körper ist für ihn das Entscheidende, sondern die *Körpergefühle*, die auch dann noch mein sind und ausschließlich mir gehören, wenn mein Körper einem Anderen ausgeliefert ist. Für Stirner steht also im Unterschied zu Epiktet die Binnen- und nicht die Außenperspektive im Vordergrund, wobei er, wiederum anders als der Stoiker, nicht strikt zwischen den von außen hervorgerufenen Affekten und Emotionen und den aus der Vernunft aufsteigenden, willensgeprägten Bewußtseinsregungen trennt. Diese Argumentationslinie wird beim ausgerissenen Bein konsequent weitergeführt. Mein Bein bleibt überhaupt nur so lange Bein, als es ein Glied meines Organismus und des ihn durchströmenden Lebens ist, woraus folgt, daß «Bein» und «mein Bein» letztlich das gleiche besagen. Stirner bewegt sich damit auf einer genuin aristotelischen Argumentationsebene, war es doch Aristoteles, der als erster hervorhob, daß ein abgestorbenes Auge, dessen eigentümliches Vermögen, die Sehkraft, erloschen ist, nur in einem äquivoken und nicht mehr im vollen Sinn als Auge gelten kann.

2. Die äußeren Besitzverhältnisse und das Recht

Kommen wir nun zu den äußeren Besitzverhältnissen, zu dem, was man die «äußeren Güter», die «Habe» oder einfach das «Eigentum» nennt. Die «Eigentumsfrage» (274) war in den Jahren des Vormärz, in denen Stirners *Der Einzige* entstand, das zentrale Thema in der politischen Debatte zwischen Konservativen, Liberalen, Sozialisten und Kommunisten. Stirner greift in seinem Werk mit Vehemenz in diesen Streit ein, glaubt er doch dafür den entscheidenden Ansatzpunkt gefunden zu haben: «Vom *Eigner* hängt das Eigentum ab» (274). Wurde bisher der Wert des Eigentums noch nicht wirklich erkannt, so soll sich das nun grundsätzlich ändern, weil mit dem «Wert der Eigenheit» erstmals auch das Eigentum voll valorisiert werden kann (279).

Stirners Ausführungen zum Thema «Eigentum» bewegen sich vorwiegend auf einer kritischen Linie, die seine schon bekannte generelle Kritik an absolut gesetzten abstrakten Größen fortführt. Auch das Eigentum soll nun «gespenstischen Händen entrissen und *mein* Eigentum werden» (287). «Eigentum eines Gespenstes» (279) war und ist das Eigentum so lange, als es einem absoluten Machthaber, dem Volke, dem Staat oder der Gesellschaft zugeschrieben wird, aber nicht dem konkreten Ich. Die Enteignung des Ein-

zelen zugunsten einer abstrakten Gesamtheit erreicht laut Stirner ihren Höhepunkt in der kommunistischen Forderung nach Aufhebung des Privateigentums. Im Unterschied zum Volkseigentum oder zum Staatseigentum ist es hier die «*Menschheit*, diese große Sozietät, die den *Einzelnen* von ihrem Eigentum ausschließt» (276). Der Kommunismus setzt damit, Feuerbach weiterführend, die Menschheit an die Stelle Gottes als des alleinigen wahren Eigentümers.

Nicht besser als der Kommunismus kommt bei Stirner die bürgerliche Auffassung, der Liberalismus weg. Dem Liberalismus ist das Eigentum heilig, er proklamiert den «Respekt vor dem Eigentum» (274). Alle Bürger sollen ihr Eigentum besitzen, was zur Parzellierung des Eigentums führt. Damit wird der «bürgerliche Eigentümer» in den allermeisten Fällen zum «kleinen Eigentümer» (275). Dieser registriert aber nicht, daß er letztlich «nichts als ein Eigentumsloser, ein überall Ausgeschlossener ist» (275). Im liberalen Sinn das «Eigentum» zu respektieren läuft somit darauf hinaus, daß «Ich die Fremdheit respektieren» (309) muß.

Welche Haltung nimmt nun der Eigner ein? Er muß dem bürgerlichen Eigentum den «Geist der Fremdheit» (309) abstreifen, der ihm einen falschen Respekt einflößt. Die «kleinen Eigentümer» müssen erkennen, daß «auch das große Eigentum das ihrige» ist (275). Sie dürfen keine Scheu tragen, es sich mit Gewalt anzueignen (309, 274). An diesem Punkt spricht Stirner nun alle bereits oben zitierten Sätze aus, die die Macht, d. h. die Kraft in der Form der Gewalt, zu dem Prinzip erheben, das über das Eigentum entscheiden soll (284). Was Stirner damit sanktioniert, ist das «Zugreifen» als die «reine Tat des mit sich einigen Egoisten» (286). Hier erhebt sich natürlich sofort die Frage, ob Stirner denn kein Recht kennt, das der Gewalt des Einzelnen Schranken setzt. Sehen wir uns darum als Nächstes Stirners Rechtsauffassung an.

Für Stirner ist das Recht selbst nichts anderes als veräußerlichte Gewalt. Eigentum wird laut Stirner ursprünglich immer durch Gewalt erworben. Die Sicherung dieses Eigentums geschieht nun dadurch, daß die Gewalt «zu einem Fürsichseienden erhoben» (307) wird, das auch dann noch Bestand und Geltung hat, wenn die Gewalt des Einzelnen erlischt. «Derart in ein Gespenst verwandelt, ist die Gewalt das – Recht» (307). So hat das Recht seinen Ursprung im Einzelnen, wird aber zu einer «fixen Idee» (220), sobald es sich verselbständigt. «Absolut» ist das Recht nur, weil es das «von Mir absolvierte oder abgelöste» Recht ist (226). Damit ist das Recht zu etwas Fremdem geworden, und entsprechend heißt es nun, daß man das Recht «mir gibt», «mir widerfahren läßt» (204).

Ist das Recht als eigene Instanz wesentlich das Ergebnis einer Entfremdung, so erstaunt nicht mehr, daß der für Stirner angezeigte Umgang mit dem Recht nur im Rückgängigmachen dieser Entfremdung liegen kann. Der dazu führende entscheidende Schritt besteht darin, daß ich «keine andere Rechtsquelle als – Mich» (225) anerkenne. Dadurch schaffe ich das «egoisti-

sche Recht», dessen Grundsatz Stirner – wie so oft – in die Form eines Wortspiels kleidet: «*Mir* ist's so recht, darum ist es Recht» (209). Da es einzig darauf ankommt, daß ich in einem absoluten Sinn «Recht habe», wird das Ich zum einzigen Richter in Rechtsfragen (205). Durch die Ablehnung einer jeden vermittelnden Außeninstanz und die alleinige Bindung von Recht und Unrecht an das Ich wird das Recht am Ende zu einer bloßen Frage der Macht, was Stirner wiederum mit einem seiner typischen Wortspiele ausdrückt: «Bin Ich nur *mächtig*, so bin Ich schon von selbst *ermächtigt* und bedarf keiner anderen Ermächtigung oder Berechtigung» (230). Oder, knapper und direkter: «Gewalt geht vor Recht, und zwar – mit vollem Rechte» (208).

3. Die geistigen Werte: Denken und Wahrheit

Am Eigentum und am Recht hat sich gezeigt, daß der Stirnersche Eigner nichts Vorgegebenes respektiert, das für ihn wie für andere irgendwie verpflichtend wäre. Sind wir damit auf eine Haltung gestoßen, die der Eigner gegenüber allen Werten einnimmt? Eine pointierte Stellung hat Stirner in dieser Frage vor allem bezüglich des Denkens und der Wahrheit bezogen.

