

Master Erasmus Mundus  
Deutsche und französische Philosophie in Europa (EuroPhilosophie)

Filip Gurjanov

**Das Selbst und das Nichts**  
**Von Stirner zu Nishitani**

*Masterarbeit*

Leiter der Masterarbeit: Dr. phil. Hans Rainer Sepp

Prag 2015

## **Erklärung**

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels in den Universitäten verwende, die am Erasmus Master Mundus Programm »Deutsche und Französische Philosophie« (EuroPhilosophie) beteiligt sind. Ich bin damit einverstanden, dem Autorenrecht gemäß die Masterarbeit der Öffentlichkeit zum Studium in einer geeigneten Bibliothek der Karls-Universität Prag zur Verfügung zu stellen.

Prag, am 30.5.2015

Filip Gurjanov

### **Danksagungen:**

Dank sage ich den Städten Wien, Antwerpen, Bonn, Tokyo, und Prag, die sich auf meiner universitären Route in den letzten 5 Jahren befanden, allen Dozenten und Professoren, aber auch allen lieben Kollegen und Freunden, die auf jeweils verschiedenen Stationen dieser Reise Stoff für meinen denkenden Kopf gegeben haben und mich sowohl philosophisch als auch persönlich prägten. Dank sage ich schließlich und vor allem den großen Geistern Max Stirner und Keiji Nishitani für ihre großartige Schriften - und nicht zuletzt meinen Eltern, ohne die diese Studienreise überhaupt nicht stattfände.

## INHALTSVERZEICHNIS:

Zusammenfassung.....	5
Abstract.....	6
Einleitung.....	7
Zur Aktualität von Max Stirner.....	11
Egoismus und das Nichts.....	14
Das Wort »Egoismus«.....	14
Der »gemeinte« Egoismus. Egoismus als inhärente Zentriertheit.....	17
Der unbewusste Egoismus.....	22
»Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt«.....	29
Das Selbst und der Genuss.....	33
Das Selbst finden. Die Epoché von Stirner.....	33
»Ein Menschenleben«. Die Genealogie des Geistes und der Genuss.....	36
Verein von Egoisten.....	43
Keiji Nishitani als Philosoph der Kyoto Schule.....	49
Was ist Religion? .....	53
Das Selbst des Selbst-Bewusstseins.....	57
Die Person als Maske des absoluten Nichts.....	59
Die Bedeutung von Absolutheit des Nichts.....	59
Das absolute Nichts ist nicht Nihilum.....	62
Von Personzentriertheit zu Persönlichkeit auf dem Feld der Leere.....	64
Vom Wesen der Begegnung.....	67
Konklusion.....	72
Bibliographie.....	75

## **Zusammenfassung**

Diese Arbeit besteht aus zwei Teilen: der erste Teil ist einem deutschen Philosophen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Max Stirner, gewidmet; der zweite Teil behandelt einen japanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, Keiji Nishitani. In beiden Teilen liegt der Fokus auf der Relation zwischen Selbst und Nichts. Ausgehend von der Erörterung der jeweiligen Ausgangsposition wird die Argumentation, die um die Negativität des Selbst kreist, entwickelt. Bei Stirner geht es hier um seine Theorie des Egoismus, bei Nishitani um die Auffassung des Selbst auf dem Feld des absoluten Nichts. Bei Stirner wird des Weiteren das Selbst genauer bestimmt durch die Entdeckung des Selbst in einer speziellen Auffassung der Epoché. Bei Nishitani wird die Auffassung des Selbst durch die Metapher der Person als Maske des absoluten Nichts dargestellt. Die Rolle des Genusses wird weiter bei Stirner als positive Seite der zuletzt genannten Negativität besprochen. Mit Stirners Theorie des Verkehrs zwischen Einzelnen endet der erste Teil. Bei Nishitani wird noch das Verständnis des Selbst aus einer besonderen Logik, die westliche Begriffe mit buddhistischen Ideen verbindet, zum Ausdruck gebracht. Der zweite Teil endet mit Nishitanis Erörterung der Begegnung zwischen zwei Menschen aus der Tiefe der Leere.

Wichtigste Begriffe: Selbst, Nichts, Egoismus, Geist, Epoché, Genuss, Verkehr, Verein, Religion, Realisieren, Selbstbewusstsein, Person, absolutes Nichts, Leere, Begegnung.

## **Abstract**

This thesis consist of two parts: the first is dedicated to a German philosopher of the first half of 19th century, Max Stirner; the second deals with a Japanese philosopher of 20th century, Keiji Nishitani. Both parts focus on the relation between self and nothingness. The argumentation, which revolves around the negativity of the self, will be developed from each author's specific point of departure. In Stirner's case, this means presenting his theory of egoism, whereas in Nishitani, his conception of the self in the field of absolute nothingness. Furthermore, the self is determined more precisely through Stirner's specific conception of epoché and in Nishitani's metaphor of the person as mask of absolute nothingness. The role of enjoyment will further be discussed as the positive side of the negativity of self in Stirner, which results in his theory of intercourse between individuals. The first part ends with this discussion. In Nishitani, the specific logic of the self, which is born out of bringing together Buddhist ideas with western philosophical terminology, will further be presented. The second part ends with Nishitani's presentation of the meeting between two persons from the depth of emptiness.

Key words: self, nothingness, egoism, spirit, epoché, enjoyment, intercourse, union, religion, realization, self-consciousness, person, absolute nothingness, emptiness, meeting.

## Einleitung

In dieser Arbeit möchte ich mich mit zwei Autoren und zwei Begriffen beschäftigen. Wie der Titel der Arbeit bereits sagt, handelt es sich um »Das Selbst und das Nichts«, die jeweils im Kontext von Stirner und Nishitani dargestellt werden sollen.

Obwohl m.E. diese zwei Begriffe zusammen genommen ein sehr großes philosophisches Potenzial haben, korrelieren sie in den Diskursen der abendländischen Philosophie eher selten. Während die Idee des Selbst in dieser Tradition durchaus vertraut ist und die Parole »Erkenne dich selbst« schon als erster Beweggrund bei den Griechen am Anfang steht, scheint in Europa die sehr früh etablierte Dominanz des Seinsgedankens ein Hindernis für die Entdeckung des Phänomens des Nichts gewesen zu sein. Ich habe aus dieser Tradition einen der ersten Autoren ausgewählt, der sehr deutlich das Selbst mit dem Nichts identifizierte. Nicht zufällig hat sich dieser Denker mit voller Kraft gegen die Tradition des Substanzdenkens Europas gestellt. Dieser Philosoph lebte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und ihn kennen wir als Max Stirner.

Nachdem ich Stirner kurz historisch situiere und seine Aktualität heute unter einem besonderen Blickwinkel einschätze, möchte ich Stirners Ausgangspunkt in seinen Worten »Was soll nicht alles meine Sache sein... Nur meine Sache soll niemals meine Sache sein« genau analysieren. Am Anfang von Stirners Philosophie steht das Individuum angesichts all dessen, was ihm äußerlich ist, was ihn zu bestimmen und ihm eine »Sache« aufdrängen versucht. Stirners Weg ist ein Weg der Befreiung des Selbst von diesen äußerlichen Zwängen und Fremdbestimmungen, ein Weg, der zur *Einzigkeit* des Einzelnen führt. Dieser Weg geht für Stirner über das Nichts. Mit »Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt« antwortet Stirner ablehnend auf den Imperativ von Fremdbestimmungen des Einzelnen.

Dass Stirner nicht bereit ist, einer externen Autorität zu dienen, dass er sich selbst ausschließlich aus sich selbst her verstehen möchte, resultiert aus seiner Theorie des Egoismus. Um die Systematik dieser Theorie kümmerte sich Stirner selbst nicht besonders, aber ich werde es als Herausforderung annehmen, sie auf eine systematische Weise im Kapitel »Egoismus und das Nichts« darzustellen. Ich werde versuchen, durch eine sachliche Analyse Stirners Hauptanliegen und seine Lösung hinsichtlich des Problems des Egoismus zu rekonstruieren. Dieser Weg wird

von der Analyse des Wortes »Egoismus«, über den Hilfsbegriff der »Zentriertheit« bis hin zur Entwicklung von Stirners Position des bewussten Egoismus, den er vom unbewussten Egoismus deutlich unterscheiden möchte, führen. Die Rolle des Nichts soll zum Schluss deutlich in Zusammenhang mit der zuletzt genannten Diskussion des Egoismus gebracht werden.

Im Kapitel »Das Selbst und der Genuss« beschäftige ich mich mit Stirners Entdeckung des Selbst in einem eigentümlichen Akt der Epoché. Das Selbst als leibhaftiges Selbst in seiner separaten Existenz wird hier mit Stirner zum Ausdruck gebracht. Es wird außerdem die Genealogie dessen, was Stirner »Geist« nennt, dargestellt. Dies sind für Stirner körperlose Gedanken, fixe Ideen, die keinen Bezug auf die Unmittelbarkeit und Konkretheit der menschlichen Existenz mehr haben. Der Geist ist für Stirner eine menschliche Fähigkeit, die leicht zu einem *Gespens*t wird. Stirners Philosophie ist eine Kritik an Verselbständigung der Gedanken, was er auch »Herrschaft des Geistes« nennt. Auf Kosten der Selbstständigkeit des Einzelnen, der nicht bloß ein geistiges Wesen ist, sondern eine leibhaftige Existenz, herrscht dieses Reich des Geistes.

Wenn man den Geist überwindet und mit Bewusstheit der leiblichen Unmittelbarkeit der Dinge lebt, dann lebt man laut Stirner im *Genuss*. Die Rolle des Genusses soll demnach als Nächstes besprochen. Für Stirner ist der Genuss sowohl eine treibende Kraft der Erkenntnis (des Selbst) als auch praktische Maxime. Der Einzige genießt nur, wenn er sich wirklich als einzig weiß.

Nach dieser Diskussion soll zum Schluß noch der Bezug des Selbst zu den konkreten Anderen bei Stirner kurz erörtert werden. Es soll gezeigt werden, dass Stirners Philosophie zwar der Vereinzelung und Negation das Wort redet, dass aber diese Philosophie zugleich eine mächtige Positivität in sich trägt, die auch im Verkehr mit den anderen zum Ausdruck kommt. Das Selbst ist zwar das Nichts und das Selbst ist geschieden von anderen, aber das Selbst ist nicht allein und es möchte mit anderen verkehren. Einen geglückten intersubjektiven Verkehr nennt Stirner »Verein von Egoisten«. Mit einer Skizze dieser seiner Konzeption werde ich die erste Hälfte meiner Arbeit beenden. Ich werde für diesen ersten Teil meiner Arbeit hauptsächlich Stirners einziges vollständiges Werk »Der Einzige und sein Eigentum« als Textgrundlage verwenden.

In der zweiten Hälfte widme ich mich einem japanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, Keiji Nishitani. Für ihn, einen Ost-Asiaten, ist die Diskussion des Nichts quasi »organisch«, da dieser Begriff die absolut zentrale Rolle in den fernöstlichen philosophischen und religiösen

Traditionen spielt. Das Selbst ist in diesem Kontext außerdem stets in einer lebendigen Beziehung mit dem Nichts gedacht, sodass man behaupten könnte, »Das Selbst und das Nichts« sei von vornherein das Hauptproblem für die asiatische Philosophie. Ich habe aus dieser Tradition einen der wichtigsten Vertreter der japanischen Kyoto Schule ausgewählt, da diese Strömung auf der »Weltbühne der Philosophie« des 20. Jahrhunderts eine einzigartige Erscheinung ist. Ihre Vertreter haben die europäische Philosophie studiert und im Dialog mit westlichen Denkern ihre eigenen Positionen entwickelt; sie haben die westliche Probleme und die Sprache der europäischen Philosophie mit der eigentümlichen japanischen Kultur und Denktradition in Verbindung gebracht. Ihr philosophisches Projekt war durch und durch interkulturell; aus diesem Grund sind dieser Denker sehr fruchtbare Gesprächspartner für den interkulturellen Dialog.

Von den bekannten Philosophen der Kyoto Schule war es Keiji Nishitani, der sich (in seinem Buch *Nihilismus*) ausdrücklich mit Stirner auseinandersetzte. Dies machten große Denker des 20. Jahrhunderts in Europa, die Stirner meistens sogar kannten, nie. Aus diesem Grund werden schon in der ersten Hälfte der Arbeit zu Stirner Nishitanis Bemerkungen in meiner Darstellung auftauchen. In der zweiten Hälfte möchte ich aber Nishitanis eigenständige Position, die auf dem buddhistischen Begriff der Leere (der in die philosophische Sprache als »das absolute Nichts« übersetzt wurde) gründet, erläutern.

Nach einer kurzen Besprechung von Nishitanis Leben und Werk, werde ich seinen philosophischen Ausgangsposition ausführen. Im Unterschied zu Stirner, spielt für Nishitani die Religion eine große Rolle, und sie steht am Anfang seines philosophischen Denkens. Sein Hauptwerk, meine wesentliche Textgrundlage für die zweite Hälfte der Arbeit, heißt *Was ist Religion?* Interessanterweise hat das Wort »Religion« für Nishitani eine sehr spezifische Bedeutung und unterscheidet sich drastisch von einem gewöhnlichen Verständnis dieses Wortes. So ähnlich ist es auch mit Stirner und seinem Verständnis von »Egoismus«. Und genau wie ich bei Stirner mit seiner Kritik an Fremdbestimmungen des Selbst anfangen werde, möchte ich die Erörterung über Nishitani mit seiner kritischen Darstellung des *Selbst-Bewusstseins* beginnen. Das Selbst-Bewusstsein als »Feld der Unterscheidung zwischen ›innen‹ und ›außen‹« soll laut Nishitani überwunden werden; der Weg dieser Überwindung führt wie bei Stirner über das Nichts.

Er ist zugleich der Weg zur Beantwortung der Frage »Was ist Religion?«; ihn (den Weg) möchte ich in Form eines größeren Kapitels vorstellen, in dem ich die von Nishitani verwendete Metapher der Person als Maske des absoluten Nichts präsentiere. Es soll genau erläutert werden, was »absolut« in diesem Verständnis des Nichts bedeutet; des Weiteren soll gezeigt werden, worin sich das absolute Nichts von anderen (westlichen) Auffassung des Nichts unterscheidet; am Ende dieses Kapitels soll das Selbst an Hand der erwähnten Metapher auf dem Feld der Leere, also im Kontext des absoluten Nichts präsentiert werden.

Zum Schluss wende ich mich noch einer Skizze von Nishitanis Auffassung der Intersubjektivität zu, um das Ergebnis der Präsentation über Stirner zu spiegeln. Für diesen Zweck werde ich mich auf einen anderen Text von Nishitani beziehen, auf »Vom Wesen der Begegnung«. In diesem letzten Kapitel soll mit Nishitani *die Begegnung aus der Tiefe der Leere* philosophisch ergründet werden. Das Selbst steht bei Nishitani von vornherein mit anderen in einer »wechselseitigen Durchdringung«; deshalb thematisiert er natürlich das Verhältnis zwischen zwei Selbstheiten.

Im ganzen zweiten Teil dieser Arbeit, in der gesamten Präsentation von Nishitanis Philosophie wird oft Bezug genommen auf Stirner, sodass sich die zwei Positionen allmählich bezüglich der Ähnlichkeit ihrer Problematik, aber auch in Kontrast zu einander, heraus kristallisieren. Da sich diese zwei Positionen sowohl in unterschiedlichen Zeiten als auch an unterschiedlichen Orten entwickelten, soll eher ihre jeweilige *Einzigartigkeit* zum Ausdruck gebracht werden, als dass man die eine Position über die andere stellen und sich für die eine oder für die andere am Ende entscheiden müsste. Obwohl Nishitanis Position durchaus die Möglichkeit zeigt, diejenige von Stirner in sich aufzunehmen, gibt es keinen Grund, die Einzigkeit des Einzelnen bei Stirner zu nivellieren. In diesem Sinne sollen die zwei Positionen eben auf eine japanische Weise quasi Seite an Seite gelassen werden, damit sie ihren einzigartigen Wert behalten. Man wird auf diese Weise imstande sein, einen Dialog zwischen den beiden Positionen zu führen, aber gleichzeitig den beiden Positionen erlauben, ihre jeweilige Differenz und Eigenständigkeit zu haben. Dies scheint prinzipiell eine sinnvolle Methode für einen interkulturellen Dialog zu sein. Sie wird deshalb bewusst in dieser Arbeit angewendet und als eine neue Form und Möglichkeit des Philosophierens betont.

*»Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich liegt er in der Gegenwart.«*

## **Zur Aktualität von Max Stirner**

Nach Bernd Laska ist Johann Caspar Schmitt in der Philosophie »einer der unbekannteren Bekannten« (Laska 2010, 272). Ein solcher merkwürdiger Status für einen Denker lässt sich im Falle Schmitt vielleicht aus der Vermutung erklären, dass man vom Pseudonym dieses Denkers - »Max Stirner« - wahrscheinlich gehört hat. Ausrufe wie »Mir geht nichts über Mich!« oder »Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt« mögen vielleicht ein wenig bekannt klingen. Oder man kennt den Titel Stirners Haupt- und eigentlich auch Einzelwerkes aus dem Jahre 1844: »Der Einzige und sein Eigentum«<sup>1</sup>. (Vgl. Ebd.) Allerdings, mit Argumenten, die sich in diesem Buch befinden, wie mit Stirner selbst, haben sich auf eine ernsthafte Weise nicht viele Philosophen beschäftigt, mindestens nicht öffentlich.<sup>2</sup>

In der Geschichte der Philosophie ist Stirner auch so »bekannt unbekannt«. Marx kritisierte ihn in seiner »Deutschen Ideologie«, ließ aber das Buch nicht publizieren (was wir heute haben ist ein posthum erschienenenes Werk), wodurch Stirner keine Möglichkeit hatte, sich in einer öffentlichen Debatte gegen diesen später gewordenen »Bekannteren« aus der Philosophiegeschichte zu verteidigen. Eine Antwort auf drei erschienene Kritiken von Szellinga, von Feuerbach (anonym erschienen) und von Moses Heß, hat Stirner in einem Artikel gegeben, der »Rezensenten Stirners« betitelt wurde. Dort versuchte Stirner hauptsächlich Missverständnisse hinsichtlich seiner Philosophie auszuräumen (Vgl. Stirner 1986, 147ff). Feuerbach berichtet seinem Bruder, trotz seiner philosophischen Uneinigkeit mit Stirner, und trotz des Faktums, dass er in EE als eine wichtige Gegenfigur fungierte, in einem Brief, Stirner

---

<sup>1</sup> Im weiteren Text als »EE« bezeichnet.

<sup>2</sup> Trotz seiner generellen Ausschließung aus den öffentlichen philosophischen Debatten wurde Stirner von vielen bedeutenderen Philosophen gelesen und ließ einen starken Eindruck hinter. Hierfür zählen z.B. die Namen von Husserl, Habermans, Adorno und Heidegger (Vgl. Laska 1994, 8f, 27ff).

sei: »der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennengelernt« (Laska 1996, 23). Diese Genialität von Stirner wurde aber dann einstweilen vergessen. Stirner starb vereinsamt in vollkommener Armut im Alter von 49 in seiner Wohnung in Philippsstraße, in Berlin (Vgl. Mackay, 8).

Allerdings geschieht eine Stirner-Renaissance Ende des 19. Jahrhunderts und zwar mit Erscheinen von der »Reclam«-Ausgabe des »Einzigen« im Jahre 1893, und auch der Biographie über Stirner von John Henri Mackay 1898. Mit der Entdeckung von Nietzsches Philosophie und mit zunehmendem Interesse für sein Werk, begann man auch Nietzsche mit Stirner zu parallelisieren. (Vgl. Laska 1994, besonders 16f, 19ff und 28). Die Frage des Einflusses von Stirner auf Nietzsche war und ist heute noch umstritten, und die Positionen variieren zwischen der Überzeugung, Nietzsche habe Stirner nie gelesen bis zu der Behauptung von Eduard von Hartmann, Nietzsche sei der Plagiator Stirners.<sup>3</sup> (Vgl. Laska 1996, 76) In künstlerischen und literarischen Kreisen in Paris Anfang des 20. Jahrhunderts genöß Stirner eine außergewöhnliche Präsenz; für Marcel Duchamp beispielsweise war Stirner philosophische Inspiration für seine Kunst (Vgl. Molderings 2010, 133ff; Rabaté 2004). Stirner wird außerdem in anarchistischen Kreisen manchmal diskutiert als einer der Urheber des Anarchismus überhaupt, und zwar in der ersten Linie als Präger der individuellen Ausrichtung dieser politischen Attitude (im Gegensatz etwa zu Kropotkin und Proudhon, die einen kollektivistischen Ansatz in Bezug auf die Anarchie hatten).

Neuerlich ist Stirner auch in poststrukturalistischen Kreisen als Vorläufer der Kritik von Machtdiskursen angesehen, und manchmal gilt Stirner als Vorläufer des Existenzialismus und Nihilismus in Europa. (Vgl. Leopold<sup>4</sup>)

---

<sup>3</sup> Nietzsche erwähnte jedenfalls nirgendwo in seinen Schriften den Namen von Max Stirner. Jedoch gibt es gute Gründe zu glauben, dass Nietzsche Stirner kennen musste. In den zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtungen« bezog sich Nietzsche auf Eduard von Hartmann, und zwar genau auf die Passagen, in denen Hartmann Stirners Philosophie explizit verwirft. Nietzsche besaß außerdem in seiner Bibliothek »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart« von Friedrich Albert Lange, wo Stirners Philosophie kurz dargestellt ist. Zu dem berichtet außerdem Ida Overbeck, eine gute Freundin von Nietzsche, dass er ihr gegenüber in einem privaten Gespräch über Stirner etwas nicht so ganz Alltägliches äußerte: »Einmal, als mein Mann ausgegangen war, unterhielt er (Nietzsche) sich mit mir ein Weilchen und nannte zwei besondere Käuze, die ihn eben beschäftigen und aus denen er Verwandtschaft mit sich herauslese. Er war wie immer, wenn er sich innerer Beziehungen bewußt wurde, sehr gehoben und glücklich. Einige Zeit darauf sah er Klinger bei uns liegen (...) »Ach« sagte er, »da habe ich mich in Klinger schön getäuscht. Das war ein Philister, nein, mit dem fühle ich mich nicht verwandt; aber Stirner, ja der!« (Vgl. Safranski 2000, 122-129)

<sup>4</sup> Alle Nachweise, die sich auf den Namen »Leopold« beziehen enthalten keine Seitenangaben, weil es sich dabei immer um einen Verweis auf den Artikel über Max Stirner in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* handelt, in dem keine Seiten vorhanden sind.

Vermutlich hat jeder Diskurs um Stirner, so selten er überhaupt stattfindet, sein eigenes Recht. Aus diesem »unbekannten Bekannten« macht jeder das, was er aus ihm machen will, und was ihm selber nützt und wohlgefällig ist. Und dies ist im Stirner'schen Kontext vielleicht gar nicht unpassend.<sup>5</sup> Aber meine These lautet: *die Aktualität von Max Stirner besteht nicht in seiner Präsenz oder Nicht-Präsenz in Diskursen wie den oben erwähnten, oder in Stirners jeweiligen Einflüssen auf diese oder jene philosophische oder politische Strömung*. Es ist nämlich m.E. problematisch, sich Stirner nur so anzunähert, dass man bestimmte Interessen der *eigenen* theoretischen Sichtweise dabei fokussiert, z.B. wenn Stirner als Gegenfigur zum historischen Materialismus fungieren soll, oder bestenfalls als Vorläufer von Nietzsche oder Poststrukturalismus angesehen wird, tut man in diesen Fällen eines Wesentlichen nicht, nämlich: *Stirner selbst* das Wort geben.

Was dieser merkwürdige »Linkshegelianer« mit seiner Philosophie beabsichtigte wird jedoch auch nicht entdeckt in einer lediglich historischen Arbeit, wie viel eigenen Wert auch immer eine solche Arbeit zweifelsohne besitzt. Zumal wird dies nicht entdeckt in einer vollkommen oberflächlichen Ablehnung ohne Argumente.<sup>6</sup> Die Bedeutung von Stirners Ansatz wird vielmehr gefunden in einer Studie, die versucht der Sache, um die es ihm ging, nahe zu kommen, man könnte sie also »phänomenologisch« nennen; in ihr versucht man, *Stirners* Argumente und Begriffe unter die Lupe zu nehmen und sie zu rekonstruieren.

Ähnlichkeiten Stirneres mit anderen Autoren mögen einem zwar interessant und intellektuell stimulierend vorkommen (in dieser Arbeit möchte ich eben eine Nähe von Stirner zu dem

---

<sup>5</sup> Von verschiedenen Perspektiven, die man auf ein Buch wie z.B. die Bibel haben mag, berichtet Stirner: »In der Tat urteilt das Kind, welches sie zerfetzt oder damit spielt, der Inka Atahualpa, der sein Ohr daran legt und sie verächtlich wegwirft, als sie stumm bleibt, eben so richtig über die Bibel, als der Pfaffe, welcher in ihr das ›Wort Gottes‹ anpreist, oder der Kritiker, der sie ein Machwerk von Menschenhänden nennt. Denn wie Wir mit den Dingen umspringen, das ist die Sache unseres *Beliebens*, unserer *Willkür*: Wir gebrauchen sie nach *Herzenslust*, oder deutlicher, Wir gebrauchen sie, wie Wir eben *können*. Worüber schreien denn die Pfaffen, wenn sie sehen, wie Hegel und die spekulativen Theologen aus dem Inhalte der Bibel spekulative Gedanken machen? Gerade darüber, daß jene nach Herzenslust damit gebaren oder ›willkürlich damit verfahren‹« (EE, 377, Vgl. auch Leopold).

