

Wegweiser

Studien
zur Geistesgeschichte des Sozialismus

Von Max Adler



Stuttgart
Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H.
1914

Alle Rechte, insbesondere das der Uebersetzung,
vorbehalten.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
Jean Jacques Rousseau	1
Friedrich Schiller	29
Immanuel Kant	47
Johann Gottlieb Fichte	78
Henri de Saint-Simon	109
Robert Owen	124
Wilhelm Weitling	143
Ludwig Feuerbach	156
Max Stirner	173
Ferdinand Lassalle	200
Friedrich Engels' Anfänge	211
Marx und Hegel	225
Marx im Verständnis des Proletariats	238



Vorwort.

Der moderne Sozialismus fühlt sich als der geistige Erbe aller Aufwärtsbestrebungen des Denkens und Schaffens der besten Geister der Vergangenheit. In seinem Zukunftsideal erhofft er nicht nur die endliche Verwirklichung so vieler Wünsche und Träume unbefriedigt dahingegangener Geschlechter, sondern er sieht auch zum erstenmal in seinen Erkenntnismitteln den Weg und die Bedingungen für diese Erfüllung überkommener Aufgaben und Ziele gegeben. Aus diesem Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit mit der bisherigen geistigen Entwicklung erwächst ihm das besondere geschichtliche Verständnis seines Wesens, das mit seiner Gegenwartsarbeit und Zukunftsforderung zugleich die Gedanken der Vergangenheit vollendet. Und hieraus entspringt auch jener eigenartige schöne Zug des modernen Sozialismus, sein Wesen sich unausgesetzt an Bildern der Vergangenheit deutlicher zu machen, seinen jetzigen Bestand aus seinem Hervorgang zu verstehen, seine Gedanken und Kämpfe aus dem Wirken der Vordenker und Vorkämpfer der menschlichen Entwicklung überhaupt zu begreifen.

Es ist also kein bloß antiquarisches Interesse, das gerade bei uns Sozialisten die Blicke so häufig nach rückwärts wendet und keinen Tag vorübergehen läßt, der an irgend einen Großen der menschlichen Geistesgeschichte erinnert, ohne zu fragen, welche Bedeutung dessen geistiges Schaffen für den eigenen Standpunkt gehabt haben mag. Es ist vielmehr eine hier endlich zum Durchbruch gelangte neue Auffassung der Geistesgeschichte, die übrigens nur eine Konsequenz des marxistischen Grundgedankens von dem notwendigen Gang der geschichtlichen Entwicklung überhaupt ist: sie als eine immer klarere Entfaltung des sozialen Bewußtseins aufzufassen. Durch die Aufzeigung der nach dieser Richtung gehenden Tendenzen in den Schriften der großen Denker

der Vergangenheit, die vieles bei ihnen in ein neues Licht rückt und in eine Bedeutung für uns, die sie bei ihnen selbst noch nicht haben konnte, kommt nun eine bewußte Kontinuität in den Gang der Geistesgeschichte, die endlich erhoffen läßt, auch hier an die Stelle zufälligen Gewinnes einen methodischen Fortschritt treten zu lassen. Auf diese Weise werden uns aber die Denker der Vergangenheit zu lebendigen Zeugen und Fürsprechern unserer Gegenwart. Und so ist es gekommen, daß der Vorschlag jenes Philosophen, der mit zu den Begründern einer modernen Weltanschauung zählt, der Vorschlag August Comtes, den alten, unserem Geschlecht nichtsagenden Heiligenkalender zu ersetzen durch einen den schaffenden Menschengestirnen gewidmeten Kalender, in dem jeder Tag an einen großen Denker oder Erfinder, Dichter oder Künstler erinnern sollte, aus den Bedürfnissen der großen Volksbewegung unserer Zeit heraus, verwirklicht wurde: durch den Sozialismus. Und viel großartiger hat es dieser verwirklicht, als Comte noch erhoffen durfte. Denn nun sprechen diese Gedenktage nicht bloß zu wenigen Gebildeten der Nation, sondern durch die eigene Presse der Arbeiterklasse, durch ihre Bücher und Broschüren, durch ihre Versammlungen und Bildungsinstitute zur breiten Masse des Volkes, und ziehen immer mehr jeden einzelnen aus dieser Menge, die so lange ausgeschlossen war von jeglichem Anteil an der Kultur ihres eigenen Volkes, in den einzigen Bann, den eine mündig gewordene Zeit noch anerkennen will, in den zaubergewaltigen Bann geistigen Lebens, geistiger Arbeit und geistiger Interessen. Nicht bloße literarische Reminiszenzen also oder gar nur Gelegenheitsmache bieten uns diese Gedenktage der Geistesgeschichte, sondern ebensoviele Anlässe, den neuen Geist eines zur Allgemeinheit der Kultur und zum bewußten Fortschritt in ihr ringenden neuen Geschlechtes festzuhalten und zu stärken.

Aus dieser Grundauffassung sind die folgenden Abhandlungen hervorgegangen, die hier in einem Bande gesammelt sind, und darin wird hoffentlich trotz der verschiedenen Zeit ihrer Entstehung ihre innere Einheit begründet sein, die ihre

Bereinigung zu einem Ganzen rechtfertigt. Sie wollen hauptsächlich an der Zeit der klassischen deutschen Philosophie und ihrer Ausläufer das Wachsen und Werden jener Gedankenelemente zeigen, die, gleichzeitig mit den ersten Versuchen sozialistischer Denker, die theoretischen Vorbedingungen für die Bearbeitung des sozialen Problems schufen. Und sie sollen auf diese Weise nicht nur die epochemachende Arbeit von Karl Marx, dieses echten Schülers der deutschen klassischen Philosophie, in den geistigen Zusammenhang mit diesem inhaltsvollsten Kapitel der Geistesgeschichte stellen, sondern auch dieses selbst einem tieferen Verständnis zuführen, wenn sie auf jenen IDeengehalt der deutschen kritischen Philosophie besonders aufmerksam machen, der zu Marx als seinem Vollender nicht nur führen konnte, sondern mußte. Die idealistische Erkenntnis- und Willenskritik erscheint dadurch in einem neuen Lichte und in ihrer besonderen Bedeutung gerade für eine Sozialwissenschaft. Aber auch diese letztere erhält erst durch diese kritische Beziehung die Möglichkeit eines Verständnisses ihrer Eigenart. Und weil dieses Verständnis schließlich zum Sozialismus als einer notwendigen Konsequenz führt, erscheinen nun die Denker, aus deren Beitrag sich unsere sozialistische Gesellschaftsauffassung herausgebildet hat, wie Wegweiser zu diesem Ziele. Gewiß erschöpft sich ihre Größe nicht hierin, sondern ergreift weit über diese eine Entwicklungsrichtung hinaus die Totalität unseres Daseins und aller unserer Interessen. Daß aber auf diesem Wege zugleich auch der Sozialismus liegt, gleich notwendig sowohl als theoretische Erkenntnis der sozialen Entwicklung wie als ethische Konsequenz des sozialen Handelns, das macht den besonderen Kulturwert des Sozialismus kenntlich, der selbst nichts anderes ist als eine Wegbereitung für immer höhere Ziele der Menschheit.

Wien, Ostern 1914.

Max Adler.

Max Stirner.

I.

In dem Auflösungsprozeß der deutschen bürgerlichen Ideologie, wie er sich in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts im Zerfall der Hegelschen Philosophie abspielt, gebührt neben den großen Namen von Marx und Feuerbach, die das Denken aus diesem Zusammenbruch heraus auf neue aussichtsreiche Bahnen führten, auch jenem, bisher ganz vereinsamt scheinenden Denker ein Platz, dessen Leben und Wirken erst die hundertste Wiederkehr seines Geburtstages neuerlich in lebendigere Erinnerung gebracht hat: Max Stirner (Kaspar Schmidt). Ja, indem sein Name jenen beiden anderen zugesellt wird, ist sogar die Stelle genau bezeichnet, die ihm nach seiner Bedeutung in der Emanzipationsgeschichte des modernen Bewußtseins zukommt und nicht länger mehr vorenthalten bleiben sollte, nämlich mitten inne zwischen ihnen beiden als ein hochbedeutsames Glied in jenem für die Geistesgeschichte epochemachenden Ringen um Selbstverständigung, welches aus der in den Wolken schwebenden Spekulation Hegels über Feuerbach zu Marx und damit auf die Erde zurückführte.