Stirner betrachtet auch das Denken ausschließlich unter dem Gesichtspunkt, ob und unter welchen Bedingen Gedanken zum Eigentum des Eigners werden können. Das setzt voraus, daß Gedanken im Allgemeinen gerade *nicht* etwas dem Einzelnen Eigenes sind. Laut Stirner ist das tatsächlich der Fall, und zwar immer dann, wenn das Denken «bloß ein fortgesponnener Gedanke» (389) ist, der ursprünglich von einer «Hierarchie» von amtlich bestellten Wahrheitsverkündern stammt, die mit der «Herrschaft der Theorien und Prinzipien» die «Oberherrlichkeit des Geistes» repräsentieren (393). Wenn der Einzelne diesem Denken folgt, unterstellt er sich fremden Regeln und Gesetzen, wird er zu einem «Dienstmann» (391) im Geiste. «*Mein* Denken» (389) hingegen kann das Denken nur werden, wenn nicht mein Ich dem Gedanken erliegt, sondern umgekehrt *ich* den Gedanken in meiner Gewalt habe (385, 388).

Wie ist nun die Aufhebung der Entfremdung des Gedankens, oder, positiv gewendet: die Herstellung des «Gedankeneigentums» (385) möglich? Die Entscheidung fällt für Stirner mit dem, was man als den «Anfang» oder die «Voraussetzung» des Denkens betrachtet. Wird ein Gedanke vorausgesetzt, der nicht aus mir entsprungen ist, so ist das Denken notwendigerweise fremdbestimmt. Wird hingegen das Ich zur einzigen und ausschließlichen Voraussetzung des Denkens erhoben, so ist auch das Denken selbst von Anfang an etwas dem Denkenden Eigenes. Stirner polemisiert dabei nicht bloß gegen jene, die sich die Prinzipien ihres Denkens von anderen vorgeben lassen, sondern auch gegen Philosophen wie Hegel, die das Denken personifizieren und den «denkenden Geist» wie eine selbständige Macht behandeln, die die Gedanken aus sich selbst entwickelt (vgl. 394). Ihnen stellt er den lapidaren Satz entgegen: «*Dein* Denken hat nicht «das Denken» zur Voraussetzung, sondern *Dich*» (395). Aus dieser «Voraussetzung», die keine in-

haltliche, sondern nur eine existentielle ist, resultiert das Eigentum des Eigners an seinen Gedanken: «Die Voraussetzung, welche ich für mein Denken bin, ist keine vom *Denken gemachte*, keine *gedachte*, sondern ist das *gesetzte Denken selbst*, ist der *Eigner* des Denkens, und beweist nur, daß das Denken nichts weiter ist, als – *Eigentum*» (395).

Genauso wie mit dem Denken verfährt Stirner auch mit dem, was seit Kant innerhalb des Denkens einen besonderen Stellenwert hat: die Kritik. In Entsprechung zum Denken unterscheidet er zwischen «dienstbarer» und «eigener Kritik» (393). Letztere kritisiert nicht im Namen von Vernunftprinzipien, der Menschheit, einer Gottes- oder Staatsidee, d. h. letztlich eines Dogmas, sondern im Ausgang vom jeweiligen Ich, seinem Befinden und seinen Bedürfnissen (393, 396). Und dem Ganzen wird nun dadurch ein «bündiger Ausdruck» verliehen, daß Stirner den bekannten *homo-mensura*-Satz des Protagoras umformuliert (übrigens ganz im Sinne des Protagoras) und behauptet, «daß nicht der Mensch das Maß von allem, sondern das Ich dieses Maß sei» (395).

Welche Folgen ergeben sich daraus, daß Stirner das Denken in diesem radikalen Sinn zum Eigentum des Eigners macht? Die Konsequenzen zeigen sich am deutlichsten an Stirners Umdeutung des Wahrheitsbegriffs. Daß es «*die Wahrheit*» als etwas Absolutes geben soll, ist nach Stirner selbst nur ein Gedanke, allerdings «*der Gedanke selbst*, der alle anderen erst heiligt, [...] die Weihe der Gedanken, der «absolute», der «heilige» Gedanke» (396). Diese absolut gefaßte Wahrheit ist ein Relikt der Religion; in ihr haben die Götterwelt und Gott nach ihrem Sturz ihr Weiterleben gefunden (396). Eben darum ist die Verehrung der Wahrheit ein quasi religiöser Akt, durch den der Mensch seine Ohnmacht bekennt und sich vor etwas Mächtigerem beugt. «Solange Du an die Wahrheit glaubst, glaubst Du nicht an Dich und bist ein – *Diener*, ein – *religiöser Mensch*» (397). Gegen die so verstandene Wahrheit richtet nun Stirner seine schon bekannte und sich immer wiederholende Kritik, daß sie trotz ihrer scheinbaren Absolutheit und Selbständigkeit etwas sehr Relatives sei, nämlich bloß ein gedankliches Konstrukt, eine «Kreatur» (399) des Denkens. «Wahrheit erwartet und empfängt alles von Dir und ist selbst nur durch Dich: denn sie existiert nur in – deinem Kopfe» (396).

Damit glaubt Stirner die «Wahrheit für sich» (398) als etwas Nichtiges und Totes erwiesen zu haben; lebendig ist die Wahrheit nur, soweit sie an meiner eigenen Lebendigkeit teil hat. Zugleich setzt er damit jede Wahrheit im Sinne eines höheren normativen Prinzips außer Kraft. Als Eigentum betrachtet, stehen die Gedanken und Wahrheiten für Stirner auf der gleichen Stufe wie ein Material, über das der Eigner nach Belieben verfügen kann (398). Und der Stirnersche Eigner tritt nun vor sich selbst den Beweis seiner Kraft gerade dadurch an, daß er sein Spiel nicht bloß mit den «Kleinlichkeiten der Menschen» treibt, sondern seinen Geist «mit allen «großen Gedanken, erhabenen Gefühlen, edler Begeisterung und heiligem Glauben» spielen läßt, um zu zeigen, daß er «Eigner von Allem» ist (403).

So versteht sich Stirners Einzelner am Ende auf die gleiche Weise als «Eigner der Gedanken» (403), wie er sich als «Eigner der Dinge» (403) sieht. Entsprechend ist auch der Umgang mit ihnen auf das Gleiche gerichtet, nämlich auf ihre Vereinnahmung und den daraus zu ziehenden Genuß. So dominieren schließlich krude Essensmetaphern: Die Wahrheit «ist Mir nur ein Nahrungsmittel für meinen denkenden Kopf, wie die Kartoffel für meinen verdauenden Magen» (398). Was Stirner bezüglich der Wahrheit sagt, bestimmt generell sein Verhältnis zu geistigen Werten. Es gibt keine eigene Welt des Denkens, des Fühlens, des Glaubens, die einen unantastbaren Charakter hätte. Überall haben wir nur ein «veräußerliches Eigentum» (402), das der Eigner nach Belieben behalten oder abstoßen kann.

4. Die mitmenschlichen Beziehungen: die Liebe und der «Verein»

Stirners Eigner kennt somit im Bereich der Werte keine verpflichtenden Vorgaben. Wie aber steht es im Bereich des Zwischenmenschlichen? Vermag der Eigner einer anderen Person ohne Vereinnahmung zu begegnen?

