

Ironische Polemik zwischen feindlichen Brüdern

Stirner und Marx zum Problem der Entfremdung in Rede und Handlung

Inhalt

| | |
|---|----|
| 1. Subjektivismus, Subjektivität, und Abstraktheit | 1 |
| 2. Der absolute Geist des Selbstbewusstseins | 5 |
| 3. Kritik an Verdinglichungen | 10 |
| 4. Individuum, Staat und das Problem eines Allgemeinen Willens..... | 13 |

1. Subjektivismus, Subjektivität, und Abstraktheit

Im Nachwort zur Reclam-Ausgabe von Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* (1970) beklagt Ahlrich Meyer, dass die Kritik an dem Buch in der *Deutschen Ideologie* „in der Stirner-Literatur größtenteils unberücksichtigt geblieben“ sei (S. 451) und endet sein Nachwort zur Neuauflage 1981 mit dem Satz: „Stirner ist nur ein Beispiel für das Versagen einer ganzen Generation der Intelligentsia“ (S. 462). Die ‚Sozialisten‘ und ‚Kommunisten‘ Moses Hess, Karl Marx und Friedrich Engels sind dabei implizit aus dieser Einschätzung offenbar ausgeschlossen, da sie nur auf die von diesen kritisierten Junghegelianer wie Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, David Friedrich Strauß oder eben Stirner abzielt. „Stirners“ „Buch“ – Marx und Engels setzen penetrant Distanzzeichen – wird dann auch in der *Deutschen Ideologie* rein unter dem Gesichtspunkt seiner vermeintlich oder wirklich ‚politischen‘ Aussagen gelesen und beurteilt, als ob die Debatten um die *Religion* in den 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts nicht mindestens ebenso wichtig gewesen wären wie die um die politische Ökonomie. Wenn daher Marx und Engels erklären: „Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe“ (S. 218), so ist das nur bedingt lustig. Zwar trifft der bei Marx gewohnt burschikose, und etwas unappetitliche Vergleich insofern, als es in der Philosophie tatsächlich in erster Linie um *Selbstbewusstsein* geht und nicht um ein *Sachwissen* von irgendetwas Anderem in der bloß objektiven, d. h. uns als ein äußeres Geschehen gegenübergestellten, Welt. Es ist auch ganz richtig, dass Stirner *Philosoph* ist, d. h., dass es ihm um das richtige Verständnis einer selbstbewussten Haltung zur tatsächlichen Welt. Es geht ihm also gar nicht einfach um die Teilhabe an einem politischen Kampf oder auch nur um einen wissenschaftlichen Streit. Im Übrigen bleiben auch Marx und Engels selbst durch und durch Theoretiker, Philosophen. Sie gehören selbst zur angeblich

gescheiterten Generation der ‚Intelligentsia‘ zunächst des Vormärz und auch des Biedermeiers trotz ihrer mehr oder weniger utopischen sozialpolitischen Agenda.

Die Kritik der *Deutschen Ideologie*, dass sich viele der Überlegungen Stirners Hegel verdanken, wäre nur sinnvoll, wenn man zeigen könnte, dass zu falschen Inhalten führt. Niemand kritisiert Engels und Marx, dass sie sich einem anderen Thema zuwenden wollen. Doch die Verschiebung des Interesses ist weder eine Kritik an der philosophischen Frage, was wirkliches Selbstbewusstsein ist, was unserer Rede von geistigen Dingen und Ideen bedeutet und wie wichtig ihr angemessenes Verständnis ist, noch an dem Schwerpunkt der Theologie- und Religionskritik bei den anderen Junghegelianern.

Marx und Engels behalten dennoch darin recht, dass kritische Philosophie sich auch noch mit anderen Themen zu beschäftigen hat als bloß der Philosophie des Geistes und der Kritik des Normalverständnisses von Religion und Theologie – z. B. mit einer Kritik der politischen Ökonomie. Eben darauf und auch auf die dafür besonders wichtigen Autoren Adam Smith und David Ricardo hatte übrigens gerade Hegel hingewiesen. Der Hinweis wird sowohl von Engels oder Marx als auch von Stirner beherzigt. Insbesondere aber stimmen alle, inklusive Hegel, in der Einsicht überein, dass man weder das mentale Vokabular, in dem wir über Bewusstsein und Ideen sprechen oder über gemeinschaftliche Formen der Kooperation wie Staat und Gesellschaft, noch die angesprochenen Kollektivsubjekte selbst wie ein generisches Wir, ein Volk oder die Menschheit, aber auch Lohnarbeit und Kapital verdinglichend, naiv-gegenstandsartig zu lesen hat. Freilich erkennen das weder Engels und Marx, noch die ihnen folgenden kanonisierte Philosophiehistoriographie, welche bis heute von einem Zusammenbruch der Philosophie und Schule Hegels nach 1831 aber wenigstens 1844 faselt. Insbesondere erkennt man die Formen der ironischen Distanz in den Texten eines Hegel, Stirner oder Bruno Bauer oft nicht und schlägt den Boten für die Nachricht.

So amüsant sich die Verwandlung Stirners in einen Sancho Pansa liest, der als Hilfsknappe Don Quixotes gegen allerlei angeblich bloß vermeintliche Gespenster zu Felde zieht, so problematisch ist diese Cervantes-Kopie des Autoren-Duos. Denn insgesamt erkennen Engels und Marx verkennen die Nähe ihres Opfers zu ihren eigenen Denkpositionen und Einsichten. In seiner Polemik gegen Stirner unterschätzt Marx z. B., dass eben dessen Kritik an Feuerbachs Ersetzung Gottes durch ‚den Menschen‘ ihn selbst aus seiner überschwänglichen Verehrung der anthropologisch-materialistischen Wende Feuerbachs aufgeschreckt oder wenigstens dazu gebracht hat, sich der gegen Feuerbach eher skeptischen Haltung von Engels anzuschließen. Völlig abwegig ist die Meinung, nur eine selbstvergessene Liebschaft zur ganzen Welt in einem rein theoretischen ‚Kampf‘ zu ihrer Errettung sei keine Onanie.

Es ist, andererseits, kein Wunder, dass in Fritz Mauthners vierbändigem *„Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland“* (1920-1923) Max Stirner zum großen Helden wird. Es handelt

sich um ein möglicherweise in seiner Leistung trotz aller Schwächen bis heute noch weit unterschätztes Werk zur Philosophiegeschichte. Mauthner erkennt bei Stirner „eine starke sprachkritische Leistung“ (S. 213), die sich „wie durch eine Explosion“ Bahn bricht – freilich ohne den engen Zusammenhang mit Hegels Argumentationen zu verstehen. Ansonsten stellt Mauthner ein verbreitetes Fehlurteil über Stirner richtig: „Er hat weder hier noch sonst die Selbstsucht gepredigt, den sogenannten Egoismus; hat er doch das Sollen überhaupt geleugnet. Er hat nur, ungleich stärker als je ein Nominalist des Mittelalters, irgendeine Bedeutung von Allgemeinbegriffen abgelehnt, hat nur den Individuen Wirklichkeit zugesprochen (sprachlich wundervoll nur dem einzigen Ich), hat mit einer weit ausgreifenden Sense niedergemäht, was an Begriffen von Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte und nebenbei auch von Religion hoch in Halmen stand.“ (S. 213). Noch ohne die Kritik der viel später veröffentlichten *Deutschen Ideologie* an Stirner kennen zu können, hat er damit ein vernichtendes Urteil über sie gesprochen, gerade wo er so fortfährt: „Niemand hat die Pflicht (übrigens gibt es keine Pflichten), über seinen eigenen Schatten zu springen. Nur ein Narr dürfte Stirner darum tadeln, dass er, der das Eine brennend nahe sah, das Andere gar nicht bemerkte: den wirklichen, unbewussten, ererbten, oft nützlichen Zusammenhang zwischen dem Einzigem und den übrigen Mit-Einzigem. Gewiss, Stirner war ein Monomane“ (S. 213).

