

»Der beklemmendste Spuk ist *der Mensch*«

Kritik des Humanismus und Kritik der *condition humaine*
bei Max Stirner

Le moi est haïssable

»Das *ich* ist hassenswert«, schreibt Pascal. Die Selbstüberhebung des Subjekts ist gewissermaßen der klassische Gegenstand dessen, was man als Kritik des Humanismus oder Anti-Humanismus bezeichnen kann und bezeichnet hat. Sei es das Ich Pascals, das sich in seiner Sündenverfallenheit zum »Zentrum von allem« macht, sei es das von der Aufklärung postulierte freie und vernunftbegabte Subjekt mit seiner Präntention, das menschliche Leben und die menschliche Gesellschaft autonom zu gestalten, dessen Konstitution von seinen modernen und postmodernen Kritikern als metaphysisch und illusionär angegriffen wird. Die »Aufhebung des Menschen« als »das Ende seines Eigenen« projiziert Jacques Derrida gute dreihundert Jahre nach Pascal in dem Text *Fines hominis*.¹

Neben dieser, auf die Dekonstruktion des autonomen Subjekts gerichteten Tradition der Humanismuskritik gibt es jedoch eine weitere anti-humanistische Perspektive, die den Humanismus gleichsam aus umgekehrter Richtung, also vom Subjekt oder besser: vom Individuum her kritisiert. Diese Stoßrichtung der Humanismuskritik, die sich die auf den ersten Blick vielleicht paradox erscheinende Aufgabe stellt, das Individuum gegen die Anmaßungen des Humanismus zu verteidigen, fand eine nachdrückliche, vielleicht ihre nachdrücklichste Formulierung in Max Stirners 1844 erschienenem Buch *Der Einzige und sein Eigentum*, einem Text, dessen Idiosynkrasien und Inkonsistenzen, die vielleicht vor allem einem geradezu manischen Bedürfnis nach Konsequenz geschuldet sind, dafür gesorgt

¹ Zu dieser Richtung des Anti-Humanismus: H. Gouhier, *L'Anti-Humanisme au XVIIe Siècle*, Paris 1987; L. Ferry u. A. Renaut, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, übersetzt von U. Bokelmann, München 1987.

haben, dass Buch und Autor noch nach über hundertfünfzig Jahren in der Geistesgeschichte eine Stellung innehaben, die man wohl zu Recht mit dem strapazierten Begriff prekär beschreiben kann.² Angesichts dessen scheint es auch geboten, darauf hinzuweisen, dass wenn auf den folgenden Seiten der Versuch unternommen wird, Stirners Kritik des Humanismus zu rekonstruieren, es nicht darum geht, sie in einem ideengeschichtlich oder systematisch-philosophischen Sinne »anschlussfähig« zu machen. Es geht vielmehr darum, darauf zu beharren, dass es sich bei Stirners Denken, obwohl es selbst im Gewand einer systematischen Philosophie auftritt, mehr als alles andere um eine Wunde des Geistes handelt und dass diese Wunde weit davon entfernt ist, geschlossen zu sein.

Die Kritik des Humanismus bildet in *Der Einzige und sein Eigentum* in gewisser Weise das Sprungbrett, von dem aus sich Stirner zu seiner wahrhaft maßlosen Kritik des menschlichen Denkens und der menschlichen Gesellschaft aus der Perspektive des Individuums aufschwingt – einer Kritik, die in ihrer Konsequenz letztlich jedes Recht auf ein Gewaltverhältnis reduziert und jegliche moralische oder gesellschaftliche Verpflichtung des Individuums gegenüber seinen Mitmenschen bestreitet.

Konkret entzündet sich Stirners Humanismuskritik einerseits an der »humanistischen« Position Ludwig Feuerbachs, andererseits an dem, was man als den »politischen Humanismus« des 19. Jahrhunderts bezeichnen könnte: die liberalen und sozialistischen emanzipatorischen Projekte, die im Gefolge der Französischen Revolution im Europa von Stirners Gegenwart virulent werden. Ihre ganze Tragweite entfaltet diese Kritik jedoch erst,