Die stärkste Form mitmenschlicher Beziehungen, bei der gemeinhin dem anderen die Gleichwertigkeit oder sogar der Primat eingeräumt wird, ist die Liebe. Stirner hat in seinem Werk *Der Einzige* dem Phänomen der Liebe einen größeren Abschnitt (319–332) gewidmet. Er greift das Problem in der für ihn typischen Perspektive auf, wie die Liebe wirklich mein *eigen* sein könne (vgl. 327f.), obwohl der Geliebte und *sein* Wohl dabei im Vordergrund stehen (vgl. 323). Wie immer geht er das Problem zunächst kritisch an, indem er sich mit dem traditionellen Christentum und seiner säkularisierten Form auseinandersetzt, die beide laut Stirner dem «Gesetz der Liebe» (319) – sei es als Gebot Gottes, sei es als Gebot der Menschlichkeit – einen zentralen Platz einräumen.

Die Kritik am christlichen Liebesgebot folgt schon bekannten Linien; im wesentlichen geht es auch hier um die Rückgängigmachung einer Entfremdung. Richten wir uns nach dem «Gesetz der Liebe», so befolgen wir laut Stirner «Urteile der Uns beherrschenden Liebe», die «nicht unsere *eigenen*, mithin gar nicht wirkliche Urteile» (320) sind. Wenn es heißt: «Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm» (1Joh 4,16), so ist damit nach Stirner recht eigentlich unser entfremdetes Dasein ausgesprochen: «Er bleibt in Gott, kommt nicht zu sich und in seine eigene Heimat» (320). Der Liebesgott des Christentums duldet keine autonomen Personen neben sich; «Seine väterliche Fürsorge bringt uns um alle Selbständigkeit» (321).

Nicht besser als das christliche kommt das säkularisierte Liebesgebot weg, das im Namen des Menschen oder der Menschheit aufgestellt wird. Ist die Liebe als natürliche Regung ursprünglich mein, so wird die Liebe als Gebot zu etwas Fremdem, weil sie nun «*dem* Menschen als solchem, nicht *Mir*» gehört (323). Die entfremdende Instanz ist nun nicht mehr Gott, sondern ein Abstraktum: «*Der Mensch*, d. h. die Menschlichkeit stellt jene Forderung an mich» (323). Als jemand, der lieben soll, werde ich nun «Lehnsmann

der Menschheit» (323), denn die von mir geforderte Liebe ist Menschheitseigentum, ist nicht die Liebe als meinige. Genaugesehen liegt sogar eine doppelte Entfremdung vor. Denn einerseits bin ich zur Liebe verpflichtet «nicht als *Ich*, sondern als *Mensch*, als Menschenexemplar» (323). Andererseits soll aber auch meine Liebe nicht dem Einzelnen, sondern dem Menschen oder der Menschheit gelten. Wer jedoch so liebt, der «liebt nur den Spuk, den «wahren Menschen», und verfolgt mit dumpfer Unbarmherzigkeit den einzelnen, den wirklichen Menschen» (321). Stirner nimmt hier mit aller Schärfe die Kritik vorweg, die Scheler und andere an der «Menschheitsliebe» des 19. Jahrhunderts geübt haben, die sich ein unerreichbares Ideal vornimmt und sich konkret in ihr Gegenteil pervertiert (vgl. 325).

Stirners Kritik an der abstrakten Idee einer Liebe *des* Menschen zu *dem* Menschen mündet in die Forderung, die Liebe wieder in der konkreten Person zu verankern: «Folglich muß ich die Liebe *Mir* wieder vindizieren und sie aus der Macht *des* Menschen erlösen» (323). Damit stellt sich aber die entscheidende Frage, wie sich Stirner die Liebe des Einzelnen zum Einzelnen denkt. Vermag der Stirnersche Eigner *seine* Liebe, die sich im Zeichen der *Eigenheit* vollziehen soll, einem *Anderen* darzubringen?

Stirner beginnt seine Ausführungen zu diesem verfänglichen Thema mit einer rhetorischen Frage, die genau darauf angelegt scheint, den Verdacht zu entkräften, ihm ginge es in der Liebe primär um das eigene Ich und nicht vornehmlich um den Andern: «Soll ich etwa an der Person des Anderen 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?» (323). Keineswegs soll es so sein, daß der Andere vor dem Ich zurückzutreten hat: «Im Gegenteil, unzählige Genüße kann Ich ihm mitfreuden opfern, Unzähliges kann Ich *Mir* zur Erhöhung *seiner* Lust versagen, und was *Mir* ohne ihm das Teuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit» (33f.). Dieser Satz scheint auf unüberbietbare Weise den Primat des Anderen und die Hingabe an ihn zu behaupten. Aber nun folgt gleich eine Aussage, die das alles insofern wieder rückgängig macht, als das eigene Ich als der eigentliche Nutznießer dieses scheinbar selbstlosen Tuns hingestellt wird: «Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glücke und an seiner Lust zu laben» (324). Die Hingabe an den Anderen hat damit ihre innere Grenze, die genau dort beginnt, wo das eigene Ich und sein Genuß tangiert sind: «Aber Mich, *Mich selbst* opfere Ich ihm nicht, sondern bleibe Egoist und – genieße ihn» (324). Damit bleibt der Egoismus auch in der Liebe die einzige und alleinige wirkliche Bewegkraft (324).

Stirner untermauert die ausschließliche Rolle des Egoismus als *movens* der Liebe durch eine Emotionstheorie. Auch wenn ich dem Geliebten alles opfere, beweist das nicht, daß er mir wichtiger ist als ich mir selbst; «es beweist nichts weiter, als daß diese eine Leidenschaft in *Mir* mächtiger ist, als alle übrigen» (324). Das Opfer, das ich dem Anderen darbringe, gilt damit

nur scheinbar ihm; in Wirklichkeit bringe ich das Opfer meiner eigenen Leidenschaft dar, die ich für den Anderen hege. Damit ist laut Stirner erneut erwiesen, daß ich in der Aufopferung für den anderen «nicht Mich» opfere; «ich opfere nichts von dem, wodurch Ich wahrhaft Ich selber bin, nicht meinen eigentlichen Wert, meine *Eigenheit*» (324). Entsprechend kann dann auch jedes «Gefühl» für den Anderen nur «Mitgefühl» sein, und als «Mitgefühl» beweist es wiederum, «daß das Gefühl der Fühlenden auch das meinige, mein Eigentum, ist» (324f.).

Im Gefühl glaubt nun Stirner das entscheidende Moment gefunden zu haben, an dem sich die Liebe als Eigentum festmachen läßt. Die Liebe als Gebot oder Pflicht, als ein Sollen oder Müssen, bedeutet die Anerkennung einer höheren Macht, bedeutet somit Fremdbestimmung und ist eine Form dessen, was Stirner die «Besessenheit» nennt. Aber «als mein Gefühl ist sie *mein*» (328), ist sie, «wie jedes meiner Gefühle, mein Eigentum» (326). Dem Eigner muß es darum in der Liebe vor allem um das eigene Gefühl gehen. Dieses Abzielen auf das eigene Gefühl entwertet nun aber vollends den geliebten Andern, weil er zum bloßen Mittel für die Erzeugung dieses Gefühls degradiert wird. Stirner sagt es explizit: «Wie sollte Ich's nicht auszusprechen wagen? Ja, Ich benutze die Welt und die Menschen! [...] Ich kann lieben, mit voller Seele lieben und die verzehrendste Glut der Leidenschaft in meinem Herzen brennen lassen, ohne den Geliebten für etwas anderes zu nehmen, als für die *Nahrung* meiner Leidenschaft, an der sie immer von Neuem sich erfrischt» (330). Das Wort «Nahrung» steht hier nicht von ungefähr, denn wie schon bei der «Vereinnahmung» der Wahrheit, wird nun am Ende auch bei der Liebe das Essen zur dominierenden Metapher. «Du bist für Mich nichts als – meine Speise» (331). Und die letzte Konsequenz dieser als Essensakt gedachten Aneignung des Anderen ist dessen Auflösung in und durch den eigenen Verbrauch. Die so verstandene Liebe hebt sich damit am Ende selbst auf, weil sie ihren Gegenstand zunichte macht: «Sagte Ich erst, Ich liebe die Welt, so setzte Ich jetzt ebenso hinzu: Ich liebe sie nicht, denn Ich *vernichte* sie, wie Ich Mich vernichte: *Ich löse sie auf*» (330).