In der Tat, nicht der ist ein Narr, der seine Gedanken und Argumente fokussiert, sondern der, welcher von jedem immer alles hören will und andere dafür kritisiert, dass sie nicht alles sagen, was vielleicht auch noch richtig ist. Immerhin ärgern sich Engels und Marx ganz besonders darüber, dass Stirners anarchische Vorstellung von einer freien Assoziation, einem Verein von ‚Egoisten‘, also von ich-zentrierten Individuen, ihrer eigenen Vorstellung von einem Kommunismus ohne Zwang sozusagen allzu nahe kommt. Man bedenke dazu nur den letzten Satz des Kommunistischen Manifests: „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.“ Das soll sich ergeben, nachdem das Proletariat in der Demokratie die politische Herrschaft im Staat übernimmt, um „alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staates ... zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren“, etwa so, wie das Stalin dann gemacht hat. „Es kann dies natürlich nur geschehen vermittels despotischer Eingriffe in das Eigentumsrecht“.

Stirner erkennt nicht weniger als Marx den Status des Kapitaleigners als dem neuen Fürsten. Das heißt, die bürgerliche Revolution hat nur zur Trennung der ökonomischen von der politischen Macht geführt, nicht aber zu einer Bürgergesellschaft. Er sieht, dass die Mitglieder der Klasse der Kapitalisten die Macht der zentral organisierten Arbeitsteilung besitzen; und als allein ist eigentlich Macht. Stirner kritisiert, andererseits, jeden Kollektivismus und

Kommunismus als einen dogmatischen *Sparren* und im Übrigen als *reine Utopie*. Dabei kann er sich auf die vehementen Bedenken Hegels gegen jede Anrufung eines Allgemeinwohls oder Allgemeinwillens in der *Phänomenologie* stützen: Mit Hegel erkennt Stirner die Gefahr der Selbstermächtigung all derer, die wie „Robespierre z.B., St. Just usw.“ (Stirner S. 83) sich selbst als Sprecher des Allgemeinen setzen. Marx zitiert die Passage mehrmals mit Empörung. Betroffene Hunde bellen – denn im Grunde versteckt sich hinter der Idee einer Avantgarde des Proletariats ein autoritärer Charakter. Lenin und Stalin lassen grüßen.

In der Agenda des Kommunistischen Manifests wäre Stirner daher weniger die „Verwendung der Grundrente zu Staatsausgaben“ (Nr. 1) ein Dorn im Auge, die „starke Progressivsteuer“ (Nr. 2), die Verstaatlichung des Transportwesens (Nr. 6), die „unentgeltliche Erziehung aller Kinder (Nr. 10). Er würde sich auch kaum um das Bankenmonopol des Staates (Nr. 5) kümmern, das übrigens Friedrich Kambartel heute noch unter dem Titel einer Vierten Gewalt für sinnvoll hält. Sicher aber hielte er den „Arbeitszwang für alle“ (Nr. 8) und die „Errichtung industrieller Armeen, besonders für den Ackerbau“ für höchst gefährlich. Und er hatte Recht, den Kommunismus für die damit organisierte totale Unfreiheit der Einzelnen zu kritisieren. Nur das war die Welt, welche die Proletarier mit ihrem gewaltsamen Umsturz gewinnen konnten, und das, ohne ihre Ketten zu verlieren.

Der Gipfelpunkt zweifelhafter Lektüre Stirners einerseits, polemischer Sophistik andererseits besteht diese im Folgenden: Engels und Marx machen den Kritiker an jedem Heiligen und jeder Heiligung, etwa auch des Proletariats oder des Volkes, selbst zum Heiligen. Sie nennen den Kritiker an jedem Gutmenschentum einen thumben Gutmenschen, nämlich „Jacques le bonhomme“. Sie polemisieren scheinbar witzig gegen einen Berliner Kleinbürger, der sprachlich immerhin weit witziger ist als sie selbst. Dabei übersehen oder übergehen sie völlig alle Punkte, die sie mit Stirner gemein haben, und das sind sehr viele; nicht nur die nominalistisch-empiristische Kritik gegen jede vermeintliche oder wirkliche Hypostasierung von Allgemeinbegriffen, sondern auch die Kritik an jeder Moralpredigt (die sie Stirner bloß unterstellen) und an jeder Aufopferung für eine Gemeinschaft (vgl. S. 229). Übrigens richtet sich Stirners Kritik an jeder altruistischen Moral der Aufopferung gegen die britische Sentimentalmoral und damit auch gegen Schopenhauers Mitleidensethik, ebenso wie gegen jede christliche Nächstenliebe oder Benthams Utilitarismus. Die Argumente werden später bei Nietzsche nur erneut formuliert – und richten sich in der Tat auch gegen jeden *sozialistischen Kollektivismus*. Stirner erkennt diesen als unausweichliche Folge der Utopien des Kommunismus wohl weit klarer als die Verfasser des kommunistischen Manifestes.

Auf der anderen Seite verkennt Mauthner in seiner Fokussierung auf die Kritik an jeder theistischen Religion, dass die gedanklichen Schwerpunkte bei Hegel und Stirner auf dem Phänomen der *Absolutheit der Subjektivität* und damit einem zentralen Aspekt des Begriffs

des Selbstbewusstseins liegen. Dies ist der Grund für den Streit um den Status der Religion, die bei Hegel wie bei Stirner als noch kindliche Vorform eines bewussten Wissens über sich selbst verstanden wird. Hier ist Stirner tiefer als die bloß jugendliche ‚Aufklärung‘ Feuerbachs, dessen ‚Säkularisierung‘ der Rede von Gott einfach darin besteht, an seine Stelle einen anderen, aber in seinem logischen Status ebenfalls noch überhaupt nicht verstandenen Ausdruck zu setzen, nämlich „den Menschen“. Das alles wird auch nicht besser, wenn man später „die Menschheit“ sagt oder „das Volk“ oder „das Proletariat“ oder „der Arbeiter“. Eigentlich sollten Engels und Marx dieser Kritik zustimmen, zumal sie selbst – fälschlicherweise – meinen, schon Hegel habe in seinem Nominalstil (Mauthner spricht auf S. 166 von der „Uniform der Hegelschen Terminologie“, welche auch Marx und Engels tragen) den Geist und die Idee, das Ich und das Selbstbewusstsein verdinglichend hypostasiert. Es ist eine reine, aber wirkungsmächtige, Erfindung J. E. Erdmanns, Hegel eine Art spiritualistischen „Panlogismus“ zuzuschreiben (Mauthner S. 167). Stirner wie auch Hegel argumentieren gerade dafür, dass Gedanken nur im Formvollzug von Sprechern und Handelnden ‚wirken‘, dass also am Prinzip des handlungspraktischen (nicht bloß ‚methodischen‘, also darstellungstheoretischen) Individualismus und der Perspektivität und Subjektivität jedes Urteils und jeder Tat nicht zu zweifeln ist. Es ist daher wohl erst einmal der gute philosophische Sinn sowohl von Hegels Einsicht in die Absolutheit des Vollzugssubjekts als auch von ihrer Neuformulierung bei Stirner genauer anzusehen, bevor wir den oberflächlichen Urteilen zustimmen, die seit Otto Friedrich Gruppe, Adolf Trendelenburg, Rudolf Haym und vielen anderen über Hegel und seit Marx und Engels über Stirner einfach weiter gereicht werden. In allen neueren Philosophiegeschichten werden diese angeblichen Fakten ohne irgendwelche genaueres Nachlesen und Nachdenken wiederholt.

2. Der absolute Geist des Selbstbewusstseins

Das 19. Jahrhundert ist in vielen Aspekten eine Zeit, deren Grundformen Hegel auf den Begriff gebracht hat. Es ist eine Zeit des Individualismus und Subjektivismus, aber auch des Gattungswesens und der nationalstaatlichen Projekte. Es ist eine Zeit des Historismus, damit der Geisteswissenschaften und der Ideengeschichte. Es ist eine Zeit der Religionskritik und des Atheismus. Es ist eine Zeit der politischen Nationalökonomie und des Rechtsstaates. Und es ist eine Zeit selbstbewusster Theorienentwicklung in der Wissenschaft.

