

Transkription I: Denken nach Hegel – oder: Stirner contra Marx, eine postmoderne Revision

Absurde Frage, ob ein Subject zufällig, oder nothwendig ist, ob es „ein“ oder „das“ Subject ist. Es ist nothwendig, weil es da ist, und wenn es sich nothwendig macht; zufällig, weil kein Hahn darnach krähen würde, wenn es nicht da wäre.

Max Stirner

Die triumphierende Ikone der Moderne – sie heißt doch nicht Marx: sie heißt Stirner.

Arnhelm Neusüss

„Das Werk der modernen Zeit“, so stellte es *Hegel* am Ende seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie dar, bestand darin, die „Intellektualität der Welt“ zu denken, um so eine intelligente Welt zu erzeugen, „wie eine Natur-, die erste Schöpfung des Geistes“.³⁴ In ihm und durch ihn und mit ihm, *Hegel*, erhält die Welt – als ihre innere Eigentlichkeit – die Philosophiegeschichte erst ihre Vernünftigkeit, ihren Sinn an und für sich. Ja es scheint, als ob es Geschichte für *Hegel* überhaupt nur gibt, um in ihm mit dem archimedischen Punkte, der alles überblickt, zu ihrem Ziel, dem Ende des Kampfes des entzweiten Geistes zu gelangen. „Beschlossen“ (ibidem, p. 461) ist da ein Zeit-, besser: ein Weltalter worden, das sich letztendlich als die „wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte“ erweist, wie es analog am Ende der Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte heißt – Versöhnung mit der Idee, „daß das, was geschehen ist, und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist“.³⁵ Das Werk der „modernen Zeit“ ist mit *Hegel* an sein Ziel, die Moderne so zu ihrem Ende gekommen.

An dieser Stelle treten die Schüler *Hegels* sein Erbe an – die so

genannten *Junghegelianer*. Zuerst Erbhüter, dann Konkursverwalter, weisen sie die diversen Konsequenzen auf, die sich mit und aus Hegel als letztem „System“-Denker ergeben. Es ist diese Palette von Entwürfen, die – als Post-Hegel’sches Möglichkeitsfeld – den weiteren sozialphilosophischen sowie gesellschaftstheoretischen Diskurs ausdifferenzieren.

In seinen Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne weist *Jürgen Habermas* denn auch zu Recht daraufhin, „daß wir Zeitgenossen der Junghegelianer *geblieben* sind“.³⁶ Allerdings hat bereits *David Koigen* im Vorwort zu seiner Geschichte der Sozialphilosophie des Junghegelianismus gemutmaßt, dass seine Studien „zu ihrem Untersuchungsgebiet eine Periode (haben), die im Zusammenhang mit den ihr nachfolgenden Phasen volle Bedeutung und Verständnis gewinnen könnte“.³⁷ Dieses Ereignis im emphatischen Sinne bringt auch das Erbe *Hegels* in der junghegelianischen Kontroverse auf den Punkt.

Das Ende nicht nur des geschichtsmächtig gewordenen Sozialismus ist als „Ereignis selbst viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon *angelangt* heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, w a s eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war.“³⁸

In der Tat entspricht die Dimension des derzeitigen Utopieverlustes dem, was seinerzeit *Friedrich Nietzsche* im Gefolge des Todes Gottes in der Form des Nihilismus heraufkommen sah. Die hier postulierte Aktualität der Kontroverse im Denken unmittelbar nach *Hegel* mag sich im Zuge dieser Entwicklungen beweisen und ihren Beitrag leisten: zur offenbar notwendig gewordenen „Schadensabwicklung“ dieses – einer vermeintlichen *Moderne* zugemuteten – Projekts.

Nicht zuletzt das – ja feuilletonistisch quasi schon wieder verstummte – Gerede von der erneuten Epochenschwelle hinein in die *Postmoderne* lädt dazu ein, sich der Grundzüge des Diskurses der *Moderne* kritisch rückzuversichern, einer *Moderne* allerdings eben nicht im Sinne eines historisch-ideologischen Projekts als vielmehr, weniger emphatisch, im Sinne einer neuzeitlichen Epoche, die den Systemkriterien einer *Kinetik des Zinses*, die ihr die Vergesellschaftung über Gläubiger-Schuldner-Beziehungen liefert, zu gehorchen schlichtweg gezwungen ist.³⁹

Die gemeinsame Haltung der Junghegelianer nach dem Tode des Olympiers, dass Philosophie als solche so nicht mehr zu machen sei, ja gar aufzuhören habe, differenziert sich in vorwiegend drei Richtungen aus. Sie habe umzuschlagen in „Nicht-Philosophie“, „Tat“ oder „Praxis anleitende Wissenschaft“. Daraus ergeben sich konträre Konsequenzen, wie sie in weiteren Etappen der gegenseitigen Kritik und Absonderung voneinander gezogen werden und endlich eine Emanzipation der je eigenen Position und Forschungsstrategie bedeuten.

Eine kritische Dekonstruktion der nach-hegelschen Denkbewegung hat sich dieses Spannungsbogens anzunehmen. Er führt mit dem Erbe *Hegels*, von dem dieser Essay seinen zwingenden Ausgang nimmt, über vor allem die Religionskritik *Ludwig Feuerbachs* und den diversen Stufen der Radikalisierung bei *Bruno Bauer* und *Moses Heß* zu den Begründern des „wissenschaftlichen Sozialismus“ *Marx* und *Engels* auf der einen sowie ihrem Gegenspieler *Max Stirner* auf der anderen Seite.

Die Schnittstelle zwischen den als antipodisch zu begreifenden Haltungen beider Fraktionen um etwa 1844 leitet zwei mögliche Richtungen ein, die das Denken nach *Hegel* bis heute bestimmen. Der Dekonstruktion der Logik dieser Entwicklung gilt der argumentative Hauptteil dieses Essays, der in eine spekulative Schlussbetrachtung mündet, in der das heutige – für Noch-Zeitgenossen im Banne der 68er – vielleicht überraschende Fazit gezogen wird, dass sich das nach-metaphysische Denken *Max Stirners* heute als anschlussfähiger erweist, als es vor dem Modern des Projekts der Moderne gedacht werden konnte.

Hegels Vermächtnis: Theologie – Philosophie – Vernunft

Hegels Programm der Versöhnung – wenn man seine Weltgeist-Philosophie mit ihrem Absolutheitsanspruch so überschreiben möchte – umfasst sowohl die Geschichte als Selbstentfaltung des Geistes, der sich im Staat objektiviert, als auch das Phänomen der Religion: seine Denkbewegung war neben der Versöhnung der Geschichte mit der Idee der Sittlichkeit des Staates, in der sie aufzugehen habe, auch die Aufhebung der Theologie in Philosophie, die Aufhebung der

positiven christlichen Religion in seiner Philosophie, die er auch, wie bereits eingeführt, als „Gottesdienst“ bzw. „-erkenntnis“ begriff. Neben dem Verständnis der Philosophie *Hegels* als Staatsphilosophie ist es hier zentral, sich ihren *religionsphilosophischen* Kern zu vergegenwärtigen, da es an dieser Frage zuallererst hängt, wie sich seine Schüler zu ihm verhalten. Was *Hegel* letztlich leistete, war – trotz *Bruno Bauers* „Ultimatum“⁴⁰, das des Meisters insgeheimen Atheismus zu vindizieren sich bemühte – eine philosophische Rechtfertigung der Religion durch die Kritik ihrer religiösen Vorstellungsformen, was einer Aufhebung – ich folge hier, wie unschwer zu erkennen ist, den Schriften *Karl Löwths* – der Theologie in Philosophie gleichkommt. In einem Brief an seinen Studienfreund *Schelling* schreibt *Hegel*, „das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße! [. . .] Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche“.⁴¹ Dabei spielt eine grundlegende Rolle, von welchem Reich Gottes der junge *Hegel* da spricht. *Peter Cornehl* hat dazu in seiner Studie *Die Zukunft der Versöhnung*⁴² überzeugend dargelegt, dass für den frühen *Hegel* – zu dieser Zeit noch in der Nachfolge *Kants* – die Herrschaft von Moralität und Sittlichkeit über der Legalität und Positivität des bürgerlichen Verstandes-Staates stand⁴³ und er ein Reich erwartete, in dem, wie *Löwith* unterstreicht, „das Wesen des Menschen wahrhaft zu Hause oder bei sich ist, indem es im Absoluten ist“.⁴⁴ Entscheidend an der zitierten Passage des Briefes ist, dass *Hegel* gegen die zeitgenössischen Theologen polemisiert, weil er sich als den – in obigem Sinne – besseren Gotteskundigen weiß und als vernünftiger, freier Denker nichts anderes will, als das in der Sprache des Neuen Testaments so geheißene „Reich Gottes“ denkend vorzubereiten, ein Reich, in dem der Mensch bei sich sein kann und sein wahres Wesen erkennt, den Geist, ein „Geisterreich“ der Philosophie und des unmittelbaren Wissens:

Der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß; dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.⁴⁵

Die Transformation der Philosophie in die Geistes-Wissenschaft, die *Hegel* denkend vollzieht, bleibt an Gott im Sinne des *Absoluten* gebun-

den, sowohl was den Begriff als auch sein Sein betrifft: „Onto-Theo-Logik“⁴⁶, so *Löwith's* einleuchtende Bezeichnung. Säkularisiert bleibt etwas weniger emphatisch der Begriff der Vernunft als materiale Substanz: Sie ist das Ziel, das mit seiner Konzeption des Staates erreicht werden soll. Die Stufen der Entwicklung der Weltgeschichte werden als jeweils erreichter Grad und Stand der Vernunft an jener Norm gemessen, die am Ende steht und schließlich er, der Denker, selber ist:

Das Denken um und im Geschichtsprogress erweist sich ihm, dem Denker, als Weltgericht: das Weltgericht allerdings nicht der Zukunft mit Fanfaren, sondern bereits durch und im stillen Vollzug des Denkens der vernünftigen Geschichte als Geschichte der Vernunft.