Dem Nihilismus, in dem die Stirnersche Liebe endet, wollen wir uns im nächsten und letzten Kapitel zuwenden. Befassen wir uns aber vorher noch kurz mit der Frage, wie Stirner sich die allgemein menschlichen Beziehungen denkt. Für Stirner ist die «Liebe des Egoisten» durchgängig eine Sache des Eigennutzes (vgl. 328). Was von der Liebe als der höchsten und engsten Form mitmenschlicher Beziehungen gilt, trifft auch auf die anderen Sozialformen zu. Im Stirnerschen Denken, das den Anderen wie jeden Gegenstand nur als ein Eigentum sieht, das vereinnahmt und verbraucht wird, ist kein Platz für unterschiedliche Beziehungsformen: «Wir haben zueinander nur Eine Beziehung, die der *Brauchbarkeit*, der Nutzbarkeit, des Nutzens» (331). Alles reduziert sich somit auf die Frage, ob ich die Anderen gebrauche und benütze, oder umgekehrt von ihnen benützt und verbraucht werde. Die passive Form wird für Stirner durch die Gesellschaft repräsentiert, die aktive

Form durch das, was er den «Verein» nennt. «Die Gesellschaft verbraucht *Dich*, den Verein brauchst *Du*» (351). Eigner kann nur werden, wer die Macht der Gesellschaft abschüttelt, die den Einzelnen als Arbeitskraft verwendet (vgl. 350), und mit Gleichgesinnten einen Verein bildet. Dieser Verein ist aber gemäß den Stirnerschen Kategorien eine bloße Zweckgemeinschaft, die nur den *einen* Sinn hat, als «Multiplikation meiner Kraft» (349) zu wirken und so meine Eigentumsmacht zu vergrößern. Erfüllt der Verein diese Funktion nicht mehr, wird er hinfällig (vgl. 350f.). Der «Verein» macht somit vollends deutlich, was der Andere generell für Stirner ist: keine «Respektsperson», «sondern lediglich wie andere Wesen ein *Gegenstand*, für den ich Teilnahme habe oder auch nicht, ein interessanter oder uninteressanter Gegenstand, ein brauchbares oder unbrauchbares Subjekt» (349).

IV. Die Auflösung des Eigners im «schöpferischen Nichts»

Als wir im vorangehenden Abschnitt Stirners Liebesauffassung nachgingen, stießen wir am Ende auf die ungeheure Behauptung, daß der Liebende sich und die Welt *vernichtet*, d. h. in ein *Nichts* auflöst. Damit haben wir das berührt, was man mit Recht als Stirners *Nihilismus* bezeichnet. Denn Behauptungen wie die eben in Erinnerung gerufene stehen bei Stirner nicht isoliert da; sie bilden vielmehr den Auftakt und den Schlußpunkt seines Werkes. «Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt», lautet das Motto, mit dem Stirner in Anlehnung an ein berühmtes Gedicht Goethes sein Buch beginnen und enden läßt. Vom Eigner heißt es eingangs, er sei «das schöpferische Nichts» (5), und «in sein schöpferisches Nichts [...], aus welchem er geboren wird» (412), läßt Stirner den Eigner in den Schlußsätzen seines Buches zurückkehren. Was besagt es, daß Stirner den Eigner mit einem Nichts identifiziert, ihn aus dem Nichts kommen und dem Nichts zutreiben läßt? Das ist die Schlußfrage, vor die sich jede Deutung Stirners gestellt sieht. Für unsere Interpretation ist diese Frage von besonderer Bedeutung, weil sich hier erweist, warum eine radikale Habensphilosophie im Nichts endet.

1. Der Selbstbesitz als Selbstverzehr

Der Eigner will aus der Eigenheit heraus leben, d. h. seine Existenz zu seiner eigenen machen. Warum treibt eine so verstandene Existenz nach Stirner dem Nichts zu? Folgt die Selbstauflösung des Eigners einer inneren Notwendigkeit? Eine solche ließe sich dann behaupten, wenn man zeigen könnte, daß diese Selbstauflösung ganz auf der Linie und in der Konsequenz des Stirnerschen Ansatzes liegt. Um diese Frage zu klären, beginnen wir am besten mit einer Analyse der Sprache, mit der Stirner die Selbstauflösung des Eigners beschreibt. Am Ende seines Buches sagt Stirner vom Eigner, daß er «sich selbst verzehrt» (412). Verdeutlicht wird diese Redeweise in dem mit «Mein Selbstgenuß» betitelten vorletzten Abschnitt, wo es heißt:

«Man nutzt das Leben und mithin sich, den Lebendigen, in dem man es und sich *verzehrt*. *Lebensgenuß* ist Verbrauch des Lebens» (359).

Der Zusammenhang mit den vorangehenden Darlegungen stellt sich nun von selbst her. Am Ende des letzten Abschnitts hat sich gezeigt, daß Stirner die Beziehung des Eigners zur Welt und zu den Mitmenschen ausschließlich in den Kategorien des Gebrauchs und Benützens denkt, das im verbrauchenden Genießen gipfelt. Das Gleiche gilt nun auch für den Selbstbezug des Eigners. Denn der zentrale Satz lautet hier: «Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich» (359). Wie schon in der Beziehung zum Anderen nimmt dieses «Brauchen» auch in der Beziehung zu sich selbst die radikale Form des «Verbrauchens» an: «Wie aber nutzt man das Leben? Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, in dem man's verbrennt» (358). Und Stirner, der auch hier vor keiner Provokation zurückscheut, zögert nicht, statt von einem «Verbrauchen» von einem «Vertun» (359) zu reden. Auch der im bürgerlichen Vokabular ebenso pejorativ besetzte Ausdruck «sich ausleben» wird herangezogen und an den Ausdruck «sich auflösen» gekoppelt, um ihn über den üblichen Sinn hinaus mit dem Tod – und so für Stirner mit dem Nichts – zu verbinden: «Von jetzt an lautet die Frage, nicht wie man das Leben erwerben, sondern wie man's vertun, genießen könne, [...] wie man sich aufzulösen, sich auszuleben habe» (359).

Stirner denkt somit die Beziehung des Eigners zu sich selbst in den gleichen Kategorien, die er für die Beziehung zur Welt und zu den Mitmenschen benutzt, und zwar mit dem gleichen Effekt: sowohl die Welt und die Mitmenschen als auch der Eigner selbst werden verbraucht, aufgelöst, vernichtet. Warum aber nimmt das Leben des Eigners diesen Verlauf? Die Antwort ist im schon zitierten Satz vorgezeichnet: «Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich.» Das «Verbrauchen» und «Vertun» des eigenen Lebens ist also für Stirner die direkte Folge davon, daß der Eigner sich «hat», d. h. in einem Besitzverhältnis zu sich selbst steht. Wir stoßen hier auf die letzte Konsequenz, die Stirners Habensphilosophie für den Habenden selbst hat. Diese ist absolut nihilistisch in dem Sinne, daß sie aus dem Eigner selbst ein Nichts macht. Wie ist dieser offenbar innere Zusammenhang von Sich-Haben und Sich-Verbrauchen, bis hin zum Sich-Vernichten, zu verstehen?