<sup>6</sup> Bernd Laska verweist auf Vermeidung vieler wichtigen Denker der Philosophiegeschichte, um sich mit Stirner argumentativ auseinanderzusetzen, und er spricht in diesem Kontext von »Verdrängung von Stirner«. Überhaupt ist es schwierig, dies berichte ich aus eigener Erfahrung, dass man über Stirner mit Argumenten rational diskutieren kann, denn seine philosophische Position erzeugt oft vehemente und stark emotionale Reaktionen, die einen vernünftigen Diskurs über die Argumente unmöglich machen. Dies spricht meiner Meinung nach vielmehr dafür, dass Stirner sich etwas psychologisch Tiefgehenden und existenziell Bedeutenden annähert, als das seine Philosophie keine Relevanz besitzt.

philosophischen Ansatz von Nishitani demonstrieren, deren Aufweis jedoch auf die genannte »phänomenologische« Rekonstruktion der Grundgedanken Stirners aufbaut), aber auch da ist Vorsicht geboten, denn Stirners sagt: »Ich habe wohl *Ähnlichkeit* mit Andern; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der Tat bin Ich unvergleichlich, einzig«. (EE, 153) Stirners Philosophie ist die Philosophie eines *Einzig*en. Und nur *das Erwecken des Bewusstseins der Einzigkeit* realisiert den Sinn von Stirners Philosophie.

Denn, in welchen Richtungen auch immer sich Stirners Denken entwickelt, ob es sich mit der Geschichte, mit Politik, oder mit Religion beschäftigt: der zentrale Gedanke *des Selbst* kreist um alle diese Überlegungen und zu diesem Ausgangspunkt kommt Stirner immer wieder zurück. Diesen Kern des Selbst sowohl als Ausgangspunkt als auch als das Endziel mit Stirner zu fassen zu versuchen, sich auf eine lebendige Selbst-Suche zu begeben, sie im eigenen Selbst zu vollziehen, dies scheint mir die einzige philosophische Geste, die Stirner wirklich gerecht wird.

Wenn mit einem solchen Motiv das vorurteilslose Sich-Einlassen und Sich-Einfühlen in den Text gelingt, dann wird vielleicht auch dieser eigenartige Denker, den wir als »Max Stirner« einstweilen »als unbekannt kennen«, für uns wieder relevant werden.

Die Aktualität von Max Stirner bestünde dann in einer *Aktualisierung* des Selbst.

## **Egoismus und das Nichts**

### **Das Wort »Egoismus«**

Der Titel von Stirners Hauptwerk heißt: »Der Einzige und sein Eigentum«. Er, der Einzige, mit all dem, was er für sich beanspruchen kann, was er zu seinem Eigentum erklärt, steht permanent im thematischen Fokus von Stirners philosophischem Interesse. Die Mittel sind zahlreich, die er zur Klärung dieses für ihn brennendes Problem heranzieht, doch gibt uns Stirner auf mehr als 400 Seiten seines Buches letztendlich keine positive Beschreibung dessen, was der Einzige sei, keine in Worten gefasste Antwort auf die Frage, wer der Einzige ist. Dafür gibt es gute Gründe. Denn, EE kann man charakterisieren als Erörterung einer Aufzählung von positiven Bestimmungen des Einzigen, die aber, wie Stirner zeigt, alle ausnahmslos ungeeignet sind, um ihn, den Einzigen,

zu definieren. Der Einzige - das bin ich. Und ich stehe immer *über* all meinen Bestimmungen und Eigenschaften; sie sind ja *meine* Eigenschaften, oder anders gesagt: ich bin ihr *Eigner*.

Allerdings kommen Bestimmungen für mich zunächst von außen, von meiner Familie, von der Gesellschaft und ihren Institutionen. Die zunächst in Bezug auf mich *fremden* Bestimmungen wie einen Namen, aber auch eine Religions- oder Volkszugehörigkeit werden mir von außen her ange-*eignet*. Sie erklären sich autonom in meinem Bewusstsein, als *über mir herrschende*. Der Einzige, ich, bleibe ihnen bloß unterworfen. Ich habe meine Eigenschaften und Bestimmungen nicht »im Griff«, ich besitze sie nicht, ich bin vielmehr - *ihr* Eigentum.

Dies Verhältnis umzukehren ist das Ringen Max Stirners.

Jedes Einzelne kommt zwar aus einer Allgemeinheit, ist klarerweise nicht »von selbst« zustande gekommen, sondern stammt aus einer spezifischen Gemeinschaft (der Einzelne muss Eltern haben usw.), darüber ist sich Stirner natürlich im Klaren. Aber dass ich durch ein Allgemeines erst entstehe, in einer Familie, in einem Staate geboren bin, heißt keineswegs, dass ich mich auf diese Allgemeinheit reduzieren lasse, schon gar nicht, dass ich mich *wesentlich* aus dieser Gemeinschaft verstehe oder mich ihren Normen fraglos unterwerfe.

Einen *Eigen-Willen* zu haben, Mut zu fassen, um eigene *Existenz* nicht als bloßes Endglied, als Ausdruck einer Allgemeinheit einzusehen,<sup>7</sup> nicht bloß gehorsam gegenüber einem Höheren zu bleiben, sondern eigenes Recht auf sich selbst als eine *einmalige, einzigartige, ja, einzige* Existenz zu beanspruchen, dies kann nur *ich selber* vollziehen. Nur *ich als das immer schon Individuelle* kann mich zu den Höhen meiner eigenen Individualität *erheben*, ich alleine kann mich selber *individuieren, ver-einzeln*. Dies aufzuklären und die Möglichkeit seiner Realisierung vorzuzeichnen, stellt das unbescheidene Projekt von Stirner dar.

Der Geist des Vergemeinschaftung und Allgemeinheit macht es für Einzelne mit solchen vereinzelnden Tendenzen allerdings schwer. Und sobald ein Einziger versucht, sich dem äußeren Zwang des Benennens, Bestimmens, Definierens seiner selbst durch unterschiedlichste

---

<sup>7</sup> Für eine schöne und prägnante Darstellung des Einzelnen im Unterschied zur Allgemeinheit siehe Ohashi 2014, 30f.

Ideologien und Tradition zu widersetzen, sich von all dem zu distanzieren, was Stirner »Gespenster« nennt (weil es in seinem lediglich imaginativen Sein - im Gegensatz zur Evidenz der eigenen Existenz des Einzelnen - keine Wirklichkeit besitzt), kommt der Moment des Gespenstischen aufs Neue ins Spiel: eine *neue* Fremdbestimmung wird dem Einzigen gegeben. Der Einzelne wird zu einem, der sich für keine »hohen Werte« der Gemeinschaft interessiert, nicht für die »wahre Religion«, nicht für die »gerechte Moral«, sondern: »nur für sich«; er wird so zu einem »Egoisten«.

Daraus ergibt sich, dass Stirner den Begriff »Egoismus«, mit dem er deutlich seine *eigene* philosophische Position tatsächlich benennt, in Wahrheit: von Verurteilungen anderer *übernimmt*. Und zwar tut er dies, um gegen sie, eigentlich gegen jegliche äußere Bestimmung, oder gegen »Zwang«, etwas Bestimmtes (und dadurch auf etwas *reduziert*) sein müssen, sich abzugrenzen. Stirner verwendet frei die gespenstischen Begriffe, wie den des »Egoismus«, er verfolgt die spukhafte Logik des hinsichtlich der Individualität nivellierenden *Geistes*, mit dem das je einzigartige Individuum aus sozialen Kontexten heraus überzogen wird mit dem klaren Ziel: diesen Geist zu entlarven. Stirners Projekt ist eine Kritik, die etwas zu *vernichten* sucht. Stirner zielt auf ein *Nichts* hin.

Mit einem klaren kritischen, also negativen Motiv, will der Egoist Max Stirner seinen Leser zeigen, dass auch er selbst, als Einzelner, als Ich, immer *mehr* als alle seine Eigenschaften, *mehr* als alle seine Namen und Bestimmungen ist, vor allem mehr als das ist, was »das Außen« von ihm erwartet, und mehr als dasjenige, wie »das Außen« sich in ihm schon eingepägt hat. Der Einzige, ich könnte so sagen, ist diejenige Kraft, die, sich über ihr erhoben, alle seine ihm jemals »zugewachsenen« Bestimmungen in sich *aufzulösen* vermag. Egoismus im Sinn Stirners meint daher keine bereits gesetzte, positive Programmatik, keine Ideologie; er ist *die Negativität des Selbst*. Das Selbst entblößt sich von allen fremden, von allen von außen gekommenen Bestimmungen, und erst dann kann es wirklich es selbst sein, erst dann wahrhaft sagen: »Ich bin Ich« (Vgl. Nishitani 1990, 116). Auch »Ich bin nicht Ich« ließe sich belegen, wenn dieses »nicht Ich« das gesellschaftlich konnotierte (fremd-gedeutete) Ich ist.

Der Begriff »Egoismus« ist (viel)leicht missverständlich. Wie bereits angedeutet, übernimmt Stirner das Wort von denjenigen, die mit diesem Worte die Einzelnen verurteilen; er will sich, ausdrücklich mit demselben Wort, dagegen wehren. Deshalb ist es wichtig zu betonen, dass Stirner diesem Wort eine andere Bedeutung zuschreibt, auf den Egoismus aus einer anderen Perspektive blickt als der, der üblicherweise von »Egoismus« spricht. Dieser Egoismus bedeutet beispielsweise nicht Missachtung anderer, nicht Abwesenheit von Mitgefühl für andere Menschen und Lebewesen im Allgemeinen. Einem anderen kann ich »unzählige Genüsse [...] mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung *seiner* Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Teuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit.« (EE, 323f) So betont Stirner sogar: »Ich habe *Mitgefühl* mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich« (EE., 324). Stirners »Egoismus« will ein Egoismus sein, der unsere spontane Verständnis des Egoistischen und des Nichtegoistischen provoziert, es wesentlich *hinterfragt*.

»Egoistisch« praktizieren wir direkt die Philosophie von Max Stirner. Wir beginnen mit uns selbst und unserer lebendigen Erfahrung, denn dies hat mit »Egoismus« im Stirner'schen Kontext bereits viel zu tun. Wir lernen des Weiteren, uns von Worten zu befreien, und zwar insofern wir die Sprache frei benützen, also nicht an bereits vorgeprägte Sprache gebunden bleiben (z.B. an *das Wort* »Egoismus«). Diese Philosophie zielt nämlich auf etwas jenseits von Wörtern und Sprache, auf eine *Erfahrung hinter dem Wort*: »Was Stirner *sagt*, ist ein Wort, ein Gedanke, ein Begriff; was er *meint*, ist kein Wort, kein Gedanke, kein Begriff. Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar.« (Stirner 1986, 149) Vor uns steht eine merkwürdige Aufgabe: wir sollen *mit* Wörtern und Sprache diesen sprach-losen, von Stirner »gemeinten« Egoismus erfassen.

### **Der »gemeinte« Egoismus. Egoismus als inhärente Zentriertheit**

Stirner führt in sein Buch- vor der ersten Abteilung »Der Mensch« und dem zweiten und letzten Teil »Ich«- eine dreiseitige Einleitung ein, die den Titel trägt: »Ich hab' Mein Sach' auf Nichts

gestellt«<sup>8</sup>. Diese drei Seiten implizieren m.E. seine gesamte philosophische Bemühung in sehr komprimierter Form, sodass man den restlichen Teil des Buches als Entfaltung und weitere Erarbeitung dieses Grundgedankens betrachten kann.<sup>9</sup> Ich nehme hier diese Einleitung als Ausgangspunkt, denn bereits in ihrer Diskussion befindet sich Stirners Auseinandersetzung mit dem *Grundproblem des Egoismus*, also mit dem *Problem des Selbst angesichts seiner Fremdbestimmungen*, die auf eine seltsame Weise den Bereich des *Nichts* tangiert.

So beginnt Stirner mit dem, was man üblicherweise unter »Egoismus« versteht:

Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur *Meine* Sache soll niemals Meine Sache sein. »Pfu über den Egoisten, der nur an sich denkt!« (EE, 3)

Wenn man sich also mit einer höheren Sache beschäftigt, wenn man nicht an sich denkt, sondern an die Menschheit, wenn man für sein Volk sorgt oder in frommer Weise dem lieben Gott dient, so ist man *kein* Egoist. Man ist ein »guter Mensch«, ein »guter Bürger«, oder ein »guter Gläubiger«. Wenn Stirner so die Szene gleich an den Anfang stellt, dann meint er offensichtlich, dass etwas mit diesem Sachverhalt nicht ganz in Ordnung ist.

Stirner weist nämlich auf das einfache Faktum hin, dass jemand, der sich einer allgemeinen Sache, einem Ideal opfert, bei all seinen begeisterten Überzeugungen und all seiner selbstvergessenen Hingabe doch immer etwas *ist*, nämlich ein *Einzelner*. Sind es mit anderen Worten nicht immer die konkreten Individuen, ganz konkret wie ich und du, die dieser oder jener Sache dienen? Nur ein atmender Peter kann ein guter Bürger werden wollen, nur ein konkreter Johannes macht es sich selbst zum Ziel, *der* Menschheit, oder Gott zu dienen. Es lässt sich mit Stirner behaupten: *das Individuum ist als solches bei all seinen intentionalen Bezügen zu Idealen*

---

<sup>8</sup> Dieses Motto lässt sich auf ein Gedicht von Goethe zurückführen. Das Gedicht bei Goethe gehört zum Bestandteil der »Gesseligen Lieder« und ist mit »Vanitas! Vanitum Vanitas!« überschrieben.

<sup>9</sup> Meiner Kenntnis nach haben auch Kierkegaard und Heidegger es behauptet, dass es ihnen »immer um dasselbe geht«, nämlich um einen Grundgedanken, der jeweils verschieden behandelt und entwickelt wird. Offensichtlich ist es eine Tendenz der Philosophen, von einer Kernidee so benommen zu werden, dass sie ihr alle ihre Überlegungen und philosophische Anstrengungen widmen. Mit Stirner ist es nicht anders.

*vorausgesetzt*. Anders ausgedrückt, die Entdeckung von Stirner ist die Entdeckung eines konkreten *Selbst*, eines Selbst, welches immer im Hintergrund operiert, bei allem unseren Tun und Glauben. Dieses Selbst, dieses »inherent I-ness«, bei Stirner auch oft als »Wille« bezeichnet, wird aber leicht *vergessen*, wenn es sich in seiner Gerichtetheit auf ein Ideal verliert, in etwas außerhalb von sich projiziert, in etwas, was zu »seiner Sache« wird (Vgl. Nishitani 1990, 116, 102).

Da Stirners Methode eine der Kritik ist, so möchte ich auch im Folgenden zunächst die negativen Folgen dieser thematisierten *Selbst-Vergessenheit* nachzeichnen. Der Weg zum »wahren Selbst« scheint bei Stirner ein »Weg-von«, und zwar von einem »falschen Selbst« zu sein. Diese seine Kritik, die uns später zu Stirnes *affirmativen* Standpunkt des Egoismus führen soll, möchte ich zunächst darstellen und analysieren an Hand des Hilfsbegriffs der Zentriertheit, eines Begriffs, der zwar von Stirner selber nicht benützt wird, aber der meines Erachtens sehr nützlich sein kann, um mehr Klarheit über Stirners Diskussion des Egoismus zu gewinnen.

Dass das jeweils einzelne Selbst immer dem allgemeinen Denken (und den im Denken wurzelnden Idealen) vorausgeht, geht auf das Faktum zurück, dass man, jeder als jeweiliges Selbst, zunächst in einem Leib positioniert ist. *Jeder ist zunächst in sich selbst zentriert*. So, wie ich mich fühle, so wie ich atme, esse, mich bewege, kann ich, selbst wenn ich es noch so will, keinen anderen Menschen fühlen. Ich habe mit anderen Worten eine konkrete leib-gebundene Perspektive auf die Welt, und diese kann ich, solange ich bin, nicht verlassen.

Wenn dies so ist, wenn jeder Einzelne in sich selbst auf diese Weise zentriert ist, was nichts anders sagen will als, dass jeder Einzelne ein *wirklicher Einzelne* ist, kein bloßer Begriff des Einzelnen, (Vgl. Stirner 1986, 149f.) so wird die Frage eben eine *zentrale*: wie verhält man sich zu seiner eigenen Zentriertheit?

Wenn diese ursprüngliche Zentriertheit nicht einmal wahrgenommen wird (was Stirners These zu sein scheint), so besteht die Gefahr, dass man unreflektiert, also unbewusst, in einer »Sache« aufgeht und im zweiten Schritt intentional auf die Welt, die Sache verfolgend, egozentrisch ausgreift. Ego-Zentrismus erweist sich an dieser Stelle paradoxerweise als die *Unbewusstheit des eigenen Zentrums*, und mithin der eigenen Grenze (der Grenze des »Ego-«).

Des Weiteren wäre zu sagen, dass die Sache, der sich solche Individuen jeweils unterwerfen, immer eine All-Gemeinheit ist. Sie ist eine Idee, ein Gedanke- für *alle gemeinsam*. Die Einzelnen bilden auf diese Weise, mit ihrem gedanklichen Einsatz und Glauben, einen gespenstischen *Durchschnitt*, der sowohl zur identität- als auch zur normenstiftenden Instanz für jeden Einzelnen wird. Mit anderen Worten, die Einzelnen *bilden* die Allgemeinheit als Durchschnitt, sie setzten sozusagen mit ihren je einzelnen Leibern das Bestehen der Denkgemeinheit fort, und zugleich werden sie, in einer Art »Rückbewegung«, von dieser selben Allgemeinheit in Form eines Erwartungsdrucks wesentlich *bestimmt*.

Daraus folgt, dass das Vergessen des eigenen Zentrums des Individuums mit dem Missachten der Konstitution der Allgemeinheit, der jeweiligen Sache, einhergeht. Die eigene Weltanschauung und Normativität erscheint dann als *wirklich* (und nicht bloß als ein *Gedanke*), und zwar in ihrer Wirklichkeit als *allgemein gültig* (und nicht bloß allgemein *gedacht*). Ich erkenne dann nicht, verloren in einer Imagination denkerischer Allgemeinheit, dass ich immer ein Zentrum *bin*, und, so wie ich mich als einzig fühle, dem Denken und jeder gedachten (konstituierten) Allgemeinheit vorausgesetzt bin. Dies hat klare praktische Folgen.

Denn aus Perspektive eines zentrum-vergessenen Selbst, eines Selbst, welches nur durch die Allgemeinheit des Denkens bestimmt ist, für ein »gespenstisches Selbst«, sind die Anderen lediglich *gedachte* Anderen. Ich sehe dann nicht, dass es, genau so wie ich zentriert bin, durchaus auch *andere Zentren* gibt, die vielleicht mit meiner allgemeinen Sache eben - nichts zu tun haben wollen.

Für einen Kommunisten gibt es »die guten anderen«, nämlich die Proletarier, und es gibt »Feinde des Kommunismus« oder die »bourgeoisie«. Für einen Nationalisten sind die Angehörigen der eigenen Nation »die Guten« oder »Brüder«, und alle anderen sind minderwertig. Oder man denke an die blütige Geschichte der religiösen Intoleranz in Europe, und daran, wie man die Anders- oder Nichtgläubigen behandelte; Beispiele aus der Geschichte sind sehr zahlreich. Es scheint also eine allgemeine Tendenz der meisten Menschen zu sein, *dass sie ihre Sache, die Sache, an die sie sich auslieferten, zum Maßstab für das Sollen aller anderen machen*.

Stirner will dies kritisch analysieren, wenn er sagt: »Sehen Wir denn zu, wie diejenigen es mit *ihrer* Sache machen, für deren Sache Wir arbeiten, Uns hingeben und begeistern sollen.«<sup>10</sup>  
(EE, 3)

Ironisch behauptet Stirner von Gott: »Seine Sache ist eine - rein egoistische Sache.« (EE, 4) Ein merkwürdiger Satz? Für Stirner ist aber Gottes Zentriertheit in sich selbst und sein Egoismus offensichtlich: »Nun, es ist klar, Gott bekümmert sich nur um's Seine, beschäftigt sich nur mit sich, denkt nur an sich und hat sich im Auge; wehe Allem, was *ihm* nicht wohlgefällig ist. Er dient keinem Höheren und befriedigt nur sich.« (EE, 3f)

Ist es anders mit der Idee der Menschheit? »Die Menschheit« denkt ebenfalls nur an sich, bezieht sich nicht auf Höheres, und »[d]amit sie sich entwickle, läßt sie Völker und Individuen in ihrem Dienste sich abquälen.« (EE, 4) Die Sache der Menschheit ist ebenso eine in sich zentrierte Sache, und eine Sache, die die Opfer von allen anderen Zentren fordert.

Und überhaupt fordert *jede Idee*, wenn sie zu einer »fixen Idee« wird, sei sie *die* Freiheit, *die* Gerechtigkeit, *die* Humanität, oder *der* Gott, dass wir ihr und ihr alleine mit voller Hingabe und mit großem Enthusiasmus *dienen*.

Auch ein Einzelner mag sich selbst als eine absolute Idee setzten, wie es in Stirners Beispiel der Sultan tut, der zwar uneigennützig, aber nur »für ›die Seinen‹ so liebevoll sorgt« (Ebd.). Er duldet auch keine anderen, in sich zentrierte Zentren, denn: »Versuch' es einmal und zeige Dich nicht als der Seine, sondern als der Deine: Du wirst dafür, daß Du seinem Egoismus Dich entzogst, in den Kerker wandern.« (Ebd.)

Egal ob der Einzelne an sich selbst oder an einer ihm fremden Idee festhält, seine Selbstvergessenheit und das Vergessen des eigenen Zentrums, sowie das Prinzip der Verabsolutierung einer persönlich ausgewählten Idee als Maßstab für alle anderen, bleiben dasselbe. Die Sachen präsentieren sich uns immer als unschuldig, unegoistisch, genau wie die Menschen, die diese Sachen vertreten. Aber in Wirklichkeit sind wir nur zu ihrem Dienste berufen, wir sollen *ihre* Sache zu *unserer* machen.

---

<sup>10</sup> Es ist bemerkenswert, dass Stirner nicht nur das Personal- und Possessivpronomen »Ich«, »Mir«, »Mein«, usw. in in EE fast ausschließlich groß schreibt, sondern auch »Du«, »Dir«, »Dein«, und auch »Wir«, »Uns«, »Unser«. Die Wirklichkeit der Einzigkeit gegenüber den zu Gespenstern gewordenen Denkinhalten (Ideale) hat allgemeine Geltung für Stirner. Der Sache aber gerecht zu werden, geht Stirner immer von sich selbst aus, vom Bewusstsein, dass »Ich der Einzige bin«.

Dies aber ist genau was Stirner vermeiden möchte. Aus diesem Grund sucht er nicht eine neue und »wahre Allgemeinheit«, eine neue und »richtige Sache«, die er den anderen anbieten könnte, für die er ihr eifriges Opfern fordern könnte. Stirner zieht stattdessen aus der so dargestellten Situation einen *egoistischen Schluss*: »Ich Meinesteils nehme Mir eine Lehre daran und will, *statt jenen großen Egoisten* ferner uneigenützig zu dienen, *lieber selber der Egoist* sein.« (EE, 5, Hervorhebungen F.G.)

Selber der zu Egoist sein ist für Stirner eine durchaus gute und gesunde Sache. Man opfert sich nicht einer Abstraktion, einem Gespenst, sondern erweckt das Bewusstsein seines Egoismus, seiner Einzigkeit. Man wird zu einem *bewussten Egoisten*. Dieser ist gerade kein »großer Egoist«, der von allen anderen einen Dienst erwartet, der das Bedürfnis hätte, Herr über anderen Menschen zu sein. Er ist einfach, was er ist, er ist: *einzig*.

An dieser Stelle möchte ich bemerken, dass das, was im zweiten Teil bei der Erörterung von Nishitanis Philosophie in Bezug auf das Selbst gesagt werden wird, als *dritte* »Variante des Egoismus« dienen könnte, zusätzlich zu den zwei von Stirner vorgestellten. Neben einem bewussten Egoismus des Einzigen, den Stirner vorschlägt, und einem schlechten Egoismus, in dem der Einzelne einer selbst- oder fremddefinierten allgemeinen Sache dient (was Stirner kritisiert), lässt sich auch ein »phänomenologischer Egoismus« denken, in dem man die Pluralität der Perspektiven in Relationen zu bringen versucht, sodass auch die eigenen leibliche Perspektive in ein solches »Relationieren« integriert wird, wodurch Egoismus im Sinne von Stirner nicht verschwindet, aber im Wesentlichen ergänzt wird. Dazu werden wir aber erst in der zweiten Hälfte dieser Arbeit näher zu sprechen kommen. Zunächst wenden wir uns Stirners Auffassung des unbewussten Egoismus zu.

### **Der unbewusste Egoismus**

Wie wir gesehen haben geht Stirner von der herkömmlichen Auffassung von Egoismus aus und unterzieht sie einer kritischen Analyse. Aus der Analyse ergibt sich dann: jemanden als »Egoisten« zu bezeichnen ist nichts als Verurteilung der Einzigkeit, eine Strategie der Nivellierung der Individualität, in der alles Persönliche, Egoistische als böse gedacht wird. Wenn

die Individuen Angst haben, als »Egoisten« bezeichnet zu werden, unterwerfen sie sich viel leichter einer allgemeinen Sache, sind sie eher bereit, als leibhaftige Iche, einem Fremden, bloß gedachten (also gespenstischem) zu dienen. Die Herrschaft der Ideale oder des Geistes ist nach Stirner wie wir gesehen haben ein durch und durch egoistisches Unternehmen. Von allen anderen wird gefordert, dass sie *diese* Sache akzeptieren, sie sind nicht frei, um ihre *eigene* egoistische Sache zu wählen. Deswegen sind sowohl die Ideen selbst, weil sie alles nur auf sich beziehen, und Opfer von leibhaftigen Einzelnen fordern, in einem metaphorischem Sinne Egoisten, vor allem sind das aber auch die egozentrischen Einzelnen, die diese Ideen auf eine fanatische Weise vertreten (die Einzelnen haben in diesem Fall »fixe Ideen«), und sich sogar berufen fühlen, um diese Ideen zu predigen, sie anderen aufzuerlegen. Stirner entwickelt aus dieser seiner Kritik, als Antwort und Lösung für das Problem des Egoismus, die Position - eines Egoismus. Aber Stirners Standpunkt des Egoismus ist ein solcher, von dem ich mich nicht auf Fremdes beziehe (keinem mir fremden Egoismus diene), und auch keinen anderen zwingen, sich nach meinem Maßstab zu verhalten oder sich selbst von meinem Standpunkte her zu verstehen. »Egoismus« ist die zentrale Problematik bei Stirner, zugleich aber ein ambivalenter Begriff, weil er sowohl einen positiven als auch einen negativen Sinn hat.