Kommende Geschichte hat es dann schwer. Wo etwas Entzweites zu sich selbst gekommen ist, bedarf es keiner weiteren Entwicklung mehr. Nicht die Zukunft bringt das Heil, wie die christliche Heilslehre propagiert hat, mit *Hegel* katapultiert sich erlösende Versöhnung in das Präsens und die Präsenz des *hic et nunc*. Diese doppelte Vollendung – einerseits die des menschlichen Seins und die des Erfassens desselben in systematischer Theorie des Geistes andererseits – beschließt eine Tradition, die sich in sich aufhebt: Philosophie geht auf in oder depotenziert sich zu Wissenschaft und vollzieht so die Wende von der „*philo-sophia* zur Weisheit der *sophia* im Sinne wirklichen Wissens“⁴⁷, nachdem Theologie in Philosophie schon aufgegangen ist.

Feuerbachs Bruch: Theologie – Anthropologie – Liebe

In seinen *Fragmenten zur Charakteristik [seines] philosophischen curriculum vitae* kleidet der Hegelschüler *Ludwig Feuerbach* seinen für die Jahre 1827–28 angegebenen *Zweifel* gegenüber dem Meister in eine grundsätzliche und die weitere Diskussion prägende Frage: „Wie verhält sich die Hegelsche Philosophie zur Gegenwart und Zukunft? Ist sie nicht vergangene Welt als Gedankenwelt? Ist sie mehr als eine Erinnerung der Menschheit an das, was sie war, aber nicht mehr ist?“⁴⁸ Diese Frage schreit förmlich nach Antwort. Wie kann man weiterdenken, wenn das Denken zu sich selbst gekommen ist? Wie kann Geschichte gedacht werden, die ja weitergeht und alles andere

als an ihr Ziel gekommen ist? Er, der Denker als Richter, *Hegel*, dachte das *Sein*, die Substanz des Geistes, die Kategorie des Allgemeinen, dachte, alles in allem, weiterhin letztlich doch nur: Gott⁴⁹, oder, um noch weitergehend mit *Eric Voegelin* zu sprechen: *Hegel* erhob sich durch sein System quasi selbst zu(m) Gott.⁵⁰

Diese Versöhnung mit und in der Idee allerdings war als solche nicht *wirklich*. Das für die erfüllte Gegenwart versprochene Zeitalter der Vernunft und des sittlichen Staates war für die Zeitgenossen, die den Meister in dieser Richtung verstanden wissen wollten, nicht erkennbar. Die Verhältnisse in der deutschen Vormärz-Welt waren ihnen keineswegs im hegelschen Sinne philosophisch geworden, so dass man in gelehrter Reflexion seinen Frieden weder mit der äußeren Natur noch mit dem preußischen Staate machen konnte. Vielmehr standen die Zeichen eher auf Sturm.⁵¹

Konnte die Stellung des Philosophen in der Welt dann die bleiben, die sie für und mit *Hegel* noch war? *Arnold Ruge* hat in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* bereits 1842 in den *Hallischen Jahrbüchern* diese Frage deutlich verneint. Ein nurmehr theoretischer Standpunkt lässt sich nicht mehr rechtfertigen. Der Vorwurf des gegenseitigen Stillhaltens, der Philosophie gegenüber dem Staat und des Staates gegenüber der Philosophie und dem Philosophen, wird erhoben und ein Übergang diagnostiziert: Wird die Philosophie angegriffen, wird sie zur politischen Sache, folgert *Ruge* und zieht die Konsequenz, dass sie sich dann dementsprechend zu verhalten habe.⁵² Daraus folgt dann der kurze, doch folgenschwere Schritt von der philosophischen Schule zur politischen Partei, vom Denken zum Handeln, zum Weltlichwerden der Philosophie. *Feuerbach* wird im Zuge dieser epochalen Enttäuschung der Zeitgenossen provoziert zum Bruch und bricht:

Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken *opponiert*, das also, was bei *Hegel* nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer *universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*. Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie*, zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*.⁵³

Nicht das Allgemeine, das *Sein*, sondern – um eine in anderem Zusammenhang von *Manfred Frank* eingeführte Wendung zu gebrauchen – ein unendlicher *Mangel an Sein* markiert die *Kehre*, die den Ausweg aus der Sackgasse der gedachten Vollendung des vollendet-vollendenden – systemtheoretisch gesprochen: selbstreferentiell geschlossenen – Denkens findet:

*Wo keine Grenze, keine Zeit, keine Not, da ist auch keine Qualität, keine Energie, kein spiritus, kein Feuer, keine Liebe. Nur das notleidende Wesen ist das notwendige Wesen. Bedürfnislose Existenz ist überflüssige Existenz. Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz. Ob es ist oder nicht, das ist eins – eins für es selbst, eins fürs andere. Ein Wesen ohne Not ist ein Wesen ohne Grund. Nur was leiden kann, verdient zu existieren. Nur das schmerzreiche Wesen ist göttliches Wesen. Ein Wesen ohne Leiden ist ein Wesen ohne Wesen. Ein Wesen ohne Leiden ist aber nichts anderes als ein Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne Materie.*⁵⁴

Das Endliche, das Bestimmte, das Wirkliche – das sind die neuen Kategorien, die das eigentlich Wesentliche des Menschen der *neuen Philosophie Feuerbachs* ausmachen. Die allerdings kann dementsprechend dann auch keine Philosophie mehr sein, so das selbstbewusste Resultat seiner *Grundsätze*, sondern transzendiert sich als „*Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*“.⁵⁵ Als Resultat von *Feuerbachs* Religionskritik erweist sich somit die Reduktion der metaphysischen Onto-Theo-Logik auf soziale Anthropologie. Der fühlende Philosoph *Feuerbach* kommt derart über seine *Hegel-Kritik* = Religionskritik, so meine These, zu einer neuen Differenzierung: *Sein* und *Dasein*.

Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das *Sein*, wie es für uns ist, *nicht nur als denkende*, sondern als *wirklich seiende Wesen* – das *Sein also als Objekt des Seins*, als Objekt *seiner selbst*. Das Sein als Gegenstand des Seins – und nur *dieses* Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen des Seins – ist das *Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung der Liebe*.⁵⁶

Das eigentliche Sein ist *wirkliches Sein als Da-Sein* im Sinne lebensweltlicher Gattungsexistenz des Menschen. Da die „Wahrheit [. . .] nicht im Denken [existiert], nicht im Wissen für sich selbst [. . .] [,sondern] die Wahrheit [. . .] nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens [ist]“⁵⁷, erfordern die konkreten Umstände des Lebens und der Natur ein Studium der *physis* und des Wesens des

Menschen. Die „unmittelbare“, unvordenkliche Natur steht am Beginn feuerbachscher Reflexion, konträr zum – so von ihm charakterisierten – „theologischen Idealisten“ *Hegel*, bei dem die Natur schlechthin das Andere des Geistes ist. Die Identität von Denken und Sein, welche jenem Ausgangspunkt und Ziel der dialektischen Bewegung ist und die Unmittelbarkeit des Geistes voraussetzt, wird mit der *Feuerbach* charakterisierenden Kategorie der Sinnlichkeit entzerrt. *Löwith* hat sich jener Dialektik von *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung* bei *Hegel* gesondert angenommen und ist zu folgendem Schluss gekommen:

Der dialektischen Vermittlung der Bezugsglieder in einem übergeordneten „Dritten“, ihrem Verhältnis als solchem, entspricht in Hegels System der es von Anfang an leitende Grundsatz von der „Identität der Identität und Nichtidentität“. In diesem quid pro quo von unmittelbarem Bewußtsein = Bewußtsein des Unmittelbaren und absolutem Wissen = Wissen des Absoluten kommt schon verbal die ganze Problematik der dialektischen Vermittlung zur Sprache [. . .] Wer sich kritiklos in diesen Kreis hineinbegibt, kommt nicht mehr aus ihm heraus. Nur ein Sprung kann aus dem Gefängnis der Reflexion ins Freie führen.⁵⁸

Feuerbach wagt diesen Sprung heraus aus dem Zirkel und argumentiert demonstrativ anti-hegelisch, dass „das, was ist, *so, wie es ist* – also das Wahre *wahr* ausgesprochen, *oberflächlich* [scheint]; das, was ist, *so wie es nicht ist* – also das Wahre *unwahr, verkehrt* ausgesprochen, *scheint tief* zu sein.“⁵⁹

So ist das an *Feuerbach* Entscheidende sein Ausstieg aus der Dialektik. Den Sprung von der Theologie zur Wissenschaft hat somit *Feuerbach* *Hegel* gegenüber um eine Instanz verkürzt: als bräuchte er scheinbar die philosophische Zwischenstation gar nicht, wenn er den Schleier der Theologie enthüllt, hinter dem sich eigentlich schlicht Anthropologie verbirgt. So konkret sich diese *neue Philosophie* des Lebens, die eigentlich keine mehr sein will, gibt, so hält sie doch an der Idee der Universalität und der Kategorie des Allgemeinen fest. Denn das *Dasein* des Menschen vollzieht sich für *Feuerbach* im *Sein* des Menschen mit dem Menschen, im *Sein* des Ich mit dem *Du* in der *Gattung*:

Wohl kann und soll selbst das menschliche *Individuum* - hierin besteht sein Unterschied von dem tierischen - sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist [. . .]. Macht es gleich-

wohl *seine* Schranken zu Schranken der *Gattung*, so beruht dies auf der Täuschung, daß es sich mit der *Gattung* *unmittelbar* identifiziert, eine Täuschung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums auf's innigste zusammenhängt. [. . .] Aber es ist Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menschen ausmacht, das Wesen der *Gattung*, welches das absolute Wesen des Individuums ist, als endlich, als beschränkt zu bestimmen.⁶⁰

Der Gattungsbegriff⁶¹ im Verein mit der Beziehungsdiagnostik des Ich mit dem Du, der *Liebe*, bildet die Lösung für die Problematik der Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Daseins durch deren Überwindung im Evolutionsprozess, bildet sozusagen eine säkularisierte Lösung für das Unsterblichkeitsproblem der Theologie, an deren Frage sich die Spaltung der Hegel-Schule entzündete. *Feuerbach* durchtrennt den theologisch-idealistischen Knoten *Hegels* und setzt an dessen Stelle „eine *praktische*, und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*.“⁶²

Diese Denkbewegung lässt sich als Verschiebung der Subjektebene begreifen: Während *Hegel* mit seiner *Geistes- als Seins-Wissenschaft der Logik* der Theologie zu ihrem eigentlichen Recht verhilft und damit Gott zu begreifen sich bemüht als *Selbstentfaltung des Geistes*, geht es *Feuerbach* um die Inthronisierung des *Menschen* zum für den Menschen *höchsten Wesen*, letztlich um die Wahrheit der *Religion* als Ausfluss menschlichen Bedürfnisses. Neues substantielles Subjekt der Geschichte ist damit die allgemeine Entwicklungsgeschichte der *Gattung*, die sich über die – geschlechtliche – *Liebe* reproduziert und als anthropologisch-materialistisches Pendant zum hegelschen Weltgeist zu fassen ist.