² Auch wenn in den letzten Jahren eine regelrechte Stirner-Renaissance zu verzeichnen ist. Eine aktuelle und umfassende Bibliographie findet sich auf der Website der Max-Stirner-Gesellschaft unter: http://www.msge.de/max_stirner.html. Der folgende Versuch verdankt entscheidende Anregungen in Bezug auf Stirner unter anderem: H. Arvon, *Aux Sources de l'Existentialisme. Max Stirner*, Paris 1954, dt.: *Max Stirner. An den Quellen des Existenzialismus*, herausgegeben von A. Geus, übersetzt von G. H. Müller, Marburg 2012; den Arbeiten von B. Laska, insbesondere seinem Nachwort zu M. Stirner, *Parenga, Kritiken, Repliken*, herausgegeben von B. Laska, Nürnberg 1986, wo er Stirners Projekt als »Bekämpfung des Humanismus« identifiziert (ebd., S. 216); J. Ulrich, *Individualität als politische Religion*, Albeck bei Ulm 2002; M. Schuhmann, *Radikale Individualität*, Bielefeld 2011.

wenn man sie gleichsam von ihrem Entstehen her in die Zukunft projiziert und sie ihr kaltes Licht auf das 20. Jahrhundert mit seinen »humanistischen Folterknechten« (A. Camus) bis hinein in unsere, im Zeichen des kategorischen Imperativs menschlicher Selbstverwirklichung stehende Gegenwart werfen lässt.

Feuerbach hatte in *Das Wesen des Christentums* argumentiert, dass sich der Mensch Gott als ein Wunschwesen selbst erschaffe, dem er seine eigenen Eigenschaften, Vermögen und Aspirationen – Personalität, Liebe, Gerechtigkeit, Güte, Wahrheit etc. – dann als Prädikate zuschreibt. Ist dieser Mechanismus durchschaut, so Feuerbach in der »Schlußanwendung« zum *Wesen des Christentums*, eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit, sich diese Prädikate in einer syntaktischen Operation der Vertauschung von Subjekt und Prädikat gleichsam wiederanzueignen und damit sein eigenes Dasein zu »heiligen«: »Die Liebe ist nicht dadurch heilig, dass sie ein Prädikat Gottes ist, sondern sie ist ein Prädikat Gottes, weil sie durch und für sich selbst göttlich ist« – um jenes Exempel zu zitieren, das Stirner in seiner Kritik aufgreift.³ Wenn, wie Feuerbach argumentiert, die Theologie eigentlich Anthropologie ist, dann ist, wie Stirner die Feuerbachsche Formel verkürzt an den Anfang von *Der Einzige und sein Eigentum* stellt, »der Mensch [...] dem Menschen das höchste Wesen«.⁴ Dieser emphatische Humanismus Feuerbachs, so Stirners Einwand, bleibt jedoch selbst in der Struktur religiösen Denkens verfangen. Statt die religiösen Begriffe zu dekonstruieren, übernimmt er sie naiv. Ja, was als Emanzipation von der Religion intendiert war, führt letztlich zu einer Ausdehnung der religiösen Sphäre auf das ganze menschliche Dasein. Stirner zählt die entsprechenden Feuerbachschen Imperative nicht ohne Häme auf: »Heilig [...] sei dir die Freundschaft, heilig das Eigentum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes einzelnen Menschen [...]«.⁵ Während die traditionelle Religion, insbesondere das jenseitsorientierte Christentum, dem Menschen zumindest noch einige weltliche Refugien lässt, mündet die von Feuerbach geforderte Heili-

³ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, herausgegeben von A. Meyer, Stuttgart 1981, S. 63.

⁴ Ebd., S. 7.

⁵ Ebd., S. 99.

gung des Menschen in die Totalisierung eines quasi-religiösen Anspruchs, vor dem es kein Entrinnen mehr gibt.

Zugleich bedeutet Feuerbachs Erhebung des Menschen zum höchsten Wesen für Stirner zwangsläufig dessen finale Entwirklichung. Der Mensch tritt nicht mehr als konkretes Individuum gegenüber, sondern wird dem Gespensterreich der abstrakten Begriffe einverleibt: »Der beklemmendste Spuk ist *der* Mensch.«⁶ Damit ist der Kernpunkt oder das Leitmotiv von Stirners Humanismuskritik berührt: die Opposition zwischen »dem Menschen«, dem abstrakten *humanum*, der »Humanität« und dem konkreten Individuum, dem Einzelnen oder »Einzigem«, um Stirners Begriff zu übernehmen. Im besten Fall verfehlt der Humanismus mit seinen Präentionen dieses Individuum und macht sich lächerlich, im schlimmsten Fall überzieht er es mit dem Terror seiner Bestimmungen und Forderungen oder schließt es endlich als »Unmensch« aus seinem Reich der Menschlichkeit aus.