Gegenüber Stirner ist Feuerbach in der That ein überwundener Standpunkt, und erscheint die Kritik, die dieser an der Theologie geübt hatte, nur als eine unvollständige, an einem Teilphänomen der Ideologie durchgeführte Untersuchung. Sie mußte auch noch ein ideologisches Resultat ergeben, weil sie alle sonstigen ideologischen Mächte außerhalb der Religion unangefastet ließ. Hier setzt Stirners überall glanzvolle und tief eingreifende Bekämpfung aller und jeder Ideologie ein, die Feuerbachs Kritik weit hinter sich ließ, welche vielmehr mit ihrem ganz abstrakt gefaßten und unkritisiert gelassenen Begriff des gattungsmäßigen Wesens des Menschen als des realen Grundes dieser Ideologie selbst noch ein Stück von ihr darstellt. Dieses sein Verhältnis zu Feuerbach hat Stirner selbst mit bewunderungswürdiger Klarheit erkannt und in dem Motto, das er der zweiten Abteilung seines Hauptwerkes voranstellte, also zum

Ausdruck gebracht: „Das Jenseits außer uns ist allerdings weggesetzt und das große Unternehmen der Aufklärer vollbracht; allein das Jenseits in uns ist ein neuer Himmel geworden und ruft uns zu erneutem Himmelsstürmen auf: der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht uns, sondern — dem Menschen. Wie mögt ihr glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist?“

Aber wenn es den Fortschritt Stirners über Feuerbach ausmacht, daß er die Kritik des letzteren auf den gesamten Bereich des ideologischen Bewußtseins ausdehnte, so lag in der Art, in welcher er diese Kritik lediglich nur nach ihrer subjektiven Seite durchführte, zugleich seine historische Schranke. Sie brachte es mit sich, daß er seine Aufgabe nicht so sehr in einer Kritik der ideologischen Formen sah, sondern, hingerrissen von seiner Erkenntnis des ideologischen Scheines in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen, vor allem in der wahren Sisyphusarbeit einer Zerstörung, Vernichtung des ideologischen Bewußtseins, wobei gar nicht mehr die Frage auftauchen konnte, welcher realen Grundlage jener Schein entspringen mag. Von seiner Grundvorstellung aus, wonach die wahrhafte Kritik der Ideologie sich nur durch die Revolutionierung des Einzelbewußtseins bewerkstelligen ließ, hat er zwar eine Höhe der Anschauung erreicht, die unsere, um eine positive Weltauffassung sich mühende Arbeit nicht wieder preisgeben dürfte. Allein da Stirner den Zusammenhang der einzelnen Bewußtseinssubjekte nicht ebenso real vor Augen hatte (wir werden noch sehen, daß er ihn gleichwohl nicht verkannte), und daher das Phänomen der Gesellschaft für ihn ganz zurücktrat hinter dem des die Gesellschaft zusammensetzenden Einzelmenschen, konnte er nicht auf jene andere Höhe der Auffassung gelangen, von der aus die Ideologie nicht mehr als wesensloser Schein sich zeigte, auf dessen Grund bloß das leibhaftige desillusionierte Ich entdeckt werden müsse.

Der große Gedanke, daß diese Ideologie trotz ihres Scheines einen realen Gehalt verbirgt, den es nicht zu negieren, sondern zu erklären gilt und der bestimmt wird, als der im sozialen Milieu des Menschen ausgeprägte, das heißt in seinem jeweils historisch bedingten Bewußtsein zustande gekommene Ausdruck vorhandener Lebensinteressen, die nur in gesellschaftlicher Form

dem einzelnen gegenüber erscheinen können — dieser große Zeitgedanke von Karl Marx ist der entscheidende Schritt, den Stirner nicht machen konnte, so sehr auch, wie wir gleichfalls sehen werden, alle Elemente seines Denkens zu ihm hindrängen, durch den aber erst der Fortschritt von bloßer Kritik zu wirklichem Verständnis der Ideologie gemacht wurde. Deshalb ist Stirner bei aller Genialität in der Behandlung seines Problems und trotz der vielfach mit Marx in den Ergebnissen übereinstimmenden Kritik der Ideologie doch nur als Vorläufer der marxistischen Gedankenwelt zu betrachten.

Daß aber Max Stirner ein solcher Vorläufer war, daß er also dem Denken und der Auffassung des modernen Sozialismus weit näher steht als irgend einer anderen revolutionären Richtung, speziell der des Anarchismus, für den er so oft fälschlich in Anspruch genommen wird, dies darzulegen dürfte, wenn es sich als Wahrheit erweisen läßt, wohl die beste Art sein, sein Andenken unter uns wiedererstehen zu lassen und dadurch ein engeres Verhältnis zwischen ihm und dem Proletariat anzubahnen, dessen weltgeschichtlichem Kampfe auch Stirners Lebenswerk gewidmet war — das zeigt jede Seite seines Buches, welches „mit dem Herzblut seines Verfassers geschrieben“ ist. (Mehring.)

II.

Stirners Bedeutung in der Geistesgeschichte überhaupt und speziell für die Entwicklung der sozialistischen Gedankenwelt ist ganz und gar in seinem Hauptwerk: „Der Einzige und sein Eigentum“ (erschienen 1844) beschlossen. Denn er war kein *homme d'action* und paßte daher sicherlich nicht in eine Zeit, die noch so sehr der Aktion bedurfte wie das gärende Jahrzehnt, das endlich mit der achtundvierziger Revolution aufschäumen sollte. Ja, es ist sogar die Frage, ob er selbst heute in eine Zeit paßt, die immer noch voll der mühsamsten und notwendigsten Aktion ist, erst jene Neuordnung der Lebensverhältnisse, jene materielle Kultur anzubahnen, in welcher eine so ausschließlich nur dem Interesse der Geisteskultur zugewendete Untersuchung wirklich einem allgemeinen Bedürfnis und damit allseitigem Interesse begegnen wird.

Stirner selbst hat freilich anders von der Aktualität seiner Bemühungen gedacht. Er war der festen Überzeugung, daß ge-

rade das Mittel, das er wies, die Revolutionierung des Bewußtseins, nicht Ziel, sondern Weg sein müsse, daß es nicht eine Folge, sondern eine Bedingung auch der materiellen Umwälzung der bestehenden Gesellschaftszustände wäre. Und er war damit nicht ganz und gar im Unrecht. Denn die neue Zeit brauchte neue Ideen, neue Menschen; daher auch der zunächst zündende Erfolg, den Stirners Werk errang, dem auch Engels sich nicht ganz entziehen konnte, wie sehr er auch später in der gemeinschaftlichen Kritik mit Marx zum Bewußtsein des vorhandenen Auffassungsunterschiedes gelangte. War doch die Revolutionierung des Bewußtseins auch das Stichwort für die kritische Arbeit, mit der Marx an die Erscheinungen der Zeit herantrat. So heißt es in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern: „Unser Wahlspruch muß sein Reform des Bewußtseins.“ Es soll der Welt gezeigt werden, „warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will“.

Aber — was bei Stirner eine Bewegung bloß innerhalb des Denkens geblieben war, deren Anstoß zuletzt nur im Willen des „Einzigen“ gefunden werden konnte, wird hier in seiner geschichtlichen Notwendigkeit erkannt und damit auch in den Bedingungen ihres Entstehens und Wachsens erfaßt. „Die Reform des Bewußtseins“, lesen wir schon in denselben Deutsch-Französischen Jahrbüchern, „besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein inne werden läßt, daß man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt.“ Die Revolutionierung des Bewußtseins, bei Stirner noch eine Forderung, wird so bei Marx eine aus den Ursachen erkannte geschichtliche Notwendigkeit. An die Stelle des Ich, in dem diese Umwälzung vor sich geht, tritt nun der historische Prozeß, der sie bewirkt, und was bei Stirner nur Charakter des revolutionierten Ich war, wird jetzt erkannt als der Charakter jener Klasse, deren Lebensinteresse diese Revolutionierung ist. Die Bewegung des „Einzigen“ in seinem Denken schlägt unmittelbar um in die Bewegung der Masse, die diesen „Einzigen“ in jedem von ihr realisiert.

So ist Stirners Grundgedanke — und sein ganzes Buch ist nur die vielfältige Auseinandersetzung dieses einen Gedankens von der Revolutionierung des Bewußtseins als Mittel zu der

der Gesellschaft — nicht falsch. Er ist nur nicht die ganze Wahrheit; er ist — in bezug auf die Erkenntnis und einer von ihr geleiteten Praxis des sozialen Lebens — eben jene Vorläuferwahrheit, von der wir vorhin sprachen, aber eine solche, die durch den Marxismus nicht etwa beseitigt, sondern erst in den richtigen sachlichen Zusammenhang gebracht wurde.

Was dieser Beurteilung des Stirner'schen Denkens immer wieder in den Weg tritt, das ist eine förmliche Verschwörung seiner Darstellungsform und der weit über unseren Gegenstand hinaus bestehenden Vieldeutigkeit einiger von ihm gebrauchter Grundbegriffe gegen den Inhalt seiner Deduktion. Und als ob daran nicht genug gewesen wäre, sein Verständnis zu erschweren, kommt noch eine ganz unhistorische Auffassung seines Buches hinzu, das leider vielfach noch so gelesen wird, als ob es irgend ein Quidam heute geschrieben und in einem Literatencafé für Übermenschen zum Vortrag gebracht hätte.