In diesem Themenspektrum fokussiert Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* auf den allerersten Punkt, auf die von Hegel für jeden Nichtlegastheniker klar hervorgehobene absolute Rolle des endlichen Subjekts in *allen* die Menschen betreffenden Angelegenheiten, insbesondere aber des Wissens und der Wissenschaft. Dabei geht es um eine Kritik an der Vorstellung, wir könnten ohne strenge Berücksichtigung der *Performationen* in den einzelnen Sprechhandlungen unmittelbar über eine objektive empirische Welt oder uns selbst sprechen.

Jede *Aussage* über etwas ist erstens perspektivisch und zweitens relational: Die Aussage ist nur dann wahr, wenn sich die Welt so verhält, wie die Aussage sagt, wie sie, sozusagen, die Welt modelliert oder vorstellt, so dass der Satz, der diese Repräsentation der Welt artikuliert, wie eine Art Bild zu betrachten ist, das, wie jedes Bild, Verhältnisse richtig oder unrichtig *darstellen* kann. Absolut im Sinne von nicht-relational ist dagegen die Performance der Aussage. Hier gilt wie bei *allen* Sprechhandlungen und bei jeder Einnahme eine Haltung: *saying so makes things so*. Anders gesagt, Urteile sind als Sprechhandlungen ebenso frei und absolut wie Deklarationen und andere Vollzüge von Handlungsformen.

Indem ich etwas behaupte, verpflichte ich mich in gewissem Sinn, für den Inhalt einzustehen, nicht anders wie ein Versprechen eine Selbstverpflichtung ist, das Versprochene zu tun. In Nachfolge von Fichte und Schelling erkennt Hegel hier einen Bereich der ‚intellektuellen Anschauung‘, wie Kant sie nur Gott zuschreibt: Gott, so meint Kant, muss nur denken oder sagen ‚es werde Licht‘ – und es wird bzw. ward Licht. Mit Hegel sieht dann aber auch Stirner, dass alle je meine Vollzüge von eben dieser Form der intellektuellen Anschauung sind. Das wurde oben bei Descartes in dem ‚Schluss‘ bzw. ‚Zusammenschluss‘ der beiden Sprechhandlungen „Ich denke gerade“ und „ich existiere als denkendes Wesen“ in ihrer Absolutheit und absoluten Unhintergebarkeit bzw. Unbezweifelbarkeit schon erkannt. Es wäre ganz falsch, diesen Schluss auf der bloßen Satzebene ohne Sprecher verstehen und begründen zu wollen. Es ist ein dialogisch-dialektischer Schluss, der schon voraussetzt, dass der Sprecher als Sprecher existiert und denkend handelt bzw. sprechhandelnd denkt.

Man mag nun einesteils meinen, das sei doch ‚trivial‘, anderenteils fragen, wozu man an solche ‚Tautologien‘ erinnert werde. Die Vorhaltungen, Hegel und Stirner erinnerten an Platitüden, treffen sogar ins Schwarze. Denn nur ein Tor kann die Richtigkeit der Überlegungen infrage stellen. Und auch die Bedeutsamkeit wird gleich an folgenden zwei Punkten klar:

1. Jedes Argument, jeder Beweis, jeder Schluss und jedes Urteil wird je von mir frei anerkannt. Es gibt hier keinen ‚Zwang‘, der über unser gemeinsames Wollen und Können, über eine freie Kooperation, hinausginge.

2. Es gibt auch sonst keine Macht, die mich zwingen könnte, etwas handelnd zu tun, über die unabänderlichen Notwendigkeit handlungsfreier Natur und meine eigene freie Anerkennung von Handlungsformen hinaus. Sozialen Zwänge sind nämlich solche, denen ich mich relativ frei unterwerfe, insofern nämlich, als ich mich nicht wie ein Selbstmordattentäter gegen sie radikal empöre.

Die Zwänge ergeben sich aus der Verteilung von Machtressourcen. Man denke an Waffen, Produktionsmittel und die Beeinflussung politischer oder religiöser Anhängerschaften. Engels und Marx verkennen sowohl bei Hegel als auch bei Stirner die große Allgemeinheit der

logischen Einsicht, dass jeder Sklave oder Knecht nur dadurch Diener seines Herrn ist, dass er dessen Herrschaft in einem gewissen Rahmen frei anerkennt, also die eigene Unterordnung unter dessen Befehle der Empörung, dem Aufstand, und deren Gefahren vorzieht.

Am Ende kämpfen hier alle gegen Windmühlen, nicht nur Sancho Pansa alias Johann Caspar Schmidt, dem Marx und Engels sein Pseudonym, wie gesagt, nur mit Anführungszeichen gönnen. Nicht bloß die völlige Verkennung der nachhaltigen Notwendigkeit der Organisation einer am Ende globalen Arbeitsteilung in einer weltumspannenden Arbeitsgesellschaft mit ebenfalls planetarischer Steuerung von Produktion und Konsumtion durch Geld (Kapital) und damit einem durch staatliche Gewalten abgesicherten Besitz- und Eigentumsregime ist allen an der Diskussion beteiligten Parteien gemeinsam. Die von Marx erhofften Bedingungen einer ökonomischen Revolution waren ja nicht die politischen, welche zum Staatsmonopol der Arbeitsteilung im so genannten realexistierenden Sozialismus führten, sondern sind solche, wie sie wohl kaum vor dem übernächsten Millennium zu erwarten sind. Kurz, Marx, Engels und ihr Fan-Club verschätzen sich nicht bloß um ein paar Jährchen, wenn sie meinen, dass die kapitalistisch organisierte Arbeitsteilung binnen Kurzem der Entwicklung der Produktivkräfte im Wege stehen würde.

Inzwischen sind wir fast alle zu Lohnarbeitern und Gehaltsempfängern geworden. Das heißt, dass sich die Gesellschaft insgesamt von einer bürgerlichen Klassengesellschaft in eine Arbeitsgesellschaft verwandelt hat. Auch noch die höchsten Einkommen realisieren sich in gewisser Weise in einem Wettbewerb der ‚Arbeitskräfte‘. Der Rentier, der rein Mehrwert bloß abschöpft, spielt kaum eine wesentliche Rolle.

Dennoch bleibt die Analyse des Mehrwert von Marx richtig. Nur sieht die Verteilung des Mehrwerts zwischen Staat und Kapital, Unternehmer und Bank, Sparer und Rentner inzwischen ganz anders aus, als dies noch bei Engels und Marx beschrieben ist. Es sind ja praktisch alle Steuern Abschöpfungen von Mehrwert. Die Banken sind längst Kontrollinstanzen von Investitionen mit geliehenem Kapital. Und die Gehälter und Löhne werden zwischen den diversen Gruppen auf dem ‚Arbeitsmarkt‘ nach den Gesetzen von Macht und Ohnmacht bzw. Angebot und Nachfrage verteilt. Das geschieht so, dass zugleich auch der Mehrwert mitverteilt wird, etwa auf angestellte Manager, deren Rolle als Industrieoffiziere Marx und Engels zwar schon erkennen, ihren Zwischenstatus zwischen Lohnarbeit und Kapital aber nicht näher zu analysieren für nötig befinden. Genauer werden alle Gehaltsempfänger, damit am Ende auch alle Beamten des Staates, als Funktionäre des Kapitals gedeutet. Zu Beginn dieser Entwicklung schien es zwar in der Tat so zu sein, wie Marx dies darstellt, dass nur der *Kapitaleigner* den Mehrwert, d. h. die Differenz von produziertem Warenwert (als realisiertem Tauschwert) und dem bezahlten Preis der Ware Arbeitskraft (dessen Minimum die Reproduktion, die Lebenshaltung, garantieren muss) einbehält und bestenfalls einen Teil auf