Insofern der Begriff des »Menschen« ein Leerbegriff *par excellence* ist, bedarf es immer einer näheren Bestimmung des Menschseins. Solche Bestimmungen sind jedoch stets und zwangsläufig ideologisch und willkürlich. Da ist beispielweise das Postulat der Arbeit als vermeintlichem *humanum*, wie es in der gesellschaftspolitischen Diskussion zu Stirners Zeit aus unterschiedlichen Perspektiven vertreten wurde. Stirner persiffiert das kühl als »*laboro ergo sum*«,⁷ und man könnte ihm höchstens vorhalten, dass er die seelenzerstörenden Dimensionen unterschätzt hat, die dieses *ergo* in der Moderne hatte und immer noch hat. Nicht anders verhält es sich mit der Definition des Menschen als *zoon politikon*, die für den Einzelnen vielleicht keine gewünschte Teilhabe, sondern eine bloße Zumutung oder eine moralische Erpressung bedeuten kann.⁸ Es liegt auf der Hand, dass sich die Stirnersche Kritik auf jeden Versuch einer vollständigen oder teilweisen Definition der *humanitas* anwenden lässt. Fügt man den genannten beispielsweise noch eine Bestimmung wie die des Menschen als vernunft- oder sprachmächtigem Wesen hinzu, dann ergibt sich schnell eine Kakophonie von Forde-

⁶ Ebd., S. 80.

⁷ Ebd., S. 144.

⁸ Ebd., S. 257.

rungen und Ansprüchen, die sich gegenseitig in ihrer Anmaßung und Willkür bloßstellen: Arbeite, rede, bring dich ein, rechtfertige dich! So prasselt es von allen Seiten auf das Individuum nieder, bis dieses vielleicht tatsächlich eines Tages vorzieht, mit den Worten von Melvilles Schreiber Bartleby zu antworten: »I would prefer not to.«

Eine andere Strategie, die Willkür solcher Definitionsversuche des »Menschlichen« aufzudecken, besteht darin, zu zeigen, dass sich mit gleicher Plausibilität das Gegenteil einer vorgebrachten Bestimmung behaupten lässt. So stellt Stirner dem Postulat des Menschen als sozialem Wesen, das »heilige Bande« braucht, seine Interpretation der menschlichen Geschichte als ein unaufhörliches und unermüdliches Sich-zur-Wehr-setzen gegen jegliche Art von rechtlichen, moralischen oder sozialen Bindungen entgegen: »Die Weltgeschichte zeigt, dass noch kein Band unzerissen blieb, zeigt, daß der Mensch sich unermüdet gegen Bande jeder Art wehrt.«⁹

Schärfer noch als gegen die konkreten Definitionen der *humanitas* richtet sich Stirners Kritik jedoch gegen die humanistische Denkfigur des Menschseins als »Beruf« oder »Berufung«, an anderer Stelle sagt Stirner: als »Aufgabe«. Dass Stirner damit alles andere tut, als gegen Schatten zu fechten, zeigt sich noch in einem Text wie Jean-Paul Sartres *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, wo Sartre den Menschen als sein eigenes »Projekt« beschreibt und erklärt, dass »er [i. e. der Mensch] stets noch zu schaffen ist«.¹⁰ Nicht nur wird durch eine derartige Deklaration der »Aufgabe, Mensch zu sein« das Problem der Definition des *humanums* gleichsam perpetuell in die Zukunft delegiert, der Begriff des Menschen wird auch mit ebenso weitreichenden wie vagen Implikationen einer erst noch zu verwirklichenden Menschlichkeit und einer möglichen Perfektibilität des Menschen aufgeladen. Dem Postulat des Menschseins als Berufung hält Stirner zwei Argumente entgegen. Zum einen, dass es logisch-semantischer Unsinn sei, zum anderen dass es dem Individuum eine auf Grund ihrer Formulierung stets unerfüllbare Aufgabe aufbürdet.