Materialistische Forschungsprogramme

Die philosophische Gefechtslage, die *Feuerbach* geschaffen hatte, blieb – trotz allen Fortschritts und aller Radikalität des Ansatzes – unbefriedigend. Er hat den Weg in Richtung Materialismus gewiesen, ist ihn aber selbst nicht mitgegangen, sondern auf halbem Wege im – wie er selbst ihn nennt – *Sensualismus* stecken geblieben. Dennoch festigt sich die Tendenz. So formuliert 1845 der Junghegelianer *Wilhelm*

Jordan parallel zur Konzeption von *Marx* und *Engels* in der *Deutschen Ideologie* einen historischen Materialismus:

Man verkennt immer noch viel zu sehr die Leiblichkeit und Sinnlichkeit, die materiellen Grundmotive der Geschichte. Nicht aus dem Hirn einsamer Denker blüht ungezeugt und durch ein mystisches Wunder dasjenige hervor, was einen neuen Umschwung in die Menschheitsschicksale bringt, und nicht allgemeine, erst zum Bewußtsein kommende und dann umgestaltend in die Wirklichkeit eingreifende Prinzipien sind die Hebel neuen Geschehens, sondern umgekehrt: erst nachdem naturgemäß und allmählich entstandene neue Bedürfnisse die Völker in eine neue Tätigkeitsrichtung hineingezogen und so andere Zustände erzeugt haben, bewirkt der Überblick derselben das Bewußtsein, welchem dann alles zufällt, sobald es ausgesprochen wird. [. . .] Der Mensch vernichtet, indem er die Naturgegenstände und seine eigenen Verhältnisse zu ihr [der Natur, F.H.] umbildet, nicht allein die handgreiflichen Wesen und Dinge der Welt, sondern unvermerkt auch die ganze frühere Welt seiner eigenen Gedanken, denn diese ist ja nichts, als das zusammenfassende Spiegelbild von jenen, das notwendig mit ihnen zugleich aus seiner Vorstellung vermischt werden muß.⁶³

Der Scheideweg des Denkens, der einerseits zur Verweltlichung der Philosophie drängt, macht sich nun an dem erneut zentralen Punkt der Frage der Religion und ihrer Kritik auf: In dem Moment, in dem *Karl Marx*, der weiß, dass „die Kritik der Religion Voraussetzung aller Kritik“⁶⁴ ist, proklamiert, „für Deutschland ist [mit Feuerbach, F.H.] die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet“⁶⁵, wird die „*Kritik des Jammertals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist [. . .], zur Kritik der Erde“⁶⁶, also des Rechts und der Politik.

Damit ist der Grundstein für ein Forschungsprogramm in praktischer Absicht gelegt, das sich zu seinem Objekt die Analyse als Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem Ziel ihrer Revolutionierung macht, wie es im Folgenden zu re-, im Sinne von: dekonstruieren versucht wird. Wohin geht aber ein Denken, das die Kritik der Religion alles andere als erledigt betrachtet? *Max Stirner* hält *Feuerbach* vor, seinen kritischen Grundgedanken des projektierten Anthropomorphismus nur umzukehren. Dessen Atheismus, so kann er sagen, bleibe ein „frommer“, denn indem die Religion vom Jenseits zurück ins Diesseits geholt wird, bleibt der Inhalt der gleiche:

Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden, und die Macht der Humanität vergrößerte sich in eben dem Grade, als die Frömmigkeit an Gewicht verlor: ‚der Mensch‘ ist der heutige Gott, und Menschenfurcht ist an

die Stelle der alten Gottesfurcht getreten. Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, ist in der Tat am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vor sich gegangen.⁶⁷

Stirner radikalisiert *Feuerbach* unter Anwendung von dessen Methode auf ihn selbst und kommt so zu einem *Materialismus des Selbst*⁶⁸, eine Überschreibung seines Denkens, die *Wolfgang Eßbach* eingeführt und damit die Grundlage gelegt hat zu einer Neubestimmung des Denkens *Stirners* jenseits der marxistischen Polemik des Kleinbürger-Theorems, wie sie unten quasi als alternatives Paradigma zu *Marx* vorzunehmen versucht wird.

Marx & Engels: Materialismus der Verhältnisse

Marx hat bereits 1840/41 in seiner Doktordissertation die Crux der Situation der Philosophie nach *Hegel* deutlich gemacht: Wie einst bei *Aristoteles* und nun bei *Hegel*, so seine implizite Analogie, ist ein abstraktes Prinzip zu totaler Konkretion entfaltet worden – ein Knotenpunkt, nach dem die Möglichkeit einer kontinuierlichen Fortsetzung abbricht. *Epikur* und *Demokrit* werden in diesem Zusammenhang mit der von *Plato* und *Aristoteles* vollendeten griechischen Philosophie als Epigonen behandelt, die einen nur „fast ungehörigen Nachtrag“ lieferten, „der in keinem Verhältnis steht zu seinen gewaltigen Prämissen“.⁶⁹

Das neue Athen, das *Marx* zu errichten antritt, ist dann keine Philosophie mehr als explizite: Das Philosophischgewordensein der Welt bei und für *Hegel*, ein Zustand, der ebenso für *Marx* wie für *Feuerbach* nun gerade noch nicht eingetroffen ist, verlangt ein Weltlichwerden⁷⁰ der Philosophie, eine Wissenschaft von den materialen Dingen der Welt, die Praxis wird, um die Welt letztlich dann doch philosophisch werden zu lassen im Sinne einer allgemeinen Versöhnung der Gesellschaft: des Menschen mit dem Menschen, mit der Natur – das Reich der Freiheit.

Dieses *telos*, das auf Praxis im Sinne revolutionärer Veränderung innerhalb der Sphäre der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielt, bedarf eines theoretischen Forschungsprogramms im Sinne von *Lakatos*, das notwendig auf im Folgenden zu rekonstruierenden Elementen

aufbaut. Gegenstandskonstitutiv für das Theorieprogramm von *Marx* und *Engels* ist einerseits *Dialektik* als Methode und andererseits *Arbeit* als inhaltliche Formbestimmtheit des Evolutionsprozesses, des Elementes also, das das materialistische Pendant zu *Hegels* Geistphilosophie ist.

Die Menschwerdung des Menschen über Arbeit, die Frage über das „Wie“ des Austausches mit der Natur avanciert zum zentralen Thema. Die Philosophie der Praxis, die keine Philosophie mehr ist, schlägt um in die Wissenschaft der Arbeits- als der Produktionsverhältnisse der Gattung, wird zur Analyse der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft unter dem Regime des Kapitalismus, den es konkret zu analysieren gilt, soll er überwunden werden. Der Theorie geht, wie schon notiert wurde, gewissermaßen normativ die Gewissheit voraus – dieser theologisch motivierte Begriff ist mit Absicht gewählt –, dass das, was *Hegel* erreicht hat, die Vereinigung von Geist und Welt über das Auf-den-Begriff-Bringen über Philosophie, also Versöhnung der Welt mit einem von einem Philosophen eingesehenen Weltsinn, auch gelingen muss in der materiellen gesellschaftlichen Wirklichkeit, also der mit sich selbst versöhnten Gesellschaft.

Dem marxischen Forschungsprogramm liegt nun aber eine philosophisch negative Hermeneutik der kapitalistisch entfremdeten Welt zugrunde, die durch Praxis zu verändern ist. Diese negative Hermeneutik, die gewissermaßen bereits vor dem konkreten Studium der bürgerlichen Verkehrsformen gewonnen wurde, wird die normative Grundlage der weiteren Theoriebildung, die bei *Marx/Engels* deshalb unter der Rubrik: „Kritik“ des „Systems der Bedürfnisse“, wie bei *Hegel* die bürgerliche Ökonomie heißt, betrieben wird.

Wer, und das ist auch laut *Marx Feuerbachs* Verdienst, ausgeht nicht vom abstrakten Menschen, der im *Deutschen Idealismus* als Geist supponiert wird, sondern vom konkreten Menschen, muss sich um die konkreten Lebensverhältnisse kümmern, da das Sein das Bewusstsein bestimmt und nicht umgekehrt. Die materialistische Wendung, die in der *Deutschen Ideologie* als Besonderung gegenüber den theoretisch zu erledigenden Junghegelianern das neue Stadium der Kritik an und zu *Hegel* darstellt, führt zur politischen Ökonomie als Wissenschaft.