Wahrhaftig, so übel es Stirner in seinem Leben ergangen ist — seinem Lebenswerk ist noch viel übler mitgespielt worden. Von allen Schicksalen, die bekanntlich auch die Bücher haben, ist seinem Buche wohl das seltsamste und für sein Verständnis verhängnisvollste zuteil geworden: daß es nicht nach dem beurteilt wurde, was es ist, sondern was die Zeit aus ihm gemacht hat. Nach einem glänzenden Augenblickserfolg war dieses Werk, das mit aller Gewalt einer glühenden Überzeugung von dem drängenden Treiben des äußeren Schauplatzes weg das Interesse auf den inneren Menschen zurücklenken wollte, als dem eigentlichen Kampfplatz, auf dem sich die letzte große Revolution abspielen müsse, durch denselben äußeren Drang in den Hintergrund geschoben worden, als er bis zur geschichtlichen Höhe der Revolution von 1848 sich gesteigert hatte. Und die folgende Zeit der Reaktion und Desorganisation aller revolutionären Parteien bot kaum die geeignete geistige Situation, in welcher ein tieferes Verständnis einem Werke entgegenkommen mochte, das sich nicht mit einer Frage der politischen und sozialen, sondern nur rein geistigen Emanzipation zu beschäftigen schien. Zudem war es auch die extrem individualistische Form der Darstellung, die ja überhaupt eine fortwirkende Quelle des Mißverständnisses Stirners ist, welche die Ausschaltung seines Buches aus dem Gedankenkreise aller jener begünstigte, die zur

Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens strebten und damit die Bedeutung des Proletariats als Klasse erkannt hatten, von wo aus ihnen der „Einzige“ Stirners geradezu als Antipode erscheinen mußte. War erst einmal dieser „Einzige“ als der isolierte Einzelne gründlich verkannt, war überdies damit auch noch das Schlagwort von der Souveränität des Individuums in scheinbarem Bunde, so konnte es nicht ausbleiben, daß Stirner für Anschauungen in Anspruch genommen wurde, deren Antagonismus zum Standpunkt des modernen Sozialismus ihn diesem noch mehr entfremden, ja zuletzt (ich spreche von dem populären Urteil) sogar verdächtig machen mußte. Die Wiederbelebung Stirners durch den Anarchismus war das größte Mißgeschick, das Stirner noch nach seinem Tode traf. Denn es ist fast unmöglich, daß irgend jemand, der an Stirner als einen Anarchisten herantritt, ihn noch so unbefangenen würdigen könnte, wie er etwa heute ein Werk von Weitling oder Heß auf seinen Zusammenhang mit dem Marxismus prüfen würde. Die unwiderstehliche Gewalt der Ideenassoziation wird wider Willen ihn zu einer Stellungnahme bringen, in welcher er stets mehr oder weniger einen Schriftsteller untergeschoben erhält, der heute so schreiben würde, nicht aber den Stirner, der weder von dem Anarchismus von heute noch von dem der sechziger und neunziger Jahre, noch von der Propaganda der Tat und dergleichen etwas wußte.

III.

Es ist unschwer zu erkennen, was sowohl die Anknüpfung des Anarchismus an Stirner ermöglicht hat, als andererseits die fast allgemeine Ansicht bewirkte, daß diese Anknüpfung zu Recht bestehe. Nicht nur seine schon erwähnte extrem individualistische Darstellungsweise sowie die Lehre von der Souveränität des Ich, sondern auch seine Bekämpfung des Rechtes und der Moral, seine Negierung der Staatsgewalt und Sozialpflichten und — zuletzt, doch nicht zumindest — seine Opposition gegen den Kommunismus ließen für ihn im Kampfe der Parteien (da doch alles seinen Platz haben muß) keinen anderen Raum offen als den auf der Seite des modernen Anarchismus. Aber braucht es erst umständlich dargelegt zu werden, wie anachronistisch und irreführend eine solche Auffassung ist?

Denn kann man im Ernste erwarten, zu einem wirklichen Verständnis seines ohnehin schwierigen Buches zu gelangen, wenn man es wegen irgendwelcher mehr oder minder vorhandenen Beziehungen zu den Anschauungen des modernen Anarchismus lieber aus diesem äußerlichen späten als aus seinem eigenen inneren Zusammenhang begreifen will! Und überdies — welche anarchistische Theorie ist es, als deren Ausdruck sein Buch, als deren angeblich konsequentester Vertreter er selbst so oft angesprochen wird, da doch so viele Richtungen den Namen des Anarchismus tragen oder erhalten haben, so daß die bloße Bezeichnung „Anarchismus“ kaum mehr Gemeinsames umfaßt als dieses Wort selbst? Die einfache Tatsache, daß der moderne Anarchismus ebensogut wie auf Stirner sich auch auf Proudhon als einen seiner geistigen Ahnen beruft, müßte allein schon diese Genealogie nach beiden Richtungen verdächtig machen. Denn was immer Proudhon für den Anarchismus sein mag, so viel ist sicher, daß er für Stirner, wenn dieser durchaus Anarchist sein soll, kein Anarchist gewesen wäre. Für Stirner ist auch Proudhon noch ein „Rechtgläubiger“, der sich noch nicht von der Ideologie des Rechtes freigemacht hat. „Proudhon“, sagt Stirner, „glaubt das Schlimmste vom Eigentum auszusagen, wenn er es einen Diebstahl (vol) nennt. Ganz abgesehen von der verfänglichen Frage, was gegen den Diebstahl Begründetes einzuwenden wäre, fragen wir nur: Ist der Begriff ‚Diebstahl‘ überhaupt anders möglich, als wenn man den Begriff ‚Eigentum‘ gelten läßt?“ Proudhon negiere gar nicht das Eigentum, sondern nur dieses und jenes Eigentum. Indem er das Eigentum statt zu einem Gemeingut aller zu einem Eigentum der Gesellschaft macht, so daß die einzelnen alles Ihrige nur als Zuteilung erhalten, muß auch er noch ein Gegner des Egoismus sein und die christlichen Prinzipien der Liebe und der Aufopferung vertreten.

Diese vom Anarchismus selbst vorgenommene Zusammenstellung zweier so widerspruchsvoller Charaktere in seiner Ahnenreihe, des Egoisten sans phrase mit dem Egoisten der altruistischen Phrase, hat indes das Gute, uns auf die schon erwähnte Vieldeutigkeit des Begriffes vom Anarchismus noch besonders aufmerksam zu machen. In der Tat ist die bloße Bezeichnung eines Denkers oder einer Lehre als anarchistisch völlig nichtsagend,

solange man nicht angibt, worin man den Charakter des Anarchistischen sieht. Es sind vorzüglich, wie mir scheint, zwei Momente, die man gewöhnlich und auch nach der eigenen Meinung des Anarchismus für diesen charakteristisch hält: das eine geht auf den Wortsinn zurück und bedeutet Herrschaftslosigkeit, das heißt Regierung jeder Herrschaftsorganisation, beileibe nicht jeder Organisation oder Ordnung überhaupt, die im Gegenteil auch die Anarchisten wollen. Das andere Moment geht auf die ungehemmte, wieder beileibe nicht zügellose Entwicklung des einzelnen zur vollen Ausprägung seines Ich.

Aber diese beiden Merkmale sind ganz ungeeignet, den Anarchismus spezifisch zu charakterisieren. Vielmehr kommen sie beide ebenso dem Sozialismus zu, ja sie charakterisieren diesen sogar eher, da er sie nicht nur als Ziel propagiert, sondern auch ein klares Bewußtsein über den Weg zu diesem Ziele hat. Die Abschaffung des Staates als einer Herrschaftsorganisation durch Aufhebung des Klassenunterschieds und Ersatz jeglicher Klassenherrschaft durch die gemeinschaftliche Verwaltung der nun gleichinteressierten Gesellschaftsgenossen ist ja der politische Grundgedanke des Marxismus, nur daß er dies nicht so sehr als ein politisches Programm aufgestellt denn als einen historischen Prozeß erkannt hat. Schon im „Glend der Philosophie“ von Marx heißt es: „Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben. . . .“ Und das kommunistische Manifest sagt noch bezeichnender: „Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. . . . An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Im gleichen Sinne äußert sich wiederholt Engels, der einmal sogar von den „fogenannten“ Anarchisten spricht, da sie nicht die geschichtliche Notwendigkeit des Werdens dieser „Anarchie“ begriffen hätten, sondern verlangen, „der Staat solle von heute auf morgen abgeschafft werden“.

Gerade also das, was dem Anarchismus den Namen gibt, ist in seinem vom Sozialismus zu unterscheidenden Wesen gar nicht spezifisch bezeichnet. So bleibt nur noch jenes andere Merkmal für seine Charakterisierung übrig, welches auch am meisten hierfür verwertet wird, der Individualismus und die freie Föderation der individualistischen Gruppen. Von letzteren als einer bloßen Anwendung des individualistischen Prinzips braucht nicht besonders gesprochen zu werden, um so mehr, als sie jedenfalls ein Stück „Zukunftsstaat“ vorstellt, das gar keine Frage des Prinzips, sondern der ökonomischen Notwendigkeit der Zukunftsgesellschaft sein wird. Die freie Föderation unabhängiger Gruppen bildet keinen ideellen Gegensatz zum Sozialismus, sondern nur eine praktische Organisationsfrage innerhalb seiner Gesellschaft. Sie bedeutet also auf seinem Boden nur eine Aufgabe, die erst seine geschichtliche Entwicklung wird lösen können, dagegen ihm entgegengestellt als Programm heutiger sozialer Aktion bloß eine Utopie, und nicht die beste. Da diese Forderung übrigens auftritt als eine Konsequenz der individualistischen Grundansicht des Anarchismus, wollen wir uns doch lieber gleich an diese halten. Da glaube ich nun, eines scharf betonen zu müssen, was zwar durchaus nicht neu ist, aber gerade dem Sozialismus gegenüber nicht immer in der nötigen Klarheit festgehalten wurde: Wenn unter Individualismus die Forderung nach der freien Entwicklung der Individualität eines jeden zu verstehen ist, wenn er das Streben bedeutet, alle Schranken für ein solches Ziel, die Menschengewalt beseitigen können, einzureißen und so jedem wenigstens die gleiche äußere Möglichkeit hierfür zu verschaffen, dann ist dies wieder gerade eine elementare Forderung des Sozialismus. Ist es ja nur eines jener Mißverständnisse, unter denen nicht bloß Stirner, sondern auch die Sozialdemokratie zu leiden hat, welches den Individualismus in dem dargelegten Sinne mit dem Sozialismus in Widerspruch glaubt. Nur wer den Individualismus nicht als Herausbildung eines freien Charakters, sondern als charakterlose Zügellosigkeit versteht, in welchem letzterem Sinne ihn selbst kein Anarchist, der ernst genommen werden will, auffassen wird, mag ihn in Gegensatz zum Sozialismus bringen. Seinem eigentlichen Wesen nach ist er aber sogar ein Grundprinzip des Sozialismus, dessen aus-

gesprochenes Ziel ja die Herstellung eines solchen Gesellschaftszustandes ist, in dem „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“.