Zunächst macht man, so Stirner, indem man das Menschsein zur »Aufgabe«, zum »Beruf« erklärt, aus einer Eigenschaft ein zu erreichendes

⁹ Ebd., S. 237.

¹⁰ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [1946], Paris 1996, S. 75.

Ziel oder Ideal. Mensch zu sein, ist jedoch nichts, wonach ein Individuum der Gattung Mensch irgendwie streben müsste, es ist vielmehr ›von selbst Mensch, hat – neben anderen Eigenschaften – auch die Eigenschaft, Mensch zu sein: »Ich bin Mensch, gerade so, wie die Erde Stern ist. So lächerlich es wäre, der Erde die Aufgabe zu stellen, ein ›rechter Stern‹ zu sein, so lächerlich ist's, Mir als Beruf aufzubürden, ein ›rechter Mensch‹ zu sein.«¹¹ Man könnte gegen dieses Argument von einem »humanistischen« Standpunkt her natürlich einwenden, dass eben gerade das im »Beruf, Mensch zu sein« gemeinte Potential der bewussten (Selbst)vervollkommnung das eigentliche *humanum* oder einen Teil davon ausmacht, im Gegensatz zur unbelebten Materie und zum Tier, die eben über diese Möglichkeit nicht verfügen. Aber ob man Stirners Kritik damit beikommt, sei dahingestellt. Zum einen müsste der »Humanist« immer noch erklären, warum er ausgerechnet die Realisierung dieses speziellen menschlichen Potentials zur verbindlichen Aufgabe erklärt, zum anderen bleibt der Inhalt der »Aufgabe, Mensch zu sein« weiterhin ominös.

Gerade in ihrer Unbestimmtheit ist diese »Aufgabe«, von der das Individuum kaum mehr ahnt, als dass sie eine vage moralische Forderung an es enthält, jedoch dazu geeignet, einen erheblichen Druck auszuüben. Die in die Zukunft projizierte Berufung, »ein freier und wahrer Mensch« zu sein, raubt dem Ich seine Gegenwart, zwingt es, sich selbst als einem »Spuk« nachzujagen: »So sah ich denn mein ich immer über und außer Mir und konnte niemals wirklich zu Mir kommen. Ich glaubte nie an Mich, glaubte nie an meine Gegenwart und sah mich nur in der Zukunft«,¹² so beschreibt Stirner diesen Zustand in einer Sprache, die, so sei *en passant* bemerkt, ihrerseits ihre biblische Imprägnierung nicht verleugnen kann. Dabei muss der einzelne Mensch zwangsläufig immer unter dem – als moralische und sittliche Forderung ausgegebenen – Maßstab der »Menschlichkeit« bleiben. Da das Menschsein als Aufgabe qua Formulierung immer in die Zukunft entrückt wird, kann das Individuum gar nicht anders, als an dieser Aufgabe zu scheitern. Die humanistische Präntention des sich als Mensch entwerfenden Individuums (»Man hat immer gemeint, Mir eine außerhalb Meiner liegende Bestimmung geben zu müssen, so daß man zuletzt Mir zumutete,

¹¹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, a. a. O., S. 199.

¹² Ebd., S. 247.

Ich sollte das Menschliche in Anspruch nehmen, weil Ich – Mensch sei«) ist somit für Stirner nichts weiter als eine perpetuierte Erniedrigung des Ichs und eine Neuauflage und Verschärfung des christlichen Gewissensterrors – »das ist der christliche Zauberkreis«, schreibt er.¹³

Der vielleicht schwerwiegendste Vorwurf gegen das humanistische Denken, den Stirner erhebt, ist jedoch, dass es auf einer Ausschließungsfigur beruht. Indem der Humanismus sich anmaßt, den Menschen allgemein und verbindlich zu bestimmen – sei es moralisch oder anderweitig, sei es mehr oder weniger konkret –, erzeugt er zwangsläufig dessen Gegenbild, den Unmenschen: »indem Ich an den Menschen als das ›wahre Wesen‹ glaube, so zerfällt mir zunächst Alles in den Menschen und den Unmenschen usw.«¹⁴ Wer willentlich oder unwillentlich vom Maßstab der Menschlichkeit abweicht, wird zum Unmenschen erklärt und hat gegebenenfalls mit Sanktionen zu rechnen. Man denke an den schon erwähnten Schreiber Bartleby, den sein Kreuzweg der Verweigerung schließlich in ein Gefängnis mit dem emblematischen Namen *The Tomb* – »das Grab« führt: Wer nicht arbeitet, nicht kommuniziert, sich nicht *einbringt*, der wird lebendig begraben, wird als lebender Toter, eben als »Unmensch« behandelt, daran hat sich seit Stirners und Melvilles Tagen wenig bis nichts geändert.