Dabei wird die Kategorie „Arbeit“ zum Prinzip, zum Angelpunkt der marxischen Theorie. Auch sie wird aus der Auseinandersetzung

mit der Philosophie *Hegels* gewonnen, ja sie ist die Kategorie, die einen positiven Anschluss an *Hegel* für *Marx* überhaupt erlaubt:

Das Große an der Hegelschen „Phänomenologie“ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, also Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, den wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift. (Allerdings steht, F.H.) Hegel [. . .] auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er erfaßt die *Arbeit* als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des Menschen innerhalb *Entäußerung* oder als *entäußelter* Mensch.⁷¹

Was in den *ökonomisch-philosophischen Manuskripten* an Theoriegrundlage angelegt ist, ist Programm und differenziert sich über die *Grundrisse* bis zum *Kapital* aus, wobei das zweite Element, die Verbindung zwischen Ökonomietheorie und Dialektik, bei *Engels* in seiner (für) *Marx* grundlegenden Schrift *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* von 1844 zu Tage tritt. Es geht um Begriffsdialektik, die mit den ökonomischen Kategorien, wie sie von der englischen politischen Ökonomie vorgegeben werden, „hegelisch“ betrieben wird:⁷²

Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären. Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, *sich selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum. Das Proletariat ist umgekehrt gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.⁷³

Dieses originäre Forschungsprogramm, so jedenfalls unser heutiges Wissen, präzisiert sich in den *ökonomisch-philosophischen Manuskripten* als Suche nach dem Wege zum *telos* des:

Kommunismus als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und

für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahrhafte Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.⁷⁴

Die Suche nach der selbstbewussten Bewusstwerdung zur Freiheit nicht im Geiste, sondern den gesellschaftlichen Verhältnissen ist natürlich nicht als Utopie in den Raum zu stellen, sondern wissenschaftlich zu begründen: *Friedrich Engels* zeichnet dies paradigmatisch in seiner Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* nach. Die wissenschaftliche Präzisierung dieses Forschungsprogramms erfolgt in den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1857/58, aus denen 1859 die Publikation *Zur Kritik der politischen Ökonomie* zusammengestellt wird, in der die geschichtsphilosophisch motivierte Suche nach dem Abschluss der Vorgeschichte der Menschheit erneut, also 15 Jahre nach den *Pariser Manuskripten*, expliziert wird:

Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorgewachsenen Antagonismus, aber die im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.⁷⁵

Hier wird klar, was wirklich theoretisiert werden soll. Die Entwicklung des Systems der bürgerlichen Verkehrsverhältnisse wird mit Hilfe der hegelschen Begriffs- und Widerspruchsdialektik derart zugespitzt, dass die strukturbildende Beziehung zwischen Kapital und Arbeit, jeweils als abstrakt gegeneinander gesetzte Kategorien, die Auflösung dieses systemischen Widerspruchs in einem Endzustand der Entwicklung antizipiert.

Wenn nun durch die Umstülpung der Dialektik das bei Hegel Innere, die Einheit, nach außen kommt und das bei Hegel zum Äußeren herabgesetzte Wesentliche, der Widerspruch, nach innen, dann sind tatsächlich entscheidende Charakteristika

der Marxschen Dialektik-Auffassung erreicht. Eine dialektische Darstellung in Marx' Verständnis hat die scheinhafte Einheit des, durch vorhergehende irreduzible Deutung, als widersprüchlich aufgefassten gesellschaftlichen Zusammenhangs (bzw. seiner Basis, des ökonomischen Systems) als in immer fundamentaleren und schließlich zur Auflösung drängenden Widersprüchen begründet aufzuweisen.⁷⁶

Es kann daher nicht überraschen, dass *Marx* seine eigentliche, seine originär wissenschaftliche Leistung genau darin gesehen hat, den (vermeintlichen) Grundwiderspruch der Arbeit entdeckt zu haben: Dieser ist sein Theoriefundament und seine Weiterentwicklung der Arbeitswerttheorie *Ricardos*, die er somit von diesem neuen Standpunkt aus kritisieren kann. Das ist der Kern seiner „Kritik“ der politischen Ökonomie, die ja nur das „Prinzip Arbeit“ zur Grundlegung ihrer Theorie gemacht, aber nicht dessen Zerrissenheit gesehen habe. Erst auf diesem Fundamentalwiderspruch, der schlechthin den Anfang der Theorie darstellt, die eben darum mit der „Ware“ als zwieschlächtigem Phänomen beginnt, kann das widerspruchsaufdeckende dialektische Darstellungsverfahren aufgebaut werden.⁷⁷

Da es hier primär um das theoretische, am Ende quasi religionsphilosophisch motivierte Begründungsverhältnis des marxschen Forschungsprogramms geht, das im zweiten Band der *Dialektik der Aufklärung* auf seine ökonomietheoretischen Bezüge hin untersucht wird, soll hier nicht die systematische Ausdifferenzierung der Widerspruchs-dialektik – von der Ware zum Wert über das Geld zum Kapital – en detail nachvollzogen werden⁷⁸, sondern explizit zum Ausdruck kommen, wie der durch *Marx* praktisch gewordene *Deutsche Idealismus* in seiner Konstruktion zu fassen ist:

„Vergegenständlichte Arbeit“, „Wert“, „Geld“ sind die aus der negativen geschichtsphilosophischen Hermeneutik gewonnenen Grundkategorien der dann ökonomischen Theorie als Symptome eines entfremdeten Zustands. Diese Termini haben bei *Marx* jeweils doppelte Bedeutung, wobei die zugrunde liegende der geschichtsphilosophische Rahmen und die engere die arbeitswerttheoretische Ökonomie setzt.⁷⁹ Beide im Grunde inkompatiblen Diskurse ermöglichen bei *Marx* ein zirkuläres Begründungsverhältnis, das in letzter Instanz dem Kapitalismus eine transitorische Notwendigkeit nachzuweisen versucht⁸⁰.

Im Ergebnis konstruieren die Begründer des „wissenschaftlichen Sozialismus“ *Marx* und *Engels* auf der Gewissheit, dass der Kapitalis-

mus hineinführe in eine andere, eine heile, wahrhaft menschliche Gesellschaft, die alle (zwischen)menschlichen Widersprüche in sich aufgehoben haben wird, eine quasi ästhetisch strukturierte Theorie, die den wissenschaftlichen Nachweis führen sollte, dass dieser Übergang ins Jenseits des Kapitalismus nicht utopisch, sondern möglich, ja zwingend sei dann, wenn alle Produktivkräfte in einem gemeinsamen Weltmarkt entwickelt sein würden. Dieses unbestimmte Jenseits kann auch gefasst werden als die Erfüllung des Seins als selbstbewusstes gesellschaftliches Sein. Mit diesem Postulat wird, wie bei *Hegel*, Kontingenz als Kategorie ausgeblendet⁸¹, ja es geht *Marx* und den ihm Folgenden exakt um nichts anderes als deren Abschaffung. Der Kritik des Kapitals als Kritik gesellschaftlichen Daseins, das sich hinter dem Rücken der Akteure, und damit anarchisch-zufällig, konstituiert, geht es um die Rettung des vernunftgewaltigen Gedankens des gesellschaftlichen Seins in seiner Totalität als Absolutem. Das zu sich selbst gekommene Sein ist gedacht als vollkommene Rationalität der Produktionsverhältnisse gemäß dem Stand der Produktivkräfte. Nur unter derlei gesellschaftlichen Bedingungen kann sich, so denkt *Marx* sich seinen Himmel auf Erden, die voll entwickelte menschliche Persönlichkeit entfalten.

„Die Philosophie des Absoluten ist ein Widerspruch“⁸², so (be)endete allerdings schon *Feuerbach Hegel* und schloss für sich konsequent die theoretische Möglichkeit seiner „Verwirklichung“ aus: Da galt es abzubrechen. Ansonsten kommt es zur Möglichkeit des Satzes, der *Marx* (be)endet: Die Theorie des Kapitals ist ein Widerspruch, denn der geschichtsphilosophisch motivierte Zwang, zeigen zu müssen, wie das, was so nicht sein soll, zu dem zu werden hat, was es werden soll, verstellt den Blick darauf, wie es wirklich - wenn auch nicht vernünftig - ist. Dieses messianische Verwirklichungsdesiderat wurde bereits vor der dann realgeschichtlichen „Verwirklichung“ als weitere metaphysisch aufgeladene Kopfgeburt begriffen.

So schreibt *Gustav Julius* in einer der vielen „Kritiken der Kritik der kritischen Kritik“ 1845 zu der Kontroverse zwischen *Bruno Bauer* und *Marx*:

Während Bauer, in protestantischer Weise, die schlechte Welt, er hat dafür den Ausdruck „die Masse“, die (wie Herr Marx es ihm vorrückt) „noch nicht kritisch wiedergeborene Welt“ aus Herzensgrunde verachtet, aber sie bestehen läßt und zu

dem gebraucht, wozu sie gut ist, sich in sie schickt, indem er an ihr und für sie arbeitet, um sie der Zukunft, der „neuen Geschichte“, an deren Schwelle die Kritik noch einsam steht, entgegenzuführen und selbst einstweilen sich selig fühlt im Hinblick auf diese neue Welt – alles, wie gesagt ganz protestantisch –, versetzt Marx den Himmel, das Reich „der vollbrachten Emanzipation der Menschheit“, die neue Welt der Gattungswesen, in römisch-katholischer Weise auf den Boden der irdischen, materiellen Welt, als eine an die *forces propres* als Gesellschaftskräfte glaubende, den bösen Geist des Egoismus durch den guten Geist des Gattungslebens (der Liebe) aufhebende und die Freiheit der „Menschenkinder“ (die humanistische Emanzipation) vollendende, allein selig machende, *wohlorganisierte Kirche auf Erden*. Auf *diese* Art verwandelt Herr Marx „die theologischen Fragen in weltliche“. Er glaubt nicht an die unsichtbare, im Herzen, im Geiste wirkliche Kirche des Humanismus, er will eine organisierte sichtbare Kirche des Humanismus haben.⁸³

Marx, so sieht es aus, hat dem „Falschen“ noch einmal zur Geltung verholfen, das *Feuerbach* im spekulativen Denken insgesamt am Werke sah:

Der bisherige Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Wege kommt man nie zur wahren objektiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eigenen Abstraktionen, und eben deswegen nie zur wahren *Freiheit des Geistes*.⁸⁴

Feuerbach erlaubt, wie nach dieser Abklärung erst heute wirklich begriffen werden kann, eine andere Möglichkeit, *nach Hegel* und überhaupt weiterzudenken, ein Denken freilich, das damit an die Grenze seiner selbst stößt und an seinem Rande steht.