Deshalb kann man nicht oft genug betonen: Stirner argumentiert *für* den Egoismus, wenn darunter das Bewusstsein der eigenen Natürlichkeit und Individualität verstanden wird (Stirner plädiert *für den bewussten* Egoismus), aber er *kritisiert* zugleich den Egoismus, wenn darunter Besessenheit durch Ideen, das Vergessen der eigenen Zentrierung verstanden wird (Stirner plädiert *gegen den unbewussten* Egoismus).

Aus dem Egoismus entkommt man in der Stirner'schen philosophischen Konstellation nicht. Aber ein »Bewusstsein von« hinsichtlich des Egoismus scheint für Stirner doch wesentlich zu sein. Man ist entweder bewusst ein guter Egoist oder- sich dessen nicht bewusst - ein schlechter.

Es ist dieser letztere, der unbewusste Egoismus, der laut Stirner problematisch ist, der auch zu Verwirrungen und Konflikten führt, denn es handelt sich um einen *expansiven* Egoismus, um einen Egoismus, bei dem von allen anderen Menschen erwartet wird, dass sie sich an *meinem* Belieben orientieren, sich von *meiner* Sache her verstehen. Dass ich selbst *mich* hingegen nach *meinem* Belieben verhalte, ist für Stirner ein guter, bewusster Egoismus. Wer sonst sollte für mich bestimmen, wer ich bin, was ich tun soll? Mein Egoismus ist meine Natur, mein Egoismus

ruft mich zur Freude über mich selbst, zum Selbstgenusse auf (Vgl. EE, 180). Warum sollte ich diese spontane Freude, diesen spontanen Genuss an mir selbst nicht haben, mich aufopfern für etwas mir Fremdes?

Für den den negativen Begriff des Egoismus, den ich bisher den expansiven und unbewussten Egoismus nannte, gebraucht Stirner selbst noch verschiedene Epitheta: »All euer Tun und Treiben ist uneingestander, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus«, sagt Stirner an einer Stelle (EE, 182, Hervorhebung entfernt). Bei diesem Egoismus fehlt das Bewusstsein des Egoismus, es gilt dafür: die Person denkt, sie stehe über jedem Egoismus, denn sie sei sittlich, sie sei fromm... Egoistisch bleibt aber die ganze Zeit ihr Sein und ihr Tun. Sie befriedigt ihren Egoismus nur auf eine *unbewusste Weise*.

Betrachten wir nun diesen unbewussten und für Stirner jedenfalls - unerwünschten Egoismus näher.

Der unbewusste Egoismus wurzelt in der Identifikation des Selbst mit den von außen kommenden Bestimmungen. Die Bestimmungen wurden durch Introjektion zu meinen Denkinhalten. *Als solche* werden sie aber nicht erkannt, und deshalb von Stirner als »unbewusst« bezeichnet.

Man verliert sich als unbewusster Egoist in einen »Himmel der Ideen«, von dem her man sich selbst fälschlicherweise versteht. Man handelt aus einem solchen vermeintlichen Verständnis des Selbst, und man erwartet, dass alle anderen dieses Handeln gut heißen und sogar sich zu eigen machen. Dieser Prozess dauert solange an, bis sich im Individuum derjenige »erweckt«, der ein Licht auf den ganzen unbewussten Prozess wirft und ihm mithin ein Ende setzt. So beendet *das wahre Selbst* seine Identifikation mit seinen Gedanken, denn es erkennt *sich selbst* als etwas von seinen Gedanken *Getrenntes*, es erkennt nämlich sich selbst als *Schöpfer* von allen Gedanken.

Im Lichte dieses *Bewusstseins des Selbst* verlieren alle Gedanken und Ideen ihre gespenstische Macht über mich. Sie werden als minderwertig, als *von mir geschaffen*, als *Geschöpf* entdeckt.

An dieser Stelle möchte ich meine Analyse von Stirners Begriffspaar Schöpfer-Geschöpf vertiefen, denn es kann m.E. auf diese Weise noch mehr Klarheit hinsichtlich der Unterscheidung zwischen dem bewussten und dem unbewussten Egoismus gewonnen werden.

Da *ich* das Denken vollziehe, da mit anderen Worten *ich es bin*, der *etwas denkt*, sind meine Gedanken erst *durch mich gesetzt*. Also bin ich in diesem Sinne *der Schöpfer* meiner Gedanken; Gedanken sind die Geschöpfe, *meine* Geschöpfe. Dass sie erst durch mich sind lässt sich am besten so belegen, *dass ich die Macht habe, meine Gedanken zu nichten*. So ist ein Blick »ex negativo« notwendig, um über die Positivität, die Stirner anzielt, Einsicht zu gewinnen.

Ich als Schöpfer kann mich jederzeit von meinen Denkinhalten *distanzieren*. Woran ich früher geglaubt habe, dies kann ich jetzt bezweifeln.<sup>11</sup> Ich kann erfahren, dass ich zu keinem Glauben, zu keinem Denkinhalt verpflichtet bin, weder für meine Identität noch für mein Handeln, »denn »Ich«, von dem Ich ausgehe, bin weder ein Gedanke, noch bestehe Ich im Denken,« sagt Stirner deutlich (EE, 164). Ein Gedanke erkannt *als* Geschöpf kann keinen wesentlichen Einfluss auf *mich, den Schöpfer* ausüben. Ich habe immer die Möglichkeit, meine Gedanken zu verneinen, sie *nicht* zu setzen.<sup>12</sup>

Jemand hingegen, der in seinem Denken aufgeht (z.B. ein Idealist), jemand, der *identisch* ist mit seinem Denken, *verkennt* diese Möglichkeit, er erkennt sich nicht als Schöpfer. So schreibt Stirner über ihn: »Allein, daß *Du* der bist, der höher ist als Du, d.h. daß Du nicht bloß Geschöpf, sondern *gleicherweise Dein Schöpfer bist*, das eben *verkennst* Du als unfreiwilliger Egoist« (EE, 39, Hervorhebung F.G.).

Die Grenze zwischen bewusstem und unbewusstem Egoismus wird laut Stirner offensichtlich durch eine Art *Erkenntnis* gezogen, und diese ist eine Erkenntnis des *schöpferischen Selbst* - eine Selbsterkenntnis.

Als das Interessanteste zeigt sich hier, dass »der Schöpfer« von Stirner zugleich als »der Vernichter« bezeichnet wird. So »bildet es kein eigenes Reich mehr, keinen Staat im Staate«, die Gedanken verselbstständigen sich nicht mehr, sondern sind deutlich als *meine* Gedanken erkannt

---

<sup>11</sup> Dieser Zweifel unterscheidet sich vom methodischen Zweifel von Descartes, indem hier ein *existenzieller* Zweifel geübt wird, keine Epistemologie mit dem Ziel der Fundierung einer Metaphysik. Stirner bezweifelt nicht seine eigene Sinnlichkeit. Um auf Descartes aber anzuspielden könnte man sagen, dass Stirner vielmehr seinen eigenen »bösen Geist« bezweifelt, denjenigen nämlich, der alle andere Geister in ihm dem Einzigsten erzeugt. Stirner möchte diesen Geist töten (wie es auch im Buddhismus etwa darum geht, den Buddha als Vorstellung zu töten), damit er nicht erst auf Grund eines »Ich denke« des Geistes sein eigenes »Ich bin« aussagen darf.

<sup>12</sup> An dieser Stelle sehen wir einen Geburtsort des europäischen Existenzialismus und der Idee, dass die Existenz der Essenz und somit die Offenheit der Möglichkeiten einer jeden fixen Handlungsmaxime vorausgeht.

(EE, 380. Sie vernichte ich, um Platz zu schaffen für nichts anderes als neues Schaffen. Das Schaffen erneuert sich ständig und deswegen braucht sie immer eine Negation, einen neuen Raum für ihre Tat. Die Bühne muss zunächst entleert sein, damit die Schauspieler sie mit ihren *neuen* Dialogen, *neuen* Dramen und *neuen* Tragödien füllen können.<sup>13</sup> Auf einer überfüllten Bühne kann kaum eine Handlung stattfinden.

So ähnlich ist es mit dem schöpferischen Einzigen und seinen Gedanken. Der bewusste Egoist weiß davon und er klärt seine Szene immer aufs Neue (er ist in diesem Sinne ein dauerhafter »Aufklärer«), damit eine neue Schöpfung, eine neue Aufführung stattfindet. Und der unbewusste Egoist? Dieser kennt sich selbst nicht als Schöpfer, er verliert sich an das Geschöpf, will heißen, er sucht sich in Idealen, in fremden Wesen, in etwas, womit er sich identifizieren kann und gegenüber dem er *dienlich* sein kann.

Ist aber sein Dienst eine unegoistische, uneigennützig Sache? Stirner meint:

Ungemein viel glauben diejenigen zu sagen, welche den Menschen »Uneigennützigkeit« ans Herz legen. Was verstehen sie darunter? Wohl etwas Ähnliches als unter »Selbstverleugnung«. Wer aber ist dieses Selbst, das verleugnet werden und keinen Nutzen haben soll? *Du* scheinst es selber sein zu sollen. Und zu wessen Nutzen empfiehlt man Dir die uneigennützig Selbstverleugnung? Wiederum *Dir* zu Nutz und Frommen, nur daß Du durch Uneigennützigkeit Deinen »wahren Nutzen« Dir verschaffst. (EE, 65).

Der unbewusste Egoist projiziert sich in die Zukunft, er bleibt einer (möglicherweise auch altruistischen) Idee verpflichtet, aber *ein Selbst* bleibt er trotzdem. Deswegen entkommt er nicht seinem Egoismus. *Vielmehr wird der Einzelne durch seinen Egoismus selbst in abstraktesten Projektionen und Selbstvergessenheit getrieben.* Es ist interessant, in diesem Sinne einen Blick zu werfen auf dieses unbewusste Sich-Verlieren in Ideen:

---

<sup>13</sup> In seinem Aufsatz »Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung« diskutiert Stirner kritisch zwei Modelle der Erziehung: Realismus und Humanismus. Ohne näher auf diese zwei Auffassungen einzugehen, möchte ich nur, um Stirner Bestehen auf der Notwendigkeit der Destruktion der schon geprägten Gedanken und Ideale zum Zweck der genuin schöpferischen Tätigkeit des Einzelnen, deutlicher zu machen, das folgende Zitat aus dem Text hinzufügen: »Daß man in beiden Fällen [bei Humanismus bzw. Realismus, F.G.] die beste Bildung der antiken Welt zu seinem einzigen Stoff ausersah, beweist genugsam, wie wenig das eigene Leben noch etwas Würdiges darbot und wie weit wir noch davon entfernt waren, aus eigener Originalität die Formen der Schönheit, aus eigener Vernunft den Inhalt der Wahrheit erschaffen zu können.« (Stirner 1986, 78)

Sein Mühen und Sorgen [eines unbewussten Egoisten, F.G.], von sich loszukommen, ist nichts als *der mißverständene Trieb nach Selbstauflösung*. Bist Du an Deine vergangene Stunde gebunden, mußst Du heute plappern, weil Du gestern geplappert hast, kannst Du nicht jeden Augenblick Dich umwandeln: so fühlst Du Dich in Sklavenfesseln und erstarrst. Darum winkt Dir über jede Minute Deines Daseins hinaus eine frische Minute der Zukunft, und, Dich entwickelnd, kommst Du »von Dir«, d. h. dem jeweiligen Du, los. (EE, 39, Hervorhebung F.G.)

Projektionen des Selbst in die Zukunft sind das Resultat eines *Triebes*, und deswegen *des Egoismus*. Man ist getrieben, *von sich los zu kommen*, wie die Zeit einen treibt. Die Idee der Zukunft gewinnt die Form eines Ventils für diesen Trieb. Eine andere und bessere Möglichkeit besteht aber für Stirner auch: man kann nämlich *sich selbst selber* auflösen.

Nur bewusst, also frei von fixen Ideen, kann ich mich selber *als* Bewegung, *als* Erneuerung realisieren. D.h., ich kann mich als Bewegung verstehen, als permanente Nichtung des starren Gebundenseins an ein Selbstbild, und dadurch auch als solchen *aktualisieren*.<sup>14</sup> Dies ist die Kraft der Negativität des Selbst: es kann sich, losgelöst von allen Denkbestimmungen, spontan, also *von selbst*, von sich loslösen; es kann, in einer Art ekstatischer Offenheit, stets neuem Lebensinhalt *bewusst begegnen*, und daher *genießen*, in seiner vollkommenen Unbestimmtheit.

In der Gegenwart ist das Selbst *unbestimmt*, weil es lebendig ist. Nach einer »Bestimmung« des Selbst soll erst *nachgestrebt* werden, sie soll erst in der Zukunft realisiert werden. Umgekehrt aber sagt Stirner auch: »Die Auflösung ist nicht deine ›Bestimmung‹, weil sie Gegenwart ist.« (EE, 373) Der wahre Mensch ist der *sich selbst auflösende Mensch, der Mensch der Gegenwart*.

Auf diese Weise verwandelt sich die Frage nach dem Selbst von einer *Begriffsfrage*, die eine Definition, eine Substanz braucht, in eine Frage der *persönlichen Realisation* des Selbst. Dies bedeutet die Entdeckung des Selbst in seiner nackten Negativität, d.h. Unbestimmtheit. Stirner umformuliert die Frage Kants in Richtung auf eine existenzphilosophische Heraushebung des Einzigartig-Einzelnen:

Die Begriffsfrage: »was ist der Mensch?« hat sich dann in die persönliche umgesetzt: »wer ist der Mensch?« Bei »was« suchte man den Begriff, um ihn zu realisieren; bei »wer« ist's überhaupt

---

<sup>14</sup> An dieser Stelle entlehne ich die Verweisung auf die Doppelbedeutung des Wortes »Realisieren« von Nishitani, und zwar wie er dies in *Was ist Religion?* macht. (Vgl. Nishitani 1990, 44) Auf diesslbe Doppeldeutigkeit vom »realisieren« werde ich mich auch später, in der zweiten Hälfte der Arbeit über Nishitani, beziehen.

keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst. (EE, 411f)

Der wahre Mensch ist der Mensch der Gegenwart.<sup>15</sup> Er ist dann da, wenn er sich selbst als Gegenwart bewusst wird, wenn er sich nicht erst in der Zukunft sucht.

Stirners Vorschlag ist der Vorschlag eines in-dividuellen Egoismus, eines Egoismus also, in dem ich mich in mir selber *nicht aufteile* auf ein ideales Selbst und ein gegenwärtiges Selbst, in dem ich nicht nur mein Ideal, sondern mich als ganzen Menschen zufriedenstelle, nicht nur meinen Geist, meine Gedanken, sondern auch *mich selbst*. Vom Standpunkte des Geistes, der von uns immer fordert, etwas anderes zu sein, als was wir sind, immer eine Allgemeinheit über unsere Einzigkeit zu setzen, erscheint dieser Stirner'sche Vor-Schlag (vielleicht weil es für den Geist selber der Tot-Schlag ist?) als kleinlich. »Das sind ja kleinliche Leidenschaften, von denen sich im Gegenteil der Mensch nicht knechtenlassen soll. Für eine große Idee, eine große Sache muß der Mensch Opfer bringen!« so zitiert Stirner, was ihm die Leute sagen (EE, 82). Allerdings gilt manchmal, dass weniger mehr ist. Dies ist umso bedeutender und wahrer, wenn man mitbedenkt, zu welchen Folgen in der Geschichte das Transzendieren eines natürlichen Egoismus, der ja seine klaren Grenzen kennt, zum Zwecke der Aufopferung für eine sich verselbstständigende Idee, einer »absoluten Idee« führte. Was sind unsere »große Ideen«?, so fragt sich Stirner. Und er gibt gleich eine ernüchternde Antwort:

Eine »große Idee«, eine »gute Sache« ist etwa die Ehre Gottes, für die Unzählige in den Tod gingen, das Christentum, das seine bereitwilligen Märtyrer gefunden hat, die alleinseligmachende Kirche, die sich Ketzeropfer gierig gelangt hat; die Freiheit und Gleichheit, der blutige Guillotinen zu Diensten standen. (Ebd.)

---

<sup>15</sup> An dieser Stelle zeigt Stirner eine deutliche Nähe zu Zen-Buddhismus. Toshihiko Izutsu erläutert die Frage nach dem Selbst im zen-buddhistischen Sinne auf folgende, zu Stirner fast parallele Weise: »[...] Zen raises the question in a very characteristic way. Instead of posing his question concerning Man in an Aristotelian form: ›What is man?‹, the Zen Buddhist directly begins by asking: ›Who am I?‹. What is at issue is not the classical problem of the nature of Man in general, but an infinitely more personal and intimate one of *who* is this very human subject who, existing as he does here and now in a time-space system, raises the question about his own self.« (Izutsu, 3) Der Unterschied zu Stirner bestünde wahrscheinlich darin, dass Stirner diese Frage nicht auf eine *noch tiefere* und fundamentalere Weise stellt, um von seinem Standpunkt des Ego, zum zen-buddhistischen Standpunkt des »non-ego« zu gelangen. - Er scheint, obwohl er damit bereits sehr viel geleistet hat, mit dieser Bewegung von »was« zu »wer« sich zufrieden zu geben.

Auch nach Stirner hat sich lediglich der unbewusste Egoismus leider fortentwickelt, bis hin zum blutigen 20. Jahrhundert. Und wieder starben leibhaftige Menschen für »große Ideen« und bloße Triebe.<sup>16</sup> Dieser menschliche Zustand, der Glaube, dass alles richtig gelingt, wenn man nur die richtigen Idealen gesetzt hat »sollte endlich ihren verführerischen Schein verloren haben«, meinte Stirner Mitte 19. Jahrhunderts, »nachdem [...] hinter einer Wirksamkeit von Jahrhunderten nichts zurückgelassen als die heutige - Misere.« (EE, 346)

Der Ausweg aus dieser miserablen kulturellen Situation ist für Stirner ein minimalistischer - dass jeder ein Egoist wird.

### **»Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt«**

Der Egoismus, den Stirner »propagiert«, darf nicht zu einer »allgemeinen Lehre« werden, denn bei einem solchen Anspruch wäre es doch expansiver, unbewusster Egoismus. Vielmehr können wir Stirners Philosophie als eine Art »phänomenologischer Aufklärung« betrachten. Dies will heißen: obwohl die Einsichten von Stirner nicht expansiv-allgemein sein dürfen, d.h., nicht zu einem neuen Ideal für alle Menschen werden sollen, haben diese Einsichten in dem Sinne Anspruch auf Allgemeinheit, dass sie *für jeden* Einzelnen gelten. Jeder Einzelne kann zum Bewusstsein seiner Einzigkeit, zu seinem Egoismus kommen. Wir erreichen an dieser Stelle die einzige Allgemeinheit, die für Stirner akzeptabel ist. »Ich und das Egoistische ist das wirklich Allgemeine,« schreibt er (EE, 198).

Der Verweis, »jeder sei ein Egoist« darf problemlos allgemein gelten, weil es keine allgemeine *Idee* ist, sondern bloß eine Beschreibung des Tatsächlichen, eine Beschreibung, die jeder Einzelne von seiner Perspektive her feststellen kann. (Vgl. EE, 188) Es ist nur der Verweis auf das einfache Faktum, dass auch jeder ein Einziger ist, so wie ich einzig, in mir selbst zentriert bin. So wie ich mich in meinem lebendigen Körper fühle, kann ich niemanden anderen fühlen. Ich bin *einzig*. Der bewusste Egoismus beginnt so mit dem *Bewusstsein des Einzigen*. Noch genauer: es beginnt mit dem klaren Bewusstsein *meiner* Einzigkeit. Gegenüber den herrschenden Ideen *immunisiere ich mich absolut als der Einzige*. Ich werde frei von jedem Manipulationsversuch

---

<sup>16</sup> Unter denen starben nicht wenigen auf Grund einer fixen Idee »Kommunismus«, die von Stirners Kritiker Karl Marx gefördert wurde.

meiner selbst.<sup>17</sup> Dies verleiht mir, dem Einzigen, eine praktisch unantastbare Würde und Autonomie; diese können aber weder allgemein definiert werden noch brauchen sie einen Konsens; sondern der Einzige entdeckt sie *selber* und hat sie auch *selber* zu schützen.

Dazu ist nur ein Stirner'scher »egoistischer Schnitt« erforderlich, ein klares Bewusstsein von »der vollkommenen Geschiedenheit« (EE, 229) des Einzigen von anderen Menschen. Stirner sagt:

Mein Fleisch ist nicht ihr Fleisch, mein Geist ist nicht ihr Geist. Bringt Ihr sie unter die Allgemeinheiten »Fleisch, Geist«, so sind das eure *Gedanken*, die mit *meinem* Fleische, *meinem* Geiste nichts zu schaffen haben, und am wenigsten an das Meinige einen »Beruf« ergehen lassen können. (EE, 153)

Die Sache des bewussten Egoisten kann im Gegensatz zur Sache eines unbewussten überhaupt nur *die seine* sein. Meine Sache, so Stirner, »ist keine allgemeine, sondern ist - *einzig*, wie Ich einzig bin.« Was diese Sache ist, was für ein Talent, was für ein Beruf, was für ein Lebensweg dies auch sein mag, dies kann nur *ich selber* überhaupt wirklich entdecken, nur ich selber nachvollziehen, und auch realisieren.

Stirner will nicht einer fremden Sache dienen, denn er will das sein, was *im Gegensatz* zu jeder *Dienstbarkeit* steht, nämlich: *der Eigner*. Was nicht mein Eigentum ist, das habe ich nicht unter Kontrolle. Die Gedanken und Ideale, denen ich mich unterwerfe, *besitzen mich*, sie haben mich unter Kontrolle, oder, wie Stirner es formuliert: ich bin von ihnen *besessen*. Die Gespenster wie »Gott«, »Nation« oder eine fixe Idee »des Menschen« operieren an meiner Stelle. Mein Leben lässt sich mit einem Puppenspiel vergleichen. Meine Ideen, meine Gespenster können zum Verschwinden gebracht werden wenn ihre Konstitution ihre Anonymität verliert, nämlich wenn

---

<sup>17</sup> Man könnte Stirner einwenden, dass er nicht die äußerlichen Umstände, in denen sich der Einzelne befindet, genügend in Betracht zieht. Der Einzelne kann sich nicht alleine immunisieren gegen die Manipulationen, weil die Manipulationen in größeren Zusammenhängen gründen, etwa bestimmt sind durch gesellschaftliche Verhältnissen. Stirner ist sich aber dessen völlig bewusst. Und deswegen unterscheidet er zwischen Freiheit und Eigenheit. Die Freiheit wird von ihm als Freiheit von äußeren Zwängen verstanden. Ich kann auch als bewusster Egoist natürlich von außen eingeschränkt werden, unfrei sein. Aber selbst wenn ich *äußerlich* unfrei bin, etwa versklavt, so *habe ich mich* als der Einzige trotzdem, ich bin *mein eigen* im Bewusstsein meiner *Eigenheit*. Stirner schreibt: »Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von Dem, was Ich *los* bin, Eigner von dem, was Ich in meiner *Macht* habe, oder dessen Ich *mächtig* bin. *Mein eigen* bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe.« (EE, 171-173)

ich die Ideen *als* meine sehe, wenn ich der Eigner bin. Ich drehe das Herrschaftsverhältnis um, und sage: *ich besitze* meine Ideale, meine Gedanken.

In diesem Sinne erklärt sich auch der Titel »Der Einzige und sein Eigentum«. Dies bedeutet es, ein Einzige zu sein. *Ich* bin der Einzige, und mein Eigentum sind *meine* Gedanken, *meine* Vorstellungen, *meine* Leidenschaften, kurz, alle meine »Ich-Inhalte«, mithin alles, was ich zu tun bemächtigt bin. Mit meinen Gedanken gehe ich nun beliebig um, genauso, wie ich mit den Dingen, die ich besitze, alles nach Herzenslust tun kann. Meine Gedanken kann ich entstehen lassen, meine Gedanken kann ich aber auch vernichten. Ich bin ihr Herr geworden und stehe über all meinem Denken ähnlich wie der Leviathan von Hobbes, während er seine Bürgern ganz umfasst, sich gleichzeitig *über* sie erhebt. Sich über die eigenen Gedanken erheben meint jedoch gerade nicht, sich über Andere zu stellen - in diesem Sinn ist meine durch die Kraft der Negativität gewonnene Unabhängigkeit nicht diejenige des Souveräns.