Ich hoffe, man wird mich nicht so mißverstehen, als ob es sich mir um eine scholastische Namensstreitigkeit handelte. Daß Stirner nicht im Sinne irgendeiner modernen Parteirichtung Anarchist gewesen sei, ist selbstverständlich. Es handelt sich nur darum, das zu betonen, was nicht bloß das Verständnis Stirners, sondern auch des Gegensatzes von Anarchismus und Sozialismus erst aus dem Bereich grundverwirrender Mißverständnisse befreit: daß auch kein sachlicher Zusammenhang zwischen Stirner und dem Anarchismus besteht, weil die für Wesenselemente des Anarchismus gehaltenen Prinzipien der konsequenten Verneinung jeder Herrschaftsorganisation und des Individualismus diesem gar nicht allein eigentümlich, sondern ebenso auch Elemente des Sozialismus sind.¹ Der allerdings tiefe und gar nicht zu vermittelnde Gegensatz zwischen beiden ist nicht ein theoretischer, sondern ein praktischer, ein theoretischer höchstens insofern, als man die ausgereifte der unausgereiften Theorie entgegenstellen kann. Es liegt der Gegensatz nicht in den Prinzipien, sondern in ihrer Anwendung, welcher Unterschied zusammenhängt mit dem Unterschied des Verständnisses, das beide Richtungen von der Geschmähigkeit der ökonomisch-sozialen Entwicklung gewonnen haben. Der Sozialismus hat erkannt, daß er das Ziel der Befreiung des Individuums nur dadurch erreichen kann, daß er die sowohl in der kapitalistischen Wirtschaft wie im kapitalistischen Staat blind wirkenden gesellschaftlichen Kräfte durch planmäßige politische und sozialwirtschaftliche Arbeit mehr und mehr unter die bewusste Einwirkung des Proletariats bringt, bis dieses dadurch stark genug geworden, um mit einer letzten Kraftanstrengung — die sehr wahrscheinlich, aber nicht notwendig, eine gewalttätige sein wird — die Gesellschaft endlich neu zu organisieren. Dabei ist für den Sozialismus die politische Tätigkeit ein zwar immer weniger zu Über-

¹ Wie denn auch die kommunistischen Anarchisten (zum Beispiel Krapotkin) ihren Anarchismus gern als „regierungslosen Sozialismus“ bezeichnen. Der Unterschied der kommunistischen und der individualistischen Anarchisten ist übrigens auch kein prinzipieller, sondern bloß ein solcher in der Strahtheit der Organisation. Die einen betonen mehr die Vereinigung, die anderen mehr das Individuum.

schätzung verleitendes, aber gleichwohl selbstverständliches und unentbehrliches Mittel für diesen gesellschaftlichen Umwandlungsprozeß. Der Anarchismus sieht dagegen in dieser politischen Tätigkeit gleichsam den Sündenfall des Prinzips der freien Persönlichkeit, weil er sie nur als Mittel der Herrschaft aufsaßt, sei es auch in der demokratischen Form einer bloßen Majoritätsherrschaft. Er verkennet dabei, daß die politische Tätigkeit nicht so sehr die Anwendung eines Mittels ist, die man also auch unterlassen könnte, sondern selbst schon ein Stück der gesellschaftlichen Umwandlung ist, in die nicht einzugreifen ein Fin-Stich-laffen seiner eigenen Aufgabe wäre. Hierin also liegt der Kern des Gegensatzes zwischen Sozialismus und Anarchismus, der, soweit es auf die freie Persönlichkeit ankommt, also auf das Um und Auf des Anarchismus, kein prinzipieller, sondern nur ein taktischer ist: nicht zwei Theorien stehen sich gegenüber, sondern eine theoretisch geleitete Praxis einer unpraktisch gebliebenen Theorie. Selbst nicht der Gegensatz des „freiheitlichen“ zum „autoritären“ Prinzip macht einen wirklichen Unterschied aus, wiewohl man geneigt sein könnte, hierin eine tatsächliche Wesensdifferenz zu finden. Gleichwohl dokumentiert sich hier nur eine Verschiedenheit der propagandistischen Methoden, die geradezu jenen vorhin bezeichneten wirklichen Unterschied beider Richtungen illustriert, den wir in dem Mangel eines theoretischen Verständnisses der sozialen Entwicklung fanden. Denn wenn der Sozialismus seine Darlegungen allerdings nicht an das Schicksal des Individuums anknüpft, sondern allen Nachdruck seiner Aufklärungsarbeit auf die Umgestaltung der äußeren Lebensverhältnisse legt, so nicht deshalb, weil bei ihm das freie Individuum weniger Ziel und Sinn seines ganzen Strebens ist, sondern weil er sich größere Klarheit über die Bedingungen der Realisierung dieses Zieles verschafft hat. Das „Autoritäre“ des Sozialismus ist nur ein anderer Ausdruck für die vom Anarchismus so wenig gewürdigte gesellschaftliche und historische Bedingtheit des „Freiheitlichen“.²

² Man sage nicht, daß ich in obiger Auseinandersetzung den Anarchismus zu wenig „anarchistisch“ aufgefaßt hätte. Freilich gibt es eine anarchistische Phrase, die vielleicht nicht den geringsten Raum auf seinem Gebiet einnimmt und die absolute Schrankenlosigkeit des Individuums predigt. Gewöhnlich meint man sogar, daß Stirner eben dies getan habe; wir werden sehen, mit

So ist also alles, was im Anarchismus richtig und wertvoll ist, ihm nicht eigentümlich, und was seine spezifische Bestimmtheit ausmacht, durchaus eine historische Erscheinung, die sich erst an der Folie des marxistischen Sozialismus, als einer auf der Höhe der sozialen Theorie stehenden Lehre, abheben konnte, so daß es von da aus nun in seiner ganzen anachronistischen Mißverständlichkeit klar wird, wenn man Stirner in irgend einen sachlichen Zusammenhang mit dieser Zeiterscheinung stellt.

IV.

Aber macht nicht Stirners Opposition gegen den Kommunismus, den er am liebsten als „Lumpengesellschaft“ bezeichnet, es unmöglich, ihn als Vorläufer des modernen Sozialismus zu bezeichnen? Dies zu meinen wäre nur eine besonders krasse Art der gekennzeichneten anachronistischen Auffassung. Wenn der Anarchismus Stirners Opposition gegen den Kommunismus so benützt, als ob er den heutigen Kommunismus schon vor Augen gehabt hätte, so ist dies aus dem polemischen Bedürfnis des Anarchismus, aber auch nur aus diesem, begreiflich. Darüber hinaus wird es bare Unverständnis des Mannes, den man kritisieren will, und seiner Zeit, in der er wurzelte. Stirners Stellung zum Kommunismus darf daher auch nicht mit der

welchem Rechte. Indes verhorreskieren alle theoretischen Vertreter, die ernst genommen sein wollen, die Vorstellung der Anarchie im Sinne der Zügellosigkeit. Und ich glaube, daß man in der Bekämpfung des Anarchismus viel besser tun würde, ihn möglichst ernst und vernünftig zu fassen, statt ihn von vornherein nur als ein Wirrsal von Konfusion, Phrase und Widersinn darzustellen. Indem man gerade auf das eingeht, was in ihm richtig und wertvoll ist, was aber, wie wir gesehen haben, als ein Element gerade des Sozialismus zu bezeichnen ist, werden seine Illusionen, Selbstwidersprüche und utopischen Hilflosigkeiten sich dann um so leichter aufzeigen lassen. Ja auf diesem Wege erschließt sich dann geradezu als Konsequenz der so gewonnenen Klarheit die sozialistische Theorie des Marxismus von der Art und Notwendigkeit des geschichtlichen Prozesses als das einzige Mittel, das eigentliche Ziel des Anarchismus, die freie Assoziation freier Menschen zu verwirklichen. Auf diese Weise wird die propagandistische Kraft des Anarchismus, die er neuerdings wieder an der Arbeiterchaft versucht und die mit dem Ideal der Souveränität des Ich einen nie verstiegenden Zauber auf die Menschen ausübt, viel sicherer paralytisiert wie durch die Bekämpfung seiner individualistischen und freiheitlichen Prinzipien als bloßer Schlagworte, womit deren anziehende Kraft keineswegs geschwächt, wohl aber andererseits die Erziehung zur inneren Selbständigkeit im eigenen Lager nur wenig gefördert wird.