Max Stirner – Materialismus des Selbst – oder: Von der Vernunftkritik zur „Selbstangehörigkeit Meiner“

Man sagt von Gott: „Namen nennen mich nicht.“ Das gilt von mir: kein *Begriff* drückt mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft mich; es sind nur Namen.

Max Stirner

Die entscheidende Schnittstelle, die *Marx* und *Engels* mit *Stirner* verbindet, ist die Emanzipation gegenüber der Position *Feuerbachs*. *Engels* hat seinem Freund im November 1844 brieflich erläutert, wie mit *Stirner* umzugehen sei:

St[irner] hat recht, wenn er „den Menschen“ Feuerbachs, wenigstens des *Wesens des Christentums* verwirft; der F[euerebach'sche] „Mensch“ ist von Gott abgeleitet, F[euerebach] ist von Gott auf den „Menschen“ gekommen, und so ist „der Mensch“ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. *Der wahre Weg, zum „Menschen“ zu kommen, ist der umgekehrte. Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen, um nicht, wie Stirner, drin steckenzubleiben, sondern uns von da aus zu „dem Menschen“ zu erheben* (kursiv, F.H.).⁸⁵

Die Nähe des Ansatzes im „empirischen Ich“ geht einher mit der abgrundtiefen Trennung der Wege. Denn die Idee eines „wahren Weges“ zu einem eigentlichen „Menschen“ im Sinne einer substantiellen Allgemeinheit wird bei *Stirner* an sich als „Heiliges“ dekonstruiert, ja destruiert, da er nicht drin stecken bleibt, sondern den Weg durch das individuelle Selbst beschreitet. Damit denkt er eine „logische und sachliche Alternative zu den Marxschen Lösungen [. . . und] zeigt ihm [*Marx*, F.H.], systematische Grenzen seines eigenen Ansatzes“.⁸⁶

Stirner befreit das Denken nach *Hegel* von jeglicher Normativik eines substantiellen Sollens. Bekanntlich hatte zwar bereits *Hegel* *Kants* „Sollen“ als bloß moralisch kritisiert und damit die Enttäuschung der Schüler ob der ungehörigen politischen Zustände im Lande antizipierend entkräftet⁸⁷: allerdings nur um den Preis des neuen epistemologischen Kriteriums der Entwickeltheit der jeweiligen Konkretion des objektiven Geistes als normativen Maßstabs dessen, was wirklich ist im Sinne von vernünftig. Mit *Stirner* endet der Geltungsanspruch der hegelschen Logik der den objektiven Geist entfaltenden Dialektik, sowohl was ihre formale als auch was ihre inhaltliche Seite angeht.⁸⁸ Sie wird ebenso als Metaphysik abgelehnt wie jede andere Normativik einer Idee als Prinzip.

Somit hat nicht etwa *Marx* *Hegel* auf den Kopf gestellt, sondern *Stirner* vollzieht die völlige Umkehrung als Abkehr und Bruch. Er nimmt die feuerbachsche Lehre vom *Sein* zum *Dasein* auf und denkt sie, anders als *Feuerbach*, der zum eigentlichen *Sein* = Ethik der Liebe = Religion zurückgeht, zu Ende.

Bei *Stirner* löst das durchaus als akzidentiell denkbare *Dasein* das *Sein* als Kategorie überhaupt ab; hier beginnt es, so würde *Sloterdijk* sagen, zu *schäumen*. Es ist also – und dies zu konstatieren gehört zur Grundintention auch dieser Arbeit – niemand anderes als *Stirner*, der als Erster zum Generalangriff auf die abendländische Ideo-Lo-

gik als solche bläst, sei es in der Gestalt Gottes, des Seins, der Liebe, der Sittlichkeit, der Idee oder der Wahrheit. Was *Christoph Türcke* erst für *Nietzsche* postuliert, gilt explizit bereits für *Stirner*:

Nimmt man, wie *Nietzsche*, den Begriff „Gott“ in seiner ganzen Schwere, so steht er nicht bloß für ein höheres Wesen, an das man glauben mag oder nicht, sondern für den Inbegriff von Metaphysik, und das heißt: Stürzt Gott, so stürzt das gesamte unstoffliche, geistartige Sein, das der physischen Welt Form, Zusammenhalt, Erkennbarkeit verleiht. Alle objektive Wahrheit, an der sich der menschliche Intellekt im unbeständigen Auf und Ab der täglichen Mühsal festhalten und die menschliche Seele sich aufrichten könnte, ist dahin und kein höherer Zweck mehr sichtbar, auf den das irdische Dasein hinzulenken wäre.⁸⁹

Es ist dann nur konsequent, wenn, entgegen der quasi gestrigen beliebten Kritik an ihm, der Einzelne als Einziger nicht zu einem neuen Substanz-Subjekt⁹⁰ der Weltgeschichte oder als Prinzip einer universellen Entfaltung hypostasiert wird. Der Anspruch des Universellen, des Allgemeinen und des Begrifflichen wird als solcher zurückgenommen:

Der „Mensch“ als Begriff oder Prädicat erschöpft D i c h nicht, weil er einen eigenen Begriffsinhalt hat, und weil sich sagen lässt, was menschlich und der Mensch ist, d.h. weil er einer Definition fähig ist, wobei Du ganz aus dem Spiele bleiben kannst. [. . .] Der Einzige hingegen hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird erst durch D i c h. Es giebt keine Begriffsentwicklung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm, als aus einem „Principe“ erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich; es ist vielmehr alle Begriffsentwicklung zu Ende.⁹¹

Wer dieses proklamiert, hat nicht nur Gott hinter sich gelassen, sondern mit ihm die Idee der Menschheit als metaphysisch beladenbelastete Kategorie, hat den Sprung weg von der Kategorie des Universellen und des Allgemeinen in die Einzig(artig)keit des konkret Individuellen gewagt und geschafft und damit die Moderne als Projekt, den „wahren Weg“ zu finden, überwunden: nicht nur, was die Normative einer „wahren Gesellschaft“ betrifft, sondern auch bezüglich des Individuums, denn:

Erst dann, wenn Ich Meiner gewiss bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich. Dagegen kann Ich Meiner nimmermehr froh werden, solange Ich denke, mein wahres

Ich hätte Ich erst noch zu finden, und es müsse dahin kommen, dass nicht Ich, sondern Christus in Mir lebe oder irgend ein anderes geistiges, d.h. gespenstisches Ich, z.B. der wahre Mensch, das Wesen des Menschen u. dgl. Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: 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 andern Eigentum macht – Ich genieße Mich nach meinem Wohlgefallen. Ich bange nicht mehr ums Leben, sondern „vertue“ es.⁹²

Die Aufklärungsvernunft, so denkt *Stirner* sie quasi zu Ende, beruht auf Prinzipialismus und einer totalitären Systemtendenz, die sich erst in der Erscheinung der Religion und des Glaubens, dann im reinen Denken der zur „Logik gemachten Theologie“ – wie schon *Feuerbach* kritisierte – und dann im allein wahren „wissenschaftlichen Bewusstsein“ äußert und sich notwendig gegen das jeweilig konkrete Denken als *Meinen* des empirischen Individuums richtet und gegen das „bloß Subjektive“, gegen die „Einfälle“, „Zufälligkeiten“, „Willkür“ eifert. *Stirner* setzt also an mit der *Apologie des Zufälligen*, einem Phänomen, das erst – in unseren postmodernen Zeiten – viel später also, *Odo Marquard* salonfähig gemacht haben wird. Die Aufklärung als Projekt, die mit *Descartes* einsetzt, mit dem unter dem Generalmotto *Fortschritt* stehenden Postulat eines weltgeschichtlichen Subjekts im Sinne eines substantiell-universellen Bewegers sich steigert und am Ende auf der Welt alles zum guten Ende bringen soll, sei es in der personalisiert-abstrakten Gestalt der Arbeit der Weltgeschichte *Hegels* oder der skandalisierten Weltgeschichte der Arbeit *Marxens*, kommt hier mit unerhörter Radikalität zu ihrem Widerruf durch den Entheiliger⁹³ der „Gedanken“ und „Bedenken“. *Stirner* ist *Aufklärer* über die Situation des mündig gewordenen Menschen nach dem Vollzug einer radikal-nominalistischen *Abklärung*, in der die Sprache als Mittel des Denkens selbst zum Problem wird, da das, worum es „eigentlich“ geht, sich als unsagbar erweist. Bisherige Sprache versagt, da sie als Mittel identifizierenden Denkens die *Identität des Individuums* verfehlt, vor allem im Angesicht des durch *Stirner* exhibierten *Unmenschen*, der der eigentliche, „reale, wirkliche, vollkommene Mensch [. . . und] Unmensch nur im Vergleich mit dem *Begriffe Mensch*“ ist:

Mit dürren Worten zu sagen, was ein Unmensch sei, fällt nicht eben schwer: Es ist ein Mensch, welcher dem *Begriff* Mensch nicht entspricht, wie das Unmenschliche ein Menschliches ist, welches dem *Begriff* des Menschlichen nicht angemessen ist. Die Logik nennt dies ein „widersinniges Urteil“. Dürfte man wohl dies Urteil, dass einer Mensch sein könne, ohne Mensch zu sein, aussprechen, wenn man nicht die Hypothese gelten ließe, dass der Begriff des Menschen von der Existenz, das Wesen von der Erscheinung getrennt sein könne? Man sagt: Der *erscheint* zwar als Mensch, *ist* aber kein Mensch. Dies „widersinnige Urteil“ haben die Menschen eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch gefällt! Ja, was noch mehr ist, in dieser langen Zeit gab es nur – *Unmenschen*. Welcher Einzelne hätte seinem Begriff entsprochen? Das Christentum kennt nur *einen* Menschen, und dieser *eine* – Christus – ist sogleich wieder im umgekehrten Sinne ein Unmensch, nämlich ein übermenschlicher Mensch, ein „Gott“. *Wirklicher* Mensch ist nur der – Unmensch.⁹⁴