seine Vasallen verteilt. *Der Arbeiter* wird dabei ausgebeutet bzw. expropriert. Doch mit dem entwickelten Arbeitsmarkt wird der ‚Mehrwert‘ der Warenproduktion über die reinen Lohnkosten der produzierenden Arbeiter hinaus zwischen verschiedensten Teilnehmern an dem gesamten System verteilt. Die Gehälter der Manager und *white collar workers*, welche die Arbeit organisieren, bis herunter zu Verwaltern und Sekretärinnen, spielen dabei ein eigens zu betrachtende Rolle, zumal sie sich der allgemeinen Form nach nicht von Lohnkosten unterscheiden. Die besondere Form der Arbeit, die Organisation der Arbeitsteilung, und die heute oft unglaubliche Höhe von Gehältern und Abfindungen zeigt, dass wir es nie einfach mit zwei Klassen im Kapitalismus zu tun haben. In Bezug auf höherwertige und anspruchsvolle Leistung oder Arbeit aufgrund der Seltenheit des Angebots können die Kapitalbesitzer nur zu einem geringen Teil autonom über die Höhe des Preises der Ware Arbeitskraft bestimmen, so wenig, wie über den Preis ihrer eigenen Waren. Dabei wird die Arbeits- und Güterverteilung über Angebot und Nachfrage, Arbeitsverträge, Löhne, Gehälter und damit am Ende insgesamt über das Geld geregelt. Dieses besteht in einer Art verbrieftem Anrecht auf Warenkauf und auf Teilhabe an durch Banken oder Versicherungen organisierten Verrentungen. Marx hat daher durchaus Recht, das Naive in Stirners ‚Geldtheorie‘ zu kritisieren, nach welchem Geld seinen Wert durch den Glauben der Leuten erhalte und behalte, es hätte einen Wert. Allerdings finden sich derartige Geldtheorien auch bei Milton Friedman oder John Searle.

Wie dem auch sei, Kapitalismus ist jedenfalls entwickelte Geldwirtschaft. Und jede entwickelte Geldwirtschaft ist am Ende Kapitalismus, pace Marx. Das zeigt sich auf interessante Weise im gegenwärtigen China.

Die Utopie des Kommunismus ist dennoch strukturell fast identisch mit der rückwärtsgewandten Idealisierung des sich selbst versorgenden Kleinbauern, der sich mit Recht vor jeder Verschuldung fürchtet und Geld nur für den Kleinhandel in der Kleinstadt braucht. Im Kommunismus soll nur ein Maschinenpark wie nach den Vorstellungen des Traumes von einer vollautomatischen Industrie 4.0 mit bloßen Managern als Kontrolleuren zu reinen Instrumenten die noch primitiven Geräte des Bauern ablösen. Die Utopie des freien Vereins Stirners unterscheidet sich hier kaum von der Utopie der Kommunisten. Stirner zweifelt nur massiv an der Organisation und Macht einer Diktatur des Proletariats. Dennoch ist die Kritik am damals herrschenden Kapitalismus durchaus der von Marx im Allgemeinen analog, freilich ohne detaillierte Analyse des Phänomens des Mehrwerts. Dafür ist Stirner im Blick auf die Rolle des Staates fast helllichtiger.

Eben diesen Punkt unterschätzen Engels und Marx in ihrer Kritik an Stirner. Denn sie behaupten einfach, der Staat sei, wie vielleicht in Frankreich unter Louis-Philippe und auch noch Louis Napoleon III in einem gewissen Maße, vollständig abhängig vom kapitalbesitzenden Großbürgertum. Stirner erkennt dagegen die gegenläufige Abhängigkeit

des Kapitalismus und seines gesamten Besitz- und Eigentumsregimes vom Staat und seiner Sanktionsmacht. Die Macht der Unternehmer bzw. des Kapitalbesitzes ist gewissermaßen vom Staat geliehen, gerade weil es keinen Besitzschutz und kein Eigentumsregime ohne Staatsgewalt gibt. Daher erkennt Stirner, was wir heute besonders schön in China sehen könnten, dass der Kapitalismus als Arbeitsteilung zwischen Lohnarbeit und Kapital, damit zugleich zwischen dem Kopf der Organisatoren der Produktion und der Hand der bloßen Handlanger oder schlecht gebildeten Arbeiter eben daher eine vom Staat geduldete Macht ist – und das auch noch in jeder demokratischen Republik mit Besitz- und Eigentumsrechten.

Es ist insgesamt fast peinlich, wie wenig Marx und Engels bereit sind, sich auf einen Perspektivenwechsel, eine andere Betrachtung der Dinge, einzulassen, als die es ist, die sie als ihre Betrachtungsart lieb gewonnen haben. Damit sind sie übrigens längst schon in die Falle gelaufen sind, die ihnen Stirner gewissermaßen gestellt hat, die Falle nämlich, dass jeder die Welt bloß aus seiner Perspektive zu sehen in der Lage ist. Sie machen sich daher vergeblich über Stirners ‚Maxime‘ lustig, „keine Maxime“, also „keinen festen Standpunkt zu haben“ (S. 146), also zum Wechsel der Perspektive bereit zu sein. Stirner hat daher durchaus recht, wenn er sagt „Der Bürger ist, was er ist, durch die Gnade des Staats“ (MEW 3, 184). „Der Staat ist der Status des Bürgertums“ (a. a. O.). Der Staat gibt den Besitzenden „ihren Besitz zu Lehen“ (a. a. O.), ihr „Geld und Gut“ ist übertragenes „Staatsgut“ (a. a. O.). Natürlich ist die Betrachtungsart ‚einseitig‘ – aber sie macht erstens klar, was schon Hegel sieht, dass es Eigentumsrechte und –gesetze nur vermöge ihrer Sanktionierung durch die Staatsgewalt und auf der Basis unserer in gewissem Sinne freien (weil nicht durch Empörung und Bürgerkrieg infrage gestellte) Anerkennung der betreffenden Staatsgewalt und Eigentumsordnung gibt.

Freilich unterscheiden sich hier Engels, Marx, Stirner und Hegel gar nicht in der allgemeinen Sache, sondern nur in deren Artikulation und Bewertung: Keiner der Beteiligten begründet Besitz und Eigentum durch ein Naturrecht oder einen kantianischen Appell an eine angebliche moralische Vernunft. Alle verweisen auf faktische Sozialverhältnisse und reale Anerkennungen geschichtlich gewordener und eben daher massiv Pfadabhängiger Ordnungen. Ein zentraler Unterschied besteht darin, dass Hegel und Stirner nicht einfach die *Abschaffung* dieses Eigentumsregimes fordern, wie dies Engels und Marx auf der Grundlage einer am Ende doch moralingetränkten Argumentation tun. Hegel jedenfalls ist nicht weniger kühl und distanziert als Marx, wenn er davor warnt, dass sich gegebene Eigentumsverhältnisse, wie ‚nützlich‘ sie auch immer für eine liberale politische Ökonomie im Interesse eines allgemeinen Wohlstandes erscheinen mögen, gegen einen selbsterzeugten ‚Pöbel‘ nicht mehr verteidigen lassen, wenn dieser als industrielle Reservearmee um sein Überleben *kämpfen* muss.

Mit anderen Worten, Hegel verlangt vom Staat eine Sozialpolitik, ohne welche ein liberaler Wirtschaftskapitalismus notwendigerweise zu revolutionären Bürgerkriegen führt. Engels und

Marx dagegen argumentieren *gegen* eine solche Politik, weil sie auf eine gewaltsame Revolution *hoffen*. Stirner teilt mit ihm die anarchische Hoffnung auf eine Abschaffung von Staatsmacht und ökonomischer Macht des Geldes (S. 186), wobei er freilich die Macht der Arbeiter in der Tat überschätzt, weil er das Problem der Solidarität unter den einander immer auch konkurrierenden Arbeitnehmern unterschätzt (Vgl. MEW 3, S. 185). Andererseits behält Stirner in seiner fast sarkastischen Ironie gegen die utopische Idee des Kommunismus recht, wo das ihm von Marx zugeschriebene „dritte Korollar (MEW 3, S. 191) sagt: „Weil das Prinzip der Gemeinschaft im Kommunismus kulminiert, darum ist der Kommunismus = „Glorie des Liebesstaates““. Das ist kein „eigenes Fabrikat Sankt Maxens“ (S. 192), sondern die berechnete Karikatur der naiven Hoffnung auf eine rein freie Kooperation aller arbeitenden Menschen ohne Staat, Privateigentum an Produktionsmitteln und der ‚Despotie‘ (Marx) der Unternehmer.