Historisch verbindet Stirner das Aufkommen der Dichotomie von Mensch und Unmensch mit der Aufklärung und dem Protest gegen das absolute Königtum, wie er schließlich in der Französischen Revolution seine geschichtliche und gewaltsame Gestalt annimmt. »Wer in Uns etwas anderes sieht, als Menschen, in dem wollen Wir gleichfalls nicht einen Menschen, sondern einen Unmenschen sehen, und ihm wie einem Unmenschen begegnen;« so lässt Stirner in jener historischen *Tour de Force*, die das erste Drittel von *Der Einzige und Sein Eigentum* ausmacht, die bürgerlichen Revolutionäre von 1789 sprechen.¹⁵ Was im Kontext der konkreten Geschichte noch einen Anschein von legitimer Notwehr hat, wächst sich für Stirner im Lichte der Menschheits- und Menschenrechtsidee jedoch zu einem tota-

¹³ Ebd., S. 406.

¹⁴ Ebd., S. 393 f.

¹⁵ Ebd., S. 107.

litären Gedankensystem aus: Wo sich früher im Zeichen »beschränkterer Gemeinschaft« konkrete religiöse oder politische Gemeinschaften oder soziale Schichten antagonistisch gegenüberstanden, ist in der neuen Epoche, die im Zeichen der Menschlichkeitsidee steht, alles auf den Gegensatz von Mensch und Unmensch reduziert.¹⁶

Zunächst ist für Stirner diese Menschlichkeitsidee bloß philiströs, insofern der »Humane« beispielsweise der Prostituierten, die ihren Körper in seinen Augen zur bloßen »Gelderwerbsmaschine« macht, vorhält, sich zu »entmenschlichen«, sie mithin zum Unmenschen stempelt.¹⁷ Sie nimmt jedoch letztlich eine totalitäre Gestalt an, insofern jede noch so minimale Abweichung vom dekretierten Maßstab der Menschlichkeit, jeder Impuls, jeder Anspruch des Einzelnen, der nicht als »allgemeines Menschenrecht« gedeckt ist, dazu führt, dass er zum Unmenschen oder, um den anderen von Stirner in dieser Dichotomie gebrauchten Schlüsselbegriff zu verwenden, zum »Egoisten« wird beziehungsweise erklärt wird.¹⁸ Dass Stirners Kritik zum Beispiel in jenem »sozialistischen Humanismus«, den die totalitären sozialistischen Systeme des 20. Jahrhunderts für sich in Anspruch nahmen, ihre traurige Bestätigung fand, braucht kaum eigens erwähnt zu werden. Verstörender bleibt vielmehr die Frage, ob es sich bei dem von Stirner beschriebenen Mechanismus der Ausschließung tatsächlich um eine Zwangsläufigkeit, um eine Art Geburtsfehler der Menschenrechtsidee handelt, ob also zum Beispiel das emphatische Beharren auf einem »Menschenrecht auf Arbeit« nicht faktisch und tagtäglich zur Ausschließung der Arbeitslosen und Arbeitsverweigerer aus dem Reich der Menschlichkeit führt.

Für Stirner hat der Begriff des Unmenschen jedoch zugleich einen, wenn man so will, emanzipatorischen Gehalt. Das Individuum, das Ich wird in dem Augenblick zum Unmenschen, wo es sich als Einzelnes, in seiner Einzigkeit begreift, wo es »den Menschen«, »das Menschliche« als Abstraktionen durchschaut: »Das Unmenschliche ist das Wirkliche«, so Stirner.¹⁹

¹⁶ Ebd., S. 152.

¹⁷ Ebd., S. 138.

¹⁸ Ebd., S. 152.

¹⁹ Ebd., S. 161.

Kann es dem Individuum jedoch überhaupt gelingen, zu dieser Wirklichkeit vorzudringen, sich der »fixen Idee« des »Menschseins« tatsächlich zu entledigen?