Dieser Aufstieg des Selbst kann nur aus der eigenen *Negativität des Selbst* entspringen. Denn, jegliche Bestimmung des Selbst kam von außen, sie war eine gespenstische Erscheinung, beutete mein Selbst nur aus. Nur wenn dies einmal deutlich erkannt wird, wenn mit anderen Worten alle Ideale *negiert werden*, also nur aus einem »Nichts«, kann das zerschlagene Selbst seinen Kopf wieder erheben, für sich selbst einen Neubeginn erklären. Auf diese Weise kommentiert Nishitani Stirners egoistischen Ansatz:

The self as egoist was present all along as the object of the most basic negations of the God of religion or the ethical person. The self was repudiated as »sinner« and »inhuman wretch.« [...] The search for the self remained unconscious as the ego lost itself in fanaticism over reason or the idea of humanity. In humanism's denunciations of the egoism of the ego as inhuman and selfish, the more vigorous its efforts, the clearer it became that the ego was not something to be set aside. It was only from the depths of nihilism to which the ego had been banished that it could, in a gesture of negating all negation, rise to reclaim itself. (Nishitani 1990, 116)

Der positive Egoismus, der aus den persönlichen Interessen des Einzelnen entspringt, ist nur da in einem »nicht«, nämlich wenn alle »höhere Sachen« nicht mehr sind. Er kommt aus einem Nihilum des Selbst, wie Nishitani es andeutet. Von daher wird das Motto von Stirner

verständlich: »Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt«. Aber da dieses »Nichts« nur bezogen ist auf *sich verabsolutierende und körperlose Gedanken*, ist dieses Nichts zugleich eine *Bejahung des Seins des Selbst*, das sich hinter dem Nebel dieser Gedanken immer schon befand, nur vergessen war. Das wahre Selbst wird weder romantisch *ausgedacht*, noch ideologisch *interpretiert*, sondern wird *entdeckt*, und mit seiner Entdeckung auch sein *positives*, d.h. sein *schöpferisches* Potenzial freigesetzt. Deshalb sagt Stirner von sich selbst: »Ich bin [...] das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.« (EE, 5). Stirners »nein«, seine Negation resultiert in einer *Schöpfung*. Stirners Nihilismus überwindet sich selbst als ein *kreativer* Nihilismus (Vgl. Nishitani, 118).

Es wäre demnach vollkommen falsch, wenn die Aussage »Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt« nur als reine Negation aufgefasst würde und man *die Positivität*, die aus der Tiefe der Negativität entspringt (und erst durch sie überhaupt entstehen *kann*) außer Acht ließe. Es kann einem sogar auch »logisch« vorkommen, dass die so stark an der zweiwertigen Logik orientierte europäische Philosophie wenig mit solchen widersprüchlichen Aussagen wie »schöpferisches Nichts« anfangen konnte oder dass sie, immer auf einen letzten Grund und eine letzte Begründung gerichtet, vor einem »Nichts« zurückschreckte. Aber für einen ost-asiatischen Denker wie Keiji Nishitani deckt sich Stirners Aussage, trotz ihrer historischen und kontextgebundenen Spezifität, vielmehr mit der bekannten Intuition der Weisen: das Selbst sucht sich nicht in Ideen und verliert sich nicht im Enthusiasmus ihres Dienstes; stattdessen findet es sich und schafft sich selbst in allem, woran es *als ein Selbst* beteiligt ist. Das Selbst findet seinen Selbstgenuss:

The motto [»Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt«, F.G.] [...] includes a kind of negative positiveness, a nonchalant acceptance of things which appropriates them as the life-content of the self and enjoys the life of the self in all things. (There are affinities here to the idea of acting in »empty non-attachment« in Lao-tzu and Chuang-tzu.) (Nishitani, 102)

Die Ideale sind mir schon gegeben. Ich muss sie nur *erlernen*. Ohne sie ist mein' Sach' hingegen auf Nichts gestellt. Ich bin auf nichts fixiert, sondern ich bin frei, um meine *eigene*, meine

*einzigste Sache, selber zu gestalten, sie erst zu schaffen. Ich bin der Einzige, und meine Sache ist mein Eigentum.*

## **Das Selbst und der Genuss**

### **Das Selbst finden. Die Epoché von Stirner**

Mein Egoismus ist, wie schon angedeutet, keine allgemeine Sache, denn eine allgemeine Sache ist nur mein *Denkinhalt*. Mein Egoismus hingegen *bin ich*, nicht die bloße Reflexion, sondern *ich als ganzer leibhafter Mensch*. Stirner bricht mit der neuzeitlichen Tradition der cartesianischen Identifikation des Selbst mit dem Denken, und er zeigt, etwa auch gegen Parmenides, *dass das Sein und das Denken nicht zusammenfallen*.

Denn bei genauer Betrachtung wird deutlich, dass man abwechselnd an sich, an die anderen, an etwas Abstraktes, oder sogar an gar nichts denken kann, und doch *ist* man dabei die ganze Zeit, in seinem lebendigen Körper. Die Wahrheit des Selbst, auf die Stirner verweisen möchte, ist eine lebendige Wahrheit, sie ist »lebendig [...] in derselben Weise, wie meine Lunge lebendig ist« (EE, 398). An diese freilich einfache Tatsache des Selbst *erinnert* Stirner, denn er ist der Meinung, dass das gewöhnliche *Vergessen* unserer Selbst uns zu einem falschen Verständnis dessen, was wir sind, führt. Wir verwechseln *uns* mit unseren Eigenschaften, unseren kontingenten Gedanken, was mit Stirner gesagt z.B. bedeutet: »Ich sage: Du bist zwar mehr als Jude, mehr als Christ usw., aber Du bist auch mehr als Mensch. Das sind alles Ideen, Du aber bist leibhaftig«. (EE, 139) Das groß geschriebene »Ich« oder »Du« verweist auf ein konkretes Ich, ein konkretes, leibhaftiges Du, ein Ich und Du im lebendigen Vollzug. In einem Vollzug sind wir ständig, nur fehlt uns oft das Bewusstsein dieser Tatsache. Die Ideen und Vorstellungen werden ohne dieses Bewusstsein nicht als *Teil des Vollzugs* begriffen, sondern scheinen *die Wirklichkeit selbst* auszumachen. *Ich* werde zum Eigentum meines Denkens. Obwohl Stirner den Begriff nicht verwendet, könnte man ihm im Rekurs auf die Phänomenologie eine *praktische Epoché* zuschreiben. Gegenüber den sich verabsolutierenden Gedanken und Vorstellungen vollzieht nun das leibliche Ich eine Stirner'sche Epoché:

Die Gedanken waren für sich selbst *leibhaftig* geworden, waren Gespenster, wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland usw. Zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig. Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die *Meinige*, als Mein Eigentum: Ich beziehe alles auf Mich. (EE, 14)

Die Gedanken, die ich in der Epoché »vernichte« verschwinden nicht, noch kommt etwas Neues ins Spiel, was früher nicht da war. Die Epoché erreicht vielmehr, dass meine Gedanken als *die meinen* erkannt werden, dass sie keine gespenstische Macht mehr über mich besitzen. Stirners Epoché ist daher eine *existenzielle*, keine bloß theoretische. Es geht mir nicht darum, dass ich eine neue Theorie (auch keine neue Theorie des Selbst) entwickle, sondern in der Epoché *trenne ich mich* von meinen *Gedanken*, ich nehme existentiell *Abstand* von all meinen (bloß gedachten) Bestimmungen. Es handelt sich hier um eine *Umstellung der Sichtweise* des leibhaftigen Ich, keine bloße Bejahung noch Verneinung. Ich empfinde mich und sehe die Wirklichkeit nicht nur vermittelt durch einen Geist, sondern wie *ich* sie erfahre, d.h. leibhaftig-unmittelbar.<sup>18</sup> Die Epoché stellt einen Bruch mit dem alten Selbst dar, die Epoché ist eine Ent-Setzung, eine Negation, aber es geht Stirner nicht um ein Negieren um des Negierens willen, sondern um die Entdeckung des Selbst. Das Selbst, von dem Stirner spricht, ist etwas, was den Bereich des Denkens *übersteigt*; das Ich ist durch das Denken überhaupt nicht zu erfassen. Stirner sagt: »Ich aber sage, *nur die Gedankenlosigkeit* rettet Mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit.« (EE, 164, Hervorhebung F.G.)

---

<sup>18</sup> Stirners Beschreibung von der Erfahrung, die ich mache, wenn ich alle meine Ideen und Gedanken auflöse, der Zustand der »Gedankenlosigkeit«, lässt sich mit Nishidas Begriff der »reinen Erfahrung« parallelisieren. Diese Erfahrung ist laut Nishida ohne »eine Spur von Gedankenarbeit«, sie ist die Erkenntnis des »Tatsächliche[n] als solche[n]; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen«. (Nishida 1989, 29) Obwohl Stirner terminologisch für die Beschreibung seiner Erfahrung die Worte »ich« und »mir« behält, ist dieses Selbst eben kein »nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen«. Es ist weder Wissen noch Denken, denn Stirner sagt, »ich allein bin leibhaftig«, nicht meine Gedanken. Wenn ich eine solche Erfahrung mache, dann erfahre ich in diesem Augenblick die Wirklichkeit *unmittelbar*, denn sie ist nicht vermittelt durch das Denken. Der wichtige Unterschied zu Nishida, würde ich meinen, besteht in Stirners ständigen *Fokus* auf die praktische Zusammenhänge; ihm ist es wichtig, dass »sein' Sach' auf Nichts gestellt« ist, dass er die Freiheit, oder genauer noch *seine Eigenheit*, genießt, nicht von außen bestimmt ist. Seine Diskussion von Macht und Willen, und, damit verbunden, seine Gesellschaftskritik und politische Philosophie, sowie die Philosophie des Rechts, machen ihn, wie Nishitani auch bemerkt, zu einem Denker der Sozialität im egoistischen Kontext. Seine »reine Erfahrung« nimmt er als Ausgangspunkt für eine egoistische Praxis. (Vgl. Nishitani 1990, 120) Hingegen schlägt Nishidas Interesse mehr auf die theoretische Seite, und er analysiert die reine Erfahrung als solche in details. Dabei nähert er sich, obwohl er eine ganz eigenartige Philosophie entwickelt, dem, was in Europa Phänomenologie heißt, der Analyse der Bewusstseinsphänomene.

Durch Denken kann man sich nicht von den Gedanken befreien, sondern nur durch *Gedankenlosigkeit*. Dies ist das absolut Entscheidende für Stirner. Denn wenn ich mich als Gedankenlosigkeit entdecke, das heißt »hinter den Gedanken finde«, nehme ich deutlich Abstand von meinen Gedanken (ich bin *dahinter*), ich gehe in meinem Denken mit anderen Worten nicht auf. Stirner verweist auf diese ursprüngliche Selbstidentität, die allem Denken vorausgeht. Sie kann gedanklich, und folglich auch sprachlich, nicht definiert werden. Das Selbst ist eine lebendige Tat, die sich selbst nur in sich selbst bezeugen kann. Als Gedankenlosigkeit *findet* sich das Selbst, dies ist für dieses Selbst ein unmittelbares Faktum. Zu diesem Finden des Selbst in sich selber, möchte Stirner auch seinen Leser führen:

*Beobachte* Dich einmal jetzt eben bei deinem Nachdenken, und Du wirst finden, wie Du nur dadurch weiter kommst, daß Du jeden Augenblick gedanken- und sprachlos wirst. Du bist nicht etwa bloß im Schläfe, sondern selbst im tiefsten Nachdenken gedanken- und sprachlos, ja dann gerade am meisten. Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, diese verkannte »Gedankenfreiheit« oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen. (EE, 389)

Wir wir leicht einsehen, können wir auch im tiefsten Nachdenken gedankenlos sein, aber Gedanken-Losigkeit will nicht heißen, dass ich völlig *aufhöre* zu denken. Dies wäre weder möglich noch gewünscht. Aber in der Epoché distanzier ich mich wohl von meinen Gedanken, von meinen Fremdbestimmungen, die im Denken wurzeln. Ich habe die Ruhe als Freiheit von meinen Gedanken erreicht. Ich denke genau wie bisher, aber mein Denken hört tatsächlich auf »no more than disembodied abstract ideas« zu sein, »pure ›logical‹ thoughts, ›absolute‹ ideas in Hegel's sense.« (Nishitani 1990, 106) »Ich bin kein bloßer Gedanke,« sagt Stirner, »aber Ich bin zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt«. (EE, 381)

Unser Denken erscheint zunächst wie ein Gespenst, das uns leibhaftigen besitzt, wir sind durch einen Geist besessen. Dieser »Geist ist körperlos und hat keine Beziehung zur Welt und Körperlichkeit: für ihn existiert nicht die Welt, nicht natürliche Bande, sondern nur Geistiges und geistige Bande.« (EE, 19f) Dieser Geist kommt aber als solcher an ein Ende, wenn ich mich im Vollzug einer Epoché *als leibhaftig* finde.

Von diesem Geist als einem Herrn, muss ich mich, wenn es mir um meine Eigenheit geht, *selber* befreien. Dies kann keine Gesellschaft, kein Kommunismus, keine Religion für mich tun, weil

sie ja selber - nur Gespenster sind. Entweder bin ich vom Geist besessen, oder - der Geist ist mein Besitz, mein Eigentum.

### »Ein Menschenleben«. Die Genealogie des Geistes und der Genuss

Stirner interpretiert den Geist als notwendige »erste Selbstfindung« des Einzelnen. In diesem Sinne gehört der Geist und das Geistige zu dem, was der Mensch ist, der Geist bildet sich spontan und natürlich. Aber es ist genau so natürlich und menschlich, laut Stirner, dass man diesen Geist nicht zu ernst nimmt, dass man kein Fanatiker des Geistes wird, und zwar, weil man sich eben als etwas *anderes als einen bloßen Geist* entdeckt, wie wir schon gesehen haben, als Gedankenlosigkeit in einem speziellen Sinne als das schaffende, leibhaftige Ich.

In einem kleinen Abschnitt des EE mit dem Titel »Ein Menschenleben« beschreibt Stirner die Entwicklung des Individuums in drei Stadien: vom Kind, über den Jüngling zum Mann.<sup>19</sup> Im Folgenden möchte ich diesen Reifeprozess des Einzelnen darstellen, um zu sehen, wie Stirner die Funktion des Geistes in unterschiedlichen Stadien bewertet, und wo dieser Geist auch seine Grenzen zu erreichen scheint.

Ein Kind, so beginnt Stirners Beschreibung, versucht »hinter die Dinge zu kommen«. (Vgl. EE, 9) Die Dinge überfordern das Kind, es ist zu schwach, um »die Naturgewalten« zu beherrschen, um sich selbst gegen sie zu behaupten. Das Gebot der Eltern erscheint z.B. als eine solche unüberwindbare Naturgewalt. Das Kind macht sich zwar dann bereits Gedanken, aber diese Gedanken sind an die Sachen gebunden, das Kind hat nicht »die reinen Gedanken«, die Vernunft, es erforscht nicht »die Tiefe der Gottheit« oder ähnliches (EE, 12).

Im zweiten Schritt, beim Jünglinge also, erscheint der Geist als eine *Befreiung*, als *Überwindung* von Naturgewalten. »Hinter der Rute«, sagt Stirner, »steht, mächtiger als sie, unser - Trotz, unser trotziger Mut. [...] Und was ist Unsere List, Klugheit, Mut, Trotz? Was sonst als - *Geist!*« (EE,

---

<sup>19</sup> Hier an diesem Beispiel redet Stirner, der ja von sich immer ausgeht, zwar vom »Jüngling« und »Mann«. Es sind allerdings überhaupt keine Aussagen bei Stirner zu finden, die die Frauen in eine minderwertige Position im Vergleich zu Männern setzt. Dies ist wohl zu kontrastieren zu den »bekannteren« Stirners Zeit, wie z.B. den Philosophen Hegel oder Marx (und sogar über diese Zeit hinaus, man denkt nur an Nietzsche z.B.). EE hat Stirner seiner Frau gewidmet. So steht am Anfang des Buches: »Meinem Liebchen Marie Dähnhardt«.

10) Mit dem Geist, mit dem Gewissen und der Vernunft, erheben wir uns über alles einschränkend erlebte Natürliche, wir entwickeln eine *geistige Haltung*: »Unsere Taten richten sich nach Unseren Gedanken (Ideen, Vorstellungen, *Glauben*), wie in der Kindheit nach den Befehlen der Eltern.« (EE, 12) Wir verstehen uns in diesem Stadium als reine Geister und so findet sich das Selbst *als* ein Selbst zum ersten Mal: »*Geist* heißt die *erste* Selbstfindung [...] die Welt ist in Verruf erklärt, denn Wir sind über ihr, sind *Geist*.« (EE, 10)

Nach dem zweiten kommt der dritte und der letzte Schritt, der durch den Mann vollzogen werden soll. Dieser Schritt ist für Stirner auch der entscheidende, denn es kann behauptet werden, seine ganze Philosophie baut auf dieser »zweiten Selbstfindung« auf. Man könnte sogar wagen zu argumentieren, dass viele zwar reifen und biologisch gesehen zu Männern und Frauen werden, diesen entscheidenden Schritt aber, welcher *über den Geist hinaus reicht*, nicht vollkommen vollziehen. Und zwar meint Stirner, genau so wie ich mich als Jüngling hinter den Dingen fand, und zwar als Geist, und die Macht der Dinge mit dem Geist überwand, so kann ich mich später als Mann *hinter den Gedanken finden*, und die Macht über den Geist gewinnen.

Erst an diesem Punkt des *Bruches mit der Idealität* erreiche ich das Bewusstsein meiner Einzigkeit, ich entdecke mich nicht als bloßen Geist, was wohl zunächst nötig war, sondern als *leibhaftig*: »Darum zeigt der Mann eine *zweite* Selbstfindung. Der Jüngling fand sich als *Geist* und verlor sich wieder an den *allgemeinen* Geist, den vollkommenen, heiligen Geist, *den* Menschen, die Menschheit, kurz alle Ideale; der Mann findet sich als *leibhaftigen* Geist.« (EE, 14) Der Mann als der Einzige ist in seiner Reife keiner Idee verpflichtet, keinem durch die Gesellschaft introjizierten Über-Ich<sup>20</sup>, sondern nur sich selbst, nur dem Ich. Und der Mann hat »ein persönliches oder *egoistisches* Interesse, nicht etwa nur Unseres Geistes, sondern totaler Befriedigung, Befriedigung des ganzen Kerls, ein *eigennütziges* Interesse.« (EE, 13) Persönlich müssen Interessen des Mannes sein, sie müssen also egoistisch sein, weil sie *seine eigene* Interessen sind, weil der Mann in ihnen *bewusst* Befriedigung findet. Diese Interesse geht aber nicht, wie man ohne näheres Betrachten vielleicht denken würde, auf Kosten anderer. Nur sind die Hilfe, Aufopferung, oder auch Liebe gegenüber den anderen unpersönlich, nicht »heilig«,

---

<sup>20</sup> Zu einer detaillierten Analyse von Stirners Programm als »Negation des irrationellen Über-Ichs«, siehe Laska 1991.

kein Prinzip oder Ideal, sondern sie sind konkret und egoistisch, weil das Selbst *auch darin* seine Befriedigung findet.<sup>21</sup>

Der Mann nimmt die Welt als das, was sie ist, er »modelt« die Welt nicht nach seinen Idealen (Vgl, Ebd.). Sein lebendig-leibhafter egoistischer Umgang mit der Welt ist sein Selbst- und sein Weltgenuss.

Mit dem Genusse nähern wir uns dem, was im Stirner'schen Kontext die höchste Positivität bedeutet, der Genuss ist somit die *Positivität des Selbst*. Ich möchte im Folgenden noch diesen Stirner'schen positiven Ansatz vertiefen, obwohl es auch manchmal notwendig sein wird, auf die Negativität zurückzuverweisen, damit man den Kontrast zwischen Genuss und Nichtgenuss noch deutlicher erkennen kann. Genuss kommt erst zustande, wenn die Hindernisse für ihn beseitigt sind.

Im Genuss bin ich auf Nichts gestellt. Ich habe zwar Ziele, aber ich habe nicht *das* Ziel. Ich bin ein Reisender, oder, wie Stirner es so schön formuliert, ein »geistiger Vagabund« (Vgl. EE, 123f). Das Ziel ist vielmehr der Weg selbst, wie dieser einfache, aber tiefgehende buddhistische Spruch besagt. Vom Einzelnen sagt Stirner: »er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist; sonst wäre er fertig, tot.« (EE, 200) Einzel sein heißt demnach *in Bewegung sein*, es heißt sich *als lebendig erfahren*, und zwar *immer aufs Neue*.

Das Selbst als eine solche lebendige Existenz trägt seinen eigenen Rhythmus, seine eigene natürliche Entwicklung in sich, es bedarf keiner Interpretation der lebendigen Existenz von außen (und sei es seitens eines Selbst-Bilds), die diesem Selbst Vorschriften machen soll. Denn eine jede Vorschrift, ein jedes Sollen *verletzt mich als Einzigen*, weil es von mir verlangt, anderes zu werden als das, was ich bin. Ich soll einen »Beruf« haben, mich erst in der Zukunft realisieren? Aber das Selbst hat in Wirklichkeit keinen Beruf. »Ich lebe so wenig nach einem

---

<sup>21</sup> An dieser Stelle mag es nützlich sein zu verweisen auf eine Antwort von Stirner, die er auf Missverständnisse der manchen Kritiker seines Werks hinsichtlich seiner Auffassung des Egoismus lieferte. Stirner schreibt: »Der Egoismus, wie ihn Stirner geltend macht, ist kein Gegensatz zur Liebe, kein Gegensatz zum Denken, kein Feind eines süßen Liebeslebens, kein Feind der Hingebung und Aufopferung, kein Feind der innigsten Herzlichkeit, aber auch kein Feind der Kritik, kein Feind des Sozialismus, kurz kein Feind eines *wirklichen Interesses*: er schließt kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressiertheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern gegen die heilige Liebe, nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken, nicht gegen die Sozialisten, sondern gegen die heiligen Sozialisten usw.« (Stirner 1986, 182)

Berufe, als die Blume nach einem Berufe wächst und duftet«, berichtet Stirner. (EE, 411) Stirner bricht mit der idealistischen Tendenz der *Entzweiung des Ich*, in der ich mich in ein wahres, ideales, zukünftiges Ich, einerseits, und in ein gegenwärtiges, bewegliches Ich andererseits aufteile. Die Entzweiung, der Zustand, in dem ich immer ein Ideal zu verwirklichen versuche, ist für Stirner ein kulturelles Erbe Europas, »[d]er Zauberkreis der Christlichkeit« (EE, 410). In diesem Teufelskreis stecken jedoch genau so die Kommunisten und die Sozialisten mit ihrer Vorstellung vom Wesen des Menschen als »der arbeitende Mensch« und ihrem Ideal der Gleichheit, die Liberalen mit ihrer (erst in der Zukunft zu realisierenden) »Freiheit«, Feuerbach mit seinem neuen Ideal *des Menschen*, weil sie alle das Modell der Entzweiung, der Teilung in ein wirkliches und ein ideelles Selbst nicht zu überwinden, aufzulösen wussten. »Unsere Atheisten«, behauptet Stirner ironisch, »sind fromme Leute.« (EE, 203) Die fromme Atheisten machen nur Fortschritt im Teufelskreis selber, es ist »ein Fortschritt im religiösen [...] Gebiete, kein Schritt darüber hinaus«, macht Stirner deutlich. (EE, 201, Hervorhebung F.G.) Aus dem Teufelskreis kann man nur dann ausbrechen, wenn die gesamte Suche und das Streben nach einer Idealität, die sich in die Realität verwandeln sollte, völlig verschwindet, mit anderen Worten erst dann »wenn die Spannung zwischen Existenz und Beruf, d. h. zwischen Mir, wie Ich bin, und Mir, wie Ich sein soll, aufhörte [...]«(EE, 410)

Stirner möchte *wirklich* aus dem Teufelskreis ausbrechen, er möchte nicht etwas »sollen«, sondern *das Sollen selbst* hinter sich lassen, und im wahrsten Sinne des Wortes: einen Fortschritt machen.

Dieser Fortschritt allerdings führt Stirner nicht in ein weites, fremdes Land. Der Ausbruch aus dem Teufelskreis des Idealismus bringt ihn vielmehr zu ihm selbst, nicht zu einem »Wesen des Selbst«, nicht zu einem Ideal, denn dies wurde als bloß idealistisches Geschöpf gerade negiert, sondern das Selbst, zu dem Stirner jetzt gelangt, ist das konkrete, lebendige Selbst des Mannes. *Der Ausbruch aus dem Teufelskreis führt zum unnenbaren, unsagbaren Ich*, mit Stirners Worten: »Der Schritt darüber hinaus führt ins *Unsagbare*.« (EE, 201) Das Ich ist nicht definierbar, es ist kein Ideal, kein Gedanke, deshalb ist es auch nicht ausdrückbar, nicht sagbar. Das Ich wird in einer praktischen Epoché vielmehr *leibhaftig erlebt*. Und in diesem Erleben liegt schon die Freude über sein Dasein, der Egoismus des Einzigen.

Als Egoist muss ich mich nicht erst suchen, sondern: ich bin gut, so wie ich bin. Ich bin nicht fixierbar, sondern ich bin in Bewegung, in permanenter Wandlung. Ich habe eine *natürliche* Entwicklung (keine Entwicklung, in der ich mich einem Ideal annähere), ich habe eine mir inhärente *Kraft* und Dynamik. Ohne einen Beruf bin ich vergleichbar mir einer Pflanze, die ihre Kräfte so gut sie kann gebraucht, um sich zu vollenden; ich bin wie ein Vogel, der nach Herzenslust singt. (Vgl. EE, 366) Pflanzen und Tiere haben *ihre*, ich aber habe *meine eigene* Entwicklung, meine Entwicklung ist eine einzig-menschliche<sup>22</sup> Entwicklung. Als bewusster Egoist möchte ich *diese* Dynamik entdecken und verfolgen, kein Ideal, sondern *meine Kräfte* oder *mich selbst* realisieren.