Für Stirner ist dieser Zusammenhang an eine Voraussetzung geknüpft, die er pathetisch vorträgt. Wieder geht es um den entscheidenden Neuanfang, der sein Denken radikal von allem Bisherigen scheiden soll. Er will sich von der Anschauung trennen, die von der christlichen Religion geprägt ist, aber auch in der säkularisierten Form der Menschheitsreligion weiter lebt. Für sie ist der Mensch grundsätzlich ein Wesen, das sich erst *suchen* muß. Das «wahre Ich» ist etwas Ausstehendes, das noch nicht verwirklicht ist; es ist immer das Andere der jetzigen Existenz. Das zeigt sich für Stirner in der Lebenseinstellung der Christen, die «nur sterben, um *aufzuerstehen*, nur leben, um zu sterben, nur leben, um das wahre Leben zu finden» (359). Es zeigt

sich aber auch in säkularisierter Form in allen Ideologien, die nach dem «wahren Menschen» als etwas Zukünftigem streben.

Für Stirner bedeutet diese Austrichtung auf einen zukünftigen Menschen, daß man etwas Unwirklichem nachjagt (367). Diese Zukunftsbezogenheit bedeutet aber vor allem – und das ist nun in unserem Kontext der entscheidende Punkt –, daß man sich nicht wirklich besitzt. Der Mensch, der erst im Kommen ist, kann nicht mein eigen sein; «erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin ich wahrhaft mein Eigentum» (359). Eigentum ist aber für Stirner grundsätzlich etwas, daß man brauchen und genießend verbrauchen kann. Auch das eigene Leben ist somit in dem Maße, in dem man es «hat», etwas zu Genießendes und zu Verbrauchendes. Ein «ungeheurer Abstand» soll deshalb seine neue Anschauungsweise von der früheren trennen: «In der alten gehe Ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus, in jener sehne Ich Mich nach Mir, in dieser habe Ich Mich und mache es mit Mir, wie man's mit jedem anderen Eigentum macht, – Ich genieße Mich nach meinem Wohlgefallen» (359). Der entscheidende Unterschied liegt somit darin, «ob Ich Mich zum Ausgangs- oder zum Zielpunkt mache» (368). Betrachte ich mich als Zielpunkt, sehe ich mein «Wesen» als etwas in der Zukunft Liegendes, so «habe Ich Mich nicht, bin Mir mithin noch fremd» (368). Damit zeigt sich indirekt, was Stirner unter dem Sich-Haben versteht: es meint den aktuellen Besitz dessen, was der Einzelne immer schon ist, und zwar einen Besitz, der sich dadurch als solcher ausweist, daß man über ihn verfügen kann.

Sprach Stirner im eben zitierten Text davon, daß der Mensch sich zum «Ausgangspunkt» machen soll, so gibt er an anderer Stelle dem gleichen Gedanken dadurch Ausdruck, daß er den Menschen als die eigentliche «Voraussetzung» seines Ansatzes bezeichnet. Die Pointe dieser Bezeichnung ist, daß damit nicht ein abstraktes Prinzip, sondern der jeweilige konkrete Mensch gemeint ist: «Ich Meinesteils gehe von einer Voraussetzung aus, in dem Ich *Mich* voraussetze» (167). Unterstrichen wird wiederum, daß damit der Mensch in seinem faktischen Zustand und nicht als ein angestrebtes Ideal gemeint ist. Welche Funktion schreibt nun Stirner dieser Voraussetzung zu? Sie «dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren» (167). Wieder benützt Stirner die Essensmetapher, und diese macht deutlich, daß die «Voraussetzung» so etwas wie ein Vorrat auf Zeit ist. Das Leben, wie Stirner es versteht, besteht dann folgerichtig in nichts anderem als im Verzehr dieses Vorrats. «Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, in dem Ich sie verzehre» (167). Aus der Identität von Existenz und Verzehr folgt für Stirner auch der Umkehrschluß: «Daß Ich Mich verzehre, heißt nur, daß Ich bin» (167). Wir haben damit die entscheidenden Gleichsetzungen beisammen, die Stirners existentiellen Nihilismus bestimmen: Sein, Leben ist Selbstgenuß, und Selbstgenuß ist Selbstverzehr.

Will man sich die Bedeutung der von Stirner getroffenen Unterscheidungen mit klassischen Begriffen vor Augen führen, so bietet sich hierfür

das Begriffspaar Materie/Form an. Statt wesentlich ein Gestaltprozeß zu sein, sinkt das Leben für Stirner zu einem bloßen Material herab, das sein Besitzer – der Eigner – nach Belieben verbraucht. Leben als Verbrauchsmaterial für den Selbstgenuß – das ist in der Tat die Lebensauffassung Stirners (vgl. 402). Einem solchen Gesinnungswandel mißt er die Bedeutung eines epochalen Umbruchs zu. «Über der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische: «Erkenne Dich selbst», sondern ein: *Verwerte Dich*» (353).

Es wäre verlockend, den von Stirner propagierten Einstellungswechsel auf seine gesellschafts- und kulturgeschichtliche Relevanz hin zu prüfen. Unschwer kann man in der das genießende Verbrauchen betonenden Haltung Stirners eine Vorform dessen erkennen, was die Kritiker des 20. Jahrhunderts, insbesondere Erich Fromm in seinem Buch *Haben oder Sein*, als «Konsumdenken» bezeichnet haben. Aber das Genießen und Verbrauchen hatte in einer Gesellschaft, die wie jene des Vormärz mehrheitlich aus wenig Bemittelten oder aus Armen bestand, einen viel eingeschränkteren Stellenwert als in einer modernen Überflußgesellschaft, zumindest was die verfügbaren und für die breite Maße erschwinglichen Konsumgüter betrifft. Im Mangel an Gebrauchs- und Konsumgütern für die Mehrheit der Menschen könnte nicht zuletzt die zeitgeschichtliche Erklärung dafür liegen, warum der Welt- und Lebensgenuß bei Stirner so unvermittelt und so schnell zum Selbstverzehr mutiert.

2. Das Ich als ein Nichts

Aus der Gleichsetzung von Leben mit Selbstgenuß und von Selbstgenuß mit Selbstverzehr folgt am Ende Stirners Identifizierung des eigenen Ichs mit einem Nichts. Stirners Rede vom Nichts ist nicht leicht zu fassen, da sie äußerst knapp und mehrdeutig ist, viele Anspielungen enthält und sich auch in Wortspielen ergeht. Dennoch zeichnet sich eine Grundlinie ab, die die verschiedenen Bedeutungen des Nichts miteinander verbindet.

Am faßbarsten und im Gesamtduktus des Stirnerschen Denkens auch am einleuchtendsten ist der dem «Nichts» verliehene Sinn dort, wo das Wort für das steht, was nach dem Selbstverzehr des Eigners übrig bleibt. Das Nichts in dieser Bedeutung ist gleichsam die Chiffre für die in ihrem Endeffekt betrachtete Selbstauflösung des Eigners. Dieser Sinn von Nichts kommt vor allem im Schlußsatz von Stirners Werk zum Ausdruck: «Stell Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt» (412). Hier läuft die Aussage unmißverständlich darauf hinaus, daß das Leben des sich selbst verzehrenden Einzigen oder Eigners in der Bodenlosigkeit des Nichts endet.