Der Möglichkeit einer solchen Befreiung scheint zunächst die *condition humaine*, konkret: die Struktur menschlichen Denkens und Sprechens entgegenzustehen. Der Mensch steht für Stirner unter der Tyrannei der Sprache: Denken und Kommunikation finden zwangsläufig in sprachlichen Mustern statt und bestehen daher letztlich aus immer schon (von der Gesellschaft) vorgegebenen, vorgefertigten Versatzstücken, aus »fixen Ideen« im wahrsten Sinne des Wortes. Für die emphatische bürgerlich-revolutionäre Forderung nach Gedankenfreiheit hat Stirner daher nur Spott übrig, da es sich ja unweigerlich um vorgedachte Gedanken, »fixe Ideen« handelt: »Sind die Gedanken frei, so bin ich ihr Sklave«, ruft er aus. Eine echte Gedankenfreiheit kann ihm nur »Freiheit von Gedanken«, Gedankenlosigkeit sein.²⁰

Tatsächlich scheint Stirner die Möglichkeit eines vor- oder nichtsprachlichen Denkens, gewissermaßen eines *innersten Punktes*, an dem das Denken »gedanken- und sprachlos« ist, in Betracht zu ziehen. Von diesem Punkt aus könnte es dem Ich gelingen, sich die Sprache gewissermaßen neu anzueignen, sie »als [sein] Eigentum zu verbrauchen«.²¹ Andererseits misst Stirner der befreienden Kraft nichtsprachlicher Äußerung eine Bedeutung zu, die es leichtfällt, als naiv abzutun: »Ein Ruck tut mir die Dienste sorglichsten Denkens, [...], ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab.«²² Zieht man den etwas gezwungen wirkenden Optimismus von diesen Worten ab und denkt beispielsweise an die letzten Äußerungen Antonin Artauds, in denen die Sprache in nicht mehr von Semantik und Syntax gedeckte Lautfolgen umschlägt, dann wird dies der Tragweite von Stirners Gedanken vielleicht eher gerecht. *Jede wahre Sprache ist unverständlich* hat Bernd Mattheus im Hinblick auf Artaud diagnostiziert²³ und damit eine tragische Dimension der Sprachkritik benannt, die auch für Stirner gilt, der ja nicht nur in seinem Leben den Preis des Verstummens bezahlt

²⁰ Ebd., S. 388 f.

²¹ Ebd., S. 389.

²² Ebd., S. 164.

²³ B. Mattheus, *jede wahre sprache ist unverständlich. über antonin artaud und andere texte zur sprache veränderten bewußtseins*, München 1977.

hat, sondern sich auch wohl darüber bewusst war, dass *Der Einzige und sein Eigentum* ein paradoxer Versuch war, das Unsagbare zu sagen, mit den Mitteln des Denkens über das Denken hinauszukommen.

Wie dem »Heer von fixen Ideen« die Gedankenlosigkeit, so setzt Stirner den humanistischen Ansprüchen an das Ich dessen radikale Bestimmungslosigkeit entgegen: »Ich habe keinen Beruf und folge keinem, auch nicht dem Mensch zu sein.«²⁴ Das Stirnersche Ich ist ein »Nichts«, zumindest aber ein Unsagbares. Hierin gerade liegt seine Stärke: »An mir, dem Unnennbaren zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes«,²⁵ oder realistischer gesagt: seine einzige Chance, das Heft des Handelns wieder in die Hand zu bekommen: »Ich, dieses Nichts, werde meine Schöpfungen aus mir hervortreiben.«²⁶

Was Stirner vorzuschweben scheint, ist eine Art mystisch imprägnierte Guerillataktik, mit der sich das Ich seiner Bestimmung durch die Autorität der gesellschaftlich-ideologischen Instanzen entzieht. Stirners Sympathie gilt der Verweigerung, dem Unfertigen, Ungezogenen und Widerwilligen: »Möglich, daß ich aus mir sehr wenig machen kann; dies Wenige ist aber Alles und ist besser, als was ich aus mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, der Religion, der Gesetze, des Staates usw. Besser [...] ein ungezogenes, als ein altkluges Kind, besser ein widerwilliger als ein zu Allem williger Mensch.«²⁷ Inkonsistenz, ein permanentes Ausweichen vor jeglicher »Fixierung« auch um den Preis der Destruktion und Selbst-Destruktion, das sind mögliche Strategien des Ichs gegen den »Terrorismus der Humanität« (B. Laska). In diesem Licht ist auch Stirners Eigentumsbegriff zu sehen, der nichts mit dem liberalen Verständnis von Eigentum gemein hat: »darum will Ich nur Sorge tragen, daß ich mein Eigentum Mir sichere, und um es zu sichern, nehme Ich's jederzeit in Mich zurück, vernichte in ihm jede Regung nach Selbstständigkeit, und verschlinge es, ehe sich's fixieren und zu einer ›fixen Idee‹ oder einer

²⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, a. a. O., S. 157.