von Karl Marx kritisiert werden, sondern sie muß aus der damaligen geistigen Verfassung desjenigen Kommunismus erklärt werden, die sowohl für Stirner wie für Marx ein Angriffspunkt ihrer Kritik wurde. Dies im einzelnen darzulegen, ist hier nicht nötig, da es für den jetzigen Zweck genügt, ein Warnungszeichen aufzustellen, um zu verhüten, Stirner in einen prinzipiellen Gegensatz zum Kommunismus zu bringen. Wir werden noch sehen, daß er diesen selbst vertrat. Der Kommunismus, den Stirner kannte, war einerseits der französische, der entweder staatsgläubig war wie der des Louis Blanc, oder utopistisch wie der des Fourier, sentimental wie bei Lamennais, oder noch durchaus in der Ideologie der Menschenrechte befangen wie bei Cabet. Andererseits war es der deutsche Kommunismus, der zwar in Weitling einen ersten Anlauf zur Herausbildung eines proletarischen Klassenbewußtseins genommen hatte, aber auch hier in einer Ideologie, die an die Liebe und Brüderlichkeit des Evangeliums anknüpfte, verblieben war, welche die klare Erfassung des Klassenkampfes noch verhinderte. Was aber noch außerdem damals in Deutschland als Sozialismus vorhanden war, ist durch den Abschnitt des kommunistischen Manifests über den „wahren“ Sozialismus genügend bezeichnet, wenn auch Mehring sicherlich mit Recht davor warnt, die Bedeutung dieses letzteren heute nur mehr nach der Kritik von Marx zu beurteilen und derart zu unterschätzen. Tatsächlich trifft die Kritik Stirners an dem Kommunismus mit der von Karl Marx an diesem „wahren“ Sozialismus häufig sogar in den Redewendungen überein. Was Marx bekämpft, das ist die bloß ideologische Form dieses Sozialismus, der, weit entfernt, seine Ziele aus dem Wesen des Klassegegensatzes zu entwickeln, ihre Durchsetzung von der Humanität, von der Solidarität alles menschlichen Wesens erwartet. Von einer Erkenntnis der Natur des bürgerlichen Staates als eines Klassenstaats ist keine Rede. Der Staat erscheint vielmehr als eine Idee, die derzeit nur einen falschen Ausdruck gefunden hat, also auf den wahren Ausdruck gebracht werden müsse. „Die französische sozialistisch-kommunistische Literatur wurde so förmlich entmannt. Und da sie in der Hand der Deutschen aufhörte, den Kampf einer Klasse gegen die andere auszudrücken, so war der Deutsche sich bewußt, die ‚französische Einseitigkeit‘ überwunden, statt wahrer Bedürfnisse

das Bedürfnis der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, den Menschen überhaupt vertreten zu haben, den Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört" — kurz den Menschen, den Stirner in seinem Werke als „Spuk“ darstellt, mit dem die Ideologie das Denken narret.

Allerdings mußte Stirners Kritik um so viel unvollkommener bleiben, als sein Standpunkt unter dem des marxistischen gelegen war, das heißt als ihm der Blick für die Eigenart und Realität des Sozialen noch fehlte. So konnte er die kritische Auflösung einer nur moralisch oder bloß vom Rechtsstandpunkt gefaßten Vorstellung des Kommunismus noch nicht in der Weise bewerkstelligen, daß er sie in den realen Zusammenhang bewußt gewordener sozialökonomischer Entwicklungstendenzen überführte, sondern sie bloß auf die zielbewußte Tätigkeit seines „Einzigen“ reduzierte. Weiß man aber erst, was dieser „Einzige“ ist, dann wird vollends klar, daß es wirklich nur der „Spuk“ war, den er in dem ihm bekannten Kommunismus bekämpfte, und daß Stirner nur zum subjektiven Ausdruck brachte, was Marx als objektive geschichtliche Potenz aufzeigte: die Verdrängung des Kommunismus als idealer Forderung der Entwicklung zum Menschentum durch den Kampf jenes egoistischen Klasseninteresses, welches schon von sich aus das Menschentum besser realisieren wird als alle Deklamation und Liebesduselei — des proletarischen Klasseninteresses. Fragen wir also nach dem Sinne des „Einzigen“.

V.

Der Sinn des „Einzigen“ hebt sich erst ab von dem Sinne eines anderen Grundbegriffes bei Stirner, von dem des „Spukes“, des „Geistes“, als dessen Auflösung, Vernichtung der „Einzige“ erscheint. Der „Spuk“ — das ist die Ideologie überhaupt, die Stirner mit einer bis dahin unerhörten Schärfe psychologischer Analyse bekämpft. Überall zeigt er uns den Menschen der Gegenwart von ideologischen Mächten beherrscht. Religion, Recht, Sittlichkeit sind nur verschiedene Richtungen der Geistesherrschaft, die in einem ganzen System von Gedanken, von ideellen Werten eine wahre Hierarchie aufgerichtet hat, welche das eigene Wollen des Menschen in absoluter Unterwürfigkeit unter ihre

Gebote hält. Zwar kämpft die Menschheit schon fast zweitausend Jahre, um den Geist sich zu unterwerfen, und manches Stück Heiligkeit ist bereits unter die Füße getreten. Aber wenn sie auch endlich dazu gelangt ist, den früher jenseitigen Geist nur mehr in sich selbst als Geist der Menschheit, als Menschenliebe, Humanität und dergleichen zu suchen, so bleibt er doch noch ein Heiliges. „Jedes höhere Wesen, wie Wahrheit, Menschlichkeit usw., ist ein Wesen über uns“, und „die Wesen allein und nichts als die Wesen zu erkennen und anzuerkennen, das ist Religion: ihr Reich ein Reich der Wesen, des Spuses und der Gespenster“. So ist auch der Glaube, daß das Sittliche oder das Recht zwar nicht mehr göttlicher Natur sei, aber doch das Göttliche im Menschen darstellt, sein echtes Wesen ausmacht, wieder nur eine Religion. Nicht das Heilige ist beseitigt, sondern nur der frühere Träger des Heiligen; es ist bloß ein vollständiger Herrenwechsel eingetreten. Der Mensch bleibt nach wie vor in die Banden des Geistes geschlagen, einzig darauf beschränkt, was ihm dessen Gebote gestatten. „Wie so bettelhaft wenig ist uns verblieben, ja wie so gar nichts! Alles ist entrückt worden, an nichts dürfen wir uns wagen, wenn es uns nicht gegeben wird. Wir leben nur noch von der Gnade des Gebers. Nicht eine Nadel darfst du aufheben, es sei denn, du habest dir die Erlaubnis geholt, daß du es dürfeest. Und geholt von wem? Vom Respekt. Nur wenn er sie dir überläßt als Eigentum, nur wenn du sie als Eigentum respektieren kannst, nur dann darfst du sie nehmen. Und wiederum sollst du keine Gedanken fassen, keine Silbe sprechen, keine Handlung begehen, die ihre Gewähr allein in dir hätten, statt sie von der Sittlichkeit oder der Vernunft oder der Menschlichkeit zu empfangen.“ So vollendet sich die Herrschaft des Geistes, indem sie uns gänzlich nach fremden Werten über uns bestimmt, in unserer eigenen völligen Selbstentfremdung.

Nur die Rückkehr zu unserem Selbst führt uns aus diesem Gespensterreich der ideologischen Mächte heraus ins reale Leben. Vor der Macht und dem Interesse des leibhaftigen Individuums verschwindet mit einem Male aller Spus, wenn es nur erst sich in allen Erscheinungen desselben entdeckt hat. Sobald einmal hinter allen den „heiligen“ Vorstellungen von Recht und Moral die nackten Machtinteressen erkannt, die egoistischen Menschen

entlarvt sind, die sich in ihnen behaupten wollen und das Prunkgewand des Geistes nur angetan haben, um sich vor anderen ihnen entgegenstehenden Interessen den vorteilhaften Anschein des Höheren zu geben, wird der Bann des Geistes gebrochen sein. Nun stehen nur mehr die einen Interessen den anderen gegenüber, beide gleich profan und doch jedem gleich wichtig. Der alte Glaube, daß die sittlichen und rechtlichen Begriffe ein von solchen Interessen unabhängiges, an sich wertvolles Dasein hätten, wird als das erkannt, was er ist, ein „Spuk“, der die Menschen lange genug genarrt hat, eine „Besessenheit“, von der sie endlich genesen. Das Recht, von dem man sich so lange das ganze eigene Dasein vorschreiben und einengen ließ, entpuppt sich jetzt als die Macht, die sich behaupten kann. Wozu ich die Gewalt habe, dazu habe ich das Recht. Wer bittet, hat eben keine Gewalt und daher auch kein Recht. Ein Recht kann einem nicht gewährt werden, man muß es sich nehmen. Es kommt nur darauf an, daß der respektvolle „Pöbel“ endlich lerne, sich zu holen, was er braucht. Erst dann hört er auf, Pöbel zu sein, wenn er zugreift. Nicht also das Weiterträumen unter dem entnervenden Einfluß der ideologischen Vorstellungen, sondern einzig der Kampf führt zum Ziele. Es gebrauche jeder seine Macht gegen jeden, der sie ihm zu schmälern sucht; wem dies nicht recht ist, der wehre sich. Ich weiche nur der stärkeren Macht, die mich beschränken kann, ohne mich geistig zu unterwerfen.

So tritt mit einer energischen Wendung des Bewußtseins nun plötzlich das kraftvolle Individuum hervor, das sich bisher immer in der Allgemeinheit der Idee verlieren mußte. Damit ist die erste Bestimmung zum Verständnis des „Einzigen“ gewonnen. Er ist weder als ein Vereinzelter, Isoliertes, noch als ein Einzigartiger im Sinne eines Übermenschen aufzufassen. Seine Einzigkeit ist nur die des Mittelpunktes gegenüber den Punkten der Peripherie; die Allgemeinheit des Wollens, Fühlens und Denkens, die in der Idee das Ich noch wie ein Fremdes belastete, wird in seine individuelle Einzigkeit hineingenommen, um nur als deren Tat fernerhin anerkannt zu werden. Der „Einzige“ ist also nicht einmal ein notwendiger Gegner des Allgemeinen, er will nur nicht länger mehr sein Opfer sein. Als Herr und Signer aller Ideen will er so mit ihnen schalten, daß sie sein Leben nicht mehr verkümmern.