3. Kritik an Verdinglichungen

In der Debatte um Hegels Rede über verschiedene Arten der Entfremdung und Vergegenständlichung werden gerade bei Marx die Ambivalenzen sowohl der Ausdrücke als auch der ausgedrückten Sache, der ‚Verdinglichung‘ nicht bloß von Personen, sondern auch von beliebigen Inhalten, am Ende des Geistes, stark unterschätzt. Wer Hegel liest, dem sollte klar sein, dass Entfremdung ein Doppelprozess ist. In ihm macht man sich selbst, sein eigenes Sein und Bewusstsein, erst einmal fremd. Das heißt, man betrachtet sich selbst sozusagen von außen, um sich dann in einem zweiten Schritt neu anzueignen, also zu ent-fremden, das Fremde aufzuheben. In der Tradition von Marx verbleibt nur die eine Hälfte. Es wird bloß noch davon geredet, dass wir uns vom Gegenstand *unserer Arbeit entfremden*, wenn wir ihn nicht selbst genießen oder wenigstens wie die Bäuerin zu Markte tragen. Warum aber sollte das so sein? Sind die Arbeitenden abstraktionslogisch zu dumm, um einzusehen, dass sie auch im Kapitalismus einen Beitrag für ein Gesamtwohl schaffen, auch wenn sie nicht selbst ihre Produkte vermarkten, sondern das in der Hand der Arbeitgeber und damit der Kapitaleigner belassen? Die so genannte Entfremdung vom Arbeitsprodukt in einer geldgestützten, arbeitsteiligen und marktförmig gütertauschenden Gesellschaft sollte für den, der denken kann, per se noch überhaupt kein Problem sein. Problematisch ist bestenfalls der faire Arbeitslohn, wenn man einmal begriffen hat, dass die Darstellung von Marx zwar in seiner Zeit einen gewissen Wahrheitsgehalt hatte, für die heutige Arbeitsgesellschaft aber durchaus einseitig wäre. Ihr zufolge werden die Arbeiter zu Angestellten nur für die Reproduktion der Ware Arbeitskraft bezahlt und nicht auch für den Beitrag, den ihre Arbeit zum Gesamt der nachgefragten Tausch-Gütern leisten. Wäre das so, dann wäre der Arbeiter schlechter gestellt als jeder klassische Sklave. Es ist diese polemische Sichtweise, welche wir in ihren Grenzen

durchschauen müssen, und das heißt, dass wir lernen müssen zu unterscheiden, wo sie berechtigt ist, wo nicht.

Am Ende stellt sich heraus, dass die marxistische Utopie des Kommunismus im Grunde nicht weniger kleinbäuerlich ist wie die Vorstellung eines authentischen Daseins bei Martin Heidegger. Das passt zur Beobachtung, dass die Deutsche Demokratische Republik, was immer sie sonst noch gewesen sein mag, ein Land kleinbäuerlichen Gartenzwergdenkens gewesen ist und sich eben darin von der Nachkriegsbundesrepublik mit ihrem biederen Rückzug ins Private kaum unterscheidet.

Aber nicht dies ist hier unser Thema. Es ist auch nicht einfach die ‚Verdinglichung‘ des Menschen im ökonomischen Prozess des Verkaufs der Ware Arbeitskraft und damit deren Verwandlung in ein von einem Produktionsmittelbesitzer für eine gewisse Zeit verwertbares Ding das Problem, sondern unsere sprachlichen Thematisierung von allem und jedem, unsere gegenstandsanalogue Rede über alle Arten von allgemeinen Aspekten oder Formen des Lebensvollzugs. Sie gilt es, angemessen zu begreifen.

Wir schaffen uns sprachlich allerlei Gespenster. Stirners nominalistische und eben damit empiristische Polemik gegen alle -ismen, -heiten und -keiten, also etwa gegen die „Phrase des Humanismus (bei Feuerbach)“ (Mauthner S. 216) gegen dogmatische Lehren und gegen Anrufungen der großen Bären „Freiheit“, „Gleichheit“, „Brüderlichkeit“ ist dabei erst einmal ernst zu nehmen, gerade so wie alle anderen Varianten des Skeptizismus, bevor sie als selbst partiell verwirrt zurückzuweisen ist. Kurz, in einer angemessenen Kritik an Stirners absoluten Individualismus und präsentischen Radikal-Subjektivismus werden wir Hegels dialektische Argumente erneut durchdenken müssen, welche zeigen, wie sich ein entsprechender Skeptizismus selbst aufhebt oder ‚vollbringt‘, wie Hegel sagt. Viele Argumente von Engels und Marx gegen Stirner erweisen sich so zwar als insgesamt stichhaltig, aber zugleich als falsch platziert, zumal nicht gesehen wird, wie sie die eigenen Urteile unterminieren würden, wenn sie nicht bloß als Polemiken gegen andere Positionen gelesen würden. Mauthner fasst die große sprachkritische Bedeutung und zugleich den tiefen Witz in Stirners Werk auf schön paradoxe Weise zusammen: „alle Missverständnisse, die den Alleszermalmer Stirner betreffen, kommen daher, dass es sich in keiner Sprache sagen lässt, ob der Einzige den Solipsisten bedeutet oder am Ende doch – den Menschen. Das liegt aber nicht an Stirner, sondern an der Sprache.“ (S. 217). Stirner sei „der erste Atheist, der über Gott behaglich lachen kann“ (S. 214), und Mauthner fasst Stirners Werk „als eine grandiose parodistische Kritik Feuerbachs“ auf: „Wer Begriff wie Geist, Heiligkeit, Freiheit, wer irgendeine „Idee“ noch auf sich wirken lässt, der gehört zu den Frommen.“ „Unsere Atheisten (die Schüler Feuerbachs) sind fromme Leute“ (S. 215). So verhöhnt Stirner jede „humanitäre Frömmigkeit“, und verherrlicht im Jahre der Geburt von Friedrich Nietzsche, der ihm praktisch in allem folgt, den „ganzfreien

Unmenschen“, wobei schon Mauthner das Wort „Übermensch“ in Klammern hinzufügt (S. 215).

Mauthner entkräftet übrigens die Versicherung der Schwester Elisabeth, dass Nietzsche Stirners Werk nicht gekannt habe, erstens durch den Nachweis, dass „ein Lieblingsschüler Nietzsches „Einziges“ 1874 aus der Basler Bibliothek entliehen habe, auf ausdrückliche Empfehlung seines Lehrer Nietzsche“ (S. 349). Mauthner selbst ist nach eigener Auskunft nur über Nietzsche zum Verständnis Stirners gelangt – und spricht von einem „überwältigenden Eindruck“, den der „Einziges“ gerade auch nach einem Bericht der Frau von Franz Overbeck, Nietzsches bestem Freund, offenbar auf Nietzsche gemacht haben muss (S. 349).