²⁵ Ebd., S. 164.

²⁶ Ebd., S. 259.

²⁷ Ebd., S. 200.

›Sucht‹ werden kann.«²⁸ Die einzige Möglichkeit des Ichs, sich gegen die von außen wie von innen an es herangetragenen Ansprüche zu verteidigen, liegt für Stirner darin, sich selbst und sein »Eigentum« permanent zu »verbrauchen«, zu »verzehren«, zu »verwerten«, zu »vertun«. Vielleicht ließe sich diese Stirnersche Begrifflichkeit mit Georges Batailles Begriff der »Verschwendung«, insbesondere in jener Form, in der er von Gerd Bergfleth in seiner *Theorie der Verschwendung* aufgegriffen wurde, kurzschließen.²⁹ Bei Stirner ebenso wie bei Bataille/Bergfleth geht es darum, durch Verausgabung jenseits ökonomischer und ideologischer Produktions- und Konsumtionskreisläufe in einem Akt der Verschwendung und Vernichtung *Souveränität* zu gewinnen oder wiederzugewinnen. In einem solchen Sinne der Verschwendung als eines Vorstoßes des Ichs in Richtung Wirklichkeit ließe sich auch die von Bergfleth gemachte Distinktion zwischen Autonomie und Souveränität lesen: Während Autonomie als Selbstgesetzgebung im Kontext von Stirners Denken nicht mehr bedeuten kann, als dass das Individuum sich seine »fixen Ideen« selbst aussucht, ohne dass diese dadurch ihren Charakter als fixe Ideen verlieren, könnte die Souveränität tatsächlich der vom Stirnerschen Ich angestrebten Einzigkeit verwandt sein. Andererseits sei nicht verschwiegen, dass die ritualistischen und kollektivistischen Implikationen von Batailles Verschwendungs- und Souveränitätsbegriff dem Stirnerschen Denken vollkommen fern stehen.

Zugleich, und auch darin bleiben Stirner und Bataille einander fern, hat es oft genug den Anschein, als ob für Stirner die Revolte und Selbstermächtigung des Einzigen ein bloßer Denkakt bleibt, als ob das Ich seine Souveränität allein durch einen Befreiungsschlag des Denkens gewinnen könnte, mit dem, in einem geistigen Gewaltstreik, der Bann, der auf ihm liegt, gebrochen wird. Hier wird zugleich die Stärke wie die Schwäche der Stirnerschen Konzeption der »fixen Idee« offenbar. Einerseits beschreibt der Begriff der fixen Idee hellichtig die Internalisierung der ideologischen Versatzstücke und der gesellschaftlichen Konformitätsforderungen, die bis in die innersten Strukturen des Denkens und der Sprache reichen, andererseits scheint es für Stirner keinen strukturellen Unterschied zwischen

²⁸ Ebd., S. 157.

²⁹ G. Bergfleth, *Theorie der Verschwendung. Einführung in Georges Batailles Antiökonomie*, München ²1985.

»fixer Idee« und gesellschaftlicher Wirklichkeit zu geben, so dass ihm beide ineinander verschwimmen: »von dem Augenblicke an, wo Mir nichts mehr über Mich geht«, so Stirner, »hört Staat, Kirche, Volk, Gesellschaft u. dergl. auf, weil sie nur der Mißachtung, welche Ich vor mir habe, ihre Existenz verdanken.«³⁰ Es verwundert nicht, dass Stirners Kritiker, insbesondere die Marxisten unter ihnen, über dieses Moment seines Denkens hergefallen sind, um Stirners Ich-Konzeption als kleinbürgerliche Allmachtsphantasie lächerlich zu machen.³¹ In einer Zeit jedoch, wo der Verweis auf gesellschaftliche Realitäten ebenso wie der Ruf nach gesellschaftlicher Veränderung bestenfalls hohl und schlimmstenfalls nach Indolenz und Ressentiment klingt, ließe sich in dieser vermeintlichen Schwäche des Stirnerschen Denkens vielleicht eher eine Stärke sehen.