VI.

Die Mißdeutung des Einzigen als Isolierten oder Ausnahmemenschen hat die Unklarheit über einen anderen Begriff hervorgerufen, der von dem ersteren untrennbar ist und überhaupt das Schicksal hat, zu den größten Verirrungen des Denkens Anlaß zu geben. Ich meine den Begriff des Egoismus.

Bekanntlich hat Stirner in Konsequenz der vorhin dargelegten Auflösung der Ideologie in Machtinteressen als Grundlage alles menschlichen Handelns den Egoismus bezeichnet. Nicht das Wohlwollen, die Liebe oder Gerechtigkeit bestimme das Verhalten der Menschen zueinander, sondern einzig der Egoismus. Nur daß bisher ein bornierter Egoismus herrschte, ein heuchlerischer, unfreier Egoismus, weil die Menschen ihn nicht eingestehen wollten, solange sie nicht erkannten, daß er ihre Natur sei. Aber das erst macht die Befreiung von dem Drucke der Geistes Herrschaft aus, daß alle heiligen Interessen verwandelt werden in egoistische Interessen. Erst dann bin ich wirklich Signer meiner selbst, wenn ich alles nur mir zuliebe tue und mich nicht mehr an fremde Bedürfnisse verliere.

Dieser Egoismus Stirners ist wohl der größte Stein, der auf dem Wege zu seinem Verständniß liegt, an den sich auch die meisten so gestoßen haben, daß sie jedes weitere Vordringen auf diesem so mühsamen Wege aufgaben. Nun kann man in allen möglichen Tonarten der Empörung über die „Amoralität“ Stirners sich ereifern hören, der den kraßesten Eigennutz gepredigt habe. Mit einem gewissen Wohlgefallen an der eigenen moralischen Reinlichkeit wird dem so bössartig verstockten Stirner ein rührendes Beispiel der Aufopferung nach dem anderen vorgehalten und entrüstet gefragt, ob er denn auf die Selbstlosigkeit der Liebe vergessen habe. Wieder andere kommen mit der „wissenschaftlichen“ Feststellung, daß die Konsequenz des Stirnerschen Egoismus sich selber vernichte, da die rücksichtslose Selbstbehauptung alle Gesellschaft sprengt, wenn sie nicht früher den Egoisten als wirklichen „Einzigen“ schließlich im Irrenhause enden lasse.

Es gibt wenig so Argerliches als diese ebenso banalen wie langweiligen, trotzdem aber nicht endenwollenden „Widerlegungen“ des Stirnerschen Egoismus. Braucht es doch nur ein wenig Aufmerksamkeit, um aus den Darlegungen Stirners selbst die

völlige Geistlosigkeit dieser Auslegungen zu erkennen. Mit Recht hat sich Stirner schon gegenüber seinen ersten Kritikern unmutsvoll beklagt, daß sie irgend einen trivialen Begriff des Egoismus ohne weiteres dem seinen untergeschoben haben. Statt auf den Egoismus, wie er von ihm aufgefaßt werde, „näher einzugehen, bleiben sie bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben stehen und rollen sein allem Volke so wohlbekanntes Sündenregister auf“. Sie scheuen sich nicht, anzunehmen, daß ihre „höchst populären Charakteristiken“ des Egoismus ihm unbekannt gewesen seien. Ist es ein Wunder, daß aus dem Stirnerschen Egoismus etwas Nichtsnutziges herauskommen muß, wenn man eine nichtsnutzige Vorstellung von ihm hat?

Was hat es also mit dem Stirnerschen Egoismus für eine Bewandtnis? Da ist gleich von allem Anfang an zu betonen, daß die Ansicht, welche den Egoismus nicht anders denn als Eigennutz aufzufassen weiß, als eine durchaus spießbürgerliche, im Stirnerschen Sprachgebrauch bornierte, tief unter dem Niveau seiner Erörterungen liegt. Solange man nicht erkannt hat, daß es gerade das Eigentümliche seines Standpunktes ausmacht, wonach die edelsten Handlungen der Nächstenliebe und der Aufopferung ebenso unter seinen Begriff des Egoismus fallen als die engherzigen Handlungen schändester Selbstsucht, so lange fehlt einem noch so viel wie alles zum Verständnis seiner Entheiligung der Moral. Das ist ja eben die kritische Leistung seines psychologischen Standpunktes, mit dessen Durchführung gegenüber der Ethik Stirner ein ähnliches Werk vollbringt wie Feuerbach gegenüber der Religion, daß alle Handlungen vor dem Ich gleich wertvoll oder gleich wertlos werden, indem sie nur mehr als Mittel zu dessen Zwecken zu beurteilen sind, welche Zwecke selbst auch bloß die Art ihres Schöpfers widerspiegeln. Ein kleiner, niedriger Egoismus wird sich in niedrigen Zwecken verlieren. Je weiter der Gesichtskreis des Egoisten, desto größer seine Zwecke. Meint man wirklich, fragt Stirner einmal, daß der Egoist kein warmes Interesse an seinem Nächsten nehmen könne? Wäre er doch dann um ein Interesse ärmer. Spricht man von Uneigennützigkeit und Selbstaufopferung, so kann nur ein in den alten Vorstellungen befangener Sinn übersehen, wie beides lediglich eine Art besonderer Selbstbefriedigung sei.

Man hat gegen diesen Begriff des Egoismus eingewendet, daß er eitel Rabulistik sei. Indem er alle moralischen Unterschiede auslösche, laufe er schließlich auf eine bloße Wortspielerei hinaus. Leider ist es unmöglich, hier in die Diskussion des Begriffes des Egoismus einzugehen. Allein so viel sei doch bemerkt, daß dieser Einwand unberechtigt ist. Der Unterschied der Handlungen, welchen der Stirnersche Egoismus angeblich verweisen soll, hat mit seinem Begriff gar nichts zu tun. Ist doch, wie mir scheint, gerade dies der bleibende Gewinn der Stirnerschen Kritik, daß wir endlich erkennen mögen, wie der Egoismus in bezug einer ethischen Wertung absolut indifferent ist. In dem Egoismus, wie Stirner ihn faßt, greift er vielmehr eine wirkliche Wesensbestimmtheit der psychischen Natur auf, das heißt eine allgemeine Art ihres praktischen Verhaltens, innerhalb welcher erst die Wertunterschiede jeder Ethik Platz greifen können. Selbst eine Ethik, welche die Unterscheidung des Guten und Bösen gar nicht nach Gesichtspunkten sozialen Nutzens oder Schadens, sondern allein nach dem Pflichtgebot des kategorischen Imperativs vornimmt, wird gleichwohl keinen Widerspruch darin sehen, daß alle Handlungen egoistisch sind, weil der Egoismus der Handlung nur ihre kausale Gesetzmäßigkeit, nicht aber ihren ethischen Wert bestimmt. Man muß nur, was freilich gegenüber einem tausendjährigen Sprachgebrauch schwierig ist, im Ernst versuchen, jede moralische Ideenassoziation von dem Begriff des Egoismus radikal abzutrennen. Und das war der große Versuch Stirners. Sein Begriff des Egoismus darf daher auch nicht so mißverstanden werden, als ob er als Charakterelement des Handelns gefaßt wäre. So wenig er identisch ist mit Eigennutz, so wenig auch mit dem Bewußtsein der ausschließlichen Selbstbefriedigung in der Aktion. Er ist lediglich als Seinselement unseres Tuns zu verstehen, also als ein Bewußtsein von der Aktion, von ihrer egoistischen Natur. Das Bewußtsein des Handelnden selbst muß hierdurch gar nicht notwendig affiziert sein, solange es sich nicht Rechenschaft über sich selbst gibt.

Halten wir nun diesen Begriff des Egoismus fest, der allen Inhalt der Moral in sich fassen kann, ja muß und nur deren ideologische Form antastet, so wird es klar, wieso der Egoist es ist, der den „Spuk“ auflösen und den „Einzigen“ realisieren

fann. Denn nun steht der einzelne wirklich als „Einziger“ da; er richtet sich nicht mehr nach außer ihm liegenden Werten, sondern alles, was ihn bestimmt, empfängt er als eigene Weisung und fühlt sich so nur auf sich selbst gestellt. Wieder ist der „Einzige“ nicht der Isolierte, sondern der mit sich Einige, die in sich gefestigte Einheit.

VII.