Wir machen es uns nur schwer, würde Stirner sagen, wenn wir unsere Natur als permanente gegenwärtige Bewegung negieren im Dienste einer höheren fixierbaren Sache, einer »fixen Idee«, die uns de-finiert, uns also *eine Grenze* setzt. Das Nichts, welches ich bin, das ist vielmehr eine *Offenheit*, es ist die Möglichkeit, immer aufs Neue zu beginnen und genießen. Das Nichts ist wie die frische Luft für ein sich stets regenerierendes Selbst. Aus diesem Nichts schafft sich das Selbst *aus eigener Kraft*; das Selbst ist eins mit dem lebendigen, schöpferischen Nichts. Ohne sich permanent zu schaffen, wäre das Selbst nicht, was es ist, es wäre nicht *lebendig*. Das Selbst, so sagt Stirner, ist mit seinen Kräften identisch, deren »Sein ja einzig in ihrer Äußerung besteht und so wenig untätig verharren können als das Leben, das, wenn es auch nur eine Sekunde ›stille stände‹, nicht mehr Leben wäre.« (EE, 366) Der Mensch hat keinen Beruf, aber *Kräfte* und eine lebendige Entwicklung *hat er*. (Vgl. Ebd.)

Es wird also deutlich, dass das Nichts bei Stirner alles andere ist als ein Aufgehen in der Verzweiflung (Epoché bei Stirner bedeutet weder Zweifel noch Verzweiflung) als vollkommene Abwesenheit des Sinnes des Lebens, wie man auf den ersten Blick Stirners Negativität missverstehen könnte. Im Nichts vielmehr suche ich nicht zunächst einen Sinn, der mich später beim Nichtfinden zur Verzweiflung erst bringt. Ich suche *nichts*, jedenfalls nichts Endgültiges, Fixes. »Das Nichts« braucht Stirner, genau wie die Philosophen der Kyoto-Schule, um sich von

---

<sup>22</sup> An dieser Stelle vermeide ich zu sagen »menschliche Entwicklung«, denn Stirner kritisiert die Idee *des* Menschen als eine »neue Bestimmung des Menschen«. Ich meine hier deswegen zwar eine menschliche Entwicklung (im Unterscheid zum pflanzlichen oder tierischen), aber nicht nach dem Muster einer abstrakten Idee, sondern so, wie ich mich spontan als der jeweils einzige Einzelne entwickle.

der Starrheit des Seinsbegriffs zu befreien, er braucht es, um die *gedanklichen* Setzungen *im Vollzug im Sinn der Epoché* zu frei zu setzen, mithin die positive Kraft der Negativität frei zu lassen.

Ich bin kein Sein als Wesen, sondern das Nichts als Existenz. In diesem Sinne kann Stirner wohl als ein früher Existentialist und auch Nihilist bestimmter Couleur bezeichnet werden, da er die traditionellen Werte als unzureichend entlarvt und auf der Abwesenheit jeglicher Ideale, auf ihrem Ungrund, ja, auf einem »Nichts« besteht, das zugleich seine eigene Existenz ist. Wie Nishitani bemerkt *war* Stirners Nihilismus seine Existenz und nicht die Hypostase einer die konkret-leibliche Existenz vergessenden Weltanschauung; die Selbstausslegung der eigenen Existenz war seine Philosophie. (Vgl. Nishitani 1990, 125) Die Bewegung dieser Philosophie ist eine der »Selbst-Überwindung des Nihilismus«<sup>23</sup>, nicht das Aufgehen in der Verzweiflung, sondern die Bewegung der Existenz des Einzelnen selbst, sein *Selbstgenuss*.

»Wir stehen an der Grenzscheide einer Periode«, sagt Stirner. »Die bisherige Welt sann auf nichts als auf Gewinn des Lebens, sorgte fürs - *Leben*.« (EE, 358) Ein »wahres Leben«, ein »freies Leben«, ein »gutes Leben«... Sind das nicht unsere Interpretationen, unsere Gedanken über das, was *das* Leben ist? Wir sehnen uns nach einem Konzept, nach einem Ideal des Lebens, und dabei vergessen wir, dass wir *schon leben*. Stirner drückt dies folgendermaßen aus: »Wer nur besorgt ist, daß er *lebe*, vergißt über diese Ängstlichkeit leicht den *Genuß* des Lebens.« (Ebd.) *Das* Leben also, als Idee, in Deutungsrahmen gleich welcher Art, sei es christlich, sei es kommunistisch, sei es liberal, versetzt das Zentrum des Lebens in etwas *außerhalb vom Leben* selbst, in ein *Jenseits*. (Vgl. EE, 170) Dies ist nicht nur ein Problem der Religion, sondern auch der Philosophie: wir finden es, wie schon angedeutet, genauso bei Feuerbach mit seinem »Wesen *des* Menschen«, oder Marx mit seinem »wirklichen Gattungswesen«. *Es gibt* in allen diesen Fällen nämlich *ein Wesen*, ein »wahres Leben«, das es *erst in der Zukunft zu realisieren gilt*. Der gewünschte Zustand ist noch nicht erreicht, ich bin nicht gut so, wie ich jetzt bin, sondern ich muss *erst etwas werden*, ein zukünftiges, wahres Ich. Mit anderen Worten: »Man lebt in *Sehnsucht* und hat Jahrtausende in ihr, hat in *Hoffnung* gelebt. Ganz anders lebt es sich im -

---

<sup>23</sup> Diese Formulierung geht auf Nishitani und sein Buch, das ins Englische mit »The Self-Overcoming of Nihilism« übersetzt wurde. In ihr befindet sich der Kapitel, in dem Max Stirner diskutiert wird als ein Beispiel für den Nihilismus, der kein Nihilismus bleibt - weil es sich selbst überwindet. (Vgl. Nishitani 1990)

Genuß!« (EE, 360) Mit dem Genusse steht es also ganz anders, meint Stirner. Der Genuss ist eine Sache *der Gegenwart*.

Mit unserem Denken, mit unseren Projektionen *vergessen* wir die Gegenwart. Obwohl wir uns schon ursprünglich in ihm befinden, *verhindern* wir mit unserem Denken den Genuss:

Der Denkende ist blind gegen die Unmittelbarkeit der Dinge und sie zu bemeistern unfähig: er ißt nicht, trinkt nicht, genießt nicht, denn der Essende und Trinkende ist niemals der Denkende, ja dieser vergißt Essen und Trinken, sein Fortkommen im Leben, die Nahrungssorgen usw. über das Denken; er vergißt es, wie der Betende es auch vergißt. (EE, 381)

Wenn ich mich in Idealen verliere, wenn ich das Leben erst *suche*, dann lebe ich unbewusst, und *genieße* deswegen *nicht*. Mit Stirner lässt sich sogar sagen: bestens genieße ich doch, aber nur meinen Geist, unbewusst. Dieser Genuss ist deswegen kein *totaler*, kein *Selbstgenuss* im wahrsten Wortsinn, sondern nur eine *einseitige Befriedigung*, ein einseitiger, weil ausschließlich *geistiger Genuss*.

So wird nur das Geistige im Menschen anerkannt und genossen auf Kosten anderer, natürlich-leiblicher Genüsse, *auf Kosten des Egoismus*.

Dies gibt denn die Erscheinung des *betrogenen* Egoismus, wo Ich nicht Mich befriedige, sondern eine meiner Begierden, z. B. den Glückseligkeitstrieb. Die Religion verspricht Mir das - »höchste Gut«; dies zu gewinnen achte Ich auf keine andere meiner Begierden mehr und sättige sie nicht. - All euer Tun und Treiben ist *uneingestandener*, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus. (EE, 182)

Deswegen ist diese einseitige Befriedigung gleichzeitig Genuss *und doch keiner*, genau so wie die unbewusste Egoisten zwar selbstsüchtig sind, zum klaren Bewusstsein ihres Egoismus als Eigenheit jedoch nie gelangen. Dies liest sich bei Stirner so:

Aber weil Egoismus, den Ihr Euch nicht gestehen wollt, den Ihr Euch selbst verheimlicht, also nicht offenbarer und offenkundiger, mithin unbewußter Egoismus, darum ist er *nicht Egoismus*,

sondern Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung, Ihr seid Egoisten und Ihr seid es nicht, indem Ihr den Egoismus verleugnet. (Ebd.)

Analog dazu kann auch behaupten werden: wer den Genuss verleugnet, um nur seine Ideale auf eine unbewusste Weise zu genießen, der genießt nicht wirklich. Der Genuss wird so zum Maßstab für Stirners egoistische Philosophie: was mir Genuss bringt, was mit anderen Worten für mich nützlich ist,<sup>24</sup> dies verzehre ich als bewusster Egoist, und daran habe ich eine leibhaftige Freude. Der Ausweg aus der Misere der Selbstaufopferung für ein höheres, unpersönliches Etwas, aus dem Zustand, in dem das Selbst immer eine vollkommene Befriedigung sucht, sie aber nie findet, das ist für Stirner: der totale, bewusste, gegenwärtige Genuss.

### **Verein von Egoisten**

Stirners Philosophie hat das klare Ziel zu erreichen: den Egoismus des Einzigen zu wecken. Der Egoismus aber bedeutet keine Isolierung des Individuums, er stellt keinen Gegensatz zu Freundlichkeit oder Sozietät dar. Als letzte Fragestellung möchte ich deswegen Stirners Konzeption des Verkehres zwischen Ich und den anderen, also Stirners Theorie der Intersubjektivität besprechen. Natürlich resultiert diese Theorie und folgt direkt aus all dem früher Gesagten: Stirners Inter-Subjektivität hängt eng damit zusammen, wie Stirner das damit implizierte »Subjektive« versteht.

Aus Stirners Analyse des Egoismus ergab sich: das Ich ist in Wirklichkeit kein Subjekt als Substanz, es ist nicht ein statisches, in sich selbst identisches Etwas. Das Stirner'sche Ich ist vielmehr »das sich selbst *auflösende* Ich, das *nie seiende* Ich« (EE, 199, Hervorhebungen F.G.). Dieses ver-gängliche Ich, das Ich, das ständig »im Gang« ist, enzieht sich jeder Fixierung. Es befindet sich in seinem Egoismus in seiner Natur als Bewegung. Wenn das Ich sich auf diese

---

<sup>24</sup> Die deutsche Sprache deckt den von Stirner angedeuteten Zusammenhang zwischen den Begriffen »Genuss« und »Nutzen« auf, denn zwischen ihnen kann man eine etymologische Verwandtschaft feststellen. Im Mittelhochdeutschen wird beispielsweise der Genuss »genuz« geschrieben, und das deutsche Wort »nießen« bedeutet zugleich »nutzen« und »genießen, gebrauchen, verbrauchen«. Dies weist außerdem darauf hin, dass der Sinn von Nutzen ursprünglich nicht im Kontext von Zweckmäßigkeit steht, d.h. nicht Spekulieren auf Zweck-Erfüllung bedeutet, was schon wieder eine Orientierung aufs Künfrige, aufs Noch-Nicht wäre. Dies ist wichtig zu betonen, um Stirner nicht als einen schlichten Utilitaristen misszuverstehen. (Vgl. Köbler 154, 284)

Weise auch *versteht*, d.h. wenn es sich seines Egoismus *bewusst* wird, dann kann ein solches Ich auch nur auf diese, auf dieselbe bewegliche Weise mit anderen Ichen in Beziehung treten.

Stirner unterscheidet zwischen einem bewussten und persönlichen *Verkehr* zwischen Einzelnen, und einer unpersönlichen Versammlung von Einzelnen, einer *Gesellschaft*. Ich möchte zunächst dies zuletzt genannte Modell, die Gesellschaft, mit Stirner kritisch darstellen, damit man im Kontrast dazu später zu der Konzeption des gewünschten Verkehrs gelangen kann.

Stirner untersucht etymologisch das Wort »Gesellschaft« und er findet, dass »Gesellschaft« in »Sal« seinen Ursprung hat. Die Gesellschaft ist also zunächst wie ein Saal, in dem viele Menschen zusammen sind. »Gesellschaft ist nur Gemeinschaftlichkeit des Saales«, interpretiert Stirner (EE, 239). Die Individuen *sind* einfach in dieser Gesellschaft, sie befinden sich zunächst *ungefragt* unter diesem gemeinsamen Dach, sie sind dort »gruppiert«. (Ebd.). Und obwohl die Individuen erst recht entdecken müssten, mit wem sie sich verständigen wollen und mit wem sie persönlich und gerne etwas zu tun hätten und mit wem vielleicht nicht, gehören sie quasi automaitsch zu einer bestimmten Gesellschaft, sind auf sie verpflichtet. Der Saal hat einen Namen, einen gemeinsamen Nenner für *alle* Mitglieder des Saals. Unter diesem Namen, also unter einem *Begriff*, sind die Einzelnen vereinheitlicht, sie sind unter einer Idee verbunden. *Band heißt für Stirner die verbindende Zugehörigkeit zu einer Gruppe auf Grund einer Idee*, dies ist ein wesentliches Merkmal einer Gesellschaft, welche im Stirner'schen Kontext ein Ver-Band ist. Völker, Staaten, Kirchen sind gute Beispiele für »Gesellschaften«. Ihr Band, ihre verpflichtende Macht geht allen Einzelnen, die dazu gehören, voraus. Die Individuen bilden diese Gesellschaften nicht bewusst, diese bestehen »automatisch«, passiv. Stirner weist auf dieses Faktum hin: »Unsere Gesellschaften und Staaten *sind*, ohne daß Wir sie *machen*, sind vereinigt ohne Unsere Vereinigung« (EE, 245f).

Während die Einzelnen von Natur aus *ungebunden*, also *frei* sind, versucht das Volk, der Staat, die Kirche sie, »die Unbändigen, die »Egoisten«, unter das Band der Unnatur zu zwingen« (EE, 247). Die Einzelnen gewöhnen sich an die »unpersönliche, »geistige« Macht«, (EE, 256) der Gesellschaft, an ihre Ordnung und Hierarchie, das Band wird für die Einzelnen eine »zweite Natur«. Aber das Volk oder Staat ist eben *nicht* unsere Natur, sondern es ist das Gegenteil davon, »die Unnatur«, weil die Gesellschaften die natürlichen Einzelnen *fixieren*, weil die Einzelnen

*bloßer Leib für den Geist dieser Gesellschaft sind* und keine eigenständige Leiber, keine eigenständige, einzelne Geister sein dürfen. (Vgl. EE, 253)

Eine Gruppe hat kein wirkliches Ich. Das Ich einer Gesellschaft ist ein Gespenster-Ich, ein Spuk. Stirner sagt ironisch: »das Volk hat so wenig ein Ich, als die elf Planeten zusammen gerechnet ein *Ich* haben, obwohl sie sich um einen gemeinsamen *Mittelpunkt* wälzen.« (EE, 256) Und noch scheinen die Planeten freilich keine andere Wahl zu haben, als dass sie sich um die Sonne drehen, jeder für sich. Aber wenn dies die Menschen tun, und dabei noch an ein *gemeinschaftliches Ich* glauben, so ist dies für Stirner der Ausdruck von *Schwäche*, Ausdruck von *Willenlosigkeit*. Die Menschen *haben* nämlich eine andere Wahl, sie können wirkliche Einzelne werden, weil jeder für sich ein *wirkliches* Ich ist.

Schwäche und Willenlosigkeit der Einzelnen sind Bedingungen der Möglichkeit für einen Verband. Die Einzelnen sind nicht stark genug um ihren Eigen-Willen zu haben, um sich selbst zu behaupten und eigen-ständig zu handeln. Mit anderen Worten, sie fassen nicht den Mut, Egoisten, im positiven, Stirner'sche Sinne, zu sein. Die Einzelnen opfern sich vielmehr einer abstrakten Idee, der vereinheitlichenden Idee einer Gruppe, und sie werden so »un-eigennützig«, übergeben ihren Nutzen und Dasein an eine gespenstische Macht.<sup>25</sup> Solche Einzelnen sind nicht stark genug, *die Hierarchie* der Gruppe in Frage zu stellen, sich *über* diese Hierarchie zu erheben. Die Überwindung der bestehenden Hierarchie in der Gesellschaft will für Stirner aber gerade *nicht* heißen, dass die Starken, die diese Überwindung wollen, etwa zentrale Machtpositionen in der Gesellschaft für sich einnehmen sollen, um über alle anderen, die Schwachen, zu herrschen.<sup>26</sup> Es geht vielmehr darum, *die Hierarchie selbst zu brechen*, sich von der Hierarchie *unabhängig* zu machen. (Vgl. EE, 239) D.h., ich *höre auf zu wollen, dass überhaupt ein Herrschaftsverhältnis zwischen Individuen besteht*.

---

<sup>25</sup> Im Kapitel zum »unbewussten Egoismus« wurde außerdem gezeigt, dass solche Unterwerfung an ein Allgemeines auch in einer Form von Egoismus wurzelt, und zwar in einem uneingestandenen, unbewussten.

<sup>26</sup> Dieser Versuch wäre nämlich ein typtisches Beispiel für die Besessenheit durch ein Ideal. Ich mache mir zum Ziel, dass ich eine »wichtige Persönlichkeit«, ein »einflussreicher Politiker« werde. Indem ich eine Machtposition in der Gesellschaft nachstrebe bestätige ich vielmehr ihre fixierte Hierarchie, ich stelle sie nicht in Frage. Außerdem ist es in diesem Kontext gut zu erinnern, dass Stirners politische Einstellung *an-arhistisch* war, d.h. ohne Bedürfnis eines Herrschers.

Wenn ich mich in einer Gruppe untertänig oder herrschend verhalte, dann ist mein Handeln *unbewusst*, es ähnelt dem Verhalten in einem Bienenstock, um auf noch eine weitere Metapher von Stirner zu verweisen. Die »*untertänigen* Bienen sind mit den *herrschenden* Weiseln verbunden, Bienen und Völker sind willenlos, und es führt sie der *Instinkt* ihrer Weisel«, schreibt Stirner (EE, 254). Wenn die Einzelnen willenlos, schwach sind, dann bestätigen sie die bestehende Hierarchie der Gruppe. Wenn sie hingegen bewusste, starke Individualitäten sind, verliert auch die Hierarchie ihre gespenstische Macht. Es scheint wiederum also ein *Bewusstsein*, welches den ganzen Unterschied für Stirner ausmacht, welches auch - einen Ausweg anbietet. Was in einem Verband nämlich fehlt, was ihm zu einem genuinen Verkehr unmöglich macht, ist Anwesenheit des Einzelnen *als* Einzelnen. Es fehlt der Verkehr zwischen *Vereinzelten*. Diese Einzelnen sind nicht einfach willenlos da, sondern sie *schaffen* sich, sie haben ein *wirkliches Ich*.

In einer Gesellschaft kommt es zu Separationen, wenngleich der Verband für alle eine verbindliche Kraft ist. Die Bünde wandeln sich, sie schließen sich gegenseitig aus und neue Verbindungen werden geschaffen. Aber es kommt in Rahmen einer Gesellschaft niemals zu einem entscheidenden Durchbruch. Es kommt nämlich nie dazu, »zur *letzten Separation* vorzudringen«, d.h. »bis zur Separation des Menschen vom Menschen«. (EE, 254, Hervorhebung F.G.) An dieser Stelle bezeugen wir die Möglichkeit für eine *neue Art des Verkehrs* zwischen Einzelnen:

Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*. [...] Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist - *tot* als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d. h. er ist - Gesellschaft, Gemeinschaft. (EE, 342)

Die Separation endet aber nicht einfach in der Vereinzelnung des Individuums und womöglich in seiner Einsamkeit (obwohl das Allein-sein für dieses Einzelnen auch nicht problematisch sein soll). Vielmehr kann der Einzelne erst aus der Vereinzelnung *wirklich* mit anderen verkehren. *Auf einen Schlag wird zugleich das Band zerschnitten und es wird die Möglichkeit für einen neuen, genuinen Verkehr eröffnet*. Der Verkehr wird zu einem Verkehr zwischen *Einzigem*, also zur bewusst geschaffenen *Vereinigung*, zu einem Ver-Ein von Egoisten. »Und doch können nur

Einzelne«, so Stirner, »miteinander in Verein treten, und alle Völker-Allianzen und Bünde sind und bleiben mechanische Zusammensetzungen [...] *Erst mit der letzten Separation endigt die Separation selbst und schlägt in Vereinigung um.*« (EE, 254, Hervorhebung F.G.)

Was ist dann der Verein von Egoisten, wie ist eine solche Vereinigung zu verstehen? Zunächst fehlen hier einige wichtige Merkmale der Gesellschaft. Im Verein gibt es nämlich *kein* »Band«, keine verpflichtende Bindung für den Einzigen. Sie sind in dem Verein frei-willig: sie kommen *frei* in den Verein, sie können auch immer aus dem Verein *frei* austreten, weil sie selber *eigenwillige* Einzelnen sind. Der Verkehr von Einzigen ist willentlich, mithin *egoistisch*, denn die Einzelnen haben *persönliche* Interessen im Verein, sind zu nichts gezwungen. Im Verein gibt es keine dritte Instanz, keinen »Mittler«, mithin *keinen Geist*, der diese Beziehung vermitteln und von außen regieren könnte. Weder durch einen Staat, noch durch eine Kirche, noch durch einen gemeinsamen rechtlichen Raum, noch irgendwie anders sind die Einzelnen im Verein verbunden. Im Verein gibt es *keine Hierarchie*, kein Prinzip, von dem man für die Leitung dieses Verkehrs ausgehen sollte (keine externe Normativität),<sup>27</sup> ebenso wenig Dominanz von einer Person über die andere. Diese Auffassung kommentiert Nishitani folgendermaßen: »The association of unique individuals [...] is a relationship of individuals without mutual domination or enslavement, mutually enjoying and making use of each other.« (Nishitani 1990, 122) Ohne jegliche Illusion von Uneigennützigkeit, ohne Glauben an unpersönliche Ideen, genießen in einem Verein die Einzelnen einander, sie profitieren offen und bewusst voneinander. Sie möchten einander wahrhaft, persönlich, d.h. *eigen-nützig* sein, *unmittelbar* mit einander verkehren.

---

<sup>27</sup> Die Hierarchie wird bei Stirner überhaupt verstanden als Herrschaft der Ideen, der Gedanken. Stirner sagt: »Das Denken wird so wenig als das Empfinden aufhören. Aber die Macht der Gedanken und Ideen, die Herrschaft der Theorien und Prinzipien, die Oberherrlichkeit des Geistes, kurz die - *Hierarchie* währt so lange, als die Pfaffen, d. h. Theologen, Philosophen, Staatsmänner, Philister, Liberale, Schulmeister, Bedienten, Eltern, Kinder, Eheleute, Proudhon, George Sand, Bluntschli usw., usw. das große Wort führen: die Hierarchie wird dauern, solange man an Prinzipien glaubt, denkt, oder auch sie kritisiert: denn selbst die unerbittlichste Kritik, die alle geltenden Prinzipien untergräbt, *glaubt* schließlich doch an *das Prinzip*.« (EE, 393) Wenn die gespenstische Macht der Prinzipie oder des Denkens einmal gebrochen wird, gibt es im wahrsten Sinne des Wortes keine Hierarchie mehr. Es ist klar, äußerlich mag jemand ein »Prinz« oder »Alexander der Große« sein, etwas kann sich als ein zu respektierender Staat präsentieren, ihm sagte ich als der Einzige aber nur, dass er mir aus der Sonne geht. (Vgl. EE, 257)

Es kann sein, dass der beste und der höchste Nutzen, den man von einem anderen haben kann (also der höchste *Genuss* und kein Ideal!): die Liebe ist. So finden wir bei Stirner das Plädoyer für eine persönliche, konkrete, eine *egoistische Liebe*:

Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe *Mich* glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein »Gebot der Liebe«. (EE, 324)

Die wahre Liebe muss also vollkommen egoistisch, persönlich sein, die Liebe von mir als Einzelem, die sich auf ein Du in seiner unverwechselbaren Einzig(artig)keit richtet. (Vgl. Nishitani 1990, 110) Nicht nur ist diese egoistische Liebe sich der eigenen Befriedigung bewusst, sondern sie ist auch offen für das Du, so wie es konkret und einzig ist.

Wenn Ich Dich hege und pflege, weil Ich Dich lieb habe, weil Mein Herz an Dir Nahrung, Mein Bedürfnis Befriedigung findet, so geschieht es nicht um eines höheren Wesens willen, dessen geheiligter Leib Du bist, nicht darum, weil Ich ein Gespenst, d. h. einen erscheinenden Geist in Dir erblicke, sondern aus egoistischer Lust: Du selbst mit *Deinem* Wesen bist Mir wert, denn Dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, ist einzig wie Du selber, weil Du es bist. (EE, 45)

Die Individuen sind als Egoisten völlig von einander geschieden, und wenn sie bewusst sind, suchen sie als Einzelne kein Band im Kontext eines Verbandes oder einer Gesellschaft, aber das Folgende Satz Nishitanis ist genauso wahr: »the life of the individual overflows, so to speak, the limits of the self. [...] On this point, everything that the self touches fuses with the self.« (Nishitani 1990, 124) An dieser Stelle vereinigt sich der Einzige in lebendiger Verkehr mit den Anderen, in einem Verein von Egoisten. Sein Selbstgenuss wird auch der Genuss eines anderen, ein mit-teilbarer Genuss.

»Das wahre Nichts ist ein lebendiges Nichts; und ein lebendiges Nichts kann sich nur im Selbstsein und als das Selbstsein selber bezeugen.«

## **Keiji Nishitani als Philosoph der Kyoto-Schule**

Mit einem Sprung von circa 9000 km und über ungefähr einem Jahrhundert, wende ich mich in der zweiten Hälfte dieser Arbeit dem Philosophen Keiji Nishitani zu, der als einer der bedeutendsten Vertreter der sogenannten »Kyoto-Schule« gilt. Diese moderne philosophische Schule stellt seit ihrem Anfang und der Begründung durch Kitaro Nishida einen einzigartigen Versuch eines Brückenschlagens zwischen Japan und Europa, zwischen Osten und Westen dar. Ihr Wesen kann bezeichnet werden als ein Bemühen, die denkerische und die begriffliche Klarheit, die die westlichen Philosophien kennzeichnen, mit der ursprünglich eigentümlichen japanischen Erfahrung, die stark durch die Tradition des Zen-Buddhismus geprägt ist, in einer philosophischen Synthese zusammen zu bringen. In den Texten von Keiji Nishitani, wie auch bei anderen Philosophen der Kyoto-Schule, begegnen wir (als westlich Geprägte) vertrauten Begriffen, ähnlichen und durchaus bekannten philosophischen Themen und Ausgangspunkten für die philosophische Reflexion. Aber durch diese mit westlichen Begriffen argumentierenden Diskussionen dringt permanent etwas bemerkbar, was für die westliche Tradition durchaus fremd ist. Vor dem Leser steht so die Aufgabe, sich in die Texte so einzulesen, dass man zu verstehen versucht, auf welche *Erfahrung* die jeweilige Theorie, der jeweilige Begriff verweist.