Stirners Vernunftkritik bedient sich einer *Sprachskepsis*, die, weil sie auf Sprache noch angewiesen bleibt, noch nicht sich durchringt, explizite Sprachkritik zu sein in dem Sinne, dass er die Struktur der Sprache zum Objekt seines Denkens macht. Dennoch macht er kritisch explizit, dass Sprache diskriminiert, indem sie verdammt ist, auf Begriffe, die notwendig allgemein bleiben müssen, zu rekurren. Damit leitet schon er den *linguistic turn* mit ein und an, der im dekonstruktivistischen Neostrukturalismus *Derridas* und *Lyotards* zu sich kommt und die postmoderne Rede der *Sprachspiele* möglich macht.⁹⁵

Kurt A. Mautz hat 1936 *Stirners* spezifischen Umschlag der Philosophie in „Nicht-Philosophie“ charakterisiert als ein Umschlagen in *Irrationalismus* und ihm ein *aktivistisches* Menschenbild im Sinne *Gehlens* bescheinigt:

Der Primat des Geistes wird gebrochen, der Panlogismus des Hegelschen Idealismus gesprengt. Während der humanitäre Realismus Feuerbachs im menschlichen Gattungsbewußtsein und im Liebesbegriff noch seine idealistischen Hintergründe bewahrt, vollzieht schon Stirner mit der entschiedenen Absage an den „Geist“ die Wendung zum modernen Irrationalismus. [. . .] Die Paradoxie des Stirnerschen Irrationalismus besteht in dem Versuch, mit rationalen Mitteln: Sprache und Gedanken ein Irrationales zu begründen bzw. mitzuteilen.⁹⁶

Das Irrationale, das *Stirner* mitzuteilen hat, erweist sich allerdings mithin als nichts anderes als die *Logik als A-Logik des Daseins*, die sich einer vernünftigen Struktur entzieht wie das Leben selbst, in das der jeweilige Mensch – mithin kontingent – hineingeboren wird. Das

Problem des Anfangs der „Nicht-als-Anti-Philosophie“ *Stirners* kommt mit der Absage an das sich im *actus purus* des Geistes selbst voraussetzende Denken *Hegels*, das gleichzeitig Resultat desselben Prozesses ist, zu einer Lösung, die keiner *Vermittlung* mehr bedarf.

Stirner setzt sein *Ich* mit einem Empirismus, dessen Radikalität darin besteht, „die nominalistische Skepsis nicht in erster Linie auf die außersubjektive Gegenständlichkeit, sondern auf die Subjekte selber (anzuwenden)“.⁹⁷ So wird nicht das „nie seiende“, sondern das dem fichteschen Absoluten entgegengesetzte endliche Ich zum Referenzpunkt *Stirners* monologischer Rede, das, so beginnt *Der Einzige und sein Eigentum*, in ständiger Bedrohung und im Kampf mit der Umwelt die je eigene materielle Qualität des Selbst zu entwickeln hat. *Wolfgang Eßbach* hat in diesem Zusammenhang verdienstmaßen darauf aufmerksam gemacht, dass *Stirners* Denken – also bereits ein halbes Jahrhundert vor *Freud* – um das – fachterminologisch letztlich dann psychoanalytisch abzuhandelnde – Problem der „Selbstkohärenz“⁹⁸ kreist, der – in *Stirners* Worten – „Selbstangehörigkeit Meiner“. So lässt sich *Stirners Materialismus des Selbst* im Lichte neuer Erkenntnisse psychoanalytischer Narzissmus-Forschungen reformulieren, vor allem mithilfe der Thesen um das *nukleare Selbst*, die *Heinz Kohut* in seinen Bemerkungen zur *Bildung des Selbst*⁹⁹ in der theoretischen Auseinandersetzung mit *Freud* präzisiert hat. Der eigenständige und als dynamisch zu fassende psychische Bereich des Narzissmus mit seinen spezifischen Konstitutions- und Entwicklungsbedingungen, der eine Ergänzung der und nicht Konkurrenz zur sexuellen Libido bedeutet, reicht vom „fragmentierten“ zum „kohärenten“ reifen Selbst. *Stirners* Beschwörung: „Ich habe mich, darum brauche und genieße ich mich“¹⁰⁰, strebt nach dem

Gefühl der Wirklichkeit des Selbst, das der Ausdruck seiner Kohärenz als Folge einer festen Besetzung mit narzisstischer Libido ist, [die] nicht nur zu einem subjektiven Wohlbefinden, sondern sekundär auch zu einer Verbesserung der Ich-Funktionen [führt], die objektiv auf verschiedene Weise bestätigt werden kann, z.B. indem man die gesteigerte Arbeitsfähigkeit und Arbeitseffizienz [. . .] nach der Stärkung der Kohärenz seines Selbsterlebens prüft.¹⁰¹

Eine dauernde Stabilität der Konfiguration des kohärenten Selbst kann allerdings ebenso wenig postuliert werden wie ein absolutes „Subjekt“. *Kohut* hat diesbezüglich zum Beispiel dargelegt, dass

bei den narzisstischen Persönlichkeitsstörungen [. . .] sich die Angst des Ichs in erster Linie auf sein Bewusstsein der Verwundbarkeit des reifen Selbst bezieht; die Gefahren, denen es sich ausgesetzt sieht, betreffen entweder die vorübergehende Fragmentierung des Selbst oder Einbrüche archaischer Formen subjektgebundener Größenphantasien oder aber archaischer, narzisstisch überhöhter Selbst-Objekte in seinen Bereich. Solche Regressionen müssen bewältigt, verarbeitet und kompensiert und dadurch letztlich durch- bzw. gelebt werden. Beispielsweise kann dies durch intensives voyeuristisches Getriebensein, die Versuchung zu stehlen (Ladendiebstähle) und rücksichtsloses Rasen im Auto [geschehen]. Weniger kontrolliert, weniger unter dem Einfluss von Größenphantasien und somit weniger gefährlich sind die langen, ruhelosen Wanderungen, die Patienten unternehmen, um sich des Lebendig- und Ganzseins durch sexualisierte sensorische und propriozeptive Reizung zu vergewissern.¹⁰²

Akzeptiert man den dynamisch-genetischen Prozesscharakter der Selbstkonstituierung, schließt dies die – in der klinischen Literatur so bezeichnete „pathogene“ Stufe und das Zulassen derselben zwangsläufig mit ein bzw. wird die Rede von „Pathologie“ und „Krankheit“ unsinnig. Indem *Stirner* das Postulat *Feuerbachs*, dass die Philosophie das, was sonst zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufzunehmen hat, beim Wort nimmt und die sowohl sexuelle als auch narzisstisch zu besetzende Libido in den Menschen, in den sie hineingehören, hereinnimmt, muss er mit der bisherigen abendländischen Moral radikal brechen. Tatsächlich gerät das bisherige Normengefüge im Angesicht von *Stirners* Rede vom „Unmenschen“ als „vollkommenem Menschen“ aus den Fugen und steht ein radikaler Immoralismus, der sich selbstbewusst *jenseits von Gut und Böse* weiß, explizit am Anfang:

Fort denn mit jener Sache, die nicht ganz und gar meine Sache ist! Ihr meint, meine Sache müsse wenigstens die „gute Sache“ sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber meine Sache, und ich bin weder gut noch böse. *Beides hat für mich keinen Sinn*¹⁰³ (kursiv, F.H.).

Die Umwertung aller bisherigen Werte, die hier zum Ausdruck kommt, ringt um die Anerkennung des nackten Menschen, sowohl die Anerkennung des eigenen Selbst von innen her als die des Anderen in dessen Anders- als jeweiliges So-Sein in dessen „eigenem“ Dasein. Die reziproke Anerkennung der Pluralität des Daseins macht für *Stirner* Geselligkeit im Sinne *interessanten Verkehrs* überhaupt erst

möglich. Der zu sich selbst gekommene Eigner seiner Selbst kann im Umgang mit dem Anderen er selber sein, ohne dem Anderen etwas vorzumachen, vorausgesetzt der Andere ist wie er selber: Egoist im Sinne von: sein Eigner. Eine derartige Beziehung, die in beiderseitigem Wissen um den „Eigennutz“ geschlossen wird, nennt *Stirner Verein*, und dieser verliert seinen Existenzgrund, wenn er als „unaufhörliches Sichvereinigen [. . .] zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet [ist]“¹⁰⁴ und sich somit als äußere Macht ihnen gegenüber verselbständigt.

Für *Engels* war damals klar, „daß dieser Egoismus [. . .] so auf die Spitze getrieben, so toll und zugleich so selbstbewußt [ist], daß er in seiner Einseitigkeit sich nicht einen Augenblick halten kann, sondern gleich in Kommunismus umschlagen muß“.¹⁰⁵ Die voll entwickelte Persönlichkeit, die über Vergesellschaftung im *Sein* des Kommunismus zu sich selbst kommen sollte, findet allerdings bereits, so die laute Gegenthese, in der Akzeptanz des „unvollkommenen“ *Daseins* die Möglichkeit ihrer, wenn auch mühe- und leidvollen, aber doch lebensfähige(re)n Realisierung. *Stirners* „tolles Buch“ gehört daher in eine andere, unsere Epoche, um, wie nunmehr entfaltet werden kann, verstanden zu werden.