Hier greift ein dritter Begriff Stirners ein, der diesem Verhältnis einen sehr bezeichnenden Namen gibt und den Sinn des „Einzigen“ vollendet, der Begriff der „Eigenheit“. Hätte man die Einzigkeit immer mit der Eigenheit zusammengehalten, man wäre vor dem lächerlichen Vorurteil bewahrt geblieben, daß Stirner in seinem Buche das seltsame Ideal eines selbstfüchtigen, unsozialen Eigenbrötlers aufgestellt habe. Die Eigenheit rückt erst den Individualismus Stirners in das richtige Licht. Nicht um eine zügellose Selbstdurchsetzung, um eine schrankenlose Betonung des Ich handelt es sich ihm. Vielmehr hat er diejenigen, welche eine solche „Zügellosigkeit“ zum Prinzip machen, um ihre vermeintliche Freiheit damit zu beweisen, als „eigentliche“ Philister bezeichnet, da sie von den Rücksichten, die sie aus den Augen setzen, im Grunde nicht loskommen, nur daß sie als Bramarbasse sich gegen sie auflehnen. Dagegen will Stirner es direkt ausgesprochen haben, daß ihm die Freiheit gar nicht so am Herzen liege wie die Eigenheit. Und Eigenheit heißt zunächst eigen sein im Denken und Fühlen, also Selbstständigkeit seines geistigen Wesens; dann aber sich eigen sein, das heißt nicht bloß einen Charakter bilden, sondern diesen herausführen aus jener ideologischen Befangenheit, in welcher bisher alle Charakterbildung nur Stückwerk bleiben mußte. Kurz, Eigenheit ist nichts anderes als die Herausarbeitung der eigenen Individualität in jener Form, in welcher alles die Menschen Verbindende nicht mehr als Zwang über ihnen besteht, sondern als Tat von ihnen gesetzt ist. „Wie könnt ihr wahrhaft einzig sein,“ fragt Stirner, „solange auch nur ein Zusammenhang zwischen euch besteht? Hängt ihr zusammen, so könnt ihr nicht voneinander. Umschließt euch ein Band, so seid ihr nur selbst-ander etwas, und euer zwölf machen ein Duzend, euer Tausende ein Volk, euer Millionen die Menschheit. . . . Nur wenn ihr

einzig seid, könnt ihr als das, was ihr seid, miteinander verkehren.“

Vor diesem Begriff der Eigenheit verschwindet jede solipsistische Deutung des „Einzigen“. Aber auch Stirner selbst hat überall in seinem Buche es so deutlich ausgedrückt, daß sein „Einziger“ eine Forderung ist, die sich an jeden richtet, daß man darüber staunen muß, wie man dies verkennen und ihn als einen Vorläufer des aristokratischen Übermenschen Nietzsche ausgeben konnte. Seine Lehre ist durch und durch demokratisch, so wie alle seine Leidenschaft auf der Seite des Proletariats steht, so daß es wiederum unerfindlich ist, wie manche Kritiker, irregeleitet durch die individualistischen Begriffe, ihn zu einem Apologeten des bürgerlichen Konkurrenzkampfes machen wollten. Es liegt eine Schablonisierung unleidlichster Art in einer solchen Rubrizierung nach bloß äußerlichen Gesichtspunkten.³ Sein ganzes Buch ist erfüllt von den glühendsten Apostrophen an die Zeitgenossen, an die Arbeiter zumal, seine Bewußtseinsrevolutionierung nachzumachen. „Werdet Egoisten“, so lautet der kategorische Imperativ Stirners. Es entspräche nur dem eigentlichen Sinne seines Werkes und hätte viel Mißdeutung verhindert, hieße es: „Millionen Einzige und ihr Eigentum.“

Jetzt weiß man auch, was davon zu halten ist, wenn besonders kritisch Veranlagte überlegen gemeint haben, es sei schon ein Widerspruch in Stirners Lehre, daß er sie veröffentlicht habe. Hierzu stimmt die so verbreitete Meinung, daß der Verein der Egoisten, den Stirner schließlich einführt, die schlagendste Selbstwiderlegung seiner Anschauungen sei, da Stirner also selbst genötigt war, seinen „Einzigen“ in die Gemeinschaft eines Vereins zu stellen. Wenn dieser Vorwurf von sozialdemokratischer Seite erhoben wird, dann spottet er seiner selbst und weiß nicht wie. Denn was ist Stirners Verein anders als ein genialer, mit der Inbrunst einer Überzeugung, die durch ihre logische Tat heraustreiben wollte, was geschichtlich noch nicht

³ Etwas anderes ist der Vorwurf einer Kleinbürgerlichen Auffassung, der in den damaligen Zeitverhältnissen des deutschen Bürgertums gerechtfertigt erscheint und von Marx gegen Stirner erhoben wurde. Er bedeutet die durch den Mangel der sozialökonomischen Erkenntnis begründete Unfähigkeit, über die sozialen Erscheinungsformen der bürgerlichen Welt hinaus sich Vorstellungen zu machen. In diesem Sinne ist Stirner aus der bürgerlichen Welt nicht herausgekommen, obgleich er psychisch längst mit ihr gebrochen hatte.

da war, vorausgenommener Ausdruck für die Vereinigung des klassenbewußten Proletariats? Alle Beispiele in seinem Buche zeigen, daß er bei den Menschen, die seinen „Einzigen“ verwirklichen sollten, immer an das Proletariat dachte, und der entwickelte Charakter des „Einzigen“ selbst als des wirklichen Befreiers aller seiner Interessen bringt ihn schon von da aus in die schärfste Gegnerschaft zum Bürgertum als dem Träger der zu beseitigenden Ideologie. Die Arbeiter erscheinen daher überall als die Pioniere seiner Ideen. „Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in den Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen . . . der Staat beruht auf der Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren.“

Das wäre also ein Verein nach dem Herzen Stirners! Aber schon vorher wird, es gerade die Konsequenz seiner Egoisten verlangen, daß sie, wo sie sich gleich interessiert begegnen, vereinigen. Es wäre ein Widerspruch, wenn sie es nicht täten. Sieht man jetzt, wie die Begriffe Stirners tatsächlich in den Gedankenkreis einmünden, welchen das moderne Proletariat seit der Lehre von Karl Marx zu seinem gesicherten geistigen Besitz rechnet? Die Begriffe des Klassenbewußtseins und des Klassenkampfes sind in Stirners Buch noch nirgends gefaßt, was mit der individualistischen Form, mit dem auf die Bewußtseinsseite der menschlichen Entwicklung gerichteten Interesse seiner Erörterung zusammenhängt. Aber sie sind das auf allen Seiten seines Buches zum Ausdruck Ringende, das nirgends Gesagte und doch überall nach dem Worte Verlangende, dem Marx erst die Sprache verliehen hat; wie denn auch sein Begriff des Egoismus mit der aus ihm folgenden Zurückführung der Ideologie auf die in ihr wirkenden Interessen ein Grundbegriff der materialistischen Geschichtsauffassung ist. Der Verein Stirners ist, in kleinem Umfang gedacht, ein Widerspiel jeder proletarischen Organisation; er ist auf den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft projiziert, in der Partei des klassenbewußten Proletariats realisiert; er bezeichnet endlich nach Aufhebung der Klassenunterschiede die freie Gesellschaft selbst. Nimmt jemand an der Zusammenstellung des Vereins mit der Partei Anstoß, dann sei er daran erinnert, wie es gerade das Charakte-

ristische der proletarischen Partei ist, daß ihre politische Erscheinung als Partei gar nicht ihr Wesen ist, da sie nicht wie alle anderen Parteien die Aufgabe hat, sich als solche zu behaupten.

VIII.

Von hier aus rückt nun auch Stirners Verhältnis zum Kommunismus ins richtige Licht, indem jetzt ganz klar wird, was er in ihm als Lumpengesellschaft und Arbeitertum verhöhnt hat. Ist er doch, wie bereits erwähnt wurde, so wenig ein prinzipieller Gegner des Kommunismus, daß er ihn sogar selbst vertritt. Dieselbe Konsequenz, die ihn zum Verein führt, läßt ihn auch den Kommunismus anerkennen, soweit dieser Sache eines Vereins, das heißt wirklicher Interesse der Gesellschaft sein kann. Und weiter geht auch der moderne Sozialismus nicht. Zudem Stirner den Unterschied zwischen menschlichen und einzigen Arbeiten macht, wobei er unter ersteren alle Arbeit versteht, die auch andere für uns machen können, also die gesamte nicht originelle Produktion, macht er den Kommunismus sogar zur Grundlage auch seiner Zukunftsgesellschaft, wenn er selbst betont: „Es ist daher immer förderlich, daß wir uns über die menschlichen Arbeiten einigen, damit sie nicht, wie unter der Konkurrenz, alle unsere Zeit und Mühe in Anspruch nehmen. Insofern wird der Kommunismus seine Früchte tragen.“ Was er darüber hinaus an ihm belächelt, hängt mit seinem Begriff der Eigenheit zusammen. Nur insofern er in dem Kommunismus seiner Zeit ein absolut untaugliches Mittel sah, die selbstbewußte Persönlichkeit gerade der Proletarier, der unter so vielen geistigen und physischen Gewalten Unterdrückten, wollte und mußte er seinen Standpunkt scharf von ihm trennen.