Der Leser einer solchen Philosophie wird zu *interkulturellem Denken* herausgefordert. Er ist eingeladen, in sich selbst einen Dialog zu führen zwischen ihm Eigenen und Vertrauten einerseits, und dem Fremden, möglicherweise auch völlig Neuen andererseits. Interkulturelles Denken ist in diesem Kontext eine besondere und auch sehr moderne Möglichkeit für die Philosophen und die gegenwärtige Philosophie im Allgemeinen. Denn wenn man sich dafür entscheidet, sich einem solchen interkulturellen Dialog zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten, zwischen dem Eigenen und dem Fremden, offen zu stellen, öffnet man sich gleich für die Möglichkeit einer *Bereicherung*, und zwar sowohl was das Eigene und dessen tieferes Verständnis, als auch das Kennenlernen des Fremden betrifft.

Keiji Nishitani führte Dialoge eben auf diese Weise mit verschiedensten europäischen Denkern. In seinen Schriften und Vorlesungen ließ er sie ihre jeweilige Position, ihren jeweiligen Standpunkt möglichst deutlich äußern, ohne selbst jedoch auf seine *eigenen* Standpunkte zu verzichten, durchaus seine eigene Tradition deutlich zum Ausdruck bringend. Auf diese Weise führte Nishitani auch mit Max Stirner ein fiktives Gespräch und fand in Stirner ein sehr interessantes und einzigartiges Beispiel für eine Philosophie, die er als »kreativen Nihilismus« bezeichnete. Mit dem Problem des Selbst und des Nichts hat sich Nishitani sowohl im westlichen Kontext, als auch auf eine originäre Weise beschäftigt, sodass er mit diesen selben Worten am Ende doch etwas anderes beabsichtigte als die europäischen Philosophen, die er rezipierte. Es ist m.E. sehr interessant zu sehen, zu welchen Ergebnissen er dabei als ein Kyoto-Philosoph gekommen ist. Mir geht es auch speziell darum, diese Ergebnisse mit denen von Stirner zu vergleichen, wodurch sich sowohl eine Nähe zwischen beiden Autoren, als auch die entscheidenden Unterschiede abzeichnen. Die dabei leitende Idee wäre, die Positionen nicht *gegen-* sondern *nebeneinander* zu stellen. Denn im Neben-Ein-Ander enthüllt sich deutlich die Differenz, ohne dass eine von beiden Positionen ihren Wert als ein einzigartiger Standpunkt verliert. Beide Positionen haben als solche einen eigenständigen Wert. Eine Position unter ihnen, die nämlich von Stirner, wurde bereits in der ersten Hälfte der Arbeit dargestellt. Bevor wir zu Nishitanis Philosophie als die zweite Position und seinem eigenen Standpunkt kommen, möchte ich gerne ein paar biographische Angaben, d.h. eine kurze Auto-Bio-Graphie präsentieren, eine Biographie von Nishitanis Selbst.<sup>28</sup>

Nishitani wurde fast buchstäblich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, im Februar 1900, in der Präfektur Ishikawa geboren. Als Viel-Leser seit seiner frühen Jugend fühlte er sich sehr früh zu Zen hingezogen, das er durch Werke von D.T. Suzuki kennenlernte. Bald stieß er auch auf Nishidas frühe Werk »Denken und Erleben«. Unter starkem Eindruck dieser Lektüre, entschied er sich schließlich dafür, bei demselben Nishida an der Kaiserlichen Universität Kyoto Philosophie zu studieren. Mit einer Arbeit über Schelling, die sein damaliger Professor Hajime Tanabe<sup>29</sup> auf Grund ihrer Komplexität sogar zweimal lesen musste, wie die »Legende« erzählt,

---

<sup>28</sup> Zur Philosophie der Kyoto-Schule als Beispiel für »Philosophie als Auto-Bio-Graphie« siehe Ohashi 1990, 177-188.

<sup>29</sup> Tanabe war auch ein sehr bedeutender Philosoph der Kyoto-Schule. Er folgte Nishida am Stuhl für die Geschichte der Philosophie an der Kaiserlichen Universität Kyoto nach (Vgl. Heisig 2001, 109).

erwarb Nishitani seinen ersten akademischen Grad. Als er 1928 an der Otani Universität einen Posten bekam, begann seine Karriere als Lektor. 1932 wurde Nishitani auch Dozent an der Universität Kyoto. Seine Interessen reichen in dieser Zeit von Aristoteles und dem deutschen Idealismus bis hin zu Dilthey, aber sein Hauptfokus blieb jedoch stets die Religion (im besonderen die europäische Tradition der Mystik) und die religiöse Dimension des Existenzialismus. (Vgl. Heisig, 182) Die Philosophie verstand er lebenslang als eine existenzielle und religiöse Suche. An Philosophie als einer Form von akademischer Expertise zeigte er wenig Interesse (Vgl. Ebd., 189). Die starke Verbindung zwischen erfahrungsmäßigen (existentiellen?) Übungen, dem Wert der *Einsicht* im Buddhistischen Sinne einerseits und dem philosophischen Nachdenken andererseits zeigt sich bei Nishitani auch darin, dass er berichtet, erst nach langen Jahren der meditativen Zen-Praxis sei er zum wirklichen Verständnis dessen gekommen, was Nishida mit seinem Grundbegriff der »reinen Erfahrung« eigentlich meinte. Nishitani praktizierte Zen mit seinem Meister Yamazaki insgesamt vierundzwanzig Jahre. (Vgl. Ebd., 184) Im Zen fand er, wie James Heisig es ausdrückt, »a balance between reason and letting go of reason« (Ebd.). Diese Balance scheint er bis Ende seines Lebens auch aufrechterhalten zu haben. Interessant ist es außerdem zu bemerken, dass Nishitani ursprünglich bei Henri Bergson in Frankreich studieren sollte; dazu kam es aber nicht auf Grund des gesundheitlichen Zustands dieses schon betagten Philosophen. Stattdessen ging Nishitani nach Freiburg, wo er bei Martin Heidegger studierte und u.a. seine Vorlesungen zu Nietzsche hörte. (Vgl., Ebd) Nishitani erwarb seinen Dokortitel erst im Alter von 43 Jahren. 1946 wurde gegen Nishitani wegen seiner Zusammenarbeit mit dem militären Regime seitens der Besatzungsmächte ein Lehrverbot erlassen.<sup>30</sup> In dieser Zeit ohne jegliche Lehrmöglichkeit kehrte Nishitani zurück zu seiner Praxis des Zen, die ihm half, unter diesen schwierigen Umständen Ruhe zu finden. Gerade in dieser Zeit schrieb Nishitani einige der wichtigsten Werken seines ganzen Oeuvres, darunter auch *Nihilismus* (das bis zum heutigen Tag noch nicht ins Deutsche übersetzt wurde). (Vgl. Ebd, 184) In diesem Buch diskutiert Nishitani ausführlich die verschiedenen europäischen philosophischen Positionen, denen allen gemeinsam ist, dass sie »das Nichts« in ihre philosophischen Systeme auf eine bedeutende Weise integrieren. Nishitani stellt eine kleine »Geschichte des Nihilismus«

---

<sup>30</sup> Die Geschichte der »Kollaboration« mit dem militären Regime seitens der Kyoto-Schule ist eine komplexe und noch zu erforschende. Jedenfalls kann behauptet werden, dass sich die Philosophen mit den Personen aus der Armee regelmäßig trafen, vom Anfang des Pazifischen Krieges bis zum Krieges Ende. Allerdings behauptet Ohashi, diese Gruppe sei »eine[] gegen die Armee eingestellte[] Gruppe innerhalb der Marine« gewest. Mehr zu der Frage siehe Ohashi 2014, 19-22.

vor, die sich mit dem eigenen, dem japanischen Problem des Nihilismus als einer Folge des zweiten Weltkrieges beschäftigt, und er bespricht die Positionen von Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach und Heidegger, um zu skizzieren, wie diese Philosophen »ihr Nichts« verstanden, welche Rolle das Nichts für sie spielte. Nur zwei Philosophen widmet er dort allerdings ausführliche und eigenständige Kapitel, und das sind die zwei Philosophen, die den Nihilismus als *Existenz* verstanden. Aufgrund ihrer deutlichen Verknüpfung der beiden Begriffe - Existenz und Nihilum - (zwei Begriffe, die sich übrigens fast direkt in den Titel dieser Masterarbeit übersetzen lassen: das Selbst und das Nichts) diskutiert Nishitani ausführlich die Philosophie von Friedrich Nietzsche und Max Stirner. In diesen zwei Denker sieht Nishitani bereits eine Bewegung der »Selbst-Überwindung des Nihilismus«, eine Bewegung, die er selber mit seinen eigenen, durch Zen inspirierten Einsichten voran treiben wollte.

Als vollständiges Werk ist zur Zeit, neben dem ins Englische übersetzten Buch *Nihilismus* aus dem Jahre 1949 (unter dem Titel »The Self-Overcoming of Nihilism« (1990)), nur noch ein Buch in die europäischen Sprachen vollständig übersetzt. Dieses Buch heißt »Was ist Religion?« (1961)<sup>31</sup>, und es wird als Hauptreferenz für diesen zweiten Teil der vorliegenden Studie fungieren. Das Buch entstand aus sechs Essays, die jeweils in längeren zeitlichen Abständen geschrieben wurden, in denen Nishitani versuchte, jeweils von einer Frage ausgehend, seine Reflexionen zu entwickeln, sodass sie sich schließlich zu einer Einheit, einem Buch zusammenfassen ließen. (Vgl. Ohashi 2014, 237) Das Entstehen dieses Buches illustriert auf eine schöne Weise, wie das Denken Nishitanis nicht von vornherein ein System aufzubauen versucht. Es sucht und schafft vielmehr einen *Standpunkt*, aus dem her ein Licht auf das jeweilige Problem geworfen werden kann, aus dem her das Problem möglicherweise auch gelöst wird (etwas ähnlich zeigten wir oben auch für Stirner) (Vgl. Heisig, 189). In *Was ist Religion?* wird eben ein solcher Standpunkt gefunden, von dem aus die Problematik des Selbst und des Nichts sehr fruchtbar diskutiert wurde.

Nishitani emeritierte von der Universität Kyoto in 1963, er setzte jedoch seine Lehrtätigkeit an der buddhistischen Universität Otani, wo er auch seine Karriere des Lektors begann; dort unterrichtete er bis ins hohe Alter. Nishitani starb im November 1990 in seinem Haus in Kyoto

---

<sup>31</sup> Im weiteren Text wird beim Zitieren dieses Werkes die Abkürzung »WR« verwendet.

als weltweit anerkannter Philosoph. Nishitanis Gesamtausgabe zählt sechszwanzig Bände. (Vgl. Ebd., 185-187)

## **Was ist Religion?**

Wie der Titel seines Hauptwerks bereits sagt, Nishitanis Ausgangspunkt ist die Frage »Was ist Religion?«. Es ist von nicht geringer Bedeutung, dass es sich hier um eine Frage handelt, denn ähnlich wie Stirner das Wort »Egoismus« herausgreift, seinen Ursprung kritisch analysiert, um es später auf eine eigenständige und mit neuer Bedeutung versehene Weise zu verwenden, so behandelt auch Nishitani das Wort »Religion«. Nishitani interessieren unterschiedliche Aspekte des Religiösen, was für ihn bedeutet, auch die ablehnenden Reaktionen auf die Idee der Religion in Form von unterschiedlichen Atheismen zu betrachten. Nishitani findet eine Gemeinsamkeit, eine Art Zirkularität zwischen Theisten und Atheisten, ähnlich wie Stirner in Atheismus seiner Zeit eine eigentümliche Frömmigkeit fand. Beide Autoren finden das Problem in Denkmodellen, die diese unterschiedlichen sowohl religiösen als auch säkularen Theorien verwenden. Stirner und auch Nishitani sehen Objektivierung und Substanzialisierung, die das menschliche Denken erzeugt, problematisch. Beide nehmen die Herausforderung an, mit Sprache und Begrifflichkeit auf etwas zu verweisen, das sich eben jeder Substanzialisierung und Objektivierung entzieht. M.e. spielt eben aus diesem Grund die Negativität für beide Autoren eine große Rolle; sie beide sind Denker des Nichts.

Und obwohl Stirner und Nishitani auf Grund ihrer Kritik an der erwähnten Tendenz zur Objektivierung ihre Perspektiven außerdem deutlich auf das Subjektive, d.h. auf das Selbst richten, könnte man trotzdem behaupten, dass das jeweilige »Selbst« und »Nichts« bei Stirner und Nishitani je unterschiedliche Qualität und Bedeutung besitzen. Dies hat sicherlich sehr viel zu tun mit ihrer jeweiligen Stellung zu »Religion«.

Für Nishitani beginnt die Religion mit der Frage, die Stirner in seinen Schriften nie stellt: »Wozu existiere ich überhaupt?«. Die Religion hat etwas mit dem Einzelnen zu tun, sie »ist stets etwas, das jeden Einzelnen *persönlich* angeht.« (WR, 40, Hervorhebung F.G.) In seiner Alltäglichkeit ist der Einzelne damit beschäftigt, alles nach dem Wert und Nutzen für sein Leben einzuschätzen. Seine eigene Existenz bleibt unbefragt, während alles andere als ein *telos* für den Einzelnen

gesehen wird. Aber wenn die gewöhnliche Praxis und Ausrichtung auf praktische Ziele auf einmal gestört wird, wenn die gewöhnlich unreflektierte Seinsweise des Einzelnen plötzlich in Frage gestellt werden muss, so mag für ihn die Frage nach dem Sinn nicht anderer Dinge oder Menschen *für* sein Leben, sondern *seines Leben selbst* auftauchen. Man fragt sich: »Wozu lebe ich überhaupt?«, »Woher komme ich und wo gehe ich hin mit meinem Leben?«. Man ist sich in solchen Augenblicken seines eigenen unvermeidlichen Todes bewusst und ein Abgrund wird sichtbar im Grunde seiner Existenz. (Vgl. WR, 41f) Man ist konfrontiert mit der Wirklichkeit des Todes und des Nichts, denn man erkennt die Endlichkeit aller Dinge, man erkennt: alles, was lebt, muss einmal mit Sicherheit auch sterben; alles Seiende wird zu Nichts.

Die Einsicht in die Vergänglichkeit aller Dingen wirft den Einzelnen zurück auf sich selbst; aber dass der Tod und das Nichts *wirklich* sind, das bedeutet für Nishitani nicht, dass sie in Zukunft »vorhanden« sind. (Vgl. WR, 42). *Vielmehr gehören der Tod und das Nichts zur Struktur der lebendigen Wirklichkeit selbst.* Nach Nishitanis Einsicht ist das Leben, so wie es ist, ein *sterbendes* Leben. Das Sein *ist* überhaupt nur zusammen mit seiner *absoluten Negation*, mit dem *Nichts*. Das Nichts enthüllt die Wurzellosigkeit aller Dinge. Nishitani möchte die Aktualität von Tod und Nichts in die lebendige Gegenwart bringen, er möchte ihrer *gewahr werden*. Wir werden sehen, dass dies genau der zentrale Punkt in Nishitanis Auffassung des Selbst ist. Das Selbst soll sich seiner selbst gewahrwerden, indem es die Wirklichkeit als solche vergegenwärtigt. Die Frage nach der Religion hat für Nishitani mit solchem vergegenwärtigenden Gewahrwerden der Wirklichkeit selbst zu tun:

Ich möchte hier [...] das Problem [der Religion, F.G.] unter einem etwas anderen Gesichtswinkel betrachten - nämlich unter dem Gesichtswinkel der Gewahrwerdung der Wirklichkeit - oder genauer: der *wirklichen* Gewahrwerdung der Wirklichkeit.

*Wirkliches* Gewahrwerden der Wirklichkeit meint hier: daß die Wirklichkeit, indem wir ihrer gewahr werden, in diesem Gewahrwerden zu ihrer eigenen Verwirklichung kommt. Oder umgekehrt: Erst wenn die Wirklichkeit in uns zu ihrer eigenen Verwirklichung gelangt, erfahren wir die Wirklichkeit wahrhaft. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß das Wort »realisieren« (to realize) im Deutschen wie im Englischen eine zweifache Bedeutung annehmen kann: »realisieren« im Sinne von »aktualisieren oder verwirklichen« und »realisieren« im Sinne von »verstehen«. (WR, 44)

Die Religion hat für Nishitani mit einem unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit als solcher zu tun. Sie ist die *Realisation der Wirklichkeit selbst*. Dies bedeutet, dass auch die Konfrontation mit dem Nichts und dem Tod nicht nur eine Art Erkenntnis impliziert, dass man versteht, dass die Dinge so sind, sondern ich *realisiere* das Nichts und den Tod indem sie sich in mir bewusst *verwirklichen*, d.h. aktuell werden, wie wir aus dem folgenden Zitat sehen können:

Wie ich bereits gesagt habe, können wir in uns selbst des Todes und des Nichts als etwas gewahr werden, das die Basis unseres Lebens oder unserer Existenz ausmacht; das bedeutet nicht, daß Tod und Nichts als etwas Subjektives angenommen werden. Vielmehr werden wir ihrer als etwas gewahr, das im Grunde alles Seienden, im Grund der Welt selbst verborgen und in diesem Sinn etwas Wirkliches ist. (WR, 59)

Die Negativität war sozusagen immer schon der Struktur der Wirklichkeit zugehörig, aber jetzt geht es darum, die Wirklichkeit *als solche* auch *verwirklichen zu lassen*, mithin *bewusst zu erleben*. Dies erinnert an Stirners Aufruf zum bewussten Egoismus: das Selbst hat immer schon im Hintergrund allen Tuns operiert, ich war nur bisher ein unbewusster Egoist, doch jetzt geht es mir darum, dass ich im Bewusstsein meiner Einzigkeit als völliger Unbestimmtheit auch *lebe*, dass ich *bewusst genieße*.

Der Unterschied zu Stirner wird bei Nishitani allerdings deutlich: wirkliche Gewährwerdung ist bezogen auf die *Wirklichkeit selbst*; ich realisiere nicht bloß mich selbst, ich komme nicht nur zum Bewusstsein meiner Einzigkeit, sondern ich trete in Kontakt mit der Wirklichkeit, und meine Frage »Was ist Religion?« ist die Frage nach dem *Zusammenhang* zwischen mir und der Wirklichkeit, der ich angehöre. »Wozu existiere ich?« wird zu einer Frage, die mich auf mich selbst auf noch eine radikalere Weise zurückwirft, wenn sich im Grunde meiner Existenz ein Nichts auftut, als wenn ich im Bewusstsein meines Egoismus lebe. Ich gehe noch tiefer in mich selbst zurück, ich bezweifle noch radikaler mein eigenes Selbstverständnis von mir selbst, sodass ich am Ende selbst zu einem großen Fragezeichen werde. *Ich befrage selbst die Existenz meines Ichs*.

Ein solcher Zweifel wird im Buddhismus als »der Große Zweifel« bezeichnet.<sup>32</sup> Nicht ein unbezweifelbares Ego bezweifelt die Existenz der Dinge, der Außenwelt, oder Ähnliches, sondern dieses Ego wird selbst bezweifelt, er wird selber zu einem großen Zweifel. (Vgl. WR, 61) Diese Umkehrung des Blicks weg von jeglichen objektiven Bezügen zurück zu sich selbst, zu einem zur Frage gewordenen Selbst, nennt Nishitani der »Umkehr unseres Lebens«. Dies bedeutet nicht nur, dass das Selbst sich von äußeren Bestimmungen seiner selbst befreit und in seiner Einzigkeit alles als Inhalt seines Lebens genießt, nach seinem Eigen-Nutz sucht, wie dies bei Stirner der Fall ist; bei Nishitani lesen wir vielmehr:

Diese Umkehr ist nichts anderes als die Umwandlung der selbstbezogenen (oder auf den Menschen bezogenen) Haltung, die alle Dinge befragt, welchen Nutzen sie für einen selbst (oder für den Menschen) haben, in die Frage, wozu wir selbst existieren. Wenn wir den Punkt dieser Umwandlung erreicht haben, wird für uns die Frage: »Was ist Religion?« erst wirklich eine Frage. (WR, 43)

Damit wir schließlich den Zusammenhang zwischen Selbst und Nichts bei Nishitani entdecken, mithin auch die Frage »Was ist Religion?« in Nishitanits Kontext beantworten können, müssen wir uns zunächst Nishitanis näheren Analyse der modernen Auffassungen von Subjektivität und

---

<sup>32</sup> Nishitani nennt ein Beispiel aus der Zen-Praxis, wie man »den großen Zweifel« auch üben kann. Er zitiert eine volkstümliche Predigt aus dem 18. Jahrhundert, die wie folgend lautet: »Der Weg der Einübung ist der folgende: Du mußt Zweifel aufkommen lassen an dem Subjekt in dir, das alle Stimmen hört. Alle Stimmen werden gerade jetzt gehört, weil es mit Gewißheit ein Subjekt in dir gibt, das hört. Wiewohl du Stimmen mit den Ohren hörst, sind doch die Ohrmuscheln nicht das hörende Subjekt. Wären sie es, könnten auch Tote Stimmen hören ...

Immer und immer wieder mußt du zutiefst zweifeln und dich fragen, welches das Subjekt des Hörens sein könnte. Kümmere dich nicht um trügerische Gedanken und Vorstellungen, die sich vielleicht einstellen. Zweifle nur immer inbrünstiger mit der gesammelten Kraft deines ganzen Selbst, ohne von vornherein ein Ziel vor Augen zu haben oder irgend etwas zu erwarten, ja selbst ohne auf die Erleuchtung aus zu sein, aber auch ohne die Absicht, die Erleuchtung nicht zu beabsichtigen; und sei dabei in deinem Herzen wie ein Kind...Aber wie sehr du auch weiter zweifelst, es wird dir unmöglich sein, das hörende Subjekt kennenzulernen. Dann mußt du gerade dort, wo es sich nicht feststellen läßt, noch tiefer eindringen. Zweifle inbrünstig in einem Zustand der Einfalt und sieh weder vor dich noch hinter dich, nicht nach rechts, nicht nach links, werde ganz und gar wie ein Toter, so daß du noch nicht einmal bemerkst, daß du selber anwesend bist. Wenn dieser Weg immer inständiger beschritten wird, wirst du einen Zustand völliger Abwesenheit und Leere erreichen. Selbst dann mußt du den Großen Zweifel: »Welches ist das Subjekt, das hört?« aufrichten und weiterzweifeln, indem du die ganze Zeit ganz und gar wie ein Toter bist. Und danach, wenn du nicht mehr weißt, daß du ganz und gar wie ein Toter bist, dir nicht mehr der Prozedur des Großen Zweifels bewußt und selber durch und durch zu einer großen Zweifelmasse geworden bist, da wird urplötzlich ein Augenblick kommen, in dem du in eine Art Transzendenz, genannt die Große Erleuchtung, gelangst, als erwachtest du von einem großen Traum oder als wärest du, der ganz und gar Tote, wieder lebendig. (Takusui, *Predigten*)« (WR, 64f)

Negativität zuwenden. Es wird sich heraus kristalisieren, dass es genau diese Auffassungen sind, die uns daran *hindern*, zur wahren Erkenntnis des Selbst und des Nichts zu gelangen. In diesem Sinne sehen wir eine methodische Parallele zu Stirner. Die herrschenden Auffassungen müssen durch eine Negation transzendiert werden. Aber wir werden bald sehen, dass dieses Transzendieren bei Nishitani doch auf etwas anderes zielt als bei Stirner. Bevor wir diese behindernden Auffassungen des Selbst und des Nichts dieses Mal im Nishitanis Fall »auf Nichts stellen«, stellen wir sie zunächst vor.

## **Das Selbst des Selbst-Bewusstsein**

Nishitani möchte nach unseren gewöhnlichen Bewusstseinszustand befragen: Wie verstehen wir uns selber normalerweise? Wie betrachten wir die Dinge in der Welt?

Gewöhnlich sind wir uns unserer eigenen Vergangenheit, unserer Wünsche oder Gedanken bewusst und haben dann auch ein Bewusstsein von den Dingen, die »draußen« sind, die sich sozusagen außerhalb unseres Selbst befinden. Nun ist die Frage: um was für ein Bewusstsein handelt es sich dabei? Nishitanis These lautet: unser Bezug zu den Dingen findet gewöhnlich nicht in einem direkten Kontakt mit ihnen statt; wir versetzen die Dinge stattdessen in ein »Außerhalb« im Gegensatz zu »Innerlichkeit«. Dabei betrachten wir die Dinge als bloße Objekte, die sich vom Subjekt radikal unterscheiden. *Das Feld, auf dem solche Scheidung, die Scheidung, die Unter-Scheidung nämlich zwischen »innen« und »außen« stattfindet, ist das Feld des »Bewußtseins«.* Nishitani sagt: »Da wir gewöhnlich in diesem Bereich stehen, treten wir durch Gedanken und Vorstellungen in Beziehung zu den Dingen und folglich kommen die Dinge gar nicht dazu, ihre *wirkliche* Realität zu enthüllen« (WR, 50). Gewöhnlich sehen wir also die Dinge vermittelt durch unser Denken, wir interpretieren sie nach unseren sprachlich-kulturell geprägten Schemata und erlauben dadurch den Dingen nicht, sich uns in ihrer vollen Wirklichkeit, als das, was sie ohne jegliches Zutun unseres Selbst sind, sich zu zeigen. Setzen wir des Weiteren unsere Subjektivität der Welt der Objektivität der Dinge entgegen, so betrachten wir unser Selbst und seine »inwendigen Inhalte« gleichfalls in Form von Vorstellungen und Gedanken, will heißen ebenfalls *objektiv*, nur diesmal innerlich angeschaut. Unser Bewusstsein, stets als ein Bewusstsein von etwas, hat die Funktion, alles zum Objekt zu machen, das Bewusstsein

vergegenständlicht unaufhörlich. Nicht nur die Dinge »da draußen«, sondern selbst das Innere wird hierbei verobjektiviert. Daraus lässt sich mit Nishitani schließen:

Das Selbst [...], das »Innere« in Hinblick auf das »Äußere«, welches in seinem Verhältnis zum »Äußeren« auf sich selbst konzentriert ist, ist ein den Dingen entfremdetes und in sich verkapseltes Selbst - ein Selbst, das sich immer *gegenständlich* ist.