Aber das Nichts steht bei Stirner nicht nur für das Ende, sondern auch für den Anfang des Eigners: Er kehrt «in sein schöpferisches Nichts zurück[kehrt], aus welchem er geboren wird» (412). Wie ist dieses «schöpferische Nichts» zu verstehen, das am Ursprung des Eigners steht? Der Kontext

legt nahe, daß mit dem Nichts zunächst die Negation eines jeden höheren Prinzips ausgesprochen ist, aus dem der Eigner entsprungen wäre. «Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewußtseins» (412). Aber was ist zusätzlich gemeint, wenn dieses anfängliche «Nichts» als «schöpferisch» qualifiziert wird? Stirner spielt hier offenbar auf eine «Schöpfung» des Eigners an, die aus dem «Nichts» hervorgehen soll. Nun ist die «Schöpfung aus dem Nichts» – *creatio ex nihilo* – ein klassischer theologischer Begriff, und wir gehen kaum fehl, wenn wir Stirners Rede vom Hervorgang des Eigners aus seinem schöpferischen Nichts als eine Umformung des theologischen Schöpfungsbegriffs deuten.

Wie eben dargelegt, bedeutet für Stirner das uranfängliche Nichts zunächst die Negation eines Schöpfergottes. «Schöpferisch» aber kann das durch diese Negation entstandene «Nichts» nun insofern heißen, als es dem Eigner die Möglichkeit gibt, sich zum eigenen Schöpfer seiner selbst emporzuschwingen. Stirner denkt in der Tat das bewußte Leben des Ichs als eine ständig fortgesetzte Schöpfung, für die er den Fichteschen Begriff der Setzung verwendet. Weil das Leben absolut voraussetzungslos ist, es auch kein vorausgesetztes Ich gibt, ist die Setzung ein stets zu wiederholender Akt. «Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe» (167). Nur dadurch bin ich laut Stirner Ich, daß ich mich in eben diesem Moment setze, was sich auch so formulieren läßt, daß ich in eben diesem Moment von mir gesetzt bin (vgl. 167). Daraus aber folgt für Stirner: «Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem» (167), der «sterbliche Schöpfer seiner» (412), wie Stirner es in dem schon zitierten Schlußsatz ausdrückt.

Erst innerhalb dieses sich ständig fortsetzenden Selbstschöpfungsprozesses des Ichs gewinnt nun die Rede vom «schöpferischen Nichts» ihren eigentlichen Sinn. Der Selbstgenuß geht laut Stirner aus dem Selbstverzehr hervor. Selbstverzehr aber bedeutet Auflösung der eigenen Substanz. Das schöpferische Nichts, aus dem das Ich entsteht, läßt sich damit als die in diesem Schaffungsprozeß zunichte werdende Lebenssubstanz deuten. Einen Beleg hier für kann man darin sehen, daß Stirner den Eigner aus *seinem* schöpferischen Nichts (vgl. 412) geboren werden läßt. Damit wird nun klar, in welchem Sinne Stirner den theologischen Begriff der «Schöpfung aus dem Nichts» umdeutet: Das Ich erschafft sich selbst aus dem Nichts – mit Heidegger gesprochen: aus der «Nichtung» seiner eigenen Lebensgrundlage. Zur Verdeutlichung des Gemeinten sei Stirners Bild von der Flamme, die ihre eigene materielle Grundlage verzehrt, in Erinnerung gerufen. Vielleicht können wir in diesem Bild auch den Widerschein der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Biologie erblicken, die das Leben allgemein als einen Ver-

brennungsprozeß auffaßt. Bei Nietzsche schließlich finden wir im Gedicht *Ecce homo*¹⁶ die vollendete Form für das von Stirner verwendete Bild.

Das Nichts gilt gemeinhin als ein leerer Begriff, als eine reine Negation, da man es mit «nicht irgend etwas» wiedergeben kann. Entgeht das schöpferische Nichts dem Leerheitsverdacht? Stirner wehrt ihn mit der Behauptung ab: «Ich [werde] über meine «Leerheit» keine Klage zu führen haben» (5). Als Begründung wird angeführt: «Ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer alles schaffe» (5).

«Alles schaffe»: Das tönt wie die absolute Fülle, wird aber schon aufgrund des Vorangehenden relativiert, wenn Stirner von sich sagt: «der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin» (5). Das Alles reduziert sich damit auf das Ich des Einzigen. Der Stirnersche Einzige hat zwar wie Gott das Gefühl, «sich Alles in Allem zu sein» (5). Aber wie Gott ist er gleichzeitig «das Nichts von allem Andern» (5). Stirner greift damit wohl die traditionelle Bestimmung Gottes auf, die Gott durch die Negation alles Endlichen von allem Geschaffenen abgrenzt. Aber der so bestimmte Gott ist in sich selbst nicht Nichts, sondern von eminentem Sein. Das Ich des Einzigen hingegen ist als das «Nichts von allem andern» zugleich selbst «auf Nichts gestellt». Es ist nicht auszumachen, wodurch das Ich als das schöpferische Nichts sich im Endeffekt von einem leeren Nichts unterscheidet.

V. Zusammenfassung und Kritik

1. Vom radikalen Haben zum Nichts: die innere Folgerichtigkeit von Stirners Philosophie

Eingangs haben wir die Philosophie Stirners als eine radikale Philosophie des Habens eingestuft. Zum Schluß stellt sich als erstes die Frage, ob diese Einstufung berechtigt war.

Unsere Darstellung hat gezeigt, daß Stirner tatsächlich alle wesentlichen menschlichen Bezüge – die Beziehung zur Welt, zu den Mitmenschen, zu den geistigen Wertbereichen, vor allem aber auch die Beziehung zu sich selbst – primär und ausschließlich unter die Kategorie des Habens faßt. Das Haben wird dabei als eine Beziehung verstanden, die es erlaubt, über etwas zu verfügen, es zu gebrauchen und zu verbrauchen und daraus einen Genuß zu ziehen. Das Paradigma für dieses auf dem Haben beruhende verbrauchende Genießen ist für Stirner das Verzehren einer Speise. Die Wiederkehr der Essensmetapher in den verschiedensten Bereichen ist das eindeutige In-

¹⁶ «Ja! Ich weiß, woher ich stamme!/Ungesättigt gleich der Flamme/Glühe und verzehr ich mich/Licht wird alles, was ich fasse,/Kohle alles, was ich lasse:/Flamme bin ich sicherlich!», NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 62. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe Bd. 3, München 1980, 367.

diz dafür, daß diese Bereiche dem im Sinne der Vereinnahmung verstandenen Haben unterstellt werden.

Diese Habensbeziehung schließt ein, daß ihr Objekt, das, was gehabt wird, wesentlich als ein im Genuß zu verbrauchendes Material gesehen wird. Dem Subjekt aber wird entsprechend primär die Macht zugesprochen, sich etwas anzueignen und es genießend zu verbrauchen. Die Subjektivität des Subjekts besteht geradezu in der Macht, die es als Kraft und Gewalt über anderes ausspielt. Das so verstandene Subjekt ist der Stirnersche Eigner, der sich aufgrund des ihn definierenden Wesenszuges, der Eigenheit, alles gemäß dem Machtprinzip zu eigen macht. Dieser Eigner ist der konsequente Egoist, weil er alles auf sich bezieht und es ihm dabei nur um den eigenen Nutzen und Genuß geht. Seine Absolutheit manifestiert sich darin, daß er sich als den Einzigen betrachtet, d. h. als den exklusiven Mittelpunkt einer Welt, die grundsätzlich sein Eigentum ist.