Während nun Stirner völlig darin Recht behält, dass wir keine generische Rede ‚wörtlich‘ verstehen dürfen, keine Rede von einer Kraft oder Macht z. B., von einem Gott oder dem Menschen oder den Deutschen, als gäbe es diese Gegenstände jenseits unserer Art zu reden und der Projektion dieser Redeformen auf rekurrente, sich wiederholende oder wiederholbare Erscheinungen, unterschätzt er selbst die tiefe Bedeutung eben dieser Redeformen und Redegegenstände. Zwar haben Nietzsche und Stirner gemeinsam darin recht, dass in gewissem Sinn alle theoretischen Wahrheiten nützliche Lügen sind – so dass noch Nancy Cartwright einem Buch den Titel geben kann „*How the Laws of Physics lie*“. Doch man kann hier eben dieser Beobachtung nicht stehen bleiben, sondern muss weiter gehen zur Analyse der Differenz zwischen einer empirischen Sprache der Konstatierung von Einzelsachverhalten, mit oder ohne Allsätze, und generischen Allgemeinaussagen, in denen wir Normalfallinferenzen und kanonisierte Normalfallerwartungen artikulieren und damit *keine* Allaussagen, die sich unmittelbar widerlegen oder begründen ließen. Die empiristische Sprachkritik, wie sie von Stirner über Mauthner trotz allem Protest zum frühen Wittgenstein, und damit zur Mehrheitsphilosophie des 20. Jahrhunderts, zum Logischen Positivismus in Wien (Schlick, Carnap), Logischen Empirismus in Berlin (Hempel, Reichenbach) und Logischen Rationalismus im Londoner Exil (Popper und seinen Nachfolgern wie Hans Albert) führt, die gemeinsam unter dem Titel ‚analytische Philosophie‘ firmieren, scheitert gerade hier. Eben das ahnt und sieht der spätere Wittgenstein klarer als der bis heute mächtige *mainstream*. Generische Aussagen nämlich ermöglichen es allererst, situationsübergreifende Aussagen über nichtpräsentische Möglichkeiten zu machen. Diese gelten nicht bloß ‚formallogisch‘ oder ‚analytisch‘ als möglich. Sondern wir rechnen mit ihnen ‚vernünftigerweise‘. Rein formal ‚könnte‘ man in die Vergangenheit reisen oder sich auf den Sirius ‚beamen‘ lassen. Rein formal könnte es Nymphen in Bäumen und Subjektivität in einem Thermostat oder Roboter, auch in einem Gehirn im Tank geben. Aber dann kann es auch Gott, Zeus und Jahwe geben, die Hölle oder das Jüngste Gericht. Eine solche bloß formal-analytische Philosophie besitzt schlicht *gar* keine Kriterien der Sinnkritik mehr. Jede rein

formale und jede rein empiristische Sprachkritik bricht so völlig zusammen. An manchen Ecken ihrer Texte scheinen sowohl Stirner und Nietzsche als auch Engels und Marx zu ahnen, dass es sich so verhält – ohne aber den Grund dafür zu ergründen oder auf das Denken des 20. Jahrhunderts mäßigend zu wirken.

Stirner wird nun durch seine Kritik an Gedanken und ihre (vermeintlich neue, im Grunde aber nur Hegel wiederholende) ‚Entdeckung‘ des Leibes als dem Prinzip der Individuierung der Person zu dem ebenso verfehlten wie inzwischen allgemein verbreiteten Glauben verführt, das menschliche Leben sei ebenso präsentistisch wie das Tieres. Die Folge ist der nette, im Grunde anarchistische, Rat, ganz entspannt im Hier und Jetzt zu leben, oder der gegenteilige, ganz pathetische, Rat Nietzsches, immer ganz angespannt wie im berühmten Western *12 Uhr Mittags*.

Engels und Marx dagegen vertuschen das Naive ihres ‚materialistischen‘ Glaubens in ewige Wirkgesetze durch die Zutat des kleinen Wörtchens „dialektisch“. Mit diesem soll immerhin ein Rest der Einsicht Hegels gerettet werden, dass die Welt der menschlichen Institutionen sich nur über die Formen des Handelns der Einzelpersonen im Rahmen geschichtlich zu rekonstruierender ‚Produktionsverhältnisse‘ bzw. Kooperationsformen verstehen und erklären lässt.

Es ist hier nun aber nicht der Ort, in weiteren Details auf die Sprachform der Darstellungen von allgemeinen Formen und Gesetzen sowohl in der handlungsfreien Natur als auch im gemeinsamen Handeln und in den temporal, modal und eben damit am Ende doch auch kooperationslogisch verfassten Intentionen im Handeln (Planen und Tun) weiter einzugehen. Es soll nur festgehalten werden, dass diese Formen ohne die besonderen Redeformen generischer Rede überhaupt nicht artikulierbar sind – so dass die antiplatonistische Sprachkritik der empiristischen und nominalistischen Tradition Stirners, Mauthners, dann auch Bertrand Russells oder W. V. Quines weit über jedes sinnvolle Ziel hinausschießt.

4. Individuum, Staat und das Problem eines Allgemeinen Willens

In der *Phänomenologie des Geistes* analysiert Hegel in einiger Ausführlichkeit die Ambivalenz wirklicher und erst recht vermeintlicher *Selbstaufopferungen* für die Gemeinschaft, wie sie auch bei Stirner, gerade auch zusammen mit der Möglichkeit der *Empörung* und dann wieder bei Nietzsche in ihrer Kritik an jedem Utilitarismus und Sozialismus zum Thema werden wird. Im Absatz Nr. 505 schreibt Hegel z.B.:

„Die Aufopferung des Daseins, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandne Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Dasein und damit ein *besonderes Fürsich* übrig, welches den Rat fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht und sich in der Tat die eigne Meinung und den besonderen Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch

ungleich gegen dieselbe und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewußtseins, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.“ (334/275)

Diese Skepsis gegen jede Selbstaufopferung ist absolut ernst zu nehmen. So tugendhaft und lobenswert der Dienst am Gemeinwesen ist, so fragwürdig ist die immer bloß vermeintlich reine Aufopferung des eigenen Willens. Jeder Vasall und jeder Stand verfolgt immer auch eigene Interessen. Besonders gefährlich sind dabei gerade diejenigen Personen, die in ihrem Dienst den eigenen Tod in Kauf nehmen, wie Polizei oder Militär. Anders gesagt, die Macht des Staates, gerade auch sein Gewaltmonopol, ist immer auch gefährlich.

Die Form des Staates und seiner Institutionen ist insgesamt und in seinen Teilen pyramidenförmig, mit Repräsentanten an der Spitze. Alle Gleichschaltung, jeder Kommunismus, ebnet diese Struktur(en) der *res publica* ein – und es entstehen bloße Mengen von Personen, als Ergebnis des *gestorbenen Geistes*. Das Ergebnis ist ‚eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*‘, als politische *Personen* und Staatsträger gelten. Im Grunde kollabieren Staat und Gesellschaft damit in eine Art Naturzustand *vor* der Bildung von kooperativer Arbeitsteilung – es bleibt nur die leere Hülse der *Idee einer Republik* oder auch bloß einer *Gemeinschaft* zurück, die es jetzt aus mafiösen Familienbanden zu lösen und wieder neu zu bilden gibt. Hegel spricht z.B. in der *Phänomenologie* im Absatz 473 über diese Pyramide des Allgemeinen mit eine gesetzgebenden Regenten an der Spitze und das „empörende Prinzip der Einzelheit, die Familie“.

Damit erkennen wir auch gleich die Gefahren so genannter Demokratisierungsbewegungen und sollten entsprechende Probleme in neuen populistischen Autokratien erwarten. Es sind eben republikanische und demokratische Momente einfach als gegenläufig zu begreifen – und das ohne sich von dem werbetechnischen Gebrauch der Titel in die Irre führen zu lassen. Die Kunst ist es, eine demokratische *res publica* am Leben zu halten. Im Abschnitt 590 der *Phänomenologie* schreibt Hegel:

„Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelheit des wirklichen Selbstbewußtseins selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gegliederung kommen läßt und in der ungeteilten Kontinuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtsein überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraktion willen trennt sie sich in eben so abstrakte Extreme, in die einfache, unbiegsame, kalte Allgemeinheit und in die diskrete, absolute, harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußtseins. Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden [also alle republikanischen Institutionen gleichgeschaltet, das heißt, der zentralen Direktive rein untergeordnet sind, PSW] und nun für sich besteht, ist dies ihr einziger Gegenstand – ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt, Besitz, Dasein und äußerliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dies Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzeltem Selbst [d. h. niemand hat noch einen republikanischen Status, niemand hat als Rollenträger also eine Institution und ihre relative kooperative Macht mehr im Rücken, PSW]. An was er erfaßt werden kann, ist allein sein *abstraktes* Dasein überhaupt. – Das Verhältnis also dieser beiden, da sie unteilbar absolut für sich sind und also keinen Teil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpfen, ist die ganz

unvermittelte reine Negation, und zwar die Negation des Einzelnen als *Seienden* in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.“ (389-390/319-320)

Die Folge der Aufhebung aller Stände und Rollen, Institutionen und gesellschaftlichen Gliederungen ist offenbar (zunächst in Gedanken, dann aber auch in der Realität etwa auch des Nationalsozialismus oder des real existierenden Sozialismus sowjetischer Prägung), dass der Einzelne (scheinbar) der Gesamtmasse aller Individuen gegenübersteht, der Einzelwille dem vermeintlich allgemeinen Gesetz und Werk des Gesamtkollektivs. Dabei mag der Einzelne sogar glauben, das Gesetz sei sein Gesetz, das Werk sei sein Werk, eben weil er sich als Teil des Kollektivs mit dem Kollektiv identifiziert. Doch der Kollektivwille fällt in der Realität nie mit den Einzelwillen zusammen. Die Einzelnen *meinen*, „Gesetze und Staatsaktionen“ *machen* zu können. Doch sie sind es nicht als Kollektiv, wie wir sehen werden. Als Kollektiv haben sie die Macht des Allgemeinen anzuerkennen; ‚gemacht‘ ist dieses anderweitig, so wie ‚der starke Arm‘ der Arbeiter noch keine Fabrik und kein Unternehmen rein kollektiv aufgebaut hat. Das ist so, weil es keinen rein zufälligen Kollektivwillen geben kann.