Es nimmt daher auch nicht wunder, dass *Friedrich Albert Lange* in seiner *Geschichte des Materialismus* bedauert hat, dass *Stirner* keinen zweiten, positiven Band zu seinem *Einzigem*, „dem extremsten, das wir überhaupt kennen“¹⁰⁶, mehr geschrieben hat¹⁰⁷. Es ist dies allerdings nur konsequent: Denn was dem Band folgt, ist nichts mehr und nichts weniger als das konsumtiv-verzehrend-verbrennende Leben als Ausleben der nach dem *Tode Gottes* auf sich selbst zurückgeworfenen, kontingenten Einzelexistenz des Autors. Er eröffnete uns, und hat es für sich wohl auch so gelebt, als durchaus positiven Nachlass, eine Epoche mit einer *radikal veränderten Optik des Ich auf sein Sich*, in der wir heute als uns Übende im Rahmen einer *Ästhetik der Existenz*¹⁰⁸ als *Existential-Libertäre* leben können, weil uns bewusst geworden ist, immer eine eigene Wahl zu haben¹⁰⁹:

In dem Ergebnisband seiner Foucault-Studien, die seiner Grundlegung der Philosophie der Lebenskunst vorausgehen, eröffnet *Wilhelm Schmid* das Potenzial der Künste der Existenz und verweist auf *Das Selbst und der Andere*. Die von mir vorgeschlagene Relektüre *Stirners* gebietet quasi in diesem Kontext, *Stirners* Rede vom *Verein* unter der

Perspektive der Ethik der Freundschaft *Michel Foucaults* nicht nur neu zu lesen, sondern das erste Mal zu begreifen, wie er es eigentlich daselbst hatte zum Ausdruck bringen wollen:

[Die Freundschaft] ist eine Form der Existenz, die in transversalen Vernetzungen zwischen den Individuen besteht; eine Bildung von Gemeinschaft, die in der Lage ist, Anforderungen der Komplexität zu bewältigen und Herausforderungen der Existenz, die das einzelne Individuum übersteigen, zu bestehen; um schließlich aus dem Netz der Freundschaft heraus jeder Fremdbestimmung entgegentreten zu können: *Hetaïronomie* versus *Heteronomie*. [. . .] Die Form des Verhältnisses, das nicht das der „Liebe“ ist, ist nicht symbiotisch, sondern *epiphytisch* – kein Verschmelzen ineinander, sondern eine Existenz je für sich, als exotische Flora im Garten des Menschen. Die Gefahr des Anderen besteht darin, dass er zu nahe sein könnte, sodass er das Antlitz des Anderen verliert; dass er zu fern sein könnte, sodass man seine Züge idealisiert. Eine gewisse Distanz ist erforderlich, denn der Abstand zur Unmittelbarkeit eröffnet den Freiraum des Anderen. Die Distanz ist eine Form von Zuwendung, die den Raum der Freiheit offenhält und die Spannung einer agonalen Beziehung aufrechterhält. Sie schließt nicht aus, sondern schafft erst die Möglichkeit der Begegnung.¹¹⁰

Max Stirner und die Postmoderne

Die *Daseinsversessenheit*, mit der *Stirner* weg von der Bühne des Denkens hin zur Bühne des Lebens nur noch und überhaupt als solchem drängt, mag sich als das Element schlechthin jener *condition postmoderne* erweisen, von der *Wolfgang Iser* in seinem programmatischen Aufsatz *Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst*¹¹¹ spricht, indem er *Fernando Pessoa* über die plurale Identität der fragmentierten Existenz eines *Manns ohne Eigenschaften* – nicht anders als der Vordenker – zu Worte kommen lässt:

Ich erschuf in mir verschiedene Persönlichkeiten. Ich erschaffe ständig Personen. Jeder meiner Träume verkörpert sich, sobald er geträumt erscheint, in einer anderen Person; dann träumt sie, nicht ich. Um erschaffen zu können, habe ich mich zerstört; so sehr habe ich mich in mir selbst veräußerlicht, daß ich in mir nicht anders als äußerlich existiere. Ich bin die lebendige Bühne, auf der verschiedene Schauspieler auftreten, die verschiedene Stücke aufführen.¹¹²

Doch nicht nur aus der Kunst, in der *Dissens*, *Revolte*, *Wahn* und *Heterogenität* als *Pluralität* der Stile und Spiele erlaubt sind, können *Ele-*

mente oder Elementarteilchen einer nachmodernen Epochalität herausgefiltert werden, vielmehr ist es die Gesellschaft selbst, die eine Logik der *Abweichung* und der *Einzigkeit* im Sinne *Stirners* ermöglicht; denn:

psychische Labilität, die man bislang an Kranken studieren konnte, [ist] heute zu einem Verstehensschlüssel für Normalität selbst geworden. Wer dergleichen bloß als Anomie verbucht, urteilt nach überholten Kriterien. Die gesellschaftliche Entwicklung zur Pluralität ist unverkennbar. Ich sage nicht, daß sie gefahrlos sei. Aber ich bin sicher, daß man ihr nicht durch Einheitsbeschwörungen erfolgreich entgegengetreten kann, sondern daß es umgekehrt darauf ankommt, Formen zu finden und auszubilden, in denen diese Pluralität vollziehbar und in Übergängen mit neuen Identitätsfindungen lebbar wird.¹¹³

Anders als *Habermas*, der die *Drehscheibe zur Postmoderne* mit *Nietzsche* erst einsetzen sieht, komme ich nach dem Durchgang durch *Stirner* denn auch zu der Einsicht, dass sich der philosophische Diskurs nach *Hegel*, der, wie *Habermas* entgegengehalten wird, den Diskurs der Moderne nicht etwa eröffnet¹¹⁴, sondern vielmehr auf den Begriff gebracht und damit eher beschlossen hat, bereits unmittelbar mit des Meisters Tod aufspaltet: in die Fortführung der Tradition der *praktisch werdenden Moderne* mit dem positiven *Anschluss* an *Hegel* und der Formulierung des historischen Projekts einer *übersteigerten Super-Moderne* durch die *Linkshegelianer* einerseits und in den – heute in der kritischen Rückschau als postmodern zu bezeichnenden – *Bruch*, der mit *Stirner* und seiner Toderklärung Gottes einsetzt, andererseits. Jener zweite Bogen ist es, der über *Nietzsches Umwertung aller Werte* zum selbstbewussten *Ende der Metaerzählungen*, wie *Lyotard* es nennt¹¹⁵ und *Sloterdijk* mit dem *Sphärenprojekt* erneut bestätigt hat, führt und in der *Apologie des Nihilismus* endet, den als Schicksal wir anzunehmen aufgefordert sind.¹¹⁶

Dass *Habermas* den Bruch gar nicht sieht, der hier postuliert wird, zeigt sich schon daran, dass der Name *Stirners*, der damit schlicht und unmittelbar verbunden ist, in seinem Buch nirgends auftaucht und dessen eigentliche Leistung, nämlich die Preisgabe des praxisphilosophischen Bezugs zur Moderne, erst *Nietzsche* – den nicht zu erwähnen freilich zu auffällig wäre – zugebilligt wird. Das kann insofern nicht sonderlich überraschen, als an *Stirner* kein Denken anschlussfähig ist, das mit dem aufklärungsutopisch motivierten Postulat beginnt, in der *Sprache* sei Vernunft potentiell angelegt, somit

der wahre Ausbruch gesellschaftlicher Rationalität als *Mündigkeit* prinzipiell möglich, wie der Frankfurter in seiner Anfangsphase¹¹⁷ emphatisch proklamierte. Seine ihn und uns vermeintlich aus den Antinomien der negativen Dialektik der *Kritischen Theorie* herausführende Wende hin zum *kommunikativen Handeln*, die unter anderem mit dem – auf der Rehabilitierung *Hegels* Dialektik der reziproken Anerkennung ruhenden – Interaktionsparadigma fundiert wird, bleibt vor dem Hintergrund dieser Überlegungen allerdings hinter dem möglichen Diskussionsstand zurück: Denn wieder wird ein quasi-ontisches Prinzip bemüht. Weil *Stirner Marx* und die praktischen Folgen dessen radikalisierten Projekts schon vordenkt und damit die ganze auf ihn aufbauende Entwicklungslinie, in die sich *Habermas* letztlich einschreiben will, *de ante mano* de(kon)struiert, wird er besser ganz ausgeblendet. Wer zur Rede von der Postmoderne im Zuge des Zusammenbruchs der sozialistischen Utopie beitragen will, kommt daher nicht darum herum, *Stirner nachzudenken*, da er das Konkurrenzunternehmen zu den Apologeten der Moderne als Projekt schlechthin darstellt. Man muss sich dieser Richtung ja nicht anschließen; aber nur die eigene Richtung als existent *nur noch und überhaupt* als *einzig* zu monopolisieren, widerspricht zumindest der eigenen Logik des besseren Arguments.

Stirners Denken erweist sich, um die These explizit stark zu machen, *ex post* als Denker einer *postmodernen Moderne*, die sich der Übersteigerung, ihrer Radikalisierung entsagt und sich dementsprechend des Projektauftrags bewusst entledigt. Was *Habermas* also als philosophischen Diskurs der Moderne zu fassen bemüht ist, war längst keiner mehr, denn das diskursive Feld, das durch *Stirner* eröffnet wird, beherbergt in sich schon *Nietzsches Götzendämmerung jenseits von Gut und Böse*¹¹⁸, die Entdeckung des *Unbewussten* durch *Sigmund Freud* und den Jargon der „Eigentlichkeit“ der Existenz, reicht also über *Nietzsche* bis *Heidegger* und eher *Camus* als *Sartre*. In der Tradition *Habermas'* stehend hat *Albrecht Wellmer* den Versuch unternommen, *Adornos* Kritik der identitätslogischen Vernunft und seinen Ausweg in die *Ästhetik* gegen den Strich zu lesen und Ansätze einer Philosophie der Postmoderne¹¹⁹ in ihr zu finden, da sie stärker auf die Kunst, die mit ihren pluralen Sprachspielen eine ansteigende Fähigkeit zur *Integration* des Diffusen und Abgespaltenen innehat, setzt als auf Philosophie. Zu jener bemerkte *Adorno* denn auch:

Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei; daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begrifflose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar und damit etwas von der Naivität, an der sie krankt. Sonst muß sie kapitulieren und mit ihr aller Geist. Nicht die einfachste Operation ließe sich denken, keine Wahrheit wäre, emphatisch wäre alles nur nichts. Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene.¹²⁰