Habensbeziehungen im angegebenen Sinn, die ausdrücklich als solche charakterisiert werden, unterhält der Stirnersche Eigner zur Welt mit ihren materiellen Sachgütern, aber auch zur geistigen Wertewelt, und sie bestimmen ebenso sein Verhältnis zu den Mitmenschen wie sein Verhältnis zu sich selbst. Dabei kommt dem intrapersonalen Sich-Haben, d. h. dem Selbstbesitz des Ichs, eine tragende Funktion zu. Das ist zunächst darin begründet, daß die Selbstaneignung des Ichs, oder, negativ formuliert, die Abwehr jeglicher Besitzansprüche anderer, jeglicher «Besessenheit», das Konstituens der Eigenheit ist, mit dem sie steht und fällt. Dem Sich-Haben kommt aber auch deswegen die Bedeutung einer Basisbeziehung zu, weil alle Habensbeziehungen zu anderem nur im Selbstgenuß des Ichs als genußvoll erlebt werden können, jeder Genuß also einschlußweise Selbstgenuß ist. Wie das Haben für Stirner primär eine Einverleibung ist, so ist auch das Ich primär ein «leibhaftiges Ich», das den Geist «hat», ohne von ihm «besessen» zu sein. Dieses Ich hat an seinen Gedanken und Gefühlen sein ureigenstes und unentreibbares Eigentum, weil diese überhaupt nur als vom Ich gedachte und gefühlte, d. h. als «seine» existieren können. Aus all dem resultiert, daß der «Selbstgenuß» das A und O der Stirnerschen Philosophie ist: das Movens aller Vereinnahmungen von anderem, aber auch – als «Selbstverzehr» – das Finale des auf sich zurückgeworfenen Ichs.

Die Reduktion auf das Haben und damit auf das Gebrauchen und Verbrauchen um des eigenen Genusses willen zieht sich wie ein roter Faden durch alle Stirnerschen Bestimmungen bereichsspezifischer Beziehungen. Welche äußeren Güter man besitzt, entscheidet allein die Macht, mit der man zugreift, und entsprechend geht auch Gewalt vor Recht. Ebenso kann man nur Gedanken sein eigen nennen, wenn man sich nicht nach Autoritäten oder Prinzipien richtet, sondern allein nach dem Belieben des Ichs und sich die Wahrheiten «mundgerecht» macht. Bei den mitmenschlichen Beziehungen und besonders bei der Liebe hört die Hingabe an den Anderen dort auf, wo mein Selbstgenuß endet, der auch hier als *mein* Gefühl und *meine*

Leidenschaft der bestimmende Antrieb bleibt, für den der geliebte Andere nur «Nahrung» ist.

Es liegt in der Konsequenz dieses absolut gesetzten genießenden Verbrauchens, daß es auch vor dem genießenden Ich nicht halt macht, sondern dieses selbst als etwas zu Verbrauchendes betrachtet und in den Strudel des Selbstgenusses hineinzieht. Das muß umso stärker der Fall sein, je mehr der Genießende sich am Widerstand der Welt stößt, die Macht über die Anderen verliert und auf sich selbst als einziges «Verbrauchsmaterial» zurückgeworfen wird. Stirner hat diese Konsequenz in aller Radikalität gezogen und den Selbstgenuß pathetisch und zynisch zugleich als Selbstverzehr propagiert, bei dem die eigene Lebenssubstanz in den Genuß umgesetzt wird, bis hin zu deren Auflösung im Nichts. Seine Rede vom schöpferischen Nichts kann nicht darüber hinweg täuschen, daß der Eigner mit dem Verzehr seiner selbst am Ende in einem bodenlosen Nichts versinkt.

Unsere Analyse Stirners hat somit zu dem doppelten Ergebnis geführt, daß seine Philosophie eine radikale Habensphilosophie darstellt, die aus inneren Gründen dem Nihilismus zutreibt. Diese inneren Gründe liegen erstens in der Auffassung des Habens als Vereinnahmung in der Form des verbrauchenden Genießens. Zweitens sind sie in der Absolutheit dieser Vereinnahmung zu finden, die auch vor dem genießenden Ich nicht innehält, sondern es mit in das Verbrauchen hineinnimmt, an dessen Ende dann folgerichtig nur das Nichts steht.

Die innere Folgerichtigkeit von Stirners Philosophie kann damit als erwiesen gelten. Anders steht es mit den Voraussetzungen, von denen Stirner ausgeht. Die Zurückführung des Menschen auf das Leib-Ich und aller seiner Beziehungen auf die Einverleibung sind Reduktionen, die alles andere als selbstverständlich sind. Wie kommt es bei Stirner zur ausschließlichen Herrschaft dieser Denkfigur? Können wir, nach dem wir bisher vorwiegend der Philosophie Stirners als einem bereits *konstituierten* Denken nachgegangen sind, die *Konstitution* dieses Denkens selbst ergründen? Das ist die Schlüsselfrage, die sich im Zusammenhang einer Kritik Stirners stellt.

2. Die Konstitution des Stirnerschen Ichs als Kritikpunkt

Oft wurde und wird die Meinung vertreten, Stirners Philosophie sei so extrem und einseitig, daß sie sich selbst diskreditiere und sich somit eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihr gar nicht aufdränge, geschweige denn lohne. Dazu kommt der schon im neunzehnten Jahrhundert geäußerte Pathologieverdacht, demzufolge Stirners Philosophie als die krankhafte Ausgeburt eines gescheiterten Außenseiters zu betrachten wäre, der erblich belastet war (seine Mutter endete in einer Irrenanstalt) – und für Pathologien erklärt sich die Philosophie im allgemeinen nicht zuständig, sondern überläßt sie andern Disziplinen. Ein kritischer philosophischer Umgang mit Stirner steht also in der Notlage, sich selbst kritisch rechtfertigen zu müssen.

Wie immer man die Philosophie Stirners ein- oder herabstufen mag, eines kann man ihr nicht nehmen: ihre innere Geschlossenheit. Stirner bezieht eine radikale Position, entwickelt seinen Ansatz mit System und denkt ihn konsequent zu Ende. Damit stehen einer Kritik mehrere Wege offen. Ähnlich wie bei der verwandten Extremposition des Solipsismus, als dessen praktische Variante Stirner oft betrachtet wird, kann man sich fragen, ob sich Stirner mit seiner Absolutsetzung des «Einzigem», der einer sein will, aber nicht nur vielen begegnet, sondern auch für viele propagiert wird, nicht in unlösbare performative Selbstwidersprüche verwickelt. Ein anderer Weg besteht darin, daß man die Stirnersche Reduktion aller menschlichen Bezüge auf das vereinnahmende Haben durchbricht, indem man durch eine erweiterte Phänomenanalyse die Inadäquatheit dieser Reduktionen aufzeigt. Ein dritter Weg schließlich – und den halten wir nun für den aufschlußreichsten – liegt im Versuch, Stirners Philosophie als ein systematisches Ganzes tiefer zu begreifen, indem man nach seinem Stellenwert im Entwicklungsgefüge der menschlichen Person fragt. Wenn es möglich ist, das Stirnersche Denken von der Entwicklung der menschlichen Person her zu begreifen, dann kann auch die vorhin gestellte Frage nach den konstitutiven Hintergründen dieser Figur einer Antwort zugeführt werden. Dies scheint uns somit ein Vorgehen zu sein, das für eine Kritik Stirners Priorität hat, zumal es auch die Frage klären kann, ob und inwiefern wir es hier mit einer pathologischen Erscheinungsform der Philosophie zu tun haben.