Damit macht sich selbst das Selbst zum Gegenstand und betrachtet sich als ein von anderen Dingen abgesondertes »Ding« das »Selbst« genannt wird. Dies ist das Selbst des Selbstbewußtseins. (WR, 51).

Das Bewusstsein, das im Rückblick auf sich selbst auch ein entsprechendes Selbstbewusstsein bildet, charakterisiert demnach ein vorstellender, gedanklicher und objektiver intentionaler Bezug. Heute ist, meint Nishitani, unser Ich ein solches, cartesianisches Ego, ein Ich des Selbstbewusstseins, das sich seiner immer bewusst ist *angesichts* der Dinge und der Welt.<sup>33</sup> (Vgl. WR, 55) Das Selbst-Bewusstsein kann gekennzeichnet werden als der Ort, wo »das Zentrum [...] immer von unserem Selbst besetzt gehalten [wird, F.G.]«. (WR, 50) Aus diesem Grund stellt Nishitani die Diagnose, dass das uns so vertraute Verständnis der Subjektivität (die, wie man einschränkend hinzufügen muss, in der westlichen Tradition durch die Arbeit der Phänomenologie bereits auf eine eigene europäische Weise in Frage gestellt wurde) in Wirklichkeit eine person-zentrierte, eine ego-zentrische Sichtweise darstellt; ihr gemäß wohnt das Selbst in sich selbst verschlossen, in einer Art von Selbst-Immanenz (Vgl. WR, 131). Eine solche Auffassung ist an sich allerdings nicht so selbstverständlich, meint Nishitani. Wenn man bei der Anspielung auf Descartes bleibt, so könnte man behaupten: es bedarf einer tieferen Durchdringung des »ich denke«, denn nur »[o]hne eine ursprünglichere Reflexion erhält der Mensch ein derartiges *ego*- oder Personverständnis automatisch aufrecht.« (Ebd.)

Mit Recht mögen wir uns des Weiteren fragen: wie sollte jedoch eine solche »ursprünglichere Reflexion« aussehen? Wie könnte die »Voreingenommenheit« des Selbst-Bewusstseins mit der »Gefangenschaft«, »Einschränkung« und dem »Narzißmus«, die sie mit sich bringt, überwunden

---

<sup>33</sup> Nebenbei kann behauptet werden, dass solche Auffassung auch der Geburtsort von einem Dualismus zwischen Geist und Materie ist, so wie vom Idealismus und Materialismus, die jeweils das eine aus dem anderen ableitbar zu machen versuchen. (Vgl. WR, 51)

werden? (WR, 131) Und wenn absolut zu vermeiden ist, dass das Selbst als Objekt angesehen wird, d.h. wenn die Konzeption, in der das Selbst nur als Subjektpol der Subjekt-Objekt Spaltung gilt, falsch ist, was ist das Selbst dann?

## **Die Person als Maske des absoluten Nichts**

### **Die Bedeutung von Absolutheit des Nichts**

Um das Selbst auf eine positive Weise zu beschreiben und es vom Selbst des Selbst-Bewusstseins abzugrenzen, entscheidet sich Nishitani, eine Metapher zu verwenden. Obwohl Nishitani hier wirklich versucht, das Selbst positiv zu bestimmen, d.h. nicht nur unterschiedliche falsche Auffassungen des Selbst zu kritisieren, hält sich die Sprache auch hier in der »Negativität«: Nishitani möchte von der »Person als Maske des absoluten Nichts« sprechen. Versuchen wir im Weiteren zu verstehen, was er damit meint.

Einleitend behauptet Nishitani, der Mensch als Person sei »zweifelloso die höchste Idee vom Menschen, die bisher konzipiert wurde« (WR, 130). Diese Idee hat sich bis heute so gut durchgesetzt, dass wir sie nicht mehr ernstlich und tiefgründig befragen. »Seit in der Neuzeit die Subjektivität mit ihrem Selbst-Bewußtsein in den Vordergrund getreten ist, ist die Idee des Menschen als eines personalen Wesens etwas Selbstverständliches geworden« (Ebd.). Wir sind heute noch, so könnte man mit Nishitani behaupten, Kinder der Neuzeit, wir verstehen uns selbst als Person. Dieses Erbe und die Idee des Menschen als Person soll jedoch unter die Lupe genommen werden.

Nishitani bezieht sich bei seiner Analyse auf die ursprüngliche Bedeutung von »Person«. Das Wort stammt aus lateinischem *persona*, und bedeutet ursprünglich »Maske«. Die Person ist demnach ursprünglich eine Maske. Sie ist nur Erscheinung, ähnlich wie ein Schauspieler mit seiner Maske und einer konkreten Rolle auf die Bühne tritt. Aber könnten wir im Fall der Person behaupten, dass es eine zusätzliche Person gibt, die hinter der Maske steckt? Gibt es einen Schauspieler hinter der Maske, der ohne diese Maske etwas Unabhängiges sein könnte, etwa ein Mann oder eine Frau, die nur gelegentlich auf der Bühne spielen als Schauspieler, im Alltag aber

gewöhnliche Menschen sind? So steht es mit der Person laut Nishitani nicht. Es gibt nicht eine zweite Person hinter der Maske, denn die Person *ist* ursprünglich und wörtlich: die Maske. Die Erscheinung ist hier deshalb nicht als »Erscheinung von etwas« zu verstehen (denken wir hier an die Betrachtungsweise der Erscheinung einerseits und des Dinges an sich andererseits bei Kant). »Die Person,« so Nishitani, »ist eine Erscheinung, hinter der nichts ist, was in Erscheinung treten könnte. Hinter der Person ist überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts.« (WR, 132) Es kündigt sich bereits an dieser Stelle die Subtilität der Metapher der Maske an, oder vielmehr der Weise, auf die Nishitani sie benützt. Einerseits ist die Person als Maske eine Erscheinung, und zwar bloße Erscheinung in dem Sinne, dass es hinter ihr nichts gibt. Aber andererseits gibt es hinter ihr dann eben, zwar nicht etwas, aber doch das Nichts. Sogar die Formulierung, *hinter* der Person sei das Nichts, ist nicht ganz tauglich, da sie eine Zweiheit voraussetzt. Das Nichts ist aber kein von der Person verschiedenes Etwas, sagt Nishitani deutlich (Vgl. WR, 132). Dieses Nichts ist auch kein bloß logisches Nichts, ein Un-Ding. Das Nichts, von dem Nishitani hier sprechen möchte, *gehört wesentlich zu dem, was Selbst ist*; das Selbst *ist* nur durch dieses Nichts wirklich, so seine These: »Das absolute Nichts bringt, indem es mit jenem Person genannten ›Sein‹ eins wird, diese Person ins Dasein.« (Ebd.) Das Nichts, von dem Nishitani spricht, erinnert an Stirners schöpferische Nichts, denn gemeint ist eine *gegenwärtige, kreative Kraft*. Allerdings gehört diese Kraft im Sinn von Nishitani nicht lediglich dem Einzelnen zu, der »kraft ihr« seinen Egoismus ungestört ausleben kann. Das Nichts bei Nishitani ist die Negation sogar des Egoismus bei Stirner, weil in ihm auch die ausschließliche Selbstbezogenheit, die dieser Egoismus impliziert, verschwindet. Die Person wird als Maske des *absoluten* Nichts gesehen.

Mit dem Nichts meint Nishitani etwas Absolutes. Rein logisch will dies heißen: das absolute Nichts umfasst in sich *sowohl* das Sein *als auch* das Nichts. Das Nichts, das als Gegensatz zum Sein vorgestellt wäre, wäre nur ein *relatives* Nichts, ein Nichts, das als Negativität hinsichtlich des Seins fungierte (Vgl. WR, 206). Am Beispiel der Person heißt das: das absolute Nichts umfasst in sich sowohl das Sein als auch das Nichts *der Person*. Die Person, wenn sie wirklich *Maske* bedeutet, mithin als Erscheinung zu verstehen ist, trägt in sich sowohl das Sein, da sie durchaus »etwas« ist, als auch das Nichts, da sie in ihrem »Etwas« nie dieses »Etwas« bleibt, sie ist niemals eine Substanz. Zwischen Person und absolutem Nichts besteht eine merkwürdige

Beziehung, denn das absolute Nichts hat wohl etwas »dem Zugrundeliegenden« Ähnliches, aber es ist nicht so, dass die Person bloß etwas daraus Abgeleitetes und vom absoluten Nichts Verschiedenes wäre. Die Person *ist* vielmehr das absolute Nichts, indem es *in sich* sowohl die Realität des Seins als auch des Nichts trägt.

Soweit zu einer lediglich logischen Erörterung. Phänomenologisch könnte man die Diskussion noch weiter führen. Das absolute Nichts, könnte man behaupten, macht die Realität der Person deshalb aus, weil die Person in der Gegenwart zwar »etwas« ist, also ein »Sein« hat, dieses Sein aber auch gleich verliert (in jedem Augenblick), weil es durch das Nichts genichtet wird. Die Erfahrung der Beweglichkeit und Veränderung ist hier wirklich radikal zu verstehen. Was in jedem Augenblick entsteht, geht gleich verloren und etwas Neues entsteht gleichzeitig. Das Selbst als Person kann nicht aus diesem Geschehen ausgeschlossen werden, da es zu dieser selben Wirklichkeit gehört, es mit ihrem Dasein bezeugt. Dies will heißen: »das Sein« der Person ist in Wirklichkeit ständig ein *von sich selbst losgelöstes*, wenn man nur an die ursprüngliche Bedeutung von »absolut« als »loslösen« denkt. »Das Sein« der Person ist nicht an sich selbst »absolut«, weil es nicht unabhängig bestehen bleibt, sondern »das Sein« wird *durch das Nichts* von sich selbst permanent *losgelöst*. Die Person als Maske des absoluten Nichts ist die Erscheinung der so beschriebenen Wirklichkeit. Um weder die Realität des »Seins« des Selbst vollständig ausschließen, noch ihr untrennbares Verhältnis zur Negativität des Nichts außer Acht zu lassen, schlage ich vor, dass wir von einem »*sein*« reden. Hier meinen wir das sich von sich selbst durch die permanente Negation loslösende »Sein«. Wenn von solchem *sein* der Person gesprochen wird, dann kann tatsächlich die Person als Maske des *absoluten* Nichts verstanden werden.

Die soeben erörterte Dynamik des Seins und Nichts der Person kann gut die Realität des Selbst, verstanden aus einer anderen, der ostasiatischen Logik, beschreiben. Für Nishitani ist es nämlich wichtig, dass sowohl das Persönliche des Selbst bestehen bleibt (das Selbst ist eben durchaus eine Person), als auch das Unpersönliche, an dem das Selbst teil hat, betont wird, damit das Selbst als Person, als Maske des absoluten Nichts in Erscheinung tritt (das absolute Nichts ist kein privates Nichts!). Nishitani geht damit über eine europäische zweiwertige Logik hinaus, denn für ihn gilt: die Person ist und zugleich ist nicht. Die Person ist Sein-*sive*-Nichts, d.h. die Person lässt sich nicht denken nur vom Standpunkt des Seins (weil höchstens von *sein* des Selbst

im oben besprochenen Sinne gesprochen werden kann), auch nicht lediglich vom Standpunkt eines abstrakten Nichts, das nichts mit der Evidenz der Erfahrung zu tun hätte, weil tatsächlich immer »etwas« stattfindet. Um sich Nishitanis Verständnis vom absoluten Nichts schrittweise anzunähern, sehen wir im Folgenden zunächst zu, worin die Einschränkungen der Positionen liegen, die vom Sein aber nicht vom *sein*, oder die vom Nichts aber nicht vom absoluten Nichts sprechen.

### **Das absolute Nichts ist nicht Nihilum**

Nishitani behauptet, in der westlichen Tradition werde üblicherweise das »Nichts« dem »Sein« *entgegengestellt*. Das Nichts und das Sein werden betrachtet als zwei verschiedene Dinge, die sich jeweils auf unterschiedliche Weisen auf einander beziehen können. Bei Hegel geschieht dies als These und Antithese. Bekanntlich ist das Nichts die Antithese zum Sein als These, das Resultat schließlich die Synthese als Werden. Bei Sartre kommt es zur Gegenüberstellung von Sein und Nichts durch eine merkwürdige Art von »ontologischer Differenz«: der Mensch ist das Nichts, das vergeblich das Sein zu erlangen versucht. Laut Nishitani gilt in diesen beiden Fällen, und überhaupt als eine allgemeine Tendenz, dass *das Nichts zu einem Objekt wird*. Das Nichts ist in der westlichen Tradition ein *vorgestelltes* oder *gedachtes* Nichts. Selbst mit der Anerkennung des *nihilum* in existenzialistischen Philosophien, in denen das Selbst existenziell und bewusst als Ekstase in Beziehung zur eigenen Nichtigkeit tritt, wird »der Hang zur Objektivierung« in Bezug auf das Nicht nicht überwunden (WR, 169). In allen diesen Fällen bleibt ein Schatten, ein »Überbleibsel« des europäischen Substanzdenkens, das auch aus dem Nichts ein Ding zu machen versucht; man kann es nicht vermeiden, vom Nichts immer nur eine *Vorstellung* zu haben, wodurch das Nichts als ein Etwas verstanden wird, das Nichts »ist« (Ebd.). Trotz dieses allzu kurzen und vereinfachten Exkurses in die Tradition der europäischen Philosophie lässt sich daraus wohl ersehen, *via negationis*, woraufhin Nishitani grundsätzlich zielt, d.h., was er bei allen diesen Erörterungen zweifelhaft oder mangelhaft findet: es fehlt ein Verständnis des Nichts, das sich einerseits dem Sein *nicht* entgegenstellt (nicht zu einem bloß relativen Nichts wird), und andererseits das Nichts nicht nur in Gedanken aufnimmt und es dadurch verobjektiviert. Es handelt sich also nicht um ein Nichts, das »ist«, sondern Nishitani macht klar: »[d]as absolute

Nichts, in dem selbst jenes Nichts-›ist‹ negiert wird, ist [...] das Nichts, welches nur *gelebt und erlebt* werden kann«. (WR, 133, Hervorhebung F.G.)

Dadurch, dass es nicht bloß im Denken gesetzt wird, ist es kein Nichts, das ›ist‹. Es ist kein Gedanke, kein Seiendes, aber auch keine Vorstellung von einer bedrohenden Nichtigkeit (welche dem Sein gegenübergestellt wäre), was im Existenzialismus eventuell der Fall ist. Vielmehr handelt es sich um »dasjenige Nichts«, das nur *in der Erfahrung* besteht, nur dort *zugelassen* werden kann. Die in sich geschlossene Person, die Person, die auf dem Feld des Selbst-Bewusstseins als auf dem Boden der Scheidung zwischen innen und außen, zwischen Ich und Welt, steht, kann *in der Erfahrung des konkreten Nichts* negiert werden. Mit anderen Worten, indem das Selbst die personenzentrierte Selbst-Auffassung *selbst* negiert, bricht das bis dahin herrschende Feld des Selbst-Bewusstseins ein und das absolute Nichts bricht durch, wird im Selbst *realisiert*. Dies will heißen: es wird *sowohl verstanden als auch verwirklicht*. Als ein Selbst des absoluten Nichts gewahr zu werden, heißt, die Wirklichkeit zu realisieren. Wenn wir uns an das eingangs Gesagte erinnern, ist dies genau der Sinn der Religion für Nishitani. Die Wirklichkeit soll *wirklich* vergegenwärtigt werden, sodass wir sie *wahrhaft* erfahren und sie dadurch zu ihrer vollen Verwirklichung kommt. Wir sind an dieser Stelle bereits der Antwort auf Nishitanis anfängliche Frage sehr nahe: Was ist Religion? Weitere Vertiefung ist jedoch immer noch notwendig.

Wie wir sehen konnten, das Nichts muss in der Erfahrung des Selbst bewusst zugelassen werden, weil das in sich geschlossene Selbst ein seiendes Selbst ist, das der Negation seiner selbst widersteht. Dieses Selbst versteht sich als eine Substanz, als eine »Festung«, wie Nishitani an einer Stelle formuliert (Vgl. WR, 49). Ein fließendes Selbst hingegen, das seine eigene Substanzialität (oder sein Sein) *zugleich negieren* lässt, mithin sich selbst als permanente Bewegung versteht, wird zur Realisation des absoluten Nichts. Dies will heißen, dass das Sein *und* das Nichts im lebendigen Vollzug des Selbst wirklich werden, und, dass das Selbst ein *seiendes* Selbst im Sinne von *sein* wird, ein von sich selbst immer wieder losgelöstes Selbst. An dieser Stelle mögen wir an Stirners Auffassung des Ich als »nie seiendes Ich«, als Ich, das sich in permanenter gegenwärtiger Bewegung selbst auflöst, denken und m.E. erreichen wir hier tatsächlich einen Punkt sehr großer Nähe zwischen Stirners und Nishitanis Konzeption des Selbst.

Mit Nishitani könnten wir jedoch gegen Stirner einwenden, er hatte sein Selbst *nicht radikal genug* aufgelöst, um *neben* der Einzigkeit noch Platz zu schaffen für das Nichts, das nicht nur jedem Einzelnen sozusagen »privat« gehört, sondern das in seinen jeweiligen persönlichen Manifestationen *zugleich* ein unpersönliches und allgemeines Phänomen als das *absolute* Nichts wäre.

### **Von Personenzentriertheit zu Persönlichkeit auf dem Feld der Leere**

Oben wurde gesagt, dass die Person zugleich ist und ist nicht. Zwischen dem Persönlichen und dem Unpersönlichen muss laut Nishitani eine lebendige Dialektik bestehen. Nishitani möchte keineswegs das Individuelle nivellieren und in diesem Sinne nimmt er Stirners Projekt weitgehend auf. Aber das Individuum kann sich auch, und an dieser Stelle bewegen wir uns weg von Stirners Position, im lebendigen Vollzug als Teil eines höheren Ganzes, einer jeden Einzelnen übersteigenden Allgemeinheit erfahren.<sup>34</sup> Deshalb lässt sich mit Stirner nur sagen, dass das Selbst in *seinem eigenen* lebendigen Nichts *sich selbst* schafft, während es mit Nishitani viel korrekter wäre auszusagen: *das absolute Nichts* verwirklicht *sich*, indem das Selbst zur Öffnung zum absoluten Nichts wird. Das Selbst lebt dann weder auf dem Feld des Selbst-Bewusstseins noch lediglich auf dem seines eigenen Egoismus sondern auf dem Feld der Leere im buddhistischen Sinne. In dieser Leere wird das Selbst von allen seinen Vorstellungen, einschließlich der eines Nihilum, entleert. Es gibt nicht länger die Trennung, die das Selbst machen könnte zwischen »außen« und »innen«; auch hört das Selbst auf, sich als Objekt zu betrachten. Denn im buddhistischen Kontext gilt: das Selbst ist die Leere und die Leere ist das Selbst.

Wenn das Selbst auf solche Weise lebt, dass es ständig und in jedem Moment leer wird, d.h. nicht bloß sich selbst im Genuss auflöst, sondern in permanenter Ent-Leerung seines Selbst das absolute Nichts realisiert, wird das Selbst zur Person als Maske das absoluten Nichts. Diese Realisierung kann gekennzeichnet werden als eine *tiefe Einsicht*, oder ein »nichtsehendes Sehen«, ein »Sehen ohne zu sehen«. (WR, 134) Es meint ein nicht-objektives, nicht-gegenständliches

---

<sup>34</sup> Um Stirner aber noch Recht zu geben: alle *bloß gedachte* Allgemeinheiten, so wie Ideale oder »Gesellschaften«, »Verbünde« im Sinne Stirners sind auch für Nishitani ausgeschlossen.

Wissen, was durchaus an Stirners Erkenntnis des Ich als »unsagbar« erinnert. Jedoch meint Nishitani mit dieser tiefen Einsicht auch die Auflösung der scharfen Grenze des Einzigen, was für Stirner immer nur mit Nivellierung der Individualität und dadurch als negativ gesehen wird. Nishitani erkennt deutlich die Einzigkeit des Einzelnen als eine Position, eine »Mitte« auf dem Feld des absoluten Nichts oder der Leere (Vgl. WR, 228). Aber die Umgebung des Einzelnen sieht Nishitani nicht als dem Einzelnen gegenübergestellt, als das »Worauf« des egoistischen Ausgriffs und Selbstgenusses des Einzelnen. Vielmehr beschreibt er das Feld der Leere als einen peripherielosen Kreis, in dem überall Zentren sind (Vgl. WR, 236). Jedes Einzelne, jedes Ding, ist eine absolute Einzigartigkeit, ist ein Zentrum. Aber für Nishitani ist dies kein Grund, wie Stirner auf der »volkommenen Geschiedenheit« zu insistieren. Nishitani erklärt:

Daß ein Ding wahrhaft es selbst ist, wie es wirklich ist, unterscheidet sich somit nicht davon, daß alle Dinge wesenhaft miteinander eins sind, gemeinsam versammelt sind als eine Welt. Dies ist das »Ein und Alles«, nicht wie es auf dem Feld der Vernunft [(auf dem Feld des Selbstbewusstseins), F.G.], sondern wie es auf dem Feld der Leere *unmittelbar* gewahr wird. (WR, 259, Hervorhebung F.G.)

Wichtig ist zu betonen, dass Nishitani nicht in »Sich-Einbilden« irgendwelcher noematischer Einheiten und Allgemeinheiten zurückfällt, womit er sich Stirners scharfe Kritik zuziehen würde. Nishitani sagt deutlich, dass die Leerheit als Allgemeinheit, als Ort der Versammlung von allen Dingen *unmittelbar* seitens des Einzelnen *erfahren* werden kann. Nishitanis Einheit ist somit vielmehr eine *noetische*. An eine solche noetische Vereinigung nähert sich Stirner mit seiner Konzeption des »Verkehrs« zwischen Einzelnen, die sich immer aufs Neue vereinigen müssen, denn ansonsten wird ihre Beziehung zu einem »Band«, zu einem toten Begriff, der mit der Aktualität des Lebens nichts mehr zu tun hat, an. Aber für Nishitani ist die Leere eine Kraft der Vereinigung, der Ort, wo *alle Dinge sich gegenseitig durchdringen* (Vgl. WR, 238). Dies geschieht ohne ausdrücklichen Willensakt des Einzelnen, ohne aus seinem Trieb zur Selbstauflösung erst zu entstehen. Vielmehr wird etwas realisiert, das schon da ist, nur vielleicht nicht zu vollkommener Verwirklichung kam. Deswegen verweist Nishitani auf die doppelte Bedeutung von »Realisieren«: im Verstehen des Selbst als sein Gewahrwerden wird die Wirklichkeit verwirklicht. Mit anderen Worten, das Selbst geht nicht in einer gedachten Allgemeinheit auf, so wie es Stirner auch nicht möchte, die Person-Zentriertheit der Person wird

jedoch gebrochen, entleert, denn »[d]as eigentliche Selbst ist nicht ein selbstzentriert enger Kreis; es ›ist‹, ineins mit der Leere, grenzenlos wie sie [...]. Das ist gerade das eigentliche Selbst in seinem ursprünglichen Selbst-Gewahrnis.« (WR, 251f)

Wie paradox es auch erscheinen mag, erst mit der Negation der Person-Zentriertheit kommt das Selbst zu seiner wahren *Persönlichkeit*. Durch das Durchbrechen der gewöhnlichen Gefangenschaft der Person im Selbstbewusstsein, was die reine Negativität des Nichts leistet, wird Person in der Negation zugleich bejaht. Das absolute Nichts, welches das Nichts und das Sein zugleich umfasst, erneuert, regeneriert das Selbst; in dieser Lebendigkeit besteht die Positivität des Nichts. Dass die Negation zwar auf radikalste Weise, aber nur bezogen auf das Vorstellen ist, macht Nishitani klar, wenn er sagt: »Das Feld der Leere ist nichts anderes als das Feld des großen ›Ja‹« (WR, 217). Auf dem Feld der Leere geht anders gesagt nichts verloren außer der Gefangenschaft des Selbst in sich selbst. Das Selbst als solches verschwindet nicht, sondern es wird vielmehr, mit seinem Leben, zu einem Ort, wo die Verwirklichung des Lebens des absoluten Nichts stattfindet. »Das wahre Nichts ist ein lebendiges Nichts; und ein lebendiges Nichts kann sich nur im Selbstsein und als das Selbstsein selber bezeugen«. (WR, 134) Das Selbst und das Nichts erreichen eine unzertrennliche Einheit:

In einem solchen »existentiellen« Umschlag hört das Selbst [...] nicht auf, ein personhaftes Sein zu sein. Was zurückgelassen wird, ist lediglich die personzentrierte Auffassung von »Person«, das heißt, die Weise, in der die Person in sich selbst aufzufassen ist. Gerade in dieser Umkehr aber wird die personale Seinsweise realer und kommt dem Selbst näher und tritt so in Erscheinung, wie sie wirklich und in Wahrheit ist. Wenn diese personzentrierte Konzeption von »Person« gebrochen ist und das Nichts wirklich wird, indem es sich tatsächlich im Selbst realisiert, kommt auch die personhafte Existenz im Selbst zur wahren Verwirklichung. Dies ist gemeint, wenn von absoluter »Negation-*sive*-Affirmation« die Rede ist. Hier entsteht die Seinsweise, die man als eigene »Persönlichkeit« bezeichnet, ineins mit dem absoluten Nichts. Ohne ein lebendiges Nichts und ohne eine lebendige Umkehr kann dies nicht verstanden werden. (WR, 134)

An mehreren Stellen sagt Nishitani, dass das absolute Nichts die absolute Diesseitigkeit ist. Es ist nah, unmittelbar, nicht weit und abstrakt. Aber das absolute Nichts ist auch nicht diesseits als

bloße Alltäglichkeit, die alle kennen. Man kann wohl von einer *tiefen* Alltäglichkeit sprechen, weil das »Diesseits der Leere« die Grundstruktur der Wirklichkeit selbst ausmacht, sie ist eine Form von Transzendenz. Das Feld des Selbst-Bewusstseins, das Ego, sogar die bloße Alltäglichkeit werden in diesem Nichts transzendiert. Das Selbst, das Nishitani sucht ist so in diesem spezifischen Sinne ein transzendentes Selbst, ein Selbst, das jeder immer schon ist, aber bei dem es gleichzeitig darauf ankommt, es zu *realisieren*. Die Ursprünglichkeit des Selbst muss das Selbst erst erreichen:

Diese »existentielle« Umkehr bewirkt ein Herauswinden aus sich selbst, ein Verlassen der personzentrierten Seinsweise und ein Hinauswinden auf das zugrundeliegende absolute Nichts. Das heißt nun nichts anderes, als daß man sich diesseits jener personalen Seinsweise vorfindet, nahe der Unmittelbarkeit des konkret wirklichen Selbst. Dann geschieht es, daß das »Nichts«, welches hinter der Person vorgefunden wurde, sich auf der Seite des eigenen Selbst oder vielmehr sich als das eigentliche und ursprüngliche Selbst auftut. (WR, 133)

Wenn wir sagen, die Person ist die Maske des absoluten Nichts, will dies also heißen, die Person ist eine ihrer Erscheinungsweisen. Zugleich haben wir oben gesehen, dass das Nichts sich erst als das Selbstsein und nur als das Selbstsein bezeugt. Das Unpersönliche und zugleich das Persönliche, das Sein und zugleich das Nichts, das Leben und zugleich der Tod, das sind die wesentlichen Merkmale der »absolut widersprüchlichen Selbstidentität« bei Nishida. Für Nishitani ist es »das Nicht-Selbst im Selbst, und das Selbst im Nicht-Selbst« (Vgl. WR, 249ff). In diesen beiden Formulierungen bekundet sich die Person als eine Einheit von Widersprüchlichkeit, d.h. die Person gelangt erst durch die Negation der Person-Zentriertheit zu ihrer wahren Persönlichkeit. Das Selbst geht nicht verloren sondern zeigt sein *wahres* Gesicht, sein »ursprüngliches Antlitz« im zen-buddhistischen Sinne, nachdem es durch das Feuer der Negation gegangen ist.