Hierin liegt nun auch die Erklärung für den sonst so verletzenden und an die gewöhnlichsten Vorurteile des Spießbürgers erinnernden Ausdruck der „Lumpengesellschaft“, mit welchem Stirner den Kommunismus bezeichnet. Um den eigentlichen Sinn dieser Invektive zu verstehen, darf man nicht aus dem Auge lassen, daß Stirners ganze Kritik ja auf eine Revolutionierung des Bewußtseins, der Gesinnung gerichtet ist, so daß also seine Ausführungen sich nicht so sehr auf den Gegenstand beziehen als auf die Art der Auffassung, die wir von ihm haben. So kommt es also hier auch nicht so sehr auf

den Kommunismus selbst an, als auf den Geist, in dem man Kommunist ist, ob es der stolze, selbstbewußte, tatkräftige Geist des Eigners aller Ideen ist, oder ob dieser Geist nur eine neue Form ist, die Selbständigkeit des Individuums nicht zur Entwicklung kommen zu lassen. Gerade letzteres mußte Stirner aber befürchten, wenn er den Sozialismus seiner Zeit betrachtete, der weit entfernt war, das Proletariat zur Selbsthilfe aufzurufen, sondern der, was die eigenen „egoistischen“ Interessen dieser Klasse verlangten, gern als Forderung einer „höheren Gerechtigkeit“, eines „heiligen“ Interesses aufstellte. Diese ganze Entäußerung des eigenen Wesens, diese Selbstentfremdung, die dem Proletariat seine eigenen Forderungen nur wie ein Geschenk und eine Gnade höherer Mächte erfüllte, die auf diese Weise eine Gesinnung erzeugte, welche alles von außen erwartete, statt von der eigenen selbstbewußten und selbstinteressierten Tätigkeit, — das ist es, was Stirner eine „Lumpengesellschaft“ nennt, wohl auch in Nachwirkung jenes Goethewortes, das übrigens eine treffliche Illustration zu diesem Gegenstand bildet: „Nur Lumpen sind bescheiden!“

So ist es also wirklich nicht der Kommunismus selbst, den er angreift, sondern nur jene geistige Verfassung desselben, welche, wie er es einmal direkt ausdrückt, den Abhängigkeitsfönn seiner Mitglieder völlig unberührt gelassen hat, die alles, wie früher vom Staate, jetzt von der Gesellschaft erwarten. Es ist die Polemik gegen einen Begriff der Gesellschaft, in der diese als eine „neue Herrin“ erscheint, ein selbständiges höheres Wesen über uns, statt daß sie als die Schöpfung der bewußtgewordenen Gemeinschaftsinteressen verstanden würde. Und man kann nicht sagen, daß diese Kritik an dem Begriff einer Gesellschaft, die noch ganz abstrakt als eine höhere Einheit gedacht war, ohne jede Beziehung zu der ökonomischen Struktur, die ihre historische Gestaltung bedingt, für die damalige Zeit überflüssig war, ja kaum, daß sie es bereits heute wäre. Die kritische Auflösung der Begriffe Staat und Gesellschaft bei Stirner ist mit einer Einschränkung, die gegen seinen gleich zu erwähnenden Positivismus geht, nur das psychologische Pendant zu der soziologischen von Marx.

Auch der Hohn über die „Arbeitergesellschaft“ des Kommunismus entspringt der gleichen Kritik des Bewußtseins. An diesem

Punkte wird, glaube ich, gerade der moderne Sozialismus rückhaltlos beistimmen müssen. Diese Polemik Stirners richtet sich gegen die Deklamation von der Würde und dem Rechte der Arbeit, die besonders dem nichtproletarischen Sozialismus so charakteristisch ist. Aber es handelt sich gar nicht um eine Befreiung der Arbeit, sondern von der Knechtung der Arbeit. Es ist noch gar nichts für die Revolutionierung des Bewußtseins des Proletariats gewonnen, wenn er bloß das „Arbeiterbewußtsein“ hat. Dadurch, daß der Proletarier sich als Arbeiter fühlt, steht er noch gar nicht im Gegensatz zur bürgerlichen Welt. Seit dem Dichterspruch „Arbeit ist des Bürgers Zierde“ ist es ja zum Lieblingswort der Bourgeoisie geworden, auszurufen: „Arbeiter sind wir alle.“ Erst wenn der Arbeiter sich als Proletarier fühlt, als Ausgestoßenen der bürgerlichen Welt, dann gelangt er auf jenen Standpunkt, von dem aus er zum Klassenbewußtsein vordringen kann, während das bloße Arbeiterbewußtsein ihn mit einer scheinbaren Solidarität der Arbeit nur täuscht und verwirrt. Arbeiter sein, das heißt nur eine notwendige Funktionsbeziehung alles gesellschaftlichen Lebens betonen, noch dazu in ihrer heutigen verzerrten Form. Proletarier sein — in Stirners Sprache und in diesem Zusammenhang Egoist sein —, das heißt seine besondere geschichtliche Situation und sein besonderes Interesse innerhalb dieser Funktionsbeziehung klar erkannt haben und aus dieser Erkenntnis heraus handeln. Darum führt das erste auch bloß zur Deklamation von der Würde der Arbeit, das letztere aber zur Befreiung von den unwürdigen Formen der Arbeit.

Und diese Befreiung ist nicht nur eine materielle, sondern auch eine ideelle — und darin liegt die eigentliche Bedeutung der Stirnerschen Polemik gegen das bloße „Arbeitertum“. Es sollte mehr, als es bisher geschieht, im Bewußtsein des Proletariats der Gedanke herausgearbeitet werden, daß mit der Befreiung von der Knechtschaftsform der Arbeit, die durch die Jahrtausende gegangen ist, auch die Ideologie der Arbeit fallen wird, die nur einer Klassengesellschaft entspricht, wonach die Arbeit ein an sich Wertvolles, eine Tugend, ein heiliger Beruf sei. Dieses nach Philisterium schalster Art schmeckende Trugwort, mit welchem die arbeitslose Muße der Herrschenden die Arbeitsqual der Besitzlosen geistig versöhnen möchte, muß

radikal ausgerottet werden. Die Arbeit, nicht als Funktionsbedürfnis oder schöpferische Aktion, sondern als Bestreitung der Notwendigkeiten und Unnehmlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens — als menschliche Arbeit im Sinne Stirners —, ist eine Last, eine Notdurft, welche die Gesellschaft verrichten muß, nicht mehr und nicht weniger. Sie auf jenes Maß einzuschränken und so zu organisieren, daß ohne Beeinträchtigung der Anforderungen der Gesellschaft endlich jeder einzelne von ihrem Joche befreit werde und nun statt ein Leben der Arbeit ein menschliches Leben führen könne, ist ja der große neue Kulturgedanke des modernen Sozialismus, der für den alten der Arbeit keinen Raum mehr hat. Um mit Lafargue zu reden: Nicht das Recht auf Arbeit, sondern auf Faulheit ist die eigentliche Forderung des Sozialismus, auf jene edle Faulheit oder Muße, die allein auch die Mutter der Musen der Künste und Wissenschaften ist.

So führt gerade diese dem Sozialismus so feindlich scheinende Opposition Stirners gegen den Kommunismus in die Gedankengänge seiner modernen Auffassung. Es wiederholt sich in diesem Punkte nur, was wir auch an den früher besprochenen Elementen des Stirnerschen Denkens erkannten: sie finden ihre Ergänzung, ihren vollen Sinn, ihre innerlich verlangte Ausführung in der entwickelten klassenbewußten Gesellschaftsauffassung des Proletariats oder, was dasselbe ist, soweit es auf deren theoretischen Ausdruck ankommt, des Marxismus.

Wenn Stirner selbst auf seinem Wege nur bis zur Hälfte vorgedrungen war, nur die Auflösung der Ideologie vollführte, ihre reale Grundlage in den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen aber nicht erkannte, so nahe er dieser Erkenntnis auch mit seinem Begriff des Egoismus stand, so ist daran nicht nur sein einseitig bloß auf die Bewußtseinsseite gerichtetes Interesse schuld. Der Grund liegt tiefer in einem Charakter seiner ganzen Grundanschauung von der Ideologie, der seine Kritik in eine sehr lehrreiche Parallele zu ähnlichen Bestrebungen auf einem ganz anderen Gebiet bringt. Stirner vertritt eine Art praktischen Positivismus. Schon seine Geschichtsauffassung, welche die Geistesentwicklung in drei Stadien des Kindes, Jünglings und Mannes durchlaufen läßt, erinnert an das Comtesche Gesetz der drei Zeitalter der Entwicklung eines Fetischismus durch Metaphysik

zur positiven Auffassung. Diese strebt Stirner nun gegenüber den ideologischen Begriffen von Recht und Moral an: er macht mit der Forderung des Positivismus, die dieser erst auf theoretischem Gebiet durchzuführen wollte, auch auf praktischem Ernst. Und es ereilt ihn hier das gleiche Geschick wie den theoretischen Positivismus. Wie dieser bei seiner berechtigten Auflösung des metaphysischen, „ideologischen“ Bestandteiles solcher Begriffe wie Kraft, Ursache, Stoff usw. schließlich meint, daß er hierdurch nicht bloß das Metaphysische, sondern die Begriffe selbst aus unserem Denken wegkritisieren hätte, so daß wir auch ohne sie auskommen könnten, so glaubte auch Stirner durch die Kritik der ideologischen Form der Rechts- und Moralbegriffe diese selbst beseitigt, aus unserer praktischen Anschauung gänzlich ausgemerzt zu haben. Wie der theoretische Positivist den psychologisch unauflösbaren Bestand der von ihm kritisierten Begriffe verkennt, in welchem ihm die Gesetzmäßigkeit unserer erkennenden Natur entgegentritt, so daß ihm schließlich die wirkliche Welt positiv abhanden kommt und er in einen bodenlosen Relativismus versinkt, so verkennt auch Stirner den psychologisch nicht weiter mehr zu reduzierenden Inhalt der praktischen Begriffe, in denen sich die Gesetzmäßigkeit unserer sozialen Natur offenbart. Das Soziale muß auf diese Weise dem Positivismus ebenfalls abhanden kommen: es ist gar kein Problem für ihn, sondern nur „Spuk“, Metaphysik. Das ist die Schwäche des „Einzigen“, der dem Positivisten aus jenem Spuk als das einzig wirklich Reale übrigzubleiben schien. Sie konnte auf dem Wege Stirners nicht überwunden werden, von dem ein Wort gilt, das er in einem anderen Zusammenhang aussprach: „Gerade der schärfste Kritiker wird am schwersten von dem Fluche seines Prinzips getroffen!“ Aber das nimmt der geschichtlichen Größe seines geistigen Befreiungsversuchs nichts und ebensowenig seiner fortwirkenden Bedeutung; denn noch sind wir nicht so frei, als daß uns sein Denken nicht noch Aufgaben setzte.