Symptomatisch für die Philosophie Stirners ist die ständige Verwendung der Essensmetapher, die insofern mehr als eine bloße Metapher ist, als die im Essen vereinigten Momente der Vereinnahmung und des Genusses genau das vergegenwärtigen, was bei Stirner in den ausschließlich im Modus des Habens konkretisierten Bezügen zu allem im Vordergrund steht: das verbrauchende Genießen. Nun markiert seit Freud die orale Phase, in der die «Einverleibung» als Lustverhalten dominiert, das erste Stadium der menschlichen Entwicklung, nämlich das Säuglingsalter.¹⁷ Freud versteht dieses Stadium als die erste Phase des Sexualverhaltens, und man kann ihm darin nur bedingt folgen. Aber es gehört über Freuds Sexualtheorie hinaus zum Gemeingut der Entwicklungspsychologie, den Greif- und den Saugreflex als *die* konstitutiven, am Anfang der menschlichen Entwicklung stehenden Verhaltensschemata zu betrachten. Dabei ist besonders anzumerken, daß diese Verhaltensschemata generell angewendet werden. Der Säugling säugt nicht nur an der Mutterbrust, sondern greift nach jedem, auch dem ungeeigneten Gegenstand, um ihn an den Mund zu führen und daran zu lutschen, wobei Daumen und Schnuller zum permanenten – körpereigenen oder körperfremden – Ersatz für die Mutterbrust werden.

¹⁷ Vgl. FREUD, S., Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). In: Gesammelte Werke, Bd. 5, Frankfurt/M. 1961, 80–85.

Diese Kurzbeschreibung dürfte genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß zwischen dem frühkindlichen und dem von Stirner propagierten Verhalten fundamentale Entsprechungen bestehen. Piaget spricht bezüglich des Kleinkindes von der «verallgemeinernden Assimilation» oder Angleichung aller Gegenstände an den Greif- und Saugreflex.¹⁸ Es läßt sich nicht bestreiten, daß auch Stirner alle menschlichen Bezüge dem einen und gleichen kategorialen Schema des Zugreifens und vereinnahmenden Genießens unterstellt und dieses gewissermaßen zum Systemprinzip seiner Philosophie erhebt. Die Behauptung eines solchen Entsprechungsverhältnisses kommt jedoch keineswegs der Annahme gleich, der Stirnsche Eigner agiere rundweg wie ein Kleinkind; das hieße alle qualitativen Unterschiede mißachten, die zwischen dem Kleinkind und einem Erwachsenen bestehen. Welcher Sinn läßt sich dann dem behaupteten Entsprechungsverhältnis geben?

Die Antwort darauf kann nur tentativ sein, und im Folgenden sollen nur Vermutungen ausgesprochen werden, welchen Ort eine solche Extremposition wie die Stirnersche in dem einnehmen würde, was man – in Anknüpfung an Jaspers' bedeutendem und originalem Frühwerk – als eine um die genetische Dimension erweiterte *Psychologie der Weltanschauungen* betrachten könnte.

Stirner setzt sich vehement von allen Ansprüchen einer traditionellen Geistphilosophie ab, um das «leibhaftige Ich» zum allein authentischen und rechtmäßigen Subjekt zu erheben. Blickt man auf die Durchführung dieser leibzentrierten Subjektphilosophie und vor allem auf das sie beherrschende Vorstellungs- und Denkmuster, so muß man sich fragen, ob die Wende zum «leibhaftigen Ich» nicht einer *Regression* auf die frühkindliche (nicht einseitig sexuell gedeutete) orale Phase der Einverleibung mit ihrer allgemeinen Dominanz des Greif- und Saugreflexes gleichkommt. Einer Regression allerdings, die, weil sie von einem Erwachsenen mit philosophischen Mitteln und mit äußerster Konsequenz vollzogen wird, gleichzeitig zu einer *Emporstilisierung* und *Radikalisierung* dieses frühkindlichen Verhaltensmusters führt, wie sie auf der Ebene des Kleinkindes undenkbar sind: Das «Zugreifen» als die «reine Tat des mit sich einigen Egoisten» (286), die absolute Dominanz der Selbstgefühle im Umgang mit jedem Anderen, der «Selbstgenuß» bis hin zum «Selbstverzehr» u. ä. sind *reflektierte* Verhaltensformen, die sich soweit über Verhaltensreflexe erheben, wie das bewußte Denken des Erwachsenen über die Sensomotorik des Kleinkindes. Aber sie sind, tendenziell und strukturell betrachtet, zumindest partiell isomorph und somit wesensverwandt.

Trifft eine solche Einschätzung zu, dann kann der Stirnerschen Philosophie das Verdikt nicht erspart bleiben, sie sei infantilistisch. Infantil kann man sie nicht nennen, weil sie sich auf einer bewußten Denkebene bewegt,

¹⁸ Vgl. PIAGET, J./INHELDER, B., Die Psychologie des Kindes, Frankfurt/M. 1977, 13.

die dem Kind unzugänglich ist. Wohl aber kann sie als infantilistisch bezeichnet werden, insofern sie auf dieser Denkebene eine ursprünglich infantile Verhaltensweise absolut setzt, ohne ihre Herrschaft auch nur im geringsten kritisch einzuschränken. Im Hinblick auf diese unhinterfragte Durchsetzung eines Ichs, das, genetisch betrachtet, nicht das Ich eines Erwachsenen mit seiner Selbsteinschränkung ist, sondern das Ich eines Kleinkindes widerspiegelt, sind dann auch jene nicht im Unrecht, die in Stirners Philosophie eine pathologische Erscheinung sehen.¹⁹

Welchen zusätzlichen Erkenntnisgewinn bringt eine solche Erklärung der Stirnerschen Philosophie für deren Verständnis als radikale Habensphilosophie? Sie vermag vor allem den aggressiven und zerstörerischen Charakter des Eigners, der sich am Ende gegen diesen selbst richtet, in ein neues Licht zu rücken. Der kindliche Egozentrismus und seine Weise des Zugreifens sind harmlos, sofern sie nur der Erfüllung begrenzter natürlicher Bedürfnisse dienen. Wird der gleiche egozentrische Impuls auf der Denkebene, wo die natürlichen Schranken entfallen, zum absoluten Verhaltensprinzip erhoben, mutiert er zum unbegrenzten Zugriff auf alles und jedes. Und mit der Reflexionsform des Bewußtseins ergibt sich die Konsequenz, daß die schrankenlose Vereinnahmung von allem zum eigenen Genuß auch die Person des Genießenden in den gleichen Sog genießenden Verbrauchens hineinzieht. Aus dem Selbstgenuß wird der Selbstverzehr bis hin zum Nichts. Dieses Ende kommt aber nicht von ungefähr. Einem Possessivverhalten, das sich an der materiellen Vereinnahmung orientiert, aber mit den Mitteln des Geistes vollzogen wird, ist der Nihilismus von Anfang an eingeschrieben. Das *animal rationale* wird zur *bête humaine*, die schließlich auch sich selbst verschlingt.

¹⁹ Eine ähnliche Kritik findet sich schon bei Eduard von Hartmann, der Stirner vorwirft, er habe seine «Idee des Ichs» nicht kritisch geprüft. Dieses Ich sei nur «das Stichwort eines allgemeinen Instinkts, des Egoismus», der – gemäß Hartmanns «Philosophie des Unbewußten» und im Anschluß an Schopenhauer – als «Wille» gar nicht bewußt werden könne, aber immer unbefriedigt bleibe. «Diese Einsicht fehlt Stirner gänzlich; sie ist aber das sicherste *Heilmittel* gegen die Großtuerei mit dem Standpunkte des Ichs» (HARTMANN, E. von, Philosophie des Unbewußten, Teil 2, Leipzig 1913, 204 [Erstausgabe 1869]). Zur Geschichte der Stirner-Kritik vgl. allgemein SIMON, U., Zur Kritik der Philosophie Max Stirners, Frankfurt/M. 1982 (Univ. Diss.), bes. 4–38.