Dass es keinen zufälligen Kollektivwillen gibt sagt Hegel selbst: „Es folgt daraus, dass es zu keinem positiven Werke“ (der Gemeinschaft) kommen kann. Das wiederum heißt: Einen kollektiven Willen gibt es nur vermöge einer uns schon vorab bekannten und bewusst anerkannten Arbeitsteilung bzw. Rollenverteilung einer gemeinsamen Handlung $H=(H_i)_{i \in W}$ mit $W=Wir$, die von uns gemeinsam in die Tat umgesetzt wird, wie dies in allen Praxisformen und Institutionen geschieht. Es bedarf daher einer logischen Analyse gemeinsamer Intentionen (*joint intentions*) und gemeinsamen Handelns im Kontrast zu einem bloßen Aggregat des zufälligen Effekts von Einzelhandlungen gibt. Eine solche ist Strukturanalyse der Konstitution von Praxisformen. Eine stabile Verfassung erhalten Praxisformen in Institutionen, welche ein nicht bloß okkasionelles, sondern nachhaltiges *gemeinsames* Wollen und Handeln allererst ermöglichen – und das übrigens schon in den freien, nicht durch schriftartige Gesetze verfassten gemeinsamen Handlungen einer familialen Gemeinschaft. In einer Gesellschaft ist ein solches gemeinsame Handeln nicht ohne einen staatlichen Rahmen zu haben – was auch immer die gegenwärtige Ideologie der angeblichen Leistungen angeblich völlig nichtstaatlicher Institutionen meint: Schon ein Verein ist in seiner Satzung staatsabhängig.

Daher verlangt jedes formelle gemeinsame Handeln, wie etwa der Kauf und der Verkauf im Eigentumsregime, eine zugehörige staatlich durch Sanktionen geschützte Institution wie die des Geldes, zuvor des Besitz- und Eigentumsrechts. Das wiederum verlangt die Kontrolle der staatlichen Sanktionsmacht als eigener Institution: der Regierungen und exekutiven Behörden. Das wiederum geht nicht ohne Gewaltenteilung, *checks and balances*, und verlangt daher am Ende die Trennung von Gesetzgebung und Jurisdiktion, entsprechend auch von Parlament

und Regierung. Die gegenseitigen Kontrollen werden wichtig bis herunter in die subalternen und bürokratischen Teilinstitutionen wie das Bildungswesen, die Polizei, die Armee, die Steuer und den Zoll. Es ist also an alle Arten von Verwaltung und Ämter zu denken. Die Gesellschaft ist ein System von Ständen, mit ihrem jeweiligen Status und den Verteilungen von Rollen. Der Staat ist der Rahmen dieser Stände, die nicht als feste Gruppen, sondern eben als Institutionen mit austauschbarem und erweiterbarem Personal zu verstehen sind.

Auch alle sozialen und wirtschaftlichen Infrastrukturen sind längs staatsabhängig, sogar, wie gesagt, Vereine. Wer das nicht sieht, begreift den strukturlogischen Aufbau unseres Gemeinwesens nicht in seiner methodischen Ordnung – oder wird ideologisch. So kann es Z. B. kein funktionsfähiges Eigentumsregime ohne Stütze durch eine staatsartige Institution der formellen Regelungen und Sanktionen bei Normbrüchen geben. Es gibt die gesamte freie Gesellschaft freier Arbeitsverträge, also der so genannten Ökonomie nur in diesem Rahmen. Das gilt für die gesamte kollektive Produktion unserer Wirtschaft, angeleitet durch ‚das Kapital‘, den ‚Vorschuss‘ der ‚Unternehmer‘, und durch den Handel, der Distributionssphäre, die nach wie vor die kollektive Produktion steuert.

Aber auch schon das *Kommunistische Manifest* (1848) betrügt den Leser rhetorisch, etwa in den Sätzen „Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den anderen Arbeiterparteien. Sie haben keine von den Interessen des ganzen Proletariats getrennten Interessen.“ (...) „Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, dass sie ... stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten.“ „... sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus.“

Hegel sieht, dass gemeinsames Handeln strukturelle Arbeits-, Güter- und in erster Linie ‚ständische‘ Machtverteilungen voraussetzt. Anderes zu meinen, führt in gefährliche Schieflagen, wie sie schon am Beispiel des Umschlags der französischen Revolution vom Traum einer egalitären Republik in die Tyrannis eines Robespierre zu sehen sind, und zwar gemäß ihrer eigenen logischen Dynamik. Analoges zeigt sich wieder in der russischen Revolution und durchaus auch in den faschistischen und faschistoiden Gegenrevolutionen. Das Problem besteht darin, dass sich einzelne Personen (Robespierre, Stalin, Mussolini, Hitler) zu Führern des Volkes erklären, und dass es eine Zeit lang toleriert wird, dass ihr Wille der allgemeine Wille des Volkes sei. Zum Teil ist das vermittelt über die ‚Fraktion‘ oder ‚Partei‘, welche von sich meint, die Mehrheit zu repräsentieren, sich zur Partei der ‚Bolschewiki‘ erklärt, also zur ‚Mehrheitsfraktion‘. Der Betrug ist offenkundig. Zugleich ist klar, dass sich ‚das Volk‘ betrügen lässt, besonders dann, wenn man es wie Hitler zunächst besticht, etwa auch mit dem Besitz einer verfolgten und ermordeten Minderheit.

Weil den Gegnern des Führerwillens alias Volkswillens kein Platz gelassen wird, kann es für sie nur eine ‚Strafe‘ geben: die Liquidation, also Verflüssigung, Ermordung, die dann keine größere Bedeutung hat „als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers“. Wert und Würde des so erklärten Volksfeinds fallen also weit unter Wert und Würde lebender Tiere, auf die Ebene des Pflanzlichen, ja des chemischen Stoffs. Hegels Sarkasmus gegen die Praxis der Guillotine ist unüberbietbar. Aber sehen wir zu, welche Logik den Terror leitet.

Die allgemeine Freiheit einer echten ‚republikanischen‘ Ordnung, wie ich einen institutionell gegliederten Staatsrahmen und die zugehörige ‚ökonomisch‘ strukturierte Gesellschaft mit freiem Vertragsrecht und Eigentumssicherung, aber ‚sozialen‘ Rahmenbedingungen nennen will, wohl wissend, dass dann Robespierres ‚Republik‘ nicht republikanisch war, ebenso wenig wie die Deutsche Demokratische Republik, ist gerade als stabiles System von Ordnungen nicht durch den Willen Einzelner veränderbar; insofern ist sie frei von der einzelnen Individualität. Die Personen haben je begrenzte *Entitlements* und *Commitments*. Niemand ist für alles verantwortlich, sondern immer nur für seinen Bereich. Die Folge ist, dass den Einzelpersonen der Gesamtrahmen erst einmal vorgegeben ist. Jede Selbstbestimmung bleibt entsprechend begrenzt; eine *allgemeine* Autonomie im Sinne einer eigenen Setzung des Verfassungsrahmens gibt es dann nicht: Das System der republikanischen Konstitution entwickelt sich vielmehr, formal gesehen, eher ‚naturwüchsig‘, sozusagen ‚von selbst‘, nicht als ein von einzelnen Personen direkt Gemachtes, trotz aller Arbeit an Verfassungstexten. Dass diese praktisch anerkannt werden, ist nicht die Tat der Formulierer. Dabei hilft auch die bloße *Vorstellung* nicht wirklich weiter, man könne doch eine tradierte Verfassung, wie Thomas Hobbes vorschlägt, so betrachten, *als sei sie in einem Vertrag von uns selbst gemacht*, also so, als schuldeten wir Gehorsam aufgrund eines von uns gar nicht wirklich, sondern bloß hypothetisch unterstellten *Urstaatsvertrag*, in dem wir die Rollenverteilung, gerade auch die Macht der Regierung, anerkennen.