Die Paradoxie von *Stirners* „Irrationalismus“ als Bewältigungsversuch der A-Logik des Daseins verweist letztlich auf jene „Utopie der Erkenntnis [. . .], das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“¹²¹, über die *Adorno* suchend spekulierte. Wer diesen Gedanken mitzugehen bereit ist, wird – dann allerdings gegen *Wellmer* – sein Misstrauen gerade abzubauen haben:

gegen jene, die die psychologische Kritik des Subjekts nietzscheanisch ins Affirmative wenden wollen – also gegen die Propagandisten eines neuen Zeitalters, das die Last des platonischen Erbes von sich geworfen hätte, in dem die Stelle des Willens zur Wahrheit, die Kunst der Worte an die Stelle der Theorie und die Ökonomie des Begehrens an die Stelle der Moral getreten wäre.¹²²

Max Stirner erweist sich in der hier vorgeschlagenen Lesart als anschlussfähiger im Umkreis nachmetaphysischen Denkens, ja ist, emphatisch gesprochen: sein sich dessen bewusster – und daher in seiner Zeit unerkannt und unerhört! gebliebener – Begründer. Die „Überwindung“ der Metaphysik hat er bereits geleistet. Dass sie immer wieder zu ihrem Rechte zurückkommt, macht es, wie *Martin Heidegger* betont hat, notwendig, sie zu „verwinden“. Man kann das auch, weniger pathetisch, schlichter: *ertragen* heißen, wie der Nicht-Philosoph *Max Weber* formulierte.¹²³

Stirner stellt sich offensiv auf den Standpunkt der kümmerlich-nichtigen einzelnen Kreatur, die ohne Wesensbestimmung (einfach nur) ist, *heideggerisch*: geworfen ins *Dasein*. Die Bestimmung der besonderen Existenz ergibt sich schlicht unmittelbar aus ihr selbst: „Ich bin nicht Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem ich selbst als Schöpfer alles schaffe.“¹²⁴

Wer die Relativität und die allseits anstürmenden Zumutungen des Daseins als In-der-Welt-Sein akzeptiert, „verwindet“ den als tra-

gisch empfundenen *Verlust* der Metaphysik in der Akzeptanz und der Chance eines *reflektiert-konstruktivistischen Narzissmus*¹²⁵, der aufs faktische Dasein in allen erdenklichen Rollen und Spielen sich kreativ einlässt im Sinne eines *Freiseins zu!* Nicht ein „Ich bin frei von“, sondern ein „Ich bin frei zu“ ist die Haltung in der Post-Stirner'schen Konstellation und der postmodernen Erfahrung.

Reflektiert ist dieses hier vertretene Konzept eines Narzissmus jenseits pathologisch-klinischer Zuschreibungen, da die Herstellung der Selbstkohärenz ein dynamischer Prozess in Permanenz ist, quasi als die permanente Revolution der Selbstentwicklung als -findung. Als sich *eher nolens als volens* ständig innerer und äußerer Bedrohungen ausgesetzt erfahrendes „Selbst“ entpuppt es sich nicht als ein souveränes, absolutes „Subjekt“ im alt-europäischen, emphatischen Sinne, sondern als ein relatives, labil-fragmentiertes, das sich permanent in einem schöpferischen Prozess neu zu konstituieren und sich der „Selbstangehörigkeit Meiner“ zu vergewissern hat. Das Epitheton „konstruktivistisch“ ist dem Kontext geschuldet, in dem dieser schöpferische Konsumptions- und Weltaneignungsprozess unter Bedingungen der „Selbstreferenzialität“¹²⁶ abläuft.

Hierzu alternativ und von der Stoßrichtung konträr fordert in einer anderen Variante *postmoderner „Polymythie“*¹²⁷ Peter Koslowski in seinen Überlegungen zu den *Prüfungen der Neuzeit* eine *essentialistische* Haltung gegenüber dem Utopieverlust der Moderne ein, soll heißen „die voranschreitende Rückkehr zum christlich-jüdischen Äon der Geschichtlichkeit“ [in Form einer] „spekulativen Philosophie des Theismus“¹²⁸. Der dagegen hier vorgeschlagene Anschluss an *Stirner* allerdings – nicht als *Linkshegelianer* (miss)verstanden, sondern als Vorwegdenker der individualgeschichtlich durch uns einzulösenden Lebenspraxis – eröffnet und verstärkt die Möglichkeit, sich diesem „verzweifelten Sprung in den Glauben“¹²⁹, den analog seinerzeit *Kierkegaard* bereits vorgedacht hatte, zu entziehen und dieser eher reaktionär anmutenden *essentialistischen* Spielart eine *existenzial-libertäre Richtung* entgegenzusetzen, die nicht hinter den Bruch, der nach *Hegel* vollzogen wurde, zurück will oder kann.

Eine solche Haltung würde dem fragmentierten Selbst, das um die Zurückgeworfenheit allein auf sich selbst weiß, erlauben, „im Dasein das *Sein zum eigensten Seinkönnen*, das heißt das *Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-Wählens und -ergreifens*“¹³⁰ anzunehmen.

Ein, wie er oben in die Debatte eingeführt wurde, derartiger *reflektiert-konstruktivistischer Narzissmus* macht das konkret-individualisierte Ich über den Prozess des Anerkennens des *eigenen* jeweils so *Gewordenseins* – das ist das entschieden materialistische Element dieses Ansatzes – durch die das Selbst prägenden und es konstituierenden Determinationen frei zur jeweils eigenen Möglichkeit – im Sinne der Entlehnung des Topos des *Seinkönnens zu etwas* aus der Analytik des Daseins bei *Heidegger* –, sein *Sein* als *Dasein* zu entwerfen und zu gestalten in dem Sinne eines *Ich will bloß Ich sein*, was im Sinne der Reziprozität im Rahmen einer Ethik der Freundschaft ja gleichfalls bedeutet: *Bei mir darfst Du ruhig Du sein!*

Nur wer sich entscheidet, sich wesentlich freizumachen von den äußerlichen Bestimmungen der abendländischen Metaphysik, dem schlechthin Heiligen, kann frei werden zur Möglichkeit eigener Selbstentfaltung durch „Selbstbejahung“ im Sinne einer Versöhnung mit sich selbst¹³¹, wie sie *Stirner* denkend vorbereitet:

Die Entwicklung des Einzigigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine *ganz einzige* Entwicklung, da *deine* Entwicklung durchaus nicht *meine* Entwicklung ist. Nur als Begriff, d.h. nur als „Entwicklung“, sind sie ein und dasselbe; dagegen ist deine Entwicklung so verschieden und einzig als die meinige. Es ist, indem *Du* der Inhalt des Einzigigen bist, an einen *eigenen* Inhalt des Einzigigen, d.h. an einen Begriffsinhalt nicht mehr zu denken.¹³²

Stirner aber weiß um die Ambivalenz dieses Funds. Dieser ist Abgrund und Chance zugleich. Denn er weiß um die Kontingenzerfahrung, dass das eigene Dasein außerhalb desselben völlig egal ist und niemand darnach verlangt, wenn man selbst es nicht tut. Gerade dies aber zwingt zu bewusster Kontingenzbewältigung ohne Kompensationsübungen. Dass die hieraus resultierende Nichtigkeit denn auch alles andere als Nichts „im Sinne der Leerheit“ ist, sondern geradezu erst die Möglichkeit des Etwas, worauf es eigentlich ankommt, konstituiert: Ist das möglicherweise gar schon die *Überwindung des Nihilismus*, die es *Stirner* erlaubt zu sagen: *Ich darf?* Ist das die *Sonne* des postmodernen *Wollens als Willen zum - bloßen - Ich*, schon vor der *Morgenröte von Nietzsches Willens zur Macht?*¹³³

Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne dieses Bewusstseins. 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.¹³⁴ (kursiv, F.H.)

Dieses *Dankbarkeit* ausdrückende Dürfen spricht vom affirmativen Annehmen der Selbstorganisation des Selbst¹³⁵, die als Chance begriffen und daher offensiv ergriffen wird.¹³⁶ Dieses Dürfen ist ebenso Ausdruck einer Gesundung jenseits des *ptolemäischen Skandals*¹³⁷:

Die endgültigen Lebensziele eines Menschen und sein Selbstwertgefühl tragen das Kennzeichen der wesentlichen Merkmale und Einstellungen der Imagines jener Menschen, in denen das Kind als Erweiterungen seiner eigenen Größe angenommen hatte (sie sind dann durch den Prozess der umwandelnden Verinnerlichung zu psychischen Funktionen geworden). Die spezifischen Zielvorstellungen, die häufig das Lebensschicksal bestimmen, sind somit Abkömmlinge der Identifikationen mit eben jenen Gestalten, die ursprünglich als Erweiterungen des Größen-Selbst erlebt worden waren. [. . .] Das allmähliche Erkennen der realistischen Unvollkommenheiten und Begrenzungen des Selbst, d.h. die allmähliche Verringerung des Bereichs und der Macht der Größenphantasie, ist im allgemeinen eine Voraussetzung für die psychische Gesundung im narzisstischen Sektor der Persönlichkeit.¹³⁸

Das *narzisstisch-pathologische Projekt der übersteigerten Moderne* findet mit *Stirners* Anknüpfen an die Projektionsthese *Feuerbachs* und deren Anwendung auf ihn sein Ende. Die Akzeptanz des *Todes* im Sinne der Verinnerlichung des *Realitätsprinzips* als Überwindung der *fixen Idee der Unsterblichkeit*¹³⁹ wertet, hier *Heidegger* folgend, um:

Das Prinzip kann nicht mehr die leblos gewordene Welt des Übersinnlichen sein. Deshalb wird der auf die so verstandene Umwertung zielende Nihilismus das Lebendigste aufsuchen. Der Nihilismus wird so selbst zum „Ideal des überreichsten Lebens“ (*Nietzsche*).¹⁴⁰

Ich will bloß ich sein: sich selbst dazu zu ermächtigen und zu sagen – ich darf!

Unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist erlaubt, das Meer, u n s e r Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so „offenes Meer“.¹⁴¹