Festzuhalten bleibt, dass sich in *Der Einzige und sein Eigentum* Ich und Gesellschaft – die sich für den »Hegelianer« Stirner vor allem im Staat manifestiert – in einem unversöhnlichen Antagonismus gegenüberstehen: »Wir beide, der Staat und Ich, [sind] Feinde«, ruft Stirner aus. Der Staat entwirkt das Individuum, indem er ihm das »Menschsein als eine Pflicht« auferlegt.³² Die Gesellschaft, da sie nicht auf freier, auf Gegenseitigkeit beruhender Vereinigung von Individuen basiert, gleicht einem Gefängnis.³³ Das Individuum, so Stirner, strebt nach dem Ende seiner Gefangenschaft, nach Auflösung der Gesellschaft. Auch Stirners anti-gesellschaftliche Utopie, der sich stän-

³⁰ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, a. a. O., S. 316.

³¹ Vgl. zum Beispiel H. G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners ›Einziger‹ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln 1966.

³² M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, a. a. O., S. 196 f.

³³ Urs Marti hat nicht zuletzt mit Hinweis auf den »Modellcharakter«, den das Gefängnis als emblematische gesellschaftliche Struktur für beide hat, die Parallelen zwischen dem Denken Stirners und demjenigen Michel Foucaults hervorgehoben. Beide, so Marti, teilen das Empfinden für den »unversöhnlichen Gegensatz zwischen Individuum und sozialen Institutionen« (U. Marti, *Michel Foucault*, München 1988, S. 127). Diese Parallelen erscheinen hier umso erwähnenswerter, als Foucaults Arbeit ja im Allgemeinen mit jener anderen anti-humanistischen Perspektive assoziiert wird, in deren Mittelpunkt die Kritik des menschlichen »Subjekts« steht.

dig neu formierende und wieder auflösende »Verein von Egoisten«,³⁴ ist ob ihrer Vagheit und offensichtlichen Nichtpraktikabilität viel kritisiert worden, und es scheint, als habe Stirner selbst diese Vagheit empfunden. Stirners Diagnose eines irreduziblen und *tödlichen* Gegensatzes zwischen Individuum und Gesellschaft ist nichtsdestotrotz eine der paradoxen Konstituenten der Moderne geworden. Man denke nur an André Bretons ebenso berühmtes wie vielgeschmähtes Diktum im zweiten surrealistischen Manifest, dass die einfachste surrealistische Handlung darin bestehe, »mit Revolvern in den Fäusten auf die Straße zu gehen und blindlings so viel wie möglich in die Menge zu schließen«.³⁵ Man hat Breton und *avant la lettre* auch Stirner wohlfeilerweise vorgeworfen, eine philosophische Rechtfertigung für Amokläufer und Selbstmordattentäter zu liefern. Müsste man aber nicht vielmehr der säkularen humanistischen Philosophie vorhalten, angesichts der Herausforderung durch den Amokläufer nur verlegenes Schweigen übrig zu haben? Sollte uns nicht das traurige Mündungsfeuer seiner Waffe daran erinnern, dass Stirners Forderung, die Frage »Was ist der Mensch?« durch die Frage »Wer ist der Mensch?« zu ersetzen,³⁶ heute noch ebenso uneingelöst und brennend ist wie je?

³⁴ Ebd., S. 196.

³⁵ A. Breton, *Die Manifeste des Surrealismus*, übersetzt von R. Henry, Reinbek 1977, 56; anfügen könnte man Luis Buñuels retrospektives Bekenntnis: »Die Symbolik des Terrorismus [...] hat mich immer angezogen. Ich meine den totalen Terrorismus, der auf die Zerstörung jeder Gesellschaft zielt, der ganzen menschlichen Rasse. Aber ich habe nur Verachtung für die, die aus dem Terrorismus eine politische Waffe [...] machen.« (Zitiert nach: *Ich gestatte mir die Revolte*, herausgegeben von B. Mattheus u. A. Matthes, München 1985, 9 f.)

³⁶ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, a. a. O., S. 411.