Wenn Hegel sagt, so lasse sich das Selbstbewusstsein nicht betrügen, so spricht er aus der Perspektive der revolutionären Kritiker von Thomas Hobbes und stimmt der Kritik partiell zu. Denn dessen Argumente sind in der Tat viel zu schwach, um uns zu einer ‚Pflicht‘ zur Unterordnung unter die gegebenen Machtverhältnisse zu überreden. Wir wollen Autonomie. Wir wollen die Gesetze selbst geben, um „das Allgemeine *selbst* zu vollbringen“.

Hegel distanziert sich aber auch von dieser Selbstüberschätzung, wo er sagt, dass ‚unser Selbst‘, das Wir des Staatsvolks, ohnehin immer nur vorgestellt, also repräsentiert, sei, und zwar entweder bloß verbal, oder durch einen personalen Repräsentanten, der das Wir vertritt. Selbst wenn dabei ein Kollektiv das Wir vertritt, muss am Ende, etwa im Fall einer Gesetzgebung oder eines Erlasses, eine Person unterschreiben: der Monarch oder, wo es ein

paar sind, die monarchischen Unterschriftsberechtigten. Es gibt daher keine republikanische Verfassung ohne monarchische Elemente.

Außer in der Kirche (oder etwa Göbbels' Deutsche beim Nürnberger Parteitag oder im Sportpalast) sprechen wir nie im Chor wie aus *einem* Munde. Wer immer für uns spricht, uns repräsentiert, tut dies teils wirklich in Vertretung von uns, wobei wir die Vertretung implizit anerkennen, auch wenn wir es explizit nicht tun, teils durch bloße Selbstzuschreibung dieser Vertretung, wobei wir, wie gesagt, auch diese Anmaßung oftmals anerkennen oder auch nur dulden, jedenfalls zunächst. In jedem Fall ergibt sich, dass die logische Bedeutung des „wir selbst“ und „uns selbst“ alles andere als klar und alles andere als harmlos ist.

Zur Schwierigkeit, Worte und Inhalte von Hegels Überlegung zu verstehen, kommt hier oft eine Unterschätzung der schwierigen Semantik der Personalpronomina „wir“ und „uns“ hinzu, und damit zugleich eine gewisse kooperationslogische Naivität, von der man nicht einmal Max Weber freisprechen kann. Denn man kann nicht alle soziologischen Erklärungen bei einem subjektiven Sinn beginnen, ausgehend also von Einzelintentionen, aus dem sich das kollektive Handeln ergeben soll. Der methodische Individualismus übersieht die holistische Konstitution personaler Fähigkeiten, gerade auch des Denkens und Sprechens, in gegebenen Institutionen. Damit werden dann auch Rolle und Funktion von Institutionen und den Status des Staates für die Ermöglichung verlässlicher Regelungen auch freier Kooperation unterschätzt. Ferdinand Tönnies hatte zwar versucht, darauf zu verweisen; seine hochstufigen logischen Analysen zu *Gemeinschaft und Gesellschaft* werden wegen ihres vermeintlich spekulativen Tons kaum in Form und Inhalt verstanden. Analoge Diagnosen finden sich immerhin in der Idee einer Kritischen Theorie bei Max Horkheimer, ohne aber methodisch wirklich die Sozialwissenschaften zu orientieren. Auch die so genannte philosophische Anthropologie wie die von Plessner oder Gehlen findet nur selten allgemeinen Anklang.

Im allgemeinen Ergebnis kollektiven Handelns findet sich das einzelne Selbstbewusstsein nicht unmittelbar wieder: Was kollektiv geschieht, ist dem Einzelnen ein Widerfahrnis, kein Tun, obgleich das, was da geschieht, direkte Folge des intentionalen Urteilens und Handelns der Einzelpersonen ist. Das führt, wie skizziert, zum Gedanken, dass man einen Führer braucht. Wie werden zusehen müssen, wie sich ein solcher Volksführer von einem Monarchen unterscheidet, zumal sonst Hegels Verteidigung der Monarchie völlig fehlinterpretiert würde.

Wir brauchen, meint die Masse, einen populistischen Repräsentanten unseres Willens, einen, der unser Selbstbewusstsein repräsentiert, dessen selbstbewussten Willen wir als unseren Willen anerkennen. Denn nur in der Form eines solchen Führers und Vaters des Volkes, eines Hitler oder Stalin, zuvor in etwa eines Robespierre oder Napoleon, können wir „ein einzelnes Selbstbewusstsein an die Spitze stellen“, wie Hegel dann noch sagt. Nur in einzelnen personalen Individuen gibt es einen wirklichen Willen. Die Ergebnisse kollektiven Duldens von

Geschehnissen, die sich in einem kollektiven ‚Handeln‘ ergeben mögen, sind kein zielgerichtetes Handeln. Das scheint auf eine klare Apologie der Monarchie hinauszulaufen: Die Begründung lautet, dass nur Einzelpersonen intentional handeln können. Also kann der Wille eines Volkes nur dadurch real werden, dass er durch einen einzigen Führer vertreten wird.

Die Folge ist dann aber, dass unterhalb dieser Vertretung der Masse durch einen Volksführer, den man in Anlehnung an die altrömische Tradition der Ausnahmeregelung im Notstand mit Recht „Diktator“ nennt, jede weitere einzelne Person von der Bestimmung des allgemeinen Willens ausgeschlossen bleibt. Jeder Bürger, besonders aber jedes Mitglied der ‚Faktion‘ oder Partei des Führers, hat nur noch den beschränkten Anteil der Anerkennung des Führer-Willens durch Ausführung der Anordnung. In einem solchen ‚demokratischen Zentralismus‘ – und um eben diese Herrschaftsform geht es – bringt praktisch jede Kollektivhandlung (sofern diese nicht den Aufstand gegen den Diktator bedeutet) den Willen *des Führers*, nicht aber des „*wirklichen allgemeinen Selbstbewusstseins*“ zum Ausdruck.

Das Ergebnis der Überlegung ist dieses: Keine Tat kann „die allgemeine Freiheit“ eines intentionalen kollektiven Handelns hervorbringen, durchaus auch nicht die ‚Tat des Führers‘. Es bleibt daher nur „das *negative Tun*“ und das heißt, die Ausschaltung aller derer, welchen den vom Diktator ‚vertretenen‘ kollektiven Willen nicht anerkennen. Diese Ausschaltung kann auf ‚weiche‘ oder ‚harte‘ Weise geschehen. Die weiche Art ist die der Mehrheitsdemokratie: Es werden die ‚Minderheiten‘ von den Schalthebeln der Macht für einige Zeit ausgeschlossen; es wird die Staatsmacht zum Monopol der ‚Mehrheitspartei‘. Das gilt besonders für die Staatsgewalt, also für Polizei und Armee, und dann auch für das Rechts- und Bildungssystem. Die ‚harte‘ Art ist der Terror, die „Furie des Verschwindens“, die Liquidation der politischen Gegner. Es ist offenbar, dass wir Hegel hier auf keine Weise als Apologeten eines monarchischen Führerstaates lesen können. Er zeigt nur auf, was es realiter bedeutet, eine Politik des Konsenses durchzusetzen und als konkrete *volonté générale* an die Macht zu bringen, statt tolerant gegen Dissense mit kollektiven Entwicklungen umzugehen.