## **Vom Wesen der Begegnung**

Ich habe die Darstellung von Stirners Philosophie des Selbst und des Nichts mit der Diskussion seines »Verein von Egoisten« abgeschlossen. Es stellte sich heraus: nur wenn auf jeglichen

festen Boden, auf dem der Einzelne stünde, verzichtet wird, d.h. nur wenn der Einzelne so radikal individuiert wurde, dass er sich in der »letzten Separation des Menschen vom Menschen« als *der Einzige* versteht, kann er mit anderen Einzigem wirklich in Beziehung treten. Es ist m.E. sehr interessant, als letzte Bemerkung zu Nishitani, die Auffassung der Intersubjektivität als Begegnung auf dem Feld der Leere kurz zu besprechen. Eine ausführliche Behandlung würde den hier gesteckten Rahmen sprengen, aber ich finde es wichtig zu zeigen, worin ein radikales Verständnis von Selbst und Nichts schließlich resultiert. Weder bei Stirner noch bei Nishitani bedeutet das Fokussieren des Selbst eine Isolierung des Selbst.

Es ist interessant zu zeigen, dass sich Stirner mit seinem intersubjektiven Ansatz der Begegnung im Sinne Nishitanis durchaus annähert, da der Verein jede Substanzialisierung des Verkehrs verneint, mithin die persönliche und lebendige Beziehung zwischen einzigartigen und einmaligen Individuen voll zum Ausdruck bringt. Mit Nishitani wird allerdings noch ein weiterer, wesentlicher Schritt gemacht. Die Begegnung im Sinne Nishitanis ist nicht nur ein konkreter und persönlicher Kontakt zwischen »Ich« und »Du«, d.h. zwischen zwei konkreten Selbstheiten; das ist er auch. Aber dieser Kontakt ist ebenfalls ein Kontakt zwischen einem *Nicht-Ich* und einem *Nicht-Du*. Es handelt sich um eine Begegnung zwischen zwei Selbstheiten, die in ihrem Grund auch Nicht-Selbstheiten sind. Diese eigentümliche Auffassung möchte ich im Weiteren vertiefen.

Obwohl bereits in WR Spuren einer Theorie der Begegnung auf dem Feld der Leere zu finden sind (Vgl. WR, 229-237), wird dieses Thema genauer erst in einem etwas späteren kurzen Text von Nishitani behandelt, dessen Titel auch die Überschrift dieses Kapitels entlehnt ist: »Vom Wesen der Begegnung«. Dieser Text gilt als Teil des Aufsatzes »Der Standpunkt des Zen« aus Band 11 von Nishitanis Gesamtausgabe.<sup>35</sup>

Der Text beginnt mit einem überlieferten Zen-Gespräch, in dem ein Zen-Meister von einem anderen Zen-Meisters nach seinem Namen gefragt wird; dieser gibt, gegen jede Erwartung, den Namen *des Fragenden* zur Antwort; darauf erwidert der Fragende, dass dies doch sein Namen ist; nach dieser Bemerkung sagt der gefragte Zen-Meister seinen richtigen Namen und bricht in ein großes Lachen an. (Vgl. Nishitani 2014, 242) Mit einem solchen für westliche Leser

---

<sup>35</sup> Die in dieser Arbeit zitierte Werke von Nishitani: *Nihilismus, Was ist Religion?*, und *Vom Wesen der Begegnung* gehören respektive dem 8., 10., und 11. Band von Nishitanis Gesamtausgabe, die insgesamt 26 Bände zählt. (Vgl. Ohashi 2014, 493f)

merkwürdigen Paradox möchte Nishitani nach dem »Grund der Möglichkeit des Begegnens zwischen Menschen« fragen.

Um sein Anliegen näher zu erklären, betont Nishitani, dass sein Versuch, den »Grund der Begegnung bis ins letzte zu ergründen« keine äußerliche Betrachtungsweise von Begegnung bedeutet. Biologische, soziologische, anthropologische, ethische oder sonstige Erklärungen erreichen diesen tiefen Grund der Begegnung laut Nishitani nicht. Vorschnell und in gewissem Sinne oberflächlich nehmen diese einen gemeinsamen Boden der Begegnung an, der breiterer theoretischer Erörterung dienen soll. Mit anderen Worten, eine jede Betrachtungsweise »von außen«, sei sie wissenschaftlich, theologisch oder philosophisch, die die Begegnung nicht *aus ihrer Tiefe selbst* zu begreifen und zu ergründen versucht, gerät quasi in eine »Stirner'sche Falle«: sie will die konkrete lebendige und offene Begegnung zwischen Menschen unter einen *Begriff* subsumieren. (Vgl. Ebd., 243) Nishitani möchte diesen unterschiedlichen Theorien nicht ihren Wert nehmen, aber für ihn ist klar, dass sie nicht im Stande sind, *das Wesen* der Begegnung zu erreichen. Eben darum aber geht es Nishitani.

Sachverhalt, an den Stirner unaufhörlich sein »schneidendes Messer der Kritik« legt, das Problem, dass man über dem Einzelnen ständig ein allgemeines Gesetzhafes annerkannt, wodurch, wie Nishitani sagt, »die Absolutheit des einzelnen Menschen auf halbem Wege abgeschnitten und relativiert« wird, soll auch im Nishitanis Projekt überwunden werden (Ebd., 244). Dass die Einzelnen sich auf einander in Freiheit beziehen dürfen erst auf Grund ihres gemeinsamen Bezugs zu einer Allgemeinheit reicht nicht aus. Der Staat bei Hobbes oder das moralische Gesetz bei Kant geben dem Einzelnen seine Freiheit erst, nachdem ihm seine Freiheit genommen und auf Drittes übertragen wurde. In diesem Sinne könnte keine *wirkliche* Begegnung zwischen zwei freien Einzelnen stattfinden.

Zugleich sieht Nishitani durchaus, warum verschiedene Theoretiker nach einer solchen Allgemeinheit suchten: hätten wir nur die absolute Freiheit des Einzelnen ohne jegliche Einschränkungen, so gerieten wir in die Gefahr eines Hobbes'schen Naturzustandes, wo der Mensch dem Menschen Wolf ist,<sup>36</sup> oder mit Kant gesprochen: in die Gefahr der Unmoral. Der

---

<sup>36</sup> Es ist interessant zu bemerken, dass Feuerbach aus der Parole »der Mensch ist dem Menschen Wolf« das Motto »der Mensch ist dem Menschen Gott« konzipierte, was Stirner in EE kritisierte. Er sah darin nur eine neue Weise,

Widerspruch, dass entweder die Absolutheit des Einzelnen auf Kosten eines Allgemeinen verletzt wird, oder Ordnung und Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Lebens ohne ein Allgemeines gestört wird, löst Nishitani in der eigentümlich paradoxen buddhistischen Logik auf.

Das wahre Allgemeine muß die absolute Negation des Einzelnen und seiner Freiheit sein, welche Negation zugleich absolute Affirmation des Einzelnen und seiner Freiheit ist - und umgekehrt. Das wahre Allgemeine muß die Gleichheit als absolute Negation des Einzelnen und seiner Freiheit in eins mit seiner absoluten Affirmation zustande kommen lassen. Gibt es aber überhaupt ein solches Allgemeines? Wenn, dann kann es nur das absolute »Nichts« oder »Leere« sein [...]. (Nishitani 2014, 246)

Das Nichts oder die Leere sind zwar Allgemeines, aber diese Allgemeinheit trägt die Negativität in sich, oder genauer: sie trägt in sich sowohl Negativität und Negation als auch Positivität und Affirmation. Genau dies ermöglicht der Leere als ein »Prinzip« zu fungieren, dem entsprechend jegliches Tendieren zum Totalitarismus einerseits oder zur Anarchie andererseits unmöglich wird. Die erste Möglichkeit ist ausgeschlossen, weil Totalitarismus eine feste und substantielle Ideologie, also ein positives Prinzip und strenge Hierarchie benötigt, während die Leere *jeden* Einzelnen als Einzelnen sein lässt und ihn als solchen bejaht. Da aber der Einzelne in dieser Sichtweise zugleich *absolut negiert wird*, kann es nicht dazu kommen, dass er als Wolf gegenüber einem Anderen erscheint. Auf dem Feld der Leere, wo jedes Selbst-Sein sowohl in sich gründet als auch mit allen anderen Dingen in einer »wechselseitiger Durchdringung« korreliert gilt eine andere Logik: das Selbst ist ein absoluter Herr *und zugleich* der absolut Untergebene. Wir können sagen, jedes Selbst ist Herr-*sive*-Untergebener in Bezug auf alle anderen Selbstheiten. Kein *a* ist höher als *b* oder *c*, weil es sich zu ihnen als Untergebene verhält, aber dies gilt genau so für *b* und *c*, wodurch jedes Einzelne zugleich auch die Rolle eines Herrn spielen muss. *a* und *b* und *c* sind alle in sich sowohl Herren als auch Untergebene.

---

die konkrete Einzelnen mit einem abstrakten Begriff, diesmal »des Menschen«, zu ersetzen, sie mit einer gespenstischen Allgemeinheit zu ver-binden. An einer Stelle gesteht Stirner sogar zu, dass eher der Ausgangspunkt von Hobbes gilt, und, dass der Mensch dem Menschen tatsächlich Wolf ist. Jedoch bleibt er bei dieser ständigen Möglichkeit der Feindseligkeit zwischen Einzelnen nicht stehen, denn er sagt in seiner Interpretation von der »Separation« zwischen Einzelnen deutlich: »Der letzte und entschiedenste Gegensatz, der des Einzigen gegen den Einzigen, ist im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus, ohne aber in die »Einheit« und Einigkeit zurückgesunken zu sein. Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern *und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches* [...]« (EE, 229, Hervorhebung F.G.)

An dieser Stelle mögen wir feststellen, dass die Logik, die Nishitani vorbringt, wenn auch im Westen ungewöhnlich und fremd, doch deutlich zum Vorschein gekommen ist. Zugleich mögen wir uns zu Recht fragen: was hat diese Logik und die gegenwärtige Diskussion, die sich fast zu einer politischen entwickelte, mit dem ursprünglich dargestellten Zen-Gespräch zu tun?

Nishitani antwortet darauf sehr einfach: »Alles soeben Gesagte ist in jenem Gespräch gegenwärtig.« (Nishitani 2014, 247) Damit meint er, dass seine philosophische Diskussion eigentlich nicht mehr aussagen kann, als schon im Gespräch zwischen zwei Zen-Meister gesagt wird. In wenigen Sätzen wird *unmittelbar* die Wahrheit der Zen-Lehre ausgedrückt: »die *absolute* Gegnerschaft [...] ist nichts anders als die *absolute* Harmonie [...] (Ebd., 248). Der eine Meister fragt den Anderen nach seinem Namen. In dieser Frage wird bereits ein Gegenüberstellen, Gegensatz oder gar Feindschaft bekundet. Der Satz hat jedoch die Form einer Frage; es zeigt sich in diesem Sinne auch eine gewisse Offenheit und Bewegung. Die Antwort entspricht nicht dem, was man normalerweise erwartet: es wird nicht der Name des Gefragten gegeben und mithin die Gegnerschaft bestätigt, sondern der Gefragte identifiziert sich mit dem Fragenden und gibt *seinen* Namen, den Namen des Anderen Zen-Meisters an. Mit diesem Schritt wird sozusagen über die Frage und Antwort hinweg *die Gegnerschaft aufgelöst*. Aber der fragende Zen-Meister geht weiter und behauptet, dies sei in Wirklichkeit *sein* Name, nicht der Name des Anderen, wie dieser Andere nun behauptet. Hierdurch wird im Vollzug wiederum *die absolute Identität als Nivellierung aufgelöst* und eine feine Grenze wird gezogen. Der Andere sagt aber dann gleich wieder seinen eigenen Namen und bricht in ein großes Lachen aus. Damit zeigt der antwortende Zen-Meister, dass er sehr wohl weiß, wo seine »Mitte« ist, dass er ein einzigartiges Einzelne ist, obwohl er im vorigen Schritt gezeigt hatte, dass er sich selbst merkwürdigerweise *als der Andere* versteht. Mit dem »großen Lachen«, mit dem das Gespräch endet, wird die Harmonie wieder hergestellt, die Begegnung auf dem Feld der Leere ist gelungen und das Lachen symbolisiert das Feiern dieses Geschehnisses. Das ganze Gespräch, so Nishitani, findet als ein »Ereignis des Zen« statt (Ebd., 249). Jedoch nicht so, dass der eine Zen-Meister den Namen des anderen vergessen hätte und deshalb nach ihm fragte. Die Gegnerschaft zwischen zwei Meistern ist vielmehr eine Art Spiel, das man durchspielt (Ebd., 252).

Die Zen-Meister spielen mit einander, d.h., man könnte mit Stirner sagen, dass sie ihre Begegnung *genießen*. Nur ist in diesem Fall nicht nur Selbstgenuss gemeint, sondern etwas, das als »Nicht-Selbstgenuss« benannt werden müsste. Das Selbst genießt und feiert sein *sein* als nur auf dem Feld des absoluten Nichts möglich und deshalb nur durch den Anderen; dieses Selbst ist eigentlich ein Nicht-Selbst. Aber das Selbst ist, so wie es ist, zugleich in seiner vollkommenen Freiheit und wird durch nichts gestört, weder durch ein Drittes noch durch den begegnenden Anderen als einem Wolf. Hier, wo das Selbst zum Nichts geworden ist wird die Rede von Freiheit und Gleichheit des Einzelnen auf eine andere Ebene gehoben. Man kann hier weder von der Freiheit eines »Ich« reden noch von seiner Gleichheit mit »Anderen«. »Ich bin Du und Du bist Ich« ist die ultimative Einsicht (Vgl. Ebd., 251). Auf dieser Ebene kann meine Gleichheit mit Dir nicht meine Freiheit stören, denn ich bin nicht ein anderer als Du. Zugleich begegnen wir einander, so wie wir sind, als Ich, als Du. Man könnte sagen, unsere Begegnung ist dieses Ich-und-Du als Ereignis, als wechselseitige Durchdringung auf dem Feld der Leere. Ich bin nicht Ich im herkömmlichen Sinne, aber in absoluter Indifferenz zwischen Ich und Du bin ich auch *wirklich* Ich. Unsere Begegnung bestätigt somit unsere Identität(en): indem es zur Begegnung erst kommen muss, zeigt sich die absolute Gegnerschaft zwischen uns, indem es aber zur geglückten Begegnung gekommen ist, zeigt sich unsere absolute Vereinigung.

## **Konklusion**

Das Ziel dieser Arbeit war, einen interkulturellen Pfad der Philosophie am Beispiel des Dialogs zwischen Stirner und Nishitani zu präsentieren. Diesen Dialog habe ich so konzipiert, dass beide philosophische Positionen möglichst deutlich zum Ausdruck kommen, sodass man dasselbe Thema (»Das Selbst und das Nichts«) aus zwei unterschiedlichen Perspektiven, aus unterschiedlichen Zeiten und sogar auch Kontinenten, in den Blick bekommt. Der Dialog zwischen Stirner und Nishitani hat seinen Ursprung jedoch nicht in dieser Arbeit. Nishitani bezog sich selbst auf Stirner in seinem Buch *Nihilismus*. In diesem Sinne wurde hier eher versucht, diesen Dialog, in dem sowohl Stirner aufs Neue das Wort bekommt, als auch Nishitanis Position des absoluten Nichts, die er erst im späteren Werk *Was ist Religion?* entwickelt, dargestellt wird, *weiterzuführen*. Ich wollte, ausgehend von der Präsentation der je

unterschiedlichen Problemlagen bezüglich des Selbst und des Nichts, die Entwicklung des Gedankengangs bei Stirner und Nishitani zurückverfolgen.

Während sich das Selbst für Stirner von äußerlichen Zwängen und Bestimmungen gefährdet fühlt und dementsprechend eine Befreiung durch die Negation zu finden sucht, steht die Frage nach der Religion als Frage nach dem Sinn der Existenz des Selbst angesichts der real existierenden Nichtigkeit am Anfang von Nishitanis philosophischen Überlegungen. Es kann behauptet werden, dass das Nichts schlußendlich für beide Autoren eine *positive Kraft* bedeutet. Für Stirner ist dies das schöpferische Nichts, das es dem von allen äußerlichen Bestimmungen und Begründungen abgetrennten Einzelnen erlaubt, sich selbst in seiner lebendigen leibhaftigen Existenz auszuleben. Für Nishitani ist dies dagegen das absolute Nichts, das das Feld des Selbstbewusstseins bricht und eine neue Subjektivität jenseits der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen innen und außen, zum Vorschein kommen lässt. Beide Autoren betonen die lebendige Gegenwart des Einzelnen und verstehen das Selbst als permanente Bewegung. In diesem Sinne distanzieren sie sich von der in Europa herrschenden Substanzmetaphysik.

Diese Auffassung des Selbst als Bewegung resultiert bei Stirner: im *Genuss*. Der Genuss wird als Gegensatz zu Denkbestimmungen des Einzelnen interpretiert; der Verwirklichung der Ideale soll erst nachgestrebt, sie sollen in der Zukunft realisiert werden, während der Genuss ein gegenwärtiger Akt des Einzelnen ist. Das Selbst wird in einer existenziellen Epoché »hinter den Gedanken« gefunden; das Selbst hört nicht auf zu denken, aber es hört auf, vom Denken her bestimmt zu sein; das Denken verliert seine gespenstische Macht und Ideale werden nicht mehr aufgestellt. Bei Nishitani wird das Selbst als lebendige Gegenwart, als *Realisieren der Wirklichkeit* gesehen. Die Wirklichkeit, so wie sie ist, wird sowohl *verstanden* als auch *verwirklicht*, wenn das Selbst seiner selbst gewahr wird. Das Gewahrwerden des Selbst geschieht auf einer tieferen Ebene als der des Selbstbewusstseins und des Ego. Das Gewahrwerden des Selbst ist zugleich das Gewahrwerden des Nicht, der Wirklichkeit selber. Darin besteht auch der Sinn der Religion für Nishitani. Auf dieser Ebene hört die absolute Geschiedenheit der Einzelnen voneinander, die Stirner so stark betont, auf zu sein. Auf dem Feld des absoluten Nichts steht alles in einem Verhältnis »wechselseitiger Durchdringung«. Das folgende Zitat von Nishitani, in dem er Stirners Standpunkt des Egoismus kommentiert, erklärt wahrscheinlich am besten sowohl

die Ähnlichkeit als auch den Unterschied zwischen Stirners Position und dem buddhistischen Standpunkt der Lehre, an die Nishitani mit seiner modernen Philosophie anschließt.

The standpoint of enjoyment of the world as enjoyment of the self in Stirner is reminiscent of the *samadhi* of »self-enjoyment,« an important state in Buddhist practice. The difference is that in Buddhism the *samadhi* of self-enjoyment cannot be separated from the *samadhi* of »the enjoyment of the other.« This is, I would say, the locus of the fundamental distinction between nothingness [*mu*] in Buddhism and Stirner's nothingness. Nothingness in Buddhism is »self-benefit-benefitting-others,« which is a higher and more comprehensive standpoint. (Nishitani 1990, 121f)

Der Unterschied liegt demnach im Bezug zu anderen. Als letzte Bemerkung zu beiden Autoren diskutierte ich deshalb ihre Auffassungen der Intersubjektivität. Dies gehörte zwar nicht mehr zum engen Themenkreis dieser Arbeit, aber ich fand es wichtig zu zeigen, wie das jeweils unterschiedlich verstandene Nichts in Bezug auf das Selbst, auch in einer anderen Auffassung der zwischenmenschlichen Beziehungen resultiert. Für beide Autoren ist das Selbst etwas, das sich aus der Tradition und dem gewöhnlichen Selbstverständnis befreien muss und durch eine Negation geht. Danach hat das Selbst auch die Möglichkeit, auf eine radikal andere Weise mit anderen in Kontakt zu treten. Die »Qualität« dieses Kontakts ist jedoch jeweils unterschiedlich.

Bei Stirner ist der genuine intersubjektive Bezug der *Verkehr* mit anderen. Nur wenn die Einzelnen sich im Stirner'schen Sinne als *Einzig*e verstehen, können sie mit einander (wirklich) verkehren; sie bildet dann einen Verein von Egoisten. In diesem Verein genießen die Einzelnen einander frei, sie beziehen sich nicht auf eine externe Normativität und können jederzeit, wenn das lebendige Interesse am Verein erlischt, aus dem Verein austreten. Sie sind von einander *absolut geschiedene* Einzelnen und haben deshalb immer die volle Autonomie.

Bei Nishitani können die Individuen nie völlig von einander getrennt sein und werden. Sie stehen alle auf demselben Feld der Leere. Dieses Feld nivelliert jedoch nicht die Einzigkeit des Einzelnen, aber es ermöglicht zugleich auch, dass sich die Einzelnen auf *einem gemeinsamen Feld vereinen*. Die Vereinigung ist noch radikaler zu verstehen als bei Stirner. Hier realisiert sich die absolute Identität von Ich und Du *und zugleich* die absolute Differenz. Mit einer

buddhistischen Logik, die die absolute Einheit von Widersprüchlichkeit erlaubt, ergründet Nishitani die Begegnung zwischen zwei Einzelnen.

## **Bibliographie**

Heisig, J. (2001): *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu.

Izutsu, T. (1982): *Towards Philosophy of Zen Buddhism*, Boulder.

Köbler, G. (1995): *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*.

Laska, B.A. (1991): »Max Stirner als »pädagogischer« »Anarchist«, in: *Anarchismus und Pädagogik. Studien zu einer vergessenen Tradition*, 33-44.

- (1994): *Ein heimlicher Hit. (Stirner-Studien, Bd.1)*, Nürnberg.

- (1996): *Ein dauerhafter Dissident. (Stirner-Studien, Bd.2)*, Nürnberg.

- (2010): »Der Stachel Stirner. Rezensionessay«, in: *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie* 4, 272-279.

Leopold, D. »Max Stirner«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/max-stirner/>>.

Mackay, J.H. (1977): *Max Stirner – Sein Leben und sein Werk*, Freiburg.

Molderings, H. (2010): *Duchamp and the Aesthetics of Chance. Art as Experiment*, New York.

Nishida, K. (1989): *Über das Gute*, Frankfurt am Main.

Nishitani, K. (1986): *Was ist Religion?*, Frankfurt am Main.

- (1990): *The Self-Overcoming of Nihilism*, hg. von P.J. McCormick, Albany.

- (2014): »Vom Wesen der Begegnung«, in R.Ohashi (Hg.): *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg im Breisgau, 242-257.

Ohashi, R. (2014): *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg im Breisgau.

Rabaté, J.M. (2004): »Duchamp's Ego«, in: *Textual Practice* 18:2, 221-231.

Safranski, R. (2000): *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München Wien.

Stirner, M. (1986): *Parerga, Kritiken, Repliken*. Nürnberg, hg. von Laska B.A., Nürnberg.

- (2008): *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart.