

Radikale Individualität: Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche

Schuhmann, Maurice

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schuhmann, M. (2011). *Radikale Individualität: Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*. (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Edition Moderne Postmoderne

MAURICE SCHUHMANN

Radikale Individualität

Zur Aktualität der Konzepte
von Marquis de Sade, Max Stirner
und Friedrich Nietzsche

[transcript]

Maurice Schuhmann
Radikale Individualität

Edition Moderne Postmoderne

Maurice Schuhmann (Dr. phil.) lehrt an der Sciences Po Nancy. Sein Forschungsschwerpunkt ist die politische und Sozialphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts.

MAURICE SCHUHMAN

Radikale Individualität

**Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner
und Friedrich Nietzsche**

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde 2010 am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin als Promotion zum Dr. phil. eingereicht und verteidigt.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2011 im transcript Verlag, Bielefeld

© Maurice Schuhmann

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Maria Evans-von Krbek

Satz: Susanne Götze

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1719-1

PDF-ISBN 978-3-8394-1719-5

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung | 8

Siglen | 9

1. Einleitung

1.1 Vorwort | 15

1.2 Arbeitsdefinitionen zentraler Begriffe | 26

1.3 „Individualismus“ und „Individualität“ in der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion | 32

1.4 Fragestellung und Begründung | 36

1.5 Forschungsstand | 37

1.6 Erweiterte Fragestellung | 58

1.7 Methodik der Untersuchung und Operationalisierung | 60

1.8 Überblick über die verwendete Primärliteratur und Begründung der getroffenen Auswahl | 85

2. Nietzsches „Übermensch“ und die Konstruktion von Individualität

2.1 Verwendung des Begriffs „Individualität“ und seiner Synonyme | 93

2.2 Das Motiv des „Principium individuationis“ in „Die Geburt der Tragödie“ | 104

2.3 Das „souveräne Individuum“ bei Friedrich Nietzsche | 111

2.4 Die Bedeutung der Kategorie des Willens | 147

2.5 Die Bedeutung der Moral für die Konstruktion des „souveränen Individuums“ | 154

2.6 Die Überwindung der Religion als Voraussetzung für die Konstituierung des „souveränen Individuums“ | 167

2.7 Der Individualismus bei Nietzsche | 174

- 2.8 Die Bedeutung des Verbrechens und der Revolte in Bezug auf die Konstruktion von Individualität | 184
- 2.9 Zwischenfazit | 194

3. De Sades Konzept von radikaler Individualität

- 3.1 Die Verwendung des Begriffs „Individualität“ und seiner Synonyme | 199
- 3.2 Libertins im Werk de Sades | 204
- 3.3 Die Rolle des „freien Willens“ in der Konstruktion des Libertins | 223
- 3.4 Moral, Sitte und Tugend contra individualistische Ethik | 227
- 3.5 Die Rolle der Religion | 232
- 3.6 Die Bedeutung des Verbrechens für die Konstruktion der Individualität | 242
- 3.7 Die Kritik und Parodie des klassischen Gesellschaftsvertrages sowie neue Formen des Gesellschaftsverkehrs | 253
- 3.8 Zwischenfazit | 269

4. Stirners Konzept von radikaler Individualität

- 4.1 Die Verwendung des Begriffs der „Individualität“ und seiner Synonyme | 273
- 4.2 Die Entwicklung des „Eigners“ | 276
- 4.3 Die Rolle des „freien Willens“ bei der Konstruktion des „Eigners“ | 288
- 4.4 Die „Eigenheit“ | 291
- 4.5 Negierung von Moral und die Umwertung von Werten | 296
- 4.6 Der Atheismus | 298
- 4.7 Die Gesellschaftskritik | 301
- 4.8 Der Egoismus im Werk Stirners | 304
- 4.9 Das Verbrechen als Verteidigung der Entfaltungsfreiheit des Individuums | 312
- 4.10 Ideologiekritik | 314
- 4.11 Zwischenfazit | 316

5. Einordnung und Übertragung der Ergebnisse auf den aktuellen Diskurs

- 5.1 Die Übereinstimmungen und Differenzen bezüglich der Auffassung von Individualität und „Individualismus“ bei D. A. F. de Sade und Friedrich Nietzsche | 319
- 5.2 Die Übereinstimmungen und Differenzen bezüglich der Auffassung von Individualität bei Max Stirner und Friedrich Nietzsche | 330

- 5.3 Qualitative und quantitative Bewertung der
Übereinstimmungen | 334
- 5.4 Die Differenzen in den Konzepten der drei miteinander
konfrontierten Denker | 336
- 5.5 Überschneidungen und Differenzen zu aktuellen Diskursen sowie
Anknüpfungspunkte | 338
- 5.6 Ausblick: Potentielle Impulse für einen aktuellen Diskurs | 353

6. Fazit und Ausblick | 363

7. Quellen- und Literaturverzeichnis

- 7.1 Verwendete Quellen | 367
- 7.2 Verwendete Literatur | 368

Danksagung

Zu einem Forschungsprozess, wie ihn die Dissertation darstellt, gehören der Selbstzweifel und die Einsamkeit des Forschenden, wenn er sich auf die Höhen des Geistes begibt oder in einem schier undurchdringbaren Wald von Erkenntnissen umherirrt, sich immer weiter von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt entfernend. Umso wichtiger ist es, ein Umfeld zu haben, was den Forschenden selbst in den scheinbar unwegsamen Pfaden und in schwierigen Phasen den Rücken stärkt und an ihn glaubt. Ich möchte an dieser Stelle denjenigen danken, die mit ihren interessierten Nachfragen, fachlichen Tipps und dem offenen Ohr für meine Sorgen, mir bei diesem Prozess beigestanden haben. Sie alle aufzuzählen, fehlt an dieser Stelle der Platz, daher nenne ich hier nur eine kleine Auswahl namentlich.

An erster Stelle gilt mein Dank meiner Mutter Gudrun Schuhmann, die mir trotz einiger Zweifel an der von mir gewählten Thematik mir den Rücken für meine Dissertation freihielt, und meiner Lektorin Maria Evans-von Krbek, die nicht nur mit dem Beharren auf einer klaren Sprache und ihren kritischen Nachfragen meinen Forschungsprozess unterstützte, sondern auch durch ihr großes Interesse an der Thematik und ihr offenes Ohr eine wichtige Stütze in der schwierigen Abschlussphase darstellte.

Weiterhin gilt es Herr Prof. Dr. Wolf-Dieter Narr zu danken, der mir als Betreuer der Arbeit den Freiraum bot, mich geistig über disziplinäre Grenzen hinweg zu entfalten und mich im Kant'schen Sinne meines eigenen Verstandes zu bedienen, sowie Prof. Dr. Frieder Otto Wolf, der als Zweitbetreuer für die zu früh verstorbene Prof. Dr. Gerburg Treusch-Dieter einsprang. Ebenso gilt es Prof. Dr. Gerhard Bauer, Prof. Dr. Klaus Roth und Prof. Dr. Hajo Funke zu danken, die in meiner Disputatskommission saßen und mir eine faire Auseinandersetzung gewährten, sowie natürlich Prof. Dr. Gerburg Treusch-Dieter, die bei mir den Grundstein für eine akademische Auseinandersetzung mit dem Marquis de Sade legte.

Letztendlich gilt es auch dem transcript Verlag für die Inverlagnahme meiner Dissertation sowie meinen vielen Diskussionspartnern, die meinen Blick schärferten und mich auf Fehlentwicklungen hinwiesen, an dieser Stelle zu danken.

Siglen

- CMS (I-XXVII) – Correspondances du Marquis de Sade et de ses proches enrichies de documents, notes et commentaires, 27 Tomes, edit. par Alice M. Laborde, Genève 1991-1996.
- EE – Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer, Stuttgart 1991.
- J/J (I-X) – Marquis de Sade: Justine und Juliette, 10 Bände, übersetzt und herausgegeben von Michael Pfister und Stefan Zweifel, München 1990-2002.
- KAK – Recensenten Stirners – Kritik und Antikritik. Mit einer Einleitung von Bernd Kast, herausgegeben von Kurt W. Fleming, Leipzig 2003.
- KSA (I-XV) – Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, Werke, 15 Bände, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/München/New York 1980.
- KS – Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ aus den Jahren 1842-1848, herausgegeben von John Henry Mackay, zweite, durchgesehene und sehr vermehrte Auflage, Berlin 1914.
- KSB (I-VIII) – Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, Briefe, 8 Bände, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/München/New York 1986.
- O (I-III) – Marquis de Sade: Œuvres, 3 Tomes, edit. par Michel Delon, Paris 1990-1998.
- OC (L) – Marquis de Sade: Œuvres Complètes, 16 Tomes, edit. par Gilbert Lely, Paris 1966-1968.
- OC (I-XVI) – Marquis de Sade: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, 16 Tomes, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986-1992.
- PKR – Parerga – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986.

ZITIERTE QUELLEN

- AV I – Marquis de Sade: Aline et Valcour, ou: le Roman philosophique, *in*: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 4, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986.
- AV II – Marquis de Sade: Aline et Valcour, ou le Roman philosophique, *in*: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 5, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986.
- C – Marquis de Sade: Correspondance 1759-1814, Œuvres Complètes, Tome 12, edit. par Gilbert Lely, Paris 1967.
- CA – Marquis de Sade: Les crimes de l’amour, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 10, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1988.
- CMS XXI – De la Bastille à Charenton 1789. La Libération de Sade 1790. Correspondances du marquis de Sade et de ses proches enrichies de documents, notes et commentaires, Tome 21, edit. par Alice M. Laborde, Genève 1996.
- CMS XXIII – Sade sous la Terreur. Correspondances du marquis de Sade et de ses proches enrichies de documents, notes et commentaires, Tome 23, edit. par Alice M. Laborde, Genève 1996.
- CMS XXIV – Sade en Provence 1795-1796-1797. Correspondances du marquis de Sade et de ses proches enrichies de documents, notes et commentaires, Tome 24, edit. par Alice M. Laborde, Genève 1996.
- CMS XXV – Les dernières années 1798-1814. Correspondances du marquis de Sade et de ses proches enrichies de documents, notes et commentaires, Tome 25, edit. par Alice M. Laborde, Genève 1996.
- DPM – Marquis de Sade: Dialogue entre un prêtre et un moribond, *in*: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 1, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986.
- EE – Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer, Stuttgart 1991.
- EH – Friedrich Nietzsche: Ecce Homo, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 6, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- ES – Max Stirner: Über „Die Mysterien von Paris“ (Eugène Sue), *in*: Max Stirner: Parerga – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986.
- FW – Friedrich Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 3, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

-
- GD – Friedrich Nietzsche: Götzendämmerung, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 6, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- GM – Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- GT – Friedrich Nietzsche: Geburt der Tragödie, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 1, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- HJ I – Marquis de Sade: Histoire de Juliette, Tome 1, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 8, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1987.
- HJ II – Marquis de Sade: Histoire de Juliette, Tome 2, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 9, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1987.
- IMS – Marquis de Sade: Idée sur le mode de la sanction des lois, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 3, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986.
- IR – Marquis de Sade: L'idée sur les romans, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 10, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1988.
- JC – Marquis de Sade: Journal de Charenton, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 11, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1991.
- JGB – Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- KAK – Recensenten Stirners - Kritik und Antikritik. Mit einer Einleitung von Bernd Kast, herausgegeben von Kurt W. Fleming, Leipzig 2003.
- KR – Max Stirner: Kunst und Religion, *in*: Max Stirner: Parerga – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986.
- LS – Friedrich Nietzsche: Zur Lehre vom Stil, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 10, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- M – Friedrich Nietzsche: Morgenröthe, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 3, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- MA – Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

- MA, WS – Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches, Der Wanderer und sein Schatten, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- MA, VM – Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches, Vermischte Sprüche und Meinungen, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- NJ I – Marquis de Sade: La Nouvelle Justine, Tome 1, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 6, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1987.
- NJ II – Marquis de Sade: La Nouvelle Justine, Tome 2, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 7, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1987.
- PhB – Marquis de Sade: Philosophie dans le Boudoir, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 3, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986.
- PhB, F – Français, encore un effort si vous voulez être républicains, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 3, Paris 1986.
- S – Marquis de Sade: Les cent vingt journées de Sodome, *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 1, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986.
- UB – Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 1, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- UB I, DS – Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen (I), David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 1, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- UB II, HL – Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen (II), Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 1, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- UB III, SE – Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen (III), Schopenhauer als Erzieher, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 1, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- UB IV, WB – Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen (IV), Wagner in Bayreuth, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 1, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

-
- UP – Max Stirner: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, *in*: ders.: Parerga – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986.
- V – Marquis de Sade: La Vérité (pièce trouvée dans les papiers de La Mettrie), *in*: ders.: Œuvres Complètes du Marquis de Sade, Tome 1, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, Paris 1986.
- WA – Friedrich Nietzsche: Der Fall Wagner, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 6, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
- Z – Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, *in*: ders.: Kritische Studienausgabe, Werke, Band 4, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

Einleitung

1.1 VORWORT

„Individualität ist oberstes Gebot, um im Schauspiel der Moderne eine Rolle spielen zu können“
(Schimank 2002: 48).

Spätestens seit Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts erlebt die geistes- und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Eigenart des „Individuums“, der „Individualität“, und dessen Verhältnis zum „Kollektiv“ (Gemeinschaft/Gesellschaft) eine regelrechte Renaissance vor dem Hintergrund sozialer Prozesse in den kapitalistisch geprägten, westlichen Industrienationen. In den 80er Jahren erhielt diese Entwicklung einen weiteren kräftigen Schub. Ausschlaggebend waren hierfür die politischen und sozialen Veränderungen dieser Zeit, die auf eine Atomisierung – im Sinne einer Entwurzelung des Individuums – und Anonymisierung des Einzelnen¹ hinausliefen und im verstärkten Maße die traditionellen Bindungen wie Familie, Schichtzugehörigkeit, Betriebszugehörigkeit etc. negierten. „Individualität“ und die Auswirkungen von Individualisierungstendenzen sind daher erneut in den Fokus des öffentlichen Interesses gerückt. Die Frage nach der Stellung des Individuums gegenüber der Gesellschaft bzw. der sich in dieser Entwicklung herauskristallisierenden Form des Individualismus auf gesellschaftlicher Ebene ist demnach erneut und unter veränderten Rahmenbedingungen zu stellen. Ebenso fragt es sich, welche Implikationen sie für ein modernes Konzept von „Individualität“ hat, das sich notgedrungen in einem Wechselverhältnis mit der gesellschaftlichen Struktur befindet. Zentral sind

1 | Im Folgenden wird aus Rücksicht auf den Sprachfluss auf die Ausformulierung einer geschlechtsneutralen Begrifflichkeit verzichtet. In (fast) jedem Fall sind selbstverständlich sowohl Frauen als auch Männer gemeint.

hierfür Gedanken wie: Welche Herausforderung stellt der Prozess der zunehmenden Individualisierung an die Gesellschaft? Welche Anknüpfungspunkte für die notwendige Rückbindung des Individuums an das Kollektiv für die Neukonstitution des philosophischen Konzeptes von Individualität sind zu retten? Welche Begrenzungsmöglichkeiten bezüglich der Individualisierung bestehen? Dialektisch geht mit der Analyse dieser Situation die Problematik der möglichen Folgen für die Neuausrichtung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einher – Gesellschaft hier als Raum jeglicher zwischenmenschlicher Interaktion verstanden. Die Implikationen einer modernen Gesellschaftsordnung, die diesen aktuellen Ausgangsbedingungen Rechnung trägt, d.h. vor allem der (scheinbaren) Aufwertung des Individuellen und dem Verlust von traditionellen Bindungen, gilt es in diesem Zusammenhang auszuloten und der daran anknüpfenden Diskussion eine stabile, theoretische Grundlage zu bieten. Anders ausgedrückt: Es handelt sich um die Frage nach möglichen Ordnungsprinzipien in einer modernen, individualistisch ausgerichteten Gesellschaft. Zentral innerhalb der Analyse ist der dem Konzept der Individualität beigemessene Stellenwert. Dieses Konzept bildet das Fundament für eine Neuorientierung und dient als Bewertungsmaßstab für ein gesellschaftliches Ordnungsprinzip.

In dieser Arbeit soll der häufig als Krise im negativen Sinne wahrgenommene Umbruchprozess zum Anlass genommen werden, Individualität in Form einer Konzeption von authentischer oder souveräner Individualität², daher auch im folgenden als „radikale Individualität“³ tituliert, neu zu betrachten und auf die gegebenen Umstände zu übertragen. Letztendlich gilt es, die klassische Frage nach der Möglichkeit umfangreicher Selbstentfaltung des Individuums im gesellschaftlichen Kontext aktuell zu beantworten. Die Arbeit ist dabei primär politisch-philosophisch angelegt. Es geht mir dabei nicht um eine Einordnung in einen philosophiegeschichtlichen Kontext, sondern um die exemplarische Untersuchung einzelner, ausgesuchter politisch-philosophischer Zugänge zur Thematik sowie deren Potential für die heutige Situation.

Die individuelle Freiheit hat in den letzten Jahrzehnten eine vermeintlich eklatante Aufwertung erfahren und ist zum Gradmesser für die Bewertung von Gesellschaftssystemen avanciert. Individualität nimmt zumindest nominell in den gesellschaftlichen Diskussionen einen besonderen Stellenwert ein. Wiederholt wird

2 | Auf die häufig, gesellschaftlich konnotierte Verbindung von souveräner Individualität und Männlichkeit – im Sinne des Geschlechtes („Gender“) – kann ich in diesem Rahmen nicht weiter eingehen. Mir ist die Problematik dessen durchaus bewusst.

3 | Ich habe den Terminus „radikale Individualität“ gewählt, da alle drei Denker in ihren Überlegungen versuchen bis zur sinnbildlichen „Wurzel“ (lateinisch: radix) der Individualität vorzudringen, d.h. den Ursprung der Individualität zu erkunden.

auf die Termini der „Authentizität“ und der „Identität“ zurückgegriffen, die sich in unterschiedlichen Facetten breit gestreut in der Gesellschaft finden (z.B. in der Werbung, in den Medien etc.) und Aspekte umschreiben, die in engem Zusammenhang mit Individualisierung stehen. Dabei ergibt sich für die heutige Gesellschaft die paradoxe Situation, dass der Kapitalismus als Wirtschaftsordnung eine Vereinzelung des nach Besitztum strebenden, bürgerlichen Individuums als Voraussetzung für seine Entfaltung benötigt, während andererseits eine bewusste Individualität darüber hinausgeht und sich nicht auf diesen Aspekt beschränken lassen kann. Auf gesellschaftlicher Ebene wird das flexible Individuum aufgrund seiner Bindungslosigkeit gleichzeitig als ein neues Problem für den Arbeitsmarkt wahrgenommen, da die veränderten Rahmenbedingungen auch negative Auswirkungen auf die Belastbarkeit des Individuums als Kollateralschaden erkennen lassen.

Nach der Analyse des Soziologen Ulrich Beck lassen sich drei Stufen der Individualisierung differenzieren:

- Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen sowie Institutionen
- Verlust von traditionellen Sicherheiten
- eine neue Art der sozialen Einbindung (vgl. Beck 1986: 206).

Seine Analysen haben weitgehend die deutschsprachige Diskussion über das Phänomen geprägt. Der Prozess der Individualisierung, der sich in mehreren Schüben bereits im 18. und 19. Jahrhundert bemerkbar machte, ist häufig durch eine Reduzierung auf die Atomisierung⁴ gekennzeichnet. Gesellschaftliche Konflikte werden auf diesem Weg subjektiviert. Die Gesellschaft als solche wird in diesem System auf eine Variable im Lebenslauf reduziert und verlangt vom Individuum eine eigenständige Definitionsleistung innerhalb seiner Umwelt. Claudia Schwamborn hat in ihrer Arbeit über Johann Wolfgang von Goethe das Dilemma, in dem sich das Individuum der Moderne befindet, unter etwas anderen Gesichtspunkten fokussiert:

„Das neuzeitliche Individuum steht [...] zwischen der Gefahr eines grenzenlosen Individualismus und Egoismus, der die menschliche Gesellschaft zerstört und den Einzelnen isoliert, und dem Unheil einer Funktionalisierung und Kollektivierung des Individuums, wobei die Menschenwürde mit Füßen getreten wird und die Gesellschaft zur seelenlosen Maschinerie degeneriert“ (Schwamborn 1997: 82).

Innerhalb dieses grob umrissenen Rahmens bewegt sich die erkenntnisleitende Fragestellung der vorliegenden Arbeit. Dabei ist der Fokus auf die Konstituierung von Individualität gerichtet sowie dem Wechselverhältnis zwischen Individualität

4 | Vgl. zur von Beck vorgenommenen Unterscheidung von „Individualisierung“ und „Atomisierung“: Beck 1997a: 393; Beck 2000: 103.

und Kollektiv. Christian Schmidt schrieb einleitend in seiner Untersuchung „Individualität und Eigentum“ über die Bedeutung der Individualität für die Selbstwahrnehmung moderner Gesellschaften:

„Individualität und Eigentum sind die zwei Grundformen, auf denen die gesellschaftlichen Systeme der Gegenwart beruhen. Ihrer Erhaltung ist die soziale Ordnung verpflichtet, die aus dieser Erhaltung ihre Legitimation bezieht. Individualität und Eigentum sind damit heute gleichermaßen zur Grundlage und zum Ziel des menschlichen Lebens geworden“ (Schmidt 2006: 7).

Aufbauend auf diesen Überlegungen möchte ich die Frage aufwerfen, wie ein modernes Konzept von „Individualität“ beschaffen sein muss, um sich sowohl von einem (neo-)liberal geprägten Konzept des Ideals vom „Selbstverwertungsnomaden“⁵ bzw. dem „isolierten Wirtschaftsmenschen“ (Weber 1920; hier: 1975: 184) abzugrenzen als auch von den traditionellen Vorstellungen, die das Individuum und seine konkreten Eigenarten einem übergeordneten Gemeinschaftsideal opfern, wie sie in großen Teilen der konservativen Kreisen vertreten und auch in sozialistischen Strömungen zu finden sind. Damit lässt sich als Ziel dieser Arbeit der Versuch definieren, sich punktuell an ein modernes Konzept von „Individualität“ unter aktuellen sozialen, kulturellen⁶ und politischen Rahmenbedingungen anzunähern, in dem die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Individuum zur Gesellschaft vor dem Hintergrund der schwellenden sozialwissenschaftlichen Debatte auf einer politisch-philosophischen Ebene ansetzt – zu Gunsten einer Neufassung bzw. Modifizierung einer Gesellschaftsordnung, die sich um einen Ausgleich individueller und gesellschaftlicher Interessen bemüht. Hierfür dient mir die Untersuchung der radikalen Individualitätsvorstellungen von D. A. F. De Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche als Ausgangsbasis. Diese drei Denker haben sich in ihren Schriften eingehend mit den Fragen der Individualität und der Stellung des Individuums bzw. der Person⁷ innerhalb des Kollektivs beschäftigt. Mit Ausnahme Nietzsches gelten sie bei weitem (noch) nicht als Klassiker der

5 | Vor dieser Reduzierung auf ein Selbstverwertungsnomaden warnte bereits Max Stirner in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“. Seine folgende Aussage hat leider seine Aktualität behalten bzw. erst posthum entfaltet: „Über der Pforte unserer Zeit seht nicht jenes apollinische: ‚Erkenne dich selbst‘, sondern ein *Verwerde Dich!*“ (EE: 353).

6 | Den Begriff „kulturell“ verstehe ich in seiner breit gefächerten Definition als Gesamtheit von durch Menschen modifizierten geistigen und materiellen Gebilde.

7 | Der Begriff der Person impliziert gegenüber dem Begriff „Individuum“ ein „selbstbewußtes Individuum“ und „frei-handeln-könnendes, verantwortliches Ich“ (vgl. Eisler 1927: 393).

Disziplin der politischen Philosophie.⁸ Ihre Philosophie, die auf der existentiellen Erfahrung von Isolation und Atomisierung fußt und somit m.E. mit den von der Sozialwissenschaft beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen auf einer abstrakten Ebene ein hohes Maß an Konvergenz aufweist, bietet sich als Basis einer weiterführenden Untersuchung an.

Auf den möglichen Einfluss des Stirnerschen Konzeptes von Einzigkeit hat bereits der Politikwissenschaftler Jörg Ulrich verwiesen. Ein formuliertes Teilziel seiner Arbeit war es, zu untersuchen, was „die polemische Kategorie der ‚Einzigartigkeit‘ an kritischen Impulsen [für ein postmodernes Konzept von Individualität] bereitzustellen in der Lage ist“ (Ulrich 2002: 29). Seinen Ansatz, die Einzigartigkeit der Individualität entgegenzustellen⁹, halte ich für verfehlt – seine aus der Untersuchung gewonnenen Einsichten teile ich hingegen. Er erklärte über die Aktualität Stirners bezogen auf seine Gesellschaftsanalyse:

„Dieser Umstand, daß die Individuen heute, auf der bisher höchsten Stufe ihrer Vereinzelung, perfekter und auswegloser denn je dem Allgemeinen unterworfen sind, [...] begründet die Aktualität des Stirnerschen Denkens unter gesellschaftlichen Verhältnissen, die aufgrund der geschichtlichen Distanz in ihrer Entwicklung sehr viel fortgeschrittener sind als zu Stirners Lebzeiten [...] Sicher läßt sich mit Stirner kein Patentrezept für die Schaffung einer besseren oder gar idealen Gesellschaft entwickeln (was er übrigens selber nie intendierte!), wohl aber ein kritischer Sozialwissenschaft gut zu Gesicht stehender Zugriff auf wesentliche Elemente des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes und die für diesen charakteristische Herrschaft der Abstraktion sowie ihrer Tendenz zur Verewigung gegen die *nur empirisch* daseienden und vor allem endlichen Menschen“ (ebd.: 250f.).¹⁰

8 | Ähnlich verhält es sich bezüglich der Soziologie. Die Implikationen von Nietzsche und Stirner für die Soziologie wurden zwar vereinzelt beleuchtet, eine systematische Untersuchung ist dennoch noch nicht vorgelegt worden. Über de Sade gibt es diesbezüglich bislang noch überhaupt keine Untersuchungen.

9 | Er bringt die Unterscheidung der beiden Begriffe prägnant mit den folgenden Worten auf den Punkt: „Individualität ist bestimmbar, Einzigkeit nicht“ (ebd.: 263). Ulrich setzt dabei den Begriff der Individualität unhinterfragt mit dem des Individualismus gleich und kommt daher zu seiner Gegenüberstellung der beiden Begriffe. Ebenso wie ihm geht es aber auch mir um ein Individualitätskonzept, das sich vom klassischen bis zeitgenössischen Liberalismus durchziehende Bild von Individualität.

10 | Ebenfalls sich auf die Philosophie der Poststrukturalisten berufend postulierte Jürgen Mümken (2003) die Aktualität des Stirnerschen Ansatzes für ein emanzipatorisches Konzept von Individualität.

Ähnlich interpretierte der anarchistische Historiker Max Nettlau die Philosophie Stirners unter Verweis auf die Besonderheiten seines propagierten Individualismus:

„Für mich gehört er [Stirner] keineswegs dem *engen* Individualismus an, der *nur* Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrannen nicht zu scheiden ist, sondern er begründete jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist, die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht: diese können mutualistisch oder kommunistisch sein, eng oder entfernter, kurz oder lang usw.. Daß der einzelne hierüber aus eigenem Wissen und eigener Kraft entscheide, das hat Stirner gewünscht, und dazu suchte er ihn aus den Fesseln und Netzen der Autorität zu befreien. Der Individualismus als ausschließliches Prinzip ist eine einseitige Lösung und daher nicht Freiheit, sondern Enge; der Individualismus aber als *feinstes Werkzeug, um jeden in das von ihm gewünschte Milieu zu versetzen*, muß jeder freien Gruppierung der Menschen zugrunde liegen“ (Nettlau 1925: 179).

Alle drei Denker – nicht nur Max Stirner – problematisieren wiederholt das Verhältnis vom Individuellem, dem Konkreten, zum Allgemeinen, dem Abstrakten. Das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft nimmt Stirner als eine Konfliktsituation wahr. Während de Sade eine unbedingte Bejahung der Individualität in Form eines absolut entgrenzten Individualismus in Gedankenexperimenten ausdrückt, auch in konkreten Gesellschaftsutopien (z.B. im Zuge seiner frühsozialistischen Inselutopie Tamoé in seinem philosophischen Roman „Aline et Valcour“), ist Stirners Werk als eine Proklamation radikaler Individualität zu lesen. Nietzsche scheint in seinem Werk bei der Suche nach einem Ausweg aus dem Nihilismus zwischen der Bejahung der Entwicklung und der Suche nach einer metaphysischen Begründung für diese neue Form der Individualität zu schwanken. Dessen ungeachtet weisen die philosophischen Gedankengänge der drei Denker eine Reihe von Übereinstimmungen auf, die eine gegenseitige Befruchtung bei der Analyse versprechen. Hierfür werde ich die Philosophie Nietzsches mit der jeweiligen von de Sade und Stirner konfrontieren. In diesem Fall kommt der Philosophie Nietzsches eine doppelte Funktion zu: Einerseits dient sie mir als Konstante, um ihre Stärken und Schwächen bezogen auf die Konstruktion von Individualität der beiden anderen Denker zu fokussieren; andererseits dient mir das Herausstellen der Gemeinsamkeiten von de Sades und Stirners Denken mit der Philosophie Nietzsches zur wissenschaftlichen Legitimation einer politisch-philosophischen Auseinandersetzung mit ihren Werken, die immer noch Vorbehalte im akademischen Diskurs hervorrufen. Henry Miller bemerkte bereits in seinem Essay „Books of my life“ treffend über die öffentliche Wahrnehmung von D. A. F. de Sade, an der sich bislang nur wenig

geändert hat: „[He is] one of the most maligned, defamed, misunderstood – deliberately and wilfully misunderstood – figure in all literature“ (Miller 1952: 15).

Mit der Radikalität ihrer Gedankenexperimente und Aphorismen eröffnen die drei Denker einen sehr klaren Blick auf die Gefahren einer Entwicklung zu einem ungebändigten Individualismus, der wie z.B. bei de Sade in „Les cent vingt journées de Sodome“ in eine Dystopie des Totalitarismus und „Entmenschlichung“ des Individuums umschlägt¹¹ (vgl. u.a. Horkheimer/Adorno 1944; hier: 2000: 100)¹². De Sade weist aber auch auf mögliche Auswege aus der Entwicklung hin und thematisiert alternative Konzepte der Organisation von Gesellschaft, die den neuen Anforderungen gerecht werden. Vor allem geht es aber um die Frage nach der Beschaffenheit von „Individualität“, d.h. einer Form von Individualität, die mit den aktuellen Entwicklungen korrespondiert und dem Individuum eine adäquate Stellung im gesellschaftlichen Kontext eröffnet. Dieses Durchdenken und Benennen einer konsequent zu Ende gedachten Entwicklung ist typisch für de Sade, der in seiner „Nouvelle Justine“ den Libertin Rodin erklären lässt: „Mais la philosophie, Justine n’est point l’art de consoler les faibles; elle n’a d’autre but que de donner de la justesse à l’esprit et d’en déraciner les préjugés“ (NJ I: 235).

Der Rückgriff auf die Philosophie Friedrich Nietzsches für die Klärung der Fragestellung muss dennoch verwundern. Schließlich wurde und wird sein Werk bis heute interdisziplinär rezipiert. Welche neuen Erkenntnisse kann es noch bieten? Daher stehe ich auch vor der Aufgabe, zu zeigen, dass eine Reihe von Denkanstößen Nietzsches für die aktuelle Diskussion noch nicht ausgewertet zu sein scheinen.¹³ Trotz seiner vielschichtigen Rezeption galt Nietzsche bislang nur selten als Referenzpunkt für die Auseinandersetzung mit dem Konzept der „Individualität“ und der aktuellen Entwicklung der Individualisierung, wie es sich vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der von ihm als „Décadence“¹⁴ titulierten gesellschaftlichen Entwicklung anbieten würde.¹⁵

11 | Bei diesem Umschlagen zeigt sich die Notwendigkeit einer Begrenzung der Individualisierung.

12 | Die erste Jahreszahl bei den Literaturangaben bezieht sich jeweils auf die Erstveröffentlichung der jeweiligen Schrift.

13 | Dies ist u.U. auf die vorrangig geisteswissenschaftliche Rezeption der vergangenen Jahrzehnte zurückzuführen. Die sozialwissenschaftliche Erforschung Nietzsches ist verhältnismäßig gering ausgeprägt.

14 | Den Begriff der „Décadence“ übernahm Friedrich Nietzsche von Paul Bouquet aus dessen „Essais de psychologie“ (vgl. Borchmeyer 2009: 65).

15 | Eine Ausnahme diesbezüglich stellt die Arbeit „Individualität als politische Religion“ von Jörg Ulrich (2002; 2007) dar, in der Nietzsche zur Erläuterung moderner Individualität akquiriert wird, und Erhard Maßalsky 2006, der dessen Thesen in den soziologischen Diskurs integriert. Vgl. auch: Kapitel 1.5.1 der vorliegenden Arbeit.

Die aktuellen Diskussionen der akademischen Philosophie zehren zwar zum Teil immer noch von dem Erbe des schwer verdaulichen „Dichterphilosophen“, dessen Philosophie sich um die Frage nach dem souveränen Individuum – in Form des „Genies“, des „großen Menschen“ und des „Übermenschen“ – gruppiert, aber die akademische Forschung hat die auf den Individualismus gerichtete Fokussierung weitgehend aus den Augen verloren, die vor allem in der ersten Phase der Nietzsche-Rezeption von Bedeutung war. Dabei prophezeite Nietzsche bereits in der „Fröhliche[n] Wissenschaft“ einen Verlust allgemein verbindlicher Werte als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens, als er sinnbildlich schrieb:

„Das grösste neuere Ereignis, – dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen“ (FW: 573).

Werden die sich daraus ergebenden Implikationen für ein Konzept von radikaler Individualität nicht gänzlich ausgeklammert, werden sie lediglich oberflächlich angesprochen. Vor allem das berühmt gewordene Schlagwort vom „Übermenschen“ kann nach Auffassung von Axel Honneth als eine kritische Form der Individualität (vgl. Honneth 2004: 179, 207f.) gelesen werden, wird aber unter diesem Gesichtspunkt in der Forschung bisher vernachlässigt. In neueren Arbeiten wie z.B. der von Alexander-Maria Zibis wurde die Aktualität Nietzsches teilweise betont, da dieser in seiner Philosophie die Risiken einer zugespitzten Individualisierung“ (Zibis 2007: 11) verkörpere und ein seiner Zeit weit vorausdenkender Philosoph gewesen sei. Er betonte, dass Nietzsche stets der Individualität den Vorrang gegenüber dem Kollektiv einräumte (vgl. ebd.: 13). Die häufige Thematisierung der Individualität vor allem in den nachgelassenen Schriften Nietzsches stützt diese These. Zibis kam zu dem Fazit: „Nietzsche befreit von Dogmen, er befreit von Ängsten, er ermutigt zum Handeln und sein Denken zeigt Spielräume für selbstbewusste Individuen auf“ (ebd.: 211). In diesem Sinne gilt es das Werk der drei Denker erneut zu lesen.

Dabei wurde in der Rezeptionsgeschichte wiederholt Nietzsches Bedeutung für die Frage nach Individualität postuliert. Der Theologe Johann Figal hat dies in klaren Worten konstatiert:

„Aus dem Erbe der Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert und dem Atheismus seit dem 19. Jahrhundert erwachsen nach wie vor gravierende *Probleme* für ein religiöses Selbstverständnis. Drei davon möchte ich nennen, um von ihnen ausgehend mögliche *Perspektiven* für die Religionen zu überlegen. Sie sind mit den Begriffen *Atheismus*, *Immanenz* und *Individualität* schlagwortartig wiedergegeben. Nietzsche hat diese Themen radikal weitergedacht. Seine Antworten sind zentrale Anfragen, die die Religionen in der Moderne nicht als belanglos oder irrelevant für sie selbst beiseite schieben können“ (Figal 2001: 72).

Ebenso finden sich in den betreffenden geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskursen vereinzelte Rückgriffe auf die Werke des D. A. F. de Sades und des Max Stirner¹⁶.

Der Schriftsteller Jean Starobinski (1989) bemerkte treffend über die Modernität de Sades: „Unsere Zeit hat aus dem Marquis de Sade einen Klassiker ge-

16 | Auf die Bedeutung der Stirner'schen Individualitätskonzeption für die aktuelle Entwicklung haben zwar bereits Wolfgang Eßbach in seinem Essay „Autonomie oder Souveränität. Ambivalenzen im Denken der Freiheit“ (2001), Jörg Ulrich in seiner Dissertation „Individualität als politische Religion“ (2002) hingewiesen (s. z.B. Ulrich 2002: 232) sowie unterschiedliche Referenten auf der Tagung „Max Stirner e l'individualismo moderno“, die 1994 vom „Istituto Suor Orsola Benicasa“ in Neapel durchgeführt wurde, aber dennoch fristen diese beiden Denker in der wissenschaftlichen Debatte ein Schattendasein. Ulrich schrieb bezüglich der Aktualität Stirners im Allgemeinen: „Stirners Aktualität besteht darin, daß er bereits zu seiner Zeit im wesentlichen die Ideen und Ideale der damaligen Opposition kritisierte aus deren Realisierung später, unter welcher Pervertierung der ursprünglichen‘ Ideen auch immer, nicht nur die Modernisierungskatastrophen Faschismus und Stalinismus sich entwickelten, sondern schließlich auch der heutige Stand einer von Individualisierung gekennzeichneten Gesellschaft, in der die Individuen als Selbstvertungsnomaden ihrer restlosen Auflösung ins Allgemeine, ihre ‚Verrohstoffung‘ (Gronemeyer) und medienvermittelten Gleichschaltung zu standardisierten Markenartikeln und damit möglicherweise ihrem endgültigen Verschwinden entgegen“ (Ulrich 2002: 251). Ebenfalls hat Arthur Kühn auf die potentielle Aktualität Stirners verwiesen, als er schrieb: „Existenzphilosophische Orientierung des Denkens und Handelns erweisen sich heute nach dem Scheitern großer kollektiver Ideologien für die Entwicklung einer Kultur der Klarheit und Selbstverantwortung in Feldern der persönlichen und sozialen Lebenspraxis als wichtiger denn je“ (Kühn 1993: 43). Über die Bedeutung von Stirner für eine moderne Soziologie hat sich Erhard Maßalsky in seinen „Gedanken über Max Stirner“ aus soziologischer Sicht geäußert. Demnach ergeben sich bei einem Vergleich der Ideen Stirners mit der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts eine Reihe von überschneidenden Fragen und Probleme. Im Mittelpunkt dieser stehen dabei für ihn jene, „die sich auf den Sozialisierungsprozeß und die Rolle des Individuums, ihrer Möglichkeiten und Grenzen beziehen“ (Maßalsky 2006: 7).

Bereits in den 70er Jahren Wolfgang Essbach hatte in seinem Essay „Das Prinzip der namenlosen Differenz. Gesellschafts- und Kulturkritik bei B. Traven“ (1976) Stirners Kritik eines bürgerlichen Individualitätsgedankens ins Gespräch gebracht.

macht“ (zitiert nach: J/J I: 324). Dieter Hoffmann erörterte die Aktualität von de Sade und seinem Werk aus politikwissenschaftlicher Sicht:

„Die Sadesche Orgie ist also auch zu lesen als Parabel moderner Technologie und als Parabel der Entmündigung des Subjekts. Unter einem allgemeineren Aspekt gibt sie sich zu erkennen als Parabel des selbstherrlichen Subjektes und seines zerstörten Lebens. In dem eitlen Glauben befangen, das rücksichtslose Verfolgen des egoistischen Selbstinteresses und die Konkurrenz bis aufs Messer, ja, bis zur eigenen Selbstzerstörung, führe zum Fortschritt des gesellschaftlichen Ganzen, degradiert das Sadesche Subjekt sich zum willfährig dienenden Objekt eines von ihm nicht mehr zu kontrollierenden Zusammenhanges, der sich schließlich gegen es selbst wendet: die Erhaltung und Zerstörung des Selbst gelangen im Universum de Sades wie auch im Universum des inthronisierten Konkurrenzprinzips zur unvermeidlichen Kongruenz“ (Hoffmann 1983: 21f.).

Alle drei Denker verfolgen somit Gedankengänge¹⁷, in deren Zentrum die „uneingeschränkte Entfesselung des Menschen“ steht, wie es Peter Köster (1972) als Kernthese seiner Arbeit über Friedrich Nietzsche formulierte. Mit Theodor W. Adorno und Max Horkheimer gesprochen (vgl. Horkheimer/Adorno 2000), klären sie in ihren Werken die Aufklärung über sich selbst auf, getreu dem de Sadeschen Postulat aus seiner „Nouvelle Justine“, „tôt dire“ (und zu denken); die drei Autoren präsentieren eine philosophische und literarische Darstellung eines (fast) konsequent zu Ende gedachten Individualismus. Sie zeigen in ihrer Radikalität die Konsequenzen - sowohl in Form der Potentiale und Chancen als auch der Gefahren und Risiken eines auf entgrenzter Individualität fußenden Konzeptes von Individualismus - in besonderer Klarheit auf. Sie bilden damit ein philosophisches Fundament für die Annäherung an die Frage nach den Grenzen der absoluten Souveränität des Individuums, vor der Nietzsche bereits wiederholt in seinem Werk warnte (vgl. Fauser 1996: 15). Ihre philosophischen und literarischen Texte lassen sich vor diesem Hintergrund als Gedankenexperimente eines radikalen Strebens nach Individualität interpretieren. Sie ermöglichen in ihrer teils karikaturhaften Überspitzung des Individualismus einen sehr klaren Ausblick auf seine möglichen Tendenzen, neue Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens¹⁸ und die begrenzten Auswirkungen einer solchen Entwicklung. Andere Passagen hingegen

17 | Einem eigenen philosophischen System verweigerten sich Stirner und Nietzsche konsequent - die Gedankengänge de Sades sind unausgereift, als Systementwürfe gelesen haben sie lediglich fragmentarischen Gehalt.

18 | Die Frage nach einer Implementierung und Institutionalisierung dieser Strukturen wird in diesem Rahmen zugunsten eines rein auf das Individuum gerichteten Blickwinkels außer acht gelassen.

lassen sich als Gesellschaftsutopien lesen, die Anknüpfungspunkte für einen aktuellen Diskurs bieten. Sie versprechen daher unter dem hier gewählten Blickwinkel fruchtbare Impulse für die laufenden Debatten. In diesem Sinne stellt meine Arbeit auch einen Versuch dar, das Potential primär philosophischer und literarischer Texte für die Beantwortung aktueller sozialwissenschaftlicher Problemstellungen aufzuzeigen. Dadurch soll die philosophische Grundierung der Sozialwissenschaften verteidigt und gestärkt werden.

Gleichzeitig eröffnet die Konfrontation des Konzepts von Individualität von Nietzsche mit denen der anderen beiden Denker einen neuen Blick auf sein Werk und lässt dementsprechend neue Anregungen für die Klärung strittiger Aspekte der Philosophie Nietzsches erwarten.

Eine Übertragung der bei allen drei Denkern radikal ausgeprägten individualistischen Philosophie auf eine moderne Gesellschaftsordnung als Kriterium für eine Modifizierung muss auf den ersten Blick befremden. Durch das Werk de Sades ziehen sich polemische Äußerungen gegenüber der klassischen Gesellschaftstheorie von Jean-Jacques Rousseau und Thomas Hobbes sowie kritische Bemerkungen über Nicollò Machiavelli; Max Stirner assoziierte in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ mit Gesellschaft in erster Linie die „Gefängnisgesellschaft“ (vgl. EE: 194); Friedrich Nietzsche hat sich wiederholt abwertend über die Gesellschaft geäußert, die in seinen Augen lediglich eine „Herde“ oder einfach nur die „Masse“ verkörperte. Dennoch bieten sie jeweils Ansätze für ein neues Gesellschaftsdenken und für eine neue Form des Gesellschaftsvertrages mit einer starken Betonung von Individualität. So erläuterte bereits Bernd Kast bezüglich Stirners Essay „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“:

„Stirner geht es nicht darum, von einem gesellschaftlichen Idealzustand aus Direktiven für den Einzelnen zu deduzieren. Er beschreitet den umgekehrten Weg: den Weg zu einer idealen Gesellschaft und zu idealen Verkehrsformen über die Selbstverwirklichung des Individuums“ (Kast 1979: 71).

Im ersten Teil der Arbeit werde ich den begriffsgeschichtlichen Rahmen abstecken (Kapitel 1.2 der vorliegenden Arbeit) und grob den aktuellen Diskurs referieren (Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit) sowie eingehend die Methodenfrage erörtern (Kapitel 1.7 der vorliegenden Arbeit). Die Methodenfrage verdient besonderes Augenmerk, da sich die Arbeit einem interdisziplinären Ansatz verpflichtet fühlt, der sowohl die sozialwissenschaftliche Ebene (Soziologie, Politikwissenschaft) als auch die geisteswissenschaftliche (Literaturwissenschaft, Philosophie) adäquat berücksichtigen muss. Ich habe mich vor diesem Hintergrund dafür entschieden, die Philosophie der drei Denker nach der von Wilhelm Dilthey (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) umrissenen Methode der „geisteswissenschaftlichen Hermeneutik“ zu untersuchen, unter Berücksichtigung der Kritik und Weiterentwicklung hin zu einer „philologischen Hermeneutik“ durch den italieni-

schen Philosophen Emilio Betti (vgl. Kapitel 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit). Die Analyse der Werke¹⁹ der drei Denker verläuft anhand eines vorher festgelegten Rasters, das mir eine Ordnung der Gedankengänge ermöglicht und mit seinen abstrakten Kategorien für einen Vergleich der Philosophie der drei Denker unumgänglich ist. Beginnen werde ich mit einer Analyse der Philosophie Friedrich Nietzsches (Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit). Im weiteren Verlauf werde ich die Ergebnisse bezüglich der Philosophie D. A. F. de Sades (vgl. Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit) und Max Stirners (vgl. Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit) einem konfrontativen Vergleich mit jenen aus der Analyse Friedrich Nietzsches unterziehen. Die sich daraus ergebenden Übereinstimmungen und Differenzen werde ich auf die Anwendbarkeit für die Modifizierung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen hin untersuchen (vgl. Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit).

Im Zuge der Analyse der einzelnen Denker werde ich singuläre Einflüsse auf ihr Denken durch die Rezeption anderer Philosophen sowie intertextuelle Bezüge pointiert in Exkursen berücksichtigen. Dies ist notwendig, um einen Blick auf potentielle geistesgeschichtliche Einflüsse zu gewähren und den zeitgenössischen Rahmen abzustecken, in dem ihre Ideen entstanden. Gleichzeitig bietet sich dieses Vorgehen als Korrektiv für die hermeneutische Interpretation an. Diese Exkurse können dabei nur rudimentär ausfallen, da eine jeweils adäquate Thematisierung den Umfang der Arbeit sprengen würde.

In einer Auseinandersetzung mit den eingangs umrissenen, aktuellen Diskursen werde ich meine Ergebnisse aus dem konfrontativen Vergleich vor dem Hintergrund einer Annäherung an ein modernes Konzept von Individualität diskutieren, und einen Ausblick auf die Impulse bieten, welche die aktuelle Diskussion über eine Neuausrichtung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen aus der Philosophie der drei Denker gewinnen kann.

1.2 ARBEITSDEFINITIONEN ZENTRALER BEGRIFFE

Die vorliegende Arbeit kreist um die in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen sehr unterschiedlich definierten, meist nur sehr vage umrissenen Termini von „Individualität“ und „Individualismus“ sowie verwandte Begriffe wie „Persönlichkeit“, „Ich“ etc. Auf die Gefahr der Vagheit des Begriffs „Individualität“ haben bereits Karl Eibl und Marianne Willems in der Einleitung zum Themenheft „Individualität“ der Zeitschrift „Aufklärung“ verwiesen:

„Individualität‘ gehört zu den Wörtern mit grundbegrifflicher Aura, die – wie z.B. auch ‚Macht‘, ‚Bildung‘, ‚Freiheit‘, ‚Realismus‘, ‚Bewußtsein‘ usw. – hohen

19 | Hinweise zur Zitation der Werke finden sich im Siglenverzeichnis der vorliegenden Arbeit (vgl. S. 9 der vorliegenden Arbeit).

interdiskursiven Tauschwert besitzen: In vielen wissenschaftlichen Disziplinen, in vielen Bildungszirkeln verbinden sich mit dem Wort irgendeine Vorstellung, man meint, sich über die Grenzen der Diskurse hinweg schnell verständigen zu können; aber allzuoft erkaufte durch Vagheit, Inhaltsarmut oder Mißverständnisse bei der Anschlußkommunikation“ (Eibl/Willems 1996: 3).

Auch die beiden neueren philosophischen Untersuchungen von Volker Gerhardt (1999; 2000) über den geistesgeschichtlichen Impetus des Terminus „Individualität“ – einem Begriff, der in vielen philosophischen Wörterbüchern und Lexika mit dem des „Individuums“ gleichgesetzt wird – zeugen von der Schwierigkeit der Ein- und Abgrenzung. Richard Müller-Freienfels kritisierte in seiner Studie „Philosophie der Individualität“ gar die Verwendung des Begriffs der „Individualität“ an sich.

„[D]ie Individualität erscheint mir [...] als etwas Irrationales, etwas das nicht eingeht in die Begriffe der traditionellen Logik, etwas, das zwar unter mancherlei Gesichtspunkten rationalisierbar ist, aber in seinem tiefsten Wesen sich jeder Schablone entzieht, und als ein einziges, wenn auch nicht Abgrenzbares, weder mit anderen, noch dauernd mit sich selbst identisches, darum jedoch keineswegs chaotischen Wesen zu begreifen ist“ (Müller-Freienfels 1923: 3).

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir notwendig, jeweils Arbeitsdefinitionen der für die Untersuchung grundlegenden Begriffe voranzustellen, die mir bei den folgenden hermeneutischen Interpretationen der Quellentexte als Anhaltspunkte gedient haben. Dabei bin ich mir der Gefahr bewusst, dass ich mich der „Individualität“ nur über eine Abstraktion des Phänomens nähern kann, da „Individualität“ per se Unsagbares darstellt.

Ich orientiere mich bei der Verwendung des Begriffs der „Individualität“ an der im von Max Müller und Alois Halder herausgegebenen „Philosophischen Wörterbuch“ abgedruckten Definition. Ergänzend werde ich mich an den präzisierenden Definitionen von Annemarie Pieper und Lucien Sève orientieren. Max Müllers und Alois Halders Definition von „Individualität“ lautete: „[Individualität ist] der Inbegriff der Eigenschaften oder Merkmale, durch die sich etwas als bestimmtes ‚Dies-Da‘, als einmaliges Individuum bekundet“ (Müller/Halder 1988: 146). Damit lässt sich Individualität über die Merkmale des Individuums beschreiben, die seine jeweilige Singularität ausmachen und die Abgrenzung von anderen Individuen ermöglichen. Der etymologische Ursprung des Wortes – lateinisch für „das Ungeteilte“ – wird auf diese Weise adäquat wiedergegeben. Ein weiterer Aspekt, den Lucien Sève auf den Punkt brachte, ist „die Tatsache, daß ein menschliches Subjekt seine Originalität und Unabhängigkeit behauptet“ (Sève 1999: 625), auf die Individualität zurückzuführen sei. Dem Konzept der Individualität ist damit immer auch ein aktiver Akt immanent. Vor diesem Hintergrund grenze ich

den Begriff der „Individualität“ vom häufig synonym verwendeten Begriff des „Individuums“ ab, der sich zwar auch über seine Singularität definiert, aber nicht notgedrungen mit „Individualität“ im Sinne einer aktiven Aneignung der Anlagen des Selbst einhergeht. Annemarie Pieper hat im „Handbuch philosophischer Grundbegriffe“ diese Unterscheidung der beiden Begriffe prägnant auf den Punkt gebracht. Sie schrieb diesbezüglich:

„Die Individualität des Individuums besteht nicht oder jedenfalls nicht primär in seiner ontologisch begründeten Singularität, sondern ist etwas, daß das Individuum selber vollbringen muß, um Individuum zu sein. Dieser Akt der ‚Verinnerlichung‘ oder ‚Aneignung‘ des ‚Selbst‘ begründet die absolute Positivität des Individuums, das sich selbst zum Prinzip seiner Individualität macht, indem es sich in seiner Geschichtlichkeit akzeptiert und als schlechthin verantwortlich für sein Handeln bestimmt. Der Ursprung der Individualität liegt mithin im Modus der freien Selbstbestimmung des Einzelnen, die aufgrund ihrer Geschichtlichkeit den Charakter der Einzigartigkeit hat und so als das Ureigenste des Individuums in allen seinen Handlungen wirklich ist“ (Pieper 1973: 732).

Über das gegenseitige (Wechsel-)Verhältnis von Individuum und Gesellschaft erklärte sie weiterhin: „Die Individualität des Individuums ist daher nie etwas isoliert für sich Bestehendes, sondern eine schon wesentlich auf die Individualität anderer, sich ebenfalls in freier Selbstbestimmung realisierender Individuen bezogen“ (ebd.: 733). Heinz Abels lieferte in seiner Untersuchung über Identität folgende Definition, die die getroffenen Aussagen noch konkretisiert:

„Individualität meint einerseits das *Bewußtsein* des Menschen von seiner Besonderheit und das *Bedürfnis*, diese Einzigartigkeit auch zum Ausdruck zu bringen, und andererseits die von ihm selbst und den anderen *objektiv festgestellte Besonderheit* und Einzigkeit. [...] Die *Individualität der Moderne* lebt grundsätzlich vom Anspruch des Menschen, das *gleiche* Recht wie jeder zu haben, ein einzelner für sich zu sein, also ohne Rücksicht auf Herkunft, Geschlecht, soziale Lage oder andere Zuschreibungen. Die lebt zweitens vom Bewußtsein der *Differenz* in höchst unterschiedlich sozialen Bereichen. Drittens schliesslich lebt die Individualität der Moderne von dem Bewußtsein des Menschen, einen funktionalen Beitrag für die Gesellschaft zu erbringen“ (Abels 2006: 43f.).

Bezogen auf das Konzept von „Individualität“ in der Moderne nannte Uwe Schimank das „Selbstverständnis der Person als einzigartiges und selbstbestimmtes Wesen“ (Schimank 2002: 9) als grundlegendes Element. Individualität ist somit an den Prozess der Selbsterkenntnis gebunden. Claudius Meßner präziserte den Begriff der „Individualität“ in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Selbst“:

„Als *Selbst* kann man diejenige Ausprägung des Ich begreifen, in der die selbstbewußte Aneignung der eigenen Geschichte als Bedingung der Identität erscheint. Sofern im Selbst die Selbständigkeit und Differenzen des Individuums gegenüber Anderen mitgedacht ist, kann man auch von der *Individualität* oder der *Person* sprechen“ (Meßner 1998: 18).

Im engen Kontext mit dem Begriff der Individualität steht somit derjenige der „*Persönlichkeit*“, der in der Literatur partiell als dessen Synonym verwendet wurde und wird. Fritz Mauthner definierte den Begriff der „*Persönlichkeit*“ mit den Worten:

„*Persönlichkeit* ist uns seit Goethe etwas wie ein höchstes Gut geworden, das letzte Ziel von Menschen, die sich nicht mehr als Atome einer Masse, eines Staates fühlen, sondern den Kern ihres eigensten Wesens zur Geltung bringen wollen: ihre Individualität“ (Mauthner 1924: 527).

In Anlehnung an den Theologen Friedrich Daniel Schleiermacher unterschied Manfred Frank hingegen zwischen der „*Personalität*“ (Seinsweise eines Besonderen) und der „*Individualität*“ (Seinsweise eines einzelnen Subjektes) (vgl. Frank 1986: 64). E. Niemann ging mit ihm konform:

„Somit sehen Sie auch leicht, daß auch der Begriff der Individualität und der *Persönlichkeit* nicht dasselbe ist, weil *Persönlichkeit*, d.h. überhaupt *Personsein*, das Wesen des Menschen, als der vernünftigen Natur ausmacht, *Individualität* dagegen eine besondere Unterschiedlichkeit von dem allgemeinen Menschensein besteht“ (Niemann 1881: 172).

Hier zeigt sich wiederum der enge Zusammenhang von „*Persönlichkeit*“ und „*Individualität*“: „*Persönlichkeit*“ bezeichnet dementsprechend die Gesamtheit von Gemüt und Charakter eines Individuums in Bezug auf die Gattung Mensch. Andere Definitionen sehen in der *Persönlichkeit* eine Form der durch gesellschaftliche Bildung herauskristallisierten *Individualität*. Der Begriff wird bei der Analyse der Quellen berücksichtigt und in den Untersuchungsverlauf integriert, da er Überschneidungen mit dem Terminus „*Individualität*“ aufweist.

Bei der Verwendung des Terminus „*Individualismus*“, der um 1750 in Frankreich im Umfeld der Frühsozialisten – vor allem in der Schule Saint-Simons – erstmals auf gesellschaftliche und politische Zusammenhänge angewandt wurde, greife ich auf Günter Hartfiel zurück, der den *Individualismus* als

„grundlegende Lehre bzw. Auffassung, die das Individuum in den Mittelpunkt stellt bzw. die Vorrangigkeit seiner Interessen, Bedürfnisse, Rechte, Entwicklung usw. gegenüber der sozialen Umgebung hervorhebt“ (Hartfiel 1982: 328)

konkretisierte.

Die von Hartfiel geprägte Definition deckt sich mit den gängigen, in der Soziologie verwendeten Definitionen des Begriffs. Sie passt ebenso auf den Begriff „Egoismus“, der als verschärfte Form des Individualismus gelesen werden kann (vgl. Halbfas 1972; Borsche 1976). Der „Egoismus“, der vor allem bei der Analyse der Texte von D. A. F. de Sade und Max Stirner eine wichtige Rolle spielt, wird im kommenden vor diesem Hintergrund – soweit nicht anders angegeben – als eine Ausprägung des Individualismus gelesen. Rudolf Eisler unterschied in seinem „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ zwischen einem theoretischen Egoismus, den er mit dem „Solipsismus“ gleichsetzt, und einem praktischen Egoismus, den er mit den Begriffen „Ichthum, Eigenliebe, Selbstsucht, Eigennutz“ (Eisler 1910: 251) umschreibt. Für ihn fiel Stirner unter die Kategorie des „praktischen Egoismus“ (vgl. ebd.: 252). Für Wilhelm Traugott Krug lässt sich der Egoismus wie folgt definieren: „Egoismus ist Ichthum [...] Man versteht also darunter nichts anderes als Selbstsucht oder Eigennutz aus übertriebener Selbstliebe“ (Krug 1969a: 666f.). Für die vorliegende Arbeit bietet sich die Definition an, dass es sich beim Egoismus um eine Weltanschauung oder Lebensmaxime handelt, die die Individualität bzw. die Person ins Zentrum der Wertsetzung stellt.

Den in der Soziologie häufig mit „Individualismus“ gleichgesetzten Begriff der „Individuation“, den Friedrich Nietzsche vorrangig bei seiner Auseinandersetzung mit dem „principlum individuationis“ verwendet, fasse ich im Sinne von „Atomisierung“²⁰ auf, d.h. als Besonderung des Einzelnen, nicht mehr Teilbaren bzw. der Vereinzelung. Lucien Sève verwies in seinem Beitrag „Individuum/Individualismus“ auf den Ursprung des Wortes in der scholastischen Philosophie, die mit diesem den „Übergang von der Allgemeinheit des Begriffs oder der Spezies zur Einzelexistenz“ (Sève 1999: 625) beschrieb. Anhand dieser engen Definition wird bereits deutlich, dass ich zwischen „Individuation“ und dem breiter gespannten Konzept von „Individualismus“ bewusst unterscheide. Individuation lässt sich als eine Form der „Atomisierung“ und Vereinzelung lesen, während der Individualismus eine Weltanschauung beschreibt, die dem Individuum gegenüber der Gemeinschaft den Vorrang einräumt. Ein weiterer wichtiger Begriff ist der der Individualisierung, der weitgehend als ein Synonym für Atomisierung verwendet wird. Er beschreibt den schrittweisen Verlust der Bindungen des Individuums an die Konventionen seiner Lebenswelt. Günter Abels fasste ihn in den Worten zusammen: „Der schillernde Begriff (...) der *Individualisierung* meint die *eigene Vorstellung* des Individuums von sich selbst und von der sozialen Bedeutung

20 | Obwohl es sich bei den Begriffen „Atom“ und „Individuum“ im geisteswissenschaftlichen Gebrauch um Synonyme handelt, die als Bezeichnung für den kleinsten, unveränderlichen und unteilbaren Baustein dienen, werden die beiden Begriffe in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskussion unterschiedlich gewertet.

und Relevanz der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Abels 2006: 45). Er reicht damit über die klassische Reduzierung des Begriffs auf „Atomisierung“ hinaus. Ebenfalls von Relevanz ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung vom „Ich“. Eisler erläuterte sie mit den Worten: „Das Ich ist das Identische, Permanierende, die Einheit des lebenden, bewußten Wesens“ (Eisler 1910: 500). Dementsprechend werde ich in der folgenden Untersuchung den Begriff fachterminologisch als „Identität des Subjektes“ auffassen, d.h. als die Bezeichnung für Identität des Individuums. Der Begriff der „Identität“, ins Deutsche häufig auch als „Eierleikeit“ bzw. „Sichselbstgleichheit“ übersetzt, bezeichnet die kennzeichnenden Charaktermerkmale eines Individuums, wie z.B. die Kollektiveigenschaften. Er wird in der Regel synonym mit dem Begriff der Individualität benutzt. O. Mez definiert den Begriff im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“: „Der Ausdruck <I.> bezeichnet eine jegliche Beziehung, welche die durch das diskursive Denken ermöglichte Vervielfältigung der Vergegenständlichkeit eines Gegenstandes aufhebt“ (Mez 1976: 143). Eisler definierte 1927 im „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ den Begriff wie folgt:

„I. ist 1. phänomenologisch und logisch: Einheit der Bedeutung, des Gedachten, ‚Gemeinten‘ gegenüber der Mannigfaltigkeit der Denk- und Vorstellungsakte, die sich auf denselben (realen oder idealen) Gegenstand beziehen; 2. Psychologisch: das sich Gleich-Bleiben des Bewußtseins als einheitliches Ganzes in mir Stetigkeit; auf Grundlage der Erinnerung ergibt sich ein Ls.-Bewußtsein; 3. Real: das sich selbst gleichbleiben eines Dinges oder Wesens im Wechsel seiner Zustände und im Verlaufe einer Entwicklung“ (Eisler 1927: 700).

Peter Lohauß verwies in seiner Analyse „Moderne Identität und Gesellschaft“ ebenfalls explizit auf den Zusammenhang von „Identität“ und „Individualität“: „Die moderne Identität beruht auf der Vorstellung autonomer Individualität“ (Lohauß 1995: 154). Eine nähere Erläuterung dieses Sachverhalts bleibt er an dieser Stelle schuldig.

In der Soziologie und der Sozialpsychologie ist hingegen die Gleichsetzung von Individualität und Identität umstritten (vgl. z.B. Straub 1999). Dabei ist diese Auffassung rein auf die Selbstidentität gemünzt – die Dimension einer „sozialen“ bzw. „kollektiven“ Identität wird in der vorliegenden Arbeit nur in Bezug auf die Konstruktion von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Entwicklung und Umsetzung der Individualität Eingang finden.

1.3 „INDIVIDUALISMUS“ UND „INDIVIDUALITÄT“ IN DER AKTUELLEN SOZIALWISSENSCHAFT- LICHEN DISKUSSION

„Der Zerfall von Individualität heute lehrt nicht bloß deren Kategorie als historisch verstehen, sondern weckt auch Zweifel an ihrem positiven Wesen“
(Horkheimer/Adorno 2000: 257).

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Ideologie, den Phänomenen und den sozialen Auswirkungen des „Individualismus“ auf die bürgerliche Gesellschaft ist seit jeher ein wichtiger Bestandteil der sozialwissenschaftlichen Disziplinen gewesen. Schon das Denken der Klassiker der soziologischen Theorie hat sie maßgeblich geprägt. Auch in der Politikwissenschaft spielte seit jeher die Ausbalancierung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft eine wichtige Rolle, speziell innerhalb der Disziplin der politischen Theorie und Ideengeschichte, in der Frage nach der geeigneten Staatsform, dem institutionellen Aufbau und der Legitimation des Staates schlechthin. Auf die Bedeutung der Positionierung gegenüber dem Konzept des Individualismus für die Politik hat bereits F. Köhler in seiner Darstellung „Wesen und Bedeutung des Individualismus“ bezüglich der Nationalstaaten im Jahr 1922 hingewiesen:

„Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß jede Nation sich über die Tragweite gerade ihrer Auffassung und Handhabung des Individualitätsprozesses klar sein muß, will sie nicht Schaden leiden um deswillen einerseits die Rechte, andererseits die Auswüchse des Individualismus nicht gebührend in Rechnung setzte“ (Köhler 1922: 37f.).

In den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts hat die Diskussion um die Individualisierung in der westlich-kapitalistischen Welt eine Renaissance erfahren – in mehren Ländern und Regionen unabhängig voneinander. Während in den USA die Diskussion vorrangig auf der politikwissenschaftlichen Ebene der Auseinandersetzung zwischen liberalen und kommunitaristischen Fraktionen verlief (vgl. z.B. Crittenden 1992; Worku 1997), ausgelöst von und begleitet durch die Renaissance des Kontraktualismus, gilt im deutschsprachigen Raum die Gefahrenanalyse des Soziologen Ulrich Beck (Beck 1983, 1986) als Initialzündung für eine (Re-)Thematisierung von „Individualismus“ und seinen gesellschaftlichen Folgen. Ulrich Beck definierte in „Die Erfindung des Politischen“ den Individualismus, den er in diesem Zusammenhang auf den Aspekt der „Individualisierung“ reduzierte, wie folgt:

„Schlicht gesagt, meint ‚Individualisierung‘: den Zerfall industriegesellschaftlicher Selbstverständlichkeiten sowie den Zwang, ohne Selbstverständlichkeit für sich selbst und miteinander neue ‚Selbstverständlichkeiten‘ zu finden und erfinden“ (Beck 1993: 151).

Im Gespräch mit Johannes Willems differenzierte Ulrich Beck den Begriff der „Individualisierung“ weiter aus:

„Individualisierung bedeutet zunächst einmal, dass man in eine institutionelle Dynamik gerät, die als Adressaten im Einzelnen und nicht die Gruppe hat. Dies wiederum hat zur Folge, dass man freigesetzt wird aus traditionellen Vorgaben, etwas daraus, wie man in Geschlechterrollen das Familienleben organisiert“ (Beck 2000: 87).

In diesem Gespräch formulierte er darüber hinaus seine Abgrenzung gegenüber anderen begrifflichen Belegungen des Terminus der Individualisierung:

„Ich verstehe unter Individualisierung nicht neoliberalen Egoismus, Markt egoismus. Das ist ein Missverständnis, das insbesondere im angelsächsischen Bereich anzutreffen ist. Individualismus bedeutet bei mir auch nicht Emanzipation oder eine wachsende Wahlfreiheit von Individuen, wodurch die Menschen immer mehr an Persönlichkeit und Einmaligkeit gewinnen, wie viele das unterstellen. Schon gar nicht bedeutet Individualisierung in meinem Verständnis des Begriffs Autonomie oder gar Autarkie, dass man also unabhängig ist voneinander und dass man zur [...] Monade wird. [...] Was ich unter Individualisierung verstehe, lässt sich am besten damit erklären, dass ich mit dem Begriff *institutionalisierter Individualismus* beginne. Institutionalisierte Individualismus besagt, dass es sich dabei nicht nur um eine Wahrnehmungsform der Einzelnen handelt, sondern es werden damit zentrale Institutionen der modernen Gesellschaft bezeichnet, wie beispielsweise die Notwendigkeit, sich eine eigene Biographie zu entwickeln, sich aus kollektiven Vorgaben herauszulösen“ (ebd.: 84f.).

Auch in anderen europäischen Ländern setzte unter ähnlichen Voraussetzungen eine erneute Diskussion ein (z.B. in Großbritannien durch die Arbeiten des Soziologen Zygmund Bauman). Sibylle Kalupner fasste die europäische und amerikanische sozialwissenschaftliche Diskussion in ihrer Untersuchung „Die Grenzen der Individualisierung“ mit folgenden Worten zusammen:

„Sucht man nach einem gemeinsamen Kern dieser Ansätze jenseits ihrer spezifischen Zugänge und konkreten Fragestellungen, wird ein zentrales Motiv erkennbar, das alle miteinander teilen. Bis zu einem gewissen Grad kultu-

reller Varianz beziehen sich die genannten Problemstellungen auf das Motiv eines historisch diagnostizierbaren ‚Gemeinschaftsverlust‘, also auf die Frage, ob die gegenwärtig beobachtbaren Veränderungen als abgeleitete Folge eines die westlichen Gesellschaften seit längerem betreffenden Modernisierungsprozesses anzusehen sind, in dessen Konsequenz sich tradierte Gemeinschaftsformen zwangsläufig auflösen müssen“ (Kalupner 2003: 8).

Die politische und gesellschaftliche Transformation in den ehemaligen Ostblockstaaten in den 90er Jahren aufgrund des Scheiterns des realexistierenden Sozialismus bot zudem neuen Stoff für die international geführte Debatte. Im Mittelpunkt des Diskurses steht dabei jeweils die Frage nach der Bindungsfähigkeit des Individuums, den neuen Bindungsformen und verbindenden Faktoren sowie den Auswirkungen des sozialen Wandels auf die jeweilige „Wertegemeinschaft“. Individualismus wird dabei häufig synonym für den Begriff der „Atomisierung“ bzw. „Individuation“ verwendet. Dabei wird der gesellschaftliche Wandel als ein Gleichgewicht von Chancen und Risiken (z.B. Beck 1983; 1986) wahrgenommen oder als ein sehr konkretes Gefahrenszenario (z.B. Miegel/Wahl 1993) – abgesehen von den Vertretern der (neo-)liberalen Fraktion, die diesen Wandel positiv bewerten und begrüßen.²¹ Monika Wohrab-Sahr schrieb in ihrem Aufsatz „Individualisierung: Differenzierungsprozeß und Zurechnungsmodus“ über die unterschiedlichen Ebenen der Argumentation zu Individualismus in der aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatte:

„Betrachtet man klassische und zeitgenössische Arbeiten zum Themenkreis Individualisierung, werden dabei zwei unterschiedliche Ebenen der Thematisierung erkennbar, die für eine Begriffsklärung als zentrale Unterscheidung dienen können. Die eine verortet Individualisierung im Kontext sozialer Differenzierung, legt also den Akzent auf die Herausbildung von *Individualität im Sinne einer unterscheidbaren, besonderen Persönlichkeit*. Eine Problemanzeige erfolgt aus dieser Perspektive vor allem in Hinblick auf die Frage, wie sich denn noch ein gesellschaftlicher Zusammenhalt herstellt, wenn die Gesellschaft eine Gesellschaft von unterschiedlichen Persönlichkeiten geworden ist. Die zweite Thematisierungsform akzentuiert vor allem den *gesellschaftlichen Prozeß der Veränderung des Innenlebens*: die Internalisierung sozialer Kontrolle, die Herausbildung von Techniken der Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle“ (Wohrab-Sahr 1997: 25f.).

21 | Einen guten Überblick über die aktuellen soziologischen Diskurse bietet der von Thomas Kron im Jahr 2000 publizierte Sammelband „Individualisierung und soziologische Theorie“.

Für meine weitere Untersuchung ist lediglich die erste Ebene des Diskurses relevant; die Internalisierung der sozialen Kontrolle spielt gelegentlich als untergeordneter Aspekt mit hinein. Matthias Junge hat in seiner Gegenüberstellung der beiden Pole – Gesellschaft und Individuum – folgende Aspekte der beiden Konzepte herausgearbeitet:

„Steigert in der Individualisierungstheorie gesellschaftlicher Differenzierung die Möglichkeiten zur Etablierung sozialer Beziehungen und zur Stärkung des Zusammenhangs von Autonomie und Verbundenheit, so zerstört in der kommunitaristischen Sozialtheorie gerade die gesellschaftliche Differenzierung diesen Zusammenhang. Die Kommunitaristen rekonstruieren die Transformation des Selbst als Ausgliederung des Selbst aus gemeinschaftlichen Kontexten und diagnostizierten eine damit einhergehende schwindende Bindung an das gemeinschaftliche Gute. Diese Entkontextualisierung des Selbst führt zugleich zu einer Zerstörung der Familie und zu einem Verlust des Verständnisses der gesellschaftlichen Institutionen“ (Junge 1997: 121f.).

Das Horrorszenario eines Verfalls der Gesellschaft, das der ersten Ebene dieses Konzeptes entspricht, ist allgegenwärtig und füllt in regelmäßigen Abständen die Spalten des internationalen Feuilletons.

Die beiden Soziologen Anthony Elliot und Charles Lemert verkündeten in ihrer Schrift „The new individualism“ die Herauskristallisierung einer neuen Form des Individualismus im Zuge der viel beschworenen „Globalisierung“. Diese Form beschrieben sie wie folgt:

„The new individualism is both personal autonomy and utopic longing, the possibility of postmodernism and the reality of living in a radically pluralistic world in which ‘anything goes’, the fact of a confessional culture and the value of self-questioning and personal transformation. Contrary to theories of manipulated individualism and isolated privatism, the new forms of individualism assembled today are not imposed by society and nor are they a defensive response from within the self; sources of self-development emerge from an uncanny mix of globalizing processes (spread unequally in their effects across the globe) and subjective definitions of individualizing trends within society at large“ (Elliot/Lemert 2006: 76).

Eine Renaissance erlebte mit dem Prozess der „Individualisierung“ der Gesellschaft auch das Konzept der „Individualität“, das vor allem durch den philosophischen Diskurs der Poststrukturalisten hinterfragt und negiert worden war. Für den Politikwissenschaftler Jörg Ulrich (2002) avancierte das Konzept der Individualität in der postmodernen Gesellschaft gar zu einer neuen „politischen Religion“, die an Bedeutung für die Ausrichtung moderner Gesellschaften gewinnt.

Diese hier nur angedeuteten Diskurse bilden den Hintergrund der vorliegenden Arbeit. Sie laufen auf ein Aufbrechen traditioneller Bindungen des Individuums durch eine Ausdifferenzierung von Gesellschaften bzw. den Zerfall von gesellschaftlichen Strukturen hinaus, während gleichzeitig die Konstituierung von (authentischer) Individualität in Frage gestellt wird. Unterschwellig schwingt dabei sowohl die Frage nach der notwendigen und adäquaten Beschaffenheit von moderner Individualität mit, die diesen veränderten Bedingungen gerecht werden kann, als auch die dazugehörige Frage nach einer Neukonstituierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, um dieser Form von Individualität eine entsprechende Basis bieten zu können. Trotz aller konservativen Rollback-Versuche erscheint die Orientierung an einem Prozess der Individualisierung und Atomisierung – im Sinne von Entwurzelung des Individuums – sinnvoll.

Matthias Horx benannte in seinem Buchbeitrag „Die neue Welt der ICHs?“ die „reife Individualität“ als einen Ansatz zur Erfüllung der Anforderungen, die sich aus den Individualisierungsprozessen ergeben. Er benannte in seinem Beitrag als Faktoren für die Bestimmung von Individualität: Revisionsmöglichkeiten, Diversität von Lebens-Optionen und Selbst-Reflexion (vgl. Horx 2004: 201f.). Daraus folgerte er als Schlussthese: „Die Gesellschaft der Zukunft entsteht aus reifer Individualität“ (ebd.: 203). Im Anschluss an diese These werde ich Implikationen für eine „reife Individualität“ in den Werken der drei Denker suchen und herausarbeiten. Die hier nur kurz umrissenen Ansätze bieten einen ersten Ansatz für den Rahmen, in dem sich meine folgende Untersuchung bewegt. Sie können in ihrer jeweiligen Komplexität hier nicht adäquat nachgezeichnet werden.

1.4 FRAGESTELLUNG UND BEGRÜNDUNG

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht die Frage nach der Aktualität der Vorstellung von Individualität, wie sie von den drei Denkern abgebildet und propagiert wurde. Zur Beantwortung werde ich mögliche Anknüpfungspunkte und Impulse für ein modernes Konzept von („reifer“) Individualität²² thematisieren, das die Bedürfnisse des Individuums unter dem Aspekt des Wechselverhältnisses mit den sich extrem wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen berücksichtigt. Dabei werden die Implikationen für eine Neubegründung und -ausrichtung einer gesellschaftlichen Ordnung unter Berücksichtigung der Überlegungen von Friedrich Nietzsche, D. A. F. De Sade und Max Stirner ausgelotet.

Die erkenntnistheoretisch leitende Frage lautet demgemäß, ob die Individualismus-Analysen dieser drei Denker den Herausforderungen für das Individuum und den Anforderungen an die Konstituierung von Individualität in einer solchen

22 | Ich werde im kommenden die Formulierungen „reife Individualität“ bzw. „radikale Individualität“ synonym verwenden.

Gesellschaftsform Berührungspunkte bieten und zur Neujustierung einer gesellschaftlichen Ordnung auf Grundlage der Hervorhebung der „Individualität“ bzw. zu einer Modifizierung selbiger beitragen können. Dabei steht nicht die Suche nach ausformulierten Lösungsansätzen für offene Fragen in diesem Bereich im Vordergrund, die nicht von den drei Autoren zu erwarten sein können, sondern der geschärfte Blick auf potentielle Anregungen durch die Freilegung ihrer durchdachten, radikalen Individualitätskonzepte. Die Frage beinhaltet somit automatisch die Fokussierung auf Potentiale und Gefahren einer auf das Konzept radikaler Individualität konzentrierten Form des Individualismus – sowie der Bedingungen für die Herauskristallisierung von Individualität. Die Gedankenexperimente dieser drei Autoren bieten neben dieser Ebene auch Ansätze für die Neukonstituierung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, d.h. der neuen Grenzziehung, die der Wandel der Gesellschaften einfordert, und für die Modifikation der gesellschaftlichen Basis. Damit läuft die Frage darauf hinaus, ob die Grundlagen der Philosophie der Denker als Fundament für eine moderne Auseinandersetzung fruchtbar gemacht werden können. Es gilt aus ihrer Kritik sowohl des klassischen Gesellschaftsvertrages als auch der gesellschaftlichen Machtverhältnisse ihrer Zeit die positiven Implikationen für eine neue Gesellschaftsordnung zu herauszufiltern.

Darüber hinaus ist die Frage nach der Spezifizierung des von den drei Denkern gelieferten, wissenschaftlichen „Handwerkszeugs“ für die Analyse des Wandels von gesellschaftlichen Beziehungsgeflechten zu beantworten. Dies ist innerhalb der vorliegenden Arbeit allerdings nur im begrenzten Maßstab möglich, da sie sich als erstmalige Sondierung einer Grundlagenforschung zu dieser Thematik versteht.

Letztlich bedeutet die Fragestellung der Arbeit aber auch eine In-Fragestellung des von der Theoretikern der Postmoderne postulierten Endes des (cartesisch-kantianischen) Subjekts (vgl. z.B. Foucault 1966) und des souveränen Individuums. Die These schwingt mit, dass das Konzept von Individualität nicht überwunden ist, sondern lediglich einer Revision bedarf, um in den veränderten Verhältnissen eine adäquate Rolle zu spielen.

1.5 FORSCHUNGSSTAND

Im Folgenden werde ich den Forschungsstand zum Thema „Individualität“ und „Individualismus“ in den Werken der drei Denker separat darstellen. Dabei konzentriere ich mich auf einzelne Monographien, Aufsätze und Lexikonbeiträge, die den Topos behandeln. Auswahlkriterien waren ihre Relevanz und ihr exemplarischer Charakter. Studien, die sich lediglich mit einzelnen Facetten beschäftigen, werden lediglich in den entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Arbeit berücksichtigt.

1.5.1 Forschungsstand zum Konzept der Individualität in den Werken von Friedrich Nietzsche

Das Thema Individualität durchzieht das komplette Werk Friedrich Nietzsches. Da ein Sachwortregister bei der hier der Untersuchung zugrunde liegenden Kritischen Studienausgabe seiner Werke (KSA) fehlt, ist es nicht möglich, die genaue Anzahl der Erwähnungen zu beziffern. In der umfangreichen Rezeptionsgeschichte – besonders im Zeitraum der ersten Welle seiner Rezeption zwischen 1890 bis zum Ausbruch des I. Weltkrieges – stand er Pate für politisch-philosophische Strömungen, die den Individualismus propagierten, sowohl in Deutschland als auch in Frankreich (vgl. z.B. Oei 2008: 23). Friedrich Nietzsche war damit nicht nur, wie Theobald Ziegler um 1899 feststellte, der „Wortführer des Individualismus am Ausgang des 19. Jahrhunderts“ (Ziegler 1899: 586), sondern auch eine häufig fehlgedeutete Ikone des radikalen Individualismus im 20. Jahrhundert. Auch in neueren Arbeiten finden sich vereinzelt ähnliche Aussagen (vgl. z.B. Thiele 1990).

Trotz der unüberschaubaren Masse an Sekundärliteratur über die Philosophie von Friedrich Nietzsche fehlen Untersuchungen über seine konkrete Konzeption von „Individualität“ und den daraus abgeleiteten radikalen Individualismus. Nietzsche wird in vielen Veröffentlichungen zwar als radikaler Individualist gewürdigt, als „Philosoph des Individuums und des Individualismus“ (Stadtmuseum Naumburg 2006: 10f.) und als „grosse[r] Lehrer der Individualität, der Selbstwilligkeit, der Selbsteigenheit“ (Hornefter 1900: 76), dennoch haben sich bislang nur wenige Interpreten an die grundlegenden Aspekte seiner Philosophie gewagt. Die gemeinschaftlich von der Stiftung Weimarer Klassik und der Herzogin Anna Amalia Bibliothek herausgegebene „Weimarer Nietzsche Bibliographie“ (2000-2002)²³ nennt für den Zeitraum von 1867 bis 1998 lediglich 72 Publikationen (Monographien und Aufsätze), die sich mit dem Thema „Individuum/Individualismus“ befassen. Weitere 48 Titel finden sich unter dem Schlagwort „Subjekt/ Subjektivismus“ aufgelistet. Nur ein Bruchteil der dort aufgeführten Titel thematisiert Nietzsches Auffassung von „Individualität“.

Weder im von Richard Oehler (1949) verfassten Nietzsche-Register noch im Index der dreibändigen Werkausgabe von Karl Schlechta (1965) oder im von Johann Prossliner (2001) herausgegebenen „Lexikon der Nietzsche-Zitate“ taucht der Begriff der „Individualität“ als eigenständiger Eintrag im Sachwortregister auf. Eine Ausnahme im Spektrum der enzyklopädischen Werke über Nietzsche bildet lediglich das von Christian Niemeyer herausgegebene Nietzsche-Lexikon (vgl. Wellner 2009).

In philosophischen Fachlexika findet sich Nietzsches Name auch nur selten im Eintrag über „Individualität“ wieder. Zumindest widmet T. Borsche im Abschnitt

23 | Ich beziehe mich hierbei lediglich auf die fünfbändige Printausgabe. Die Online-Ergänzungen wurden nicht in die Betrachtung einbezogen.

über „Individuum/Individualität“ des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ Friedrich Nietzsche einen eigenen Abschnitt. Darin heißt es:

„Fr. Nietzsche dagegen betont nach seiner Distanzierung von Schopenhauer entschieden die prinzipielle Selbständigkeit und Ungebundenheit des I. und fordert es auf, die Bande, die es noch einer Allgemeinheit unterordnen, nicht zu verändern, sondern abzuschütteln, damit es frei von solchen vorgegebenen Verhältnissen für sich frei werde [...] Aus dieser schöpferischen Natur und der Unableitbarkeit der It. zieht Nietzsche die Folgerung, daß es ein allgemeines Gesetz, ob sittlich oder rechtlich, für den Menschen nicht geben könne und dürfe. [...] An die Stelle von ‚Menschheit‘ tritt ‚It.‘ als ein höchstes Gut. Die Bestimmung des I., allgemein ausgedrückt, aber ist ihm der ‚Wille zur Macht‘ im Kampf mit den anderen I.en“ (Borsche 1976: 321).²⁴

Peter Precht schrieb im Beitrag „Individuum/Individualität“ im „Metzler Philosophie-Lexikon“ über Friedrich Nietzsche: „Die emphatische Stellungnahme Nietzsches für das I. führt ihn zu der Forderung, das I. solle die Bande, die es mit einem Allgemeinen verbindet, abschütteln“ (Precht 2005: 90).

Eigenständige Forschungen über seinen Begriff von Individualität liegen ebenso nur verstreut vor. Eine der ersten, bis heute grundlegenden Arbeiten zum Themenkomplex der „Individualität,“ ist die 1919 eingereichte Dissertation „Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches“ von Ludwig Marcuse. Im Vorwort erläuterte er:

24 | Ähnlich argumentierte Flavia Kippele in „Was heißt Individualisierung?“. Sie schrieb: „Nietzsche kehrte diese Behauptung von Schopenhauer wieder um. Mit letzterem teilt er zwar die Überzeugung, dass nicht die Vernunft, sondern der Wille die Menschen und ihr Leben bestimme; aber er rückt das Individuum mit seiner Individualität, die bei Schopenhauer verlorengegangen ist, wieder ins Zentrum der philosophischen Betrachtung. Dabei bricht er mit der alten Tradition (und Moral) der Gleichheit aller Menschen und betont die Fähigkeit einzelner, besonders begabter Individuen, die Allgemeinmenschlichkeit zu überwinden und dadurch zu wahren Menschen (‚Übermenschen‘) zu werden. Die Gesellschaft ist bei Nietzsche also ein Ballast, welcher vom einzelnen Individuum abgeschüttelt werden muss. Die Individualität des einzelnen Menschen besteht gerade darin, die sozialen Einflüsse (Werte, Religion, Moral, Wahrheit usw.) loszuwerden. Die wirklich individuelle Person ist selbständig und im ungebunden (asozialen) Zustand kann sie ihre Individualität – als höchsten Wert und den einzigen Wertmassstab – wirklich pflegen. Der Sinn des Lebens versteht für Nietzsche also darin, als Individuum die Gesellschaft zu überwinden“ (Kippele 1998: 177).

„Bei Nietzsche scheint das Probleme der Individualität fast im Brennpunkt – nicht so sehr seines Bewußtseins als der Logik seiner Gedanken – zu stehen, so daß von hier aus wesentliche Linien seiner Gedankenführung als Ausformungen eines Seins verständlich werden“ (Marcuse 1919: 7).

Ziel seiner Dissertation sei es gewesen, „eine geringe Annäherung“ (ebd.: 8) an das Thema vorzunehmen: „Das systematische Ziel der Ausführungen [...] ist die Heraushebung der immanenten Schwierigkeiten des Individualitätsproblems“ (ebd.: 8). Marcuses erkenntnisleitendes Interesse war dabei bestimmt durch die folgenden Fragen: „Welches ist der logische Ort des Individuums in der philosophisch erkannten Welt; deren andere die ganz anders gerichtete Frage [...] nach dem Wert der Individualität und nach ihrem Verhältnis zu anderen Werten“ (ebd.: 12). Im ersten Teil der Arbeit, „Theoretische Formen des Individualitätsbegriffs und ihr Wertausdruck“, leitete er die unterschiedlichen Termini Nietzsches aus der Tradition des deutschen Idealismus ab. Im weiteren Verlauf stellte er diesen Individualitätsbegriff in Bezug zur Ethik, Wissenschafts-Philosophie, Religion und Kunst, um im dritten und abschließenden Teil „Vernichtung des Individualitätsbegriffs als absoluter Wert“ sein Fazit daraus zu ziehen. Er konstruierte eine Tradition von Immanuel Kant über Johann Gottlieb Fichte und G. W. F. Hegel bis hin zu Nietzsche und verwies redundant auf die Schopenhauerischen Anleihen an das Nietzscheanische Konzept. Dabei kristallisiert sich ein durchgängiger Dualismus in der Auffassung von Individualität heraus, der sich zwischen den Polen „Nicht-Sein“ und „Wollen“ bewegt. Im Fazit ließ sich Marcuse verführen, den Begriff der Individualität als „lebende, individuelle Ichaktivität“ (ebd.: 86) zu definieren. Als zwei wichtige Aspekte, die eng miteinander verwoben sind, benennt er die von Nietzsche postulierte „Normenindividualität“ und die Bedeutung der Transgression, auf die später Georges Bataille in seinem Werk immer wieder zurückkam, ohne auf Ludwig Marcuse namentlich Bezug zu nehmen. Marcuse bezog sich auf die von Nietzsche aufgestellte Forderung nach der Transgression des Individuums zu einer Form höherer Individualität als „Genie“ bzw. „Übermensch“, dessen Wertskala wiederum überindividuelle, d.h. gesellschaftlichen Normen unterworfen sei. Er grenzte dies von einer Form nicht näher definierten Seinsindividualität ab.

Das Individualitätskonzept ad absurdum geführt sah hingegen Ernst Horneffer in der Philosophie Nietzsches. Er gestand ihm zwar in seiner Antrittsvorlesung „Der moderne Individualismus“ zu, ein „eindrucksvoll[er] Vertreter“ (Horneffer 1900: 406) des modernen Individualismus zu sein – er stellte ihn in eine Traditionslinie mit der Romantik (vgl. ebd.: 417)²⁵ –, lehnte aber sein Konzept als solches wegen seiner vermeintlichen Paradoxie ab.

25 | Ähnlich tat es u.a. Theodor Lessing, der in ihm den endgültigen Abschluss der Entwicklung des Individualismus sah (vgl. Lessing 2008: 314).

„Nietzsche endlich sucht dem Individualismus die letzte Schranke wegzuräumen. [...] Mit heroischer Kraft bejaht er jede Distanz, jeden Gegensatz, den die Identitätsauffassung mit sich bringt. Die Klüfte des Lebens will er nicht ausgleichen, sondern bewußt, vorsätzlich, grundsätzlich vertiefen. Was seinen Vorgängern tragischer Zugang gewesen war, wird bei ihm frei gewählter, selbstgewollter Wert. Damit erst stellt sich die Individualität restlos, mit dem letzten Mut auf sich selbst. Indem das ethische Band völlig zerrissen wird, steigt das Individuum in jene grauenvolle Einsamkeit empor, die Nietzsche zwar lebhaft zu preisen weiß, bei der ihn aber doch fröstelte. Da das Individuum nur bei völliger Zertrümmerung der ethischen Fesseln sich entfalten konnte. [...] Deshalb sah sich Nietzsche vor die unerhörte Aufgabe gestellt, eine vollkommene ethische Umwälzung und Umwertung herbeizuführen. [...] Er ist nicht der Anfang einer völlig neuen Geistesepoche – höchstens mittelbar – er ist das Ende, der Ausläufer, die letzte Zuspitzung einer ethischen Anschauung und Richtung, die bei ihm nicht Uhren endgültigen Triumph feiert, sondern ihre Selbstaufhebung erfährt“ (ebd.: 421f.).

Für Horneffer folgte daraus, dass es sich dabei um die „Selbstaufhebung des Individualitätsideal[s] in seiner konsequentesten Fassung“ (ebd.: 423) handele. Neben diesen drei älteren Studien, die in der modernen Nietzscheforschung weitgehend ignoriert werden, liegt eine Reihe von neueren Studien vor.

Sehr eingehend beschäftigte sich Edith Düsing in ihrer Dissertation „Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie“ mit dem Thema „Individualität“ im Zusammenhang mit Nietzsches Kulturkritik. Hauptsächlich behandelte sie darin „Die Geburt der Tragödie“. Dementsprechend nimmt die Auseinandersetzung mit der Gegenüberstellung von Dionysos/Apollo, anhand derer Nietzsche die Schopenhauerischen Überlegungen zum „principium individualis“ und dessen Überwindung durch die Kunst thematisiert, eine wichtige Rolle ein.

„Die ‚Geburt der Tragödie‘ enthält implizit schon wichtige Aspekte, die für Nietzsches weitere Beschäftigung mit der Frage nach menschlicher Individualität bestimmend bleiben sollen. [...] In der ‚Geburt der Tragödie‘ steckt die Frage nach dem metaphysischen oder ontologischen Rang, der der menschlichen Individualität zugesprochen werden kann. Das Dionysische führt Nietzsche ein als einen Begriff, der alles eigenständig Individuelle fragwürdig sein läßt, und das Apollinische bedeutet die Hinsicht auf ein mögliche Konstitution und Rechtfertigung von individuellem Sein“ (Düsing 1977: 118).

Ihre Positionierung gegen über dem dionysischen Konzept ist dabei diskussionswürdig. Das Dionysische wird in der Forschung entweder als Form der Entindividualisierung wie von Düsing gesehen oder lediglich als eine andere Titulierung

der Individualität thematisiert. Im weiteren Verlauf bezieht sie weiterhin die zweite und dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ in ihre Untersuchung mit ein.

„Das zentrale Problem der dritten ‚Unzeitgemäßen Betrachtung‘ ist das Selbstsein der Individualität und die Konstitution ihrer Selbstwerdung. – In der Abhandlung ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‘ läßt Nietzsche seine Charakterisierung des Wesens der Zeit als das stets sich selbst Verzehrende und der unüberschaubare Prozeß des Werdens und Vergehens anklingen an die Bedeutung des Dionysischen; dasjenige, was von der ‚plastischen Kraft‘ nicht in den abgeschlossenen Horizont eingebracht werden kann, entspricht dem dionysischen Untergrund in der ‚Geburt der Tragödie‘, wenn auch ohne die dortigen kunstmetaphysischen Implikationen. [...] Die bildungstheoretisch angesetzte Frage nach dem Selbstwerden des Individuums läuft in ‚Schopenhauer als Erzieher‘ auf eine kulturphilosophische Theorie vom ‚Genius‘ und seine Entstehungsbedingungen hinaus. Die zuerst geforderte Selbstbesinnung des einzelnen Individuums meint Nietzsche vor dem Hineingerissen werden in den Anblick eines ziellosen Gattungsprozesses, in dem der Einzelne steht, nur retten zu können durch die Verankerung dieser Selbstbestimmung im festen Bild eines Genius“ (ebd.: 126f.).

Aus diesen Überlegungen folgert er, dass

„das zu gewinnende Selbst, das jeder werden sollte, nun gar nicht mehr die Vollendung der eigenen Individualität, sondern ein anderes Individuum, der Genius. Diesen erhebt Nietzsche zum unbedingten Zweck und absoluten Maßstab, an dem das gewöhnliche Individuum sich messen soll“ (ebd.: 129f.).

Anhand der beiden Texte „Morgenröthe“ und „Fröhliche Wissenschaft“ verdeutlichte sie die Kontinuität dieses Denkmusters im Werk Nietzsches. Im Zuge der Betrachtung von „Menschliches, Allzumenschliches“ beleuchtete sie den Zusammenhang seiner Auffassungen von Individualität und Moralkritik.

„Die Identifikation von sittlichem Handeln mit der Durchsetzung von Interessen einer Gemeinschaft hält Nietzsche allein schon aus dem Grund für fragwürdig, weil mit dieser Überwindung des individuellen Egoismus die Frage nach dem persönlichen Selbstsein eliminiert wird. Die anzustrebenden Ziele läßt der Einzelne sich vorgeben, und die fehlende Übereinstimmung mit sich selbst verdrängt er und erkennt sie nicht als Aufgabe“ (ebd.: 138f.).

Stattdessen setzte Nietzsche auf eine „neue Wertsetzung bzw. ‚Umwertung‘ der Werte [...], so daß es [das Individuum] vor allem sein eigenes Sein hochzuschätzen vermag“ (ebd.: 141). Die zentrale Stellung, die dieser Aspekt in der

Auffassung von Individualität einnimmt, hob sie im Fazit des selben Kapitels noch einmal heraus:

„Die wahre Individualität des Individuums wird zu dem ‚Wert‘, in dem das Resultat der ‚Umwertung‘ aller für Nietzsche nicht mehr begründbaren Werte kulminieren soll. Und aus dieser beabsichtigten Zentrierung der neuen Wertschätzungen in der menschlichen Individualität ergibt sich für Nietzsches Konzeption entscheidende Stellung des ‚Übermenschen‘“ (ebd.: 151).

Kritisch merkte sie an, dass es sich bei vielen Äußerungen Nietzsches diesbezüglich entweder um bildliche Umschreibungen handele „oder nur [um] die Verneinung von Tendenzen ihrer Nivellierung“ (ebd.: 151). Ansätze für eine praktische Konstitution steckten ihrer Auffassung nach in Ansätzen in der „Morgenröthe“, ihre realpolitische Umsetzung sei aber weitgehend utopisch.

Beatrix Himmelmann hat in ihrer Studie „Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität“ auf die Verbindung von Autonomie und Individualität verwiesen (vgl. Himmelmann 1996: 19, 155). Sie untersuchte diese Verbindung in Kontrast zu den Konzepten von Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer.

„Während für Schopenhauer ein Individuum – also dasjenige, das nicht auf ein Allgemeines reduzierbar ist, sondern Eigenschaften hat, die es mit keinem anderen teilt – streng genommen nicht existiert, obgleich er diesen Begriff oft im Munde führt, avanciert für Nietzsche menschliche Subjektivität als Individualität zum ausgezeichneten Thema der Philosophie“ (ebd.: 108).

Bezogen auf seine Wahrnehmung des „Ich“ akzentuierte sie in Rückgriff auf seine nachgelassenen Schriften:

„Was der Mensch sein ‚Ich‘ nennt, ist Nietzsche zufolge die von ihm selbst erst herzustellende Einheit und Ordnung innerhalb einer Vielheit disparater Kräfte: jener nicht nach außen sich entladenen, sondern nach innen gewandten Triebe und Instinkte, die seine ‚innere Welt‘ konstituieren“ (ebd.: 196).

Heinz Dieter Kittsteiner untersuchte in „Nietzsches ‚souveränes Individuum‘ in seiner ‚plastischen Kraft‘“ das „souveräne Individuum“ anhand der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ und behandelte die Thematik vor dem Hintergrund der Nietzscheanischen Geschichtsphilosophie. Er kam dabei zu dem Schluss:

„Die Begründung des souveränen Individuums bei Nietzsche ist ein geschichtsphilosophisches Problem. Es handelt sich um eine Aufgabenstel-

lung, die nur aus Nietzsches Abgrenzung gegen die Geschichtsphilosophie verständlich wird“ (Kittsteiner 1993: 294).

Weiterhin erläuterte er:

„Ein Übermaß von ‚Geschichte‘ scheint dabei zu sein, das Leben zu ruinieren, es zu behindern, zu verkleinern. Die Entfesselung einer absolut gesetzten Individualität wäre dann eine Art Hilferuf inmitten einer entfesselten Geschichte. Aber an genau diesem Punkt wird Nietzsches Denken äquivalent“ (ebd.: 296).

Yvonne Fauser untersuchte diese Thematik in ihrem Essay „Der Individualitätsbegriff des frühen Nietzsche“ basierend auf den vier „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ und der „Geburt der Tragödie“. Der Schwerpunkt ihrer Untersuchung lag auf der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“. Sie näherte sich dem Begriff in sechs Etappen, jeweils in Korrelation zum Umfeld des Individuums (Staat, Gesellschaft, Natur etc.), und fokussierte damit das Verhältnis von Individuum zur Umwelt. Sie kam zu dem Schluss:

„Nietzsche verknüpft die Ermahnung zur Realisierung der Individualität mit der Warnung vor den Gefahren, die eine Verabsolutierung der Individualität mit sich bringt. Der Mensch bedarf der Verbindung zu anderen. Die Individualität bis zur Absolutheit getrieben, heißt seine Einzigartigkeit ad absurdum treiben. Das Individuum begreift sich damit nicht nur als ein einzigartiges Geschöpf, sondern als ein absolutes Ganzes, dem es eigentlich an nichts mangelt, d.h. das von außen Hinzukommende, Verbindungen zu anderen Geschöpfen, erscheint ihm überflüssig, ja vielleicht verderblich für seine Ganzheit. Unteilbar heißt dann: unmittelbar, und damit völlige Einsamkeit. Es wird an dieser Stelle deutlich, daß der Begriff ‚Individuum‘ nicht allzu wörtlich übersetzt werden darf. [...] Das Nebeneinander der beiden Welten macht eine Individualität überhaupt erst möglich, bei welcher der einzelne Individuum und Allgemeines sein kann“ (Fauser 1996: 15).

Diese sehr allgemein gehaltenen Aussagen lassen keine weiteren Rückschlüsse auf die Bedeutung des Konzepts für den aktuellen Diskurs zu. Sie verweisen lediglich auf das Gefahrenpotential von Individualisierungsprozessen, was u.U. fruchtbar für die aktuellen Diskurse gemacht werden kann.

Weiterhin setzte sich Werner Hamacher in seinem Essay „Disgregation des Willen“. Nietzsche über Individuum und Individualität“ unter Rückgriff auf die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ mit den Individualitätsvorstellungen von Friedrich Nietzsche auseinander.

„Das Summum der Individualität, das die Natur im Philosophen, im Heiligen und im Künstler erreicht, berührt das, was aller Individualität bar ist; ja, die höchste Bestimmung der Individualität, ihr Telos und ihr Sinn liegt darin, das All der Natur, das sich durch das Dasein in Raum und Zeit und also unter der Wirkung des *principii individuationis* selber fremd geworden ist, wieder zur Einheit zusammenzuführen, es mit sich selbst zu versöhnen und derart zum Organ seiner Selbsterkenntnis, seiner Selbstbeziehung und seines Selbst zu werden. [...] Individualität ist in diesem – dem Schopenhauerschen nah verwandten – Gedanken im wesentlichen eine Funktion der Selbst-Totalisierung der Totalitarität, der Systematisierung des Systems“ (Hamacher 1986: 313).

Bezüglich der Individualität im Werk Nietzsche heißt es weiter:

„In vergleichbarer Weise wird das Problem der Individualität von Nietzsche schon früher, in seiner *Geburt der Tragödie*, behandelt, indem das apollinische Prinzip der Teilung und Differenzierung als bereits in der ursprünglichen Einheit des Dionysischen am Werke gezeigt wird“ (ebd.: 314).

In partieller Ablehnung an die Thesen von Hamacher und Abgrenzung gegenüber der kritischen Psychologie untersuchte Hans Zitzko in seiner Dissertation „Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz“ die Konstruktion des Individuums.

„Gegen die verabsolutierte Gestalt des selbstbewußten Subjekts setzt Nietzsche die Idee freier und persönlicher Individualität, die gerade diejenige Sphäre der Persönlichkeit zur Geltung bringt, die dem Subjekt zum Opfer fiel. Unter dem Begriff des Individuums wird für Nietzsche der Mensch, jenseits bewußtseinsphilosophischer Reduktionen, als ein umfassendes Phänomenen thematisiert. Zur Entfaltung des Begriffs der Individualität im fortgeschrittenen Denken Nietzsches ist es notwendig, dessen Bestimmungen von jenem Konzept der Individuation abzuheben, das im Frühwerk, insbesondere in der ‚Geburt der Tragödie‘, unter dem Titel des *principium individuationis* entwickelt wird. Keinesfalls ist das etwa für die ‚Fröhliche Wissenschaft‘ so zentrale Motiv der Individuation eine einfache Fortsetzung des in der ‚Geburt der Tragödie‘ formulierten Individuationsprinzips. Ein Vergleich zeigt vielmehr, daß es einen grundsätzlichen Wandel im Denken von Nietzsche gegeben hat“ (Zitzko 1991: 96).

In der Neubewertung des Prinzips in späteren Werken Nietzsches erkannte Zitzko eine Auseinandersetzung mit der Philosophie von Wilhelm Leibniz, vorrangig mit dessen Konzept vom „Monadismus“. Als weiteren wichtigen Aspekt brachte er das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ins Gespräch:

„Für Nietzsche ist die Idee der Verwirklichung freier Individualität wesentlich mit dem Problem der gesellschaftlichen Macht verklammert, das Individuum, das den Prozeß der Bildung durchläuft, findet sich an den Nahtstellen des gesellschaftlichen Kräftespiels, wo die scheinbar unbewegten Formen der Konventionen als sich verschiebbar erweisen; der souveräne Einzelne ist immer ein zentrales Element im Kalkül der Macht“ (ebd.: 121).

In diesem Zusammenhang sprach Zitko ebenfalls den Einfluss von Jacob Burckhardt auf Nietzsches Auffassung von der historischen Rolle von souveräner Individualität an, der in der vorliegenden Arbeit noch einer separaten Analyse unterzogen wird (vgl. Kapitel 2.7.1 der vorliegenden Arbeit).

Demnach liefe Nietzsches Konzeption der Individualität vorrangig auf eine Individuation bzw. Atomisierung des Individuums hinaus.

Kritik an der Auslegung Nietzsches als Vordenker der Individualität äußerte unter anderem von Lawrence J. Hatab.

„Contrary to many readings, it must be said that Nietzsche does not advance a philosophy of individualism. He does extol creative individuals, but in a selective manner not applicable to all human selves; and the creative individual cannot be called an autonomous, discrete, self-originating locus“ (Hatab 2005: 49).

Weiterhin erläuterte er: „For Nietzsche, ‚individualism‘ is disrupted by the fact that most of what we recognize as human is a *social* phenomenon“ (ebd.: 52). Ein weiterer wichtiger Aspekt seiner Auseinandersetzung mit dem Individualitätsbegriff von Nietzsche ist die Thematisierung des „souveränen Individuums“.

„With respect to all these questions, I must engage Nietzsche’s figure of the *souveraine Individuum*, the ‚sovereign individual‘ (GM II, 2). Virtually all commentators have assumed that the sovereign individual expresses in some way Nietzsche’s ideal of a self creating individual in contrast to the herd. I have yet to be convinced, however, that any of this is accurate. The sovereign individual (in its lone appearance in the context of genealogy of morals) names, I think, the modern ideal of subjective autonomy, which Nietzsche calculable, uniform, an morally responsible (GM II, 2). This process culminates in the power of *reason* to control the affects (GM II, 3). When the sovereign individual is called ‚supra-moral‘, the German term is *übersittlich*, which is more in line with the modernist notion of liberation from custom and tradition (*Sitte*), and therefore it is closer to the modern construction of rational morality (*Moralität*). Later in the same passage, the sovereign individual is described as claiming power over fate, which surely does not square with Nietzsche’s insistence on *amor fati*. ‚Autonomy‘ is something, that Nietzsche traces to

the inversion of master morality; freedom in this sense means ‚responsible‘, ‚accountable‘, and therefore ‚reformable‘ – all in the service of convincing the strong to ‚choose‘ a different kind of behaviour (GM I, 13)“ (ebd.: 54).

Seine Folgerung daraus lautete: „Nietzsche’s self-creating individual can not be associated with autonomy in the strict sense“ (ebd.: 54).

Die bisherige Forschung hat sich also auf drei Aspekte des Konzepts der Individualität fokussiert:

- das „principlum individuationis“ und die daraus abgeleitete Individualisierung,
- das Verhältnis zur Geschichte,
- die Darstellung des souveränen Individuums, welches unter unterschiedlichen Titulierungen als Genie, Übermensch usw. – redundant in Nietzsches Werk auftaucht.

Als Grundlage werden dabei häufig auf die „Geburt der Tragödie“ und die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ herangezogen. Vor allem der zweite Aspekt wird dabei häufig im Kontext der Moralthematik und der Umwertung der Werte gesehen. Vereinzelt wird in der Forschung die Thematisierung von Individualität im Werk Nietzsches negiert, mit dem Verweis auf das Fehlen einer eindeutigen Darlegung dessen, was er unter Individualität verstanden habe.

Weiterhin verweisen in einzelnen Texten Autoren auf die Aktualität von Nietzsches Konzept, an das die vorliegende Arbeit anknüpfen kann – nämlich das einer Antizipation der modernen Konfliktsituation.

1.5.2 Forschungsstand zum Konzept der Individualität in den Werken von D. A. F. de Sade

An der Forschung zum Individualitätskonzept von D. A. F. de Sade zeigt sich deutlich die literaturwissenschaftliche Fokussierung in der Forschung, auf die bereits Peter Hoffmann in seiner Untersuchung „Die Figur des Libertins“ hinwies, bezogen auf den französischsprachigen Raum:

„Doch, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist die französische de Sade-Rezeption, bestimmt durch die Form der Auseinandersetzung, Fragment, wenn nicht gar Zerrbild: fast ausnahmslos begrenzt auf eine literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise des Œuvres, die viele ihrer Protagonisten aus der strukturalistischen Peripherie rekrutiert, läuft sein politischer Gehalt Gefahr, in den Hintergrund gedrängt zu werden“ (Hoffmann 1984: 9).

Dennoch gibt es eine Reihe von nicht-literaturwissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit der Frage nach der Beschaffenheit des Individuums bei de Sade und dem

politischen Gehalt seines Werkes beschäftigen. Die beiden de Sade-Übersetzer Michael Pfister und Stefan Zweifel stellen über die Bedeutung des Individuums bei de Sade fest:

„Sades ganzes Werk ist von einer Ambivalenz durchzogen. Einerseits ist er als Theoretiker des Egoismus und des Rechtes der Starken, ein Befreier des Einzelmenschen, andererseits bewirkt sein Relativismus eine radikale Entwertung des Individuums“ (Pfister/Zweifel 2002: 212).

Ulrich Anacker polemisierte in seiner Habilitationsschrift „Natur und Intersubjektivität“ gegen die Philosophie D. A. F. de Sades:

„Sades Philosophie redet einer bedingungslosen Anarchie das Wort, in der jegliche Bindung, jegliche Relation zum Scheitern verurteilt ist. Es existiert nur der Starke – er aber ist der Asoziale, der alle Bindungen negiert, er ist das Atom, dessen Äußerung die Zerstörung ist“ (Anacker 1974: 70f.).

Somit reduzierte er den von de Sade propagierten Individualismus auf das Phänomen der gesellschaftlichen Atomisierung. Auch Heinz-Günther Stobbe thematisierte in seiner Untersuchung „Vom Geist der Übertretung und Vernichtung“ die Individuation als die Grunderfahrung, die schon Jean-Paul Sartre (vgl. Sartre 1963; hier: 1965: 106) als eine wesentliche Basis des de Sadeschen Denkens erkannt hatte:

„Ohne Ethos als Ergebnis der Grundentscheidung, ethisch handeln zu wollen, bricht jede Form menschlicher Gemeinschaft auseinander. Allerdings zerfällt die Gesellschaft nicht nur in eine unzusammenhängende Vielzahl atomisierter Individuen, ein Zustand, den sich die materialistisch-mechanische Psychologie zur Zeit de Sades als gesellschaftlichen Normalzustand dachte. Der Marquis zeichnet ein anderes Bild als das einer Welt völliger Beziehungslosigkeit, in der die Individuen wie Billardkugeln zufällig aufeinander prallen. Zwar verbinden keinerlei mitmenschliche Bande die Bewohner Hölle, doch kettet sie eine elementare, ja konstitutive Beziehung aneinander: die Beziehung zwischen Täter und Opfer, die als solche fortwährend reproduziert werden muss, um den Folter- und Mordbetrieb in Gang zu halten“ (Stobbe 2002: 109).

Die Individuation bzw. der Individualismus ist ein in der Sekundärliteratur immer wieder auftauchendes Element des Individualitätskonzepts bei de Sade.

Pierre Favre nannte dies als einen wesentlichen Anknüpfungspunkt für die Entwicklungslinie der Forschung über de Sade:

„D'autre part, une seconde tradition, qui a cours dans des milieux plus littéraires et adopte souvent, le forme de références allusives, veut faire de D.-A.-F. de Sade un héraut de la liberté, un Prométhée dont l'indomptable individualisme a valeur exemplaire“ (Favre 1965: 1).

Die Betonung des Individuums ist ein häufig genannter Aspekt des de Sadeschen Werkes. Bislang liegen dennoch weder eigene Untersuchungen noch einzelne Essays über das Konzept von Individualität oder des Individualismus im Werk D. A. F. de Sades vor. Lediglich das Kapitel „L'homme souverain de Sade“ in Georges Batailles erstmals 1957 publizierten Studie „L'erotisme“ und das Kapitel „Individualität in Schauerroman und Libertinage“ in der Untersuchung „Weltverschlinger, Manipulatoren und Schwärmer. Problematische Individualität in der Literatur des späten 18. Jahrhunderts“ von Andrejs Petrowski bieten erste Ansatzpunkte für eine Analyse und die Rezeption seines Konzeptes von radikaler Individualität.

Für Georges Bataille bildete die Forderung nach dem souveränen Menschen den Mittelpunkt der de Sadeschen Philosophie schlechthin, d.h. er fixierte das Werk de Sades auf die Darstellung und Forderung nach Herausbildung von Individualität. Er folgte in diesem Aspekt weitestgehend Maurice Blanchot, der in seinem einflussreichen, wiederholt unter unterschiedlichen Titeln nachgedruckten Essay „A la recontre de Sade“ (Blanchot 1947) den Terminus „homme souverain“ bezüglich der de Sadeschen Libertins benutzt, diesen allerdings nicht näher definiert hat.

Im Werk Batailles wird dieser Begriff mit einer Deskription des souveränen Menschen als Libertin erklärt. Gleichzeitig benannte Bataille ein vermeintliches Paradox im Werk D. A. F. de Sades bezüglich seiner Auffassung von Individualität: „Le système du marquis de Sade, en effet, n'est pas moins l'accomplissement que la critique de une méthode menant à de l'éclosion de l'individu intégral au-dessus d'une foule fascinée“ (Bataille 1987: 166). Eine der Grundlagen seines Systems ist die Einzigartigkeit seiner Helden und die Negation ihrer Partner, d.h. dass sich das System der de Sadeschen Souveränität auf eine ungeheure Negation stützt. Diese These findet sich auch in neueren Studien (vgl. z.B. Stobbe 2002), die dem Batailleschen Postulat nichts weiter hinzuzufügen haben. Bataille elaborierte die Auffassung de Sades wie folgt:

„L'individu d'aujourd'hui représente une certaine quantité de force; la plupart du temps, il disperse ses forces en les aliénant au bénéfice de ses simulacres qui s'appellent les autres, Dieu, l'idéal; par cette dispersion, il a le tort d'épuiser ses possibilités en les gaspillant, mais plus encore de fonder sa conduite sur la faiblesse, car s'il se dépense pour les autres, c'est qu'il croit avoir besoin de ,appuyer sur eux“ (Bataille 1987: 171).

Weiterhin erklärte er: „Sade, à l'intention des autres, des lecteurs, a décrit le sommet auquel la souveraineté peut accéder: il y a un mouvement de la transgression qui ne s'arrête pas avant d'avoir atteint le sommet de la transgression“ (ebd.: 174). Das Fazit seiner Untersuchung lautet dementsprechend: „L'homme souverain de Sade ne propose pas à notre misère une réalité qui le transcende“ (ebd.: 175). In „La littérature et le mal“ erläuterte Bataille:

„L'inhibition dont elle est l'objet dans l'humanité se lie d'autre part à son caractère, sinon inconscient, éloigné du moins de la conscience claire. Cette conscience, individualité essentiellement réfléchie de Sade la préparait: Sade ne cessait pas de suivre un raisonnement plupart des connaissances de son temps“ (Bataille 1957; hier: 1979: 257).

Batailles Studien haben weitgehend die de Sade-Rezeption in Frankreich und anderen europäischen Ländern geprägt. Sie gelten neben den Analysen von Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Simone de Beauvoir und Roland Barthes als die wichtigste Grundlage der modernen de Sade-Rezeption.

Die Idee des souveränen Individuums wurde auch bei Theodor W. Adorno und Max Horkheimer im zweiten Exkurs der „Dialektik der Aufklärung“ angesprochen. Darin hieß es: „Das Werk des Marquis de Sade zeigt den ‚Verstand ohne Leitung eines anderen‘, das heißt, das von Bevormundung befreite Subjekt“ (Horkheimer/Adorno 2000: 93).

Andrej Petrowski wählte einen anderen Ansatz. Einleitend stellte er in seiner Untersuchung „Weltverschlinger, Manipulatoren und Schwärmer“ fest: „Die Tradition der Libertinage ist schon immer an die Tradition einer unabhängigen Individualität gebunden“ (Petrowski 2002: 151). Vor diesem Hintergrund untersuchte er die Individualität bei de Sade, indem er auf die Untersuchungen „Sade [...] Fourier [...] Loyola“ von Roland Barthes (1971)²⁶ Bezug nahm und diesen Ansatz weiterdachte:

„Der Libertin ist also, wie Roland Barthes gezeigt hat, ein Transgressionswesen. Das heißt, er gründet sein selbst auf die Überschreitung der Grenze, die das Ich vom Außen trennt. Diese Grenzüberschreitung meint die Beherrschung und Durchdringung der dem Ich äußeren objektiven Sinnsysteme und stellt dadurch eine Übernahme der Außenwelt durch das Ich dar. So luzide Barthes die Unterwanderung von Sinnsystemen durch die Sadeschen Libertins analysiert hat, so wenig kann er den eigentlichen Grund ihrer Transgression verstehen. [...] Der Libertin ist ein Individuum, das seine freie Ratio-

26 | Roland Barthes hat zwar einzelne Aspekte des Individualitätskonzeptes wie z.B. die Libertins thematisiert, hat insgesamt aber diesen Bereich in seiner Untersuchung an sich ausgeklammert.

nalität seiner Außenwelt aufprägt und diese, in einem Akt der Transgression, in das eigene Ich verwandelt. Damit gründet der Libertin sein Selbst auf eine Fähigkeit zur Grenzüberschreitung, auf eine Beherrschung des Außen. Der Libertin muß jede Grenze negieren, um seine Autonomie unter Beweis zu stellen. Libertine Transgression als Sinnunterwanderung meint deshalb die Weigerung, ein vom Subjekt des Libertins unabhängiges, objektives System anzuerkennen. Libertinage ist die Verwandlung der Außenwelt in das individuelle Subjekt“ (ebd.: 153f.).

Petrowski untersucht die Individualität bzw. autonome Subjektivität dabei in Zusammenhang mit literarischer Sprache anhand von „Les cent vingt journées de Sodome“. Er fokussiert die Verbindung eines Individualitätsdiskurses mit dem Konzept der Ästhetik. Abschließend laborierte er bezüglich der Individualität bei de Sade: „Es zeigt sich in diesen Figuren, daß die neue Individualität das Subjekt zunächst isoliert und dann umschlägt in Allmachtsphantasien der Weltbeherrschung“ (ebd.: 225). Dieser Aspekt verdeutlicht die Gefahr, dass das Individualitätskonzept in ein System der Totalität umschlagen kann. Petrowski kam zum Schluss: „In Libertinage und Schauerroman entwickelt sich damit eine Lösung des Individualitätsproblems, die gelungene Subjektivität nicht mehr in der Auseinandersetzung mit der Realität, sondern im Innenraum des Ich verwirklicht sieht“ (ebd.: 319).

Einzelne Studien über die Libertins – besonders über die Protagonistin Juliette, die in ihrem ausgeprägten Facettenreichtum aus der Masse der de Sadeschen Libertins deutlich hervorsticht – bieten des weiteren vereinzelte Ansatzpunkte für de Sades Individualitätskonzept (vgl. z.B. Treut 1984²⁷; Sollers 1989). Eine eingehende Untersuchung der Figur der Juliette hat Monika Treut vorgelegt. Im wesentlichen blieb sie in einer deskriptiven Ebene stecken. Sie unterließ eine notwendige Gewichtung der Protagonistin Juliette im Kontext des Werkes von de Sade, in dem Juliette eine unangefochtene Sonderstellung einnimmt. Die von ihr vorgenommene Fokussierung auf Juliette als „Frau“ erscheint im Kontext seines Œuvres zu kurz gefasst und ignoriert den beabsichtigten Aktionsradius, der den der dargestellten männlichen Protagonisten weit übertrifft.

Einen Versuch, die Figur des Libertins aus politisch-philosophischer Sicht darzustellen und zu analysieren, hat der Politikwissenschaftler Peter Hoffmann mit seiner wenig rezipierten Forschungsarbeit „Die Figur des Libertin. Überlegungen zur politischen Lektüre de Sades“ unternommen. Er untersuchte darin die Figur des Libertins aus einem marxistisch-inspirierten Blickwinkel. Für ihn stellte

27 | Monika Treut stellt anhand von der Protagonistin Juliette das von Maurice Blanchot benannte und von Georges Bataille bereits umrissene Konzept des souveränen Menschen bezüglich Juliette als „Prototyp einer Frau [...] unter patriarchalen Lebensbedingungen“ (Treut 1984: 35) partiell dar.

sich der de Sadesche „Libertin“ als eine Verkörperung des „Subjekt[es] der Überschreitung und Begierde nach Souveränität“ (Hoffmann 1984: 48) dar, womit er die beiden bereits erwähnten Forschungsstränge lediglich wiedergab, vorrangig den auf Roland Barthes zurückgehenden.

Alois K. Sollers beleuchtete 1989 in einem Exkurs die Verbindung von „Libertin“ und „Übermensch“ in seiner Untersuchung „Friedrich Nietzsche und das Leiden am Nichts“ schlaglichtartig. Er griff bei seiner Untersuchung auf die vier libertinen Romane de Sades („La Philosophie dans le Boudoir“, „Nouvelle Justine“, „Histoire de Juliette“ und „Les cent vingt journées de Sodome“) zurück, die auch ich für die vorliegende Untersuchung rezipieren werde. Die besondere Rolle der Protagonistin Juliette, die für die Durchführung dieses Vergleiches von großer Relevanz ist, ignorierte er allerdings völlig. Sein Fazit lautet: „Von Nietzsche aus gesehen, zählten sie [die Libertins] zu den ‚höheren Menschen‘, sie sind zwar aufgebrochen, scheitern aber am Nichts“ (Sollers 1989: 62). Sie zeichnen sich für ihn durch folgende Facetten aus:

- Es geht ihnen um eine Befreiung von durch die Kultur auferlegten und verinnerlichten Zwängen (kulturkritische Ebene).
- Sie greifen auf die Natur als metaphysische Ebene zurück.

Das Fazit Sollers lautete dementsprechend:

„De Sade und seine Sprecher wären also unter dieser Hinsicht Opfer eines nicht bewältigten Nihilismus, Opfer eines nicht bewältigten moralischen Bewusstseins. Gerade will sie ihre Leiden nicht verarbeiten können, fliehen sie in zerstörerische Akte. Von Nietzsche aus gesehen, zählten sie zu den ‚höheren Menschen‘, sie sind zwar aufgebrochen, scheitern aber am Nichts“ (Sollers 1989: 62).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich die Forschung bezüglich de Sades Konzept von Individualität bislang auf zwei Aspekte konzentriert hat:

- das Konzept eines autarken und souveränen Individuums,
- den Transgressionscharakter seiner Libertins.

Beide Aspekte werden daher im entsprechenden Kapitel besonders berücksichtigt. Für eine eingehende Analyse der Konzeption von Individualität erscheinen sie als alleinige Merkmale nicht ausreichend zu sein, sondern benötigen ergänzende und korrigierende Kriterien.

1.5.3 Forschungsstand zum Konzept der Individualität in den Werken von Max Stirner

Der Stirnerbiograph John Henry Mackay bemerkte über seine Philosophie: „Nicht mehr und nicht weniger als die Souveränitäts-Erklärung des Individuums, seine Unvergleichbarkeit und seine Einzigartigkeit ist es, was Stirner verkündet“ (Mackay 1914: 150). Ein unbenannter Rezensent hingegen bezeichnete Stirners Werk in der „Trier’schen Zeitung“ vom 7. März 1845 als „eine Apologie des borniertesten Egoismus, des isolierten Individualismus“ (zitiert nach: Fleming 2008: 6). Philippe Corcuff, der in seiner Untersuchung „La Question Individualiste“ Stirners Philosophie des Individualismus nur streifte, reihte ihn in die Reihe der soziologischen Klassiker neben Marx und Durkheim ein.

Steven Lukes schrieb über Stirners Bedeutung für den Individualismus und das Denken von Individualität in Deutschland allgemein:

„The German idea of individuality has had a remarkable history. Having begun as a cult of individual genius and originality, especially as applied to the artist, stressing the conflict between individual and society and the supreme value of subjectivity, solitude and introspection, it developed along various lines. In one direction, it led to an uninhibited quest for eccentricity and to the purest egoism and social nihilism. This development found perhaps its most extreme expression in the thought of Max Stirner, whose ‚individualism‘ amounted to an amoral and anti-intellectualistic vision of freely cooperating and self-assertive egoists“ (Lukes 1973: 19).

Der Soziologe Georg Simmel bescheinigte Stirner in seinem Artikel „Die beiden Formen des Individualismus“ darüber hinaus eine Sonderstellung in der Philosophiegeschichte:

„Eine merkwürdige und extreme Erscheinung in der Geschichte des Individualismus stellt sich jenseits beider Formen: Stirner, der nur die Thatsache der Individualität überhaupt zum Sinn des menschlichen Daseins macht, aber jeden Inhalt derselben, mag es der der Gleichheit oder der der Differenziertheit sein, als ganz gleichgültig ablehnt“ (Simmel 1901: 401f.).

Auch für den Sozialwissenschaftler Georg Adler lag die Bedeutung von Stirners Werk in seiner Fokussierung auf die Individualität.

„Was aber an Stirner das Auszeichnende ist und ihm für immer einen Platz in der Weltliteratur sichert, das ist, daß er in einem scharfsinnig geschriebenen und genialisch angelegten Buche energischer als jeder Andere das Prinzip der freien Individualität und des Rechts der Persönlichkeit auf die eigentüm-

liche Entwicklung ihres Wesens betont und entschiedener als jeder Andere Protest gegen alle Bestrebungen geistiger Dressur und Uniformierung eingelegt hat“ (Adler 1907: 35f.).

Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, wie selten sich eigenständige Publikationen seinem Konzept von „Individualität“ bzw. seinem Konzept von „Eigenheit“ widmeten, das m.E. unter diesem Begriff gefasst werden kann.²⁸

In philosophischen Wörterbüchern, Lexika und Enzyklopädien findet sich nur selten im Abschnitt über „Individualität“ bzw. „Individualismus“ ein Verweis auf Max Stirner. Lediglich in der Enzyklopädie „Dictionary of Philosophy and Religion in Eastern and Western Tradition“ von William Reese findet sich unter dem Schlagwort „Individualismus“ ein Eintrag mit Bezug auf Stirner. Darin heißt es: „Stirner argued for the uniqueness of each individual; and that the end of life is development of one’s own individuality“ (Reese 1983: 251).

Die erste eigenständige Arbeit zu Stirners Individualitätskonzept präsentierte Matteo Johannes Paul Lucchesi 1897 mit seiner Dissertation „Die Individualitätsphilosophie Max Stirners“. Historische Ausgangsbasis seiner Untersuchung war die erste Welle der Nietzsche-Rezeption in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts (vgl. Lucchesi 1897: 3, 13). Im Blickpunkt seiner Arbeit standen dabei in erster Linie die Deskription und Analyse des Individualitätskonzeptes Stirners, was in einer verkürzten Wiedergabe des Inhaltes von „Der Einzige und sein Eigentum“ in den ersten beiden Abschnitten seiner Arbeit mündete. Im ersten Teil von Stirners Werk sah er eine „psychologische und historische Grundlage“ (ebd.: 14) seiner Individualitätsphilosophie in der als Persiflage der Hegelschen Geschichtsphilosophie rezipierten Menschheitsgeschichte. Als Grundlage seiner Philosophie konstatierte Lucchesi: „In Stirners absolut individualistischer Philosophie ist das leibhaftige Ich, die ungespaltene, endliche Persönlichkeit, der ‚Einzige‘ Ausgangs- wie Mittelpunkt und Ziel“ (ebd.: 19). Im weiteren Verlauf stellte er einzelne Facetten im Verhältnis zur spekulativen Philosophie dar, wobei er zu dem Ergebnis gelangte:

„Stirner bildet so den Abschluß einer großen Entwicklungsreihe in der Geschichte der neueren Philosophie: er ist der Ausläufer der Hegelschen Linken. Wollte man seine Individualitätsphilosophie historisch definieren, so könnte man sagen: sie ist die radikale Vollendung der Feuerbachschen Religionskritik auf Grund des nach Art der Romantik ins Praktische gewendeten subjektivistischen Monismus Fichtes“ (ebd.: 82).

28 | Die 2010 publizierte Studie „Gesichter des Einzigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität“ von Alexander Stulpe lag mir zum Zeitpunkt des Verfassens meiner Arbeit noch nicht vor – darüber hinaus verweigerte mir Herr Stulpe einen Einblick in seine Arbeit.

Im abschließenden Abschnitt benannte er unter der Überschrift „Kurze Würdigung der Individualitätsphilosophie Max Stirners“ vereinzelt Paradoxien darin. Hierzu zählen ein seiner Meinung nach falsch begrenzter Begriff des „Egoismus“ (vgl. ebd.: 83) und ein an inneren Widersprüchen leidendes Konzept des „Eigners“ (vgl. ebd.: 88); darüber hinaus deutete er Grundirrtümer erkenntnistheoretischer, ethischer und sozialer Art an (vgl. ebd.: 91). Eine nähere Bestimmung des Begriffs der Individualität bei Stirner blieb auch er schuldig.

Gerd Lehmann (1922; 1926) beschäftigte sich ebenfalls wiederholt mit der Individualitätskonzeption Stirners. In seiner 1926 publizierte Dissertation „Über Einzigkeit und Individualität“ widmete er der Philosophie Max Stirners ein eigenes Unterkapitel mit der Überschrift „Einzigkeit in objektiver und subjektiver Bedeutung“ und griff im Rahmen seiner weiterführenden Untersuchung wiederholt auf ihn zurück. Dabei richtete er seine Aufmerksamkeit vor allem auf das Konzept der „Einzigkeit“ und versuchte sich dieser Stirnerschen Begrifflichkeit kritisch anzunähern, im Zuge seiner Kritik der Individualitätsphilosophie im Allgemeinen. Er erklärte:

„Hat Einzigkeit den Sinn von Individualität, dann ist ‚der Einzige‘ keineswegs ein gedankenloses Wort: im Gegenteil, es ist ein Begriff, der uns die Struktur der Menschenvereinigungen erklärt, der den Sinn des Staates, der Menschheit, der Geschichte aufdeckt oder besser (im Sinne des ‚Einzigen‘), der den Staat, die Menschheit und die Geschichte selbst zu etwas Sinnvollem, zu etwas Bedeutendem, zu einem ‚Spuk‘ macht. Und in der Tat, warum sollte dann nicht Scheler ganz im Rechte sein, wenn er von Stirners ‚anarchischem Individualismus‘ spricht, der aus einem ‚berechtigten Motiv‘ entwickelt worden sei: Stirner habe, so meint er, ganz richtig gesehen, daß die ‚Vernunftsperson‘, die in allen dieselbe und doch nicht dieselbe sein soll, ein unmöglicher Begriff ist und daß zur Person die Individualität wesensmäßig gehöre“ (Lehmann 1926: 62f.).

In seiner Auseinandersetzung mit der Darlegung von Hermann Schultheiß (1922), der „mit dem Anspruche auftritt, das Rätsel der Einzigkeit nunmehr endgültig gelöst zu haben“ (ebd.: 65), kam er zu dem Schluss:

„Diese Auseinandersetzung hatte uns gezeigt, daß Stirner der Überzeugung ist, Einzigkeit sei objektiv unfaßbar, der Einzige sei ein ‚leeres Wort‘; aber subjektiv ausdrückbar und zwar im Wollen: wobei er geradezu von einem anderen Begriffe, der in viel innigerer Beziehung zum Wollen steht, vom Begriffe des Aneignens ausgeht“ (ebd.: 67).

Über das Individualitätskonzept von Stirner als solches sagte auch Lehmann nichts Konkretes aus. Seine Analyse blieb in einer sprachkritischen Annäherung stecken, die von Stirner zwar ebenso in seinem Werk behandelt wurde, aber für die Beantwortung der Frage nach dem Individualitätskonzept keine Anknüpfungspunkte liefert.

In seiner Dissertation „Das einzig Metaphysische. Vom Ich als Prinzip und Dementi der Philosophie“ untersuchte Walter Selinger die Stirnersche Vorstellung von Individualität unter dem Aspekt ihres subjektivitätsphilosophischen Stellenwerts. In der Einleitung erläuterte Selinger sein Anliegen mit den Worten:

„Die bisherige akademische Stirnerrezeption hat das subjektivitätsphilosophische Potential des EINZIGEN nahezu völlig ignoriert. Zu zeigen bleibt deshalb, daß Stirners EINZIGER ein konstruktiver Beitrag zur Philosophie der Subjektivität darstellt“ (Selinger 1995: XVI).

Im ersten Teil seiner Arbeit untersuchte er das Problem einer „Erkenntnis von Individualität und Einzigkeit in historisch-systematischer Perspektive“ (ebd.: XVII). Ausgehend von einer näheren Bestimmung des existentiellen Ich-Begriffs bei Stirner, den er dem deutschen Idealismus von Fichte und Hegel kontradiktisch entgegengestellt, zeigte Selinger philosophiegeschichtliche Anknüpfungspunkte (Platon, Leibnitz, Fichte, Schopenhauer, Kant, Marx) für Stirners radikalen Individualitätsbegriff auf. Ein Zwischenfazit seiner Untersuchung lautete dabei: „Der Einzige, so meine ich, hat das epistemologische Über-Ich postmoderner Dezentrierung egozentrierter Subjektivität, um das es hier offenbar in der Hauptsache geht, längst hinter sich gelassen“ (ebd.: 68). Bezogen auf die Differenz zwischen Johann Gottlieb Fichte und Stirner formulierte er den folgenden Aspekt:

„Stirners Einziger liegt quer zu Fichtes Distinktion zwischen Ichheit und Individualität. Denn bei Stirner kann der Einzige zwar von seiner Individualität, im Sinne soziokultureller Bestimmtheit, abstrahieren, er gelangt innerhalb dieser Reflexionsbewegung dennoch zu keinem abstrakten und allgemeinen Prinzip Ichheit qua absolutes Ich, sondern zur Einzigkeit“ (ebd.: 96).

Im Gegensatz zu diesen Versuchen, die Individualität bei Stirner zu verifizieren, stand die folgende Aussage von Hans Sveistrup über Stirners Hauptwerk:

„Stirners Buch will also nicht etwa eine Theorie des Individuums im Objektbegriff dieses Wortes geben. Auch aus diesem Grunde ist die Klassifikation Stirners unter Individualismus unzutreffend. Was Individuum, Individualität und Einzigkeit seien, untersucht Stirner nicht“ (Sveistrup 1928; hier: 2006: 22).

Paul Carus vertrat diese Auffassung bereits 1914 (vgl. Carus 1914: 92), und in der Untersuchung von Karl Löwith findet sich ebenfalls die These, dass „Individualität“

in Stirners Werk nicht näher definiert sei (vgl. Löwith 1962: 178f.). Patricio Ferrari und Bernd Kast begründeten dies damit, dass der Begriff Stirner zu stark „an Feuerbachs abstraktes ‚heiliges Individuum‘ erinnert[e]“ (Ferrari/Kast 2010: 226).

In den postmodernen Diskurs über Individualität transferierte Jörg Ulrich das Stirnerianische Prinzip von „Einzigartigkeit“ als Kontrapunkt zum neoliberalen Konzept von „Individualität“. In diesem Zusammenhang konstruierte er einen Gegensatz zwischen „Eigenheit“ und „Individualität“ (vgl. Ulrich 2002: 261). Der Unterschied der beiden Begriffe bezieht sich auf die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer inhaltlichen Definition: Individualität lässt sich im Gegensatz zur Einzigartigkeit definieren. Daraus ergibt sich ein anti-identitäres Philosophiekonzept.

„Egoismus und Nichtidentität sind die zentralen Kategorien, die Stirner gegen den bereits mit dem klassischen Liberalismus seinen Siegeszug antretenden Individualismus wendet. Und eben dies macht die Aktualität Stirners aus gegen die in der Tradition dieses liberalistischen Konzepts stehenden Individualisierungstheorien der Gegenwart“ (ebd.: 268).

Neben den genannten Schriften, die sich m.E. lediglich auf Stirners Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ beziehen, existiert eine zweite, pädagogisch-orientierte Rezeptionslinie²⁹ in der Wissenschaft, die das Thema „Individualität“ anhand seines Aufsatzes „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ behandelt. Darin verwendet Stirner den Terminus „Persönlichkeit“ und das Synonym „Personalismus“³⁰, das in seinem späteren Werk nicht mehr auftaucht. Vor allem in der anthroposophischen Rezeption³¹ – in Folge von Rudolf Steiner (vgl. Steiner 1899; 1900) und seinem Schüler Willy Storrer (vgl. z.B. Storrer 1926) – ist diese Lesart sehr ausgeprägt. Exemplarisch hierfür sind die Einleitungen, Vor- und Nachworte zu Neuveröffentlichungen dieses Essays, die seit Jahrzehnten in anthroposophischen Verlagen erscheinen³². Sie bieten allerdings keine näheren Erläuterungen des in dieser Schrift postulierten Persönlichkeitsideals Stirners.

Jean-Claude Wolf bemerkte hingegen: „Max Stirners Egoist erfüllt das Persönlichkeitsideal Montaignes [...] Er hat die Tugend des Bei-sich-selber-Sein-

29 | Vgl. zur pädagogischen Rezeptionslinie u.a. Klemm 1995, 1999; Laska 1996: 117-122.

30 | Den Begriff der „Personalismus“ hat Stirner nach Auffassung der gängigen Forschung zwar von Friedrich Schlegel übernommen, aber diesen umgewertet (vgl. Kast 1979: 72).

31 | Bisher liegt zu der reichhaltigen Stirner-Rezeption in der Anthroposophie keine Überblicksliteratur vor.

32 | Vgl. die ständig aktualisierte Bibliographie der Sekundärliteratur zu Max Stirner von Bernd Kast auf der Homepage der Max Stirner-Gesellschaft (www.ms-ges.de) [Stand: September 2007].

Könnens, im Gegensatz zum Laster der Selbstflucht“ (Wolf 2008: 198f.). Weiterhin kam er bezüglich des Stirnerschen Egoismus und seines Zusammenhangs mit der Individualität zu dem Schluss: „Ausgerechnet der Egoismus des Einzigen erweist sich als Retter der Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit des Individuums!“ (ebd.: 203).

Dem Konzept von „Personalismus“ widmete Ulrich Simon in seiner Dissertation „Zur Kritik der Philosophie Max Stirners“ ein eigenes Unterkapitel. Darin gestand er Stirner die Originalität zu, ein neue Definition des Begriffs zu liefern. „STIRNER bestimmt seine neue Lehre [gemeint ist die in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ präsentierte Lehre – Anm. von M. S.] als Personalismus“ (Simon 1982: 79). Sein Fokus richtete sich dabei auf die Darstellung des Übergangs vom „Wissen“ zum „Wollen“, der im Mittelpunkt von Stirners Pädagogikkonzept steht. Eine nähere Betrachtung der Aspekte von „Persönlichkeit“ und „Individualität“ hat Simon nicht geliefert.

Der wissenschaftliche Diskurs über die Konzeption von Individualität bei Stirner konzentriert sich also einerseits auf das in dem Aufsatz „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ vertretene Persönlichkeitskonzept und andererseits auf das Konstrukt eigener Einzigkeit in „Der Einzige und sein Eigentum“. Als Problem wird wiederholt die Bindungslosigkeit des Individuums bzw. die Ausklammerung der normativen Setzung des einzelnen Individuums thematisiert.

Die Auseinandersetzung mit Stirners Individualitätskonzept findet unter zwei Aspekten statt: Der erste Aspekt ist derjenige der „Eigenheit“, der im Zentrum seines Hauptwerks steht; der andere ist derjenige des Personalismus, den Stirner in seinem Essay „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ formuliert. Die Arbeit von Jörg Ulrich bietet zudem Anknüpfungspunkte zur aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatte. Weiterhin finden sich in den Arbeiten von Jürgen Mümken (2003) und Gabriel Kuhn (2007) Hinweise, die meine These bezüglich der Aktualität und der Potentiale seiner Philosophie für die Beantwortung meiner Fragestellung untermauern. Sie beide brachten Stirners Denken mit der Philosophie der Postmoderne in Einklang.

1.6 ERWEITERTE FRAGESTELLUNG

Vor dem Hintergrund des ermittelten Forschungsstandes ergibt sich die Notwendigkeit, das Konzept der Individualität der drei Denker genauer zu betrachten. Die in der Forschungsstandanalyse angeführten Arbeiten bieten zwar Anknüpfungspunkte bezüglich der Individualitätskonzepte der drei Denker und deren Aktualität, aber für eine Untersuchung der eingangs erläuterten Fragestellung sind sie als Basis zu schwach. Sie bedürfen einer Ergänzung sowie weiterführend einer Konkretisierung. Dementsprechend muss der Problematik der Konstituierung von Individualität verstärkt Rechnung getragen werden, um der Beantwortung der er-

kenntnisleitenden Fragestellung ein tragfähiges Fundament zu liefern. Dies geschieht in Form einer systematischen Deskription und Analyse. Die Frage, wie bei den drei Denkern Individualität bzw. Individualismus gedacht wird, steht dabei am Anfang der Untersuchung. Dass einige Autoren das Vorhandensein eines eigenen Individualitätskonzeptes bezweifeln bzw. die These, dass er ein Gegenkonzept zur Individualität anbietet, bildet dabei einen wichtigen Unterpunkt. Er schärft den Blick auf den Untersuchungsgegenstand. An der konkreten Darstellung von Individualität interessieren dabei die Aspekte, die als Chancen oder Risiken problematisiert werden.

Außerdem ist aus dem dargelegten Forschungsstand ersichtlich, dass die Konstruktion der Individualität bei den drei Denkern sehr stark mit der Individuation verknüpft ist; dementsprechend verdient der Zusammenhang der beiden Prozesse von „Individuation“ und „Ausprägung von Individualität“ ein besonderes Augenmerk in der weiterführenden Untersuchung.

Mir erscheint vor diesem Hintergrund der sich aus der Forschungsstandanalyse herauskristallisierten Ergebnisse eine Aufspaltung der eingangs formulierten Frage in die folgenden fünf Themenbereiche sinnvoll:

- Welche klassischen Konstituierungsmerkmale von Individualität sprechen die drei Denker an? Reichen diese quantitativ und qualitativ aus, um die drei Autoren als (Vor-)Denker eines (modernen) radikalen Individualitätskonzeptes einzuordnen?
- Wie wird die Individuation von den drei Denkern wahrgenommen, dargestellt und bewertet? Finden sich Konvergenzen in der Darstellung der Individualisierung mit den aktuellen Entwicklungen? Welche Schlüsse ziehen sie daraus, und welche Auswege zeigen sie aus als Dilemmata wahrgenommenen Zuständen?
- Wie konstituieren sie „radikale Individualität“? Welche Wesensmerkmale zeichnet sie aus? Welche Anforderungen werden an das Individuum diesbezüglich gestellt? Welche ihrer Potentiale und Gefahren benennen die Denker?
- Welche Schlussfolgerungen lassen sich für den aktuellen Diskurs daraus ziehen? Bieten ihre Konzepte von radikaler Individualität Anknüpfungspunkte für einen Umgang mit den als problematisch wahrgenommenen Individuationsprozessen?
- Welche Möglichkeiten offerieren ihre Überlegungen bezüglich des Individualismus und der Individualität für eine Neuausrichtung einer Gesellschaftsordnung, welche die Erfordernisse einer auf radikaler Individualität beruhenden Gemeinschaft erfüllen kann?

Anhand dieser Fragen werde ich im kommenden Teil die Werke der drei Denker deskriptiv darstellen und hermeneutisch analysieren, um sie letztendlich auf die moderne Fragestellung nach einem modernen Konzept von Individualität zu übertragen.

1.7 METHODIK DER UNTERSUCHUNG UND OPERATIONALISIERUNG

„Jede Nietzsche-Interpretation sieht sich vor die Aufgabe gestellt, ihre Methode eingehend zu reflektieren. Dies ist nicht nur ein Erfordernis interpretativer Arbeit überhaupt, wenn sie mit den schon anerkannten Regeln geistesgeschichtlicher Interpretation nicht auskommt, sondern eine für die Nietzsche-Interpretation besondere Notwendigkeit, sofern Nietzsches Schriften den Anspruch auf eine philosophische Interpretation erheben“ (Ulrich 1975: 9).

Für die vorliegende Arbeit sind unterschiedliche Facetten zu beachten, sowohl bei der Auswahl einer adäquaten Methodik der Annäherung an die Werke der drei Denker als auch bei der Transformation der Ergebnisse von einer geistes- auf eine sozialwissenschaftliche Ebene. Die Auswahl der Methoden ergibt sich aus dem bereits in der Einleitung erwähnten, interdisziplinär gewählten Zugang zur Beantwortung der Fragestellung. Dieser verlangt nach einer Methodik, die den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen gerecht wird. Des Weiteren muss diese Methodik die Unterschiedlichkeit der zu analysierenden Textformen berücksichtigen, d.h. sie muss sowohl auf philosophische Pamphlete anwendbar sein als auch auf Romane, in denen Philosophie inszeniert wird, sowie auf Aphorismensammlungen. Hier erwächst aus der fehlenden Systematik im Werk der drei Denker ein weiteres Problemfeld. Friedrich Nietzsches Haltung gegenüber einer philosophischen Systematik lässt sich anhand der folgenden Aussage aus der „Götzen-Dämmerung“ pointieren: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (GD: 63). Diese Aussage stellt eindeutig eine Polemik gegen Hegel dar.³³ Bereits im zweiten Buch von „Menschliches, Allzumenschliches“ hat Friedrich Nietzsche „philosophische Systeme“ als „glänzende Lufterscheinungen“ verhöhnt (vgl. MAM II: 393). In der „Morgenröthe“ warnt er:

33 | In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ hatte Hegel postuliert: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein“ (Hegel 1807; hier: 1998: 14; s. auch: ebd.: 28, 39f.).

„Vorsicht vor dem Systematikern! – Es giebt eine Schauspielerei der Systematiker: indem sie ein System ausfüllen wollen und den Horizont darum rund machen, müssen sie versuchen, ihre schwächeren Eigenschaften im Stile ihrer stärkeren auftreten zu lassen, – sie wollen vollständige und einartige starke Naturen darstellen“ (M: 228).

Gleichzeitig gilt es, seine Philosophie im Gesamtkontext seines Schaffens zu betrachten. Schließlich schreibt Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Die schlechtesten Leser. – Die schlechtesten Leser sind die, welche wir plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze“ (MAM II: 436).

Raymond Polin schrieb über den inneren Zusammenhang der Aphorismen im Nietzscheanischen Werk:

„Man darf von Nietzsche keine ausdrücklich politische Theorie erwarten. Die Geistesblitze, die sich in seinem Werke finden, sich äußerst schwierig zu interpretieren, da sie keinesfalls aufeinander bezogen sind, und wahllos Prophezeiungen mit Visionen der Vergangenheit und Analysen der Gegenwart vermischen, ohne jemals ihren Standpunkt zu verraten. Aus diesem Grunde ist die politische Ausnutzung dieses oder jenes Textes, wenn er für sich genommen und aus dem Zusammenhang gerissen ist, sehr leicht, sehr willkürlich, ja sinnlos. Derart polemische Betrachtungen sollen unter allen Umständen vermieden werden.

Beim wiederholten Lesen der Werke Nietzsches bemerkt man jedoch, daß man seine Sentenzen untereinander nicht nur verbinden kann, sondern muß, sobald man sie im Zusammenhang mit seiner Philosophie in einer nur ihm eigenen Perspektive interpretiert“ (Polin 1974: 27).

Bei Max Stirner ist die Ablehnung eines Systems seiner Philosophie immanent. Kurt Adolf Mautz schrieb stellvertretend für diese Position in „Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zu Hegels Idealismus“, über die Systemlosigkeit im Stirnerianischen Werk, wodurch er Stirners Philosophie als einen „irrationalen Individualismus“ abqualifiziert: „Sie [seine Philosophie] ist bewußt systemlos und systemfeindlich“ (Mautz 1935: 46). In diesem Punkt scheint ihm Stirner zuzustimmen, denn er postuliert in seiner Erwiderung an seine Kritiker: „Es kann kein philosophisches System aus ihm [dem Einigen], als aus einem ‚Principe‘, erbaut werden“ (KAK: 73). Ihm lag es fern, ein philosophisches System zu entwerfen.

In de Sades Werk hingegen finden sich partiell Ansätze eines durchdachten Gesellschaftsmodells. Es weist aber deutliche Schwächen auf und hat in vielen Aspekten lediglich fragmentarischen Charakter.

Bei de Sade ist der fließende Übergang von Literatur zu Philosophie eine besondere Schwierigkeit. Michael Haupt bemerkte über die Verbindung von narrativem Text und philosophischen Thesen:

„Untubar falsch wäre es, aus dem Schriftsteller den Philosophen Sade herauszulösen, nicht nur, weil der innersten Energie seines Diskurses widerspräche, sondern auch deshalb, weil seine Romane der Ort der Philosophie ist; dieser Raum ist nämlich die Sprache, die nichts verschweigt“ (Haupt 1987: 137).

Dagegen erklärte Pierre Favre im Fazit seiner Arbeit „Sade utopiste“:

„La description des institutions, des mœurs, des mécanismes politiques imaginés pour caractériser les deux royaumes de Butua et de Tamoé permet-elle de conclure en l'existence d'une pensée politique, riche et élaborée, du marquis de Sade“ (Favre 1965: 97).

Ebenso verteidigte Elmar Waibl die Lesart de Sades als Philosophen und erklärte zu den Schwierigkeiten seiner Rezeption im wissenschaftlichen Kontext:

„Sade zum Gegenstand einer philosophischen Erörterung machen ist ein Unternehmen, das mit skeptischem Argwohn und mit Missdeutungen zu rechnen hat: Mit skeptischem Argwohn, weil der ‚höllische Marquis‘ bislang für die philosophische Ideengeschichte nicht den Rang wissenschaftlicher Fragwürdigkeit erreicht hat; mit Mißdeutungen, weil mit der Zuwendung zu diesem Autor die Gefahr einhergeht, einer Geistesverwandschaft verdächtigt zu werden“ (Waibl 1983: 241).

De Sade stilisiert sich selbst in seinem Werk wiederholt zum (politischen) Philosophen. Im 17. Brief seines Romans „Aline et Valcour“ lässt er seinen Protagonisten Deterville einen Geistlichen mit der Aussage zitieren, dass es die Aufgabe der Literaten sei, der Politik Vorschläge für das gesellschaftliche Zusammenleben zu unterbreiten (vgl. AV I: 90). Auch seinen autobiographisch inspirierten Protagonisten Valcour titulierte er wiederholt als Philosophen. Timo Airaksinen brachte die Besonderheiten de Sades mit den folgenden Worten auf den Punkt: „Sade is a writer whose aims are philosophical, whose technique is literary, and whose facts are fiction“ (Airaksinen 1991: 45).

Bereits Georges Bataille warnte allerdings vor einer rein wörtlichen Interpretation de Sades (vgl. Bataille 1957: 112). Außerdem vertrat er die These, dass es

in seinem Werk keine Figur gäbe, auf welche die Philosophie de Sades reduziert werden könnte. Der Verleger Jean-Jacques Pauvert ging darin mit ihm konform:

„Il n’y a pas de pensée de Sade, au sens de système de pensée comme on a l’habitude de l’imaginer. Plus on approche du génie, moins le fonctionnement intellectuel ressemble à cette activité manufacturière si désespérément pratique que le plus grand nombre appelle avec respect la pensée“ (Pauvert 1989: 242).

Dieser These möchte ich widersprechen und belegen, dass de Sade in seinen Protagonisten passagenweise sein Sprachrohr gesehen hat. Seine Libertins nehmen demnach eine doppelte Rolle ein: Zeitweise sind sie Repräsentanten seiner Philosophie, zeitweise aber auch Karikaturen der französischen Oberschicht.³⁴ Für den französischen Existenzialisten Albert Camus stellte das Werk de Sades in erster Linie einen unerreichbaren, grausamen Traum dar, weniger eine Philosophie. Er schrieb in seinem Essay „L’homme révolté“: „Il n’a pas fondé une philosophie, mais poursuivi le rêve monstrueux d’un persécute“ (Camus 1951: 58). **Jean-Baptiste** Jeangène Vilmer benannte als Grundlage einer Interpretation de Sades die folgenden drei Grundsätze:

- Contextualisier l’œuvre.
- Ne jugez que dans son ensemble.
- Ne pas identifier l’auteur à ses personnages (vgl. Vilmer 2005: 42-46).

Sie sind zwar klassisch und lassen sich auf fast jeden literarischen Text anwenden, im Falle de Sades gilt es aber, sie besonders gewissenhaft zu berücksichtigen, um sich nicht den Blick auf seine Philosophie zu verstellen.

Des weiteren gilt es mit der Problematik der Trennung von Erzähler und Autor im de Sadeschen Werk umzugehen. Dieser Problematik nähere ich mich über die Kenntnis seines Gesamtwerkes und seiner Biographie, die es mir bis zu einem gewissen Punkt ermöglicht, eine Trennungslinie zu ziehen.

Bezogen auf eine adäquate Interpretation von Stirners Werk schrieb Wilhelm Cuypers in seiner Dissertation: „Der philosophischen Interpretation Max Stirners droht eine Gefahr. Der scheinbare Radikalismus seiner Sprache verleitet den Untersuchenden leicht, das Denken Stirners als exzentrischen Egoismus zu erledigen“ (Cuypers 1937: 1). Es handelt sich dabei um eine der wenigen Äußerungen überhaupt, die sich auf die Schwierigkeiten einer Interpretation seines Werkes beziehen.

Vor diesem Hintergrund habe ich mich entschieden, aufbauend auf den Überlegungen von Wilhelm Dilthey und deren Weiterentwicklung durch Emilio Betti

34 | Auf den parodistischen Gehalt des de Sadeschen Werkes wies z.B. Frappier-Manier (1991) am Beispiel der Figur der Juliette hin.

im ersten Schritt eine hermeneutische Interpretation der Philosophie der drei Denker durchzuführen (vgl. Kapitel 1.7.1.1 und 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit). Eingerahmt wird die Interpretation durch exkursive Rückgriffe auf die wichtigsten philosophischen Einflüsse, denen sie ausgesetzt waren, um ihre Philosophie stärker auf die eigene Leistung hin zu untersuchen und den Bezugsrahmen ihres Denkens zu klären. Dies kann in der vorliegenden Arbeit nicht vollständig, sondern nur punktuell geleistet werden. Ebenso verlangt die Analyse des Individualitätsdiskurses im Werk der drei Denker eine Beschränkung in Form von einer Reihe von Kategorien, deren Relevanz ich im Verlauf des Methodenkapitels noch näher begründen werde (vgl. Kapitel 1.7.2 der vorliegenden Arbeit). Die von mir zum besseren Verständnis der Texte herangezogenen Werke benenne ich im folgenden gesondert (vgl. Kapitel 1.7.4 der vorliegenden Arbeit). Es handelt sich um Texte der Denker, in denen sie sich mit Fragen von Interpretation und Schreibstil beschäftigen.

Die Ergebnisse meiner Untersuchung werde ich in einer komparatistisch-konfrontativen Untersuchung vertiefen (vgl. Kapitel 1.7.3 der vorliegenden Arbeit). Aufbauend darauf werde ich Schlüsse bezüglich der Anwendbarkeit auf die aktuellen Diskurse ziehen.

Im ersten Teil des Dissertationsvorhabens wird somit das facettenreiche Individualitätskonzept von Friedrich Nietzsche anhand einzelner Aspekte deskriptiv dargestellt und hermeneutisch analysiert. Daraus kristallisiert sich ein Analyseraster mit sieben Kategorien. Diese Kategorien sind unter dem Gesichtspunkt der begrifflichen Klarheit und gleichzeitiger Offenheit so ausgewählt, dass sie sich in ihrer Abstraktion als adäquates Analyseraster sowohl für die Untersuchung der Philosophie D. A. F. de Sades als auch Max Stirners eignen. Sie decken die Bereiche der Konstituierung von Individualität und ebenso des gesellschaftlichen Kontextes für Individualität ab. Auf diese Weise stelle ich eine Verbindung zwischen dem Individualitätskonzept als solchem und dem daraus resultierenden, radikalen Individualismus auf gesellschaftlicher Ebene her. In den beiden darauf folgenden Abschnitten dienen mir die Ergebnisse der Analyse der Nietzscheanischen Philosophie als Kontrastfolie, vor der die Übereinstimmungen mit und Differenzen zu den anderen beiden Denkern abgebildet werden. Zur Konfrontation der Philosophie der drei Denker untereinander werde ich mich auf Methoden der Komparatistik stützen. Dies geschieht in Form eines konfrontativen Vergleichs. In diesem Zusammenhang eröffnen sich aber auch neue Perspektiven auf die Philosophie Nietzsches unter dem Gesichtspunkt der Kontrastierung seiner Gedanken mit denen zweier bislang weitgehend von der akademischen Forschung ignorierten Denkern. Basierend auf den Erkenntnissen dieser Konfrontation werde ich im daran anschließenden Kapitel eine Gewichtung der Übereinstimmungen und Differenzen in den philosophischen Gedankengängen der miteinander konfrontierten Denker vornehmen, um den Grad und das Ausmaß der vermeintlichen geistesgeschichtlichen Antizipation zu bestimmen und die blinden Stellen in ihrer Philoso-

phie stärker zu beleuchten. Im abschließenden Fazit werde ich die Potentiale für den aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskurs über das Problem der Individualisierung anhand der beiden Komponenten Individualität und Individualismus in einer spätmodernen Gesellschaft skizzieren, prüfen und diskutieren. Somit schlage ich eine Brücke von der abstrakten philosophischen Ebene der Analyse zur konkreten sozialwissenschaftlichen Perspektive, die sich aus den Ergebnissen ergibt.

1.7.1 Hermeneutik (allgemein)

Die Hermeneutik – benannt nach dem griechischen Götterboten Hermes, der in der Mythologie die Botschaften der olympischen Götter den Menschen überbrachte und diese auslegte, bzw. nach dem griechischen Wort „hermeneuein“ (übersetzen, kundgeben) – als die klassische Lehre von der Auslegung von Texten bildet die Grundlage meines methodischen Umgangs mit den Texten. Im 17. Jahrhundert ersetzte sie den Terminus „ars interpretandi“. Ursprünglich entstand sie als eine Hilfsdisziplin der Theologie, später wurde sie auf die Disziplinen der Philologie und Jurisprudenz ausgeweitet. Im Mittelpunkt der Hermeneutik steht das Anliegen, einen Sinnzusammenhang einer fremden Welt mit der eigenen Welt herzustellen. Der Begriff umfasst, wie Helmut Seiffert in der Einleitung zu „Einführung in die Hermeneutik“ schrieb, die vier folgenden Dimensionen: Aussagen (Ausdrücken), Darstellen, Auslegen (Erklären) und Übersetzen (Dolmetschen) (vgl. Seiffert 1992: 9). Ausgehend von der klassischen Hermeneutik entwickelten sich in den unterschiedlichen Disziplinen der Geisteswissenschaften (Literaturwissenschaft, Philosophie) und seit spätestens der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts auch in den Politik- und Sozialwissenschaften (vgl. Fulda 1994; Hitzler/Honer 1997; Kurt 2004) eigene Formen der Hermeneutik. Trotz der von einander getrennt verlaufenden Entwicklungslinien, die sich durch die unterschiedlichen Blickwinkel und Erkenntnisinteressen erklären, lassen sich als maßgebliche Grundlage der modernen Hermeneutik die Werke des Theologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und vor allem William Diltheys lesen, der die geisteswissenschaftliche Hermeneutik begründete. Daher bietet sich für den gewählten interdisziplinären Zugang ein Rückgriff auf Diltheys Methodik der „geisteswissenschaftlichen Hermeneutik“ an, aus der sich in den Einzeldisziplinen die fachspezifischen Variationen entwickelten.

Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik wurde wiederholt in Frage gestellt – exemplarisch sei auf die Gadamer-Habermas-Debatte Ende der 60er Jahre oder die Gadamer-Derrida-Debatte der frühen 80er Jahre verwiesen. Diese Kritik habe ich zur Kenntnis genommen. Sie wird in einer Reflexion meiner Methodik gewürdigt.

Ich werde im kommenden Unterkapitel (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) eine kurze Einführung in Diltheys Prämissen für die Methodik der Hermeneutik geben. Da sein System leider nur fragmentarischen Charakter besitzt und

in einigen Aspekten modernen wissenschaftlichen Anforderungen widerspricht – vor allem bezüglich seines psychologischen Konzeptes der Einfühlung als Überbrückung der hermeneutischen Differenz – greife ich ergänzend auf die stark von ihm beeinflusste Theorie des Interpretierens des italienischen Philosophen und Juristen Emilio Betti (vgl. Kapitel 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit) zurück, die ich im Anschluss an die Darstellung von Diltheys Ansatz (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) erläutern werde. Aufgrund der Streitigkeit bezüglich der Formen der Auslegung des Werkes sowohl von Nietzsche als auch von de Sade werde ich mich der Frage nach einer hermeneutischen Auslegung der drei Denker in einem eigenen Unterkapitel (vgl. Kapitel 1.7.1.3 der vorliegenden Arbeit) widmen. Dem Ideal des hermeneutischen Zirkels, d.h. dem Prinzip folgend, dass das Einzelne nur im Kontext des Gesamten verständlich wird, habe ich auch meine Auswahl der zu interpretierenden Texte getroffen, die ich noch gesondert erläutern werde (vgl. Kapitel 1.8 der vorliegenden Arbeit). In diesem Sinn werde ich diese Methode bei der vorliegenden Arbeit zum Erkenntnisgewinn über die von den drei Denkern postulierten Konzepte von Individualität einsetzen.

Insgesamt geht es um Erschließung und Wiedergewinnung von Sinn. Um es mit Dilthey auszudrücken, es geht darum, die drei Denker besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden haben.

1.7.1.1 Wilhelm Dilthey (1833-1911) Begründung der „geisteswissenschaftlichen Hermeneutik“

Aufbauend auf der theologisch-hermeneutischen Methodik von Matthias Flacius und den Überlegungen seines Lehrers Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher entwickelte der Philosoph, Psychologe und Pädagoge Wilhelm Dilthey am Ende des 19. Jahrhunderts die „geisteswissenschaftliche Hermeneutik“, die er selbst lediglich als eine Radikalisierung der Schleiermacher'schen Methodik betrachtete. Die Grundzüge seiner geisteswissenschaftlichen Hermeneutik fasste Lutz Geldscher in folgender Quintessenz zusammen: „Hermeneutische Arbeit – Verstehen – wird nunmehr unter dem Ideal der identischen Reproduktion fremden Seelenlebens in allgemeinen Formen und Möglichkeiten gesehen“ (Geldscher 1989: 132). Bereits 1860 hatte Dilthey für seine Schrift „Das hermeneutische System Schleiermachers. In der Ausdeutung mit der älteren protestantischen Hermeneutik“ (abgedruckt in: Dilthey 1970) den Grundstein seiner weiteren Studien zur Thematik der Interpretation gelegt und das Forschungsfeld abgesteckt, das ihn sein Leben lang begleitete.

Diltheys Werk ist ein Torso geblieben, so dass seine Überlegungen zur Hermeneutik nicht als ein einheitliches und bis in alle Einzelheiten ausgearbeitetes System zu sehen sind. Es lassen sich lediglich die Grundkonstanten einer Theorie ausmachen. Diltheys Hermeneutik ist unter dem Aspekt der klaren Trennung

von sinnverstehenden Geistes-³⁵ und kausalerklärenden Naturwissenschaften zu betrachten. In diesem Rahmen bezieht er die idealistische Philosophie G. W. F. Hegels (z.B. das Konstrukt des „objektiven Geistes“) sehr stark mit ein – ohne deren dialektische und theologische Implikationen zu übernehmen. Arthur Stein stellte im Nachwort seiner Untersuchung fest:

„So führt Diltheys Verstehen nirgends prinzipiell in eine Sphäre des Objektiv-Geistigen hinaus –, weder durch den Ausdruck noch durch das Erlebnis. ‚Objektivität‘ heißt bei Dilthey im Grunde bloß: von innen nach außen gesetzt, und außen fest, standhaltender, besser faßbar als innen. Was im Ausdruck verstanden wird, ist das Erleben, das sich objektiviert und in einer Objektivierung sich selbst erfaßt. Weder der Ausdruck noch das Verstehen gehen über das Erlebnis grundsätzlich hinaus. Die Gebietskategorie der geistigen Welt ist das Erlebnis. In der Trias von ‚Erlebnis, Ausdruck und Verstehen‘ ist das beherrschende Glied das Erleben“ (Stein 1926: 69).

Seine Form der Hermeneutik gilt als Ursprung der modernen Variante und wurde Grundlage für ihre Weiterentwicklung in verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen – vor allem zur „philosophischen Hermeneutik“ (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur), der „Daseinshermeneutik“ (Martin Heidegger) und der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik (vgl. Emil Staiger 1955, hier: 1963; Baasner 1996). Dabei wies Erwin Hufnagel in seiner „Einführung in die Hermeneutik“ wohlweislich darauf hin, dass Dilthey den Begriff der Hermeneutik auf sehr unterschiedliche Art und Weise benutzte – sowohl als Theorie des Verstehens als auch im Sinne einer methodischen Auseinandersetzung mit Kultur-tatsachen (vgl. Hufnagel 2000: 160f.).

Die von Dilthey begründete Hermeneutik lässt sich nur schwer greifen, da er sie im Laufe seines Lebens wiederholt revidiert hat, ohne sie zu vollenden. Diltheys Frühwerk ist durch eine psychologistische Verstehenstheorie gekennzeichnet, die er später zu Gunsten einer Vermittlung des historischen Horizonts und dem des Interpretierenden, d.h. zu Gunsten eines „grammatisch-historischen Verstehens“ (Göttner 1973: 64) aufgab. Diese erste Phase (unter Einbeziehung Schleiermachers) fasste Heide Göttner in den folgenden Thesen zusammen:

35 | Bezüglich der Geisteswissenschaften schrieb er: „Alle diese Wissenschaften beziehen sich auf dieselbe große Tatsache: das Menschengeschlecht. Sie beschreiben und erzählen, urteilen und bilden Begriffe in Theorien in Beziehung auf diese Tatsache“ (Dilthey 1959: 89). Dementsprechend folgert er: „Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist“ (ebd.: 99).

„der Dualismus von äußerer und innerer Wahrnehmung, wobei die letztere als gewisser gilt als die erstere (Dilthey), die Suche nach einer allgemeinen Grundlage, welche die Überbrückung von meiner inneren Wahrnehmung zur inneren Wahrnehmung eines anderen Menschen, von der ich etwas wissen möchte, gewährt (Dilthey), das Verstehen als Nachbilden oder geistig-seelische Einfühlung, das diesen Hinüberstieg aus meinem Bewußtsein in das eines anderen dank jener allgemeinen Grundlage vorliegt (Dilthey, Schleiermacher), die aus der inneren Wahrnehmung geschöpfte Gewißheit des Verstehens (Dilthey) [...] die die scharfe Abgrenzung der Geisteswissenschaften gegen die Naturwissenschaften mit Hilfe dieser Verstehensmethode (Dilthey)“ (ebd.: 65f.).

Besonders deutlich lässt sie sich aus der Schrift „Einleitung zu den Geisteswissenschaften“ (1883) herauslesen, die ursprünglich in Anlehnung an Immanuel Kant den Titel „Kritik der historischen Vernunft“ tragen sollte. Dilthey ging von einer methodischen Abstraktion aus, die eine intersubjektive Kommunikation zwischen Menschen auf wissenschaftliche Thematisierung des Gesagten ermöglichen sollte.

Der Beginn der zweiten Phase seiner Philosophie lässt sich auf das Erscheinen seiner Schrift „Die Entstehung der Hermeneutik“ (1900) datieren. Darin wurde erstmalig der Begriff der Hermeneutik als einer von ihm selbst definierten Methodik erwähnt. Weiterhin finden sich in den Fragmenten, die vom zweiten Band der „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ existieren, wiederholt Verweise auf seine eigene Positionierung. Ein hierfür exemplarischer Text ist „Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen“. In diesen Fragmenten heißt es über die Möglichkeit des Verstehens: „Die Geisteswissenschaften beruhen auf dem Verhältnis von Erkenntnis, Analyse und Verstehen“ (Dilthey 1958: 131). In „Der Aufbau der Geisteswissenschaften“ führt er diesbezüglich aus:

„Das Verstehen erst hebt die Beschränkung der Individualerlebnisses auf, wie es andererseits dann wieder den persönlichen Erlebnissen den Charakter von Lebenserfahrungen verleiht. Wie es sich auf mehrere Menschen, geistige Schöpfungen und Gemeinschaften erstreckt, erweitert es den Horizont des Einzellebens und macht in den Geisteswissenschaften die Bahn frei, die durch das Gemeinsame zum Allgemeinen führt. Das gegenseitige Verstehen versichert uns der *Gemeinsamkeit*, die zwischen den Individuen besteht“ (Dilthey 1970: 170f.).

Das Verstehen wiederum ist eng mit dem Begriff des Erlebens verbunden:

„Das Verstehen setzt ein Erleben voraus, und das Erlebnis wird erst zu einer Lebenserfahrung dadurch, dass das Verstehen aus der Enge und Subjektivität des Erlebens hinausführt in die Region des Ganzen und Allgemeinen. Und weiter fordert das Verstehen der einzelnen Persönlichkeit zu seiner Vollenendung das systematische Wissen, wie andererseits wieder das systematische Wissen abhängig ist von dem lebendigen Erfassen der einzelnen Lebenseinheit. Die Erkenntnis der anorganischen Natur vollzieht sich in einem Aufbau der Wissenschaften, in welchem die untere Schicht jedesmal unabhängig von der ist, die sie begründet: in den Geisteswissenschaften ist vom Vorgang des Verstehens ab alles durch das Verhältnis *gegenseitiger Abhängigkeit* bestimmt“ (ebd.: 173).

Das Verstehen selbst teilte er wie auch später Emilo Betti in die elementare und die höhere Ebene des Verstehens ein. Die elementare Form ist eine generelle Erfahrung im Umgang mit Menschen. Die höhere ist durch einen zweistufigen Prozess gekennzeichnet: Hineinversetzen (Transposition) und Nachbilden/Nacherleben. „Nacherleben ist das Schaffen in der Linie des Geschehens“ (Dilthey 1959: 214). Das Erlebnis wird somit für Dilthey zur Ausgangsbasis des Verstehens. Als Hilfskonstrukt für seine Theorie führte er den „objektiven Geist“ als Konstante ein.

„Jede *einzelne Lebensäußerung repräsentiert* im Reich dieses objektiven Geistes ein *Gemeinsames*. Jedes Wort, jeder Satz, jede Gebärde oder Höflichkeitsformel, jedes Kunstwerk und jede historische Tat sind nur verständlich, weil eine Gemeinsamkeit den sich in ihnen Äußernden mit dem Verstehen verbindet; der einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er. Alles Verstandene trägt gleichsam die Marke des Bekanntseins aus solcher Gemeinsamkeit in sich“ (Dilthey 1970: 178).

In diesem Sinne kommt den Geisteswissenschaften nach Dilthey die Aufgabe einer Objektivierung des Lebens zu. So heißt es in den Entwürfen für eine Fortsetzung zu „Der Aufbau der Geisteswissenschaften“: „Das Verstehen ist ein Wiederauffinden des Ich im Du“ (ebd.: 235). Die Ausführungen zur Hermeneutik als solcher sind hingegen nur bruchstückhaft.

Im folgenden werde ich daher lediglich einige Grundlagen seiner Untersuchung benennen, die er in „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ (1883), „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (1894), einer Weiterentwicklung der deskriptiven Psychologie, und „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (1910) darlegte.

In der Schrift „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ entwickelte er sein grundlegendes Konzept von Hermeneutik, das in der Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel und der Lektüre von Edmunds Husserls „Logischen Untersuchun-

gen“ entstanden war (vgl. z.B. Jung 1996: 139). Er exzerpiert aus dessen Werk bezüglich der Hermeneutik nach Lawrence K. Smith:

„The analysis of understanding grounds interpretation.
The interpreter and author share a common human nature.
The interpreter can thereby recreate the author’s ideas.
One can understand the whole meaning of a text from the words“
(Smith 2006: 32).

Diese Aspekte bilden auch für den späteren Dilthey die Eckpunkte seiner Überlegungen. Er schränkte die Hermeneutik generell auf die Interpretation von „dauerhaft fixierter Lebensäußerung“ ein. Für ihn ist Hermeneutik immer sowohl eine Wissenschaft als auch eine Kunstlehre zugleich.

Diltheys redundant zitierte Schrift über Hermeneutik in diesem Kontext ist der 1900 publizierte Essay „Die Entstehung der Hermeneutik“. Ausgehend von der Definition des Verstehens, unter dem er „den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres zu erkennen [vermögen]“ (Dilthey 1979: 318) leitet er zur Hermeneutik über, als der Kunst des Verstehens. „Die Kunst des Verstehens [hat] ihren Mittelpunkt in der Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenden Historie menschlichen Daseins“ (ebd.: 319). Von dieser Basis ausgehend zeichnet er in der Schrift den gesetzmäßigen Gang der Geschichte der Hermeneutik nach, als dessen Höhepunkt er die Hermeneutik Schleiermachers ausmacht. Aus dessen Methodik griff er zwei Kernaspekte heraus, die er für die Weiterentwicklung für grundlegend hielt:

„Alle Auslegung von Schriftwerken ist nur die kunstmäßige Auslegung des Vorgangs von Verstehen, welcher sich über das ganze Leben erstreckt und auf jede Art von Rede und Schrift beruht. [...] Die Möglichkeit des allgemeingültigen Verstehens kann es nur aus der Natur des Verstehens abgeleitet werden“ (ebd.: 329).

Weiterhin merkte er an:

„[Die] logische Seite des Verstehens [besteht] also im Zusammenhang von Induktion, Anwendung allgemeiner Wahrheiten auf den besonderen Fall und vergleichendes Verfahren. [...] Hier macht sich nun die zentrale Schwierigkeit aller Auslegungskunst geltend. Aus den einzelnen Worten und deren Verborgenen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch nicht das volle Verständnis des einzelnen schon aus dem des Ganzen voraus. Der Zirkel wiederholt sich in dem Verhältnis einzelnes Werk zu Geistesart und Entwicklung seines Verstehens, und er kehrt ebenso zurück im Verhältnis dieses Einzelnen in seiner Literaturgattung“ (ebd.: 330).

Darauf fußend formulierte Dilthey: „Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist [es], den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat“ (ebd.: 331). In seinen Entwürfen und Fragmenten für eine Fortsetzung von „Grundlegung der Geschichte in den Geisteswissenschaften“ erläuterte er die Begriffe im Kapitel „Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen“:

„Das Verstehen und Deuten ist die Methode, welche die Geisteswissenschaft erfüllt. Alle Funktionen vereinigen sich in ihr [...] Art und Erfolg des Verstehens ist verschieden in den Klassen der Lebensäußerung“ (Dilthey 1959: 205).

Im folgenden benannte er drei Kategorien, die als Rahmen für eine Interpretation genutzt werden können:

- Begriffe, Urteile, größere Denkgebilde
- Handlungen
- Erlebnisausdruck

Für den vorliegenden Forschungsgegenstand ist lediglich die erste Kategorie von Relevanz. Als Grundmerkmal dieser Kategorie benannte er:

„Das Verstehen ist hier auf den bloßen Denkinhalt gerichtet, dieser ist in jedem Zusammenhang in sich selbst gleich, und so ist das Verstehen vollständiger ... als in Bezug auf jede andere Lebensäußerung. Zugleich sagt es aber für den Auffassenden nichts aus von seinen Beziehungen zu dem dunklen Hintergrund und der Fülle des Seelenlebens“ (ebd.: 206).

1.7.1.2 Emilio Betti und die „philologische Hermeneutik“

Der italienische Philosoph und Jurist Emilio Betti (1890-1968) entwickelte die methodischen Überlegungen seines Vorgängers Wilhelm Dilthey zur praktischen Anwendung der Hermeneutik als Methode der Geisteswissenschaften weiter. Er gilt als ein Vertreter der „technischen“ bzw. „philologischen Hermeneutik“.

Aus den beiden Texten „Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre“ (1954) und „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften“ (OT: „Teoria generale della interpretazione“, 1955) lassen sich die Grundlagen Bettis hermeneutischer Methodik exzerpieren. Im folgenden werde ich die Prämissen insoweit darstellen, als sie sich auf die von mir gewählte Methodik beziehen, d.h. auf die Auslegung schriftlich fixierter Lebensäußerungen. Seine Deskription und Analyse von bzw. Auseinandersetzung mit anderen Formen der Hermeneutik lasse ich dabei außer acht.

In „Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre“, einer Art von Zusammenfassung seines Hauptwerkes „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik

der Geisteswissenschaften“, zeichnete er „das Bild einer allgemeinen Theorie der Auslegung“ (Betti 1954: 79) nach. Seine Referenzpunkte sind in dieser Untersuchung die Überlegungen von Wilhelm von Humboldt, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und, wie bereits erwähnt, vorrangig diejenigen von Wilhelm Dilthey. Als erste für die Interpretation wesentliche Prämisse benennt er das Vorhandensein einer „sinnhaltigen Form“ (ebd.: 82) des Auszulegenden.

„Erst mittels derartiger sinnhaltiger Formen – die entweder in der aktuellen Wahrnehmung gegeben sind oder doch im Gedächtnis wachgerufen werden können – ist den Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich mit dem Mitmenschen zu verstehen und in ihren gegenseitigen Beziehungen geistige Gemeinsamkeiten zu stiften“ (ebd.: 82).

Dabei ist irrelevant, ob die sinnhaltige Form auf einer Kundgebungs- oder Mitteilungsabsicht beruht. Für Betti ergibt sich daraus: „Der Auslegungsprozeß ist überhaupt dazu bestimmt, das epistemologische *Problem des Verstehens* zu lösen“ (ebd.: 91). Er fasst das Verstehen dabei als

„ein Wiedererkennen und Nachkonstruieren des Sinnes, mithin des durch die Formen seiner Objektivation zum denkenden Geiste sprechenden Geistes, der sich in jenem im gemeinsamen Menschentum verwandt fühlt; es ist ein Zurück- und Zusammenführen und Wiederverbinden jener Formen mit dem inneren Ganzen, das sie erzeugt hat, und von welchem sie sich getrennt haben, eine Verinnerlichung dieser Formen, wobei allerdings ihr Inhalt in eine von der ursprünglichen verschiedene Subjektivität verlegt wird. Man hat es demnach mit einer Umkehrung (*Inversion*) des schöpferischen Prozesses im Auslegungsprozeß zu tun, einer Umkehrung, der zufolge der Interpret auf seinem hermeneutischen Wege den schöpferischen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen muß, dessen Nachdenken er in seinem Inneren durchzuführen hat“ (ebd.: 93ff.)

auf. Daraus ergibt sich eine dialektische Form, die aus der Spontanität der Subjektivität des Interpreten und des Fremden des zu ermittelnden Sinnes herrührt. Die Subjektivität darf dabei nie dem Objekt aufgedrängt werden. Er denkt damit Schleiermachers Hermeneutik weiter:

„Der Grundsatz der gegenseitigen Erhellung von Teilen und ganzem läßt sich indessen weiterentwickeln; dahin nämlich, daß wiederum jede Rede und jedes schriftlich verfaßte Werke ebenso als ein Einzelnes betrachtet werden kann, das nur aus einem noch größeren Ganzen zu verstehen ist“ (ebd.: 105).

Ebenfalls von Relevanz in diesem Zusammenhang ist der „Kanon der *Aktualität des Verstehens*“ (ebd.: 112). Weiterhin heißt es bei ihm bezogen auf die Aufgabe des Interpreten:

„Danach ist der Interpret gehalten, in seinem Inneren den Schöpfungsprozeß rückläufig zu verfolgen, ihn von innen her nachzukonstruieren, das heißt ihn im Rahmen der eigenen Erfahrung vermöge einer Art Umstellung seinem eigenen Geisteshorizont kraft derselben Synthesis, durch welche er ihn wiedererkennt und nachkonstruiert, einzufügen“ (ebd.: 112).

Ein anderer Kanon, den er in seiner Schrift benennt, ist derjenige der „*Anpassung (Sinnadäquanz) des Verstehens*“ bzw. die „hermeneutische *Sinnentsprechung* bzw. *Abstimmung*“ (ebd.: 119). Er fährt fort:

„Diesem Kanon gemäß soll der Interpret bestrebt sein, die eigene lebendige Aktualität in innerste Abstimmung und *Harmonie* mit der Anregung zu bringen, die er [...] als vom Objekt ausgehend empfängt, derart, daß die eine und die andere auf übereinstimmende Weise, also aufeinander abgestimmt, mitschwingen“ (ebd.: 119f.).

Für Betti ergeben sich daraus drei verschiedene Aufgaben innerhalb der allgemeinen Theorie der Auslegung:

„1. Die erste Funktion, die sich in jeder Art von Auslegungsprozess findet, ist diejenige, die wir als die *rein erkenntnismäßige* oder *wiedererkennende (rekognitive)* kennzeichneten. Die beiden anderen ergeben sich daraus, dass sie zu ihr eine weitere, auf ein spezifisches Ziel abstellende und sie differenzierende Funktion begleitend hinzukommt; sie sind:

2. die *nachbildende* (reproduktive) oder *darstellende* Funktion, bei der das Verstehen kein Selbstzweck ist, sondern das Mittel zu einem Zweck der Weitergabe, nämlich um ein Originalwerk für einen weiteren Leser- bzw. Hörerkreis *verständlich zu machen*;

3. die *normative* Funktion, bei welcher in gleicher Weise das Verstehen einem weiteren Zweck dienstbar ist, nämlich die *Maxime einer Entscheidung* oder überhaupt die Richtlinie eines *Handelns* zu liefern mit dem Ziel einer Stellungnahme im sozialen Leben“ (ebd.: 142).

Anhand der Ausdifferenzierung der Funktionen unterscheidet Betti neun Arten der Interpretation. Für die vorliegende Arbeit ist davon nur die erste Form – die „philologische Interpretation“ – als eine Methodik der Untersuchung von Relevanz. Betti definiert diese mit den Worten:

„Die *philologische* Auslegung, die einen beliebigen Text als sprachliche Fassung und Werkzeug der Festhaltung von Gedankengängen zum Gegenstand hat; sie erfüllt nicht, wie eine gewisse ästhetische Kritik behauptet, eine bloß dienende und vorbereitende Aufgabe, derart, daß die Philologie auf die Textkritik beschränkt wäre und die eigentliche Wiedererkennung der Dichtung jener ästhetischen Kritik zufiele; ihre Hauptaufgabe und damit ihren Höhepunkt findet sie gerade im Nachkonstruieren des intuitiv oder diskursiv gedachten, wie es im Text abgefaßt und niedergelegt ist“ (ebd.: 142f.).

In seiner 1955 erstmals publizierte Schrift „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften“ analysiert und erläutert er diese Gedankengänge. Ausgehend von der Frage nach der Stellung des Geistes zur Objektivität, die er in den Prolegomena thematisiert, widmet er sich dem epistemologischen Problem des Erkennens (Kapitel I), dem Auslegungsprozess an sich (Kapitel II) und der „Hermeneutischen Methodologie“ (Kapitel III). Auf der Basis dieser Kapitel analysiert er die unterschiedlichen Typen der Auslegung und ihre Besonderheiten (Kapitel IV ff.). Seine Erkenntnisse und Postulate bezüglich der philologischen Hermeneutik werden im folgenden gemeinsam mit den aus Dilthey exzerpierten Grundlagen den analytischen Zugang zum Werk der drei Denker bestimmen. Dieser Zugang fällt nach Bettis Unterteilung der Auslegungstypen (vgl. ebd., § 21a: 258-261) unter „rein erkenntnismäßige“ Auslegung, d.h., dass bei der Auslegung „das Verstehen Selbstzweck ist“ (ebd., § 21a: 259). Dieser Typ der Hermeneutik kann auf die Formel „Lesen und Verstehen“ gebracht werden, da in einem festgehaltenen Text „eine enge Wechselbeziehung zwischen dem Vernehmen („legere“) der Sinnformen und dem Verstehen („intellegere“) des Sinngehaltes“ (ebd., § 22: 261f.) besteht. Dies verlangt vom Interpretieren, sowohl den ursprünglichen Sinn der Rede als auch den Gehalt der Form der Darstellung zu erkennen. Der „Text“ selbst als Grundlage der Interpretation stellt sich dabei als „Gewebe einer Rede [...] und sprachlicher Gedankenausdruck“ (ebd., § 22a: 267) dar. Als einen Vorläufer der philologischen Auslegung benennt Betti daher auch die grammatikalische Auslegung (§ 22b), bei der die Grammatik als ein Hilfsmittel der Hermeneutik genutzt wird. Erneut Schleiermacher folgend, benennt er zwei methodologische Richtlinien für diese Art der Auslegung: a) den grammatikalischen Gesichtspunkt, der darauf abzielt neben der Morphologie des Textes und der Bedeutung seiner einzelnen Bestandteile (Wörter, Sätze) auch die Logik der Sprache einzubinden, den psychologischen Gesichtspunkt, der

„vor allem darauf ab[zielt], den Stil des Autors auf Grund des Verhältnisses zwischen der Rede und dem sich darin spiegelnden geistigen und moralischen Charakter zu verstehen, und zwar so, wie er sich in der vom Autor erlebten kulturellen und nationalen Umwelt geformt hat“ (§ 23.: 271f.).

Weiterhin postuliert er eine Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Richtlinien:

„Einerseits, a) untersteht der Redende der Gesetzlichkeit der Sprache und steht in deren Gewalt; er ist ihr Organ und Werkzeug. [...] Andererseits, b) trägt von selbst jeder denkende Geist seinen, wenn auch noch so kleinen, Teil zur Bildung der gesprochenen Sprache bei: er wirkt mit der spontanen Gewalt, welche alles lebendige Geistige über das tote Überlieferte ausübt, indem er mit den vorgefundenen Ausdrucksformen ringt und sich der Sprache als eines Mittels bedient, um eigene Gedanken und eigenes Gefühlserleben zum Ausdruck zu bringen“ (§ 23a.: 273).

Das Verhältnis der beiden Richtlinien unterscheidet sich von Text zu Text. Als eine Schwierigkeit in diesem Kontext thematisiert er den Wandel des Sprachgebrauchs.

„Die Wandlungen des Sprachgebrauchs werfen das Problem auf, festzustellen, inwieweit im vergangenen Gebrauch der Rede dem Sinnüberschuß des Denkens die Bedeutungen innewohnen, die man im späteren Gebrauch auffindet, und inwieweit d.h. bis zu welchem Ausmaße von sinnträchtiger Lebendigkeit der Redende seine Ausdrücke gebraucht hat, d.h. welchen Inhalt diese Ausdrücke in sich einschließen, wenn man sie nach ihrem Sinngehalt befragt“ (§ 23b.: 275).

Konkret geht es um den Bedeutungsgehalt der benutzten Wörter. Neben diesem sprachlichen Problem der Sprache beschäftigt er sich mit zwei allgemeinen Problemen der philologischen Interpretation:

„a) Ein Problem besteht darin, den ganzen Keimentschluß, der einem Werk zugrunde liegt, zu verstehen. b) Das andere geht dahin, die Gliederung des Werkes in die einzelnen Bestandteile aus der Sicht des Lebens des Autors zu verstehen“ (ebd., § 24: 277).

Für letzteres bietet er wiederum eine Lösung an, die auf Schleiermachers Theorie der Interpretation aufbaut:

„Wegen der Wechselbeziehung, die zwischen der Einheit des Ganzen und den einzelnen Abschnitten eines Werkes waltet, ist weiter eine zwiefache Forschungsmethode möglich: entweder die, die Einheit des Ganzen durch die Bewertung der einzelnen Abschnitte zu verstehen, oder aber die, die Bedeutung der einzelnen Abschnitte durch die Bewertung der Einheit des Ganzen zu erhellen“ (ebd., § 24: 278).

Für das zuerst genannte Problem zeigt er folgende mögliche Lösung auf:

„Kommt man dazu, die Bedeutsamkeit des erfinderischen Keimentschlusses, der das Werk zur Entstehung brachte, und die Rolle, die dieses im Leben des Autors einnimmt, kurz die Geburt der Schöpfungs-idee, zu erforschen, so ergibt sich eindeutig, daß der Interpret – aus der Forderung heraus, verschiedene Auslegungskriterien anzuwenden – zwischen den rein gelegentlichen Leistungen und den Lebenswerken unterschieden soll. [...] Um jedoch die Bedeutsamkeit des Werks im Lebensrahmen des Autors beurteilen zu können, sollte man die ganze von ihm entwickelte Tätigkeit übersehen: Bruchstücke oder vorbereitende Studien, wenn solche übriggeblieben sind, können nur eine einseitige oder mangelhafte Sicht verschaffen“ (ebd., § 24: 279).

Vor diesem Hintergrund zielt die philologische Interpretation insgesamt auf das Wiedererkennen des Gedankens ab, d.h. „das Wort mit dem Keimentschluß, aus dem es hervorging, wiederzuverbinden“ (ebd., § 24a: 279).

Abschließend thematisiert Betti die Möglichkeiten von Sinndürftigkeit und -überschuss.

„Die hermeneutische Erkenntnis kann dazu führen, aus den sinnhaltigen Formen eine Abweichung zwischen dem Sinngehalt, den es auszudrücken galt, und dem durch sie erreichten Ausdruck herauszufühlen. Wenn der Sinn trotzdem aus dem Ausdruck zu entnehmen ist, kann sich möglicherweise ein solcher als weitschweifig und übermäßig oder aber als bündig und treffend herausstellen“ (ebd., § 25: 281),

was die Frage nach einer ergänzenden oder einer allegorischen Auslegung aufwirft.

„Die Lückenhaftigkeit und die Unvollendetheit der Sinnform stellen ein Problem ergänzender Auslegung. [...] Die allegorische [Auslegung ... und setzt] einen, wengleich in vollendeter und vollkommener Form ausgedrückten, Sinnüberschuß voraus“ (ebd., § 25: 281f.).

Es handelt sich bei beiden Formen um Auslegungen zweiten Grades, die auf der grammatikalischen und der psychologischen Interpretation fußen. Als Beispiele für den Sinnüberschuss beleuchtet Betti sowohl das Symbol (§ 25a) als auch die Legende (§ 25b), die beide für die vorliegende Arbeit keine Rolle spielen.

1.7.1.3 Die wissenschaftliche Diskussion über die Möglichkeiten einer hermeneutischen Interpretation der drei Denker

Die Möglichkeit einer hermeneutischen Interpretation der Philosophie der drei Denker ist in der Forschung umstritten. Ekaterina Poljakova verwies in ihrem Beitrag „Das in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein. Nietzsche zwischen Kritik und Hermeneutik“ auf die scheinbare Unvereinbarkeit von Nietzsches Philosophie mit der Hermeneutik (vgl. Poljakova 2007). Dazu trägt bei, wie Nietzsche sich selbst zum schwer verständlichen Denker stilisierte. In einem Brief an Heinrich Köselitz (d.i.: Peter Gast) vom 2. September 1884 bemerkte Nietzsche stolz: „Heinrich von Stein, ein prachtvolles Stück Mensch und Mann, an dem ich Freude gehabt habe, sagte mir ganz ehrlich, er habe vom besagten Z[arathustra] ‚zwölf Sätze und nicht mehr‘ verstanden. Das tat mir sehr wohl“ (KSB VI: 524-426; hier: 525). Ebenso scheint die folgende Aussage aus dem „Ecce Homo“ gegen eine hermeneutische Lesart zu sprechen, indem sie ein altbekanntes Problem der Hermeneutik anspricht: „Zuletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiß. Wofür man vom Erlebisse her keinen Zugang hat, dafür hat man auch kein Ohr“ (EH: 299f.).

Ähnlich verhält es sich mit dem Werk de Sades. Dieser postulierte in der „Philosophie dans le Boudoir“, dass er nur für jene schreibe, die ihn verstehen und somit ohne jede Gefahr lesen könnten. Bernhard Dieckmann schrieb polemisch über die Unmöglichkeit einer hermeneutischen Auslegung de Sades in der französischen Literaturzeitung „Tel Quel“: „Die sadianische Philosophie liefert keine Konzepte, befördert keinen Inhalt, teilt keine Moral mit. Entsprechend scheitert die Lektüre als Hermeneutik“ (Dieckmann 1981: 252). Über die methodische Herangehensweise an das Werk von Max Stirner liegen bislang keine entsprechenden Aussagen vor.

Im Gegensatz dazu hat Johann Figl (1982) sowohl in seiner Dissertation „Interpretation als philosophisches Prinzip“ die Möglichkeiten in Form einer heuristischen Untersuchung ausgelotet als auch in seinem darauf fußenden Beitrag „Hermeneutik *nach* Nietzsche“ (1996). Er untersuchte, inwieweit Nietzsche selbst eine hermeneutische Interpretation thematisierte, und ging weiterführend der Frage nach, ob Nietzsche als Vorläufer der philosophischen Hermeneutik gelesen werden kann. Er kam zu dem Schluss, dass sich in den (nachgelassenen) Werken Nietzsches eine entsprechende Fülle von Überlegungen findet, die sich als Anknüpfungspunkte für die moderne Hermeneutik eignen.³⁶

Im Vorwort von „Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik“ erklärte Johann Nepomuk Hofmann über ein hermeneutisches Herangehen an Nietzsche:

36 | Ebenso hat Carlo Gentili (2001) aus einer textimmanenten Exzergese die Grundlagen einer hermeneutischen Interpretation bei Nietzsche aufgezeigt.

„[D]er Versuch einer *hermeneutischen* Lektüre von Nietzsches Text muß Vorbehalte wecken, und wenn Nietzsche unserem Verstehen ‚Unverständlichkeit‘ bescheinigt [FN 4], dann scheint er solche Bedenken zu bestätigen. Dennoch kann sein Denken als Reflexion auf die Bedingungen und Möglichkeiten von *Interpretation* gelten. Unser Interpretieren begreift er als Funktion eines sprachlichen Schematismus, den wir zwar zu durchschauen, von dem wir uns aber nicht zu lösen vermögen, es sei denn um den Preis des Verlusts unserer eigensten interpretativen Möglichkeiten“ (Hofmann 1994: 1).

Im Fazit seiner Untersuchung hieß es:

„An Nietzsche scheiden sich die Geister, brechen sich die Argumente *für* und *wider* die Fortschreibung des hermeneutischen Programms, eingeschlossen dessen Transformation und Korrektur. Hierin spiegelt sich nicht nur das Dilemma einer hermeneutischen ambitionierten Nietzsche-Lektüre, sondern das der Hermeneutik selbst, ihrer Möglichkeiten und Grenzen“ (ebd.: 306).³⁷

In Frankreich hat François Laruelle bereits in den 70er Jahren eine eigene Form der Hermeneutik begründet, die „*herméneutique mineure*“ (vgl. Laruelle 1978), die auf der Philosophie Nietzsches aufbaute. Damit hat er Nietzsches Potential für die moderne Hermeneutik explizit hervorgehoben.

Da ich mit den Überlegungen von Johann Figal konform gehe, habe ich mich für eine hermeneutische Herangehensweise an die Texte der drei Denker entschieden. Trotz aller Bedenken erscheint sie mir aufgrund ihrer interdisziplinären Anwendbarkeit auf die von meiner Untersuchung tangierten Disziplinen als eine geeignete Methodik, um mich der Beantwortung der leitenden Fragestellung zu nähern.

Ich werde mich daher an die von Wilhelm Dilthey postulierten Regeln (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) für die geisteswissenschaftliche Hermeneutik stützen und weiterführend auf die Ansätze von Emilio Betti (vgl. Kapitel 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit), die auf eine philologische Interpretation ausgerichtet sind.

1.7.2 Kategorisierung des Untersuchungsgegenstandes

Volker Gerhardt hat im Vorwort zu „Individualität. Das Element der Welt“ auf die Schwierigkeit der inhaltlichen Bestimmung des Prinzips „Individualität“ hingewiesen:

37 | Ähnliche Aussagen finden sich in der Forschung zu de Sade über den Zugang zu seinem Werk.

„In der *Selbstbestimmung* habe ich das *Prinzip* der Individualität zu erfassen und in seiner Bedeutung für das Handeln des Menschen kenntlich zu machen versucht. Dabei blieb bewusst offen, was eigentlich unter *Individualität* zu verstehen ist. Denn das Individuum stellt uns vor eine Reihe grundlegender Probleme, die nicht beiläufig behandelt werden können“ (Gerhardt 2000: 8).

Diese Problematik versuche ich bei der Wahl meiner Kategorien zu berücksichtigen. Die Ergebnisse meiner hermeneutischen Interpretation werde ich anhand folgender Aspekte kategorisieren, die in den jeweiligen Kapiteln zu den einzelnen Denkern je nach Bedarf an begrifflicher und inhaltlicher Klärung weiter ausdifferenziert werden:

- direkte Verwendung der zentralen Begriffe und deren Synonyme
- Darstellung des souveränen Individuums
- Selbsterkenntnisprozess
- Stellung und Rolle des (freien) Willens bei der Konstituierung von Individualität
- Rolle der Moral bezüglich der Normierung des Individuums
- Überwindung der Religion in Bezug auf die Normierung des Individuums
- Stellung und Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft

Diese Kategorien sind partiell identisch mit denjenigen, die Volker Gerhardt in der Untersuchung „Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität“ (1999) verwendete, bzw. schon mit jenen von Richard Müller-Freienfels in seiner „Philosophie der Individualität“ (1923). Ich habe sie aufgrund ihres Stellenwerts in den Werken der drei Denker und der Möglichkeit einer Vergleichbarkeit ihrer Philosophie ausgewählt. Sie decken die Bereiche sowohl der Konstituierung von Individualität ab als auch des gesellschaftlichen Kontextes für diese Individualität, d.h. den darauf basierenden und von ihnen propagierten Individualismus. Auf diese Weise stelle ich eine Verbindung zwischen dem Individualitätskonzept als solchem und dem daraus resultierenden Konzept des radikalen Individualismus her.

Da sich die genannten Kategorien sehr gut auf die Philosophie der drei untersuchten Denker übertragen lassen, erleichtern sie die darauf folgenden Vergleiche zwischen Friedrich Nietzsche und Donatien Alphonse François de Sade einerseits und zwischen Friedrich Nietzsche und Max Stirner andererseits.

1.7.3 Der konfrontative Vergleich

Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich einen *konfrontativen Vergleich* der Konzepte der drei Denker anstellen, um sowohl die Unterschiede zwischen ihren jeweiligen Ansichten als auch ihre Überschneidungen und Anknüpfungsmöglichkeiten innerhalb ihrer jeweiligen Philosophie hervorzuheben. Dem liegt faktisch die Hypothese einer konzeptionellen Vergleichbarkeit der Philosophie der drei

Denker zugrunde, d.h. zumindest das Vorhandensein einer gemeinsamen Ebene setze ich normativ voraus. Der Vergleich bietet sich aus mehreren Erwägungen heraus als ergänzende Methodik für die vorliegende Arbeit an. Wie die Hermeneutik ist auch der Vergleich eine Methodik, die in verschiedenen Disziplinen beheimatet ist – und lässt sich m.E. daher in einem interdisziplinären Kontext anwenden. Weiterhin bietet die Methodik gerade in ihrer Spezifizierung als „konfrontativer“ Vergleich die Möglichkeit, einzelne Facetten in der Konzeption von Individualität in den Fokus zu rücken, um ihre Schwachstellen und Stärken zu untersuchen. Als Basiskategorien für den Vergleich bieten sich die von mir bereits als Analyseraster gewählten Kategorien an, da dieses die Philosophie aller drei rezipierten Denker zu fassen vermag.

Gegen einen Vergleich der drei Denker spricht allerdings eine Reihe von Vorbehalten, die durch diverse spezifische Probleme begründet sind. Die drei augenscheinlichsten Probleme ergeben sich aus a) den unterschiedlichen historischen Kontexten, b) den unterschiedlichen Sprachen, in denen die Werke der drei Denker verfasst sind, und c) den unterschiedlichen Genres, in denen sie sich bewegen. Da als Schritt vor dem Vergleich eine Abstraktion notwendig ist, werden diese nicht beachtet.

Ad a): Das Werk de Sades ist in einer ständigen Reflexion der französischen Revolution entstanden. Vor allem die beiden für meine Untersuchung zentralen Texte „Aline et Valcour“ und „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ lassen sich als politisch-philosophische Stellungnahmen zu ihrer Entwicklung und Stagnation lesen. Allgemein kann man seine Schriften als eine Auseinandersetzung mit dem sich in seiner Hochphase befindlichen französischen Materialismus interpretieren. Das Werk Stirners hingegen atmet den Geist des deutschen Vormärz und ist durch die Weltsicht seines Lehrers G. W. F. Hegel geprägt, sowie von seiner Auseinandersetzung mit dessen Schülern und dem deutschen Idealismus. Gelegentlich wird seine Philosophie auch als der Höhepunkt bzw. die Überwindung des deutschen Idealismus gelesen. Demgegenüber entstand das Werk Nietzsches, das ebenso als eine Überwindung des deutschen Idealismus gelesen werden kann, unter dem Einfluss von Arthur Schopenhauer und Richard Wagner in der Zeit der Konstituierung des Deutschen Reiches sowie vor dem Hintergrund der sich herauskristallisierenden Folgen der Industrialisierung. Trotz der verschiedenen historischen Kontexte gehe ich von der These aus, dass sich die Gedanken der drei Autoren von ihnen abstrahieren lassen, und die Autoren – zumindest in den untersuchten Kategorien – als überzeitliche Denker gelten können. Gerade Nietzsche pochte selbst auf eine solche Wahrnehmung und gab seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ den programmatischen Untertitel einer „Philosophie der Zukunft“.

Ad b): Des weiteren stellen die unterschiedlichen Muttersprachen eine besondere Herausforderung für ein philologisches Herangehen an die Texte dar. Die in französischer Sprache verfassten Werke de Sades stehen den in deutscher Sprache

geschriebenen von Max Stirner und Friedrich Nietzsche gegenüber. Die unterschiedliche Verwendung einzelner für die Untersuchung zentraler Begriffe sowohl im zeitgeschichtlichen Kontext (s.o.) als auch in der jeweiligen Landessprache divergieren deutlich. Um eine adäquate Ebene der Wiedergabe und damit auch des Vergleichs zu finden, greife ich in der Arbeit sowohl auf etymologische Wörterbücher der deutschen (Grimm/Grimm 1862; hier: 1984) und der französischen Sprache (Robert 2007) zurück als auch auf philosophiegeschichtliche Handbücher (z.B. „Historisches Wörterbuch der Philosophie“), um diesen Störfaktor bei der hermeneutischen Interpretation und Fehlerquellen beim Vergleich zu minimieren.

Ad c): Das dritte Problem beim Vergleich der drei Denker beruht auf der Differenz der unterschiedlichen Formen der Darstellung ihrer Ideen. Das untersuchte Werk de Sades besteht weitgehend aus Novellen und vereinzelt philosophischen Exkursen, die eine andere Herangehensweise der Auslegung erfordern als die häufig in Aphorismen geäußerten Gedanken Friedrich Nietzsches oder die essayistische Kritik eines Max Stirners. Dieses Problem stellt sich bereits in der Analyse und Interpretation der Texte der drei Denker. Von der Abstraktionsebene, der in der Untersuchung gewählten Kategorisierung, erhoffe ich mir eine adäquate Ebene, die diese Kluft in der Vergleichbarkeit überwindet.

Obwohl diese Differenzen aufgrund der gewählten Abstraktionsebene vernachlässigbar sind, zeigen sie dennoch die erkenntnistheoretischen Begrenzungen des angestrebten Vergleichs der drei Denker. Der Vergleich kann daher nur als ein Hilfsmittel angesehen werden, um die aus der jeweiligen Analyse der drei Denker gewonnen Ansichten näher zu bestimmen.

Der Vergleich ist auf seine beiden klassischen Ziele ausgerichtet – sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Differenzen zu verdeutlichen sowie die Ergebnisse für die Beantwortung der eingangs gestellten Fragestellung zu spezifizieren. Weiterhin dient der Vergleich mit Nietzsches Philosophie als fixer Größe der Legitimation einer Auseinandersetzung mit der Philosophie Max Stirners und D. A. F. de Sades, die im wissenschaftlichen Kontext bislang immer noch umstritten ist. Indem ich Übereinstimmungen im Denken der rezipierten Philosophen nachweise, belege ich die Relevanz der beiden bislang in der akademischen Philosophie sträflich vernachlässigten Denker. Gleichzeitig werden mir die Differenzen, die sich im Denken der drei Philosophen herauskristallisieren, ein Spektrum unterschiedlicher Facetten einer Philosophie radikaler Individualität aufzeigen.

Im weiteren Verlauf der Arbeit erfolgt ein zweiter, auf wenige konkrete Aspekte zugespitzter Vergleich, indem ich die aus dem vorhergehenden Analyse- und Vergleichsabschnitt gewonnen Ergebnisse mit den in der Einleitung skizzierten Problemstellungen von Individualität in „spätmodernen“ Gesellschaften konfrontieren werde. Dieser Vergleich dient der Legitimation einer Übertragung der geisteswissenschaftlichen Ergebnisse auf eine sozialwissenschaftliche Ebene. Über diesen Zwischenschritt soll eine Symbiose beider Zugänge ermöglicht werden. Wenn es der Fall ist, wie ich es in der Einleitung postulierte, dass die Individualitäts-

konzepte der drei Denker Anregungen für den aktuellen Diskurs bieten können, müssen mindestens rudimentäre Übereinstimmungen zwischen ihren Überlegungen und den als Problem thematisierten Entwicklungen bestehen. Die Differenzen zwischen den philosophischen Ansichten der drei Denker und den aktuellen Analysen können als Impulsgeber für weitere Überlegungen genutzt werden.

1.7.4 Hilfsmittel zum Verständnis der Texte

Um mich meiner Interpretationsansätze zu vergewissern, werde ich die eigenen Aussagen der drei Denker über Interpretationsmöglichkeiten berücksichtigen und in den gewählten Interpretationsansatz integrieren.

Im untersuchten Werk Friedrich Nietzsches finden sich wiederholt Aussagen darüber, wie er selbst gelesen werden wollte. Giorgio Colli bemerkte in „Nach Nietzsche“ gar:

„Nietzsche braucht keine Interpreten. Von sich und seinen Ideen hat er selbst gesprochen, zur Genüge und in allerklarster Weise. Es geht nur darum, gut zu zuhören, ohne Zwischenträger. Die Grundbedingung dafür ist offenbar, daß man ihn verstehen ‚kann‘, doch darf eine weitere Bedingung nicht außer acht gelassen werden – seine Rede ist ja meist exoterisch –, daß man ihn nämlich verstehen ‚will‘“ (Colli 1980: 27).

Paul von Tongeren (2007) verwies in seiner Untersuchung „Die Hermeneutik der Scham“ auf die häufige Erwähnung des Begriffs der Interpretation in Nietzsches Werk – mehr als 250mal tauche dieser Terminus in seinen Werken auf. In der „Fröhliche[n] Wissenschaft“ diskutiert Nietzsche die Frage der Interpretation eingehend. Ein in diesem Zusammenhang häufig zitierter Aphorismus Nietzsches lautet:

„Interpretation. Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein:
Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.
Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn,
Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan“ (FW: 357).

In Nietzsches nachgelassenen Schriften findet sich des weiteren eine für Lou-Andreas Salomé 1882 verfasste Anleitung zum Schreiben von Texten („Zur Lehre vom Stil“)³⁸, aus der sich Rückschlüsse auf seinen eigenen Umgang mit Texten ziehen lassen. In diesem Regelsystem rät er Lou-Andreas Salomé: „Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man die Sinne zu ihr verfüh-

38 | In „Menschliches, Allzumenschliches“ taucht ein ähnlich betitelter Aphorismus auf: „Die Lehre vom besten Stil“ (MAM II: 593). Dieser bietet allerdings keine weiteren Anknüpfungspunkte für eine Nietzsche-Rezeption.

ren“ (LS: 39). Ein weiterer wichtiger Lehrsatz lautet: „Es ist nicht artig und klug, seinem Leser die leichteren Einwände vorwegzunehmen. Es ist sehr artig und sehr klug, seinem Leser zu überlassen, die letzte Quintessenz unsrer Weisheit selber auszusprechen“ (ebd.: 39). Dieser Hintergrund ermöglicht ein besseres Verständnis von Nietzsches Schreibstil und die Ableitung von Regeln für eine Nietzsche-Rezeption. Anregungen für ein Verständnis seiner Texte liefert weiterhin seine ab Oktober 1888 verfasste, fragmentarisch überlieferte autobiographische Schrift „Ecce Homo. Wie man wird, was man ist“³⁹, die erst nach seinem geistigen Zusammenbruch in einer gekürzter Fassung publiziert wurde. Im Vorwort wandte er sich seine Leserschaft mit den Worten: „Hört mich! Denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!“ (EH: 257). In der Einleitung zum Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ im „Ecce Homo“ erklärt Friedrich Nietzsche:

„Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften. – Hier werde ich von ihnen reden, die Frage nach dem Verstanden oder Nicht-verstanden-werden dieser Schriften berührt. Ich thue es so nachlässig, als es sich irgendwie schickt: denn diese Frage ist durchaus noch nicht an der Zeit [...] Irgendwann wird man Institutionen nöthig haben, in denen man lebt und lehrt, wie ich leben und lehren verstehe; vielleicht selbst, dass man dann auch eigene Lehrstühle zur Interpretation des Zarathustra errichtet“ (ebd.: 298).

Weiterhin bemerkte Nietzsche bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ kritisch über die Verwendung von Sprache im allgemeinen: „Gefahr der Sprache für die geistige Freiheit. – Jedes Wort ist ein Vorurteil“ (MAM, II: 577). Immer wieder fordert er von seinen Lesern philologisches Gespür für sein Werk ein (vgl. z.B. JGB: 189).

Im Werk D. A. F. de Sades finden sich nur selten Aussagen darüber, welche Lesart er sich für seine Texte wünscht. In „Philosophie dans le Boudoir“ heißt es zwar: „Je ne m’adresse qu’à des gens capables de m’entendre, et ceux-là me liront sans danger“ (PhB: 506), aber konkrete Ansätze für das Verständnis seines Werkes fehlen. Zum besseren Verständnis werde ich daher versuchen, mich seiner Literatur über seinen 1800 erschienenen Versuch „Idées sur les Romans“, einer Art Romantheorie, zu nähern. In dieser Schrift geht de Sade unter anderem der Frage nach: „Et quelles sont, enfin, les règles, qu’il faut suivre pour arriver à la perfection de l’art de l’écrire?“ (IR: 61). **Über das Verhältnis vom Roman als Gattung zur Philosophie** erläutert er:

„Orgueilleux individus qui voulez vous soustraire au pinceau, parce que vous en redoutez les effets, le roman étant, s’il est possible de s’exprimer ainsi,

39 | Der Titel ist eine Anspielung auf eine Aussage des Pontius Pilatus im „Neuen Testament“ der Bibel im Johannes-Evangelium (vgl. Joh. 19:5).

le tableau des mœurs séculaires, est aussi essentiel que l'histoire, au philosophe qui veut connaître l'homme" (ebd.: 73f.).

Weiterhin schreibt er:

„La connaissance la plus essentielle qu'il exige est bien certainement celle du cœur de l'homme. Or, cette connaissance importante, tous les bons esprits nous approuveront sans doute en affirmant qu'on ne l'acquiert que pas des malheurs et par des voyages" (ebd., S. 74).

Und schließlich ergänzt er:

„Contenu d'ailleurs par aucune digue, use à ton aise du droit de porter atteinte à toutes les anecdotes de l'histoire, quand la rupture de ce frein devient nécessaire aux plaisirs que tu nous prépares [...] Une fois ton esquisse jetée, travaille ardemment à l'étendre, mais sans te réserver dans les bornes qu'elle paraît d'abord te prescrire" (ebd.: 75f.).

Ein weiterer Aspekt innerhalb seiner Argumentationsschiene lautet:

„Évite l'afféterie de la morale; ce n'est pas dans un roman qu'on la cherche [...] Le dénouement doit être tel que les événements le préparent, que la vraisemblance l'exige, que l'imagination l'inspire" (ebd., S. 76f.).

Er schreibt:

„Sans doute il ne fallait pas aller si loin, dans ces temps affreux de l'ignorance où, courbés sous les fers religieux, on punissait de mort celui qui voulait les apprécier, où les bûchers de l'Inquisition devenaient le prix des talents; [...] il [l'homme] ose jusqu'au ciel porter sa l'étaient des laves du Vésuve, il ne craint plus de déclarer la guerre à ceux qui le faisaient frémir autrefois, quand ses écarts mêmes ne lui paraissent plus que des erreurs légitimées par ses études, ne doit-on pas alors lui parler avec la même énergie qu'il emploie lui-même à se conduire?" (ebd.: 78).

Diese Theorie interpretierend erklärte Ulrich Seifert in „Sade als Leser und Autor“:

„Der Roman wird zum Komplement der Philosophie und der Wissenschaften, zum Mittel ästhetischer Aneignung der Wirklichkeit, zu einer Form des Wissens, die außer de Sade nur wenige Autoren in ihm erkennen zu vermochten" (Seifert 1983: 171).

Daran zeigt sich noch einmal deutlich, dass de Sade die Form der Novelle als Gattung zur literarischen Inszenierung von Philosophie geeignet ansah. Es lässt sich weiterhin daraus folgern, dass er diese Funktion selber gebrauchte. Dementsprechend ist seine Selbststilisierung zum „Philosophen in Ketten“ nicht zu unterschätzen.

Bezüglich der Lesart Max Stirners finden sich leider keine vergleichbaren Texte, auf die ich mich als Interpret berufen kann – lediglich seine Antworten auf seine Kritiker (vgl. KAK) bietet einige Hilfestellungen bezüglich der Vermeidung gängiger Fehlinterpretationen seiner Philosophie.

1.8 ÜBERBLICK ÜBER DIE VERWENDETE PRIMÄRLITERATUR UND BEGRÜNDUNG DER GETROFFENEN AUSWAHL

Die Philosophie von Friedrich Nietzsche analysiere ich im Folgenden anhand der von ihm zu seinen Lebzeiten publizierten Schriften aus dem Zeitraum von 1872 bis 1889. Es handelt sich um diejenigen Schriften, die er in seiner autobiographischen Schrift „*Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*“ benennt, und deren Entstehungskontext er näher erläutert. Der Zeitraum umfasst die Periode zwischen seiner ersten wissenschaftlichen Publikation – „*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*“⁴⁰ und dem Erscheinen der „*Götzen-Dämmerung. Oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert*“, der letzten von ihm mit vollem geistigem Bewusstsein in Druck gegebenen Schrift. Wie Karl Ulmer (1962) und Rudolf Steiner (1895; hier: 2000) werde ich die Schriften als Thematisierung einer einheitlichen Problemstellung des Individualismus bzw. konkret der Individualität lesen – unter Berücksichtigung der Ausdifferenzierung des Konzeptes im Zuge seines Werkes. Richard J. White bemerkte bereits 1997 in seiner Untersuchung „*Nietzsche and the problem of sovereignty*“ treffend, dass das Thema des souveränen Individuums sein Werk wie ein roter Faden durchzieht. „[Sovereign individuality] is a theme that he returns to over and over again, from *The Birth of Tragedy* to *Ecce Homo*“ (White 1997: 5). Auf die autobiographische Schrift „*Ecce Homo*“ werde ich im Rahmen meiner Untersuchung lediglich zwecks der Einordnung seiner Schriften zurückgreifen. Die Jugend- und die nachgelassenen Schriften lasse ich bei der Untersuchung außen vor, vor allem die umstrittene, von seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast [d.i.: Heinrich Köselitz] zusammengestellte Aphorismensammlung „*Der Wille zur Macht*“, obwohl

40 | Die im Nachlass erhaltenen Vorarbeiten für diese Schrift – namentlich „*Die dionysische Weltanschauung*“ (1870), „*Die Geburt des tragischen Gedankens*“ (1870) und „*Sokrates und die griechische Tragödie*“ (1870) – finden in meiner Untersuchung keine weitere Berücksichtigung.

es sich meiner Auffassung nach um eine authentische Schrift handelt. Lange Zeit wurde diese Schrift als sein Hauptwerk rezipiert und bildete für einflussreiche Nietzscheforscher wie Martin Heidegger die Grundlage ihrer jeweiligen Interpretation.⁴¹ Karl Schlechta erklärte dagegen in seinem Bericht „Der Fall Nietzsche“: „Der Wille zur Macht‘ ist kein Werk Nietzsches. Dieses ‚Hauptwerk‘ ist das Machwerk einsichtsloser Herausgeber [...] Die Initiatorin der Kompilation war Nietzsches unheilvolle Schwester“ (Schlechta 1958: 11f.). Stefan Lorenz Sorgner fasste die unterschiedlichen Tendenzen in der Forschung kompakt zusammen:

„One can distinguish three main camps which the principal Nietzsche interpreters have taken. Firstly, there are the interpreters like Maudemarie Clarke who rely almost exclusively on Nietzsche’s published work. Secondly, there are the ones who agree with Derridas position with accords an equality of value between the published, and unpublished work. Thirdly, there are the followers of Heidegger who regard the unpublished work to be of superior value in comparison to the published work“ (Sorgner 1999: 13).

Ich reihe mich somit in die erste Kategorie von Interpreten ein.

Ebenso ist bei der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigen, dass erst mit der Herausgabe von Friedrich Nietzsches Werken in Form einer „Kritischen Studienausgabe“ seiner Werke und Briefe durch Giorgio Colli und Mazzino Montinari in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts der Forschung eine unverfälschte und ungekürzte Edition zur Verfügung steht. Diese Einschränkung wirkt sich auch auf die Auswertung und Berücksichtigung der Nietzsche-Sekundärliteratur für die Beantwortung der einleitenden Fragestellung aus. Die Briefe Nietzsches spielen in diesem Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle, da er sich darin selten über die Inhalte und Hintergründe seiner Schriften äußert.

Bei D. A. F. de Sade greife ich sowohl auf die vier bekannten libertinen Romane⁴² zurück – „Les cent vingt journées de Sodome. L’École du Libertinage“ [1785]⁴³, „La Philosophie dans le Boudoir. Les Instituteurs immoraux“ [1795] (mit dem integrierten Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“⁴⁴), „La Nouvelle Justine. Les malheurs de la

41 | Vgl. diesbezüglich auch: Diethel 2001: 137-148.

42 | Zur literaturwissenschaftlichen Einordnung der libertinen Romane vgl. z.B. van Crugten-André 1997; Cusset 1999; Perrin/Stewart 2004; Genand 2005.

43 | Der Text wurde bereits um 1782 verfasst, 1785 schrieb er den Text ins Reine (vgl. Lely 1982: 418).

44 | Der Titel dieses Exkurses ist eine Anspielung an eine Deklaration der Jakobiner von 1794 mit dem Titel „Femmes! Voulez-vous être républicaines?“, in dem die patriotische und sittliche Werte deklariert wurden (vgl. Pauvert 1990: 181).

vertu“ [1797]⁴⁵ und „Histoire de Juliette. Les Prospérités du vice“ [1797] – als auch auf seinen stark autobiographisch geprägten Briefroman „Aline et Valcour, ou: le Roman philosophique“ [1793/1795]⁴⁶. Diese Auswahl berücksichtigt beide Seiten des „berüchtigten“ Literaten – sowohl den Autor der libertinen Romane, als der er in der Öffentlichkeit bis heute weitgehend wahrgenommen wird, als auch den Schriftsteller, der um Anerkennung warb, indem er sich der Öffentlichkeit mit Werken wie „Aline et Valcour“ präsentierte, die sich inhaltlich durch das Fehlen grausamer und obszöner Passagen gänzlich von seinen libertinen Novellen unterscheiden. Monika Treut stellte einen inneren Zusammenhang der vier libertinen de Sadeschen Romane in ihrer Dissertation „Die grausame Frau“ her:

„Denn das Laster hat seine Vorteile („Juliette“) und [die] Tugend [hat] ihre Mißgeschicke („Justine“); die ‚Philosophie im Boudoir‘ versucht dieser Einsicht die pädagogische Grundlage zu liefern und ‚Die 120 Tage von Sodom‘ das enzyklopädisch ausgeführte Programm“ (Treut 1984: 17).

In allen diesen Romanen, wie auch in „Aline et Valcour“, nimmt die philosophische Frage nach der Rolle des Individuums eine bedeutende Stellung ein. Maurice Heine erläuterte die Bedeutung des Individuums in de Sades „Philosophie dans le Boudoir“ sehr gut mit den Worten:

„Sade [qui a] placé dans l’individu, dans les innombrables individus en lesquels se résolvent les sociétés humais, la seule force réelle et organique de celles-ci [...] poursuit une critique impitoyable de toutes les contraintes sociales qui tendent à réduire en quoi que ce soit l’activité de l’incoercible élément humain. Seul, à ses yeux, l’intérêt de l’individu lui conseillera d’accepter non pas un contrat, mais un compromis social, pouvant à tout moment être dénoncé renouvelé. Pour lui, chaque société qui méconnaît athée vérité fondamentale est oppresseur et destrier à périr“ (zitiert nach: Lely 1982: 361f.).

45 | Es handelt sich dabei um die dritte und letzte von de Sade überarbeitete Version der „Novelle Justine“. De Sade hatte bereits 1791 eine erste Version von „Justine“ anonym veröffentlicht. Die ursprüngliche Version der Justine von 1787, die als Erzählung unter dem Titel „Les Malheurs de la Vertu“ für den Sammelband „Contes et fabliaux du XVIIIe siècle par un troubadour provençal“ [1788] (abgedruckt in: Marquis de Sade: Œuvres Complètes, Tome II, Paris 1986) gedacht war, galt lange Zeit als verschollen. Sie wurde 1930 erstmals von dem französischen de Sade-Forscher Maurice Heine herausgegeben. Zu den Unterschieden zwischen den drei Versionen und bezüglich der Editions-geschichte siehe: Laborde 1974.

46 | Nach Gilbert Lely (1982: 425f.) begann er mit der Niederschrift des Textes bereits 1788.

Bei dem Roman „Aline et Valcour“ handelt es sich um das einzige der untersuchten Werke, das D. A. F. de Sade zu Lebzeiten unter seinem eigenen Namen publizierte; die anderen hier zitierten Werke wurden anonym bzw. im Fall des Manuskripts „Les cent vingt journées de Sodome“ erst posthum veröffentlicht.⁴⁷ „Aline et Valcour“ enthält wesentliche Ausführungen über seine politisch-philosophische Auffassung – vorrangig der Exkurs „Tamoé“, in dem er eine frühsozialistische Utopie im Stil Charles Fouriers und dem klassischen eines Thomas Morus‘ entwirft, und der er eine absolutistische Dystopie Butua gegenüberstellt. Alice M. Laborde merkte über dieses Werk an: „[Il représentait] l’essentiel de sa pensée philosophique“ (Laborde 1990: 16). Für C. R. Dawes stellte es sich darüber hinaus als der „precursor of Justine“ (Dawes 1927: 95) dar; diese Lesart stellt es in eine Traditionslinie mit den erwähnten libertinen Romanen. Dafür sprechen auch die starken Übereinstimmungen in der jeweiligen Beweisführung seiner Protagonistinnen, die in sehr unterschiedlichen Kontexten fast identische Argumentationsmuster verfolgen. Der Rückgriff auf dieses Werk bietet zudem die Möglichkeit, aus dem weitgehend vorherrschenden Blickwinkel, der de Sade auf seine libertinen Romane reduziert, auszutreten und eine neue Perspektive auf sein philosophisches Werk zu gewinnen, in dem die Aussagen seiner libertinen Schriften – losgelöst von ihrem erotischen Kontext – in einen politisch-philosophischen Rahmen gestellt werden. Die politischen Schriften, die er während seiner Tätigkeit in der „Sektion der Picquards“ in der Französischen Revolution verfasste, lasse ich wegen der tagespolitischen Fokussierung außen vor – genauso wie die ersten beiden Versionen der „Nouvelle Justine“ (1787; 1791). Bettina Hesse bescheinigte der dritten „Justine“, der Untersuchung hier zu Grunde liegenden Version, einen gesellschaftskritischen Zug.

„Diese [erste Version der Justine] zeigt deutlich die korrupten Strukturen der Justiz und das antiaufklärerische Festhalten am christlichen Glauben, doch leidet in der Aussage an seiner stilistischen Überzeichnung. Erst in der Fassung von 1797 kommt es zu einer ausgereifteren, philosophischen Form, bei der Handlung und Diskurs wie ein Wechselbad aufeinanderfolgen. Diese letzte, komplexere Version enthält sowohl den skandalösen Schrecken, daß die Tugend bestraft, das Laster hingegen belohnt wird, und zwar unausweichlich, als auch die philosophische Argumentation atheistisch – materialistischer Prägung“ (Hesse 1995: 400).

Wie im Fall Nietzsches werde ich für die vorliegende Arbeit de Sades umfangreichen, überlieferten Briefwechsel nicht explizit berücksichtigen, da er sich da-

47 | Der deutsche Sexualwissenschaftler Eugen Dühren gab die Schrift erstmals 1904 unter dem Pseudonym Iwan Bloch heraus – die erste deutsche Übersetzung erschien im Jahr 1908.

rin nur selten und oberflächlich über sein Werk äußert⁴⁸, ebenso auch nicht seine sonstigen Werke, welche die gleichen Themen behandeln wie seine Romane (vgl. Wynn 2007: 1), wie Thomas Wynn (2007) bezüglich seiner Theaterstücke festgestellt hat. So zog Wynn in seiner Untersuchung den Schluss: „Subject only to his or her independent will in an artificial paradise, Sade’s reader stages imaginary pleasures that confirm the individual’s central position in a godless universe“ (ebd.: 197). Auch findet das „Journal de Charenton“ (deutsch: „Der Greis von Charenton“), d.h. die überlieferten Tagebuchaufzeichnungen aus seinen letzten Lebensjahren, aufgrund fehlender Bezüge zu den untersuchten Texten keine weitere Beachtung.

Aufbauend auf den Überlegungen von Emilio Betti bezüglich der Übersetzung von Texten werde ich in Anbetracht des Fehlens adäquater bzw. vollständiger Übersetzungen im Folgenden auf die bei Éditions Jean-Jacques Pauvert erschienene Ausgabe zurückgreifen, die neben der von Gilbert Lely in den 60er Jahren vorgelegten Ausgabe als Standardausgabe in der literaturwissenschaftlichen Forschung verwendet wird. Ergänzend werde ich die im folgenden zitierten Passagen mit der von Michel Delon kritisch editierten, dreibändigen Werkausgabe („Marquis de Sade: Œuvres“), soweit die entsprechenden Werke darin vorhanden sind, vergleichen und auf die dortigen Annotationen zurückgreifen.

Im Gegensatz zu der gängigen Auffassung, dass Max Stirner als ein „vir unius libri“ aufgefasst werden könne⁴⁹ und daher auf sein Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ [1845]⁵⁰ reduzierbar sei, halte ich weitere Werke für relevant für meine Untersuchung. Dies ist zum einen der dreiteilige, 1842 in der „Rheinischen Zeitung“ erschienene Essay „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung. Oder: Humanismus und Realismus“, dessen Bedeutung für die Konkretisierung

48 | Es finden sich lediglich ein Brief von seiner Frau (vgl. C, XXI: 67-77), in dem sie Passagen von „Aline et Valcour“ auf sein Bitten hin kommentiert sowie um 1795/1796 vereinzelte Briefe mit Verweisen auf „Aline et Valcour“ (vgl. z.B. C, XXIV: 61f., 98f.; C, XXIII: 239ff.), in denen er für dieses Werk wirbt. Inhaltliche Aussagen über das Werk selbst finden sich nicht. Ähnlich verhält es sich bezüglich des Romans „Justine“, dessen Urheberschaft de Sade nach seiner Inhaftierung 1801 vehement bestritt (vgl. z.B. C, XXV: 214f., 235, 236f.). Außer dem häufig zitierten Brief vom 14. Mai 1790 an den Advokaten M. Gaufridy, in dem er den Verlust seiner Manuskripte nach der Erstürmung der Bastille beklagt und diesen blutige Tränen nachweint (CMS XXI: 185-187) und einen kurz darauf in einen ebenfalls an ihn gerichteten Brief wiederholt (ebd., S. 228-234), weist auch nichts weiter auf seine posthum publizierten „Les cent vingt journées de Sodome“ hin.

49 | So z.B. Ruest 1924: 12, Helms 1966: 6 und Laska 1993: 2.

50 | Das Werk erschien bereits im Oktober 1844 mit einer Vordatierung auf das Jahr 1845.

seiner Gedanken über Individualität augenscheinlich ist. George Strugurescu sah in diesem Text „eine Reaktion gegen die damalige Despotie, welche das Individuum knebelte und der Stirner die absolute Freiheit und Willkür entgegenstellte“ (Strugurescu 1998: 15). Für Paul Jordens war dieses Buch ein „Manifest der Individualität“ (Jordens 2008: 86). Zum anderen halte ich die „Recensenten Stirners“ für überaus relevant, seine Antwort auf die drei 1845 publizierten Kritiken von Ludwig Feuerbach, Szeliga [d.i.: Franz Zychlin von Zychlinski] und Moses Heß an seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“. In dieser Schrift äußerte sich Stirner zu den Vorwürfen gegenüber seiner Schrift – insbesondere bezüglich der Begriffe der „Einzige“ und der „Egoist“ (vgl. KAK: 71) – und präzisiert einzelne, in seinem Hauptwerk geäußerte, missverständliche Gedankengänge.

Bernd Kast (1979) hat zwar in seiner Untersuchung „Die Thematik des Eigners“ nachgewiesen, dass sich in anderen kleineren Schriften vereinzelt Verweise auf die Konzeption von „Eigenheit“ finden, aber diese können hier nicht weiter berücksichtigt werden. Der Aufwand stünde in keinem Verhältnis zum zu erwartenden Erkenntnisgewinn, darüber hinaus ist bei einem Teil der Texte die Urheberschaft Stirners umstritten.

Des weiteren erschien 1847 auf die von Kuno Fischer in seinem Beitrag „Moderne Sophisten“, der erstmalig in der „Leipziger Revue“ publiziert und 1848 in Wiegands „Epigonen“ nachgedruckt wurde, geäußerte Kritik eine Antwort unter dem Titel „Die philosophischen Reactionäre“ (PR), ebenfalls in Otto Wiegands „Epigonen“. Diese Antwort ist mit dem Pseudonym G. Edwald unterschrieben. Der Stirnerbiograph John Henry Mackay stellte die These auf, dass es sich dabei um ein Pseudonym Stirners handle (vgl. Mackay 1977: 172). Bernd Kast, dessen Meinung ich mich in diesem Aspekt anschließe, hat die Urheberschaft Stirners in seiner Dissertation „Die Thematik des Eigners“ schlüssig widerlegt (vgl. Kast 1979: 425-433). Auch neuere, bislang unveröffentlichte Untersuchungen von dem Soziolinguisten Peter Porsch stützen diese Ansicht Bernd Kasts. Vor diesem Hintergrund findet der Text keine weitere Beachtung in der vorliegenden Arbeit. Bislang ist diese Konkretisierung seiner Philosophie nur selten in die wissenschaftliche Interpretation seiner Schrift eingeflossen. Die dreiteilige Artikelserie „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ ist unter anderem aufgrund seiner redundanten Betonung der souveränen Individualität von großer Bedeutung für die vorliegende Arbeit. M. Kurtschinky postulierte:

„Es läßt sich übrigens nachweisen, daß die Hauptidee des ‚Einzigen‘, sein absoluter Individualismus und das In-den-Vordergrund-stellen der Interessen der einzelnen Person, bedeutend früher in Stirner entstanden war und in der ersten Arbeit von ihm, die gedruckt wurde, ihren präzisen Ausdruck findet: ‚Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus‘, die im Jahre 1842 erschien“ (Kurtschinky 1923: 60).

Auch George Strugurescu sah in der Schrift den „erste[n] schüchterne[n] Versuch seine[r] Idee von der Selbstverwirklichung des Individuums“ (Strugurescu 1998: 9) Ausdruck zu verleihen. Lothar Vogel schrieb im Nachwort zum Essay „Über das Unwahre Prinzip unserer Erziehung“ (1956; hier: 2007): „Niemals wurde vor Stirner die Selbstbestimmung der Individualität so eindeutig und rein in Hinblick auf die soziale Bestimmung des Menschen aufgefaßt“ (Vogel 2007: 64). Bernd Kast spitzte diese Aussage noch weiter zu, indem er erklärte: „[Er] nimmt die zentrale Aussage des ‚Einzigigen und sein Eigentum‘ vorweg: das Motiv des Eigners und dessen Philosophie des Egoismus“ (Kast 1979: 70).

Für diese Arbeit greife ich auf die verbreitete, in der Forschung vorzugsweise verwendete Reclam-Ausgabe von Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ zurück.⁵¹

Die Biographien der drei Denker finden nur insofern Berücksichtigung, als sie zum Verständnis ihres philosophischen Werkes von unmittelbarer Bedeutung sind.

51 | Die von Bernd Kast herausgegebene Studienausgabe des „Einzigigen“ lag mir zur Zeit der Fertigstellung der Arbeit noch nicht vor. Sie wurde deshalb lediglich ergänzend eingesetzt, um einzelne Verweise zu recherchieren.

2. Nietzsches „Übermensch“ und die Konstruktion von Individualität

2.1 VERWENDUNG DES BEGRIFFS „INDIVIDUALITÄT“ UND SEINER SYNONYME

„Die Realisierung der Persönlichkeit ist der bestimmende Gedanke und das Ziel für Nietzsche“

(Weymann-Weyhe 1948: 56).

Der Begriff „Individualität“ selbst findet sich in den untersuchten Werken Friedrich Nietzsches lediglich zweimal: einmal in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit den drei Kategorien der Historie, ein weiteres Mal in der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ im Zusammenhang mit der Kritik an den Bildungskonzepten jener Epoche. In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche:

„Wie viel des Verschiedenen muss, wenn sie jene kräftigende Wirkung thun soll, dabei übersehen, wie gewaltsam muss die Individualität des Vergangenen in eine allgemeine Form hineingezwängt und an allen scharfen Ecken und Linien zu Gunsten der Uebereinstimmung zerbrochen werden“ (UB II, HL: 261).

In der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ erläutert er:

„Wenige überhaupt vermögen sich ihre Individualität zu wahren, im Kampf mit einer Bildung, welche ihr Gelingen nicht damit zu beweisen glaubt, dass sie deutlichen Empfindungen und Bedürfnissen bildend entgegenkomme,

sondern damit, dass sie das Individuum in das Netz der ‚deutlichen Begriffe‘ einspinne und richtig denken lehre: als ob es irgendeinen Werth hätte, Jemanden zu einem richtig denkenden und schliessenden Wesen zu machen, wenn es nicht gelungen ist, ihn vorher zu einem richtig empfindenden zu machen“ (UB IV, WB: 456).

Eingebettet ist diese Passage in eine Würdigung der Erkenntnis Richard Wagners über die Zusammenhänge von Musik und Leben bzw. Musik und Drama. Nähere Bestimmungen bezüglich des Begriffs Individualität bleibt Nietzsche in diesem Kontext schuldig. Dennoch lässt sich eine neutrale bis positive Belegung des Begriffs erkennen. Ebenso beweist die Aussage, dass Nietzsche Individualität als nicht allein gesellschaftlich determiniert auffasst. In beiden Passagen verwendet Nietzsche den Begriff im zeitgemäß gebräuchlichen Sinne von „Eigenheit, Einzigartigkeit“.

In der ersten zitierten Passage zeigt sich auch, dass Nietzsche eine Verallgemeinerung ablehnt zu Gunsten einer Hervorhebung der „Einzigartigkeit“. Aus der Passage aus der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ lässt sich darüber hinaus lesen, wie hoch Nietzsche die Individualität schätzt, und dass er sich um eine außerindividuelle Zurichtung der Individualität durch die „Bildung“ sorgte. Diese Sorge thematisiert er in späteren Passagen seines Werkes erneut. Diesem negativen Bild stellt Nietzsche positiv die Hilfestellung durch einen unterstützend wirkenden Lehrer gegenüber, der dem Individuum zur Entfaltung der eigenen Individualität verhilft (vgl. Kapitel 2.3.4 der vorliegenden Arbeit).

Synonyme für den Begriff der Individualität wie „Persönlichkeit“, „Charakter“, „Eigenheit“ sowie „Individuum“ finden sich nur vereinzelt im Werk Nietzsches. Rainer Bucher schrieb über die Verwendung des Begriffs „Individuum“ im Werk Nietzsches:

„Der Begriff ‚Individuum‘ steht bei Nietzsche jetzt für einen solchermaßen definierten Begriff des einzelnen Menschen: mit dem Individuumsbegriff wird der einzelne zwar vom Ganzen abgesetzt, gerade jedoch in dieser Absetzung eben noch von einem Ganzen her gedacht. Im Gegensatzpaar der Begriffe ‚Person‘ und ‚Individuum‘ diskutiert Nietzsche das Zueinander von einzelнем Menschen und ihm übergeordneten Instanzen. Der Personbegriff aber ist dabei für Nietzsche eine jeden Individualismus nochmals signifikant übersteigende Kategorie. Jede Definition des Personbegriffs, die noch von einem Ganzen her denkt, greift für Nietzsche zu kurz. Im Individualismus ‚scheint‘ es dem Einzelnen schon genug, freizukommen von einer Übermacht der Gesellschaft (sei diese die des Staates oder der Kirche...). Er setzt sich nicht als Person in Gegensatz, sondern bloß als Einzelner; er vertritt alle Einzelnen gegen die Gesamtheit. Das heißt: er setzt sich instinktiv gleich an

mit jedem Einzelnen; was er erkämpft, das erkämpft er nicht sich als Person, sondern sich als Einzelner gegen die Gesamtheit“ (Bucher 1986: 220).

In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ wirft Nietzsche den Deutschen seiner Zeit vor, dass sie an einer „Schwäche der Persönlichkeit“ (UB II, HL: 275) leiden würden. Dies führt er im folgenden noch weiter aus.

„Während noch nie so volltönend von der ‚freien Persönlichkeit‘ geredet worden ist, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen. Das Individuum hat sich ins Innerliche zurückgezogen: aussen merkt man nichts mehr davon; wobei man zweifeln darf, ob es überhaupt Ursachen ohne Wirkungen geben könne“ (ebd.: 281).

Ein paar Seiten später spricht er konkret von der „Subjectlosigkeit“ (ebd.: 284) der Individuen seiner Gegenwart. Diese „Universalmenschen“ finden sich später in seinem Werk unter der Begrifflichkeit des „letzten Menschen“ wieder (vgl. Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit). Sie sind in ihrer Universalität nicht authentisch, daher mangelt es ihnen auch an Individualität.

In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ spricht er von der produktiven „Einzigartigkeit“. „Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit bewusst wird, erscheint um ich ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen“ (UB III, SE: 359). Diese Beschreibung verweist bereits auf das Konzept „genialer Einzigkeit“. Die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ beginnt mit einer Vorrede, in der er über die Kenntnis der eigenen „Einzigartigkeit“ spricht, also über Individualität:

„Im Grunde weiss jeder Mensch recht wohl, dass er nur einmal, als ein Unicum auf der Welt ist und dass kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenschütten wird: er weiss es, aber er verbirgt es wie ein schlechtes Gewissen – weshalb?“ (ebd.: 337).

Ein paar Seiten später erklärt er über das wahre Wesen des Individuums:

„Aber wie finden wir uns selbst wieder? [...] Vergleiche diese Gegenstände, sieh, wie einer den anderen ergänzt, erweitert, überbietet, verklärt, wie sie eine Stufenleiter bilden, auf welcher du bis jetzt zu dir selbst hingeklettert bist; denn dein wahres Wesen liegt nicht tief in dir verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst. Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebunde-

nes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier“ (ebd.: 340f.).

Hier zeigt sich ein weiterer Ansatz zum Verständnis des später von Nietzsche postulierten „Übermenschen“. Individualität ist ein Wert, der bildlich gesprochen über dem Individuum zu finden ist, also ein „höherer Wert“. Dementsprechend kann der Weg zur Individualität nur über einen sinnbildhaften Aufstieg und die Überwindung der Art des Individuums führen, das der Mensch als ein Herdentier und Gattungswesen darstellt. Nietzsche hebt die Einzigartigkeit, d.h. letztendlich die Besonderheit des Einzelnen, positiv hervor. Gleichzeitig grenzt er sich von der Atomisierung ab. Den Begriff der „Atomisierung“ verwendet er erstmals in seiner Schrift „Schopenhauer als Erzieher“:

„Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos. Die feindseligen Kräfte wurden im Mittelalter durch die Kirche ungefähr zusammengehalten und durch den starken Druck, welchen sie ausübte, einigermassen assimiliert. Als das Band zerreißt, der Druck nachlässt, empört sich eines wider das andere. [...] Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische: welches sind aber die kleinsten untheilbaren Grundstoffe der menschlichen Gesellschaft?“ (UB IV, WB: 367f.).

Die hier prophezeite Entwicklung deckt sich augenscheinlich auch mit den modernen Gefahrenanalysen der voranschreitenden Individualisierung in den Industrienationen. Das problembeladene Verhältnis von Individuum und Staat zeigt sich an einer explosionsartigen Auseinanderdifferenzierung der davon Betroffenen, die beim Wegbrechen einer gemeinsamen Zwangsebene eintritt – im damaligen Fall einer sanktionierenden Institution wie der Kirche.

In der „Götzen-Dämmerung“ bezeichnet Nietzsche den „Einzelnen als Irrtum“ (GD: 132), was die in der Sekundärliteratur vereinzelt auftretende These eines fehlenden Individualitäts-Begriffs stärkt. Ohne das Konstrukt des Einzelnen wird das Konzept von Individualität nichtig. Allerdings spricht er im vierten Buch der „Morgenröthe“ von der „Einzelheit“, einem Individualität konstituierenden Element.

„Seine ‚Einzelheit‘ kennen. – Wir vergessen zu leicht, dass wir im Auge fremder Menschen, die uns zum ersten Male sehen, etwas ganz Anderes sind, als Das, wofür wir uns selber halten: meistens Nichts mehr, als eine in die Augen springende Einzelheit, welche den Eindruck bestimmt. So kann der sanftmüthigste und billigste Mensch, wenn er nur einen grossen Schnurrbart hat, gleichsam im Schatten desselben sitzen, und ruhig sitzen, – die gewöhnlichen Augen sehen in ihm den Zubehör zu einem grossen Schnurrbart, will

sagen: einen militärischen, leicht aufbrausenden, unter Umständen gewalt-samen Charakter – und benehmen sich danach vor ihm“ (M: 247f.).

Nietzsche erkennt die Diskrepanz von Selbst- und Fremdwahrnehmung des Indi-viduums. Leider unterlässt er aber eine Weiterentwicklung des Gedankenganges zu den konkreten Folgen für die Konstituierung der eigenen Individualität.

Ein weiteres Mal betont Nietzsche die Individualität im fünften Buch der „Morgenröthe“, wo er sich dem Verhältnis von „Individuum“ und „Kollektiv“ widmet:

„Wodurch Menschen und Völker Glanz bekommen. – Wie viele ächte individu-elle Handlungen werden deshalb unterlassen, weil man, bevor man sie thut, einsieht oder argwöhnt, dass sie mißverstanden werden! – also gerade jene Handlungen, welche überhaupt Werth haben, im Guten und im Schlimmen. Je höher also eine Zeit, ein Volk die Individuen achtet und je mehr man ihnen das Recht und Übergewicht zugesteht, um so mehr Handlungen jener Art werden sich an's Licht wagen – und so breitet sich zuletzt ein Schimmer von Ehrlichkeit, von Ächtheit im Guten und Schlimmen über ganzen Zeiten und Völkern aus, dass sie, wie zum Beispiel die Griechen, nach ihrem Untergang noch Jahrtausende lang gleich manchen Sternen fortleuchten“ (ebd.: 303).

Hierbei stechen vor allem zwei Aspekte ins Auge: einerseits die Rückbindung des Individuums an das Kollektiv, andererseits die Bedeutung einzelner Individuen für die Kultur der Gemeinschaft, die bereits auf sein Bild vom großen Individuum hinweist (vgl. Kapitel 2.7.2 der vorliegenden Arbeit).

Das Thema Individualität taucht des weiteren im Zusammenhang mit Erzie-hung in „Menschliches, Allzumenschliches“ auf. Unter der Überschrift „Wunder-Erziehung“ stellt Nietzsche die Frage:

„[W]ie kann das Individuum jenen so überaus vielartigen Ansprüchen der Cultur angepaßt werden, ohne dass diese es beunruhigen und seine Einzig-artigkeit zersplittern, – kurz, wie kann das Individuum in den Contrapunct der privaten und öffentlichen Cultur eingereiht werden, wie kann es zugleich die Melodie führen und als Melodie begleiten?“ (ebd.: 203).

Damit korrelieren wiederum die Fragen nach dem Maß von Unterordnung („Me-lodie begleiten“) und dem Erhalt der Einzigartigkeit („Melodie führen“), die er thematisiert, d.h. konkret: Wie kann ein Individuum in eine Gemeinschaft integ-riert werden, ohne die eigene Authentizität aufgeben zu müssen?

Häufiger als Substantive im Zusammenhang von Individualität benutzt Nietz-sche hingegen das Adjektiv „individuell“, unter anderem wiederholt in der Apho-rismensammlung „Menschliches, Allzumenschliches“. So spricht er z.B. in Apho-

rismus 272 von den „Jahresringe[n] der individuellen Cultur“ (MAM I: 224f.). Im zweiten Buch von „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt Nietzsche ernüchert: „Es ist der Ehrgeiz des Intellects, nicht mehr individuell zu erscheinen“ (MAM II: 443). Das Adjektiv „individuell“ findet sich auch gehäuft in der „Morgenröthe“ wieder. Im ersten Buch unter der Überschrift „Begriff der Sittlichkeit der Sitte“ thematisiert er den Begriff ausführlicher.

„Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet ‚böse‘ so viel wie ‚individuell‘, ‚frei‘, ‚willkürlich‘, ‚ungewohnt‘, ‚unvorhergesehen‘, unberechenbar“ (M: 22).

Zusammenfassend schreibt er im selben Abschnitt:

„Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauer; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die selteneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, dass sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja dass sie sich selbst so empfanden“ (ebd.: 24).

In dieser gesellschaftsanalytischen Passage gelangt Nietzsche zu dem Schluss, dass die individuelle Handlung und ihr entsprechender Handlungsrahmen von der Gesellschaft als Gefahren wahrgenommen werden. Das Individuelle wird daher als etwas „Böses“ abgestempelt. Hier deutet sich auch das Ausnahmeindividuum an, das sich in unterschiedlichen Ausformungen des Genies wiederholt in seinem Werk findet.

An späterer Stelle thematisiert er die Frage des individuellen Glücks:

„Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekanntem Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Aussen her nur verhindert, gehemmt werden“ (ebd.: 95).

Die Angst vor dem Individuellem bzw. den Auswirkungen von der Individualisierung thematisiert Nietzsche wiederum unter der Überschrift „Die Lobredner der Arbeit“.

„Bei der Verherrlichung der ‚Arbeit‘, bei dem unermüdlichen Reden vom ‚Segen der Arbeit‘ sehe ich den selben Hintergedanken, wie beim Lob der gemeinnützigen unpersönlichen Handlungen: den der Furcht vor allem Individuellen. Im Grunde fühlt man jetzt, beim Anblick der Arbeit – man meint dabei jene harte Arbeitsamkeit von früh bis spät –, dass eine solche Arbeit

die beste Polizei sei, dass sie Jeden im Zaume hält und die Entwicklung der Vernunft, der Begehrlichkeit, des Unabhängigkeitsgelüstes kräftig zu hindern versteht. Denn sie verbraucht ausserordentlich viel Nervenkraft und entzieht dieselbe dem Nachdenken, Grübeln, Träumen, Sorgen, Lieben, Hasen, sie stellt ein kleines Ziel immer in's Auge und gewährt leichte und regelmäßige Befriedigungen. So wird die Gesellschaft, in welcher fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben: und die Sicherheit betet man jetzt als oberste Gottheit an. – Und nun! Entsetzen! Gerade der ‚Arbeiter‘ ist gefährlich geworden! Es wimmelt von ‚gefährlichen Individuen‘! Und hinter ihnen die Gefahr der Gefahren – das Individuum!“ (ebd.: 154).

Wieder zeigt sich hier das Konfliktpotential im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Das Individuum steht konträr zur Masse¹ und stellt somit eine Gefahr für deren Zusammenhalt dar.

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ findet sich ein weiteres Mal das Adjektiv „individuell“ im Kontext menschlicher Handlungen und des Bewusstseins. „Unsere Handlungen sind im Grunde allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr...“ (FW: 592f.). Seine Wertschätzung der Individualität drückt er auch im Aphorismus 283 „Hauptmangel der thätigen Menschen“ aus: „Den Thätigen fehlt gewöhnlich die höhere Thätigkeit: ich meine die individuelle“ (MAM I: 231). Bezüglich des „Fleiss[es] im Süden und Norden“ erklärt er: „Der Fleiss englischer Arbeiter hat dagegen den Erwerbssinn hinter sich: er ist sich seiner selbst und seiner Ziele bewusst und will mit dem Besitz die Macht, mit der Macht die grösstmögliche Freiheit und individuelle Vornehmheit“ (ebd.: 313). In Aphorismus 495 erläutert Nietzsche:

„Das Empörende an einer individuellen Lebensart. – Alle sehr individuellen Massregeln des Lebens bringen den Menschen gegen Den, der sie ergreift, auf; sie fühlen sich durch die aussergewöhnliche Behandlung, welche Jener sich angeeignet lässt, erniedrigt, als gewöhnliche Wesen“ (ebd.: 319).

Indirekt postuliert Nietzsche an dieser Stelle bereits die Ungleichheit bzw. Heteronomie der Menschen. Individualität lässt sich für Nietzsche nicht konfliktfrei in der Gemeinschaft mit anderen denken. Sie wird von der Gesellschaft (der Herde) als etwas Negatives wahrgenommen, d.h. die Masse verneint sie zu Gunsten eines Gemeinschaftsideals. Die individuelle Tat wird somit zu einer Bedrohung. Auffallend ist, dass Nietzsche das Konzept der Individualität nicht per se dem Individuum zugestehet, sondern einer Gruppe von privilegierten (Ausnahme-)Individuen

1 | Vgl. zu Nietzsches Sicht der „Masse“: Gamper 2007: 392-406.

vorbehält. Die Herausbildung von Individualität ist dabei an einen persönlichen „Kraftakt“ gebunden, also an eine aktive Handlung, die man nicht mit den von ihm ebenfalls thematisierten Erscheinungen der Atomisierung verwechseln darf.

Die hier zitierten Passagen machen deutlich, dass der Begriff des „Individuellen“ eine wichtige Kategorie im Denken Nietzsches bezeichnet. Die Verwendung ist sehr vielfältig und lässt nicht in allen Fällen Rückschlüsse auf seine Konstituierung von Individualität ziehen. Wichtige Anknüpfungspunkte sind die (gesellschaftliche) Angst vor dem Individuum (vgl. z.B. M: 24, 154, 303) und die besondere Gewichtung, die er dem „Individuellen“ gegenüber anderen Bereichen des menschlichen Lebens einräumt (vgl. z.B. MAM I: 313, 319). Redundant thematisiert Nietzsche die Reibungsfläche zwischen dem Individuum und der es umgebenden Gesellschaft. Eine weitere wichtige Facette für seine Wahrnehmung von Individualität ist diejenige der Einzigartigkeit – jenem Alleinstellungsmerkmal, das für „Individualität“ konstitutiv ist.

Auch andere Passagen weisen – ohne den Begriff der „Individualität“ oder dessen Synonyme explizit zu nennen – auf ihren bedeutenden Stellenwert in Nietzsches Philosophie hin. So fällt in den Bereich der Individualität der folgende Aphorismus aus „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Wolle ein Selbst.‘ – Die thätigen erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche ‚kenne dich selbst‘, sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle eine Selbst, so wirst du ein Selbst. – Das Schicksal scheint ihnen immer noch die Wahl gelassen zu haben; während die Unthätigen und Beschaulichen darüber nachsinnen, wie sie jenes Eine Mal, beim Eintritt ins Leben gewählt haben“ (MAM II: 524).

Wiederum betont er den aktiven Akt der Selbsterkenntnis. Diese Passage trägt Züge des Existentialismus, dem andere Passagen seines Werkes allerdings deutlich entgegenstehen.

Unter der Überschrift „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“ thematisiert er menschliche Individualität erneut, in Abgrenzung zur Philosophie Arthur Schopenhauers sowie zur existenzialphilosophischen Auffassung:

„Aus der Thatsache jenes Unmuthes glaubt Schopenhauer eine Freiheit beweisen zu können, welche der Mensch irgendwo gehabt haben müsse, zwar nicht in Bezug auf Handlungen, aber in Bezug auf das Wesen: Freiheit also, so oder so zu sein, nicht so oder so zu handeln. Aus dem esse, der Sphäre der Freiheit und Verantwortlichkeit, folgt nach seiner Meinung das operari, die Sphäre der strengen Causalität, Nothwendigkeit und Unverantwortlichkeit. Jener Unmuth beziehe sich zwar scheinbar auf das operari – insofern sei er irrthümlich –, in Wahrheit aber auf das esse, welches die That eines freien Willens, die Grundursache der Existenz eines Individuums, sei; der

Mensch werde Das, was er werden wolle, sein Wollen sei früher, als seine Existenz“ (MAM I: 63).

Offensichtlich spielt das Thema „Individualität“ eine wichtige Rolle im Werk Nietzsches, ist aber wie viele Aspekte des Nietzscheanischen Denkens auch durch Widersprüche geprägt. Zur näheren Spezifizierung scheint es daher notwendig, auch die Passagen seines Werks zu analysieren, in welchen er das Thema „Individualität“ anreißt, sie aber nicht explizit mit dem Begriff bezeichnet. Auffällig erscheint zudem die Kulmination der Verwendungen des Begriffs „individuell“ in der zweiten Phase seines Schaffens.

Auch der Begriff des „Ichs“, d.h. der Manifestation der eigenen Individualität, ist ein häufig auftauchendes Thema in seinem Werk. Im zweiten Buch der „Morgenröthe“ spricht Nietzsche vom „sogenannten Ich“ (M: 107). In der dazugehörigen Passage erläutert er:

„Wir sind Alle nicht Das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte – und folglich Lob und Tadel – haben; wir verkennen uns nach diesen gröberen Ausbrüchen, die uns allein bekannt werden, wir machen einen Schluss aus einem Material, in welchem die Ausnahmen die Regel überwiegen, wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst. Unsere Meinung über uns aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte ‚Ich‘, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal. –“ (ebd.: 107f.).

In „Also sprach Zarathustra“ erläutert Nietzsche in Gestalt des Zarathustra wiederum bezogen auf das Verhältnis „Individuum“ und „Gesellschaft“: „Älter ist an der Herde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Herde heisst, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich“ (Z I: 75f.). Im dritten Teil des Zarathustra erläutert er abermals: „Ich ehre die widerspänstigsten wählerischen Zungen und Mägen, welche ‚Ich‘ und ‚Ja‘ und ‚Nein‘ sagen lernten“ (Z III: 243). Dabei wird erneut die Betonung des „Egoismus“ deutlich, die einhergeht mit einer Thematisierung der Empörung bzw. Revolte, die sich im weiteren Verlauf in dem Konstrukt des Verbrechens wiederfindet.

In „Jenseits von Gut und Böse“ beschäftigt sich Nietzsche erneut mit der Abgrenzung von der Masse als Ausdruck des Drangs nach Individualität:

„Jeder auserlesene Mensch trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, wo er von der Menge, den Vielen, den Allermeisten erlöst ist, wo er die Regel ‚Mensch‘ vergessen darf, als deren Ausnahme: – den Einen Fall ausgenommen, dass er von einem noch stärkeren Instinkte geradewegs auf diese Regel gestossen wird, als Erkennender im grossen und ausnahmsweisen Sinne“ (JGB: 43f.).

Wiederum geht es Nietzsche hier um das „Ausnahmeindividuum“, und nicht um die „Masse“. Der aktive Akt der Gewinnung des Selbst durch die Überwindung der Herde ist dabei nicht unbedingt an ein aristokratisches Ideal gebunden, wie es die oberflächliche Nietzsche-Rezeption behauptet.

Ein weiterer Begriff, der im Zusammenhang mit der Individualität eine wichtige Rolle spielt, ist der des „Egoismus“.

„Gewiss hat der so hartknäckig und überzeugt gepredigte Glaube von der Verwerflichkeit des Egoismus Schaden gethan (zu Gunsten, wie ich hundertmal wiederholen werde, der ‚Heerdeninstincte‘), namentlich dadurch, dass er ihm das gute Gewissen nahm und in ihm die eigentliche Quelle alles Unglücks suchen ließ“ (FW: 555).

In einem anderen Aphorismus in der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt er: „Egoismus. – Egoismus ist das perspectivische Gesetz der Empfindung, nach dem das Nächste gross und schwer erscheint: während nach der Ferne zu alle Dinge an Grösse und Gewicht abnehmen“ (ebd.: 498). In der „Morgenröthe“ stellt er die folgende Überlegung zum Egoismus an:

„Der Schein-Egoismus. – Die Allermeisten, was sie auch immer von ihrem ‚Egoismus‘ denken und sagen mögen, thun trotzdem ihr Leben lang Nichts für ihr ego, sondern nur für das Phantom von ego, welches sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgetheilt hat, – in Folge dessen leben sie Alle zusammen in einem Nebel von unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen und willkürlichen, gleichsam dichterischen Werthschätzungen, Einer immer im Kopfe des Anderen, und dieser Kopf wieder in anderen Köpfen: eine wunderliche Welt der Phantasmen, welche sich dabei einen so nüchternen Anschein zu geben! [...] Alles aus dem Grunde, dass jeder Einzelne in dieser Mehrzahl kein wirkliches, ihm zugängliches und von ihm ergründetes ego der allgemeinen blassen Fiction entgegenzustellen und sie damit zu vernichten vermag“ (M: 92f.).

In diesem Abschnitt wird wiederum ein hochaktuelles Thema angeschnitten – der Verlust von Authentizität, der auch in den aktuellen gesellschaftlichen Individuationsschüben zu bemerken ist. Er spiegelt sich in der Suche nach vermeintlicher Authentizität wieder. Bereits in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ äußert sich Nietzsche explizit zur Frage des Egoismus:

„Es ist gewiss die Stunde einer grossen Gefahr: die Menschen scheinen nahe daran zu entdecken, dass der Egoismus der Einzelnen, der Gruppen oder der Massen zu allen Zeiten der Hebel der geschichtlichen Bewegung war; zugleich aber ist man durch die Entdeckung keineswegs beunruhigt,

sondern man decretirt: der Egoismus soll unser Gott sein. Mit diesem neuen Glauben schickt man sich an, mit deutlichster Absichtlichkeit die kommende Geschichte auf dem Egoismus zu errichten: nur soll es ein kluger Egoismus sein. Ein solcher, der sich einige Beschränkungen auferlegt, um sich dauerhaft zu befestigen, ein solcher, der die Geschichte deshalb gerade studirt, um den unklugen Egoismus kennen zu lernen. Bei diesem Studium hat man gelernt, dass dem Staate eine ganz besondere Mission in dem zu gründenden Weltsysteme des Egoismus zukomme: er soll der Patron aller klugen Egoisten werden, um sie mit seiner militärischen und polizeilichen Gewalt gegen die schrecklichen Ausbrüche des unklugen Egoismus zu schützen“ (UB II, HL: 321f.).

Im Rahmen von „Jenseits von Gut und Böse“ zählt er den „Egoismus“ „zum Wesen der vornehmen Seele“ (JGB: 219). Das „Nietzsche Wörterbuch“ nennt insgesamt 454 Belegstellen für den Begriff „Egoismus“ – ab „Menschliches, Allzumenschliches“ taucht der Begriff besonders häufig in seinem Werk auf, in unterschiedlichen Bedeutungen. Die Nietzsche Research Group schrieb unter dem Stichwort „Egoismus“ im „Nietzsche-Wörterbuch“:

„Bei N. finden sich zwei Konzepte von Egoismus: Egoismus [E1] im Rahmen der traditionellen Moral: Selbstsucht und Eigennutzstreben des nur auf sein individuelles Wohl – eventuell unter Schädigung anderer – bedachten Einzelnen, dem die traditionelle Moral (christliche Moral, Schopenhauer) die Hilfsbereitschaft für den Anderen (bis zur Selbstverleugnung), das ‚unegoistische Handeln‘, als positiven Gegenwert entgegenstellt. Nach N.s Auffassung leidet dieses Modell der Moral an dem ‚Grundwiderspruch‘, dass auch der angeblich unegoistisch Handelnde, keineswegs unegoistisch handelt, sondern aus eigennützigem, also ‚egoistischen‘ Motiven, von den Anderen ein ‚unegoistisches‘ Verhalten fordert, zu dem er selbst nicht bereit oder in der Lage ist. Das traditionelle Gegensatzpaar ‚egoistisch‘/‚unegoistisch‘ ist daher unhaltbar. Zu dem liegt diesem Begriff des Egoismus nach N.'s Auffassung ein schwachgewordenes, sogar oft sich selbst verachtendes oder sogar hassendes Selbst (ego) zugrunde.

N.s eigenes Konzept des ‚Egoismus‘ [E2] baut auf dem sich selbst bejahenden, schaffenden Selbst (ego) auf, das auf seine eigenen Instinkte hört und das wachsen will. Kennzeichnend für das Selbst und diesen Egoismus ist die Achtung vor dem eigenen Selbst und vor dem Anderen. Unter der Bejahung und Erweiterung des eigenen Selbst kann eine neue Moral aufgebaut und durch Erweiterung des Selbsts erhöht und verfeinert werden (Sublimierung). Ein so verstandener Egoismus und die darauf aufbauende Moral sind keine Gegensätze mehr, wie im traditionellen Modell der Moral“ (Nietzsche Research Group 2004: 702f.).

Nietzsches Rückgriff auf den Begriff des „Egoismus“ sowie seine positive Wertung zeigen bereits deutliche Anknüpfungspunkte für einen Vergleich mit Max Stirner, der den Begriff des „Egoismus“ ebenfalls in den Mittelpunkt seines Denkens stellte und mit ähnlichen Attributen versah. Ob das Egoismus-Verständnis der beiden Denker konvergent ist, wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung noch zeigen. Besonders Nietzsches Konzept von Egoismus trägt deutliche Züge der Aneignung von Individualität und verdient eine explizite Berücksichtigung im folgenden Abschnitt. Zwei Anknüpfungspunkte für den aktuellen Diskurs lassen sich aber bereits in den zitierten Passagen ausfindig machen: der Verlust von Authentizität und die an das Individuum herangetragene Aufgabe der Selbstreflexion. Sie sind zwei auch heute immer wieder für die Debatte relevante Topoi.

2.2 DAS MOTIV DES „PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS“ IN „DIE GEBURT DER TRAGÖDIE“

„In effect, the dynamics of the Apollinian and the Dionysian inaugurate Nietzsche’s philosophical reflection upon the individual“ (White 1997: 56).

Friedrich Nietzsches Abkehr von der wissenschaftlichen Disziplin der klassischen Philologie und seine Hinwendung zur Philosophie markiert „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (1872)² – hier zitiert nach der 1886 erschienenen, mit einem selbstkritischen Vorwort versehenen Ausgabe „Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik“. Das Werk ist noch unter dem maßgeblichen Einfluss seines Lehrers Arthur Schopenhauers³ sowie seines damaligen Mentors

2 | Vorarbeiten zu diesem von ihm nachträglich zur Ernennung als Professor in Basel verfassten Ersatz für eine Dissertationsschrift finden sich in Form der beiden 1870 gehaltenen Vorträge „Das griechische Musikdrama“ (18. Januar 1870 im Museum in Basel) und „Sokrates und die Tragödie“ sowie in der Schrift „Die Geburt des tragischen Gedankens“. Sie sind zusammen mit den Notizen für eine erweiterte Fassung selbigen Werk im siebenten Band der „Kritischen Studienausgabe“ publiziert worden.

3 | Vgl. u.a. Decher 1985; Taylor 1988; Clegg 1994: 39-57. Friedrich Nietzsche hat im Herbst 1865 in einem Leipziger Antiquariat Schopenhauers Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung“ entdeckt und sehr intensiv rezipiert. Er bezieht sich in der Schrift wiederholt auf seinen geistigen Mentor und zitiert ihn auch bezüglich der klassischen Tragödientheorie (vgl. GT: 19).

Richard Wagner⁴ entstanden, von denen sich Nietzsche in den späteren Jahren weitgehend gelöst hat. In dieser Schrift wird die exponierte Thematisierung der Individualität eingerahmt in eine Darlegung von „ästhetischer Weltauslegung und Welt-Rechtfertigung“ (GT: 18).

Der von Nietzsche aufgemachte zentrale Gegensatz⁵ der beiden Kunstprinzipien der griechischen Antike, die er unter die Namen der beiden Kunstgottheiten Apollo⁶ und Dionysos⁷ subsumiert⁸, kreist um das Problem der „Individualität“ – im Sinn von Vereinzelung („Individuation“) bzw. ihrer Überwindung durch den Akt der Transgression. In einem Brief vom 4. August 1871 an seinen engen Freund Erwin Rohde teilt Nietzsche mit: „In der Tat glaube ich viel aus dem Gegensatz des Dionysischen und Apollinischen ableiten zu können“ (KSB III: 215). Der Rückgriff

4 | Im September 1870 erschien Wagners Schrift „Beethoven“ (hier: Wagner 1927a), die deutliche Übereinstimmungen in den wesentlichen Gedankengängen bezüglich der Musik beinhaltet. Ebenso finden sich eine Thematisierung des apollinischen Gedankens sowie eine Auseinandersetzung mit der griechischen Tragödie in Wagners Schrift „Die Kunst und die Religion“ (1849; hier: Wagner 1927b). Friedrich Nietzsche hatte Richard Wagner bereits am 8. November 1868 persönlich kennengelernt und gehörte bald zum engeren Freundeskreis des Komponisten.

5 | Die von Nietzsche postulierte Gegenüberstellung der beiden Gottheiten als sich entgegenstehende Prinzipien ist umstritten (vgl. z.B. Jünger 1943: 5; Walter 1971: 349), aber auch bereits von anderen Denkern wie den beiden Schlegel-Brüdern antizipiert worden (vgl. z.B. Behler 1983: 337; Brobjer 2005).

6 | Apollo gilt in der griechischen Mythologie als der Gott der Individualität.

7 | Dionysos ist im Denken Nietzsches das Gegenbild zu Jesus Christus. In seinen „Wahnsinnsbriefen“, die er nach seinem geistigen Zusammenbruch 1886 verfasst, heißt es: „Dionysos gegen den Gekreuzigten“. Weiterhin finden sich eine Reihe von Briefen, die er mit dem Namen des griechischen Gottes unterschreibt. Die Figur des Dionysos taucht auch implizit als Zarathustra im Werk noch einmal auf. Anke Bennhold-Thomson machte dies am Beispiel des Honigspenders deutlich. Nach Ovid war Dionysos der Honigspender. Auf dieses Bild wird auch von Nietzsche im Zarathustra angespielt (vgl. Bennholdt-Thomson 1974: 129). Ebenfalls besteht eine Übereinstimmung bei denen ihnen zugeordneten Tieren – der Schlange und dem Löwen (vgl. Walter 1971: 350).

8 | Das Gegensatzpaar „dionysisch“ und „apollinisch“ erscheint erstmals im Sommer 1870 in der Schrift „Die dionysische Weltanschauung“. Er übernimmt diesen Gegensatz wahrscheinlich von Henri [sic! Es handelt sich um Jules – Anm. M.S.] Michelet, der ihn in „La Bible de l'humanité“ ähnlich gebrauchte (vgl. Janz 1978: 431).

auf die Kunst folgt der Schopenhauerschen Auffassung, dass diese im Gegensatz zur Moral die metaphysische Tätigkeit des Menschen darstelle.

Thomas H. Brobjer schrieb über diese Gegenüberstellung der beiden, durch die Göttergestalten symbolisierten Ebenen: „Perhaps the most important content of Nietzsche’s version of the dichotomy is that of individuality (Apollian) and the loss of individuality (Dionysian)“ (Brobjer 2005: 290). Nach Mirko Wischke stellen sich die Konzepte des „Dionysischen“ und des „Apollinischen“ hingegen als zwei unterschiedliche Formen von Individualität dar (vgl. Wischke 1994: 73). Ausgehend von dieser Erkenntnis schrieb Wischke über die Besonderheit des Dionysischen:

„Emanzipatorisch-kritisch ist die durch die Wirkung des Dionysischen gestiftete Form von Individualität in doppelter Weise: indem das Individuum die konkreten Weisen seines In-der-Welt-Seins einbüßt, werden diese nicht nur beschädigt, sondern in der Radikalität ihres Vollzugs zugleich ihre *sämtlichen* Weisen erschüttert, und zwar derart, daß sie in der Erschütterung vernichtend zerstört werden. Trachtet die durch das Apollinische verkörperte bewahrend-gestaltende Individualität nach der dauerhaften Formgebung des Lebens und zerbricht stets wieder am Leiden an ihrer Unangemessenheit, so ist das Dionysische mit seiner ingrimmigen Schaffenslust der Untergrund des Leidens. [...] Den Gedanken der evaluativen Neuerschaffung potenzierend meint Nietzsche daher, daß in der radikalen Distanz das Entwertete für das Individuum nicht der schmerzvolle Verlust eines festen Bestandteils seiner Selbstbeschreibung ist, sondern die unverhoffte Freilegung einer unerschlossenen Möglichkeit einer mit den anderen ‚versöhnten‘ Weise von Individualität“ (ebd.: 74).

Die Verbindung der griechischen Gottheit Apollo mit dem Konzept von Individualität ist in der Forschung unstrittig. Nietzsche selbst titulierte sich wiederholt als den letzten Jünger von Dionysos (vgl. GT: 15; EH: 160, 258), dem er seine „Geburt der Tragödie“ widmet. Bernhard Welte schrieb in seinem 1958 publizierten Aufsatz „Nietzsches Atheismus und das Christentum“:

„Dionysos bezeichnet den Gipfel des Seins als des ewigen, unausschöpflichen, lebendig-mächtigen Einssein. Dionysos ist das Gewollteste, die reinste Gestalt des dem Daseinswillen von Anfang an Vorschwebenden und ihn immer Belebenden und zuletzt Hinreißenden“ (Welte 1958; hier: 2007: 63).

Hier zeigt sich betont der Gegensatz zur christlichen Religion, die in ihrer Jenseitsfixierung das Leben nach Auffassung Nietzsches verneint. Das dionysische Prinzip der Lebensbejahung beinhaltet das bewusste Ja-sagen (vgl. z.B. EH: 345) und das Annehmen der Herausforderung, die das Leben im existenzialistischen

Sinne dem Individuum stellt, d.h. die Annahme der „Verdammnis zur Freiheit“, die Jean-Paul Sartre in „L'Être et le néant“ (1943) postulierte. Der letzte Punkt wird besonders im Zarathustra deutlich: Zarathustra ist, wie es im Kapitel „Vor dem Sonnenaufgang“ heißt, der „große Jasager“ (vgl. Z III: 208f.).

Die Konzepte vom „Apollinischen“ und „Dionysischen“ stellen bei Nietzsche in erster Linie die Gegenüberstellung zweier ästhetischer Variationen dar, die Rückschlüsse auf das Konzept der Individualität gestatten. In der „Geburt der Tragödie“ übernimmt Nietzsche den von Schopenhauer in seiner Habilitationsschrift „Die Welt als Wille und Vorstellung“ aufgemachten Dualismus, wobei nach Barbara Stiegler Dionysos den „Willen“ verkörpert und Apollo die „Vorstellung“ (vgl. z.B. Stiegler 2005: 30; Barrack 1974: 116). Schopenhauer gilt in der Forschung als der erste Philosoph, der das „*principium individuationis*“, das sich bis auf die aristotelische Metaphysik zurückverfolgen lässt, als „ein *subjektives Prinzip der Erfahrung*“ (Langbehn 2005: 70) gedeutet hat. Charakteristisch für die Vereinzelnung bzw. die „Individuation“ – die er mit dem ebenfalls aus Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1818) übernommenen Terminus „*principium individuationis*“ bezeichnet⁹ – steht das apollinische Prinzip. „[M]an möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des *principii individuationis* bezeichnen“ (GT: 28). Später konkretisiert er:

„Apollo aber tritt uns wiederum als die Vergöttlichung des *principii individuationis* entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-Einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht: er zeigt uns, mit erhabenen Gebärden, wie die ganze Welt der Qual nöthig ist, damit durch sie der Einzelne zur

9 | Arthur Schopenhauer benutzte diesen philosophiegeschichtlich bis in die Scholastik zurückreichenden Terminus in seinem Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Er schrieb im vierten Buch „Der Welt als Wille zweite Betrachtung“ im § 61 über das „*principium individuationis*“: „Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen die Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das *principium individuationis* genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d.h. dem Willen entsprossenen Erkenntnis“ (ebd.: 347). In § 62 fährt er fort, indem er über das *principium individuationis* aussagt, „[dass es] die Form der Welt als Vorstellung für die Erkenntnis des Individuums ist“ (ebd.: 358). Letztendlich bilden die Faktoren Raum, Zeit und Kausalität die Koordinaten für das Prinzip jeglicher Individuation. *Principium individuationis* kann als solches mit dem Terminus Individualität-erzeugende Macht beschrieben werden. So ist die Individuation im von Peter Prechtel und Franz Peter Burkhard herausgegebenen „Metzler Philosophie-Lexikon“ als „Verfahren, mit dessen Hilfe etwa in einem Gegenstandsbereich als ein Individuum konstituiert oder aufgefaßt wird“ (Prechtel/Burkard 1999: 257) definiert.

Erzeugung der erlösenden Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres, sitze“ (ebd.: 39f.).

Er entpuppt sich demnach als das „Genius des principium individuationis“ (ebd.: 103). Weiterhin schreibt Nietzsche diesem apollinischen Prinzip der Kunst die Kategorien „Traum“, „Kunst des Bildners“ und die „Weihe des schönen Scheins“ sowie die „Naivität in der Kunst“ zu. Ernest Seillière konstatierte: „Mit dem Wort ‚apollinisch‘ ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen ‚Individuum‘, zu allem, was vereinfacht, hierarchisiert, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht“ (Seillière 1906: 31). Eine wichtige Rolle nimmt dabei die Selbsterkenntnis des Individuums ein.

„Diese Vergöttlichung der Individuation kennt, wenn sie überhaupt imperativistisch und Vorschriften gebend gedacht wird, nur Ein Gesetz, das Individuum d.h. die Einhaltung der Grenzen des Individuums, das Maass im hellenistischen Sinne. Apollo, als ethische Gottheit, fordert von den Seinigen das Maass und, um es einhalten zu können, Selbsterkenntnis“ (ebd.: 40).

Dies findet sich auch in der folgenden Passage der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ wieder: „Der Delphische Gott ruft euch, gleich am Anfang eurer Wanderung nach jenem Ziele, seinen Spruch entgegen ‚Erkenne dich selbst‘. Es ist ein schwerer Spruch: denn jener Gott, verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin“, wie Heraklit gesagt hat“ (UB II, HL: 332f.). Nietzsche interpretiert dieses Postulat mit den Worten: „Das ist das Gleichnis für jeden Einzelnen von uns: er muss das Chaos in sich organisiren, dadurch dass er sich auf seine ächten Bedürfnisse zurückbesinnt“ (ebd.: 333). Die Rückbesinnung auf die „ächtigen Bedürfnisse“ erfordert dabei den aktiven Akt der Selbstvergegenwärtigung und Selbstreflexion des Individuums.

Dem apollinischen entgegen steht das dionysische Prinzip, das Nietzsche in seinem Vorwort „Versuch einer Selbstkritik“ als ein „antichristliches“ Prinzip tituliert. Es ist gekennzeichnet durch den „Rausch“, die „unbildliche Kunst der Musik“ und die „maßvolle Begrenzung“. Das dionysische Prinzip zerbricht das „principium individuationis“ und führt zu einer Transgression des Individuums zugunsten einer Aufhebung der Entfremdung von seiner Umwelt. „Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen“ (ebd.: 29). Dieses Geschehen läuft im Rausch ab und bedeutet schließlich die Vernichtung des Subjektes bzw. die Überwindung der Individualität in Form eines atomisierten Individuums. Im Sinne Schopenhauers wandelt sich das Subjekt somit zum reinen Subjekt des Erkennens (vgl. Korfmacher 1994: 90). Fried-

rich Nietzsche beschreibt dies „als rauschvolle Wirklichkeit, die wiederum den Einzelnen nicht achtet, sondern sogar das Individuum zu vernichten und durch ein mystisches Einheitsempfinden zu erlösen sucht“ (GT: 30). An anderer Stelle spricht er von der „dionysischen Lösung der Fesseln des Individuums“ (ebd.: 133) und gesteht Dionysos die Rolle zu, den „Bann der Individuation [zu zersprengen]“ (ebd.: 103). Die im dionysischen Prinzip verankerte Transgression verweist bereits auf den später im Konzept vom „Übermenschen“ inhärenten Gedanken des Übergangs zu etwas Höherem und einer schöpferischen Weiterentwicklung. Er schreibt: „Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt“ (ebd.: 33).

An späterer Stelle titulierte Nietzsche diese Transgression als den „heroischen Drang des Einzelnen ins Allgemeine, bei dem Versuche über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das eine Weltwesen selbst sein zu wollen, erleidet er an sich den in den Dingen verborgenen Urwiderspruch d.h. er frevelt und leidet“ (ebd.: 70). Das Leiden an der Individuation an sich, das sich in der griechischen Tragödie im Gott Dionysos und seinen verschiedenen Masken ausdrückt, bildet den traditionellen Stoff für die Handlung. Nietzsche fasst die Mysterienlehre der griechischen Tragödie dementsprechend zusammen: „Die Grundkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als Urgrund des Uebels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit“ (ebd.: 73).

Beide Prinzipien – sowohl das dionysische als auch das apollinische – kreisen, wie dargestellt, um die Frage nach dem Individuum. Sie stehen sich in der Kunst gegenüber, verkörpert durch den griechischen Philosophen Sokrates und abstrahiert in dem Terminus der Theorie.

„[Bei] Apollo [wird] das Leiden des Individuums durch die leuchtende Verherrlichung der Ewigkeit der Erscheinung, hier siegt die Schönheit über das dem Leben inhärente Leiden, der Schmerz wird in einem gewissen Sinne aus den Zügen der Natur hinweggelogen. [...] Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen suchen. Wir sollen erkennen, wie alles, was entsteht, zum leidvollem Untergange bereit sein muss, wir werden gezwungen in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken – und sollen doch nicht erstarren“ (ebd.: 108).

Abstrakt lassen sich diese beiden Pole als In- und Exklusion des Individuums lesen. Nietzsche behandelt also das klassische Problem des Individualismus – die Frage nach dem idealen Verhältnis von Individuum und Gesellschaft –, indem er den Konflikt auf eine abstrakte, künstlerische Ebene verlagert. Maßgeblich für diese Interpretation steht die folgende Bemerkung Nietzsches: „So entreißt uns

das Apollinische der dionysischen Allgemeinheit und entzückt uns für die Individuen“ (ebd.: 137). Bereits einige Passagen zuvor erläutert er:

„Ist es doch bei jedem bedeutenden Umsichgreifen dionysischer Erregungen immer zu spüren, wie die dionysische Lösung von den Fesseln des Individuums sich am allerersten in einer bis zur Gleichgültigkeit, ja Feindseligkeit gesteigerten Beeinträchtigung der politischen Instincte fühlbar macht, so gewiss andererseits der staatenbildende Apollo auch der genius des principii individuationis ist und Staat und Heimatsinn nicht ohne Bejahung der individuellen Persönlichkeit leben können“ (ebd.: 133).

Nach Nietzsche treibt auch die Duplizität die Kunst zur Fortentwicklung an. Höhepunkt ist der Bruderbund, die Überwindung des Gegensatzes der beiden Prinzipien. „Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schliesslich die Sprache des Dionysus: womit das höchste Ziel der Tragödie und der Kunst überhaupt erreicht ist“ (ebd.: 140). Auf eine gesellschaftliche Ebene übertragen hieße dies, dass das Individuum im ersten Schritt zur Selbsterkenntnis gelangt, um im zweiten Schritt diese wiederum zu überwinden. Die apollinische Individuation ist die erste Voraussetzung dafür, dass sich das Individuum in seiner Einzigkeit bewusst wird, damit im dionysischen Rausch wieder eine Integration in die Gemeinschaft vollzogen wird. In der antiken Tragödie findet Nietzsche eine Form der Symbiose aus dem individualistischen und dem gemeinschaftlichen Element. Im Nachhinein bedauerte er den starken schopenhauerischen Zug dieser Schrift, was die Auslegungen seiner Kategorien mit dem Vokabular Schopenhauers stärkt. Er spricht davon, dass er „mit Schopenhauerischen Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt und verdorben“ (ebd.: 20) habe.

Das „principium individuationis“ erscheint bei Nietzsche als apollinisches Prinzip, das durch eine Symbiose mit dem dionysischen Prinzip überwunden wird. Die häufig in der Sekundärliteratur vorgenommenen Zusammenstellungen von Dionysos und Zarathustra (Reschke 2001; Gooding-Williams 2001) halte ich daher für berechtigt und betrachte sie als weiteres Indiz für den inhärenten Zusammenhang des Nietzscheanischen Gesamtwerkes.

Den Gegensatz von Apollo und Dionysos, den Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ erläutert, erwähnt er in der „Götzen-Dämmerung“ (vgl. GD: 117f.), ohne dabei allerdings erneut auf das „principium individuationis“ als solches einzugehen.

Der Terminus selbst taucht im untersuchten Werk Nietzsches lediglich noch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ (FW: 453-457) in seiner Auseinandersetzung mit den Schülern Schopenhauers auf. Darin heißt es polemisch: „Der Unsinn

vom Mitleide und der in ihm ermöglichten Durchbrechung des principii individuationis als der Quelle der Moralität“ (ebd.: 454).¹⁰

Die dionysische Überwindung des principium individuationis findet sich auch im Zarathustra wieder. Peter Gasser verwies in seiner Studie „Rhetorische Philosophie“ darauf. „Die Konzeption des dionysischen Rauschzustands unterläuft die Individuation im gleichen Masse wie Zarathustras Gleichsetzung des Selbst mit dem Leib ein autonomes Ich ausschaltet“ (Gasser 1991: 167). In der „Götzen-Dämmerung“ erläutert Nietzsche ein weiteres Mal das dionysische Prinzip: „In ihr [der griechischen Symbolik der Dionysien] ist der tiefste Instinkt des Lebens, der zur Zukunft des Lebens, zur Ewigkeit des Lebens, religiös empfunden, – der Weg selbst zum Leben, die Zeugung, als der heilige Weg“ (GD: 159f.).

Das von Nietzsche dargestellte mystische Hervorgehen des Individuums in der äußeren Welt durch die Vereinigung der beiden Prinzipien lässt sich als sein Verständnis von idealer Individualität als einer Selbstbewusstwerdung und Weiterentwicklung des Individuums lesen.

2.3 DAS „SOVERÄNE INDIVIDUUM“ BEI FRIEDRICH NIETZSCHE

In der Sekundärliteratur wird redundant auf das Konstrukt vom „soveränen Individuum“ im Kontext seiner Konzeption von Individualität verwiesen. David Owen erklärte:

„In the figure of the sovereign individual, Nietzsche presents the concept of the autonomous individual who is not bound by moral rules as customary constraints, but as the freely endorsed commitments through which he gives expression to his own character“ (Owen 2008: 148).¹¹

Giuseppe Tassone verortete das souveräne Individuum in der Gestalt des persischen Religionsstifters Zarathustra, den Nietzsche als Sprachrohr für die Verkündung seiner eigenen Philosophie benutzt. Tassone schrieb: „The image of the

10 | Apollo findet sich auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ wieder (vgl. FW: 441f.) sowie in gelegentlichen Anspielungen in „Also sprach Zarathustra“. Bislang war das apollinische Prinzip nur sehr selten Gegenstand der Nietzsche-Forschung.

11 | Eine kritische Analyse dieser hier lediglich exemplarisch genannten Zugänge zur Thematik innerhalb des Werkes „Genealogie der Moral“ findet sich im Essay „On Sovereignty and Overhumanity“ von Christa Davis Acampora (2006).

sovereign individual as the autonomous subject of the modern age endowed with the creative capacity to reevaluate moral values begins to take shape in a comprehensive way in the character of Zarathustra“ (Tassone 2002: 105). Dabei zeigen sich bereits einige Grundzüge des souveränen Individuums: Es handelt sich um ein autonomes Individuum, das die Macht (Potenz) zur Umwertung bestehender Werte und Setzung eigener besitzt.

In der „Genealogie der Moral“ taucht der Begriff des „souveränen Individuums“ zum ersten Mal auf. In seiner zweiten Abhandlung über „Schuld“, „schlechtes Gewissen“, Verwandtes“ entwirft Nietzsche folgendes Bild dieses Ideals:

„Stellen wir uns dagegen an's Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, wozu sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveraine Individuum, das sich nur sich selbst, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn ‚auton‘ und ‚sittlich‘ schließt sich aus), kurz den Menschen des eigenen unabhängig langen Willens, der versprechen darf – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaftig geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein davon, was da endlich errungen worden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt“ (GM: 293).

In dieser Passage findet sich auch ein deutlicher Affront gegen die Philosophie Immanuel Kants, in der u.a. das sittliche Individuum einen hohen Stellenwert einnimmt. Weiterhin erklärt Nietzsche zu den Eigenschaften des souveränen Individuums:

„Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser acht über sich und das Geschick hat bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominierenden Instinkt: – wie wird er ihn heissen, diesen dominierenden Instinkt, gesetzt, das er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein Gewissen...“ (ebd.: 294).

Den Begriff der „Souveränität“ fasst Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ allgemein wie folgt auf: „Auch das Schlechte ehren und sich zu ihm bekennen, wenn es Einem gefällt, und keinen Begriff davon haben, wie man sich seines Gefällens schämen könne, ist das Merkmal der Souveränität, im Grossen und Kleinen“ (MAM II: 515). Diese Erläuterung verstärkt noch einmal die oben bereits zitierte Aussage: Sittliche Kategorien lassen sich nicht mit Souveränität

vereinbaren. Die Souveränität ist auch eines der konstituierenden Elemente für den „freien Geist“, eine der Figuren, die im Werk Nietzsches das Konzept von Individualität charakterisieren. Bezüglich des „Freigeistes“ fordert Nietzsche:

„Du sollst Herr über dich werden, Herr auch über deine eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du sollst Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehen lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke“ (MAM I: 20).

Dabei zeigt sich wiederum der Bezug zur Selbsterkenntnis und der Selbstverantwortung für das eigene Handeln als konstituierenden Elementen für Individualität. Das souveräne Individuum ist demnach durch Authentizität und Selbstbewusstsein bestimmt. Es ist Herr seiner eigenen Handlungen, derer es sich bewusst ist. In „Jenseits von Gut und Böse“ erläutert Nietzsche weiter:

„Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: – es ist ein Vorrecht der Starken. Und wer es versucht, auch mit dem besten Rechte dazu, aber ohne es zu müssen, beweist damit, dass er wahrscheinlich nicht nur stark, sondern bis zur Ausgelassenheit verwegen ist“ (JGB: 47f.).

Nur starke Individuen verfügen nach Nietzsche über die Kraft, die Herausforderungen zu meistern, welche die Souveränität stellt. Diese Thematik durchzieht sein gesamtes Werk und wurde häufig als aristokratisches Konzept von Individualismus interpretiert, obwohl Nietzsche diesbezüglich wenig konkret wird.

2.3.1 Der „Übermensch“ als Ideal reifer Individualität

Der Übermensch ist einer der grundlegenden Begriffe im Werk Nietzsches, der immer wieder für Irritationen und Fehldeutungen in der Rezeptionsgeschichte gesorgt hat, aber letztendlich auch einen Schlüssel zum Konzept von Individualität im Werk Nietzsches darstellt. Er entpuppt sich gleichzeitig als Verkörperung eines Gegenideals zum durch die lebensfeindliche Moral der Religionen geprägten modernen Menschen (vgl. Jung 1972: 545f.). Der Begriff an sich ist schwer zu fassen und wurde in der Wirkungsgeschichte unterschiedlich ausgelegt – auch bezüglich seiner Verbindung zum Konzept der Individualität. A. Rosikat schrieb in „Individualität und Persönlichkeit“, dass Nietzsche „durch seinen Individualismus zum Herolde des Übermenschen, d.i. gleichfalls der Persönlichkeit“ (Rosikat 1911: 41) wurde. Josef Simon erklärte zur Schwierigkeit einer Definition des Begriffs:

„Auch ‚Was‘ der Übermensch ‚sei‘, läßt sich nicht allgemein erklären. Es ist der Mensch, der sich gerade *nicht* an dem mißt, was als *allgemein* mensch-

lich vorausgesetzt ist, nicht an dem, was ein Mensch von seinem ‚Wesen‘ her sein *solle*, sondern der Mensch, der tatsächlich und ohne Ressentiment zu sich selbst und den anderen in ihrer Andersheit ‚ja‘ sagen und den Unterschied ertragen kann“ (Simon 2000: 251).

Dieser Analyse folgend wäre der „Übermensch“ eine andere Bezeichnung für das von Stirner proklamierte Konzept von „Einzigkeit“ (vgl. Kapitel 4.2.4 der vorliegenden Arbeit). Beyazit Tas schrieb über die Figur des Übermenschen:

„Der Übermensch gibt sich ein eigenes individuelles Gesetz. Er bevollmächtigt sich selber. Der Übermensch gibt sich selber ‚Stil‘ und übernimmt die volle Verantwortung fürs Leben. Er ist selbständig, frei und ungebunden von gesellschaftlichen Banden, Zwängen und Gesetzen. Er kann seine Individualität nur im ungebundenen Zustand, als höchsten Wert und Wertmaßstab pflegen“ (Tas 2007: 98).

Die Interpretation von Tas stellt eindeutig die Autonomie des Individuums in den Mittelpunkt, die bereits im vorangegangenen Kapitel als eine der Grundeigenschaften des souveränen Individuums klassifiziert wurde. Er stützt damit die These, dass das souveräne Individuum und der Übermensch gleichgesetzt werden können, eine These, die auch Nicolaus Awxentief (1905) vertrat. Ähnlich verhält es sich beim Interpretationsansatz von Frank Lisson. Dieser betrachtete den Übermenschen als Gestalt, die alle Eigenschaften der Nietzscheanischen Philosophie beinhaltet:

„Der Übermensch versammelt alle Eigenschaften, die Nietzsche lehrt: Es ist der Mensch, der sich selbst erschafft, der niemanden nachahmt, keiner Mode folgt und keiner Moral, das souveräne Individuum, das nur seiner eigenen Natur folgt und dabei die ‚ewige Wiederkehr‘ aller Dinge akzeptiert, in uneingeschränkter Liebe zum Schicksal (*amor fati*). Als Idealtypus von Nietzsches Philosophie verkörpert der Übermensch einen heroisch-anarchischen Individualismus: Man suche sich selbst und setze sich ins Werk als den Sinn des Daseins“ (Lisson 2004: 139f.).

Lisson setzt somit das Individuum absolut und reduziert das philosophische System auf dieses souveräne Individuum.

Josef Kahl bot als Interpretationsansatz an:

„Mein Interpretationsvorschlag lautet: Der ‚Übermensch‘ ist die mystifizierende Vorwegnahme jenes hochindividualistischen Menschentyps, der sich – namentlich in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts – massenhaft unter uns ausbildet und ausbreitet“ (Kahl 2000a: 29).

Kahls Interpretation des Übermenschen schlägt eine weitere Brücke zwischen dem philosophischen Konzept Nietzsches und der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion. Obwohl seine Interpretation sich sehr eingeleist auf einer negativ konnotierten Schiene bewegt, indem er die Atomisierung in der Gesellschaft mit dem Konzept verbindet, ist sie ein möglicher Hinweis auf die Aktualität Nietzsches für den aktuellen Diskurs, die es hier im Rahmen der Arbeit zu untermauern gilt.

Das Konzept hinter dem Begriff „Übermensch“¹² stellt nach gängiger Auffassung in der Sekundärliteratur eine Weiterentwicklung des „Genie“-Begriffs dar, den Nietzsche in Anlehnung an Arthur Schopenhauer verwendet (vgl. z.B. Ernst 1923: 270; Benz 1961: 115; Ritter 1974: 303-309; Ransinghe 1989: 47-89; Kleffmann 2003: 202). Für die These, dass er diese Begriffe synonym gebrauchte, spricht auch, dass Nietzsche das Adjektiv „übermenschlich“ wiederholt auf das Genie anwendet (vgl. z.B. M: 318). Der Begriff lässt sich vor dem Hintergrund der bisherigen Analyse als eine Metapher für eine bestimmte Konzeption von Individualität verstehen¹³, bzw. mit den Worten von Lutz Gentsch ausgedrückt als ein „Gegensatz-Begriff zu allem Entindividualistischen der Gesellschaft“ (Gentsch 1995: 284), womit auch die zweite Ebene ins Spiel kommt, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Diesem Gedanken folgend werde ich den Übermenschen in diesem Kapitel untersuchen und im folgenden mit dem „höheren Menschen“ (vgl. Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit) sowie mit dem „Genie“ (vgl. Kapitel 2.3.3 der vorliegenden Arbeit) kontrastieren, um die potentiell neue Qualität dieses Begriffs zu spezifizieren. Für Johann Wolfgang von Goethe, der einen maßgeblichen Einfluss auf die Geniegestalt Nietzsches hatte, war das Genie die Verkörperung des individuellen schöpferischen Prinzips an sich. In der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ (David Strauss) definiert Nietzsche das Genie erstmals: als „ideale[n] Ausdruck der Gattung Mensch“ (UB I, DS: 195). Den Zusammenhang von „Genie“ und „Übermensch“, der sich u.a. in der Formulierung „Erwägt man, was bisher Alles als ‚übermenschlicher Geist‘, als ‚Genie‘ verehrt

12 | In der Literatur wird allgemein hin angenommen, dass Nietzsche diesen Begriff von Johann Wolfgang von Goethe (vgl. u.a. Müller 1999: 183f.) oder von George Gordon Byron (vgl. Nietzsche 1994: 10) übernahm. Im deutschsprachigen Raum kann die Verwendung des Begriffs Übermensch bis ins 16. Jahrhundert hinein zurückverfolgt werden (vgl. Benz 1961; Kaufmann 1982: 359-361; Grimm 1984: 417f.; Ottmann 1987: 382-388; Gerhardt 2001).

13 | Daneben existiert eine Reihe von Missdeutungen des Begriffs, die den Übermenschen im Zusammenhang mit einer sozialdarwinistischen Entwicklungstheorie sehen (vgl. u.a. Kirchner's Wörterbuch 1911: 1032; Bauer 1924; Hawes 1993: 41). Diese Ansätze sind für die folgende Untersuchung irrelevant.

worden ist“ (M: 318) findet¹⁴, belegt auch das weitgehende Fehlen des Begriffs des Genies im mittleren und späten Werk Nietzsches: In den nach „Also sprach Zarathustra“ verfassten Texten – „Jenseits von Gut und Böse“, „Genealogie der Moral“, „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“ – erscheint der Begriff des Genies nur noch vereinzelt.

Nachdem bereits in den mittleren Werken das Adjektiv „übermenschlich“ verwendet (vgl. WB: 506; MAM I: 113, 154; M: 37, 38, 104, 318) und auch das Substantiv „Übermensch“ benutzt wird (FW: 490), wird der Begriff an sich erst in „Also sprach Zarathustra“ näher bestimmt, wenn auch immer noch sehr unscharf.¹⁵ Später taucht das Substantiv noch ein weiteres Mal in der „Götzen-Dämmerung“ (GD: 136) auf.

In der „Morgenröthe“ wird das Adjektiv „übermenschlich“ im Sinne von „gottähnlich“ verwendet und steht häufig im Kontext der Gottesthematik. Im Kapitel über „Das Streben nach Auszeichnung“ (M: 102-104) wird der Begriff mit „göttlich“ in Zusammenhang gebracht (vgl. ebd.: 104). Auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ findet sich der Übermensch im Kontext von übersinnlichen Erscheinungen:

„Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen: die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn“ (FW: 490).

Ähnlich wird der Begriff im Kapitel „Von den Dichtern“ im zweiten Buch von „Also sprach Zarathustra“ eingesetzt: „Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: – Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! – alle diese Götter und Übermenschen“ (Z II: 164). Geisteshistorisch betrachtet, wird der Begriff also für ein gottgleiches Individuum bzw. ein Genie verwendet (vgl. Gerhardt 2001) und lässt sich trotz einiger Spezifika mühelos in die klassische Begriffsgeschichte einordnen. Besonders deutlich zeigt das eine weitere Persiflage des „Alten Testaments“: „Ihr Einsamen von heute, ihr Ausscheidenden, ihr sollt einst ein Volk sein: aus euch, die ihr euch selber auswähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen: – und aus ihm der Übermensch“ (Z I: 100f.).

14 | In ähnlichem Sinne verwendet Arthur Schopenhauer den Begriff (vgl. Schopenhauer o.J.: 206).

15 | Auch in den nicht weiter beleuchteten Jugendschriften Nietzsches taucht der Begriff des „Übermenschen“ bereits im Dezember 1861 auf (vgl. Nietzsche 1994: 10).

In der Vorrede zu „Also sprach Zarathustra“ lässt Nietzsche Zarathustra verkünden: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, was überwunden werden soll“ (Z I: 14; vgl. auch: Z II: 249; Z IV: 332). Im selben Monolog predigt er:

„Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde [...] Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder ein schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ (ebd.: 14).

Die Erschaffung des „Übermenschen“ wird als Thematik bereits in der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ angedeutet:

„Es ist der Grundgedanke der Kultur, insofern diese jedem Einzelnen von uns nur Eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten“ (UB III, SE: 382).

Dieser Akt der Vollendung der Natur kann ebenso als Zweck der Schaffung des Übermenschen interpretiert werden. Adorno und Horkheimer sahen in dem Wunsch nach der Erschaffung des Übermenschen einen Versuch, mit der Situation nach der Erkenntnis vom Tod Gottes umzugehen, d.h. dem Ende der Metazerzählung. Im zweiten Exkurs der „Dialektik der Aufklärung“ erklärten sie: „Er will Gott durch den Übermenschen ersetzen, weil der Monotheismus, vollends seine gebrochene, christliche Form, als Mythologie durchschaubar geworden sei“ (Horkheimer/Adorno 2000: 122).

Einzelne für den Übermenschen konstituierende Elemente lassen sich bereits vor seinem Zarathustra erkennen. In „Menschliches, Allzumenschliches“ scheint die Idee einer Weiterentwicklung des Menschen durch.

„Kreislauf des Menschenthums. – Vielleicht ist das ganze Menschenthum nur eine Entwicklungsphase einer bestimmten Thierart von begränzter Dauer: so dass der Mensch aus dem Affen geworden ist und wieder zum Affen werden wird, während Niemand da ist, der an diesem verwunderlichen Komödienausgang irgend ein Interesse nehme. [...] Gerade weil wir diese Perspective in's Auge fassen können, sind wir vielleicht im Stande, einem solchen Ende der Zukunft vorzubeugen“ (MAM I: 205f.).

Auch in der „Morgenröthe“ spricht Nietzsche die Idee einer Höherentwicklung des Menschen an, wie es angesichts der zeitnahen Publikation von Charles Darwins Evolutionstheorie („On the Origin of Species“) im Jahre 1859 nicht verwun-

derlich erscheint.¹⁶ In der „Morgenröthe“ schreibt Nietzsche: „Jedesmal ist sehr viel Heuchelei und Lüge durch eine solche Umschaffung in die Welt gekommen: jedesmal auch, und um diesen Preis, ein neuer übermenschlicher, den Menschen hebender Begriff“ (M: 38). Im Gespräch mit einem Einsiedler lässt Nietzsche Zarathustra die Notwendigkeit einer Überwindung begründen: „Der Mensch ist mir eine zu unvollkommene Sache“ (Z I: 13). Der Einsiedler, ein weltabgewandter Heiliger, hat die Nachricht vom Tode Gottes noch nicht erhalten. Somit ist diese Aussage weniger als eine evolutions-biologische, denn als eine philosophische zu betrachten. Der Mensch ist unvollkommen, weil er dem Nihilismus der Werte und den sich daraus ergebenden Anforderungen nicht adäquat begegnen kann.

Die Verbindung vom „Übermensch“ und „Schaffenden“ erläutert Nietzsche erneut im weiteren Verlauf vom Zarathustra: „Bitternis ist im Kelch auch der besten Liebe: so macht sie Sehnsucht zum Übermenschen, so macht sie Durst dir, dem Schaffenden! Durst dem Schaffenden, Pfeil und Sehnsucht zum Übermenschen: sprich, mein Bruder, ist dies dein Wille zur Ehe?“ (ebd.: 92). In der dritten Vorrede verwendet er für den Übermenschen die Metapher des Meeres:

„Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden. Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieses Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung unter-gehen“ (ebd.: 15).

Somit ist das Konzept an die Lebensbejahung des Individuums gekoppelt, die sich teilweise im „amor fati“ (dt: Liebe zum Schicksal)¹⁷ ausdrückt und auch in der Bejahung „ewigen Wiederkehr des Gleichen“. Das höhere Ziel des „Übermenschen“ ist neben der Erkenntnis der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ nach eigenen Angaben der wichtigste Aspekt des Zarathustra-Werkes (vgl. EH: 335). In die Darstellung der Transformation und Absonderung vom „einfachen“, in die Herde integrierten Menschen, spielt das Bild des Genies deutlich hinein. Der Übermensch wird weiterhin in der bereits zitierten Schrift als der „Blitz“ (Z I: 16) gezeigt, konkreter als der „Blitz aus der dunklen Wolke Mensch“ (ebd.: 23; vgl. auch: ebd.: 18). Neben der Wolke als Metapher für die Herde und dem Blitz als Symbol für den Übermenschen taucht noch das Bild der Tropfen (vgl. ebd.: 18) auf, welche die Ankunft des Übermenschen verkünden. Die Tropfen stehen für höhere Menschen (vgl. Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit), die den Weg für

16 | Die erste Äußerung bezüglich Darwins findet in der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ (vgl. UB I, DS: 195). Sie beinhaltet keine Wertung seiner Theorie. In der „Götzen-Dämmerung“ findet sich hingegen eine ablehnende Äußerung gegenüber Darwins Theorie (vgl. GD: 120f.).

17 | Den Terminus „Amor Fati“ verwendet Nietzsche im untersuchten Werk lediglich an einer Stelle im „Ecce Homo“ (vgl. EH: 297).

den Übermenschen bereiten. Zu diesen zählt sich Zarathustra selbst („Seht, ich bin ein Verkünder des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heißt Übermensch“, vgl. Z I: 18) und auch der Seiltänzer¹⁸. Letzterer begibt sich auf den Weg, d.h. das Seil, das Zarathustra mit den folgenden Worten erläutert: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde“ (ebd.: 16). Diesen Übermenschen stellt er dem „letzten Menschen“ (ebd.: 19) entgegen. Attribut dieses „letzten Menschen“ ist der dekadente Lebensstil seiner Zeitgenossen, den er in der fünften Vorrede zu seinem Zarathustra beschreibt (vgl. ebd.: 18-21): Der Mensch ist nicht bereit, sich zu verändern, sondern er stagniert. Sidonia Blättler sah in ihm das vergesellschaftlichte Individuum:

„Das von Nietzsche in der fünften Vorrede des *Zarathustra* in Gestalt des *letzten Menschen* dargestellte vergesellschaftete Individuum trägt die Züge des sich rastlos um sich selbst drehenden bürokratisch gesteuerten und aller Selbstverantwortung enthobenen Massenindividuum, das schon im Zentrum von Tocquevilles Analyse einer demokratisch nivellierten Gesellschaft gestanden hat“ (Blättler 1995: 202f.).

An späterer Stelle spielt das Bild von der „Wolke“ für das auserwählte Volk deutlich auf das „Alte Testament“ an (vgl. ebd.: 100f.). Zum Abschluss des ersten Buches in „Also sprach Zarathustra“ nennt Nietzsche den Tod Gottes als Voraussetzung für die Entwicklung des Übermenschen (vgl. Kapitel 2.6 der vorliegenden Arbeit).

Gleichzeitig fordert er damit die Individualität in Gestalt des Übermenschen ein. In dem Kapitel „Von den Taranteln“ polemisiert Zarathustra gegen die Prediger der Gleichheit aufgrund seiner Lehre vom „Übermenschen“ (Z II: 130), deren Lehre von der Gleichheit den Individualismus und die Individualität per se negiert. Im dritten Band vom „Zarathustra“ ist der Übermensch auch als eine „Heilversprechung“ – eine „Erlösung“ (vgl. Z III: 248f.) – titulierte, d.h. er kokettiert mit der religiösen Bedeutung des Terminus¹⁹. Im vierten Buch des Zarathustra erklärt Nietzsche: „Der Mensch muß besser und böser werden“ so lehre ich. Das Böseste ist nöthig zu des Übermenschen Bestem“ (Z IV: 359). Im Gleichnis „Vom Baum am Berge“ wird bereits die sinnbildhafte Höhe mit dem „Bösen“ verbunden. Im Gespräch mit dem Jüngling erläutert Zarathustra: „Je mehr er hinauf in die Höhe und das Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in’s

18 | Der Begriff der Seiltänzerei taucht auch in der Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ auf. Vgl. JGB: 186.

19 | Der Begriff war ursprünglich eine Beschreibung für Jesus Christus, der zwar als Mensch geboren, doch in erster Linie – der Überlieferung nach – Gottes Sohn war und über den „Menschen“ stand.

Dunkle, Tiefe – in's Böse“ (Z I: 51). Das Böse hat für Nietzsche eine schaffende Kraft, die vor dem Hintergrund seiner Ablehnung von moralischen Kategorien wie „gut“ und „böse“ absurd wirkt.²⁰ Dennoch ist bei ihm das Böse an das Schaffen und die Individualität gebunden, worin seine Überlegungen streckenweise denen von D. A. F. de Sade ähneln (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit). Das ist jedoch ein einmalig auftretender Randaspekt in seinem Werk, der für die weitere Untersuchung nicht von Relevanz ist.

Im dritten Buch des Zarathustra erläutert Nietzsche den Ursprung des Wortes „Übermensch“ im Zusammenhang mit der „Umwertung aller Werte“ – wiederum ein wichtiges Thema der Nietzscheanischen Philosophie: „Dort war's auch, wo ich das Wort ‚Übermensch‘ vom Wege auf, und das der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse“ (Z III: 248).

Auch im „Ecce Homo“ stellt Nietzsche wiederholt eine Verbindung zwischen dem Konzept des Übermenschen und dem der Gottheit Dionysos (vgl. EH: 344, 345) her: Der Übermensch erscheint als der „Begriff des Dionysus selbst“ (ebd.: 344). Damit zeigt sich wiederum der rote Faden, der das Werk Friedrich Nietzsches seit „Die Geburt der Tragödie“ durchzieht – nämlich die Auseinandersetzung mit Dionysos und Apollo als zwei sich ergänzenden Prinzipien, die sich um die Frage nach der Ausprägung und Vollendung von Individualität drehen.

In der „Genealogie der Moral“ nennt Nietzsche als ein konkretes Beispiel für sein Konzept vom Übermenschen den französischen Kaiser Napoleon²¹. Über diesen heißt es: „Napoleon, jener einzelste und spätestgeborne Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals an sich [...] Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch“ (GM: 288). In „Menschliches, Allzumenschliches“ titulierte Nietzsche ihn noch als ein „Genie“ (MAM I: 155), was ebenfalls als ein Indiz für die weitgehend synonyme Verwendung beider Begriffe gewertet werden kann. Ähnlich verhält es sich mit der Verbindung von Freigeist und Übermensch. In „Menschliches, Allzumenschliches“ tauscht der Freigeist als Zukunftsideal auf, wie später der Übermensch im Zarathustra (vgl. ebd.: 15).

Das Konstrukt vom „Übermenschen“ hat in diesem Kapitel weitere Facetten gewonnen. Es lässt sich sowohl an das souveräne Individuum als auch an das Genie und die Gottheit Dionysos rückkoppeln. In diesem Kontext erhält das Konzept deutlichere Züge – und wird auch ein Stück weit entmystifiziert.

20 | Ein ähnliches Dilemma findet sich auch im Werke de Sades wieder. Das redundante Scheitern seiner Protagonistin Justine, als Verkörperung des „Guten“, bei gleichzeitiger Belohnung des Lasters, das in ihrer Schwester Juliette personifiziert ist, steht im Widerspruch zur Philosophie der Apathie der Natur.

21 | Napoleon taucht wiederholt als Beispiel für Genies oder große Persönlichkeiten auf (Vgl. M: 203; GD: 147).

2.3.2 Das Verhältnis vom „Übermenschen“ zum „höherem Menschen“ und „letzten Menschen“

„Das Wort ‚Übermensch‘ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu ‚guten‘ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten – ein Wort, das im Munde eines Zarathustra, des Vernichters der Moral, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra’s zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als ‚idealistischer‘ Typus einer höheren Art Mensch, halb ‚Heiliger‘, halb ‚Genie‘...“ (EH: 300).

Im engen Zusammenhang mit der Bezeichnung „Übermensch“ steht auch der Begriff des „höheren Menschen“. Er verweist auf das aristokratisch-anmutende Ideal Nietzsches²². Gleichzeitig ist dieses Konzept aber auch eng mit seiner Rezeption von Jacob Burckhardts Geschichtsauffassung verbunden. Desirée Rocha de Sá schrieb darüber: „Aber was bedeuten genau die Begriffe Individualismus und Größe? Wie Burckhardt versteht Nietzsche unter diesen Begriffen vor allem die Ablehnung alles Mittelmäßigen und die Vorliebe für das Außerordentliche“ (Rocha de Sá 2008: 117). Die Höherentwicklung des Menschen verknüpft Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ mit der Gesellschaft – eine aristokratische Ordnung sei für die Höherentwicklung der Menschheit Voraussetzung (vgl. JGB: 205), d.h. sei also auch die Grundbedingung für die Herausbildung souveräner Persönlichkeiten.

Den Begriff des „höheren Menschen“ verwendet Nietzsche erstmalig in der „Fröhlichen Wissenschaft“. Im Aphorismus 60 heißt es über den höheren Menschen: „Der steigt empor – ihn soll man loben! Doch Jener kommt allzeit von Oben! Der lebt dem Lobe selbst enthoben, Der ist von Droben!“ (FW: 366f.). An späterer Stelle taucht der Terminus im Zusammenhang mit der Pädagogik auf: „Zum ‚Erziehungswesen‘. – In Deutschland fehlt dem höheren Menschen ein großes Erziehungsmittel: das Gelächter höherer Menschen; diese lachen nicht in Deutschland“ (ebd.: 501). Weiterhin erläutert er über die Besonderheiten von „höheren Menschen“: „Wahn der Contemplativen. – Die hohen Menschen un-

22 | Thomas Fossen (2008) hat in seinem Essay „Nietzsche’s Aristocratism Revisted“ das aristokratische Bild teilweise relativiert und korrigiert.

terscheiden sich von den niederen dadurch, dass sie unsäglich mehr sehen und hören – und eben dieses unterscheidet den Menschen vom Thiere und die oberen Thiere von den unteren“ (ebd.: 539). An diesem Unterscheidungsmerkmal, aus dem Nietzsche eine gewisse Ungleichheit der Menschen ableitet, zeigt sich das Fahrwasser der biologischen Sprache seiner Zeit. Der höhere Mensch trägt dabei immer deutliche Züge des Genies. Gleichzeitig thematisiert Nietzsche aber auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Erschaffung von großen Individuen, indem er die Rolle der Erziehung in seine Überlegungen integriert (vgl. Kapitel 2.3.4 der vorliegenden Arbeit).

In „Also sprach Zarathustra“ nimmt er die Figur des „höheren Menschen“ als potentiellen Wegbereiter des Übermenschen wieder auf, der mit der Allgemeinheit bricht bzw. in Nietzsches eigenen Worten mit der „Herde“. Zarathustra verkündet im Kapitel „Auf den glückseligen Inseln“ über seine Aufgabe: „Gott ist eine Muthmassung; aber ich will, dass euer Muthmassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könnt ihr einen Gott schaffen? – So schweig mir doch von allen Göttern! Wohl aber könnt ihr den Übermenschen schaffen“ (Z II: 109). Mit der Anrede „ihr“ wendet er sich an die „höheren Menschen“, denen er die Erfüllung dieser Aufgabe zutraut. Sie können den Weg ebnen für jenes Ideal. Zarathustra präsentiert die Figur des höheren Menschen auch im Kontrast zum Gottesbegriff:

„Vor Gott! – Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure grösste Gefahr.

Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der grosse Mittag, nun erst wird der höhere Mensch – Herr!

Verstandet ihr dieses Wort, oh meine Brüder? Ihr seid erschreckt: wird euren Herzen schwindelig? Klafft euch hier der Abgrund? Kläfft euch hier der Höllenhund?

Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreist der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe“ (Z IV: 357).

Für Anke Bennholdt-Thomsen stellen sich die höheren Menschen in diesem Werk wie folgt dar:

„Die höheren Menschen sind primär einfach die, die in die Höhenlage Zarathustras zu gelangen imstande sind, die die Talniederungen hinter sich haben. [...] Einigkeit [in der Forschung] besteht auch hierüber, daß die höheren Menschen Beispiele und Möglichkeiten des Menschen in der geschichtlichen Wirklichkeit Europas zur Zeit Nietzsches darstellen“ (Bennholdt-Thomsen 1974: 130f.).

Zu den höheren Menschen zählen demnach im vierten Buch von „Also sprach Zarathustra“ die folgenden Charaktere:

- der „häßliche Mensch“, der Gott getötet hat,
- die zwei Könige mit einem Esel,
- der freiwillige Bettler,
- der alte Zauberer, der die Größe sucht,
- der Schatten,
- der Gewissenhafte des Geistes,
- der traurige Wahrsager,
- der alte Papst.

Es handelt sich um die Charaktere, die einen Ausweg aus der alten, maroden Ordnung – dem Zustand der *Décadence* – suchen. Die Auswahl der Personen erscheint beliebig und lässt keine klare Kategorisierung erkennen. Die Aufzählung beinhaltet sowohl das Sinnbild des modernen Menschen („der häßliche Mensch“) als auch die klassischen Vertreter einer alten, überkommenen Ordnung (zwei Könige, ein alter Papst). Zwei von ihnen (der „häßliche Mensch“, der alte Papst) sind eng mit dem Tod Gottes verknüpft, ebenso wie der Heilige aus dem ersten Teil des Zarathustra. Aufgrund seines Wohnortes muss auch der Heilige zu den höheren Menschen gerechnet werden, obwohl er im vierten Teil nicht mehr genannt wird. Außer ihm versammeln sich im vierten Buch von „Also sprach Zarathustra“ alle in Zarathustras Höhle und feiern ein Eselsfest (vgl. Z IV: 388ff.)²³, das die Rückkehr zu alten Werten persifliert. Die modernen Menschen sind der Aufgabe nicht gewachsen, den Übermenschen zu erschaffen.

Der Schatten antwortet auf Zarathustras Kritik in einem Bildnis:

„Schlimm genug“, antwortete der Wanderer und Schatten, du hast Recht: aber was kann ich dafür! Der alte Gott lebt wieder, oh Zarathustra, du magst reden, was du willst. Der häßliche Mensch ist an allem Schuld: der hat ihn wieder auferweckt. Und wenn er sagt, dass er ihn einst getötet habe: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurtheil“ (Z, IV: 391).

23 | Das Eselsfest ist unter mehreren Gesichtspunkten für eine Nietzsche-Rezeption von Relevanz. In der Dionysos-Verehrung gab es Eselsfeste (vgl. Jünger 1943: 68); das Eselsfest taucht auch im Werke Stirners auf (vgl. EE: 218); es kann in seiner gewählten Darstellung allerdings auch als eine Persiflage des im alten Testament vom jüdischen Volk vollzogenen Tanzes um das goldene Kalb, während des Zwiegesprächs von Moses und Gott, gelesen werden (vgl. Moses 2, 32:4). Die zuletzt genannte Variante würde in die Gesamtkonstruktion des Werkes als eine Bibelparodie passen.

Der „häßliche Mensch“ ist bei Nietzsche der moderne Mensch, der die Leerstelle des toten Gottes nicht füllen kann und deshalb zu alten Werten zurückkehrt (vgl. auch: Kapitel 2.8.2 der vorliegenden Arbeit). Er ist demnach in Verbindung mit dem Seiltänzer im ersten Buch des Zarathustras zu sehen. War der Seiltänzer noch aufgebrochen, um den Übergang zu wagen und war daran gescheitert, weil er zurückblickte und zögerte, ist der moderne Mensch sich seiner Schuld bewusst, am Tod Gottes und der alten Ordnung. Er schafft sich einen neuen Platzhalter für das mit Gott bezeichnete metaphysische Prinzip, weil er nicht über die Kraft der Lebensbejahung verfügt. Zuvor muss Zarathustra bereits feststellen: „Meine Gäste, ihr höheren Menschen, ich will deutsch und deutlich mit euch reden. Nicht auf euch warte ich hier in diesen Bergen. [...] ,Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein, fuhr Zarathustra fort: aber für mich – seid ihr nicht hoch und stark genug“ (ebd.: 350).

Die Leerstelle Gottes spricht Nietzsche auch schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ an, wenn auch noch nicht in so ausgereifter Form:

„Seitdem der Glaube aufgehört hat, dass ein Gott die Schicksale der Welt im Grossen leite und, trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfade der Menschheit, sie doch herrlich hinausführe, müssen die Menschen selber sich ökumenische, die ganze Welt umspannende Ziele stellen“ (MAM I: 46).

Diese Ziele finden sich für Nietzsche in der Hoffnung auf die Erschaffung des Übermenschen wieder. Auch an späterer Stelle kritisiert er im Zarathustra jene: „Wohlan! Sie schlafen noch, diese höhere Menschen, während ich wach bin: das sind nicht meine rechten Gefährten!“ (Z IV: 405). Liest man die Passage vor dem Hintergrund seiner Selbststilisierung zum unzeitgemäßen Denker, wird deutlich, dass Nietzsche in seinem Alter Ego des Zarathustra einen Propheten sieht. Selbst die Geistesaristokratie seiner Zeit, die er wiederholt in seinen Werken akquiriert, ist noch nicht in der Lage, sein postuliertes Konzept einer Höherentwicklung, die letztendlich auch eine besondere Ausprägung von genialer Individualität betrifft, umzusetzen. Sie hat ihre entwicklungsgeschichtliche Aufgabe noch nicht erkannt. In einem vorhergehenden Kapitel erläuterte er bereits: „Ich selber freilich – ich sah noch keinen grossen Menschen. Was gross ist, dafür ist das Auge der Feinsten heute zu grob“ (ebd.: 320). Seine Vorstellung von „Größe“ an sich erläutert Friedrich Nietzsche schon in der „Fröhlichen Wissenschaft“, die er selbst als eine Vorrede für seinen Zarathustra betrachtet (vgl. den Brief vom 7. April 1884 an Franz Overbeck, *in*: KSB VI: 494-496, hier: 496):

„Was zur Grösse gehört. – Wer wird etwas Grosses erreichen, wenn er nicht die Kraft und den Willen in sich fühlt, grosse Schmerzen zuzufügen? Das Leidenkönnen ist das Wenigste; darin bringen es schwache Frauen und selbst Sklaven oft zur Meisterschaft. Aber nicht an innerer Noth und Unsicherheit

zu Grund gehen, wenn man grosses Leid zufügt und den Schrei dieses Leidens hört – das ist gross, das gehört zur Grösse“ (FW: 553).

Sein Bild von Größe thematisiert Nietzsche auch an anderer Stelle in „Jenseits von Gut und Böse“:

„Ich will sagen in gemeinsame Bekriegung alles Seltene, Fremden, Bevorrechtigten, des höheren Menschen, der höheren Seele, der höheren Pflicht, der höheren Verantwortlichkeit, der schöpferischen Machtfülle und Herrschaftlichkeit – heute gehört das Vornehm-sein, das Für-sich-sein-wollen, das Anders-sein-können, das Allein-stehn und auf-eigene-Faust-leben müssen zum Begriff ‚Grösse‘; und der Philosoph wird Etwas von seinem eignen Ideal verrathen, wenn er aufstellt: ‚der soll der Grösste sein, der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll Grösse heissen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können.‘ Und nochmals gefragt: ist heute – Grösse möglich?“ (JGB: 147).

Auch der Seiltänzer in der dritten Vorrede des ersten Buches lässt sich – wie bereits angedeutet – unter der Kategorie des höheren Menschen subsumieren, da er die Gefahr zu seinem Beruf macht und sich durch das Besteigen des Turms symbolisch gegenüber der Menge erhöht. Er wagt sich auf das Seil, das den Übergang vom Tier zum Übermenschen verkörpert, scheitert aber beim Versuch der Überquerung.

Der höhere Mensch erscheint Zarathustra als der Adressat für seine Lehre vom Übermenschen. Er nennt in diesem Zusammenhang drei Arten von Menschen. „Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen zum Übermenschen“ (ebd.: 26). In diesen sieht er seine Weggefährten, und der Schaffende zeigt sich wiederum als eine Parallele zum Übermenschen selbst.

Der Regenbogen wird noch einmal in der Rede „Vom neuen Götzen“ bezüglich des Staates erwähnt:

„Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Nothwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise. Dort, wo der Staat aufhört, – so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“ (ebd.: 63f.).

Damit wird wiederum deutlich, dass der Weg zum Übermenschen über den Individualismus führt. Der Staat wird als eine Einschränkung wahrgenommen, nach deren metaphysischer Überwindung der Übermensch entstehen kann, d.h. das freie

Individuum. Hans-Dieter Stell brachte dies mit den Worten auf den Punkt: „Für Nietzsche ist der Staat die politische Daseinsform der dekadenten Masse, die in ihm ihren vor dem Leben schützenden Käfig hat“ (Stell 1987: 250).

Bereits im zweiten Buch kommen Zarathustra Zweifel am großen Menschen: „Niemals noch gab es einen Übermenschen. Nackt sah ich Beide, den grössten und den kleinsten Menschen: – Allzu ähnlich sind sie sich noch einander. Wahrlich, auch den Größten fand ich – allzumenschlich!“ (Z II: 119; vgl. auch: Z III: 274). Dennoch verführt die Suche nach dem „höheren Menschen“ Zarathustra zur letzten Sünde – dem Mitleid (vgl. Z IV: 301f.), das er wiederholt in seinem vorhergehenden Werk als einen Grundirrtum Arthur Schopenhauers klassifiziert (vgl. u.a. GD: 138).²⁴ Auf diesem Weg begegnet er einer Reihe von Verkörperungen des höheren Menschen, die nach Ansicht Zarathustras alle missraten sind (vgl. ebd.: 364).

Nietzsche widmet der Gestalt des höheren Menschen im vierten Band des Zarathustras ein eigenes Kapitel (vgl. ebd.: 356-368). Der Tod Gottes wird in diesem Zusammenhang wiederum als Grundlage des Übermenschen benannt: „Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe. [...] Dass ihr verachtet, ihr höheren Menschen, das macht mich hoffen. Die grossen Verachtenden nämlich sind die grossen Verehrenden“ (ebd.: 357). In „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche: „Nicht die Stärke, sondern die Dauer der hohen Empfindung macht die hohen Menschen“ (JGB: 86). Somit ist das Ideal des höheren Menschen an eine aristokratische Gesellschaft gebunden, die sich weniger über vornehme Geburt als durch die geistige Haltung auszeichnet. Unter der Überschrift „Was ist vornehm?“ schreibt er:

„Die vielfache Marter des Psychologen, der dieses Zugrundegehen entdeckt hat, der dieses ewige ‚Zu spät!‘ in jedem Sinne, erst einmal und dann fast immer wieder entdeckt, durch die ganze Geschichte hindurch, – kann vielleicht eines Tages zur Ursache davon werden, dass er mit Erbitterung sich gegen sein eigenes Loos wendet und einen Versuch zur Selbstzerstörung macht, – dass er selbst ‚verdirbt‘“ (ebd.: 223).

In der „Genealogie der Moral“ spielt der höhere Mensch erneut eine Rolle:

„Nicht die Furcht; eher, dass wir Nichts mehr am Menschen zu fürchten haben; dass das Gewürm ‚Mensch‘ im Vordergrund ist und wimmelt; dass der ‚zahme Mensch‘, der Heillos-Mittelmässige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als ‚höheren Menschen‘ zu fühlen gelernt hat; – ja dass er ein gewisses Recht drauf hat, sich so zu fühlen,

24 | In „Ecce Homo“ rechnet Nietzsche die Überwindung des Mitleids zu den höheren Tugenden.

insofern er sich im Abstände von der Überfülle des Misrathenen. Kränklichen, Müden, Verlebten fühlt, nach dem heute Europa zu stinken beginnt, somit als etwas relativ Gerathenes, wenigstens noch Lebensfähiges, wenigstens zum Leben Ja-sagendes...“ (GM: 277).

Nachdem seine Predigt des Übermenschen auf taube Ohren stößt, beschreibt Zarathustra den letzten Menschen, den „Verächtlichsten“ (Z I: 19), als abschreckendes Gegenbeispiel zu seinem Ideal. Die Menge allerdings missversteht ihn: „[A]n dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. ‚Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!‘“ (ebd.: 20). Der letzte Mensch ist der selbstgenügsame Mensch, dem der Wille zum Schaffen und zur Weiterentwicklung fehlt.

„Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflöh; der letzte Mensch lebt am längsten. ‚Wir haben das Glück erfunden‘ sagen die letzten Menschen und blinzeln. [...] Kein Hirt und eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus“ (ebd.: 19f.).

Hier stellt sich wieder die Dialektik aus dem passiven Akt des Hervorgebracht-Werdens und dem des (kreativem) Schaffen ein. Der Übermensch ist ein Schaffender; er ist ein Empörer, der sich aus der gebückten Haltung heraus selbst aufrichtet. Gleichzeitig ist der Übermensch aber auch eine Ausprägung von genialer Individualität, die aus der Masse hervorsticht. Er verkörpert den Übergang. Der Übermensch ist ein kreativer und schaffender Mensch. Neben dem höheren Menschen, der sich als Tropfen von der Wolke löst und den Übermenschen ankündigt, ist der Gegenpol zum Übermenschen der letzte, ein selbstgenügsamer Mensch.²⁵ Die Figur des letzten Menschen taucht schon in einem Aphorismus in „Menschliches, Allzumenschliches“ auf. Unter der Überschrift: „Was alle Kunst will aber nicht kann“ heißt es: „Der Darstellung des letzten Menschen, das heisst des einfachsten und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen“ (MAM II: 456). Unter der Überschrift „Der Mensch, der Komödiant der Welt“ erläutert er ausführend: „[J]a wir sind noch bescheiden, wenn wir dabei stehen bleiben und zur Leichenfeier des letzten Menschen nicht eine allgemeine Welt- und Götzendämmerung veranstalten“ (ebd.: 549).

25 | Anke Bennholdt-Thomsen schrieb über jene Gestalt: „Der letzte Mensch ist der Mensch von Nietzsches Gegenwart, der den Glauben an Gott verloren hat, für den also das verbindliche Ideal der jenseitigen Welt hinfällig geworden ist“ (Bennholdt-Thomsen 1974: 44).

Mit dem letzten Menschen thematisiert Nietzsche den zeitgenössischen Menschen. Dieser der *Décadence* verfallene Typus wird durch den Übermenschen abgelöst, einer neuen Gattung von Menschen, einer von schöpferischer Individualität beseelten Generation. Der „letzte Mensch“ ist einer Sklavenmoral verhaftet und fügt sich in die Herde ein. In der Rede „Von den Fliegen des Marktes“ heißt es über das Volk: „Wenig begreift das Volk das Grosse, das ist: das Schaffende“ (ebd.: 65). Synonym für die letzten Menschen werden auch die kleinen Menschen genannt: „Diese Herren von Heute überwindet mir, oh meine Brüder, – diese kleinen Leute: die sind des Übermenschen grösste Gefahr!“ (Z IV: 358).

Giuliano Campioni schrieb über das Verhältnis von höherem Menschen zum Übermenschen: „Während der Übermensch sich jenseits des *Gattungswesens* und seines Handelns ansiedelt, definiert sich der höhere Mensch noch in Bezug auf gesellschaftliche Wertmaßstäbe“ (Campioni 2009: 239).

Der hinter dieser Entwicklung stehende Gedanke wird bereits in der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ als Aufgabe der Kultur genannt.

„Es ist der Grundgedanke der Kultur, insofern diese jedem Einzelnen von uns nur eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an einer Vollendung der Natur zu arbeiten“ (UB III, SE: 382).

Ein paar Seiten später definiert er den Terminus der Kultur näher: „[S]ie ist das Kind der Selbsterkenntnis jedes Einzelnen und das Ungenügen an sich“ (ebd.: 385). Explizit auf die Philosophen gemünzt erklärt Nietzsche:

„Das Verfahren der Natur sieht wie Verschwendung aus; doch ist es nicht die Verschwendung einer frevelhaften Üppigkeit, sondern der Unerfahrenheit; es ist anzunehmen, dass sie, wenn sie ein Mensch wäre, aus dem Ärger über sich und ihr Ungeschick gar nicht herauskommen würde“ (ebd.: 404f.).

2.3.3 „Genius“ als Vorläufer des „Übermenschen“

Der These folgend, dass das Konzept des Übermenschen sich bereits im Genius bzw. Genie und in anderen Darstellungsformen souveräner Individualität wiederfindet, werde ich im kommenden Abschnitt die Begriffe des Genius und des Genies näher beleuchten. Da Arthur Schopenhauer und Ralph Waldo Emerson einen bedeutenden Einfluss auf Nietzsches geistige und philosophische Entwicklung hatten, werde ich in Exkursen zu diesen beiden intertextuelle Bezüge herstellen und Auswirkungen auf seine Sicht des Genies und die unterschiedlichen Synonyme analysieren.

2.3.3.1 Übernahme von Arthur Schopenhauers Geniebegriff

Der Geniebegriff, den Nietzsche in den untersuchten Werken benutzt, ist weitestgehend durch seine sehr intensive Arthur Schopenhauer-Rezeption²⁶ bestimmt; streckenweise übernimmt er Schopenhauers Definition unmittelbar. Arthur Schopenhauer definierte den Geniebegriff in seiner Habilitation „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (vor allem: Schopenhauer, I/2, § 36; II/Ergänzungen zu I/2, § 36, § 31). Walter Weymann-Weyhe erläuterte zur Bedeutung von Schopenhauer für das Denken von Nietzsche: „Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsche ist eine doppelte. Persönlich bedeutet Schopenhauer für ihn nicht so sehr ein Überwältigtwerden vom Genius des grossen Pessimisten, sondern vor allem ein Aufbruch zu seiner eigenen Philosophie“ (Weymann-Weyhe 1948: 30).

In „Die Welt als Wille und Vorstellung“ beschreibt Schopenhauer die Genialität wie folgt:

„So ist Genialität nichts anderes, als die vollkommenste Objektivität, d.h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d.i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauungen zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d.h. sein Interesse, sein Wollen, seinen Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und, was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken.“ – Es ist als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen seyn müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntniß jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegels des Wesens der Welt wird“ (Schopenhauer o. J.: 203f.).

26 | In der Vorrede zur „Genealogie der Moral“ bezeichnet er Schopenhauer als seinen „großen Lehrer“ (GM: 251). In der „Götzen-Dämmerung“ tituliert er ihn als den letzten Deutschen, der ein europäisches Ereignis sei – wie z.B. Heinrich Heine, Goethe oder Hegel (vgl. GD: 125). Nietzsche terminiert seine Schopenhauer-Lektüre auf das Jahr 1865. Vgl. zur Bedeutung Schopenhauers in jener Zeit für Nietzsche z.B.: Gerratana/Müller-Beck 1993: 384.

Weiterhin nannte Schopenhauer als Wesensmerkmale des Genies: „rastlose Strebbarkeit [...] unaufhörliche Suche neuer und der Betrachtung würdiger Objekte“ (ebd.: 204) und „Phantasie“ (ebd.: 204). Bezüglich der Phantasie führte er aus:

„Man hat als einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität die Phantasie erkannt, ja, sie sogar bisweilen mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. [...] Die Phantasie also erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, sowohl der Qualität als auch der Quantität nach. Dieserwegen ist nun ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität“ (ebd.: 204).

Der Begriff der Phantasie findet sein Äquivalent in der Figur Apollos als dem griechischen Gott des Traumes. Vor diesem Hintergrund gilt es auch die Rolle Apollos in der Erforschung Nietzsches, die immer noch weitgehend von der Untersuchung seiner Dionysos-Verehrung dominiert wird, stärker zu fokussieren.

An späterer Stelle fügte Schopenhauer hinzu, dass „ein entschiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen [in der Genialität] sichtbar wird“ (ebd.: 206). In einer Ergänzung zu diesem Abschnitt schrieb Schopenhauer im Kapitel „Vom Genie“ über die Verbindung von Kultur und Genie: „[A]lle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen, [...der Fähigkeit], die man mit dem Namen des Genies bezeichnet“ (ebd.: 897). Weiterhin heißt es im Zuge der Gegenüberstellung von „Normalmensch“ und „Genie“:

„Das Genie besteht also in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daseins verwendet wird; wodurch es als dann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechtes obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen“ (ebd.: 898).

Außerdem ist das Genie durch folgendes Merkmal gekennzeichnet:

„Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d.h. Beziehungen zu seinem Willen hat. [...] Daraus, daß die Erkenntnis des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigt ist, folgt auch, daß die Werke derselben nicht aus der Absicht oder der Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Nothwendigkeit“ (ebd.: 901).

Das Genie ist zudem durch seine Besonnenheit charakterisiert.

„Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung, wahr: in diesem Sinne ist es besonnen“ (ebd.: 903).

Das Genie dient auf diesem Wege einer übergeordneten Objektivität. Für Schopenhauer folgt daraus: „Der gegebenen Darstellung des Wesens des Genies zufolge ist dasselbe insofern naturwidrig, als es darin besteht, daß der Intellekt, dessen eigentliche Bestimmung der Dienst des Willens ist, sich von diesem Dienste emancipiert, um auf eigene Hand thätig zu werden“ (ebd.: 907). Das Genie erscheint deshalb als ein „entfesselter Intellekt“ (ebd.: 908) und „trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeordelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist“ (ebd.: 912). Damit ist das Genie eine Verkörperung von besonders ausgeprägten geistigen Merkmalen sowie durch eine zielstrebige Lebensführung gekennzeichnet. Eine ähnliche Metapher findet sich im Werk Nietzsches bezogen auf den Übermenschen wieder: Nietzsche lässt Zarathustra diesen in einem Gleichnis als „Blitz“ (vgl. Z I: 16, 23) darstellen.

In der Sekundärliteratur (vgl. z.B. Ritter 1974) wird vor allem auf die „Geburt der Tragödie“ verwiesen, um Nietzsches Übernahme grundlegender Elemente des Schopenhauerschen Geniebegriff nachzuweisen. Nach Joachim Ritter erscheint Richard Wagner als Ausdruck des dionysischen Genies, den Nietzsche in seiner Schrift vehement einfordert. In einem Brief vom 4. August 1869 an Carl von Gersdorff beschreibt Nietzsche Richard Wagner als idealtypische Verkörperung dessen, was Schopenhauer als Genie tituliert.

„Dazu habe ich einen Menschen gefunden, der wie kein anderer das Bild dessen, was Schopenhauer ‚das Genie‘ nennt, mir offenbart und der ganz durchdrungen ist von jener wundersamen innigen Philosophie. Das ist kein anderer als Richard Wagner, über den Du kein Urteil glauben darfst, das sich in der Presse, in den Schriften der Musikgelehrten usw. findet. Niemand kennt ihn und kann ihn beurteilen, weil alle Welt auf einem anderen Fundament steht und in seiner Atmosphäre nicht heimisch ist. In ihm herrscht so unbedingte Idealität, eine solche tiefe und rührende Menschlichkeit, ein solcher erhabener Lebensernst, daß ich mich in seiner Nähe wie in der Nähe des Göttlichen fühle. Wie manche Tage habe ich schon in dem reizenden Landgute am Vierwaldstättersee verlebt, und immer neu und unerschöpflich ist diese wunderbare Natur.“ (KSB, III: 35f.). Im „Fall Wagner“ wird er diese Ansicht revidieren und Wagner die Rolle eines Genies absprechen. Dann tituliert Nietzsche ihn stattdessen sarkastisch als „Genie“ im Sinne eines „Schauspielgenie[s]“ (FaWa: 30). Vor diesem Hintergrund lassen sich die Passagen in seinem Werk bis zum endgültigen Bruch mit Richard Wagner betrachten, vor allem die vierte „Unzeitgemäße Betrachtung“ – „Wagner in Bayreuth“. Bereits in den einleitenden Worten dieser Schrift wird Wagner mit „geni-

alen Attributen“ versehen. So lobt er „Wagner’s Blick für das Nothwendige“ (UB IV, WB: 432) und dessen „Unzeitgemäßheit“ (vgl. ebd.: 444), und er würdigt sein Werk als „das höchste Vorbild für alle Kunst des grossen Geschmacks“ (ebd.: 442). Er deutet auch die stetige Strebsamkeit, die Schopenhauer bereits in seiner Definition benennt, als Merkmal Wagners an: „Ebensowenig hat er gelernt, sich durch Historie und Philosophie zur Ruhe zu bringen und gerade das zauberhaft Sänftigende und der That Widerrathende ihre Wirkung für sich herauszunehmen“ (ebd.: 443). Weiterhin thematisiert er den Überblick über das Ganze und die damit einhergehende Phantasie:

„Wagner rückte das gegenwärtige Leben und die Vergangenheit unter den Lichtstrahl einer Erkenntnis, der stark genug war, um auf ungewohnte Weite hin damit sehen zu können: deshalb ist er ein Vereinfacher der Welt; denn immer besteht die Vereinfachung der Welt darin, dass der Blick des Erkennenden auf’s Neue wieder über die ungeheure Fülle und Wüsthheit eines scheinbaren Chaos Herr geworden ist, und Das in Eins zusammendrängt, was früher als unverträglich auseinanderlag“ (ebd.: 454).

Des weiteren würdigt er Wagner als Wegbereiter einer neuen Kunst (vgl. ebd.: 492). Der Begriff des Genies selbst wird in der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ nur zwei Mal erwähnt (vgl. ebd.: 497, 505), wobei sich die Bezeichnung nicht direkt auf Wagner bezieht.

In zwei Passagen des untersuchten Werkes nimmt Nietzsche namentlich Bezug auf Schopenhauer und seinen Begriff von Genialität. In seiner dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ setzt er zu einer offenen Auseinandersetzung mit dessen Genieebegriff an: „Mitunter ist es schwerer, eine Sache zuzugeben als sie einzusehen; und so gerade mag es den Meisten ergehen, wenn sie den Satz überlegen: ‚die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe.‘“ (UB III, SE: 383f.). Den Begriff des Genius verwendet Nietzsche in selbiger Schrift sehr häufig (vgl. ebd.: 358, 363, 385, 387, 400, 401, 403, 410, 411). Nietzsche benutzt ihn in klassischer Bedeutung als Synonym für „Eingabe“ oder „Anlage“. In „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt er:

„Genialität der Menschheit. – Wenn Genialität, nach Schopenhauer’s Beobachtung, in der zusammenhängenden und lebendigen Erinnerung an das Selbst-Erlebte besteht, so möchte im Streben nach Erkenntnis des gesamten historischen Gewordenseins – welches immer mächtiger die neuere Zeit gegen alle früheren abhebt und zum ersten Male zwischen Natur und Geist, Mensch und Thier, Moral und Physik die alten Mauern zerbrochen hat – ein Streben nach Genialität der Menschheit im Ganzen zu erkennen sein. Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewusstsein“ (MAM II: 460f.).

Diese Ausführung findet sich im Abschnitt „Vermischte Meinungen und Sprüche“ im zweiten Band des Werkes. In späteren Texten fehlt dann der Rückgriff auf Schopenhauer völlig. Im zweiten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ bringt er Richard Wagner mit dessen Geniebegriff zusammen (vgl. FW: 455).

2.3.3.2 Das Motiv des „Principium individuationis“ in „Die Geburt der Tragödie“

Einen besonders großen Einfluss auf das Denken Nietzsches hat neben Schopenhauer der amerikanische Autor Ralph Waldo Emerson²⁷ ausgeübt, der ebenso wie Nietzsche einen ausgeprägten Individualismus predigte²⁸. Bereits in seiner Schulzeit in den 60er Jahren – ab 1862, als er die Landesschule Pforta besuchte – beschäftigte sich Nietzsche sehr intensiv mit dessen Philosophie. Für die Zeit, zu der Nietzsche an der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt, lässt sich wiederum eine sehr intensive Emerson-Rezeption nachweisen. In seinen Werken finden sich dennoch lediglich in „Schopenhauer als Erzieher“ (UB III, SE: 426), „Fröhliche Wissenschaft“ (FW: 343)²⁹ und der „Götzen-Dämmerung“ (GD: 120) namentliche Erwähnungen Emersons.

In der „Götzen-Dämmerung“ würdigt Nietzsche ihn mit den Worten:

„Emerson. – Viel aufgeklärter, schweifender, vielfacher, raffinierter als Carlyle, vor Allem glücklicher... Ein Solcher, der sich instinktiv bloss von Ambrosia nährt, der das Unverdauliche in den Dingen zurückläßt [...] Emerson hat jene gütige und geistreiche Heiterkeit, welche allen Ernst entmuthigt“ (ebd.: 120).

Ebenso erscheint es denkbar, dass Nietzsche durch Emersons „Versuche“ (OT: „Essays“) auf den iranischen Religionsstifter Zarathustra gestoßen ist (vgl. KSA,

27 | Eine umfangreiche Forschungsstandanalyse diesbezüglich liefern Andler 1958: 228-247; Stack 1992; Michael Lopez 1998. Vgl. auch Nietzsches Aussage in GD: 120. Im von Christian Niemeyer herausgegebenen Nietzsche-Lexikon schrieb Vivetta Vivavelli unter dem Eintrag über Emerson: „Trotz mancher Äußerungen N.s zeugen vom andauernden Einfluss. E.s Themen wie Bejahung des Lebens und des Schicksals, die fröhliche Wissenschaft, der historische Sinn, die Heiligkeit des Daseins, die explosive Kraft des Denkens gegen die Macht der Gewohnheit des Selbstvertrauens, das geistige Nomadentum, die Freundschaft als Alternative zum Mitleid“ (Vivavelli 2009: 85).

28 | Vgl. zur Individualismusauffassung von Emerson: Mikics 2003: 32-57.

29 | Der Titel „Fröhliche Wissenschaft“ findet sich bereits im Werke Emersons wieder. Er könnte diesen von ihm übernommen haben (vgl. Simon 1937: 54).

XIV: 279).³⁰ Für David Mikics ist in den Schriften „Also sprach Zarathustra“ und „Götzen-Dämmerung“ Emersons Einfluss am deutlichsten zu erkennen (vgl. Mikics 2003: 145). Julius Simon schrieb:

„Buchner, Federn, Herzog, Pfelger, Sauer und Sackmann brachten den Individualismus Emersons mit dem von Nietzsche in Verbindung. Auch hier wurde richtig gesehen, dass trotz der Übereinstimmungen, die in manchen Formulierungen vorhanden sind, doch ein Grundunterschied vorliegt, insofern der Individualismus auf verschiedenen Voraussetzungen beruht“ (Simon 1937: 63).³¹

Für die Frage nach der Rolle des großen Individuums im Denken Nietzsches erscheint vor allem der 1845 von Emerson gehaltene, fünf Jahre später erstmalig publizierte Vortrag „Representative Men“ von großer Bedeutung. In diesem in acht Abschnitte unterteilten Vortrag zeigen sich deutliche Übereinstimmungen im Denken der beiden Autoren. Stanley Hubbard sieht eine Verbindung zwischen den beiden Denkern bezüglich des Individuums. „So erscheint das Individuum als souveräner Held und Ritter des Geistes“ (Hubbard 1958: 67). Das Individuum ist dabei wie folgt definiert:

„Das Individuum in der dynamischen Auffassung des Wortes: als ein Gewordenes und Ewig-Werdendes, das sich mit seiner Problematik unablässig auseinandersetzt, um als Geprägtes im eminenten Sinne hervorzugehen. [...] Das Individuum als der Ursprüngliche und der selbst vertrauende ‚Herr‘“ (ebd.: 67).

Der Begriff des Individuums ist zentral: „Ihr Philosophieren hat seinen Ursprung und sein Ziel in dem Begriff des Individuums“ (ebd.: 71).

Emerson beginnt seinen Vortrag mit den Worten „It is natural to believe in great men“ (Emerson 1987: 3). Er fährt fort: „Nature seems to exist for the excellent. The world is upheld by the veracity of good men. They make the earth whole-

30 | Andererseits kann die Kenntnis Zarathustras vom Bildungsbürgertum in dieser Zeit allgemein angenommen werden. So taucht der iranische Religionsstifter auch in Wolfgang Amadeus Mozarts Oper „Die Zauberflöte“ in Gestalt des Zauberers auf.

31 | Allgemeiner erläuterte Thomas H. Brobjer (2007) die Rolle Emersons für die geistige Entwicklung Nietzsches: „Nietzsche’s very first important encounter with philosophy (before both Plato and Schopenhauer) was with the American philosopher and writer Ralph Waldo Emerson, who probably stimulated both Nietzsche’s break with Christianity and his discovery of philosophical thinking“ (Brobjer 2007: 22).

some“ (ebd.: 3). Als Beispiele für die „representative men“ nennt er: Plato, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleon und Goethe. Sie sind Kulminationspunkte des Wissens bzw. Könnens ihrer Zeit – in dieser Hinsicht zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung mit Friedrich Nietzsche, der ebenso Montaigne, Napoleon und Goethe wiederholt in seinen Werken als große Individuen anführt und mit Attributen des Genies belegt. Im Kapitel über Shakespeare erklärt Emerson über diese „great men“:

„Great men are more distinguished by range and extent, than by originality. If we require the originality which consists in weaving like a spider their web from their own bowels, in finding clay, and making bricks, and building the house, no great men are original. [...] The genius of our live is jealous of individuals, and will not have any individual great, except through the general“ (ebd.: 109).

Auch hierin zeigt sich eine Übereinstimmung im Denken der beiden Philosophen. Seinen Glauben an das große Individuum zeigt Emerson bereits in der Essay-sammlung „Versuche“ (vgl. Emerson 1915: 225) – eine Schrift, die Nietzsche bereits in seiner Jugend sehr intensiv rezipiert hat. Ein Äquivalent zu den „representative men“ findet sich einmalig im Gesamtwerk auch in der starken Persönlichkeit. In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche: „Die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löst sie vollkommen auf“ (UB II, HL: 283). Diese Passage verdeutlicht noch einmal die Übereinstimmungen zwischen den Konzepten, lässt sich aber auch als Folge seines Kontakts mit Jacob Burckhardt interpretieren, der diesbezüglich ähnliche Gedanken vertrat. Leonore Kühn-Frobenius stellte den Begriff des Individuums bei Johann Wolfgang von Goethe und Nietzsche in den Mittelpunkt ihres Essays „Das Individuum im Weltbild Goethes und Nietzsches“. Sie sah in der Individualität einen wesentlichen Anknüpfungspunkt der beiden Denker und definierte ihn im Sinne Nietzsches als „Kampf ums Leben“. Die Herausbildung großer Individuen, erklärte sie in ihren Ausführungen, sei nach Nietzsche die Aufgabe der Kultur. In diesem Sinne stehe er konträr zur europäischen Sicht der Individualität.

„So verschiebt sich bei Nietzsche der europäische Begriff des Individuums als ‚natürliche Regel‘, das ‚sich‘ entwickelt (oder doch das zu entwickeln Aufgabe ist), zum Begriff des Individuums als durch den Kampf um die Macht willensmäßig gesteigerte Ausnahme“ (ebd.: 24).

Daher würde auch Goethes Philosophie als Anknüpfungspunkt in Frage kommen. Der Einfluss von Emerson auf Nietzsche war davon abgesehen zweifellos sehr bedeutend.

2.3.3.3 Die Darstellung des „Genius“ in Nietzsches Schriften

Die Begriffe „Genie“ und „Genius“ durchziehen beinahe das komplette Werk Nietzsches. Bereits in der „Geburt der Tragödie“ erscheint der Begriff des Genies im Sinne Schopenhauers im Mittelpunkt von Nietzsches Denkens. Er verbindet den Genius mit dem dionysischen Prinzip: „Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt; etwas Nie Empfundenes drängt sich zur Aeußerung, die Vernichtung des Schleiers der Maja, das Einssein als Genius der Gattung, ja der Natur“ (GT: 33). Auch im Sinn einer geistigen Eingabe verwendet Nietzsche den Begriff in der „Geburt der Tragödie“ wiederholt (vgl. ebd.: 45, 74, 102), sowie als Bezeichnung für künstlerisch begabte Menschen im allgemeinen (vgl. ebd.: 47, 79).

In der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ benutzt Nietzsche beide Variationen des Begriffs, „Genie“ und „Genius“ (vgl. UB I, DS: 199, 218, 219), weitgehend synonym – meist in Abgrenzung zur Figur des „Philisters“, den er exemplarisch anhand des Theologen David Friedrich Strauß beleuchtet. In der zweiten „Unzeitgemäße Betrachtung“ verwendet Nietzsche ebenso beide Begriffe (vgl. UB II, HL: 298, 324, 403). In der dritten und vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ ist sein Begriff vom Genie weitgehend identisch mit dem von Schopenhauer geprägten (vgl. Kapitel 2.3.3.1 der vorliegenden Arbeit). In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ erscheint der Begriff des Genius darüber hinaus als Eingabe und Besonderheit (vgl. UB III, SE: 338, 363), d.h. auch gleichzeitig als ein die Individualität kennzeichnendes Merkmal, sowie im allgemein gebräuchlichen Sinn des Genies (ebd.: 400, 411, 416). In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ nennt Nietzsche als Entstehungsbedingungen für ein philosophisches Genius in seiner Zeit folgende Kriterien:

„[F]reie Männlichkeit des Charakters, frühzeitige Menschenkenntnis, keine gelernte Erziehung, keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Brod-Erwerben, keine Beziehung zum Staate – kurz Freiheit und immer wieder Freiheit: dasselbe wunderbare und gefährliche Element, in welchem die griechischen Philosophen aufgewachsen sind“ (ebd.: 411).

In Folge seiner Rezeption Schopenhauers und darüber hinaus der Literatur des 18. Jahrhunderts, vorrangig Johann Wolfgang von Goethes, taucht der Begriff des Genies auch in exponierter Stellung als Bezeichnung des außergewöhnlichen Einzelnen auf (vgl. Kapitel 2.7.2 der vorliegenden Arbeit). Besonders häufig verwendet er den Begriff des Genies in „Menschliches, Allzumenschliches“. Im Aphorismus 157 von „Menschliches, Allzumenschliches“ unterteilt er die Kategorien des Genius in drei Unterkategorien:

- wissender Genius (Kepler, Spinoza), Genius des Erkennens,
- Genius des Könnens,
- moralisches Genius (vgl. MAM I: 147f.).

Das „moralische Genius“ findet sich auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ (FW: 487). Die anderen Kategorien finden keine weitere Beachtung in seinem Werk. Da sie keinen weiteren Bezug zu meiner Fragestellung haben, werde ich sie in der kommenden Untersuchung ausklammern.

Aus dem Aphorismus 164 lässt sich eine nähere Definition des Genius herauslesen. Darin wird das Genius mit den folgenden Worten umschrieben: „grosse, überlegene, fruchtbare Geister“ (ebd.: 154). Die Sicht der Gesellschaft auf diese Geister geht mit einem halbreligiösen Aberglauben an den übermenschlichen Ursprung der Fähigkeit einher. Das Genie ist durch das glückliche Zusammentreffen positiver, sich verstärkender menschlicher Eigenschaften gekennzeichnet. Andererseits erscheint das Genie in einem anderen Kontext auch als Irrtum und somit negativ konnotiert: „Zu den grössten Wirkungen der Menschen, welche man Genie's und Heilige nennt, gehört es, dass sie sich Interpretieren erzwingen, welche sie zum Heil der Menschheit missverstehen“ (MAM I: 122). Weiterhin hinterfragt er den Begriff des Genius wiederholt: „Woher nun der Glaube, dass es allein beim Künstler, Redner und Philosophen Genie gebe?“ (ebd.: 152). Das Genie ist zudem an den Freigeist³² gekoppelt, wie sich in „Menschliches, Allzumenschliches“ nachlesen lässt:

„Die Entstehung des Genie's. – Der Witz des Gefangenen, mit welchem er nach Mitteln zu seiner Befreiung sucht, die kaltblütigste und langwierigste Benützung jedes kleinsten Vortheils kann lehren, welcher Handhabe sich mitunter die Natur bedient, um das Genie – ein Wort, das ich bitte, ohne allen mythologischen und religiösen Beigeschmack zu verstehen – zu Stande zu bringen: sie fängt es in einem Kerker ein und reizt seine Begierde, sich zu befreien, auf das äusserste. [...] Aus diesen allgemeinen Andeutungen über

32 | In „Ecce Homo“ definiert er den Begriff des Freigeists wie folgt: „In keinem andren Sinn will das Wort ‚freier Geist‘ hier verstanden werden: ein freigewordener Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat“ (EH: 322). Darin zeigt sich wiederum der Bezug zur Selbsterkenntnis. Bereits im ersten Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ definierte Friedrich Nietzsche: „Freigeist ein relativer Begriff. – Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel“ (MAM I: 189). Er schafft sich den Freigeist als fiktiven Gesprächspartner für diese Schrift.

die Entstehung des Genius' mache man die Anwendung auf den speziellen Fall, die Entstehung des vollkommenen Freigeistes“ (ebd.: 194).

Darüber hinaus kontrastiert Nietzsche den Begriff des Genies mit dem des „Talents“: „Der versteckte Leierkasten. – Die Genie's verstehen sich besser als die Talente darauf, den Leierkasten zu verstecken, vermöge ihres umfänglicheren Faltenwurfs: aber im Grunde können sie auch nicht mehr, als ihre alten sieben Stücke immer wieder spielen“ (MAM II: 442). Im Aphorismus 378 im zweiten Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“ antwortet er auf die Frage „Was ist Genie?“ mit den Worten: „Ein hohes Ziel und die Mittel dazu“ (ebd.: 526).

Bernhard Nessler erläuterte in seiner Untersuchung „Die beiden Theatermodelle in Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘“:

„Der genius unterscheidet sich für Nietzsche von den übrigen Menschen wesentlich. Sie sind individuelle Existenzen und als solche zumeist und zunächst nur um die vitalen Erfordernisse ihres individuellen Daseins besorgt. [... E]r ist ein Doppelwesen. Er ist zwar eine individuelle Existenz, strebt aber darüber hinaus. Er ist ein Wesen, das nicht nur im Dienste seines individuellen Weiterlebens zeugt und arbeitet (vgl. ebd.: IX, 150). Das eigentümliche an seinem Werden ist, dass er sich durch es aus den Bedingungen des individuellen Seins löst, um sich auf ein Sein einzuschwingen, das allein metaphysischen Zielsetzungen unterstellt ist. Sein werden ist ein Prozess zunehmender Distanzierung von individuellen Lebensbedingungen. Das individuelle Sein wird bei ihm ganz Außenseite“ (Nessler 1971: 41).

Die Schaffung des Genies erscheint Nietzsche als eine der vorrangigen Aufgaben der Menschheit:

„Vielleicht ist die Erzeugung des Genius' nur einem begränzten Zeitraume der Menschheit vorbehalten. Denn man darf von der Zukunft der Menschheit nicht zugleich alles Das erwarten, was ganz bestimmte Bedingungen irgend welcher Vergangenheit allein hervorzubringen vermochten; zum Beispiel nicht die erstaunlichen Wirkungen des religiösen Gefühles“ (MAM I: 195).

Darin zeigt sich wiederum eine Parallele zur Idee des Übermenschen: Ebenso wie dessen Erschaffung ist auch die des Genies eine Art Kulturrevolution. In „Menschliches, Allzumenschliches“ taucht noch ein weiteres Mal der Begriff des Genies auf: „Der Ruhm aller Grossen. – Was ist am Genie gelegen, wenn es nicht seinem Betrachter und Verehere solche Freiheit und Höhe des Gefühls mitteilt, dass er des Genie's nicht mehr bedarf! – Sich überflüssig machen – das ist der Ruhm alles Großen“ (ebd. II: 533). Gelegentlich bezieht Nietzsche den Begriff des Genius lediglich auf künstlerische und geistige Eingaben (vgl. ebd. I: 151, 156, 158,

202, 461; M: 307; FW: 616; JGB: 20, 200, 202; GM: 287; FaWa: 18) oder auf handwerkliches Können (MAM I: 153). Andere Zusammenstellungen, die nicht unmittelbar mit der konkreten Form von (besonderer) Individualität zu tun haben, lauten „moralische Genie's“ (ebd.: 210), „Genius der Cultur“ (ebd.: 212f.), „Raub-Genie“ (ebd.: 423), das „griechische Genius“ (ebd.: 214), Genialität „der Gerechtigkeit“ (ebd.: 361), „Genie des Herzens“ (JGB: 237) bzw. Künstlers (ebd.: 231, 463, 615; M: 204; FW: 609) und „Genie als Religion“ (vgl. GD: 101). Sie zeigen aber nichtsdestotrotz seine Fokussierung auf das Künstlertum, das er mit diesem Begriff verbindet. Der Künstler in seiner Rolle als schaffendes Individuum ist ein wichtiger Bezugspunkt für seine Auffassung von Individualität als einem an Kreativität und Schaffensdrang gebundenem Konzept. Das souveräne Individuum basiert auf einem Prozess des Schaffens, den Nietzsche sinnbildlich im Künstler wiederzufinden glaubt. In der „Morgenröthe“ präzisiert er sein Bild vom Genie. Im Aphorismus 497 schreibt Nietzsche:

„Vom ‚Genius‘ wäre am ehesten bei solchen Menschen zu reden, wo der Geist, wie bei Plato, Spinoza und Goethe, an den Charakter und das Temperament nur lose angeknüpft erscheint, als ein beflügeltes Wesen, das sich von jenen leicht trennen und sich dann weit über sie erheben kann“ (M: 292).

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ taucht das Genie aber auch als Verballhornung des großen Individuums auf: „Wir wollen die Götter in Ruhe lassen und die dienstfertigen Genies ebenfalls und uns mit der Annahme begnügen, dass unsere eigene practische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhenpunct gelangt sei“ (FW: 522). Auch hier bezeichnet Nietzsche mit dem Begriff des Genius den Geist, wenn er vom „Genius der Gattung“ (vgl. ebd.: 590-593) spricht.

Im Aphorismus 206 in „Jenseits von Gut und Böse“ definiert er das Genie als ein „Wesen, welches entweder zeugt oder gebiert“ (JGB: 133). Dies wird im Aphorismus 248 noch einmal wiederholt: „Es giebt zwei Arten von Genie's: eins, welches vor allem zeugt und zeugen will, und ein anderes, welches sich gern befruchten lässt und gebiert“ (ebd.: 191). Auf diesem Weg zeigen sich wieder einmal die Verbindungen des Ideals des Schaffenden mit dem Kreativen sowie auch zum Zarathustra, in dem das Bild des „Gebährens“ eine zentrale Rolle spielt. Bezüglich der Genialität schreibt er in „Menschliches, Allzumenschliches“ allgemein:

„Es giebt freilich auch eine ganz andere Gattung der Genialität, die der Gerechtigkeit; und ich kann mich durchaus nicht entschliessen, dieselbe niedriger zu schätzen, als irgend eine philosophische, politische oder künstlerische Genialität. Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Weg zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet und verwirrt; sie ist folglich eine Gegnerin der Ueberzeugungen, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes

oder Todtes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen“ (ebd.: 361).

Weiterhin versteht er unter dem Genie den großen Menschen (vgl. M: 307). An späterer Stelle spricht er vom „übermenschlichen Geist’, [der] als ‚Genie’ verehrt wird“ (ebd.: 318). In der „Götzen-Dämmerung“ erläutert er seinen Begriff von Genie:

„Mein Begriff vom Genie. – Grosse Männer sind wie grosse Zeiten Explosiv-Stoffe, in denen eine ungeheure Kraft angehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, dass lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, – dass lange keine Explosion stattfand. Ist die Spannung in der Masse zu gross geworden, so genügt der zufälligste Reiz, das ‚Genie’, die ‚That’, das grosse Schicksal in die Welt zu rufen [...] Die grossen Menschen sind nothwendig, die Zeit, in der sie erscheinen, ist zufällig; dass sie fast immer über dieselbe Herr werden, liegt nur darin, dass sie stärker, dass sie älter sind, dass länger auf sie hin gesammelt worden ist. Zwischen einem Genie und seiner Zeit besteht ein Verhältnis, wie zwischen stark und schwach, auch wie zwischen alt und jung: die Zeit ist relativ immer jünger, dünner, unmündiger, unsicherer, kindischer [...] Die Gefahr, die in grossen Menschen und Zeiten liegt, ist ausserordentlich; die Erschöpfung jeder Art, die Sterilität folgt ihnen auf dem Fusse. Der grosse Mensch ist ein Ende; die grosse Zeit, die Renaissance zum Beispiel, ist ein Ende. Das Genie – in Werk, in That – ist nothwendig ein Verschwender: dass es sich ausgiebt, ist seine Grösse... Der Instinkt der Selbsterhaltung ist gleichsam ausgehängt; der übergewältigte Druck der ausströmenden Kräfte verbietet ihm jede solche Obhut und Vorsicht. Man nennt das ‚Aufopferung’; man rühmt seinen ‚Heroismus’ darin, seine Gleichgültigkeit gegen das eigene Wohl, seine Hingebung für eine Idee, eine grosse Sache, ein Vaterland: Alles Mißverständnisse... Er strömt aus, er strömt über, er verbraucht sich, er schont sich nicht, – mit Fatalität, verhängnisvoll, unfreiwillig, wie das Ausbrechen eines Flusses über seine Ufer unfreiwillig ist. Aber weil man solchen Explosiven viel verdankt, hat man ihnen auch viel dagegen geschenkt, zum Beispiel eine Art höherer Moral... Das ist ja die Art der menschlichen Dankbarkeit: sie missversteht ihre Wohltäter“ (GD: 145f.).

Hiermit nähert er sich wieder seinem zeitweiligen Mentor Jacob Burckhardt und dessen Überlegungen zum großen Individuum an (vgl. Kapitel 2.7.1 der vorliegenden Arbeit). Gleichzeitig vertritt er die These, dass das „Genie, das Schlußergebnis der accumulierten Arbeit von Geschlechtern“ (ebd.: 148) sei. Dementsprechend ließe sich auch hier eine Äquivalenz zum Übermenschen herstellen.

Auch dieser ist ein Endergebnis einer Generation – einer Generation von höheren Menschen.

Das Genie im Sinne Nietzsches lässt sich demnach als souveränes und kreatives Individuum auffassen, das sein Konzept von ausgereifter Individualität verkörpert. Gekennzeichnet ist es durch die Erfahrung der von Nietzsche wiederholt gepriesenen Einsamkeit durch seine Individuation von der Masse. Auf den Zusammenhang der Konzepte von Genialität und Individualität hat Nietzsche selbst, bezogen auf Schopenhauer, wiederholt hingewiesen.

2.3.3.4 Der „Genius“ als Beschreibung des „Übermenschen“

Zur Klärung der Frage, was es mit dem Konzept des Übermenschen auf sich hat, ist also die Frage nach dessen Vorläufer zu stellen. In der Sekundärliteratur wird der Begriff des Genies zu recht als einer von ihnen rezipiert. Im folgenden werde ich einerseits, ausgehend von der Definition des Genies aus Schopenhauers Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung“, die Rezeption Nietzsches anhand von namentlichen Erwähnungen Schopenhauers (vgl. Kapitel 2.3.3.1 der vorliegenden Arbeit) untersuchen, andererseits auch die generelle Benutzung des Terminus (vgl. Kapitel 2.3.3.2 der vorliegenden Arbeit). Ein Schwerpunkt der Betrachtung liegt dabei auf seiner Auseinandersetzung mit Richard Wagner, den Nietzsche in diesem Zuge als Genie – im Schopenhauerschen Sinne – würdigte (vgl. z.B. UB IV, WB). Auf die Bedeutung von Schopenhauer für Nietzsches Konstituierung des dionysischen Genius werde ich nicht erneut eingehen, da diese bereits in der Untersuchung über das apollinische und dionysische Konzept inhärent behandelt wurde (vgl. Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit). Wilhelm Michel schrieb über den Zusammenhang von „Genie“ und „Übermensch“:

„In Nietzsches Denken hat der Übermensch eine lange, stufenreiche Geschichte. Man sieht ihn von Anfang an dastehen. Doch wechseln seine Namen und mit ihnen die Umrißschärfe, der Inhalt, die Kontrastbegriffe. Vielleicht, heißt er mit seinem frühesten Namen ‚der Künstler‘ (‚der Grieche‘ als Künstler) und hat als seinen Feind den theoretischen Menschen gegenüber. Später erscheint der Name Herr, Herrenmensch, dem die Gegensatzbegriffe des Sklaven, des Herdenmenschen zugeordnete sind Weiterhin stehen in der Reihe der zum Übermensch führenden Typen der Starke, der Vornehme (Aristokrat), der große Mensch, und im Gegensatz dazu der schwache, der niedrige, der kleine Mensch. Aber seine volle Schärfe erhält das Bild des Menschen, der das Leben erträgt, mit dem Namen des Übermenschen, und besonders seit dem ‚Zarathustra‘“ (Michel 1939: 92).³³

33 | Die Interpretation von Michel, der ich mich mit Einschränkungen anschließen, ist in der Forschung umstritten. Daniel W. Conway schrieb zu dieser

Eine ähnliche Sicht des Terminus präsentierte Karl Heckel.

„Der Übermensch ist das Genie, das an keiner Disharmonie leidet, der Weise, der keine Selbstentfremdung kennt, der Seher, der in keinen Fanatismus verfällt, also ein Mensch, der trotz seiner intuitiven Kraft, trotz seiner ethischen Ziele, trotz seiner Geistigkeit, ein harmonischer Vollmensch bleibt“ (Heckel 1922: 139).

Genies sind bei Nietzsche, mit den Worten von Schönknecht ausgedrückt, „ausgezeichnete Individuen, die die Möglichkeiten des menschlichen Wesens in Vollkommenheit verwirklichen“ (Schönknecht 2006: 59).

Der Begriff des „Genius“ taucht im Werk Friedrich Nietzsche redundant auf – meist im Zusammenhang mit kreativen Tätigkeiten bzw. dem in kulturellen Bereichen tätigen Menschen. Er ist anfangs durch seine Arthur Schopenhauerrezeption geprägt (vgl. auch die Kapitel 2.3.1 und 2.3.3.1 der vorliegenden Arbeit), später lässt sich in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ – besonders zwischen der zweiten und dritten – Nietzsches Hinwendung zu Johann Wolfgang Goethes Genieverständnis erkennen.³⁴ Andere potentielle Einflüsse auf seine Vorstellung von „Genius“ lasse ich in der vorliegenden Arbeit außer acht, da sie den Rahmen sprengen würden und nur einen geringen zusätzlichen Erkenntnisgewinn für die Beantwortung der eingangs gestellten Frage versprechen. August Dorner (1911) schrieb über das Thema: „Der Übermensch ist mir nur eine Erneuerung des romantischen Geniekults mit besonderer Betonung des Affekts“ (Dorner 1911: 156). Diese Entwicklungslinie kann hier nicht näher beleuchtet werden, sondern müsste gesondert erforscht werden.

Überlegung: „On various occasions Nietzsche prises, prophesies, or glorifies philosophers of the future, good Europeans, great men, free spirits, Dionysian men, blond beasts, gay scientists, complementary men, nobles, immoralists, masters, higher men, legislators of new values, Zarathustra, the Antichrist and Übermensch – yet he nowhere advances a typology or hierarchy of these estimable types. Many commentators consequently treat the above designations as more or less extensional equivalent; ignoring, as Nietzsche apparently did, any potential distinctions, they collect these types under the general heading of Übermensch“ (Conway 1989: 211f.). Den von Michel in Zusammenhang mit der Vorstellung vom Genie gebrachte Begriff des „Griechen“ teile ich in seiner Ausrichtung nur bedingt. Dementsprechend widme ich dieser Figur keinen eigenständigen Abschnitt in der vorliegenden Arbeit.

34 | Obwohl die These vorherrscht, dass Nietzsche den Begriff des Übermenschen von Goethe entleiht (vgl. z.B. Gerber 1953: 99f.), liegen bislang noch keine eigenen Forschungen über den Einfluss Goethes auf den Geniegedanken bei Nietzsche vor.

2.3.4 Selbsterkenntnis und Selbstfindung des „souveränen Individuums“

„Im Wunsch nach Selbst-Erkenntnis liegt aber auch der Wunsch nach Erkenntnis dessen, was mich von allen anderen unterscheidet: Ich meine Singularität, Individualität, Einzigkeit“ (Selinger 1995: 20).

„Selbsterkenntnis“ und „Selbstfindung“ sind zwei wichtige Prinzipien für die Konstruktion von Individualität allgemein und explizit in den Werken von Friedrich Nietzsche. Mirko Wischke schrieb darüber:

„Zum anderen tritt mit ihm [dem Gedanken der Authentizität] eine Dimension der Selbsterfindung hervor, die bislang verdeckt wurde: daß Selbstfindung und -erschaffung mit dem Prozeß der Entdeckung verschränkt ist, wer ein jeder von uns ist. Der kraftvoll ‚Schaffende‘, der für seine Individualität Definitionen prägt, die von denen abweichen, in denen andere ihn wahrnehmen, ‚entdeckt‘, dass er ist nicht das statische Konglomerat einiger weniger Eigenschaften und Merkmale ist, sondern der unabgeschlossene Prozeß eines beständigen Übergangs und Wandels“ (Wischke 1994: 64f.).

Dieser Wandel findet sich auch im Transgressionscharakter von Nietzsches außergewöhnlichem Individuum. Seine Untersuchung der Bedeutung der Geschichte für das Individuum gipfelt in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ in dem Ausspruch:

„Der Delphische Gott ruft euch, gleich am Anfang eurer Wanderung nach jenem Ziele, seinen Spruch entgegen ‚Erkenne dich selbst‘. Es ist ein schwerer Spruch: denn jener Gott, verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin‘, wie Heraklit gesagt hat [...] Dies ist ein Gleichniss für jeden Einzelnen von uns: er muss seine das Chaos in sich organisieren, dadurch dass er sich auf seine ächten Bedürfnisse zurückbesinnt“ (UB II, HL: 332f.).

An dieser Stelle wird ein weiteres Mal die griechische Gottheit Apollo genannt, umschrieben als delphischer Gott in Anlehnung an das dortige Orakel, in dem dieser verehrt wurde. Individualität ließe sich damit als eine Ordnung der eigenen Bedürfnisse lesen.

Das apollinische Postulat zitiert Nietzsche auch in „Jenseits von Gut und Böse“: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. – Was meinte jener Gott, welcher anrieth: ‚erkenne dich selber‘! Hiess es vielleicht: ‚höre auf,

dich etwas anzugehn! Werde objektiv!‘ – Und Sokrates? – Und der ‚wissenschaftliche Mensch‘?–“ (JGB: 88). Yvonne Fauser erklärte in Bezug auf Nietzsches Individualitätsbegriff vor dem Hintergrund der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“:

„Die Realisierung der Individualität kann nur mittels der Selbsterkenntnis geschehen. Gerade die Erkenntnis der eigenen Einzigartigkeit ist Resultat einer wahrhaften Selbstreflexion. Das erkennende Subjekt erkennt sich als Individuum und versucht diese Individualität zu verwirklichen. Wer sich als Individuum bewußt erkennt, und wer diese Erkenntnis akzeptiert, muß das selbe verwirklichen. Die Individualität kann eigentlich nur in ihrer Verwirklichung erkannt werden bzw. Erkenntnis und Realisation sind so eng miteinander verknüpft, daß Erkenntnis ohne Aktivität einen Widerspruch darstellte. Das Individuum ist nur in seiner aktiven Rolle der Realisierung seiner Einzigartigkeit seiner selbst als solches bewußt werden“ (Fauser 1996: 4).

Die Selbstbewusstwerdung des Individuums taucht auch in der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ auf, deren erstes Kapitel die Einzigartigkeit der Menschen thematisiert und die Furcht, die sie dazu bewegt, sich hinter „Sitten und Meinungen zu verstecken“ (UB III, SE: 337). Für ihn heißt dies: „Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folgt seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ‚Sei du selbst! Du bist alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt.‘“ (ebd.: 338). Hier betont Nietzsche ein weiteres Mal die Wichtigkeit eigener Aktivität für die Konstituierung von Individualität. Verbunden ist dies mit der Feststellung: „Es gibt kein öderes und widriges Geschöpf in der Natur als den Menschen, welcher seinem Genius ausgewichen ist und nach rechts und nach links, nach rückwärts und überall hin schießt“ (ebd.: 338). Hierbei nennt er das Genius explizit als Synonym für Individualität.

Eine weitere Äußerung zur Erziehung findet sich in „Menschliches, Allzumenschliches“ wieder, dieses Mal negativ konnotiert:

„Die erziehende Umgebung will jeden Menschen unfrei machen, indem sie ihn immer die geringste Zahl von Möglichkeiten vor Augen stellt. Das Individuum wird von seinen Erziehern behandelt, als ob es zwar etwas Neues sei, aber eine Wiederholung werden solle“ (MAM I: 192).

Im Anschluss an den zweiten Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ spitzt er diesen Gedanken zu:

„Die Jugend-Erziehung durch Andere ist entweder ein Experiment, an einem noch Unbekannten, Unerkennbaren vollzogen, oder eine grundsätzliche Ni-

vellung, um das neue Wesen, welches es auch sei, den Gewohnheiten und Sitten, welche herrschen, gemäss zu machen“ (ebd. II, WS: 667f.).

In der „Götzen-Dämmerung“ wird Erziehung ebenso als eine Zurichtung des Individuums thematisiert (vgl. GD: 129f.), was an die von Max Stirner in seinem Essay „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ geäußerten Gedankengänge erinnert.

Dabei zeigt sich auch, dass der Begriff der Individualität von der Gesellschaft abhängt, die in Form von Erziehung auf ihre Herausbildung einwirkt. Zur Bildung erklärt er:

„Deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier. Und das ist das Geheimnis aller Bildung: sie verleiht nicht künstliche Gliedmaßen, wächserne Nasen im bebrillte Augen – vielmehr ist das, was diese Gaben zu geben vermöchte, nur das Afterbild der Erziehung. Sondern Befreiung ist die, Wegräumung alles Unkrauts, Schuttwerks, Gewürms, das die zarten Keime der Pflanzen antasten will, Ausströmung von Licht und Wärme, liebevolles Niederrauschen nächtlichen Regens, sie ist die Nachahmung und Anbetung der Natur, wo diese mütterlich und barmherzig gesinnt ist, sie ist Vollendung der Natur, wenn sie ihren grausamen und unbarmherzigen Anfällen vorbeugt und sie zum Guten wendet, wenn sie über die Äusserungen ihr stiefmütterlichen Gesinnung und ihres traurigen Unverstandes einen Schleier deckt“ (ebd.: 341).

Im zweiten Buch von „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt Nietzsche in Spruch 366:

„Wolle ein Selbst.' – Die thätigen erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche ‚kenne dich selbst', sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst. – Das Schicksal scheint ihnen immer noch die Wahl gelassen zu haben; während die Unthätigen und Beschaulichen darüber nachsinnen, wie sie jenes Eine Mal, beim Eintritt in's Leben gewählt haben“ (MAM II: 524).

In der „Morgenröthe“ erklärt Nietzsche: „‚Erkenne dich selbst' ist die ganze Wissenschaft. – Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Gränzen des Menschen“ (M: 53).

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ verbindet Friedrich Nietzsche in Aphorismus 270 diese Idee mit dem Gewissen: „Was sagt dein Gewissen? – ‚Du sollst der werden, der du bist.'“ (FW: 519). Diese Form der Selbsterkenntnis findet sich auch im Zarathustra im Gleichnis „Von den drei Verwandlungen“ wieder: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und

zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe“ (Z I: 29). Angefangen beim Kamel – dem Sinnbild des beladenen Menschen – entwickelt sich die souveräne Individualität über die Gestalt des Löwen hin zum Kind. Carl Siegel deutete den Löwen als „Auflehnung und befreiende Kritik“ (Siegel 1938: 32). Aus dem „Du sollst“ – dem Kamel – wird das „Ich will“ – der Löwe. Der eigene Wille stellt hier also auch eine Form der Befreiung dar.

„Neue Werthe zu schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen. Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen“ (vgl. Z I: 30).

Ihre Vollendung erfährt die Wandlung aber erst im Kind. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“ (ebd.: 31). Das Kind symbolisiert nach Siegel „ein selbständiges Neubeginnen und Schaffen“ (ebd.: 32). Annemarie Pieper schrieb über die drei Wandlungen:

„Es ist die Geschichte des Geistes, die stufenweise über drei ‚Materialisierungen‘ erfolgt, von denen die erste, die Verwandlung zum Kamel, das Selbstverständnis der abendländischen Tradition charakterisiert. Auf der zweiten Stufe, der des Löwen, befindet sich Zarathustra als Kritiker der traditionellen Werte, und die dritte Stufe, die des Kindes, verweist auf den Übermenschen als die noch ausstehende Verwandlung“ (Pieper 1990: 111).

Mario Svendsen argumentierte ähnlich:

„Es mag der Eindruck entstanden sein, dass die Entwicklung zum autonomen Individuum, dem Übermenschen, in einer schnurgeraden Linie erfolgt. Es sind vielmehr verschiedene Stadien, durch die der Mensch hindurchgehen muss. Nietzsche hat im ‚Zarathustra‘ drei Stufen geschildert, auf denen sich der sich entwickelnde Mensch befindet: 1. Abhängigkeit von Autoritäten und Meistern wie das Kamel, beladen mit einer Menge Du sollst; 2. Losreißen von diesen, Erkämpfen der Freiheit ‚von‘ wie der Löwe, der sein Ich will entdeckt hat; 3. Hinwendung zu den eigenen Werten und endgültigen Zielen als Freiheit ‚zu‘ wie das Kind in seiner wiederhergestellten Spontanität im Spiel des Schaffens“ (Svendsen 2005: 72).

Beatrix Himmelmann interpretierte diesen Abschnitt als ein „Plädoyer für Selbstverantwortung, Selbstüberwindung und Selbstgesetzgebung“ (Himmelmann 2000: 22).

Zarathustra selbst hat noch nicht die höchste Stufe erreicht. Im zweiten Buch heißt es: „Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ‚Du musst noch Kind werden und ohne Scham‘“ (Z II: 189). Das Kind tritt an späterer Stelle wiederholt als Schaffender auf. „Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin“ (ebd.: 111). Einen Kontrapunkt zu diesen Ansichten stellt der Aphorismus 119 im zweiten Buch der „Morgenröthe“ dar, „Erleben und Erdichten“:

„Wie weit einer seine Selbstkenntnis auch treiben mag. Nichts kann doch unvollständiger sein, als das Bild der gesamten Triebe, die sein Wesen constituieren. Kaum dass er die gröberen beim Namen nennen kann: ihre Zahl und Stärke, ihre Ebbe und Fluth, ihr Spiel und Widerspiel unter einander, und vor Allem die Gesetze ihrer Ernährung bleiben ihm ganz unbekannt“ (M: 111).

In dieser Aussage zeigt sich wiederum eine potentielle Paradoxie in Nietzsches Denken, da er die häufig beschworene Selbsterkenntnis als Prinzip negiert.

2.4 DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIE DES WILLENS

Die Auseinandersetzung mit dem „Willen“ ist ebenfalls ein zentrales Element im Werk Nietzsches und nicht zuletzt durch seine intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie Arthur Schopenhauers geprägt, dessen Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ bereits die Bedeutung dieses Konzeptes im Titel aufzeigt. Schopenhauer hatte den Willen als Primat in seiner Gedankenwelt konstituiert. Nietzsches Fokussierung auf die Bedeutung des Willens zeigt auch die umfassende Rezeption des Schlagwortes „Wille zur Macht“³⁵, das Nietzsche ursprünglich als Titel für eine Schrift geplant hatte. Im folgenden werde ich mich auf die philosophische Frage nach der Willensfreiheit konzentrieren, da sie für die Herausbildung von Individualität einen besonderen Stellenwert besitzt. Patricia Purtschert schrieb in ihrer Untersuchung „Grenzfiguren“ über den Zusammenhang des Willens mit der Konstituierung des Subjekts: „Wie Hegel greift auch Nietzsche die Vorstellung eines Subjekts auf, das sich in der Rückwendung auf sich selbst konstituiert: Das moderne Subjekt entsteht durch die Rückwendung des Willens als ‚Verinnerlichung‘ des Menschen“ (Purtschert 2006: 125).

Die Lehre einer neuen Art des Willens thematisiert Nietzsche auch explizit im Auftakt zu seinem Hauptwerk „Also sprach Zarathustra“ (vgl. Z I: 37).

Der näheren Analyse möchte ich zwei Aussagen von Roland Duhamel und Michael Meyer voranstellen, um den weiteren Rahmen der Untersuchung abzu-

35 | In seiner Schrift „Genealogie der Moral“ definiert Friedrich Nietzsche dieses Schlagwort als „Instinkt der Freiheit“ (GM: 326).

stecken. Roland Duhamel schrieb in „Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus“:

„[Nietzsche nimmt] gegen den klassischen, d.h. freien, Willensbegriff Stellung, der unsere Handlungen als Folgen bewußter intellektueller Operationen verstanden wissen wollte. Bei Nietzsche ist die Handlung mit dem Willen identisch und setzt sich der Wille agierend durch“ (Duhamel 1991: 108f.).

Michael Meyer erläuterte in „Willensverneinung und Lebensbejahung“ hingegen:

„Nietzsches Vorstellung zur Willensfreiheit gründen sich im Gegensatz zum Monismus auf die Dominanz des Leibes über die Seele. Der Leib bildet den unmittelbaren und ungeteilten Bezugspunkt des Dasein, welcher der Erde als Stätte räumlicher und zeitlicher Bestimmung zugehört. [...] Nietzsches Freiheitsbegriff zielt nicht auf eine metaphysische Eigenschaft des Willens, sondern auf die im Schaffen zu erlangende Eigenverantwortlichkeit. Im Prozeß des Schaffens erscheint die Freiheit gleichbedeutend mit Selbstbestimmung. Sie gründet sich als Interpretation der Welt auf die Selbstüberwindung und verweist so auf den Begriff des Übermenschen“ (Meyer 1998: 61).

Die menschliche Selbstüberwindung hin zum sinnbildlichen Übermenschen ist im Werk Nietzsches in erster Linie eine Willensfrage, d.h., sie ist an eine voluntaristische Komponente gebunden. Der Wille ist zudem an den Gedanken des Schaffens gekoppelt, eines der Grundmerkmale souveräner Individualität bei Nietzsche.

Im dritten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ erläutert er den Willen unter der Überschrift „Nachwirkung der ältesten Religiosität“:

„Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-Sich-Verständliches. [...] Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen, als an die Ursache von Wirkungen, ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte“ (FW: 482).

Weiterhin schreibt er unter dem Titel „Die Gläubigen und ihr Bedürfnis nach Glauben“: „Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nötig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft“ (ebd.: 582). Unter der Überschrift „Von den Vorurtheilen der Philosophen“ in „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche erneut:

„Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein

sei uns eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zuthat bekannt. Aber es dünkt mich immer wieder, dass Schopenhauer auch in diesem Falle nur gethan hat, was Philosophen eben zu thun pflegen: dass er ein Volks-Vorurtheil übernommen und übertrieben hat“ (JGB: 31f.).

Diese Passagen verdeutlichen die unterschiedlichen Ebenen, auf denen sich Nietzsche mit der Frage nach der Existenz eines freien Willens auseinandersetzt. Bereits in der „Geburt der Tragödie“ äußert sich Nietzsche erstmals über den Willen. Indem er die beiden Kategorien „Wille“ und „Vorstellung“ von Schopenhauer übernimmt, rechnet er den Willen der apollinischen Seite innerhalb der Gegenüberstellung von Apollo/Dionysos zu: „So ungestüm verlangt, auf der apollinischen Stufe, der ‚Wille‘ nach seinem Dasein, so eins fühlt sich der homerische Mensch mit ihm, dass selbst die Klage zu seinem Preislied wird“ (GT: 37). Erst mit dem Willen kann ein Individuum seine Individualität herausbilden. Seine Negation des freien Willens zu Gunsten einer materialistisch geprägten These der Determiniertheit des Willens bringt ihn in die Nähe der Argumentationsmuster von D. A. F. de Sade und der klassischen französischen Materialisten wie La Mettrie und Baron Holbach. Auffällig ist, dass Nietzsche in seinem Werk keine stringente Auseinandersetzung mit der Konzeption pflegt, sondern wiederholt seine Position wechselt. Denn obwohl er einerseits Willensfreiheit wiederholt negiert, benötigt er andererseits diese bzw. ein Äquivalent, um sein Konzept von Individualität zu bestimmen. Im kommenden werde ich dies konkret am Terminus „freier Wille“ darlegen.

2.4.1 Der „freie Wille“

Simon May verwies auf den Zusammenhang zwischen „freiem Willen“³⁶ und Individualität bei Nietzsche: „Freedom of will‘ – which, for him, means mastery of ourselves thus of circumstances“ (May 1999: 21). Diese Aussage von May verdeutlicht die Bedeutung der Freiheit des Willens für die Konstruktion der Individualität bei Nietzsche – unter Ausklammerung der wiederholten, philosophischen Auseinandersetzung mit diesem Konzept.

In der Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches“ erwähnt er die Idee des freien Willens erstmals.

36 | In der akademischen Verwendung wird „Wille“ meist mit „freiem Willen“ gleichgesetzt. Ich halte aber bezogen auf die Untersuchung des Konstrukts vom Willen eine Unterscheidung vom Willen allgemein und dem Konzept vom „freien Willen“ für notwendig, um Nietzsches Begriffsbestimmungen deutlich herauszuarbeiten.

„Sie [die große Loslösung] ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Aufbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung, dieser Wille zum freien Willen: und wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht!“ (MAM I: 16f.).

An späterer Stelle negiert er dagegen indirekt die Auffassung vom freien Willens. So schreibt er über die „Grundfragen der Metaphysik“:

„Am fernsten liegt für jene Urstufe des Logischen der Gedanke an Causalität: ja jetzt noch meinen wir im Grunde, alle Empfindungen und Handlungen seien Acte des freien Willens; [...] der Glaube an die Freiheit des Willens ist ein ursprünglicher Irrthum alles Organischen, so alt, als die Regungen des Logischen in ihm existieren“ (ebd.: 39f.).

Am Beispiel eines Wasserfalls veranschaulicht Nietzsche in Aphorismus 105 noch einmal seine diesbezügliche Sicht.

„Beim Anblick eines Wasserfalls meinen wir in den zahllosen Biegungen, Schlängelungen, Brechungen der Wellen Freiheit des Willens und Belieben zu sehen; aber Alles ist nothwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen; man müsste jede einzelne Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre, ebenso jeden Fortschritt der Erkenntnis, jeden Irrthum, jede Bosheit. Der Handelnde selbst steckt freilich in der Illusion der Willkür; wenn in einem Augenblick das Rad der Welt still stände und ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um diese Pausen zu benützen, so könnte er bis in die fernsten Zeiten die Zukunft jedes Wesens weiter erzählen und jede Spur bezeichnen, auf der jenes Rad noch rollen wird. Die Täuschung des Handelnden über sich, Annahme des freien Willens, gehört mit hinein in diesen auszurechnenden Mechanismus“ (ebd.: 103).

An die Stelle des freien Willens setzt er die natürliche Determiniertheit jeglichen Handelns, die sich mathematisch durchdringen lässt und rein materialistische Züge trägt. In Aphorismus 100 schreibt er über die Wahrnehmung „böser Taten“: „Die bösen Handlungen, welche uns jetzt am meisten empören, beruhen auf dem Irrthume, dass der Andere, welcher sie uns zufügt, freien Willen habe, also dass es in seinem Belieben gelegen habe, uns dies Schlimme anzutun“ (ebd.: 86). Unter der Überschrift „Macht ohne Siege“ schreibt Nietzsche: „Die stärkste Erkenntnis (die von der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens) ist doch die ärmste

an Erfolgen: denn sie hat immer den stärksten Gegner, die menschliche Eitelkeit“ (MAM II: 401). In „Der Wanderer und sein Schatten“, dem Anhang zum zweiten Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“, postuliert Nietzsche in Aphorismus 9 über den Ursprung der Lehre vom freien Willen: „Die Lehre von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung herrschender Stände“ (ebd., WS: 545). Im anschließenden Paragraphen heißt es: „Freiheit des Willens‘ heisst eigentlich Nichts weiter, als keine neuen Fesseln fühlen“ (ebd.: 546). In seinen Augen ist er ein Grundirrtum der Menschheit (vgl. ebd.: 547). Einen Nachweis bleibt Nietzsche an dieser Stelle schuldig. Es lässt sich allerdings eine Dekonstruktion des Konzeptes vom freien Willen als Hirngespinnst herauslesen, die er wiederholt in der Schrift „Menschliches, Allzumenschliches“ untermauert. Der freie Wille ist demnach lediglich ein theologisches Konstrukt und ein Produkt menschlicher Eitelkeit. An späterer Stelle erläutert Nietzsche, worin er die Grundlage dieses Konstruktes sieht:

„Die Angst welche die Meisten vor der Lehre des Unfreiheit des Willens haben, ist die Angst vor dem Türkenfatalismus: die meinen der Mensch werde schwächlich, resigniert und mit gefalteten Händen vor der Zukunft stehen, weil er an ihr nichts zu verändern vermöge: oder aber, er werde seinen vollen Launenhaftigkeit die Zügel schiessen lassen, weil auch durch diese das einmal bestimmte nicht schlimmer werden könnte“ (ebd.: 580).

Unter dem Aspekt des Richtens zieht Nietzsche in „Der Wanderer und sein Schatten“ noch einmal den freien Willen heran und verknüpft ihn mit seinen Überlegungen zur Strafrechtsfrage:

„Ob die Anhänger der Lehre vom freien Willen strafen dürfen? [...] Jene Voraussetzung, die man beim strafwürdigen Verbrecher macht, dass er seine Vernunft absichtlich verleugnet habe – gerade sie ist bei der Annahme des ‚freien Willens‘ unaufgehoben. Ihr dürft nicht strafen, ihr Anhänger der Lehre vom ‚freien Willen‘, nach euren eigenen Grundsätzen nicht! – Diese sind aber im Grunde Nichts, als eine sehr wunderliche Begriffs-Mythologie; und das Huhn, welches sie ausgebrütet hat, hat abseits von aller Wirklichkeit auf seinen Eiern gesessen“ (MAM II: 557f.).

Wenn er wie an dieser Stelle den freien Willen negiert, leugnet er damit auch die Selbstverantwortlichkeit des Individuums. Durch den Rückgriff auf den das menschliche Handeln leitenden Determinismus wird das Individuum entmündigt. Es kann nicht mehr frei über das eigene Handeln und seine Konsequenzen entscheiden.

In der „Götzen-Dämmerung“ schreibt Nietzsche bezüglich des freien Willens unter der Überschrift „Irrthum vom freien Willen: „Wir haben heute kein Mitleid mehr mit dem Begriff ‚freier Wille‘: wir wissen nur zu gut, was er ist – das anrü-

chigste Theologen-Kunststück, das es giebt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne, verantwortlich zu machen...“ (GD: 95). Weiterhin spricht er aber auch von „erreichter ‚Freiheit des Willens‘“ (ebd.: 85), wobei er den Terminus „freier Wille“ nur in Anführungszeichen verwendet, die darauf hinweisen, dass er den Terminus generell in Frage stellt. Dabei stellt er erneut die Frage nach dem Gesetz und der Behandlung des Verbrechers (vgl. auch: Kapitel 2.8 der vorliegenden Arbeit). Unter der Überschrift „Herden-Gewissenbiss“ schreibt er:

„Damals [in den längsten und fernsten Zeiten der Menschheit] hatte der ‚freie Wille‘ das böse Gewissen in seiner nächsten Nachbarschaft: und je unfreier man handelte, je mehr der Heerden-Instinct und nicht der persönliche Sinn aus der Handlung sprach, um so moralischer schätzte man sich“ (FW: 475f.).

Diese Passage verdeutlicht die Verbindung von Moral und Willensfreiheit, wobei er Willensfreiheit auf die christlich-theologische Auffassung reduziert. In „Genealogie der Moral“ schreibt er hingegen: „Ist heute noch genug Stolz, Wagniss, Tapferkeit, Selbstgewissheit, Wille des Geistes, Wille zur Verantwortlichkeit, Freiheit des Willens vorhanden, dass wirklich nunmehr auf Erden ‚der Philosoph‘ – möglich ist?...“ (GM: 361). An dieser Stelle bricht er mit seinen vorherigen Bestrebungen einer Dekonstruktion des freien Willens. Der Aphorismus deutet eher auf eine Bejahung des Konzeptes vom „Freien Willen“ hin, als einer Voraussetzung für die Höherentwicklung des Menschen. In seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ bestreitet er dann wiederholt die Existenz eines „freien Willens“ im Zuge des ersten Hauptstückes „Von den Vorurtheilen der Philosophen“. Im Aphorismus 18 erklärt Nietzsche:

„An einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, dass sie widerlegbar ist: gerade damit zieht sie feinere Köpfe an. Es scheint, dass die hundertfach widerlegte Theorie vom ‚freien Willen‘ ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt –: immer wieder kommt Jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen“ (JGB: 31).

Im darauf folgenden Aphorismus tituliert Nietzsche das Konzept als „Überlegenheits-Affekt“ und stellt einen Bezug zu Schopenhauer her. Nietzsche deklariert:

„Das Verlangen nach ‚Freiheit des Willens‘, in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letztendliche Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene causa sui zu sein und, mit einer mehr als Münchhausen’schen

Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehen [...] Und überhaupt wird, wenn ich recht beobachtet habe, von zwei entgegengesetzten Seiten aus, aber immer auf eine tief persönliche Weise die ‚Unfreiheit des Willens‘ als Problem gefasst: die Einen wollen um keinen Preis ihre ‚Verantwortlichkeit‘, den Glauben an sich, das persönliche Anrecht auf ihr Verdienst fahren lassen (die eitlen Rassen gehören dahin –); die Anderen wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts Schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbstverachtung heraus, sich selbst irgendwo abwälzen zu können“ (ebd.: 35f.).

Das Postulat des „freien Willens“ ist für Nietzsche somit an die Frage nach der Übernahme von (Selbst-)Verantwortung gekoppelt, was wiederum in den Bereich der Individualität hineinreicht. Im „Fall Wagner“ spricht er dem Komponisten den freien Willen per se ab (vgl. FaWa: 27).

An den Ausführungen zeigt sich bereits, dass vor allem in der mittleren Schaffensperiode Nietzsches, in der er sich noch als Schüler Schopenhauers sah, der freie Wille ein wichtiges Thema für ihn darstellte – vor allem in der Zeit von „Menschliches, Allzumenschliches“ (1876/1880). In dieser Zeit bestreitet er wiederum kategorisch die Existenz eines freien Willens. Wolfgang Jordan begründete Nietzsches Ablehnung der Willensfreiheit mit dessen Loslösung von Schopenhauer:

„Wo Willensfreiheit ein zentrales Moment der christlichen Moral oder der Kantianisch-Schopenhauerschen Philosophie ist, wird sie bei Nietzsche einerseits schärfsten Attacken ausgesetzt. Andererseits wird diese Auflösung tradiert Vorstellungen von Willensfreiheit selber von Nietzsche als Befreiung empfunden. Seine Zielvorstellungen nehmen dann einen quasi mystischen Charakter an, der über den Modus von Willensfreiheit hinausgehen will und schließlich das Individuum vollständig vom Willen befreit sehen möchte. Der ‚genitivus subjectivus‘ in Willensfreiheit schlägt um in einen ‚genitivus objectivus‘, wo nicht länger von der Freiheit des Willens, sondern von der Freiheit vom Willen die Rede ist“ (Jordan 2006: 295).

Vor diesem Hintergrund ist die Auseinandersetzung mit der Frage der Willensfreiheit an diejenige mit der christlichen Religion gebunden.

Einen Einfluss auf Nietzsches Sicht der Willensfreiheit könnte auch sein enger Freund Paul Rée gehabt haben, der ebenfalls ein begeisterter Schopenhauer-Anhänger war. In seiner 1885 publizierten Schrift „Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursachen und ihre Folgen“ vertrat er ähnliche Ansichten.³⁷ Unterteilt in drei

37 | Zu einer anderen Schrift von Rée – „Der Ursprung der moralischen Empfindungen“ [1877] – nimmt Nietzsche in der „Genealogie der Moral“

Passagen versuchte Rée die Determiniertheit des Willens nachzuweisen. Sein Ausgangspunkt ist dabei die folgende Überlegung:

„Der Wille ist nicht frei, bedeutet: er ist nicht frei – vom Kausalgesetz. Jedem Willensact geht vielmehr ein zureichender Grund voran. Ohne einen solchen kann der Willensact nicht eintreten, und ist der zureichende Grund da, dann muss der Willensact eintreten“ (Rée 1885: 1).

Ähnliche Überlegungen finden sich im Werk Nietzsches wieder. Zudem spricht die enge Freundschaft der beiden Männer für die gegenseitige geistige Beeinflussung, die sich in den oben zitierten Gedankengängen wiedererkennen lässt. Damit ließe sich neben Schopenhauer Rée als weiterer Einfluss auf Nietzsches Wahrnehmung des Willens nennen – ebenso wie auf eine sich wandelnde Sicht der Thematik.

2.5 DIE BEDEUTUNG DER MORAL FÜR DIE KONSTRUKTION DES „SOVERÄNEN INDIVIDUUMS“

Die Moral schafft als normatives Regelsystem eine Grundlage für gesellschaftliche Interaktion und bietet einen wichtigen Grundpfeiler für die Herausbildung einer kollektiven Identität. Sie ist also ein wichtiges Bindeglied der individuellen Kräfte in einer Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund ist Moral per se an den Anspruch einer Allgemeingültigkeit gekoppelt – nicht immer einer „universellen“, zumindest aber inter-individuellen –, der sich die Interessen des Individuums bis zu einem gewissen Grad unterzuordnen haben. Es gilt daher, die Bedeutung der Moral für die Konstruktion souveräner Individualität bzw. ihr Verhältnis zum Individualismus auszuloten. Moral erscheint Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ als „Nothlüge“ (MAM I: 64), später – in der Schrift „Der Fall Wagner“ – gar als das „verarmte Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit“ (FaWa: 12). Allgemein war die Auseinandersetzung mit Fragen der Moral von größter Bedeutung für ihn. Er ist daher aber mehr als der große „Unmoralische“, als der er wiederholt in der Sekundärliteratur verteufelt wird. In „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche:

„Jede Moral ist, im Gegensatz zum *laissez aller*, ein Stück Tyrannei gegen die ‚Natur‘, auch gegen die ‚Vernunft‘: das ist aber noch kein Einwand gegen sie,

Stellung (vgl. GM: 250, vgl. auch: ebd.: 254). Sie entstand in der Phase enger Freundschaft der beiden Männer. Die Schrift „Die Illusion der Willensfreiheit“ wird an keiner Stelle in seinem Werk erwähnt.

man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei“ (JGB: 108).

Die Rolle der Moral in der Gesellschaft thematisiert Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Stufen der Moral. – Moral ist zunächst ein Mittel, die Gemeinde überhaupt zu erhalten und den Untergang von ihr abzuwehren; so dann ist sie ein Mittel, die Gemeinde auf einer gewissen Höhe und in gewisser Güte zu erhalten. Ihre Motive sind Furcht und Hoffnung: und zwar um so derbere, mächtigere, gröbere als der Hang zum Verkehrten, Einseitigen, Persönlichen noch sehr stark sind. [...] Weitere Stufen der Moral und also Mittel zum bezeichneten Zwecke sind die Befehle eines Gottes (wie das mosaische Gesetz); noch weitere und höhere die Befehle eines absoluten Pflichtbegriffs mit dem ‚du sollst‘, – Alles noch ziemlich grob zugehauene, aber breite Stufen, weil die Menschen auf die feineren, schmälere, ihren Fuss noch nicht zu setzen wissen“ (MAM II: 573).

Ihre Funktion für die Rangordnung der Triebe zeigt Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft“ auf:

„Heerden-Instinct. – Wo wir eine Moral antreffen, da finden wir eine Abschätzung und Rangordnung der menschlichen Triebe und Handlungen. Diese Schätzungen und Rangordnungen sind immer der Ausdruck der Bedürfnisse einer Gemeinde und Heerde: Das, was ihr am ersten frommt – und am zweiten und dritten –, das ist auch der oberste Maasstab für den Werth aller Einzelnen. Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben“ (FW: 474f.).

Die Moral ist damit evident bestimmend für die individuelle Handlungsethik des Übermenschen. Die besondere Bedeutung der Moral für die Philosophie Nietzsches wird auch anhand des Abschnitts „Moral als Widernatur“ in der „Götzen-Dämmerung“ deutlich:

„Moral, wie sie bisher verstanden worden ist – wie sie zuletzt noch von Schopenhauer formulirt wurde als ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ – ist der *décadence*-Instinct selbst, der aus sich einen Imperativ macht: sie sagt: ‚geh zu Grunde!‘ – sie ist das Urtheil Verurtheilter...“ (GD: 86)³⁸.

38 | Diese Aussage verweist auf Schopenhauer.

Diesen Imperativ sieht er ein paar Seiten später explizit auch in der christlichen Moral: „Die christliche Moral ist ein Befehl“ (ebd.: 114). Insgesamt lässt sich Nietzsches Auseinandersetzung mit der folgenden Definition fassen, die aus der „Götzen-Dämmerung“ stammt:

„Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesunde Moral ist von einem Instinkt des Lebens beherrscht, – irgendein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von ‚Soll‘ und ‚Soll nicht‘ erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseeligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit bei Seite geschafft. Die widernatürliche Moral, das heißt fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens, – sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurtheilung dieser Instinkte“ (GD: 85).

Mit dieser Schärfe thematisiert Nietzsche die Moral wiederholt. (Christliche) Moral stellt für ihn eine Form der Lebensverneinung dar. Gegen diese wenden sich seine philosophischen Anfeindungen.

Auf die Bedeutung des Nietzscheanischen Individualitätskonzeptes für die Kritik an der Moral wies bereits Randall Havas in seiner Untersuchung „Nietzsche’s Genealogy“ im fünften Kapitel „The individual and the herd“ hin: „Nietzsche maintains that morality is hostile to the very idea of individuality. And it is in this context, I believe, that his ostensibly positive conception of the individual is most clearly presented“ (Havas 1995: 182). Mark Warren schrieb über Nietzsches Moralkritik:

„These intentions become clear when we examine Nietzsche’s reasons for attacking Christian morality, essential aspects of which are carried into modernist utilitarian and Kantian ethics. He was not interested in defending the desires and passions of individuals against right action. Rather he was defending what I called in chapter 2 the ‚third nature‘ of individuality against social moralities of the sort that deprive the individual of capacities for agency. Put simply, Nietzsche objects to the ideological functions of most social moralities“ (Warren 1988: 170).

Den „souveränen Menschen“ mit seiner selbständigen, sich selbst bestimmenden Individualität, dessen Entstehungsgeschichte Nietzsche in seinem Werk „Jenseits von Gut und Böse“ behandelte, stellte auch Volker Gerhardt in seinem Essay „Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität“ ins Zentrum seiner Betrachtung. Die Moral wird demnach durch eine „Anstrengung der *Selbsterkenntnis* [...], eine Verfeinerung der *Selbstreflexion*“ überwunden (Gerhardt 1992: 33). „Der ‚freigewordene Mensch‘, das ist der Geist, der sich selbst befreit, er achtet nur bedingt auf die Handlungsfolgen; sein Maß liegt im eigenen Anspruch. Darin

mag er ‚übersittlich‘ sein, aber er wird dadurch eigentlich erst – moralisch“ (ebd.: 36). Dieses souveräne Individuum umschrieb Gerhardt wie folgt:

„Das ‚souveraine Individuum‘, der ‚freie Geist‘, ist allein sich selbst verantwortlich; das ‚autonome übersittliche Individuum‘ hat die große Befreiung‘ hinter sich, und es hat sowohl die ‚alte Moral‘ (d.i. die ‚Sittlichkeit der Sitte‘) wie auch ‚Gott‘ als eine Ablenkung von sich und seinem Leben erkannt. Nach dem Tod Gottes kann der Grund der Verbindlichkeit, wenn überhaupt, nur noch *im Individuum selbst* gefunden werden“ (ebd.: 40).

Nietzsche selbst definiert Moral in „Ecce Homo“ mit den Worten: „Moral – die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen – und mit Erfolg“ (EH: 373). Der Begriff der Ethik hingegen taucht in seinem Werk nicht auf.

Auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ zeigt er den Konflikt von Individualität und Moral auf:

„Moral als Problem. – Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie. Die ‚Selbstlosigkeit‘ hat keinen Werth im Himmel und auf Erden; die grossen Probleme verlangen alle die grosse Liebe, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selbst sitzen“ (FW: 577).

Die Moral steht somit der Entwicklung einer souveränen Individualität entgegen. In der „Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile“, mit der Nietzsche nach eigenen Angaben seinen Feldzug gegen die „Entselbstungs-Moral“ (EH: 332) führt, schreibt er:

„Man wird moralisch, – nicht weil man moralisch ist! – Die Unterwerfung unter die Moral kann sclavenhaft oder eitel oder eigennützig oder resignirt oder dumpf-schwärmerisch oder gedankenlos oder ein Act der Verzweiflung sein, wie die Unterwerfung unter einen Fürsten: an sich ist sie nichts Moralisches“ (M: 89).

Die Moral wird zu einer „fixen Idee“, der sich der Mensch unterordnet und für die er einen Teil seiner Individualität aufgibt. Moral als normatives System einer Gesellschaft erscheint bei Nietzsche als eine Gefahr für die Individualität. Er setzt sie mit einer sklavenhaften Unterwerfung gleich und lehnt sie als romantisch-verklärt ab.

Neben dem Begriff der Moral gilt es verwandte Begriffe wie „Sitte“, „Sittlichkeit“ und „(moralische) Tugend“, die ebenfalls im untersuchten Werk eine wichtige Rolle spielen, zu beleuchten. In „Menschliches, Allzumenschliches“ definiert Nietzsche „Sitte“ mit den Worten:

„Die Lust in der Sitte. – Eine wichtige Gattung der Lust und damit der Quelle der Moralität entsteht aus der Gewohnheit. Man thut das Gewohnte leichter, besser, also lieber, man empfindet dabei eine Lust, und weiss aus der Erfahrung, dass das Gewohnte sich bewährt hat, also nützlich ist; eine Sitte mit der sich leben lässt, ist als heilsam, förderlich bewiesen, im Gegensatz zu allen neuen, noch nicht bewährten Versuche. Die Sitte ist demnach die Vereinigung des Angenehmen und Nützlichen, überdies macht sie kein Nachdenken nöthig“ (MAM I: 94).

In der „Morgenröthe“ spricht Nietzsche sich gegen die Sittlichkeit als eine Unterwerfung unter eine übergeordnete Instanz aus (vgl. M: 21-24). In diesem Kontext bezieht er seine Kritik auch auf die Moral. An späterer Stelle erklärt er seine Haltung gegenüber der Sitte damit, dass es keine allgemeingültige Wahrheit gäbe, die eine Sitte begründen könne (vgl. ebd.: 91). Wolfgang Kersting schrieb im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ unter dem Stichwort „Sitte“ bezogen auf Nietzsches Philosophie:

„Nietzsches These der Entwicklung von S. und Sittlichkeit der S. zur autonomen Moral des Freigeistes wird durch eine informale Differenzierungs- und Modernisierungsthese ersetzt, die den Grund gesellschaftlicher Modernisierung im Prozeß einer fortschreitenden Ausdifferenzierung eines ursprünglich homogenen religiösen, moralischen, rechtliche und gesellschaftliche Normierungen ungeschiedenen, beinhaltenden Ethos in die sich gegeneinander sukzessiv verselbständigenden Bereiche der äußerlich, mit Zwang bewährten Rechtsnormen der inneren Moralität oder Sittlichkeit und der ebenfalls wirksamen, mit diffus-anonymer-gesellschaftlicher Sanktion verbundenen S. sieht“ (Kersting 1995: 902).

Als Alternative zu Moral und Sitte entwirft Nietzsche ein Konzept von individueller Ethik. Auf diesem Weg überwindet er auch die ihm häufig unterstellte „Herrenmoral“, die als Instanz das Individuum einschränken würde. Volker Gerhardt verwies in seiner Studie „Die Moral des Immoralismus“ auf den engen Zusammenhang von Moral und Ethik im Denken Nietzsches:

„Nietzsche hat dieser Differenzierung zwischen Ethik und Moral wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Er hat nicht gesehen, wie die moralische Frage durch die Verschärfung und Steigerung ethischer Ansprüche durch das

Individuum an sich entsteht. Deshalb entging ihm auch der enge Zusammenhang zwischen Moralität und Individualität, der es nicht nur verbietet, sondern gerade zu unsinnig macht, beide in einen Gegensatz zu bringen“ (Gerhardt 1989: 436).

Ulrich Beck schrieb in seiner Studie „Was ist Globalisierung?“ in einem Exkurs über Nietzsche und die Moral bezogen auf eine Individualisierung der Normen, die in Nietzsches Position zum Vorschein kommen:

„Zum einen plädiert er [Friedrich Nietzsche] für eine *Individualisierung der Ideale*: Der Einzelne wird zum Gesetzgeber, aber auch *nur* zum Gesetzgeber seiner *selbst*. Die Individualisierung vollzieht also im Reich der Moral die größtmögliche Verkleinerung der Maßstäbe. Diese gelten für mich, nur für mich. So wird Moral als Selbst-, genauer: *Nur-Selbst-Gesetzgebung* möglich“ (Beck 1997b: 137).

Daraus folgte für ihn, auf die aktuelle Debatte übertragen:

„Die Individualisierung der Moral entspringt also keinem egoistischen Motiv. Sie eröffnet vielmehr die Chance für eine *globale* Moral der Toleranz. So wird nicht nur das Gespräch, sondern so etwas ‚Hybrides‘ wie interkulturelle Kritik möglich: Selbstgesetzgebung in der Doppelbedeutung von Einschränkung und Ausweitung macht kritik, macht konfliktfähig.

Für Nietzsche öffnet die Selbstbegrenzung auf die Nur-Selbst-Gesetzgebung den Blick, befreit – möglicherweise – von zirkulären Fremdbildern, ermöglicht einen experimentellen Erfahrungs- und Handlungsraum im Umgang mit den Gewißeiten der anderen.

Man kann Nietzsches Antworten auf die Frage, wie interkulturelle Kritik möglich wird – stark vergrößernd – so fassen: Erst und nur Selbstgesetzgebung *und* Selbstinfragestellung zusammengenommen öffnen und stärken uns für Herausforderungen zwischennationalen Lebens“ (ebd.: 138).

Dabei zeigt sich bereits ein möglicher Anknüpfungspunkt für die eingangs gestellte Frage nach den Möglichkeiten, aus Nietzsches Philosophie Impulse für den aktuellen Diskurs über Individualität zu gewinnen. Unter Umständen könnte sein Anspruch bezüglich der Ethik eine Handlungsmaxime für die Neukonstituierung der gesellschaftlichen Ordnungskriterien liefern. Becks Interpretation lädt zu weiteren Nachdenken ein. Allerdings ist die von ihm präsentierte Interpretation kritisch zu betrachten, da er nur oberflächlich auf Nietzsche Bezug nimmt und eine Reihe wichtiger Aspekte ausblendet.

Der Aphorismus 57 in Nietzsches „Menschliches, Allzumenschliches“ endet mit der Aussage: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum,

sondern als *dividuum*“ (MAM I: 76). Diese Selbstzerteilung verweist erneut auf die Problematik der Selbstbeschränkung und partiellen Selbstaufgabe des Individuums innerhalb eines Kollektivs. In „Menschliches, Allzumenschliches“ bezeichnet Nietzsche das moralische Individuum auch als „Collectiv-Individuum“ (ebd.: 91) und „Herdenindividuum“, was die These dieser Aufteilung noch einmal bekräftigt. Der 95. Aphorismus in selbigem Werk trägt so auch den Titel „Moral des reifen Individuums“ (ebd.: 91f.):

„Wir Alle leiden freilich noch immer an der allzugeringen Beachtung des Persönlichen an uns, es ist schlecht ausgebildet, – gestehen wir uns ein: man hat vielmehr unseren Sinn gewaltsam von ihm abgezogen und dem Staate, der Wissenschaft, den Hilfsbedürftigen zum Opfer angeboten, wie als ob das Schlechte wäre, das geopfert werden müsse“ (ebd.: 92).

Kennzeichen der Moral ist das Unpersönliche, d.h. das Nicht-Individuelle. Bereits in der „Morgenröthe“ schreibt Nietzsche unter dem Titel „Die Thiere und die Moral“: „So verbirgt sich der Einzelne unter der Allgemeinschaft des Begriffs ‚Mensch‘ oder der Gesellschaft oder passt sich an Fürsten, Stände, Parteien, Meinungen der Zeit oder der Umgebung an“ (M: 36f.). Auf diese Eigenschaft der Moral verweist er auch in „Jenseits von Gut und Böse“: „Moral [...] als Lehre von den Herrschaftsverhältnissen“ (JGB: 34). Bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ erfasst er: „Sitte und sittlich. – Moralisch, sittlich, ethisch sein heißt Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben“ (MAM I: 92). Den Bruch mit diesem Gesetz, d.h. der Sitte und Moral, vollzieht Nietzsche sinnbildlich im Zarathustra, der zu einem Verbrecher wird und somit eine Weiterentwicklung ermöglicht (vgl. Kapitel 2.8 der vorliegenden Arbeit).

In der „Götzen-Dämmerung“ verweist Nietzsche auf die Moral als „normierende“ Funktion, die im engen Zusammenhang mit Herrschaft steht: „Zu allen Zeiten hat man die Menschen ‚verbessern‘ wollen: dies vor Allem hiess Moral“ (GD: 99). Im weiteren Verlauf verortet er Moral zwischen den Polen „Zähmung“ und „Züchtung“, zwei Begriffen, die sich sehr treffend in das Bildnis der Herde einpassen. Diese Brandmarkung von Moral als Herrschaftslegitimation deckt sich mit Kritik, wie sie auch D. A. F. de Sade und Max Stirner übten: Moral dient der Her- und Zurichtung des Individuums zu einer mit der Masse konformen Persönlichkeit – unter Aufgabe individueller und genialer Züge.

Im fünften Hauptstück: „Zur Naturgeschichte der Moral“ in „Jenseits von Gut und Böse“ rät Nietzsche:

„Man mag jede Moral darauf hin ansehen: die ‚Natur‘ in ihr ist es, welche *laissez aller*, die allzugroße Freiheit hassen lehrt und das Bedürfniss nach beschränkten Horizonten, nach nächsten Aufgaben pflanzt, – welche die

Verengerung der Perspektive, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums-Bedingung lehrt“ (JGB: 109f.).

An späterer Stelle kritisiert Nietzsche die Moral wiederum harsch: „Die allgemeinste Formel, die jeder Religion und Moral zu Grunde liegt, heisst: ‚Thue das und das, lass das und das – so wirst du glücklich! Im anderen Falle....‘ ‚Jede Moral, jede Religion ist ein Imperativ, – ich nenne ihn die große Erbsünde der Vernunft, die unsterbliche Unvernunft““ (GD: 89). Moral erscheint bei Nietzsche als ein Herrschaftsinstrumentarium in Form eines „kategorischen Imperatives“. Übertragen auf die drei Wandlungen, die er im Zarathustra nennt, ist der der Moral unterworfenen Mensch im Zustand des „Kamels“. Er befolgt lediglich das „Du sollst!“ und ist somit auf die Rolle des Ausführenden reduziert. Erst in dem „ich will!“ kommt der Willensakt zum Vorschein.

Im Zarathustra erläutert Nietzsche die individuelle Seite der Tugend: „Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit Niemandem gemein“ (Z I: 42). Hier zeigen sich erste Ansätze der bereits angesprochenen individualistischen Ethik Nietzsches, die er jedoch nur oberflächlich skizziert. In der „Morgenröthe“ erläutert Nietzsche:

„Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekanntem Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Aussen her nur verhindert, gehemmt werden. – Die Vorschriften, welche man ‚moralisch‘ nennt, sind in Wahrheit gegen das Individuum gerichtet und wollen durchaus nicht sein Glück“ (M: 95).

Im Folgenden werde ich die nun beide Arten von Moral näher untersuchen – die Herren- (vgl. Kapitel 2.5.1 der vorliegenden Arbeit) und die Sklavenmoral (vgl. Kapitel 2.5.2 der vorliegenden Arbeit), die Nietzsche als gegensätzliche Pole in seinem Werk konstruiert. Die Sklavenmoral, die Nietzsche mit der Herdentiermoral im Einklang sieht, ist für ihn kulturgeschichtlich eng mit der jüdisch-christlichen Tradition verwoben. Stefan Lorenz Sorgner schrieb über die beiden Pole der Moral bei Nietzsche:

„Eine Herrenmoral geht nicht von universalen, ewigen Werten, die für alle Menschen gültig sind, aus, sondern vertritt, dass Werte stets an Menschentypen gekoppelt sind, diese weithin nicht ewig unveränderlich. [...] Eine Sklavenmoral hingegen beinhaltet universale, ewige Werte. Sie beansprucht die Gültigkeit für alle Menschen zu jeder Zeit. Die Wertsetzung der Sklavenmoral geht von dem aus, was böse ist, wobei das als böse bezeichnet wird, was mit irgendeiner Form von natürlicher Stärke verbunden ist“ (Sorgner 2008: 197).

Diese Aussage trifft den Kern des Gegensatzes. Es wäre jedoch verfehlt, daraus zu folgern, dass die Herrenmoral automatisch an das Ideal des Übermenschen gekoppelt ist.

Den Zusammenhang von Moral und Individualismus erläutert Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Es kann erst dann der Boden für alle Moralität zurechtgemacht werden, wenn ein größeres Individuum oder ein Collectiv-Individuum, zum Beispiel die Gesellschaft, der Staat, die Einzelnen unterwirft, also aus ihrer Vereinzelnung herauszieht und in einen Verband einordnet. Der Moralität geht der Zwang voraus, ja sie selber ist noch eine Zeit lang Zwang“ (MAM I: 96).

Im Vorwort für die erste Neuauflage von „Die Geburt der Tragödie“ bezeichnet er die christliche Moral auch als eine „unbedingte Moral“ (GT: 19). An die Moralprediger selbst wendet sich Nietzsche im Zuge der „Fröhlichen Wissenschaft“:

„Ich will keine Moral machen, aber Denen, welche es thun, gebe ich diesen Rath: wollt ihr die besten Dinge und Zustände zuletzt um alle Ehre und Werth bringen, so fahrt fort, sie in den Mund zu nehmen, wie bisher! Stellt sie an die Spitze eurer Moral und redet von früh bis Abend von dem Glück der Tugend, von der Ruhe der Seele, von der Gerechtigkeit und der immanenten Vergeltung: so wie ihr es treibt, bekommen alle diese guten Dinge dadurch endlich eine Popularität und ein Geschrei der Gasse für sich: aber dann wird auch alles Gold daran angegriffen sein und mehr noch: alles Gold darin wird sich in Blei verwandelt hat“ (FW: 532f.).

Diese Passage wirft erneut die Frage auf, ob Nietzsche die Moral durch die Ethik ersetzt. Während Volker Gerhardt ihm das Ausspielen des einen Konzeptes gegen das andere vorwirft, lässt sich dies aber auch positiv als neues Konzept umwerten. Denn die von ihm bekämpfte Moral beruht auf einer Kollektivvorstellung, die Ethik dagegen basiert auf den Wertvorstellungen des souveränen Individuums. Es ergibt sich somit eine andere Perspektive für das gesellschaftliche Zusammenleben.

2.5.1 „Sklavenmoral“

Die Auseinandersetzung mit der Sklavenmoral, die nach Nietzsches Auffassung eine Verneinung des Lebens darstellt, ebenso wie die christliche Religion³⁹, findet vorrangig in den Schriften seiner mittleren und späteren Schaffensperiode statt –

39 | In „Ecce Homo“ schreibt Nietzsche: „Das Christenthum, diese Religion gewordene Verneinung des Lebens Willens zum Leben!“ (EH: 359).

beginnend mit der „Fröhlichen Wissenschaft“ über „Also sprach Zarathustra“ bis hin zu „Jenseits von Gut und Böse“. Randall Havas kam vor diesem Hintergrund zu dem Schluss:

„It is an indifference that characterizes the lives of those he calls ‚the herd‘, and one that he believes threatens the very possibility of individuality in the present age [...] Nietzsche most consistently employs the notion of individuality in opposition to that of the herd“ (Havas 1995: xiiiff.).

Für Havas bildet die Gegenüberstellung von Herde und Individuum die Grundlage für das Verständnis eines Individualitätskonzepts, wie es besonders die Moralfrage deutlich macht. „‚Morality in Europe today is herd animal morality‘. A remark like this suggests that, in Nietzsche’s view, individuality in the present age will be possible only if one does not use the language of one’s community“ (ebd.: 185).

In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche über die Relevanz der „Masse“:

„Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als schwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Grossen und endlich als Werkzeuge der Grossen; im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“ (UB II, HL: 320).

In seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ erklärt Nietzsche:

„Es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral; – ich füge sofort hinzu, dass in allen höheren und gemischteren Culturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Missverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander – sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele“ (JGB: 208).

Zur Zeit Nietzsches herrscht die Sklavenmoral in Europa vor: „Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral“ (ebd.: 124). Die Gegenüberstellung der Herren- und der Sklavenmoral findet sich auch in einer weiteren Aussage in „Jenseits von Gut und Böse“ wieder:

„Die Fähigkeit und Pflicht zu langer Dankbarkeit und langer Rache – beides nur innerhalb seines Gleichen –, die Feinheit in der Wiedervergeltung, des Begriffs-Raffinement in der Freundschaft, eine gewisse Nothwendigkeit, Feinde zu haben (gleichsam als Abzugsgräben für die Affekte Neid Streitsucht Übermuth, – im Grunde, um gut Freund sein zu können): Alles das sind typische Merkmale der vornehmen Moral, welche, wie angedeutet, nicht die

Moral der ‚modernen Ideen‘ ist und deshalb heute schwer nachzufühlen, auch schwer auszugraben und aufzudecken ist. – Es steht anders mit dem zweiten Typus der Moral, der Sklaven-Moral. Gesetzt, dass die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-selbst-Ungewissen und Müden moralisieren: was wird das Gleichartige ihrer moralischen Werthschätzungen sein? [...] Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral. Hier ist der Herd für die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes ‚gut‘ und ‚böse‘: – in’s Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hinein empfunden, eine gewisse Furchtbarkeit, Feinheit und Stärke, welche die Verachtung nicht aufkommen lässt. Nach der Sklaven-Moral erregt also der ‚Böse‘ Furcht; nach der Herren-Moral ist es gerade der ‚Gute‘, der Furcht erregt und erregen will, während der ‚schlechte‘ Mensch als der verächtliche empfunden wird. Der Gegensatz kommt auf seine Spitze, wenn sich, gemäss der Sklavenmoral – Consequenz, zuletzt nun auch an den ‚Guten‘ dieser Moral ein Hauch von Geringschätzung hängt – sie mag leicht und wohlwollend sein –, weil der Gute innerhalb der Sklaven-Denkweise jedenfalls der ungefährliche Mensch sein muss: er ist gutmüthig, leicht zu betrügen, ein bißchen dumm vielleicht, unbonhomme. [...] Ein letzter Grundunterschied: das Verlangen nach Freiheit, der Instinkt für das Glück und Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört ebenso nothwendig zur Sklaven-Moral und -moralität, als die Kunst und Schwärmerie in der Ehrfurcht, in der Hingebung das regelmässige Symptom einer aristokratischen Denk- und Werthungsweise ist“ (ebd.: 211f.).

In der „Genealogie der Moral“ stellt Nietzsche die Herdenmoral, die er in dieser Schrift als Moral der („Massen-“)Gesellschaft darstellt, und „unegoistisches“ Verhalten in Zusammenhang:

„Vielmehr geschieht es erst bei einem Niedergange aristokratischer Werthurtheile, dass sich dieser ganze Gegensatz ‚egoistisch‘ ‚unegoistisch‘ dem menschlichen Gewissen mehr und mehr aufdrängt, – es ist, um mich meiner Sprache zu bedienen, der Heerdeninstinkt, der mit ihm endlich zu Worte (auch zu Worten) kommt“ (GM: 260).

In „Der Fall Wagner“ heißt es zugespitzt:

„In der engen Sphäre der sogenannten moralischen Werthe ist kein grösserer Gegensatz aufzufinden, als der einer Herren-Moral und der Moral der christlichen Werthbegriffe: letztere, auf einem durch und durch morbiden Boden gewachsen (– die Evangelien führen uns genau diesselben physiologischen Typen vor, welche die Romane Dostoiewsky’s schildern), die Herren-Moral (‚römisch‘, ‚heidnisch‘, ‚klassisch‘, ‚Renaissance‘) umgekehrt als die Zeichensprache der Wohlgeratenheit, des aufsteigenden Lebens, des Wil-

lens zur Macht als Princip des Lebens. Die Herren-Moral bejaht ebenso instinktiv, wie die christliche verneint („Gott“, „Jenseits“, „Entselbstung“ lauter Negationen)“ (FaWa: 50f.).

Nietzsche charakterisiert „Sklavenmoral“ mit der fehlenden Individualität ihrer Mitglieder. Es handelt sich um eine für die „Masse“ geschaffene Moral, die durch die Unterordnung unter ein Gemeinschaftsideal geprägt ist. Sie beruht auf einem Postulat von Gleichheit, das den individuellen Charakter der einzelnen Persönlichkeit negiert. Nach Nietzsche ist die Sklavenmoral in der christlich-judäischen Tradition der Mitleidsehtik beheimatet, die sich auch in anderen, zeitgenössischen politischen Strömungen wie dem Sozialismus widerspiegelt.⁴⁰ Aspekte wie die Lebensverneinung als Grundprinzip finden sich auch in der allgemeinen Kritik Nietzsches am Christentum wieder (vgl. Kapitel 2.6 der vorliegenden Arbeit). Die Sklavenmoral bzw. die mit der zeitgenössischen Ausprägung der Demokratie assoziierte Moral bietet dem Menschen keinen Raum, sich als Individuum zu konstituieren, sondern lässt ihn lediglich seine dem überindividuellen Gemeinschaftsideal untergeordnete Rolle einnehmen. Rainer Bucher stellte dennoch richtig:

„Es ist notwendig, für Nietzsches mißverständlichen Begriff der ‚Sklavenmoral‘ einen nicht-denunziatorischen Sinn aufrecht zu erhalten, ihn als präzise inhaltliche und nicht selbst als verleumderische Kategorie zu verstehen. [...] Als exakter und unpolemischer Begriff meint ‚Sklavenmoral‘ den Wertungshorizont des Menschen des Ressentiment, das Prinzip seiner Sicht auf Mensch und Welt. Ist die Moral aber generell gefaßt – wie Nietzsche im Nachlaß formaler Allgemeinheit formuliert – ‚ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt‘ – so zeigt sich die ‚Sklavenmoral‘ als das System von Wertschätzungen, das dem Menschen des Ressentiment Bedingung seines Leben ist“ (Bucher 1986: 64).

Nietzsches Betrachtungen laufen auf die folgende Feststellung im „Ecce Homo“ hinaus: „Diese einzige Moral, die bisher gelehrt worden ist, ist Entselbstungs-Moral, verräth einen Willen zum Ende, sie verneint im untersten Grunde das Lebens“ (EH: 372).

40 | Nietzsche thematisiert den Sozialismus wiederholt in „Menschliches, Allzumenschliches“ (vgl. MAM I: 289, 293, 307; ebd. II: 503, 506f.). Anspielungen finden sich auch in späteren Werken – z.B. mit dem Höllenhund in der Passage „Von groessen Ereignissen“ in „Also sprach Zarathustra“ (vgl. Z II: 167ff.).

Diese Moral ist nicht mit der von Nietzsche präferierten, starken Individualität vereinbar. Die Sklavenmoral ist für Nietzsche eine niedrige Form von Moral, weil sie primär der Schaffung einer Gemeinschaftsebene dient.

2.5.2 „Herrenmoral“

Neben der Sklavenmoral thematisiert Nietzsche in seinem Werk auch das dichotomisch anmutende Gegenkonzept: die Herrenmoral. Im Epilog zu „Der Fall Wagner“ definiert Nietzsche den Begriff der „Herrenmoral“ in Abgrenzung zu „christlicher Moral“ wie folgt:

„Die Herren-Moral bejaht ebenso instinktiv, wie die christliche verneint (,Gott‘, ,Jenseits‘, ,Entselbstung‘ lauter Negationen). Die erstere giebt aus ihre Fülle an die Dinge ab – sie verklärt, sie verschönt, sie vernünftigt die Welt –, die letztere verarmt, verblasst, verhässlicht den Werth der Dinge, sie verneint die Welt. ,Welt‘ ein christliches Schimpfwort. Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind beide nothwendig: es sind Arten zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht beikommt“ (FaWa: 51).

Weiterhin schreibt Nietzsche über diese Form der Moral:

„Die vornehme Moral, die Herren-Moral, hat umgekehrt ihre Wurzel in einem triumphierenden Ja-sagen zu sich, – sie ist Selbstbejahung, Selbstverherrlichung des Lebens, sie braucht gleichfalls sublimale Symbole und Praktiken, aber nur ,weil ihr das Herz zu voll‘ ist“ (ebd.: 52).

Die Selbstbejahung verweist bereits auf die Verknüpfung einer als Herrenmoral titulierten Ethik mit Individualität. Die Überschneidung von souveräner Individualität und Herrenmoral erläutert Nietzsche bereits in der „Fröhliche[n] Wissenschaft“.

„Die Individuen, diese wahren An und Für-sich's, sorgen, wie bekannt, mehr für den Augenblick, als ihre Gegensätze, die Heerden-Menschen, weil sie sich selber für ebenso unberechenbar halten wie die Zukunft; ebenso knüpfen sie sich gerne an Gewaltmenschen an, weil sie sich Handlungen und Auskünfte zutrauen, die bei der Menge weder auf Verständnis noch auf Gnade rechnen können, – aber der Tyrann oder Cäsar versteht das Recht des Individuums auch in seiner Ausschreitung und hat ein Interesse daran, einer kühnen Privatmoral das Wort zu reden und selbst die Hand zu bieten“ (FW: 397).

Diese Herrenmoral schwebt Nietzsche als die Moral des Genies vor – und sie ist an ein aristokratisches Ideal gekoppelt. Hans Weichelt schrieb in seinem Kom-

mentar zum dritten Paragraphen des Zarathustra („Der Geist der Schwere“): „Der Geist der Schwere ist das Ergebnis der allgemeingültigen Moral. Sie macht dem Menschen das Leben schon von Kind auf das Leben schwer. Demgegenüber entwickelt nun Zarathustra das Wesen des ethischen Individualismus“ (Weichelt 1922: 151). Dieser ethische Individualismus speist sich aus der Moral für die großen Individuen, die Genies und Übermenschen⁴¹, und ist an eine Lebensbejahung gebunden. Es ist die Moral der Persönlichkeiten, die nach Nietzsche zum Herrschen bestimmt sind, d.i. die Moral der (geistigen) Aristokratie. Sie ist durch höhere Ziele gekennzeichnet, was den Raum für die Entwicklung eines ethischen Individualismus schafft. Die Maxime des individuellen Handelns wird somit von der universellen Moral entkoppelt.

2.6 DIE ÜBERWINDUNG DER RELIGION ALS VORAUSSETZUNG FÜR DIE KONSTITUIERUNG DES „SOVERÄNEN INDIVIDUUMS“

„Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todesfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!“
(EH: 373f.).

Ähnlich wie die „(Skaven-)Moral“ sieht Nietzsche die „Religion“ als einen metaphysischen Universalbegriff für eine dem Individuum übergeordnete Instanz, welche seine individuelle Entfaltung einschränkt. Er schreibt: „[W]as war der größte Einwand gegen das Dasein bisher? Gott...“ (EH: 286; ebenso: GD: 97). Die Religion bzw. der religiöse Glaube bildet die Grundlage der vorherrschenden Moralvorstellungen und steht mit ihren Geboten konträr zur Herausbildung genialer Individualität. Karl Löwith schrieb über den Zusammenhang von Religion und Moral bei Nietzsche:

„Nietzsche, welcher davon ausging und daran festhielt, daß ‚Gott gestorben‘ ist und zwar in jeder Form, zuletzt noch in der Gestalt von moralischen Imperativen, wollte durch eine kritische Destruktion der christlichen Moral

41 | Nietzsche spricht bezüglich des Übermenschen nie von einer Moral. Dennoch lässt sich aus seinen Ausführungen schließen, dass die Moral des Übermenschen ihr Äquivalent in der Herrenmoral findet.

den natürlichen ‚Grundtext‘ des menschlichen Daseins wieder herstellen“ (Löwith 1933: 5).

H. W. Schütte schrieb in seinem Beitrag „Atheismus“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ auf Nietzsche gemünzt: „Für Fr. Nietzsche ist <A.> als ‚Folge der Erhöhung des Menschen‘ notwendige Bedingung für die Entstehung neuer Menschen“ (Schütte 1971: 598). In „Ecce Homo“ verrät Nietzsche selbst über den Zusammenhang seines Atheismus‘ mit seiner Schopenhauerrezeption: „Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte“ (EH: 318)⁴². Bereits in der „Fröhlichen Wissenschaft“ hatte er ihm zugestanden: „Schopenhauer war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben“ (FW: 599).

Die Bedeutung der Überwindung der Gottesfurcht, d.i. die Überwindung Gottes, für die Konstituierung von Individualität, thematisiert Nietzsche auch im dritten Buch des Zarathustras explizit. „Ich bin Zarathustra, der Gottlose: wo finde ich Meines-Gleichen? Und alle Die sind Meines-Gleichen, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abthun“ (Z III: 215). Dies wird auch in einer an Stirner angelehnten Formulierung in „Menschliches, Allzumenschliches“ deutlich:

„Seitdem der Glaube aufgehört hat, dass ein Gott die Schicksale der Welt im Grossen leite und, trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfade der Menschheit, sie doch herrlich hinausführe, müssen die Menschen selber sich ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen“ (MAM I: 46).

Im zweiten Teil desselben Werkes werden unter dem Titel „Die Gefangenen“ der christliche Glaube und seine Heilserwartung persifliert (ebd. II: 590f.), wodurch Nietzsches Kritik an der Religion ebenfalls sehr deutlich wird: Nietzsche transferiert das Szenario der Verheißung Christi auf einen Gefängnishof. Christus taucht dort als vermeintlicher Sohn des abwesenden Gefängniswärters, nämlich Gottes, auf – der Sohn des Gefängniswärters verspricht in der Abwesenheit seines Vaters den Gläubigen die Begnadigung, falls diese an ihn glauben. Zwischen dieser Passage und dem Kapitel „Von den Priestern“ besteht dabei auch eine deutliche Parallele: „Aber ich leide und litt mit ihnen: Gefangene sind es mir und Abgezeichnete, Der, welchen sie Erlöser nennen, schlug sie in Banden: –“ (Z II: 117). In beiden Passagen ist die Gefangenschaft als Bild für den Zustand der Gläubigen zu finden. Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass der Atheismus ein Akt der Befreiung ist.

42 | An dieser Aussage ist stark zu zweifeln, da er zum Zeitpunkt der Lektüre von Schopenhauers Werk noch stark unter dem Einfluss seiner christlichen Erziehung stand.

Wenn er das Christentum, d.h. konkret die jüdisch-christliche Tradition des Glaubens, anprangert, geschieht dies auch unter Einbeziehung der griechischen Götter. Der Angriff gegen das Christentum lässt sich als eine Kritik an der Entfremdung des Menschen und seiner bereitwilligen Unterwürfigkeit auffassen, die einer Selbstverleugnung und Lebensverneinung gleichkommen.

„Das Ungriechische im Christenthum. – Die Griechen sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich auch nicht als Knechte, wie die Juden. Sie sahen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eigenen Kaste, also ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens“ (MAM I: 117).

Der Tod Gottes offeriert dem Menschen die Möglichkeit, den Übermenschen zu erschaffen, d.h. letztlich auch seine eigenen Potentiale kreativ auszuschöpfen.

Winfried Happ verortete das Postulat vom Tod Gottes in der Heinrich Heine-Rezeption Nietzsches (vgl. Happ 1984: 87). Heinrich Heine schrieb in „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ zum Schluss des zweiten Buches: „Hört Ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – Man bringt die Sakramente eines sterbenden Gottes“ (Heine 1852; hier: 1979: 78). Die Verehrung Nietzsches für Heinrich Heine (vgl. auch: GD: 125; EH: 286) legt eine Kenntnisnahme dieser Schrift nahe, die jedoch nicht als nachgewiesen angesehen werden kann.⁴³ Am stärksten ist Nietzsches Religionskritik im Zarathustra ausgeprägt. Paul Fischer schrieb in „Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus“: „Das Christentum ertötet die Persönlichkeit, es hemmt die Entfaltung der Individualität, es bekämpft die Stufenunterschiede unter den Menschen, es ist die Religion der Gleichmachelei“ (Fischer 1909: 12f.). Dies bestätigt eine diesbezügliche Aussage Nietzsches in der „Morgenröthe“ unter der Überschrift „Egoismus gegen Egoismus“:

„Wie Viele schliessen immer noch: ‚es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbel!‘ (oder, wie es in den Kreisen der Idealisten heisst: ‚es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn ihm die ethische Bedeutsamkeit seines Grundes fehlte!‘) – folglich müsse es einen Gott geben! In Wahrheit steht es nur so, dass, er sich an diese Vorstellung gewöhnt hat, ein Leben ohne sie nicht wünscht: dass es also für ihn und seine Erhaltung nothwendige Vorstellungen sein mögen, – aber welche Anmassungen, zu decretieren, das Alles, was für meine Erhaltung nothwendig ist, auch wirklich dasein müsse! Als ob meine Erhaltung etwas Nothwendiges sei!“ (M: 83f.).

43 | Für weitere potentielle Einflüsse auf Nietzsche bezüglich jener Aussage vgl. Brobjer 2007: 88f..

In „Menschliches, Allzumenschliches“ thematisiert Nietzsche die Religion und ihre Bedeutung ebenfalls sehr ausführlich. Für Nietzsche ist die Religion auf einen Irrtum zurückzuführen (vgl. MAM I: 50). Der Tod Gottes⁴⁴, den Nietzsche bereits in der „Fröhlichen Wissenschaft“ wiederholt postuliert (FW § 108: 467; § 125: 480-482; § 343: 573), ist der erste Schritt der Erkenntnis der Entfremdung des Individuums und gleichzeitig – mit Jean-François Lyotard (1986) argumentiert – das Ende der Metaerzählung, d.h. der Beginn der Postmoderne, als dessen Vordenker Nietzsche auch gilt⁴⁵. Volker Gerhardt bemerkte dazu: „Nach dem Tod Gottes kann der Grund der Verbindlichkeit, wenn überhaupt, nur noch *im Individuum selbst* gefunden werden“ (Gerhardt 1992a: 40).

Die erste Passage in der „Fröhlichen Wissenschaft“ – mit „Neue Kämpfe“ überschrieben – lautet:

„Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (FW: 467).

Nietzsche greift dabei auf Platons berühmtes Höhlengleichnis aus dem siebten Buch der „Politeia“ zurück (vgl. Platon 1982: 327ff.). An späterer Stelle erläutert er das Postulat vom Tod Gottes dahingehend noch einmal näher, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (FW: 573), einen Gott, der im Sinne Ludwig Feuerbachs eine menschliche Projektion ist (vgl. Z I: 35). Er kleidet die Erkenntnis vom Tode Gottes in die griechische Legende des Kynikers Diogenes⁴⁶, der mit einer Laterne bewaffnet auf dem Markt den Menschen suchte. Das jenseitige Ideal als Projektionsfläche des Menschen wird negiert, so dass die

44 | Nietzsche übernimmt den Begriff vom Tod Gottes wahrscheinlich von G. W. F. Hegel, der ihn bereits 1802 (hier: Hegel 1986) in „Glauben und Wissen oder Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobinische und Fichtesche Philosophie“ postulierte; auch das Konzept des „Amor fati“ ist von ihm übernommen (vgl. Schmitz 1957: 11).

45 | Rudolf Pannwitz hat sich auf Nietzsche und dessen Übermenschen berufen, als er den postmodernen Menschen proklamierte, der den Nihilismus überwinden könne.

46 | Die Figur des Diogenes taucht bei Nietzsche bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ auf. Im Aphorismus 18 in dem Intermezzo „Der Wanderer und sein Schatten“ heißt es: „Der moderne Diogenes. – Bevor man den Menschen sucht, muss man die Laterne gefunden haben. – Wird es die Laterne des Kynikers sein müssen?“ (MAM II: 553).

alten Wertvorstellungen ihr Fundament verlieren und eine Umwertung stattfinden kann.

Gleichzeitig thematisiert Nietzsche den (Poly-)Theismus als eine Ausdrucksform der Anerkennung von Individualität.

„[D]er eine Gott war nicht die Leugnung oder Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte zuerst das Recht von Individuen. Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (FW: 490).

Er verbindet die Selbsterkenntnis und Glauben. Weiterhin bemerkt er in „Jenseits von Gut und Böse“ unter der Überschrift „Warum heute Atheismus?“: „Der Vater in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter‘, ‚der Belohner‘. Ingleichen sein ‚freier Wille‘: er hört nicht, – und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen“ (JGB: 72). Damit unterstreicht er erneut den Nihilismus, auf dem seine Philosophie des Individualismus aufbaut.

Ebenso wird der Tod Gottes in der darauf folgenden Predigt vom Übermenschen angesprochen: „Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften“ (ebd.: 15). Der erste Teil des Zarathustras klingt mit den Worten aus: „,Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.‘ – dies sei einst am grossen Mittag unser letzter Wille!“ (ebd.: 102). In diesem Rahmen ist es erstaunlich, dass Nietzsche von Göttern in der Mehrzahl spricht und nicht, wie in den anderen Passagen, von einem, d.h. dem monotheistischen, christlichen Gott.⁴⁷

Auch im zweiten und vierten Buch vom „Also sprach Zarathustra“ postuliert er wiederholt den Tod Gottes (Z II: 115; Z IV: 322, 326). An späterer Stelle wird besonders deutlich, dass der Übermensch an die metaphysische Leerstelle tritt, die der Tod Gottes hinterlassen hat: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch“ (Z II: 109). Wie auch an anderer Stelle im Zarathustra postuliert Nietzsche die Diesseitigkeit und die Lebensbejahung.⁴⁸

„Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch. Gott ist ein Muthmaassung, aber ich will, dass

47 | Nähere Untersuchungen über diesen Sachverhalt sind mir leider nicht bekannt.

48 | Deutlich wird dieser Aspekt in der Auseinandersetzung mit dem das Leben verneinenden Christentum, die sich redundant durch sein Werk zieht.

euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könnt ihr einen Gott schaffen? – So schweigt mir doch von allen Göttern“ (Z I: 102).

Albert Camus schrieb in seiner Auseinandersetzung mit Max Stirner treffend über Nietzsches Suche nach einem Ausweg aus dem Dilemma des Nihilismus: „Stirner, déjà, avait voulu abattre en l’homme, après Dieu lui-même, toute idée de Dieu. Mais, au contraire de Nietzsche, son nihilisme est satisfait. Stirner rit dans l’impasse, Nietzsche se rue contre les murs“ (Camus 1951: 87). In der Rede „Von den Priestern“ beschreibt Nietzsche die gezielte Erschaffung als Lückenbüsser. „Aus Lücken bestand der Geist dieser Erlöser, aber in jede Lücke hatten sie ihren Wahn gestellt, ihren Lückenbüsser, den sie Gott nannten“ (Z I: 119). Gegenüber dem letzten Papst pointiert Nietzsche ein weiteres Mal diese Aussage: „Fort mit einem solchen Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!“ (Z IV: 325). Der an die Stelle Gottes getretene Übermensch wird zur neuen Metaphysik des Menschen. Ähnlich wie Ludwig Feuerbach in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“ vor ihm schafft Nietzsche damit eine neue Form der Religiosität, in dessen Zentrum der Mensch, d.h. die Diesseitigkeit steht. Unter der Überschrift „Die vier grossen Irrthümer“ schreibt er mit existenzial-philosophischem Impetus in der „Götzen-Dämmerung“: „Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der größte Einwand gegen das Dasein... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt.“ (GD: 97).

Weiterhin heißt es in einem Aphorismus: „Wie? Ist der Mensch nur ein Fehlgriff Gottes? Oder Gott nur ein Fehlgriff des Menschen“ (ebd.: 60). Hier wird erneut deutlich, in welchem starken Maße er sich mit der Philosophie Feuerbachs beschäftigt hat.⁴⁹ Unter der Überschrift „Die vier großen Irrthümer“ fährt er fort über das Gottvertrauen: „Man vertraut Gott, weil das Gefühl der Fülle und Stärke einem Ruhe gibt. – Die Moral und die Religion gehört ganz und gar unter die Psychologie des Irrthums“ (ebd.: 95). Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass Gott die Entfaltung des Menschen bzw. des Individuums verhindert, weshalb der Tod Gottes einen so wichtiger Schritt auf dem Weg zur Entfaltung der Individualität darstellt und überhaupt erst die Basis für eine Subjektivierung bildet. Bernhard Welte sieht in Nietzsche daher auch einen Vertreter des positiven Atheismus (vgl. Welte 1978: 161). Er versteht darunter eine aktive und polemische Negation Gottes (vgl. ebd.: 161). Enrico Schild analysierte in seiner Dissertation „Die Entfesselung zur Macht. Grundzüge des Menschenbildes bei Friedrich Nietzsche“ die Bedeutung des Postulates vom Tod Gottes:

49 | Ludwig Feuerbach analysierte in „Das Wesen des Christentums“ die Religion als eine Mystifizierung der menschlichen Eigenschaften, die in einen Gott projiziert werden. Vgl. zur Feuerbach-Rezeption: Kim 1995.

„Der Tod Gottes ist nach Nietzsche kein Ereignis, das den Menschen schicksalhaft überfällt, dem er machtlos gegenübersteht, sondern ist seine ureigenste Tat, für die er verantwortlich ist. Nietzsche sieht darin letztendlich nicht mehr das erschreckende Geschehen eines ungeheuren Verlustes, vielmehr eröffnet das Erreichen dieser Etappe die Möglichkeit einer radikal uneingeschränkten Selbstbestimmung und Selbstgestaltung des Menschen auf dem Weg zu einem ‚neuen Menschen‘. Durch diese autonome Selbstbefreiung und alles Mass sprengende Erhöhung des Menschen wird seine schöpferische Kraft erst richtig freigesetzt. Das daraus entstehende neue Selbstverständnis des Menschen bedeutet für Nietzsche den Höhepunkt der Entwicklung einer höchst umstrittenen anthropologischen Theorie“ (Schild 1992: 17).

Letztlich bedeutet somit das Postulat vom Tod Gottes eine Überwindung des Christentums als Dogma. Es ermöglicht die Lebensbejahung und die existenzialistische Selbstschaffung des genialen Individuums. Der Weg ist frei für eine authentische Form von Individualität, die mit gesellschaftlichen Wertmaßstäben gebrochen hat, deren metaphysische Grundlage weggefallen ist. Implizit unterstellt Nietzsche mit seinem Postulat, dass es einst einen Gott gab.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Staat im Rahmen von „Menschliches, Allzumenschliches“ hat sich Nietzsche bereits über den Zusammenhang mit der Religion geäußert:

„Religion und Regierung. – So lange der Staat oder, deutlicher, die Regierung sich als Vormund zu Gunsten einer unmündigen Menge bestellt weiss und um ihretwillen die Frage erwägt, ob die Religion zu erhalten oder zu beseitigen sei: wird sie höchst wahrscheinlich sich immer für die Erhaltung der Religion entscheiden. Denn die Religion befriedigt das einzelne Gemüth in Zeiten des Verlustes, der Entbehrung, des Schreckens, des Misstrauens, also da, wo die Regierung sich ausser Stande fühlt, direct Etwas zur Linderung der seelischen Leiden des Privatmannes zu thun: ja selbst bei allgemeinen, unvermeidlichen und zunächst unabwendbaren Uebeln (Hungersnöthen, Geldkrisen, Kriegen) gewährt die Religion eine beruhigte, abwartende, vertrauende Haltung der Menge“ (MAM I: 302).

Günter Rohrmoser schrieb über Nietzsches Haltung: „Atheismus ist für Nietzsche nicht nur die abstrakte, theoretische, folgenlose Leugnung der Existenz eines göttlichen, übermächtigen, weltjenseitigen Wesens, sondern Atheismus ist für ihn der Zustand der Ideallosigkeit“ (Rohrmoser 2000: 403).

2.7 DER INDIVIDUALISMUS BEI NIETZSCHE

Im Zentrum des Werks Friedrich Nietzsches steht – wie bereits eingangs festgestellt das Verhältnis von Individuum, personifiziert im aussergewöhnlichen Individuum, und Gesellschaft. Nietzsche nimmt das Verhältnis als ein in seinem Konfliktpotential problematisches wahr. Im Kapitel „Misslingen der Reformation“ in der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt er über das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft:

„Je allgemeiner und unbedingter ein Einzelner oder der Gedanke eines Einzelnen wirken kann, um gleichartiger und um so niedriger muss die Masse sein, auf die da gewirkt wird; während Gegenbestrebungen innere Gegenbedürfnisse verrathen, welche auch sich befriedigen und durchsetzen wollen. [...] Wo geherrscht wird, da giebt es Massen – wo Massen sind, da giebt ein Bedürfniss nach Slaverei. Wo es Slaverei giebt, da sind der Individuen nur wenige, und diese haben Heerdeninstincte und das Gewissen gegen sich“ (FW: 493f.).

Im Zarathustra kulminiert Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Individualismus. Dies wird besonders deutlich in den beiden Kapiteln „Von den Taranteln“ (Z II: 128-132) und „Von den Fliegen des Marktes“ (Z I: 65-69), die sich explizit gegen die christliche Sozialphilosophie richten. In diesen Kapiteln kämpft Nietzsche gegen die „Gleichmacherei“. Darin sieht er eine Unterdrückung und Erniedrigung der Individualität, die in der von ihm verabscheuten „Masse“ ihren Ausdruck findet. Sein Postulat der Unterschiedlichkeit der Menschen, das streckenweise in einem hierarchischen Verhältnis von „Genies“ und „Herde“ mündet, verdeutlicht wiederum sehr stark sein aristokratisches Weltbild. Beatrix Himmelmann schrieb über die Thematisierung von Unterdrückung der Individualität im Zarathustra: „Er spricht ‚Von den Taranteln‘, die als Prediger der Gleichheit alle diejenigen mit ihrer Rache verfolgen, die ihre eigenen, individuellen Weg einschlagen und so zur *Steigerung* menschlichen Lebens beitragen“ (Himmelmann 2000: 28). In der Vorrede zum Zarathustra taucht bereits eine pessimistische Bestandsaufnahme der aktuellen Gesellschaft auf: „Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus“ (Z I: 20). Der Widerstreit zwischen Individualität und der Anpassung an die gesellschaftliche Herde findet sich im ersten Teil des Zarathustras in Form des Seiltänzers wieder. Angeregt durch die Rede Zarathustras besteigt dieser das Seil – als Metapher für den Übergang von Mensch zum Übermenschen – und verlässt die Masse, um einen eigenen Weg zu gehen. Er scheitert, weil er sich von dem Narren – dem Sinnbild des sich unterordnenden Volkes – verwirren lässt. Im Sterben besinnt er sich auf die christliche Metaphysik zurück, er bleibt ihr verhaftet. Er ist die Figur eines Versuchenden, der noch zu stark in der alten Struktur der Herde und ihrer

Moral verankert ist, um den Weg zum „Übermenschen“ konsequent zu Ende zu schreiten. Sein Scheitern spiegelt die Schwierigkeit des Verhältnisses vom Individuum zur ihn umgebenden Gesellschaft. Annemarie Pieper schrieb diesbezüglich:

„Die Loslösung von den traditionellen Werten, von den kollektiven Glücksvorstellungen und moralischen Geltungsansprüchen verlangt Mut, Mut zur Andersheit, Mut zur je eigenen Individualität, die es nicht mehr erlaubt, sich als Mitglied einer gleichförmigen Herde zu verstehen. Der Absturz des Seiltänzers symbolisiert den Triumph der christlichen Moral, die jeden Verstoß gegen ihr Prinzip als Sündenfall geißelt, auf den die Todesstrafe steht. Der Seiltänzer, hin- und hergerissen zwischen einer Herkunft (dem gehorsamen Herdentier) und seiner Zukunft (dem autonomen Individuum), hat seine Herkunft Macht über sich gewinnen lassen und die Zukunft fahren lassen“ (Pieper 1990: 77).

In diesem Rahmen zeigt sich wiederholt die Bedeutung von Moral für die Individualität. Im Zusammenhang mit der Gesellschaft findet sich auch explizit der Begriff des Vertrages im Sinne eines „Gesellschaftsvertrages“:

„Die Menschen-Gesellschaft: die ist ein Versuch, so lehre ich's, – ein langes Suchen: sie sucht aber den Befehlenden! –
– ein Versuch, oh meine Brüder! Und kein ‚Vertrag‘! Zerbricht, zerbricht mir solch Wort der Weich-Herzen und Halb- und Halben“ (Z III: 265).

Neben diesen Passagen, in denen Nietzsche das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft konkret darstellt, und jenen, in denen er anhand einzelner Ansatzpunkte wie z.B. der Moral (vgl. Kapitel 2.5 der vorliegenden Arbeit) dieses Verhältnis erläutert, bietet die Konstruktion des großen Individuums (vgl. Kapitel 2.7.2 der vorliegenden Arbeit) einen besonderen Anhaltspunkt zur Erfassung einzelner Züge seines Individualitätskonzepts. Dieses Konstrukt von großen Individuen – „großen Männern“ – übernimmt er weitestgehend von seinem Kollegen Jacob Burckhardt, der zur gleichen Zeit in Basel Geschichte lehrte. Ich werde aus diesem Grund der Analyse von Nietzsches Konzeption von großen Menschen eine Darstellung der Philosophie Burckhardts voranstellen (vgl. Kapitel 2.7.1 der vorliegenden Arbeit). Im weiteren Verlauf werde ich dann Nietzsches Aussagen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft noch einmal explizit thematisieren (vgl. Kapitel 2.7.3 der vorliegenden Arbeit).

2.7.1 Exkurs: Jacob Burckhardts Einfluss auf Friedrich Nietzsches Geniebild

Eine wichtige Etappe in der Entwicklung der Philosophie Friedrich Nietzsches stellt seine Freundschaft mit dem Basler Professor Jacob Burckhardt in den Jahren 1869-1879 dar (vgl. z.B. Salin 1959). Anhand verschiedener Passagen lässt sich nachweisen, dass Nietzsche seine Vorstellung vom großen Individuum und dessen Verhältnis zur Gesellschaft streckenweise von ihm übernimmt. Ausgehend von der These einer Beeinflussung seitens Burckhardts, der sich intensiv mit der Geschichte der Renaissance beschäftigte, kam so z.B. Erich Eckertz zu dem Schluss: „Das Genie der Renaissance wird für Nietzsche zum Rückhalt seines Traumes vom Übermenschen“ (Eckertz 1910: 97).

In der „Götzen-Dämmerung“ erwähnt Nietzsche in zwei Passagen Jacob Burckhardts Namen äußerst positiv (GD: 107, 158) sowie einmal in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ (vgl. UB II, HL: 266). Nietzsche hörte privat im Wintersemester 1870/71 die von Burckhardt ein Semester zuvor gehaltenen Vorträge über Geschichtsphilosophie, die 1905 posthum unter dem Titel „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ publiziert wurden. An seinen Freund Carl Gersdorf schreibt Nietzsche in einem Brief vom 7. November 1870 darüber: „Letzten Abend hatte ich einen Genuß, den ich Dir vor allem gegönnt hätte. Jacob Burckhardt hielt eine freie Rede über ‚historische Größe‘, und zwar völlig aus unserem Denk- und Gesprächskreis heraus“ (KSB, III: 155).

Im Abschnitt „Das Individuum und das Allgemeine. (Die historische Größe)“ beschreibt Burckhardt seine Überlegung zu jenem großen Individuum, den „großen Menschen“ (vgl. Burckhardt 1905; hier: 2000: 498). Diesen versah er mit den Attributen „Einzigkeit, Unersetzlichkeit“ (ebd.: 498) und ergänzte:

„Der große Mann ist ein solcher, ohne welchen die Welt uns unvollständig schiene, weil bestimmte große Leistungen nur durch ihn innerhalb seiner Zeit und Umgebung möglich waren und sonst undenkbar sind; er ist wesentlich verflochten in den großen Hauptstrom der Ursachen und Wirkungen. [...] Einzig und unersetzlich aber ist nur der mit abnormer intellektueller oder sittlicher Kraft ausgerüstete Mensch“ (ebd.: 498).

Bezüglich der großen Männer schrieb er weiter: „Groß ist die Verschiedenheit desjenigen Allgemeinen, welches in den großen Individuen kulminiert oder durch sie umgestaltet wird“ (ebd.: 500). Dabei unterteilt er die Kategorie der „höheren Menschen“ vor diesem Hintergrund in weitere einzelne Verzweigungen: Repräsentanten des Geistes: Forscher, Entdecker, Künstler und Dichter (ebd.: 500), da „alle großen Dinge des Geistes unleugbar von ihren großen Repräsentanten leben, die allgemeine zeitweilige Erhöhung des Niveaus nur ihnen verdanken“ (ebd.:

500), sowie „die großen Kategorie Männer der sonstigen historischen Weltbewegung“ (ebd.: 511). Über die zuletzt genannte Kategorie fährt er fort:

„Die Geschichte liebt es bisweilen, sich auf einmal in einem Menschen zu verdichten, welchem hierauf die Welt gehorcht. Diese großen Individuen sind die Koinzidenz des Allgemeinen und des Besonderen, des Verharrenden und der Bewegung in einer Persönlichkeit. Sie resumieren Staaten, Religionen, Kulturen und Krisen“ (ebd.: 511f.).

Diese Kategorien unterteilt er wiederum und untersuchte ihre jeweilige Aufgabe im Weltgefüge. Einen besonderes Augenmerk richtet er dabei auf die Philosophen (vgl. ebd.: 503). Aus seiner Analyse zieht er als ein Zwischenfazit den Schluss:

„Das große Individuum übersieht und durchdringt jedes Verhältnis, im Detail wie im ganzen, nach Ursachen und Wirkungen. Dies ist eine unvermeidlich Funktion seines Kopfes. Auch die kleinen Verhältnisse sieht es, schon weil sie in der Multiplikation groß werden, während es sich von der Kenntnis der kleinen Individuen dispensieren darf“ (ebd.: 514).

Weiterhin beruht die Größe – wie er redundant erklärt – auf der besonderen Willensstärke des Individuums (vgl. ebd.: 514f.), worin wiederum Nietzsche mit ihm übereinstimmt. In Burckhardts Auseinandersetzung mit großen Individuen taucht lediglich einmal der Begriff der Individualität auf: „Eine der deutlichsten der Größe tritt damit ein, daß wir dringend wünschen (wir Nachwelt), die Individualität näher kennenzulernen, d.h. das Bild nach Kräften zu ergänzen“ (ebd.: 516). Als Motivationen für die Taten eines großen Individuums nennt er sowohl das Machtstreben als auch den Ruhmessinn (vgl. ebd.: 522f.). Abschließend erklärt er über die Bedeutung dieser weltgeschichtlichen Individuen: „[D]ie großen Männer sind zu unserem Leben notwendig, damit die weltgeschichtliche Bewegung sich periodisch und ruckartigerweise frei mache von bloßen abgestorbenen Lebensformen und von reflektierendem Geschwätz“ (ebd.: 525). Trotz einiger Differenzen zwischen den Philosophien der beiden Männer, die Alfred von Martin (1947) herausgearbeitet hat, verbindet die beiden Denker der Glaube an „große Persönlichkeiten“. In dem Kapitel „Individualismus und Größe“ erläutert Martin:

„Die Entwicklung von ‚Individualität‘ gipfelt in der Ausnahmerecheinung des geschichtlich großen Menschen. Seine Bedeutung der für Burckhardt wie auch für Nietzsche, als der leuchtendste Kontrast zu jener trüben Mediokrität, jener heillosen Mittelmäßigkeit, welche in der ‚allgemeinen Verflachung‘ einer vermassten Zeit immer unheilvoller überhand nimmt, weil Demokratie, Etatismus und Kapitalismus wohl das Talent, nicht aber das Genie brauchen können“ (Martin 1947: 114).

Hinsichtlich anderer Aspekte der Individualität hingegen divergieren die Vorstellungen der beiden Denker deutlich – z.B. in der realen Stellung des „höheren Menschen“ gegenüber der „Masse“.

Außer den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ hatte auch Burkhardts Werk „Kultur der Renaissance“ (vgl. UB II, HL: 266) einen Einfluss auf Nietzsche, der aber vergleichsweise gering ausfiel.

2.7.2 Das Ideal der einzelnen Großen

Ein redundant auftauchendes Thema im Werk Nietzsches sind die „großen Einzelnen“. Nietzsche nennt in diesem Zusammenhang wiederholt seine Vorbilder und geistigen Ziehväter Johann Wolfgang von Goethe, Richard Wagner und Arthur Schopenhauer als Beispiele hierfür. Das Konzept der einzelnen Großen weist, wie Alexander-Maria Zibis in seiner Studie „Die Tugend des Mutes“ nachgewiesen hat, Überschneidungen zur politischen Philosophie Niccolò Macciavellis („Il Principe“) auf (vgl. Zibis 2007: 158-166). Ebenso zeigen sich aber auch deutliche Übereinstimmungen mit G.W.F. Hegels Konzept von weltgeschichtlichen Persönlichkeiten (vgl. Hegel 1986 a-c)⁵⁰. Beide Stränge scheinen mir aber nur von sekundärer Bedeutung zu sein, weshalb ich sie in meiner Untersuchung nicht weiter berücksichtigen werde.⁵¹

In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ beschreibt Nietzsche wiederholt sein Ideal des großen Individuums. Im zweiten Kapitel erläutert er:

50 | Walter Jaeschke erklärte über die welthistorischen Persönlichkeiten bei Hegel: „Anschaulich wird diese ‚Vereinigung des allgemeinen mit dem Besonderen‘ hingegen in Hegels Lehre von den ‚welthistorischen Individuen‘. Sie sind die herausgehobenen Personen, deren besonderer Zwecke mit dem allgemeinen Zweck zusammenfalle – und so sind sie nicht die ‚Mittel‘, sondern die ‚Geschäftsführer‘ des Zwecks des Weltgeistes“ (Jaeschke 2003: 412).

51 | Volker Gerhardt hat in seinem Beitrag „Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche“ darauf verwiesen, dass Nietzsche Hegel kaum zur Kenntnis genommen hat (vgl. Gerhardt 1992b: 29), so dass diese Einflussnahme auf sein Denken als wenig ergiebig ausgeschlossen werden kann. Vgl. auch zu den Differenzen zwischen Hegel und Nietzsche bezüglich der Religionskritik: Barbaric (1992). In den vorliegenden Monographie von Hans-Dieter Stell (1987) und Norbert Protska (1989) wurden deutliche Differenzen in der Philosophie der beiden Denker aufgezeigt, die eine diesbezügliche Untersuchung daher als für meine Untersuchung ungeeignet erscheinen lassen.

„Dass der Thätige mitten unter den schwächlichen und hoffnungslosen Müsiggängern, mitten unter den scheinbar thätigen, in Wahrheit nur aufgeregten und zappelnden Genossen nicht verzage und Ekel empfinde, blickt er hinter sich und unterbricht den Lauf zu seinem Ziele, um einmal aufzuatmen. Sein Ziel ist aber irgend ein Glück, vielleicht nicht sein eigenes, oft das eines Volkes oder das der Menschheit insgesamt; er flieht vor der Resignation. [...] Denn sein Gebot lautet: das was einmal vermochte, den Begriff ‚Mensch‘ weiter auszuspannen und schöner zu erfüllen, das muss auch ewig vorhanden sein, um dies ewig zu vermögen. Dass die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, dass für mich das Höchste eines solch längst vergangenen Moments noch lebendig, hell und gross sei – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung einer monumentalistischen Historie ausspricht“ (UB II, HL: 258f.).

Ein Zwischenfazit Nietzsches in dieser Schrift lautet: „Und so möge mein Satz verstanden und erwogen werden: die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus“ (ebd.: 283). Den Begriff der Größe konkretisierte Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ noch einmal:

„Grösse heisst: Richtung-geben. – Kein Strom ist durch sich selbst gross und reich: sondern dass er so viele Nebenflüsse aufnimmt und fortführt, das macht ihn dazu. So steht es auch mit allen Grössen des Geistes. Nur darauf kommt es an, dass einer die Richtung angiebt, welcher denn so viele Zuflüsse folgen müssen; nicht darauf, ob er von Anbeginn arm oder reich begabt ist“ (MAM I: 324).

Damit unterscheidet sich der große Mensch aber auch vom Genie. In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche:

„Wenn jeder grosse Menschen auch am liebsten gerade als das ächte Kind seiner Zeit angesehen wird und jedenfalls an allen ihren Gebrechen stärker und empfindlicher leidet als alle kleineren Menschen, so ist der Kampf eines solchen Grossen gegen seine Zeit scheinbar nur ein unsinniger und zerstörender Kampf gegen sich selbst“ (UB III, SE: 362).

In „Menschliches, Allzumenschliches“ hingegen beschreibt Nietzsche den „großen Mann“ mit einem kritischem Unterton:

„Das Recept zu dem, was die Masse einen großen Mann nennt, ist leicht gegeben. Unter allen Umständen verschaffe man ihr Etwas, das ihr sehr an-

genehm ist, oder setze ihr erst in den Kopf, dass dies und jenes sehr angenehm wäre, und gebe ihr es dann. Doch um keinen Preis sofort: sondern man erkämpfe es mit grösster Anstrengung oder scheine es zu erkämpfen. Die Masse muss den Eindruck haben, dass eine mächtige, ja unbezwingliche Willenskraft da sei; mindestens muss sie da zu sein scheinen. Den starken Willen bewundert Jedermann, weil Niemand ihn hat Jedermann sich sagt, dass, wenn er ihn hätte, es für ihn und seinen Egoismus keine Gränze mehr gäbe“ (MAM I: 298).

2.7.3 Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bei Friedrich Nietzsche

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft thematisiert Nietzsche vorrangig vor dem Hintergrund seiner tiefgreifenden Moralkritik (vgl. Kapitel 2.5 der vorliegenden Arbeit) sowie seines Postulats vom souveränen Individuum (vgl. Kapitel 2.3 der vorliegenden Arbeit), welches auch in der Gestalt des Philosophen, Künstlers und Heiligen wiederholt in seinem Werk auftaucht, sowie als dessen Weiterentwicklung zum Genie oder Übermensch. Verstreut finden sich zudem noch einzelne Aphorismen, in denen er das Verhältnis jenseits dieser Figuren thematisiert. Unter dem Titel „Lust und socialer Instinkt“ heißt es in Aphorismus 98 von „Menschliches, Allzumenschliches“: „Aus seinen Beziehungen zu anderen Menschen gewinnt der Mensch eine neue Gattung von Lust zu jenen Lustempfinden hinzu, welche er aus sich selber nimmt; wodurch er das Reich der Lustempfindung überhaupt bedeutend umfänglicher macht“ (MAM I: 95). Weiterhin bemerkt er im Zuge seiner Untersuchung „Genius und idealer Staat in Widerspruch“: „Der Staat ist eine kluge Veranstaltung zum Schutz der Individuen gegen einander: übertreibt man seine Veredlung, so wird zuletzt das Individuum durch ihn geschwächt, ja aufgelöst, – also: der ursprüngliche Zweck des Staates am gründlichsten vereitelt“ (ebd.: 197). Weiterhin erläutert er: „Die Missachtung, der Verallgemeinerung und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson (ich hüte mich zu sagen: des Individuums) ist die Consequenz des demokratischen Staatsbegriffs; hier liegt seine Mission“ (ebd.: 305). In diesen Passagen behandelt Nietzsche das Verhältnis von Individuum und Staat zwar unter unterschiedlichen Aspekten, allerdings durchgängig als ein eindeutiges Konfliktverhältnis. Im Zarathustra erläutert Nietzsche zudem die Unvereinbarkeit von Übermensch und Staat: „Dort, wo der Staat aufhört, – so seht mir doch hin, meine Brüder! Sehr ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“ (Z I: 64). Unter der Überschrift „Von tausend und Einem Ziele“ erklärt Nietzsche: „Älter ist an der Heerde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Heerde heißt, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich“ (ebd.: 75f.). Die Problematik der Individualität, die den Menschen aus der Gemeinschaft heraushebt, taucht auch in Aphorismus 495 derselben Sammlung auf: „Alle sehr individuellen Maassregeln

des Lebens bringen die Menschen gegen Den, der sie ergreift, auf; sie fühlen sich durch die aussergewöhnliche Behandlung, welche Jener sich angedeihen lässt, erniedrigt, als gewöhnliche Wesen“ (MAM II: 319). Neben der Moral trägt auch die Sitte, als eine auf moralischen Werten basierende gesellschaftliche Normierung, zum Konflikt zwischen Individualität und Allgemeinheit bei (vgl. auch Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit).

„Der Ursprung der Sitte geht auf zwei Gedanken zurück: ‚[D]ie Gemeinde ist mehr Werth als der Einzelne‘ und ‚der dauernde Vortheil ist dem flüchtigen vorzuziehen‘; woraus sich der Schluss ergibt, dass der dauernde Vortheile des Einzelnen, namentlich seinem momentanen Wohlbefinden, aber auch seinem dauernden Vortheile und selbst seinem Weiterleben voranzustellen sei“ (ebd.: 412).

Durch die Sitte wird der Einzelne nicht als solcher erzogen, sondern als „Ziffer einer Majorität“ (ebd.: 412). Ein weiteres Thema, dem sich Nietzsche widmet, ist die Spaltung des Individuums in sich. Daran zeigt sich die psychologische Ebene des Nietzscheanischen Werkes. In Aphorismus 268 von „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt Nietzsche:

„Zur Kriegsgeschichte des Individuums. – Wir finden in ein einzelnes Menschenleben, welches durch mehrere Culturen geht, den Kampf zusammengedrängt, welcher sich sonst zwischen zwei Generationen, zwischen Vater und Sohn, abspielt: die Nähe der Verwandtschaft verschärft diesen Kampf, weil jede Partei schonungslos das ihr so gut bekannte Innere der anderen Partei hineinzieht; und so wird dieser Kampf im einzelnen Individuum am erbittertsten sein; hier schreitet jede neue Phase über die früheren mit grausamer Ungerechtigkeit und Verkennung von deren Mitteln und Zielen hinweg“ (MAM I: 222).

In Aphorismus 529 der „Morgenröthe“ erklärt Nietzsche:

„Je höher also eine Zeit, ein Volk die Individuen achtet und je mehr an ihnen das Recht und Übergewicht zusteht, um so mehr Handlungen jener Art werden sich an's Licht wagen – und so breitet sich zuletzt ein Schimmer von Ehrlichkeit, von Ächtheit im Guten und Schlimmen über ganzen Zeiten und Völkern aus, dass sie, wie zum Beispiel die Griechen, nach ihrem Untergange noch Jahrtausende lang gleich manchen Sternen leuchten“ (M: 303).

Nietzsche fokussiert die Genievorstellung: Die herausragenden Individuen sind die Genies im klassischen Sinne, bzw. sie verkörpern die großen Individuen, von denen Nietzsche in seinem Werk wiederholt spricht. Gleichzeitig überträgt er sei-

ne Achtung vor dem einzelnen Genie bzw. dem „großen Individuum“ auf breitere Schichten, da er von „Individuen“ an sich spricht. Unter der Überschrift „Die ausklingende Christlichkeit in der Moral“ akzentuiert Nietzsche:

„Es scheint jetzt Jedermann wohlzutun, wenn er hört, dass das Glück und zugleich das Opfer des Einzelnen darin liege, sich als nützliches Glied und Werkzeug des Ganzen zu fühlen: nur dass man gegenwärtig noch mehr schwankt, worin dieses Ganze zu suchen sei, ob in einem bestehenden oder zu begründenden Staate, oder in der Nation oder in einer Völker-Verbrüderung oder in kleinen neuen wirtschaftlichen Gemeinsamkeiten“ (ebd.: 124).

Dass Nietzsche dem Kollektiv bzw. der übergeordneten Instanz Vorrang gegenüber dem einzelnen Individuum abspricht, ist eine seiner klassischen Übereinstimmungen mit Max Stirner und D. A. F. de Sade. In seiner Argumentation schwingt die gleiche Ideologiekritik mit, die sich bei Stirner in der generellen Verurteilung überindividueller Strukturen und Weltanschauungen äußert. Obwohl weniger drastisch als Stirner, stellt auch er die Mystifizierung des Opfernens des Individuums an ein höheres Ziel in Frage.

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt Nietzsche über das Verhältnis von Individuum zu Gesellschaft:

„Abseits. – Der Parlamentarismus, das heisst die öffentliche Erlaubnis, zwischen fünf politischen Grundmeinungen wählen zu dürfen, schmeichelt sich bei jenen Vielen ein, welche gerne selbständig und individuell scheinen und für ihre Meinungen kämpfen möchten. Zuletzt aber ist es gleichgültig, ob der Heerde Eine Meinung befohlen oder fünf Meinungen gestattet sind. – Wer von den fünf öffentlichen Meinungen abweicht und bei Seite tritt, hat immer die ganze Heerde gegen sich“ (FW: 500f.).

In diesem anarchistisch anmutenden Aphorismus bestimmt er Individualität näher. Seine Kritik an der nur scheinbar gegebenen Möglichkeit zur Entfaltung von Individualität weist deutliche Ähnlichkeit zur modernen Kritik an der vermeintlichen Individualisierung westlich-europäischer Gesellschaften auf, wie sie z.B. Jörg Ulrich (2002) formuliert hat. Im zweiten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt Nietzsche:

„Die Individuen, diese wahren An- und Für-sich's sorgen, wie bekannt, mehr für Augenblick, als ihre Gegensätze, die Heerden-Menschen, weil sie sich selber für ebenso unberechenbar halten wie die Zukunft; ebenso knüpfen sie sich gerne an Gewaltmenschen an, weil sie sich Handlungen und Auskünfte zutrauen, die bei der Menge weder auf Verständnis noch auf Gnade rechnen können – aber der Tyrann oder Cäsar versteht das Recht des Individuums

auch in seiner Ausschreitung und hat ein Interesse daran, einer kühneren Privatmoral das Wort zu reden und selbst die Hand zu bieten“ (ebd.: 397).

Weiterhin spielen hier seine Kritik an der Herde und deren Moral in die Problematisierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft bzw. staatlicher Ordnung hinein.

In „Jenseits von Gut und Böse“ erläutert Nietzsche:

„Die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum alleinstehen, die grosse Vernunft schon werden als Gefahr empfunden; Alles, was den Einzelnen über die Heerde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heisst von nun an böse; die billige bescheidene, sich einordnende, gleichsetzende Gesinnung, das Mittelmaass der Begierden kommt zu moralischen Namen und Ehren“ (ebd.: 123).

Das „Volk“ als Bezeichnung für die Masse findet im Werk Nietzsches die Synonyme „Pöbel“ und „Sklaven“ (vgl. z.B. GM: 269; vgl. auch Kapitel 2.5.1 der vorliegenden Arbeit). In der Zarathustra-Darstellung der Schmeißfliegen problematisiert Nietzsche erneut das große Individuum: Es ist mit den piesakenden Schmeißfliegen gestraft, d.h. den „kleinen Menschen“. In Nietzsches Werk wird häufig das Bild vom einzelnen, einsamen Großen bezeichnet, der unter seiner Umwelt leidet, in diesem Fall der Herde der einfachen Menschen.

Wolf Gorch Zachriat fasste die Haltung Nietzsches mit den folgenden Worten zusammen: „Wenn das Kollektiv grundsätzlich höher gestellt wird als das Individuum, wird sich das nach Nietzsche in allen Bereichen des menschlichen Lebens negativ bemerkbar machen“ (Zachriat 2001: 58).

Aus den zitierten Passagen lässt sich sowohl eine partielle Bejahung eines staatlichen Gebildes lesen als auch aus der immanenten Gefahrenanalyse eine Warnung davor. Der Schutz des Individuums vor dem Krieg aller gegen alle wird explizit genannt. Nietzsche hält den Staat als Schutzraum für die Entwicklung von Individualität in seinem Frühwerk für sinnvoll. Gleichzeitig finden sich wiederholt Passagen, die das gesellschaftliche Miteinander in dieser Gesellschaft von Genies oder außergewöhnlichen Menschen thematisieren. So wichtig ihm der Schutz des Individuums erscheint, so sieht er aber auch die Frage nach dem gesellschaftlichen Kontext pessimistisch. Das Individuum steht im Konflikt mit seiner Umwelt, da es den Neid der Masse auf seinen Akt der Befreiung erweckt, und sein individuelles Glück nicht zwingend in einem Universalbegriff aufgeht bzw. diesem gar im Weg steht. Auf der anderen Seite benötigt das Individuum die Gesellschaft zur Schaffung von Rahmenbedingungen für die Entwicklung seiner genialen Individualität.

Die Aussagen Nietzsches über das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft ergeben ein stimmiges Bild. Sie belegen eindeutig seine Hochachtung vor

dem souveränen Individuum bzw. dem Menschen, der seine eigene Individualität zum Vorschein bringt. Sie zeigen aber auch seine sich verändernden Ansichten über die Struktur des Staates, den er zwar einerseits als einen Schutzraum für die Entfaltung des Individuums wahrnimmt; andererseits erkennt er aber auch die Gefahr des Umschlagens, die eine Entwicklung der Individualität verhindern würde. Ein alternatives Ordnungsmodell für das gesellschaftliche Zusammenleben oder auch nur potentielle Ansätze hierfür benennt Nietzsche nicht.

2.8 DIE BEDEUTUNG DES VERBRECHENS UND DER REVOLTE IN BEZUG AUF DIE KONSTRUKTION VON INDIVIDUALITÄT

Der Begriff des Verbrechens und dessen Personifizierung im Verbrecher spielen bei der Konstituierung von Individualität für Nietzsche in der Hinsicht eine wichtige Rolle, als dass dem Verbrechen die Rolle der Verteidigung der Individualität gegenüber dem Kollektiv zukommt. Nietzsche verwendet den Begriff nicht immer einheitlich, die Wortbedeutung schwankt je nach Kontext. Kurt Heinze stellte fest: „Eine Begriffsbestimmung des Verbrechens finden wir bei Nietzsche nicht. Er hat sich damit nicht abgegeben, weil das Verbrechen nach ihm begrifflich nicht festzustellen ist und weil es mehr umfaßt, als die Strafrechtswissenschaft wahrhaben will“ (Heinze 1939: 8). Lukas Geschwend schrieb in seinem Aufsatz „Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts“ über die unterschiedlichen Dimensionen von Nietzsches Verbrechensbegriff:

„Im Gegensatz zu unserer heutigen juristischen Umschreibung bezieht sich Nietzsche, wenn er vom Verbrechen spricht, nicht nur auf strafrechtlich inkriminiertes Verhalten, sondern er erfasst auch anderweitige Devianz, namentlich Abweichung von der moralischen Norm. [...] So dann begreift er das Verbrechen in jeder Gesellschaft und unabhängig vom jeweiligen Strafrecht als ‚Aufstand wider die gesellschaftliche Ordnung‘ [...] Nietzsche interpretiert das Verbrechen gleichsam als kriegerische Auflehnung gegen die etablierte Ordnung mit ihren gesetzlich verankerten Machtstrukturen“ (Geschwend 2001: 132).

Konkret auf die Situation des jeweiligen Individuums übertragen heißt dies: „Wer Gesetzen gehorcht, ‚erleidet Einbusse an Gefühl und Bewußtsein eigener Mächtigkeit‘. Er büßt dadurch seine eigene Persönlichkeit ein“ (ebd.: 133). Über die Verwendung des Begriffs des Verbrechens kommt er zu dem Schluss:

„Wie der Begriff vom Verbrechen wird auch jener des Verbrechens bei Nietzsche nicht nur im juristischen Sinne verwendet. Oft identifiziert Nietzsche

das Verbrechen mit dem Bruch der moralischen Normen, wobei er diesen verschiedentlich im Sinne von Normüberwindung und – Erneuerung positiv besetzt“ (ebd.: 345).

Weiterhin manifestierte er: „Der vollkommene, gelungene Typus des heroischen Verbrechers, der die Umwertung aller Werte vollzieht, sich selbst zum Gesetzgeber erhebt, entspricht dem Genius“ (ebd.: 351). Wenn man diese These ausweitet, erstreckt sich der Begriff des Verbrechens bei Nietzsche auf drei verschiedene Ebenen: Auf einer strafrechtlichen Ebene, auf der das Verbrechen als Verstoß gegen ein Gesetz erscheint; auf einer existenzial-philosophischen Ebene, auf der es sich als existentielle Revolte und als Verteidigung der Individualität des Individuums gegen eine überindividuelle Instanz äußert; sowie auf einer metaphysischen Ebene, auf der es einer Umwertung der Werte entspricht. In einzelnen Werken vermischt er diese unterschiedlichen Ebenen.

In „Menschliches, Allzumenschliches“ erklärt Nietzsche im Aphorismus 99 über den Zusammenhang von Verbrechen und Individualität: „Alle ‚bösen‘ Handlungen sind motivirt durch den Trieb der Erhaltung oder, noch genauer, durch die Absicht auf Lust und Vermeidung der Unlust des Individuums; als solchermaßen motivirt, aber nicht böse“ (MAM I: 95). Hier zeichnet er wieder das Bild eines naturdeterminierten Menschen. In Aphorismus 66 desselben Werkes schreibt er, auf eine strafrechtliche Ebene des Verbrechens bezogen: „Sträflich, nie gestraft. – Unser Verbrechen gegen Verbrecher besteht darin, dass wir sie wie Schufte behandeln“ (ebd.: 80). Ähnliche Passagen finden sich z.B. in der „Genealogie der Moral“: „Der ächte Gewissensbiss ist gerade unter Verbrechern und Sträflingen etwas äusserst Seltenes“ (GM: 319). Im Aphorismus 102 von „Menschliches, Allzumenschliches“ setzt er das Bild des Verbrechers zu moralischem Handeln in Bezug.

„Sodann: selbst das absichtliche Schädigen nennen wir nicht unter allen Umständen unmoralisch; man tödtet z.B. eine Mücke unbedenklich mit Absicht, bloß weil uns ihr Singen missfällt, man straft den Verbrecher absichtlich und thut ihm Leid an, um uns und die Gesellschaft zu schützen“ (MAM, I: 99).

Hiermit stellt Nietzsche auf einer metaphysischen Ebene die Beurteilung einer Tat nach den Kategorien der Moral in Frage. Weiterhin schreibt er in „Der Wanderer und sein Schatten“:

„Zur Beurtheilung des Verbrechens und seines Richters. – Der Verbrecher, der den ganzen Fluss der Umstände kennt, findet seine That nicht so ausser der Ordnung und Begreiflichkeit, wie seine Richter und Tadler; seine Strafe wird ihm gerade nach dem Grade von Erstaunen zugemessen, welches jene beim Anblick der That als einer Unbegreiflichkeit befällt. – Wenn die Kennt-

niss, welche der Vertheidiger eines Verbrechers von dem Fall und seiner Vorgeschichte hat, weit genug reicht, so müssen die sogenannten Milderungsgründe, welche er der Reihe nach vorbringt, endlich die ganze Schuld hinwegmildern. Oder, noch deutlicher: der Vertheidiger wird schrittweise jenes verurtheilende und Strafe zu messende Erstaunen mildern und zuletzt ganz aufheben, indem er jeden ehrlichen Zuhörer zu dem inneren Geständniss nöthigt: ‚er musste so handeln, wie er gehandelt hat; wir würden, wenn wir strafte, die ewige Nothwendigkeit bestrafen.‘ – Den Grad der Strafe abmessen nach dem Grad der Kenntniss, welchen man von der Historie eines Verbrechens hat oder überhaupt gewinnen kann, – streitet dies nicht wider aller Billigkeit? –“ (ebd. II, WS: 559).

Einige Seiten später fährt er fort:

„*Das Willkürliche im Zumessen der Strafen.* – Die meisten Verbrecher kommen zu ihren Strafen wie die Weiber zu ihren Kindern. Sie haben zeh- und hundertmal dasselbe getan, ohne üble Folgen zu spüren: plötzlich kommt eine Entdeckung und hinter ihr die Strafe. Die Gewohnheit sollte doch die Schuld der Tat, derentwegen der Verbrecher gestraft wird, entschuldbarer erscheinen lassen: es ist ja ein Hang entstanden, dem schwerer zu widerstehen ist. Anstatt dessen wird er, wenn der Verdacht des gewohnheitsmäßigen Verbrechens vorliegt, härter gestraft, die Gewohnheit wird als Grund gegen alle Milderung geltend gemacht. Umgekehrt: eine musterhafte Lebensweise, gegen welche das Verbrechen um so fürchterlicher absticht, sollte die Schuldbarkeit verschärft erscheinen lassen! Aber sie pflegt die Strafe zu mildern. So wird alles nicht nach dem Verbrecher bemessen, sondern nach der Gesellschaft und deren Schaden und Gefahr: frühere Nützlichkeit eines Menschen wird gegen seine einmalige Schädlichkeit eingerechnet, frühere Schädlichkeit zur gegenwärtig entdeckten addiert, und demnach die Strafe am höchsten zugemessen. Wenn man aber dergestalt die Vergangenheit eines Menschen mit straft oder mit belohnt (dies im ersten Fall, wo das Weniger-Strafen ein Belohnen ist) so sollte man noch weiter zurückgehen und die Ursache einer solchen oder solchen Vergangenheit strafen und belohnen, ich meine Eltern, Erzieher, die Gesellschaft usw.: in vielen Fällen wird man dann die *Richter* irgendwie bei der Schuld beteiligt finden. Es ist willkürlich, beim Verbrecher stehen zu bleiben, wenn man die Vergangenheit straft: man sollte, falls man die absolute Entschuldbarkeit jeder Schuld nicht zugeben will, bei jedem einzelnen Fall stehen bleiben und nicht weiter zurückblicken: also die Schuld isolieren und sie gar nicht mit der Vergangenheit in Verknüpfung bringen, – sonst wird man zum Sünder gegen die Logik. Zieht vielmehr, ihr Willens-Freien, den notwendigen Schluss aus eurer Lehre von der ‚Frei-

heit des Willens' und dekretiert kühnlich: *„keine Tat hat eine Vergangenheit“* (ebd., WS: 561f.).

In den beiden Passagen konzentriert er sich noch einmal auf den Zusammenhang vom freiem Willen zur Ausführung der Tat sowie auf das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft. An anderer Stelle sieht er den Verbrecher als Opfer seiner Umstände (vgl. ebd.: 81). Gemeinsam ist diesen Betrachtungen, dass sie sich in erster Linie auf das inkriminierte Verhalten beziehen und es mit der Determination des menschlichen Verhaltens in einen Kontext setzen.

Das äquivalente Bild des Verbrechers – sowohl vom strafrechtlichen als auch vom existenzial-philosophischen Standpunkt aus – zeigt sich auch in folgender Aussage: „Alle Verbrecher zwingen die Gesellschaft auf frühere Stufen der Cultur zurück, als die ist, auf welcher sie gerade steht“ (ebd.: 633). Hier ist der Verbrecher wieder die Figur des Umwerters und des Bewegenden, d.h. auch des Neuerers und Erneuerers. In der Sammlung „Morgenröthe“ setzt den „Freithäter“ mit dem Verbrecher gleich.

„Die Freithäter sind im Nachtheil gegen die Freidenker, weil die Menschen sichtbarer an den Folgen von Thaten, als von Gedanken leiden. Bedenkt man aber, dass diese wie jene ihre Befriedigung suchen und dass den Freidenkern schon ein Ausdenken und Aussprechen von verbotenen Dingen diese Befriedigung gibt, so ist in Ansehung der Motive Alles eins: und in Ansehung der Folgen wird der Ausschlag sogar gegen den Freidenker sein, vorausgesetzt, dass man nicht nach der nächsten und größten Sichtbarkeit – das heisst: nicht wie alle Welt urtheilt. Man hat viel von der Verunglimpfung wieder zurückgenommen, mit der die Menschen alle Jene bedacht haben, welche durch die That den Bann einer Sitte durchbrachen, – und im Allgemeinen heissen sie Verbrecher“ (M: 32f.).

Der Verbrecher lässt sich also mit dem Schaffenden, d.h. letztlich auch mit dem „souveränen Individuum“ assoziieren. Er sprengt die Ketten der Gesellschaft, um sich seiner Eingebung folgend zu entwickeln. Er ist außer-moralisch bzw. in der Terminologie von Nietzsche über-moralisch.

Ebenso verweist Nietzsche auf die Wechselwirkung von Verbrechen und Moral. „Wandel der Moral. – Es giebt ein fortwährendes Umwandeln und Arbeiten an der Moral, – das bewirken die Verbrechen mit glücklichem Ausgange (wozu zum Beispiel alle Neuerungen des moralischen Denkens gehören)“ (ebd.: 89). In „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche: „Es giebt einen Punkt von krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung in der Geschichte der Gesellschaft, wo sie selbst für ihren Schädiger, den Verbrecher Partei nimmt, und zwar ernsthaft und ehrlich“ (JGB: 123). Wiederum betrachtet Nietzsche das Verbrechen als Antrieb zu einer gesellschaftlichen Veränderung, im Sinne einer Umwertung von Werten.

Das Problem nicht-autonomer Gesetzgebung, die einen Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft vorprogrammiert, thematisiert Nietzsche anhand eines Gedankenspiels des zukünftigen Verbrechers in Aphorismus 187 der „Morgenröthe“ (M: 160).

„Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übeltäter sich selber zur Anzeige bringt, sich selber seine Strafe öffentlich dictirt, im stolzen Gefühle, dass er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat, dass er seine Macht ausübt, indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers? Er kann sich einmal vergehen, aber er erhebt sich durch die freiwillige Strafe über sein Vergehen, er wischt das Vergehen durch Freimüthigkeit, Größe und Ruhe nicht nur aus: er thut eine öffentliche Wohlthat hinzu. – Dies wäre der Verbrecher einer möglichen Zukunft, welcher freilich auch eine Gesetzgebung der Zukunft voraussetzt, des Grundgedankens: ‚ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im Kleinen und im Grossen.‘ Es müsse so viele Versuche noch gemacht werden! Es muss so manche Zukunft noch an's Licht kommen!“ (ebd.: 160).

Auch in diesem Zusammenhang taucht die autonome Gesetzgebung auf – und stellt die Hervorhebung des Individuums gegenüber der Gesellschaft in den Mittelpunkt. Der Verbrecher der Zukunft ist ein autonomes und souveränes Individuum, das sich ausschließlich seiner eigenen Autonomie unterwirft. Er ist sein eigener Gesetzgeber und Richter in einem, indem er sich über die Moral stellt und eine rein individuelle Ethik entwirft (vgl. Kapitel 2.5 der vorliegenden Arbeit). Dieses Vorgehen verweist bereits auf Nietzsches Bild vom Übermenschen (vgl. Kapitel 2.3.1 der vorliegenden Arbeit).

Unter der Überschrift „Zur Pflege der Gesundheit“ formuliert Nietzsche über die zeitgenössische Bewertung des Verbrechers:

„Man hat kaum angefangen, über die Physiologie der Verbrecher nachzudenken und doch steht man schon vor der unabweislichen Einsicht, dass zwischen Verbrechern und Geisteskranken kein wesentlicher Unterschied besteht: vorausgesetzt, dass man glaubt, die übliche moralische Denkweise sei die Denkweise der geistigen Gesundheit“ (ebd.: 176).

Auch in der „Götzen-Dämmerung“ findet sich eine ähnlich geartete Aussage. „Die Anthropologen unter den Criminalisten sagen uns, dass der typische Verbrecher hässlich ist: monstrum in fonte, monstrum in animo“ (GT: 69). In diesen Auffassungen zeigt sich Nietzsches Rezeption zeitgenössischer Strafrechtstheorien, wie z.B. derjenigen von Cesare Lombroso. Da diese Aspekte für die hier vorliegende Fragestellung irrelevant sind, werde ich sie nicht weiter berücksichtigen. An späterer Stelle verwendet Nietzsche den Begriff des Verbrechers wieder in seiner rein

strafrechtlichen Bedeutung: „Man leidet als entdeckter Verbrecher nicht am Verbrechen, sondern an der Schande und dem Verdruss über eine gemachte Dummheit oder an der Entbehrung des gewohnten Elements“ (M: 243). Ebenso fragt er unter der Überschrift „Strafe“ erneut: „Strafe. – Ein seltsames Ding, unsere Strafe! Sie reinigt nicht den Verbrecher, sie ist kein Abbüssen: im Gegentheil, sie beschmutzt mehr, als das Verbrechen selber“ (ebd.: 199). Unter der Überschrift „Danae und Gott im Golde“ stellt Nietzsche das Verbrechen und die Ungeduld in einen Zusammenhang: „Woher diese unmässige Ungeduld, welche jetzt den Menschen zum Verbrecher macht, in Zuständen, welchen den entgegengesetzten Hang besser erklären würden?“ (ebd.: 180). Er führt sie auf die Machtgelüste zurück.

Die Gestalt des Verbrechers, der gegen die alten Regeln revoltiert und neue Werte schafft, nimmt in „Also sprach Zarathustra“ eine exponierte Stellung ein. „Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werthe, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende“ (Z I: 26; vgl. auch: Z III: 266). Hier zeigen sich die Übereinstimmungen des Verbrechers mit dem souveränen Individuum: Beide sind „Schaffende“. Ein weiteres Mal – in einem gänzlich anderem Kontext – taucht der Typus des Verbrechers unter der Überschrift „Der bleiche Verbrecher“ auf (Z I: 45-47).⁵² Dieser Typus des Verbrechers erleicht, weil er seiner Tat nicht gewachsen: „Ein Bild machte diesen bleichen Menschen bleich. Gleichwüchsig war er seiner That, als er sie that: aber ihr Bild ertrug er nicht, als sie gethan war“ (ebd.: 46). Entfernt erinnert dies auch an den bereits erwähnten Seiltänzer aus dem Zarathustra. Auch der bleiche Verbrecher löst sich nicht vollkommen von seinen metaphysischen Wurzeln, sondern scheitert an der Überwindung. Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht allerdings die Kritik an der überindividuellen Instanz der sinnbildlichen Richter. Nietzsche spricht sie zu Beginn des Textes an: „Ihr wollt nicht tödten, ihr Richter und Opferer, bevor das Tier nicht genickt hat?“ (Z II: 45). Für Annemarie Pieper stehen die Richter für die Tugendrichter der alten Moral und der Verbrecher für „ein[en] Gesetzesbrecher, d.h. einer, der gegen die tradierten Wertvorstellungen verstossen hat“ (Pieper 1990: 171). Reue und Sühne ebnen dem Verbrecher den Weg zurück in die sittliche Welt. T. K. Seung sah im Bild des erleichenden Verbrechers die Idee, dass er aufgrund fehlender Kontrolle über seine Passionen zum Verbrecher wird (vgl. Seung 2006: 26). Dementsprechend müsste es sich bei ihm um ein schwaches Individuum handeln.

In diesem Rahmen predigt Zarathustra erneut den Übermenschen:

52 | Die Interpretation dieses Kapitels ist in der Nietzscheforschung sehr umstritten. Niklas Corall sieht eine äquivalente Theorie dessen in den Aussagen von Raskolnikoff in Fjodr Dostojewskis „Verbrechen und Strafe“ [auch bekannt als: „Schuld und Sühne“] (vgl. Corall 2007: 194). C. G. Jung legte diesen Typus als Neurotiker aus (vgl. Jung 1981: 29). Ein guter Überblick über die unterschiedlichen Ansätze findet sich bei Seung 2006: 25f.

„Euer Tödtet, ihr Richter, soll ein Mitleid sein und keine Rache. Und indem ihr tödtet, seht zu, dass ihr selber das Leben rechtfertiget! Es ist nicht genug, dass ihr euch mit Dem versöhnt, den ihr tödtet. Eure Traurigkeit sei Liebe zum Übermenschen: so rechtfertigt ihr euer Noch-Leben!“ (Z I: 45).

In diesem Sinne findet sich in dieser Schrift ein erneuter Rückgriff auf die Erzählung von dem weisen Silen, dem klassischen Weggefährten des Dionysos (vgl. GT: 35, 41).

Im Zusammenhang mit seiner Kritik des Strafrechts verwirft Nietzsche in seiner Fokussierung auf eine individualistische Ethik auch die Dichotomie von Gut und Böse: „Vieles von eurem Guten macht mir Ekel, und wahrlich nicht ihr Böses“ (ebd.: 47).

Im Aphorismus 109 in „Jenseits von Gut und Böse“ taucht der Typus des bleichen Verbrechers erneut auf: „Der Verbrecher ist häufig genug seiner That nicht gewachsen: er verkleinert und verleumdet sie“ (JGB: 92). Im daran anschließenden Aphorismus heißt es vertiefend: „Die Advokaten eines Verbrechers sind selten Artisten genug, um das schöne Schreckliche der That zu Gunsten ihres Thäters zu wenden“ (ebd.: 92). In der „Genealogie der Moral“ definiert Nietzsche den Verbrecher wie folgt:

„Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vortheile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar am Gläubiger vergreift: daher geht er von nun an, wie billig, nicht nur aller dieser Güter verlustig, – er wird vielmehr jetzt daran erinnert, was es mit diesen Gütern auf sich hat“ (GM: 307).

Genauso wie in der „Götzen-Dämmerung“ wird der Verbrechertypus damit wiederum als starkes Individuum thematisiert: „Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch“ (GD: 146). Alexander-Maria Zibis spekulierte diesbezüglich darüber, ob Nietzsche hierbei die literarisch-philosophischen Verbrechercharaktere Rodin Raskalaikoff und Iwan Karamasoff aus Dostojewskis Romanen „Die Dämonen“ und „Die Brüder Karamasoff“ vor Augen hatte (vgl. Zibis 2007: 123).⁵³

Der Verbrecher ist also nicht nur für Nietzsches Strafrechtskritik relevant, sondern vor allem als Metapher für das souveräne Individuum. Dieses souveräne Individuum schafft sich durch das Verbrechen den Freiraum zur Entfaltung. Zwei Aspekte verdienen dabei eine gesonderte Betrachtung:

53 | Nietzsche rezipierte vor allem im Zeitraum des Jahreswechsels 1887/1888 intensiv die Romane von Dostojewski. Vgl. zur Bedeutung Dostojewskis für das Bild des Verbrechers bei Nietzsche: Stellino 2009.

- der „häßliche Mensch“, der das größte Verbrechen der Menschheit beging, in dem er Gott tötete, und
- Prometheus, die klassische Mythengestalt des edlen Verbrechers.

In den folgenden Exkursen werde ich sie im Kontext des Nietzscheanischen Werkes näher beleuchten.

2.8.1 Der „häßliche Mensch“

Der „häßliche Mensch“ im Zarathustra erscheint als ein besonderer Typus des Verbrechers. Er beging den Mord an Gott und ist nicht im Stande, die Schuld dafür zu ertragen, ist seiner Tat also ebenso wenig gewachsen wie der „bleiche Verbrecher“ aus „Also sprach Zarathustra“. Den „häßlichen Menschen“ trifft Zarathustra im Reich des Todes, in das er sich zurückgezogen hat. Er stellt Zarathustra die Frage, ob er wisse, wer er sei. Hier spielt Nietzsche auf die mythische Begegnung von Ödipus mit der Sphinx an, die ihm ein ähnliches Rätsel stellt – bezogen auf das Menschenleben. Bei ihr lautet die Antwort: der Mensch; bei Zarathustra lautet die Antwort: der „häßliche Mensch“, der Mörder Gottes. Er ist gleichzeitig ein Kontrapunkt zu Zarathustra selbst. Anke Bennholdt-Thomsen schrieb darüber:

„Darüber hinaus erkennt Zarathustra schließlich im häßlichen Menschen denjenigen, der um das Ekelhafte des Menschen weiß, ihn und sich selbst deshalb verachtet (325, 12), dessen Notschrei somit die Not des Menschen grundsätzlich betrifft und vertritt“ (Bennholdt-Thomsen 1974: 93).

Obwohl der „häßliche Mensch“ und Zarathustra die gleiche Erfahrung gemacht haben, unterscheidet Zarathustra sich vom ersteren dadurch, dass er über die Kraft der Lebensbejahung verfügt, die dem „häßlichen Menschen“ fehlt. An dieser Stelle wird die Bedeutung des „Amor Fati“ deutlich. Das „Amor Fati“, die Liebe zum Schicksal, beinhaltet auch die Annahme des Leides und der Schuld. Für Seung hingegen stellte sich diese Figur des „häßlichen Menschen“ wie folgt dar: „The Ugliest Man is his alter ego or his counter ego“ (Seung 2006: 255).

Den durch Mitleid hervorgerufenen Tod Gottes thematisiert Zarathustra bereits im zweiten Buch: „Also sprach der Teufel einst zu mir: ‚auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen.‘ Und jüngst hörte ich ihn diess Wort sagen: ‚Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.‘“ (Z, II: 115).

Der „häßliche Mensch“ erläutert seine Tat mit den Worten:

„Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigs-

ten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt“ (Z IV: 331).

Während die Scham über die eigene Schwäche und Niedrigkeit sowie seine Selbstverneinung den „häßlichen Mensch“ zum Mörder machten, stellt Zarathustra den Übermensch als eine Art Gegenkonzept auf. Der Übermensch überwindet die Schwäche und entsteigt der Niedrigkeit des menschlichen Daseins, indem er sich weiterentwickelt.

Weiterhin durchzieht sein Werk der Rückgriff auf den griechischen Mythos über das mit der Aufklärung verbundene Verbrechen des Prometheus (vgl. Storch/Damerau 1995), das einer Revolte gegenüber dem Göttervater Zeus gleichkommt.

2.8.2 Der Mythos „Prometheus“

Seit seiner Jugend nimmt die mystische Gestalt des Prometheus eine bedeutende Stellung im Denken Nietzsches ein, die in der Renaissance im engen Kontext zur Auseinandersetzung mit der Individualität stand, wie Christoph Rieder (1989: 58-60) nachwies. Bereits als 15-jähriger hat Nietzsche ihm zu Ehren einen Einakter geschrieben, und in seinem Nachlass von 1874 findet sich ein unvollendet gebliebenes Gedicht über Prometheus (vgl. KSA VII: 835-837). Die Gestalt steht symbolisch für die Revolte und wird mit dem Verbrechen gegen das Göttliche assoziiert. Eine Vignette des entfesselten Prometheus ließ Nietzsche von dem Bildhauer Leopold Rau für das Deckblatt der Erstausgabe von „Geburt der Tragödie“ entwerfen. In der „Geburt der Tragödie“ thematisiert Nietzsche im neunten Kapitel die Prometheussage anhand von Aischylos' Tragödie (vgl. Aischylos 1844)⁵⁴ – weitere Einflüsse auf sein Prometheusbild könnten Goethes Darstellung (vgl. Goethe 1772-1774; hier: 1985: 279f.)⁵⁵ sowie Maria Shelleys (1818; hier: 1993) gewesen sein. Der Einfluß letzterer ist allerdings eher unwahrscheinlich, da sich in seinem Werk keine Verweise auf sie finden lassen. Prometheus ist für Nietzsche umleuchtet mit der „Glorie der Aktivität“ (GT: 67) und stellt sich dar „als das unermessliche Leid des kühnen ‚Einzelnen‘ auf der einen Seite, und die gottähnliche Noth, ja Ahnung einer Götterdämmerung auf der anderen, die zur

54 | Aischylos schrieb um 470 v.Chr. eine Prometheus-Trilogie mit den Stücken „Der gefesselte Prometheus“, „Befreiter Prometheus“ und „Prometheus Feuerträger“. Lediglich „Der gefesselte Prometheus“ liegt komplett vor, von den anderen beiden Stücken existieren jeweils nur noch Fragmente. Nietzsche rezipierte Aeschylus bereits während seiner Schulzeit in Schulpforta 1858-1864.

55 | Auf den Zusammenhang von der Prometheusgestalt in Goethes Gedicht und dem Konzept des Individualismus hat z.B. Othmar Spann hingewiesen (vgl. Spann 1921: 13).

Versöhnung, zum metaphysischen Einssein zwingende Macht jener beiden Lebenswelten“ (ebd.: 68). Weiterhin ist er für Nietzsche eine der Masken des griechischen Gottes Dionysos. Über den Inhalt dieses Mythos‘ erklärt Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“:

„Die Voraussetzung jenes Prometheusmythus ist der überschwängliche Wert, den eine naive Menschheit dem Feuer beilegt als dem wahren Palladium jeder aufsteigenden Cultur: dass aber der Mensch frei über das Feuer waltet und es nicht durch eine Geschenk vom Himmel, als zündenden Blitzstrahl oder wärmenden Sonnenbrand empfängt, erschien jenen beschaulichen Ur-Menschen als ein Frevel, als ein Raub an der göttlichen Natur. [...] Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann, eringt sie durch einen Frevel“ (ebd.: 69).

Bezogen auf das Individuum folgert Nietzsche:

„Wer jenen innersten Kern der Prometheussage versteht – nämlich die dem titanisch strebenden Individuum gebotene Nothwendigkeit des Frevels – der muss zugleich das Unapollinische dieser pessimistischen Vorstellung empfinden; denn Apollo will die Einzelwesen gerade dadurch zur Ruhe bringen, dass er Grenzlinien zwischen ihnen zieht und dass er immer wieder an diese als an die heiligsten Weltgesetze mit seinen Forderungen der Selbsterkenntnis und des Maases erinnert“ (ebd.: 70).

Diese Stelle verweist implizit wiederum auf die Gegenüberstellung von Apollo und Dionysos, die seine Auffassung von Individualität konstituiert. Über die Gestalt des Prometheus im Werk des Aischylos erklärt Nietzsche:

„Der aeschyleische Prometheus ist in diesem Betracht eine dionysische Maske, während in jenem vorhin erwähnten tiefen Zuge nach Gerechtigkeit Aeschylus seine väterliche Abstammung von Apollo, dem Gotte der Individuation und der Gerechtigkeitsgrenzen, dem Einsichtigen verräth. Und so möchte das Doppelwesen des aeschyleischen Prometheus, seine zugleich dionysische und apollinische Natur in begrifflicher Form so ausgedrückt werden können: ‚Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt.‘ Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt!“ (GT: 71).

Martin Lorenz schrieb über die Bedeutung von Prometheus:

„Der befreite Prometheus ist für den Nietzsche der *Geburt der Tragödie* ein Beispiel dafür, dass eine Versöhnung des Dionysischen und Apollinischen

durch die künstlerische ‚Täterschaft des Subjekts‘ gelingen kann. Prometheus ist eine Emanzipation des Dionysischen“ (Lorenz 2008: 170).

Sowohl in der Geburt der Tragödie (GT: 36) als auch in späteren Werken taucht der Verweis auf Prometheus wiederholt auf, sowohl in Vergleichen mit namentlicher Nennung (z.B. M: 79; FW: 539) als auch indirekt (z.B. UB IV, WB: 464; Z I: 12; vgl. auch Lampert 1986: 18), ohne dass sein Verbrechen näher thematisiert wird. In der Vorrede zum Zarathustra lässt Nietzsche den Einsiedler fragen: „Damals trugst du deine Asche zu Berge: willst du heute dein Feuer in die Täler tragen? Fürchtest du nicht des Brandstifters Strafen?“ (Z I: 12). An späterer Stelle wird ein weiteres Mal auf dieses Feuer Bezug genommen. In der Rede von den Hinterweltlern wendet sich Zarathustra an das Volk mit den Worten: „Was geschah, meine Brüder? Ich überwand mich, den Leiden, ich trug meine eigne Asche zu Berge, eine hellere Flamme erfand ich mir. Und siehe! Da wuch das Gespenst von mir!“ (ebd.: 36). Das Bild des Feuerträgers steht symbolisch für die Gestalt des Prometheus, der den Göttern das Feuer entwendet und es den Menschen als Geschenk bringt. Gleichzeitig ist das Feuer an das Bild der Erkenntnis geknüpft.

Die Rezeption der Gestalt des Prometheus ist daher insgesamt nicht verwunderlich – sie speist sich bei Nietzsche sowohl aus der griechischen Mythologie, mit der er in seiner Schul- und Studienzeit zu tun hatte, als auch aus der Tradition der Romantik. Prometheus ist zudem eine häufig auftretende Figur in der Literatur jener Zeit.

In dem Mythos um den griechischen Halbgott tauchen daneben noch weitere für die Nietzscheanische Philosophie konstituierende Elemente auf: die Einsamkeit sowie der hohe Berg, an dem er geschmiedet wird. Er lässt sich insgesamt als ein Beispiel für jenen großen Menschen lesen, den Nietzsche sucht und in seiner Philosophie heroisiert. Er revoltiert und wird damit zu einem Verbrecher.

2.9 ZWISCHENFAZIT

Die Stringenz im Werk Nietzsches bezüglich der zentralen Themen, die ich zu Beginn meiner Arbeit postuliert habe, konnte ich in meiner Untersuchung nachweisen. Das gesamte untersuchte Werk durchziehen die für meine Untersuchung grundlegenden Aspekte der Individualität, die sich in Nietzsches Werk vor allem an dem Konzept des souveränen und autonomen Individuums zeigen, das sich unter unterschiedlichen Bezeichnungen in seinem Werk findet, sowie an der Gegenüberstellung von Apollo und Dionysos als zwei Seiten der Konzeption von Individualität.

Nietzsche behält die Erlangung und den Erhalt der eigenen Individualität einer Minderheit von Individuen vor. Dies ist weniger auf ein aristokratisches Ideal als vielmehr auf ein kulturpessimistisches Weltbild zurückzuführen. Als Beleg sei nur

auf seine Feststellung zur Schwäche der Persönlichkeit der „Deutschen“ verwiesen, mit der er seine philosophischen Überzeugungen auf sein gesellschaftliches Umfeld überträgt.

Seine Überlegungen zur Individualität zeigen dabei eine doppelte Struktur. Auf der einen Seite besitzt das Individuum einen individuellen, nicht gesellschaftlich determinierten Kern, auf der anderen Seite zeigt sich, bezogen auf die Erschaffung des souveränen Individuums, in seinen unterschiedlichen Facetten auch immer eine gesellschaftliche Komponente. Dementsprechend spielt der gesellschaftliche Kontext für die Herauskristallisierung von genialer Individualität, die sich u.U. in meinem Begriff von radikaler Individualität wiederfindet, eine wichtige Rolle. Sie schafft – bildlich gesprochen – den Nährboden für ihre Herausbildung. Damit ist die Herausbildung von Individualität ein kultureller Akt.

Die Erlangung von Individualität ist für Nietzsche ein aktiver Akt der Aneignung, der vom Individuum eine gewisse innere Stärke verlangt, die Nietzsche nicht näher thematisiert. Sie lässt sich kontextualisieren mit dem „Amor Fati“ und der wiederholten Thematisierung von Einsamkeit, die sich aus der Einzigartigkeit ergibt. Im apollinischen Prinzip findet sich die diesbezügliche Verkörperung, das Konzept der Selbsterkenntnis. Die Selbsterkenntnis ist mit der Individuation gekoppelt und auch gleichzeitig dessen eigene Begrenzung. Das Individuum löst sich aus der „Masse“, um sich selbst zu erkennen und auch die eigenen Grenzen zu erfassen, die sich aus seiner Situation als Individuum ergeben. Im Frühwerk gibt es noch die Figur des Erziehers, der diesen Prozess anregen und unterstützen kann.

Mit dem dionysischen Prinzip wiederum findet eine Rückbindung des sich selbst als konkretes Individuum bewussten Elementes an ein das Allgemeine verkörpernde Kollektiv statt, das es für die Spiegelung der eigenen Individualität benötigt. Die Rückbindung des genialen Individuums ist darüber hinaus unter dem Aspekt der Bedeutung solcher Individuen für den Fortschritt der gesellschaftlichen Entwicklung von Relevanz. Im Kontext des Dionysischen steht aber ebenso der Transgressionscharakter seiner souveränen Individuen, der sich sprachlich im Präfix „über-“ redundant in Nietzsches Werk findet.

In diesem Prozess kristallisiert sich das souveräne Individuum heraus, das unter unterschiedlichen Masken und Bezeichnungen das gesamte Werk Nietzsches durchzieht. Gekennzeichnet ist dieses bewusste Individuum durch die eigene Souveränität, die sich in der Selbstgesetzgebung äußert, einen starken Willen und das kreative Element des Schaffens. Zum Element des Schaffens gehört auch die Besinnung auf eine individuelle Ethik. Diese Ethik, die an die Stelle der Moral tritt, ist nicht verallgemeinerbar, so dass sich notgedrungen auf gesellschaftlicher Ebene ein ethischer Pluralismus herausbildet.

Das gesellschaftliche Umfeld, das einerseits als Nährboden gebraucht wird, wird andererseits von diesem Individuum als Bedrückung und Einengung empfunden. Zwischen der von Nietzsche als „Masse“ abgewerteten Gesellschaft und dem

selbstbewussten Individuum besteht ein konfliktgeladenes Spannungsverhältnis. Dies zeigt sich besonders deutlich in den die Gesellschaft normierenden Regeln – wie Moral, Sitte und Gesetz. An ihnen wird der Übermensch zum Verbrecher, d.h. er lehnt sich gegen diese Bedingungen auf, die seine Entfaltung hemmen. Dieser Aspekt lässt sich auch als eine immanente, umfassende Ideologiekritik lesen. Die Grundlage dieser Normen verortet Nietzsche in der Religion. Die Religion fordert jene Demuthaltung, gegen die er sich erhebt, und predigt eine Gleichheit, die auf eine entindividualisierende Gleichmacherei hinausläuft. In der Gleichmacherei verlieren die Individuen ihre Individualität – genauso wie in der reinen Atomisierung, die für die zeitgenössische gesellschaftliche Entwicklung prognostiziert wird. Weiterhin ermöglichen auch einzelne Aspekte – wie die Warnung vor einer atomisierenden Revolution – die Herstellung einer gemeinsamen Basis mit dem aktuellen Diskurs. Die Gefahren für die Gesellschaft finden sich im Schlagwort des „Egoismus“, zu dem die souveränen Individuen neigen. Dieser hier gemeinte Egoismus läuft auf eine Individuation hinaus und lässt sich besser mit dem Begriff des Individualismus fassen.

Dementsprechend schafft das Postulat vom Tode Gottes, d.h. der zunehmenden Unglaubwürdigkeit eines überindividuellen Schöpfers, die Grundlage für die Entwicklung souveräner Individuen. Der Tod Gottes eröffnet somit auf philosophischer Ebene die Chance für die Besinnung des Individuums auf sich selbst, d.h. den eigenen, individuellen Kern. Auf einer (tages-)politischen Ebene ist dieses Ergebnis aber auch mit der „Décadence“ gekoppelt. Es zeigt sich, dass die traditionellen Werte und Strukturen an Glaubwürdigkeit verlieren und daher kein tragfähiges Element mehr für die Gesellschaft darstellen. Die Entwicklung verstärkt die Verdammung, sich auf das eigene Ich zu besinnen, während Nietzsche die hierfür erforderliche innere Stärke bei seinen Zeitgenossen vermisst. Sinnbildlich kehren diese zu überholten Werten zurück – im Falle der höheren Menschen im Tanz um den Esel – anstatt den Entwicklungsprozess zu vollenden, den Nietzsche von einer rein individuellen auf die Ebene der Menschheit transferiert. Daraus folgt auch der immanente Individualismus im Werk Nietzsches, der mit einer Negation des Gleichheitspostulates im Sinne der Gleichmacherei einhergeht.

Im Zuge seiner Auseinandersetzung negiert Nietzsche zeitweilig den „freien Willen“ per se und reduziert das Individuum auf das Befolgen determinierter Setzungen. Er schränkt die Selbstsetzung des Individuums somit ein und entlastet das Individuum ein Stück weit von der Last der Verantwortung. Eine Konkretisierung dieser Überlegung findet sich nicht.

Bei vereinzelt Aspekten wie dem der Willensfreiheit zeigt sich aber auch ein Wandel in der Anschauung Nietzsches, der zwischen Anerkennung und grundlegender Ablehnung schwankt. Die Rückgriffe auf Schopenhauer, Emerson, Burckhardt und auch auf Rée haben mir dabei geholfen, dass konkrete Konzept autonomer Individualität zu kontextualisieren und in den zeitgenössischen Diskurs

einzuordnen. Die Rezeption ihrer Überlegungen findet einen deutlichen Niederschlag in seinem Werk.

Ein deutliches Manko im Werk Nietzsches ist das Fehlen eines Modells für eine Gesellschaftsordnung, die souveränen Individuen das Zusammenleben ermöglicht. Da er wiederholt den Staat als Ordnungsmodell ablehnt, kann sein Konzept nicht mit einem solchen Modell gedacht werden. Es finden sich keine konkreten Hinweise auf ein das souveräne Individuum adäquat in die Gesellschaft integrierendes Ordnungsmodell. Vor diesem Hintergrund ist auch seine Betitelung als „Vertreter eines radikalen Individualismus“ zu präzisieren. Nietzsche schätzt eindeutig die Individualität, die er bis zur Mystifizierung des Übermenschen führt, höher als das Kollektiv. Ihm fehlt dabei aber gleichzeitig eine konkretisierte, positive Gesellschaftsordnung. Dennoch lassen sich viele Passagen aus seinem Werk als Antworten auf oder Kommentare zur zeitgenössischen Entwicklung lesen.

Diverse Begriffe verwendet Nietzsche in seinem Werk in unterschiedlicher Konnotation – wie z.B. den des Genies oder des Egoismus. Dies erschwert partiell eine stringente Interpretation. Weiterhin stellt sich die Schwierigkeit, die allgemeinen Aussagen über Individualität in seinem Werk von denen über die Individualität genialer Persönlichkeiten zu trennen bzw. zu abstrahieren. Es findet häufig eine Gleichsetzung dieser beiden Ebenen in seinem Denken statt.

Aus seinen Überlegungen ergibt sich für den aktuellen Diskurs als wichtigster Anknüpfungspunkt der Tod Gottes. Das Wegbrechen alter Werte und Normen, die den Zusammenhalt der bisherigen Gesellschaftsstrukturen geprägt haben, findet sich in diesem Bild wieder. Ebenso wie bei Nietzsches „höheren Menschen“ findet sich bei vielen sogenannten Eliten eine Rückbesinnung auf alte Werte wieder. Eine Frage ist dabei sicherlich auch, ob die von Nietzsche prognostizierten Entwicklungen und Postulate sich auf eine durch scheinbar zunehmende Komplexität gekennzeichnete Ordnung übertragen lassen. Dies werde ich im 5. Kapitel gesondert thematisieren.

3. De Sades Konzept von radikaler Individualität

3.1 DIE VERWENDUNG DES BEGRIFFS „INDIVIDUALITÄT“ UND SEINER SYNONYME

Vor dem Hintergrund der begriffsgeschichtlichen Entwicklung der Wörter „Individualität“ und „Individualismus“ im frankophonen Sprachraum ist es nicht verwunderlich, dass sie im Werk de Sades noch nicht auftauchen.¹ Selten benutzt er in „Aline et Valcour“ und in der meiner Untersuchung zugrunde liegenden, dritten Fassung der „Nouvelle Justine“ aber den Begriff des „Genies“. Im Gegensatz zu Nietzsche, bei dem dieser Begriff Überschneidungen zum Konzept der Individualität aufweist – wie im Kapitel 2.3.3 der vorliegenden Arbeit aufgezeigt wurde –, gebraucht de Sade ihn in seinem Briefroman nur vereinzelt, um seine Protagonisten als hochgeschätzte Personen zu kennzeichnen (vgl. z.B. AV I: 49, 129, 340; AV II: 344). In der „Nouvelle Justine“ verwendet de Sade den Begriff wie folgt: „Nous n’hésitons pas à les offrir telles que les enfanta le génie de cet

1 | Das Fehlen von einem Begriff von „Individualität“ im modernen Sinne in seinem Frühwerk (z.B. „Les cent vingt journées de Sodome“) zeigt sich auch schon daran, dass seine Protagonisten nicht einmal alle über einen eigenen Namen verfügen, sondern lediglich als Repräsentanten ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Stellung benannt werden – z.B. „l’évêque“ (deutsch: der Bischof) in „Les cent vingt journées de Sodome“. Der Petit Le Robert datiert zwar die Verwendung des Begriffs „individualité“ bereits auf das Jahr 1760 (vgl. Robert 2007: 1316). Dennoch taucht es im Werke de Sades an keiner Stelle auf. Der Begriff „individualisme“ wurde demnach in Frankreich erst ab 1826 verwendet (vgl. ebd.: 1316), was der Aussage des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ widerspricht, das diesen Begriff bereits 100 Jahre früher im französischen Wortschatz datiert (vgl. Borsche 1976).

écrivain à jamais célèbre, ne fût-ce que par cet ouvrage, persuadé que le siècle philosophe dans lequel nous vivons ne se scandalisera pas des systèmes hardis qui s'y trouvent disséminés“ (NJ I: 29). In den anderen der Untersuchung zugrunde liegenden Werken fehlt der Begriff gänzlich. Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich ihn deshalb außer Acht lassen, da kein Bezug zur Konstruktion von Individualität im de Sadeschen Werk sichtbar ist.

Der am nächsten mit dem Begriff der Individualität verwandte Ausdruck ist der des „Libertins“. Ich werde ihn im kommenden Abschnitt (vgl. Kapitel 3.2 der vorliegenden Arbeit) gesondert beleuchten.

Die Themen „Individualität“ und „Individualismus“ – letzterer sowohl in seiner positiven als auch in seiner negativen Konnotation im Sinne von „Egoismus“ und „Atomismus“ – durchziehen das Werk de Sades. Zum damals gebräuchlichen Wortschatz gehört lediglich der Begriff des „Egoismus“, der zu dieser Zeit mit dem Begriff des „Individualismus“ synonym verwendet wurde. Diesen erklärt seine Protagonistin Dubois in der „Nouvelle Justine“ zum Naturgesetz (vgl. ebd.: 70). Einher mit dieser Grunderfahrung der „Isolation“ bzw. „Atomisierung“ geht eine Parodie gesellschaftlicher und familiärer Bindungen – im Zuge der Thematisierung von Inzest (vgl. z.B. PhB: 432).² Sie werden mit der Aussage persifliert, dass der Inzest die höchste Stufe der Gemeinschaftsentwicklung darstelle. Dieser Gedanke kommt z.B. in einem Monolog des Libertins Verneuil zu Beginn des dritten Bandes der „Nouvelle Justine“ zum Ausdruck (vgl. NJ II: 176-79). Ich widerspreche damit der gängigen Argumentation in der Forschung, dass de Sade das Thema Inzest ausschließlich mit dem Verweis auf das Naturrecht thematisiere. Dabei handelt es sich lediglich um einen Teilaspekt seiner Argumentation. Wie auch andere seiner philosophischen und literarischen Motive ist dieses Werk vielschichtig. Für den weiteren Verlauf interessiert lediglich seine philosophische Ebene.

2 | Die gebräuchliche Interpretation, die auch Roland Meyer (1999: 215-220) vertritt, lautet, dass diese Form der Sexualität mit einem besonderen Tabu belegt sei. Dieser Ansatz führt zur Begründung, dass sich de Sade deswegen der Thematisierung dieser Form von Sexualität widmete, d.h. sich auf den provokanten Gehalt fokussierte. Josué V. Harari erläuterte in „Les Métamorphoses du désir sans l'ouvre de Sade“: „[L'] inceste permet de mettre à nu la fièvre sexuelle, c'est-à-dire le désir dans toute sa violence. Beaucoup plus important cependant, l'inceste apparaît dans notre mythologie, non seulement sous sa forme symbolique [...], mais aussi en tant que la manifestation d'une crise réelle de notre civilisation, comme le signe différentiel qui est au cœur de tous les désordres. L'inceste, c'est la non-différence qui détruit toutes les différences culturelles au profit du mélange des genres“ (Harari 1974: 34f.).

Das Konzept der partnerschaftlichen und familiären „Liebe“, das sich ebenfalls als eine spezielle Form der gesellschaftlichen Bindung lesen lässt, negiert de Sade in seinen libertinen Novellen zu Gunsten des Stärkeren, betrachtet es als unvereinbar mit der Libertinage und der Philosophie ihrer Vertreter und tut es als Wahnvorstellung ab (vgl. u.a. NJ I: 239f.). Das im libertinen Werk de Sades abgebildete Individuum ist ein bindungsunabhängiges bzw. bindungsunfähiges Geschöpf; das Konzept einer Bindung aufgrund einer überindividuellen Maßgabe – sei es der Familie oder anderer, übergeordneter gesellschaftlicher Werte – schließt er generell aus.³ Daraus resultiert eine allgemeine Schwierigkeit, Gesellschaft zu denken. De Sades Philosophie scheint per se auf das vereinzelte Individuum hinauszuweisen, welches jedoch aus zweckgebundenen, rationalen Erwägungen heraus immer wieder neue Formen der Gesellschaft sucht.

In den ersten Zeilen seines Romans „Nouvelle Justine“ kündigt sich bereits die Fürsprache für die Individualität an:

„Si, pleins d’un respect vain, ridicule et superstitieux pour nos absurdes conventions sociales, il arrive malgré cela que nous n’ayons rencontré que les ronces, où les méchants ne cueillaient que des roses, les gens naturellement vicieux par système, par goût, ou par tempérament, ne calculeront-ils pas, avec assez de vraisemblance, qu’il vaut mieux s’abandonner au vice que d’y résister?“ (ebd.: 31).

Als Basis seiner Argumentation dient de Sade dabei die Heteronomie der Menschen und ihrer Anlagen. Noch im selben Kapitel wird die unglückliche Justine mit dem „Atomismus“ konfrontiert und der „Isolation“ als dessen Folge, als sie der Geistliche abweist, an den sie sich in ihrer Not wendet. Sufficienter teilt de Sade dem Leser mit: „[E]lle est condamnée à l’isolisme“ (ebd.: 37). Die Individuation mittels Bindungslosigkeit propagiert auch de Sades Libertin Dolmancé offen gegenüber Eugénie:

„Eugénie: Mais si, comme vous le dites, la nature fait naître les hommes isolés, tous indépendants les uns des autres, au moins m’accorderez-vous que les besoins, en les rapprochant, ont du nécessairement établir quelques liens entre eux; de là, ceux du sang nés de leur alliance réciproque, ceux de l’amour, de l’amitié, de la reconnaissance; vous respecterez au moins ceux-là, j’espère? Dolmancé. – Pas plus que les autres, en vérité; mais analy-

3 | Ich beschränke mich bewusst auf die Trennung zwischen seinem libertinen und nicht-libertinen Werk, da in seinen nicht-libertinen Novellen, Märchen und Theaterstücken durchaus Liebe im romantischen Sinne als auch andere Formen gesellschaftlichen Gemeinsinns in der gängigen Bedeutung auftauchen.

sons-les, je le veux: un coup d'œil rapide, Eugénie, sur chacun en particulier. Direz-vous, par exemple, que le besoin de me marier, ou pour voir prolonger ma race, ou pour arranger ma fortune, doit établir des liens indissolubles ou sacrés avec l'objet auquel je m'allie? Ne serait-ce pas, je vous le demande, une absurdité que de soutenir cela? Tant que dure l'acte du cot, je peux, sans doute, avoir besoin de cet objet pour y participer; mais sitôt qu'il est satisfait, que reste-t-il, je vous prie, entre lui et moi?' et quelle obligation réelle enchaînera à lui ou à moi les résultats de ce coût? Ces derniers liens furent les fruits de la frayeur qu'eurent les parents d'être abandonnés dans leur vieillesse, et les soins intéressés qu'ils ont de nous dans notre enfance ne sont que pour mériter ensuite les mêmes attentions dans leur dernier âge. Cessons d'être la dupe de tout cela: nous ne devons rien à nos parents... pas la moindre chose, Eugénie, et, comme c'est bien moins pour nous que pour eux qu'ils ont travaillé, il nous est permis de les détester, et de nous en défaire même, si leur procédé nous irrite; nous ne devons les aimer que s'ils agissent bien avec nous, et cette tendresse alors ne doit pas avoir un degré de plus que celle que nous aurions pour d'autres amis, parce que les droits de la naissance n'établissent rien, ne fondent rien, et qu'en les scrutant avec sagesse et réflexion, nous n'y trouverons sûrement que des raisons de haine pour ceux qui, ne songeant qu'à leurs plaisirs, ne nous ont donné souvent qu'une existence malheureuse ou malsaine" (PhB: 479).

Die Auflösung der gesellschaftlichen Bindungen einschließlich der familiären bewirbt de Sade ebenso redundant in der „Histoire de Juliette“. Der Libertin Noirceul erklärt darin: „Que les liens de famille ne te paraissent pas plus sacrés, Juliette: ils sont tout aussi chimériques que les autres“ (HJ I: 226). Dementsprechend gerieren sich die Protagonisten de Sades häufig als Einzelgänger, die sich von der sie umgebenden Gesellschaft separieren und nur selten über längere Zeit eine Bindung in Form einer Vereinigung mit Gleichgesinnten suchen (vgl. Kapitel 3.9 der vorliegenden Arbeit). Tun sie dies dennoch, dann aus einem egoistischen Impetus heraus, der stark an die Argumentationsmuster von Max Stirner erinnert (vgl. Kapitel 4.1 der vorliegenden Arbeit) und auf einem utilitaristischen Prinzip der Potenzierung der eigenen Macht beruht. In der „Nouvelle Justine“ lässt de Sade die Bandenführerin Dubois verkünden:

„Si quelque fois nos besoins nous rapprochent, séparons-nous dès que nos intérêts l'exigèrent parce que l'égoïsme est la première des lois de la nature, la plus juste, la plus sacrée, sans doute. N'apercevons jamais dans les autres que des individus faits pour nos passions ou pour nos caprices“ (NJ I: 70).

Auch Coeur-de-Fer erläutert Justine das Prinzip der Räuberbande unter der Prämisse des Egoismus:

„Quels épouvantables sophismes! Dit Coeur-de-Fer. Ce n'est pas la vertu qui soutient les associations criminelles: c'est l'intérêt, c'est l'égoïsme. Il porte donc à faux, Justine, cet éloge de la vertu, que vous avez tiré d'une chimérique hypothèse. Ce n'est pas nullement par vertu que, me croyant, je le suppose, le plus fort de la troupe, je ne poignarde par me camarades pour les dépouiller; c'est parce que, me trouvant seul alors, je me priverais des moyens qui peuvent assurer la fortune que j'attends de leurs secours. Ce motif est l'unique qui retienne également leurs bras vis-à-vis de moi. Or, ce motif, vous le voyez, Justine, il n'est qu'égoïste, il n'a pas le plus léger caractère de vertu“ (ebd.: 89).

In diesem Zusammenhang zitiert de Sade eine Auseinandersetzung mit der Idee vom „volonté générale“ von Jean-Jacques Rousseau:

„Ne périra-t-il pas bien plus certainement, s'il n'a, pour exister, que sa misère et l'abandon des autres? Ce qu'on appelle l'intérêt de la société n'est que la masse des intérêts réunis; mais ce n'est jamais qu'en cédant que cet intérêt particulier peut s'accorder et se lier aux intérêts généraux: or, que, voulez-vous que cède celui qui n'a presque rien?“ (ebd.: 89).

Im Gespräch mit Juliette erklärt ein Libertin über das egozentristische Weltbild, das seiner Philosophie zugrunde liegt: „Mais le philosophe n'admet pas ces rapports gigantesques; ne voyant, ne considérant que lui seul dans l'univers, c'est à lui seul qu'il rapporte tout“ (ebd.: 342). Der Mönch Sylvestre benennt in derselben *Novelle* den Egoismus als eine Konstante des natürlichen Lebens: „L'égoïsme est la plus sainte et la plus sûre des lois de la nature“ (ebd.: 278). Ebenso wie bei Max Stirner kommt ihm bei de Sade eine wichtige Rolle bei der Sicht des menschlichen Zusammenlebens zu. Der Egoismus wird als Haupttriebfeder menschlichen Handelns hervorgehoben und umgewertet. Sein Begriff von Egoismus bleibt dabei allerdings häufig in der moralischen Bedeutung verhaftet.

De Sade erhebt also in seinen libertinen *Novellen* ein bindungsarmes bzw. -loses Individuum zur Grundlage seiner Philosophie. Seine Sicht der Gesellschaft ist daher auf in der Gesellschaft atomisierte Individuen gerichtet. Hier spielen sicherlich autobiographische Erfahrungen von Einsamkeit mit hinein, deren Ausmaß allerdings Spekulation bleibt und nicht weiter verifizierbar ist. Sowohl sein Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ als auch sein Exkurs über die frühsozialistische Inselutopie *Tamoé* verweisen aber dennoch auf den Menschen als ein soziales Wesen. Die Argumentationsmuster dieser Werke ähneln sich immens.

3.2 LIBERTINS IM WERK DE SADES

„Obviously anyone can be a Sadean hero.
The choice is free, as the cases of Justine
and Juliette show“
(Airaksinen 1991: 79).

Der Begriff „Libertin“, der im französischen häufig in Zusammenhang mit den Begriffen „débauche“ (deutsch: „Ausschweifung“) und „dissolution“ (deutsch: „Sittenverfall“) verwendet wird und damit auf eine Bedeutung eingeschränkt, leitet sich von dem lateinischen Begriff „Libertinus“ ab, eines ursprünglich als Bezeichnung für freigelassene Sklaven gebrauchten Terminus; in späteren Jahren wurde er als Schimpfwort für vermeintliche Ketzler und Atheisten verwendet. Im Laufe der weiteren etymologischen Entwicklung haben sich zwei Bedeutungen des Begriffs herauskristallisiert, die auch den heutigen Gebrauch des Wortes prägen. Der „Libertin“⁴ ist einerseits als „freigeistiger Mensch“, andererseits als „ausschweifend lebender Mensch“ definiert (vgl. Brockhaus 1998: 374f.; Robert 2007: 1452). Das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ erläutert den Begriff „Freigeist“ wie folgt: „Vertreter der Aufklärung, ein freiheitlich hinsichtlich der moralischen außerreligiösen Lehren gerichteter Mensch (Freidenker), im weitesten Sinn der von vorausgesetzten moralischen Normen freie Mensch“ (Wörterbuch 1998: 226f.). Vor diesem Hintergrund bietet sich die Lesart der Libertins im Werk de Sades als souveräne Individuen an. Jörn Ahrens erläuterte das zugrunde liegende Souveränitätskonzept: „That paradigm of sovereignty outlined by Marquis represents an amalgamation of the classic concepts of political sovereignty [...] and a consequent but thoughtless reading of Kant’s conception of the autonomous (self-legislating) individual“ (Ahrens 2005: 310). In den vereinzelt Selbstbeschreibungen de Sades findet sich auch wiederholt der positive Bezug auf den Begriff des Libertins, den er zeitweise als Synonym für die Bezeichnung des „Philosophen“ verwendet (vgl. PhB: 384). Die Gestalt des Libertins ist darüber hinaus eng mit der Herausbildung der Individualität im Zuge der Moderne verknüpft (vgl. Petrowski 2002) und bildet somit einen wichtigen Aspekt für die Konstruktion des de Sadeschen Individualitätskonzeptes.

Die Thematik der „Libertins“ und der „Libertinage“ nahm in der erotischen Literatur des 18. Jahrhunderts allgemein einen hohen Stellenwert ein. De Sade

4 | Über die Entstehung und Entwicklung des Begriffs „Libertin“ s.a.: Bornemann 1969: 311; Schneider 1970; Seguin 1984: 42-44; Ray 1992: 1124; Blanc 1997; van Crugten-André 1997: 21-29; MacLean 1998; Godin 2004: 729; Guiraud 2006: 416; Robert 2007: 1452. Weiterhin: Libertinage/Libertinismus: Krug 1969b: 726; Delon 1992; Honderich 1995: 729; Borel 2005; Mainil 2006; sowie explizit zur libertinen Literatur: Delon 2000.

bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. F. Schalk stellte in seinem Beitrag im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ fest:

„In der reichen psychologischen Landschaft des erotischen Romans im 18. Jh., die viele Grade von Lust – zwischen Flüchtigkeit und Intensität – einschließt, kommt der L.[ibertinage] eine besondere Rolle zu: Das Wort metamorphiert dann je nach Intensität der Verbindung von sinnlichem und geistigen Genuß“ (Schalk 1980: 275).

Das konkrete Individuum bezeichnet de Sade in seiner Philosophie wiederholt als „Libertin“. Im Rückgriff auf diese Figur reizt de Sade die gesamte Spannweite des Begriffs aus – Libertins sind in seinem Werk sowohl „freigeistig lebende Menschen“ als auch schlicht „Lüstlinge“.⁵ In der zuletzt genannten Ausprägung erscheinen sie wiederholt als Karikaturen der französischen Oberschicht. Beispielfür hierfür steht die Beschreibung der Eigenschaften und Gewohnheiten der vier Libertins in „Les cent vingt journées de Sodome“. Über Duc de Blangis, einen dieser vier Libertins, schreibt de Sade:

„Le Duc de Blangis, maître à dix-huit ans d'une fortune déjà immense et qu'il a beaucoup accrue par ses maltôtes depuis, éprouva tous le inconvénients qui naissent en foule autour d'un jeune homme riche, en crédit, et qui n'a rien à se refuser: presque toujours dans un tel cas la mesure des forces devient celle de vices et on se refuse d'autant moins, qu'on a plus de facilités à se procurer tout. Si le duc eût reçu de la nature quelques qualités primitives, peut-être eussent-elles balancé les dangers de sa position, mais cette mère bizarre, qui paraît quelquefois s'entendre avec la fortune pour que celle-ci favorise tous les vices qu'elle donne à de certains êtres dont elle attend des soins qu'elle a besoin de ceux-là comme des autres, la nature, dis-je, en destinant Blangis à une richesse immense, lui avait précisément départi tous les mouvements, tous les inspirations qu'il fallait pour en abuser. Avec un esprit très noir et très méchant, elle lui avait donné l'âme la plus scélérate et la plus dure, accompagnée des désordres dans les goûtes et dans les caprices d'où naissait le libertinage effrayant auquel le duc était si singulièrement enclin. Né faux, dur, impérieux, barbare, égoïste, également prodigue pour ses plaisirs et avare quand il s'agissait d'être utile, menteur, gourmand, ivrogne, poltron, sodomite, incestueux, meurtrier, incendiaire, voleur, pas une seule vertu ne compensait autant des vices“ (S: 25f.).

Bereits zum Auftakt der Erzählung tituliert er diese Kategorie von Menschen als „sangsues“ (ebd.: 19, deutsch: „Blutegel“). Ebenso findet sich eine hiermit über-

5 | Vgl. z.B. Cusset 1993: 327.

einstimmende Äußerung im Dialog von Dolmancé mit Eugénie, in dem er erklärt: „Tous les excès en donnent quand on est libertine“ (PhB: 459). Sie stellen sich als Charaktermasken der dekadenten französischen Aristokratie dar. Diese besitzen für die weitergehende Untersuchung über das Konzept der Individualität nur einen geringen Erkenntniswert. De Sade nutzt sie in erster Linie zum Transport seiner Kritik an dem Lebensstil der französischen Oberschicht. Bereits Eugen Dühren wies in seinem unter dem Pseudonym Iwan Bloch verfassten Werk „Der Marquis de Sade und seine Zeit“ auf diesen Umstand hin:

„Adel und Geistlichkeit spielen in den Romanen des Marquis de Sade die Hauptrolle. Prinzen, Herzöge, Grafen, Marquis, Chevaliers treten neben dem Papst, Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen, Mönchen aller Orden, Geistlichen, Abbés, Aebtissinnen und Nonnen als erotische und atheistische Scheusale auf. Die ganze Korruption des ancien régime zieht vor unseren Augen vorüber“ (Bloch 1900; hier: 1970: 48).

Ebenso erklärte Elmar Waibl:

„Als Literat ist Sade ein schonungsloser Chronist der maßlosen sittlichen Korruption im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts, und ein Vergleich mit den sittengeschichtlichen Fakten dieser Zeit [...], macht deutlich, daß sich Sade in seinen literarischen Darstellungen durchaus in den Grenzen seiner Zeiterfahrung bewegt“ (Waibl 1983: 243f.).

Einen anderen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Stellung und Libertinage stellte hingegen Roland Barthes her: „Et si les maîtres, eux, appartiennent toujours aux classes supérieures (princes, papes, évêques, nobles ou grands roturiers), c'est qu'on ne peut être libertin sans argent“ (Barthes 1971: 28f.).

Die zuerst genannte Ausprägung des Libertins hingegen, diejenige des „Freigeistes“, bietet eine Reihe von Anhaltspunkten für das Verständnis des Individualitätskonzeptes von de Sade. Ich stimme zwar mit Georges Bataille weitgehend überein, der in „La Littérature et le Mal“ erklärte: „Encore est-il que le cas exceptionnel de Sade ne contrevient guère à une opinion qu'il irait plutôt confirmer“ (Bataille 1957: 112). Dennoch halte ich die Figur der Juliette, der ich ein eigenständiges Unterkapitel in der vorliegenden Untersuchung widme (vgl. Kapitel 3.2.3 der vorliegenden Arbeit), für eine zentrale Figur, in deren Aussagen de Sade seine philosophischen Positionen ausgefeilt präsentiert.

Peter Hoffmann schrieb in seiner Untersuchung über die Figur des Libertins über das Privileg der Libertinage:

„In der Leitfigur des Libertin sind die ‚licence charnelle‘ und jene ‚folle curiosité‘ vereint, die ihm die tradierten Autoritäten suspekt erscheinen lassen,

und in deren Namen er seine subjektive Freiheit gegen die gesellschaftliche Normierung und Ausrichtung der Individuen ins Feld führt. Doch ist sein Drang nach Souveränität ein Privileg; es korreliert mit der Unterdrückung jener Subjekte, die nicht der libertinen Kaste angehören, basiert auf der Unfreiheit der anderen. Das Streben nach souveräner Subjektivität pervertiert angesichts des Fortbestands von Unterdrückung einer Majorität von Objekten somit zur Aufrechterhaltung eines Status quo – das Œuvre de Sades wird zur Parabel eines selbstherrlichen Subjektes, das keine Grenze findet in der Unterjochung von Mensch und Natur, wenn diese dem Zwecke seiner Reproduktion dient. Die libertine Subgesellschaft wird zur Parabel universeller Herrschaft, die Affinität von Aufklärung und repressiver Totalität wird manifest“ (Hoffmann 1984: 11f.).

Der französische Verleger Jean-Jacques Pauvert erläuterte hingegen:

„Homme de la seconde moitié du XVIIIe siècle, Donatien de Sade semble d’abord n’attribuer au terme libertin que la simple acception que nous lui donnons aujourd’hui, et qui date à peu près de la Régence: homme mœurs libres, déréglées même, porté sans retenue aux plaisirs de la chair: ‚Je suis un libertin [...] mais je ne suis pas un criminel, ni un meurtrier‘, complète Sade un peu plus loin. Il s’agit donc bien de mœurs, de conduite. Mais en réalité, il s’agit aussi d’opinion, de philosophie. Car Sade, qui s’affirmera toujours ‚philosophe‘, et plus tard parlera de lui captif comme du ‚philosophe dans les fers‘, ne manque jamais une occasion, en forteresse, d’exposer sa ‚philosophie‘, et de s’affirmer libertin au sens complet que lui donnait le xviiiè siècle: ‚qui ne saurait s’assujettir aux lois de la religion, soit pour la croyance, soit pour la pratique‘ (dictionnaire de Trévoux), et dont les dérèglements de conduite sont une inversion persévérante et calculée des préceptes chrétiens, dirigée par un athéisme militant“ (Pauvert 1989: 231).

Gekennzeichnet ist das Dasein seiner Libertins durch die Erfahrung der Individuation und der damit einhergehenden Vereinsamung, die nach Jean-Paul Sartres Darstellung ein verbindendes Element zur Philosophie Max Stirners darstellt (vgl. Sartre 1965: 93).

Über das dieser Philosophie zugrunde liegende Menschenbild schrieb Willem Frederik Hermans in Kontrastierung zu Rousseaus positivem Menschenbild:

„Unter Berufung auf die atheistischen, materialistischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts wie de la Mettrie, Baron d’Holbach, Helvétius und Diderot ist für Sade der Mensch ein absolut einsames, ein wildes, ein reißendes Tier. Nicht der edle Wilde. Er wird nicht, wie Rousseau gedacht hat, einen ‚contrat social‘ schließen, um gemeinsam mit seinen Artgenossen die

Rechte und Freiheiten eines jeden und einzelnen zu garantieren“ (Hermans 1965; hier: 2002: 74).

De Sade selbst hat nur wenig direkte Aussagen getroffen, von denen allgemeingültige Definitionen der Begriffe „Libertin“ und „Libertinage“ abgeleitet werden könnten. Daher ist davon auszugehen, dass er die Begriffe dem zeitgenössischen Verständnis entsprechend verwendete. In einer Fußnote zu Beginn der „Nouvelle Justine“ schreibt de Sade selbst über die Libertinage lediglich:

„Dans toutes la férocité et toujours ou le complément ou le moyen de la luxure: toutes les recherches outrées du libertinage sont des actes de férocité. Il n'est pas un seul homme cruel qui n'ait été un très grand libertin; et réversiblement un libertin qui ne devienne féroce. Au reste, la férocité n'est, comme la douleur, qu'un mode de l'âme absolument indépendant de nous; et nous ne devons ni plus rougir, ni plus nous glorifier de l'un que de l'autre. L'homme ne travaille jamais qu'à sa félicité: quelle que soit la route qu'il adopte dans la carrière de la vie, c'est toujours pour courir au bonheur, mais à sa manière. Et Néron trouvait autant de plaisir à égorger ses victimes, que Titus à ne pas voir s'écouler un jour, qu'il n'eût fait un heureux“ (NJ I: 60f.).

Am Ende des ersten Bandes der Justine erklärt der Libertin Rodin über das Konzept der Libertinage: „Eh! comment pourrait jamais l'être un raffinement de jouissance? Le libertinage est-il autre chose? Non, sans doute: eh bien, comment ce qu'il y a de meilleur peut-il avoir des inconvénients?“ (ebd.: 185). Die Libertins gehören somit der ersten Kategorie in der Barthes'schen Gegenüberstellung an, über die er schrieb: „Les premières sont réalistes, ils individualisent soigneusement leur modèle, du visage au sexe“ (Barthes 1971: 27). Bezogen auf diese Libertins schrieb Timo Airaksinen ähnlich über Identität: „That no persons have identities is one of the main tenets of Sade's counter ethics. Only a few chosen individuals – the future Nietzsches – are authentic anti-persons“ (Airaksinen 1991: 108). Beispiele dafür sind die sehr eingängige Beschreibung des Mönches Jerome (vgl. NJ I: 67ff.) und ähnlich ausführliche Darstellungen anderer Libertins – wohingegen die Opfer der Libertins meist nur sehr oberflächlich beschrieben und auf Äußerlichkeiten reduziert werden.

Die grundlegenden philosophischen Ansichten der Libertins, die sie in ihrer Rolle als Vertreter der de Sadeschen Philosophie vorbringen, werde ich in den kommenden Abschnitten der Arbeit systematisch thematisieren. Aus ihren konkreten Ansichten und Handlungsweisen lassen sich Rückschlüsse auf de Sades Denken von Individualität ziehen.

Georges Bataille erschien der Libertin vorrangig als ein Transgressionswesen. Er fokussierte seine de Sade-Rezeption auf den Aspekt des dionysischen Rausches, den die Libertins immer wieder einfordern. Folgt man der Nietzscheani-

schen Auffassung und Batailles Rezeptionslinie, lässt sich das Libertin-Dasein als Versuch der Überschreitung individueller Grenzen lesen – und als eine Bejahung zum Leben, als „Amor Fati“, d.h. eine Form des dionysischen Rausches wird zum zentralen Element ihres Daseins. Die beiden Autoren Cherasse und Guicheney schrieben über den libertinen Geist:

„En effet, l'esprit libertin trouve toujours sa formulation dans un discours individualiste, qui s'oppose comme chez les encyclopédistes à la religion, à l'obscurantisme, à l'hypocrisie, au despotisme; il affirme que les lois morales découlent de l'intérêt individuel et que si les hommes sont immoraux, c'est la plupart du temps par ignorance, et faute de connaître leur intérêt véritable...“ (Cherasse/Guicheney 1976: 103f.).

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Haltung der Libertins ist ihr militanter Atheismus und Anti-Theismus. Der Libertin Durcet erläutert seine Haltung zur Religion in „Les cent vingt journées de Sodome“:

„J'ai la religion en haine ainsi que tous ceux qui la pratiquent, et, de l'indifférence que j'éprouve pour vous préviens que je passerai bien promptement à la plus violente a version, si vous continuez à révérer d'infâmes et d'exécrables chimères qui firent de tout temps l'objet de mon mépris“ (S: 302).

Auf eine weitere bedeutsame Unterscheidung bei den Libertins wies Elisabeth Lenk hin. In ihrem Essay „Justine und Juliette. Antagonistisches Frauenbild und antagonistische Moral bei D. A. F. Sade“ unterschied sie zwischen der Darstellung von männlichen und weiblichen Libertins:

„Daß er obendrein einen Unterschied zwischen libertinen Männern und Frauen macht, ist den lesenden Männern entgangen. Neben jener Selbstvergotung, welche übrigens meist mit kläglichem Feigheit einhergeht, sobald sich die Machtverhältnisse umgeschlagen haben, neigen die libertinen Männer überdies zur Heuchelei. Sie haben Angst aufzufallen. [...] Die libertinen Frauen hingegen lernen von Anfang an, darin ist Juliette so etwas wie die Parodie eines Erziehungsromans, auf die heuchlerische Anerkennung der Öffentlichkeit zu verzichten. Juliette ist stolz darauf, eine Frau ohne Ehre, ohne Gesetze und ohne Moral zu sein und als solche zu gelten“ (Lenk 1988: 293).

Die Einteilung der Libertins anhand ihres biologischen Geschlechts („Sex“) unterstützte ich zwar bedingt, werde aber gerade der Figur der Juliette ein separates Kapitel widmen, weil sie der Reduzierung auf ihr sozialkonstruiertes Geschlecht (Gender) entkommt. In ihrem Aufsatz „Juliette oder die Leidenschaft der Vulk-

ne“ fragte Catherine Cusset: „Was hat es mit der Libertinage Sadescher Prägung auf sich?“ (Cusset 1993: 327). Ihre Antwort lautete:

„Allein schon die sprachliche Form verdeutlicht den Radikalismus dieser Libertinage, deren obersten Gebot darin besteht, jegliche Begrenzung der körperlichen und geistigen Freiheit zu negieren. Die Grenze aber stellt das Hauptproblem der Libertinage dar: wie kann man ununterbrochen die Grenzen der Zeit, des Raumes, der Gesetze, der Normen, der Familie überschreiten? Wie sich aus der Knechtschaft befreien, wenn dies etymologisch gesehen der Sinn des Wortes ‚Libertinage‘ ist? Die Antworten der Sadeschen Libertins sind bekannt: durch Verbrechen, Apathie, Atheismus. Dies sind die Prinzipien, die Sades Werk bis zur Geschichte der Juliette beherrschen. In der Geschichte der Juliette aber überschreitet Sade jene de Sadesche Libertinage, wie sie uns aus den vorangegangenen Romanen und gerade auch aus der Neuen Justine geläufig ist: nun enthüllt er die Aporie der libertinen Grundsätze und inszeniert deren Sackgasse, eine Sackgasse, die man ‚Verzweigung über die Grenzlosigkeit‘ nennen könnte – die Bewegung der ständigen Überschreitung kann nämlich nie zur Ruhe kommen. Und mit Juliette erschafft Sade eine weibliche Figur, die, statt nur am Prinzip Befreiung festzuhalten, eine vulkanische Phantasie ins Spiel bringt und die Sadesche Libertinage in den Grundzügen erschüttert“ (ebd.: 327f.).

Diese Aussage verweist bereits auf die Sonderstellung Juliettes in de Sades Werk, gerade auch bezüglich der Konstituierung von Individualität.

Der Libertin wird auch als souveränes Individuum dargestellt – äquivalent zu jenem in der Philosophie Friedrich Nietzsches. „La chose essentielle, dans tout gouvernement sage, est que le peuple n’encaisse pas l’autorité des grandes; il ne l’entreprend jamais, sans qu’une foule de malheurs ne bouleversent l’État, et ne le gangrènent pendant des siècles“ (NJ II: 208f.). In dieser Hinsicht wurde er bereits wiederholt mit dem „Übermenschen“ in Verbindung gebracht (Carter 1979; Sollers 1989; Hermans 2002), wobei diesem Vergleich häufig lediglich eine oberflächliche Rezeption des Schlagwortes zu Grunde liegt.

Im Werk de Sades entwickeln sich seine männlichen Protagonisten über einen selbständigen Erkenntnisprozess zu Libertins – über die Bewusstwerdung und Anerkennung der eigenen, durch die Natur eingegebenen Laster und Eigenschaften. Dieser Prozess hat sein Äquivalent in der klassischen Idee des „genius“. Die Passagen über ihre Entwicklung sind rar gesät und meistens nur grob angedeutet, im Gegensatz zu jenen über die Entwicklung der weiblichen Libertins Juliette („Histoire de Juliette“) und Eugénie („Philosophie dans le Boudoir“), deren Erziehung zur Libertinage sehr detailliert geschildert wird. Gegenüber Juliette erklären die Libertins wiederholt, dass sie sich meist sehr früh in ihrer Kindheit von den (geistigen) Fesseln der Gesellschaft gelöst haben (vgl. z.B. HJ II: 215-218).

An erster Stelle steht dabei in den meisten Fällen die rationale Erkenntnis (vgl. z.B. S: 26f.) der Nicht-Existenz Gottes, anhand derer das gesellschaftliche Konstrukt von Moral seinen Wert verliert (vgl. Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit). Eine der wichtigsten Errungenschaften auf dem Weg zum vollwertigen Libertin stellt somit die Überwindung der Religion bzw. des Glaubens als der Hindernisse für die Herausbildung einer eigenen Individualität dar.

Die Libertinage trägt dabei immer einen Zug von aktiver Bewusstseinshaltung und -entfaltung, d.h. dieser Akt der Individualität verlangt jeweils ein aktives Zutun der Individuen. Dies kann unter anderem über den Akt der rationalen Selbsterkenntnis verlaufen. Der Libertin Bressac verkündet in der „Nouvelle Justine“:

„Je ne suis heureux, moi, ma chère, que depuis que je me livre à tous les crimes de sang-froid. Lorsque mon âme, encore dans l'écorce, ne se montait que par gradation au ton mâle où je l'ai contrainte à présent, je souffrais en lui laissant quelques élans; des sots remords venaient l'agiter. J'ai combattu; je me suis fait des principes des mes erreurs; et de ce moment seul j'ai connu la félicité. On fait ce qu'on veut de son âme: les ressorts de la philosophie la montent au ton que l'on désire; et ce qui nous faisait frémir dans l'enfance devient, dans notre âge mûr, l'objet de nos plus grands plaisirs“ (NJ II: 162f.).

Als Initiierungshandlung fungiert bei vielen Libertins der Mord an Familienangehörigen (vgl. z.B. ebd.: 23), der sich als ein bewusster Akt der „Individuation“ und „Atomisierung“ lesen lässt. Die Familienbande, die als die stärkste Verbindung innerhalb einer herkömmlichen Gesellschaft gelten, werden mit diesem Akt gebrochen⁶, der eine Befreiung des Individuums aus seinen klassischen, nicht nur familiären Bindungen ermöglicht: Die Loslösung von der Familie lässt sich auch als ein Austritt aus einer gesellschaftlichen Wertegemeinschaft lesen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das von Friedrich Nietzsche häufig wiederholte apollinische Postulat „Erkenne dich selbst“ auch auf die de Sadeschen Libertins anwenden. Ihrer Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft geht der eigene Erkenntnisprozess voraus, der sie zu einer Individuation von der sie umgebenden gesellschaftlichen Umwelt führt. Der Libertin Verneuil erläutert Justine das Fehlen einer allgemeingültigen Grundlage für die Gesellschaft: „Nous nous aveuglons sur ce que la nature nous dicte à cet égard; et ces sentiments d'amour, fraternels ou filiaux, lorsqu'ils s'exercent d'un sexe à l'autre, ne sont jamais que des désirs lubriques“ (NJ II: 179). Damit bringt er das egozentrische Weltbild der de Sadeschen Libertins auf den Punkt.

6 | Bei diesem Aspekt mag seine eigene Erfahrung eine wichtige Rolle gespielt haben. Psychologisch-orientierte Studien verweisen deshalb auch immer wieder auf die familiären Strukturen, in denen de Sade aufwuchs.

Neben dem individualistischen Aspekt zeigt de Sade aber auch das Umschlagen in eine gesellschaftliche Tyrannei als mögliche Konsequenz dieses Weltbilds auf. In ihrer absoluten Entgrenzung werden die Bedürfnisse und Sphären des anderen Individuums nicht mehr anerkannt bzw. dem Recht des Stärkeren geopfert. Ein Beispiel dafür ist das Verhalten der vier Libertins in „Les cent vingt journées de Sodome“: Ihr Bestreben, die eigene Individualität zu leben, mündet in einen Totalitarismus, in dem ihr Umfeld in einer Sklaverei vor sich hin vegetiert.

3.2.1 Erziehung zur Libertinage

Während die männlichen Libertins durch (Selbst-)Erkenntnis recht früh zur Libertinage kamen (vgl. Kapitel 3.2.1.1 der vorliegenden Arbeit) bzw. de Sade ihre Initiierung als Libertins nicht näher beschreibt, finden sich in den Figuren der Eugénie aus der „Philosophie dans le Boudoir“ und Juliette aus dem gleichnamigen Roman zwei Frauengestalten, die durch Erziehung zur Libertinage geführt werden. Ihre Initiierung findet bereits im Vorwort „Aux Libertins“ der „Philosophie dans le Boudoir“ ihren Widerhall, einer in Anlehnung an Jean-Jacques Rousseaus Erziehungsroman „Emilé“ verfassten Polemik⁷, die sowohl in der Tradition des italienischen Schriftstellers Pietro Aretino (Ragionamenti; deutsch: „Hetärenesprache“)⁸ steht als auch des pornographisch-aufklärerischen Romans „Thérèse Philosophe“⁹, der Jean-Baptiste de Boyer Marquis d'Argens zugeschrieben wird .

Hatte Rousseau seinen Roman „Emilé“ der Erziehung der Söhne gewidmet, im Vorwort eine „natürliche“ Erziehung propagiert und sich an „une bonne mère qui sait penser“ (Rousseau 1762; hier: 1969: 241) gerichtet, so persifliert ihn de Sade mit einem Rückgriff auf die klassische erotische Erziehungsroman. Die Widmung seines Buches – „La mère en prescrira la lecture à sa fille“ (PhB: 381) – ist allerdings in erster Linie eine Persiflage des Pamphlets „Fureurs utérines“ (1791) der französischen Königin Marie-Antoinette (vgl. Pauvert 1990: 178). Im Vorwort der „Philosophie dans le Boudoir“ richtet sich de Sade an wollüstige, junge Mädchen und liebenswerte Lüstlinge. Der in sieben Dialoge unterteilte Roman beschreibt die Erziehung der anfänglich noch jungfräulichen Eugénie zur Libertinen, deren Höhepunkt der gewaltsame Individuationsakt gegenüber ihrer Mutter darstellt. Im ersten Dialog erläutert Madame Saint-Ange gegenüber ihrem Bruder

7 | In der Bibliothek de Sades in La Coste befand sich eine Ausgabe dieses Romans. Auch in der Sekundärliteratur wurde sein Einfluss wiederholt thematisiert (vgl. Laborde 1991: 28f., 40).

8 | Vgl. zur Bedeutung Aretinos für den libertinen Roman in Frankreich: Fischer 1994.

9 | In der „Histoire de Juliette“ wird dieser Buchtitel explizit benannt (vgl. HJ I: 481).

das Ziel der Erziehung: „Il est bien sûr que je n'épargnerai rien pour la pervertir, pour dégrader, pour culbuter dans elle tous les faux principes de moral dont on aurait pu déjà l'étourdir“ (ebd.: 388). Neben der Einführung in die körperlichen Vergnügungen, die diesen Roman zu einem klassischen Text des pornographischen Genres machen, bildet die geistige Erziehung in der Tradition der Aufklärung einen weiteren Schwerpunkt der Geschichte. Eingeflochten in die sexuellen Szenen¹⁰ sind Monologe der Libertins bzw. Dialoge zwischen ihnen und Eugénie, in denen die Tugend, die Religion und vereinzelt moralische Ansichten nacheinander als Wahnvorstellungen entlarvt werden. Eugénie kommt dabei in erster Linie die Rolle einer Stichwortgeberin für die Libertins zu. Dies entspricht auch den Gedankengängen des Libertins Bressac aus der „Nouvelle Justine“, der es als Aufgabe der Erzieher und Eltern ansieht, den Kindern möglichst früh die Hirngespinnste von Religion und Moral auszutreiben (vgl. NJ II: 224). Dabei bezeichnet Eugénie in „Philosophie dans le Boudoir“ Madame de Saint-Ange als „séductrice“ (PhB: 413; deutsch: „Versucherin“), der Text persifliert also die alttestamentarische Geschichte vom biblischen Garten Eden, in dem der Teufel in Form der Schlange als Versucher auftritt. Der letzte Schritt von Eugénies Initiierung ist ihre symbolische Loslösung von den familiären Bindungen durch die Teilnahme an der sadistischen Folter an ihrer Mutter. An dieser Stelle wird somit noch ein weiteres Mal der radikale Akt der Individuation dargestellt, mit dem die Familienbande vollständig zerrissen werden.

Der Bruch mit diesen klassischen „Chimären“ wie Moral und Glauben bereitet den Weg für die Reflexion und das Ausleben der eigenen Individualität. Etymologisch ausgedrückt handelt es sich bei dieser Befreiung um eine Emanzipation von bestehenden gesellschaftlichen Normen, die als Schranken bei der individuellen Entfaltung wahrgenommen werden. Deutlich wird an dieser Auflistung, wodurch de Sade die Individualität eingeschränkt sieht: durch die Moral, Sitte und Religion, d.h. die geistigen Grundlagen der gesellschaftlichen Struktur. Zur alternativen Grundlage des menschlichen, individuellen Handelns, wählen die Libertins die Eingaben der Natur. **Der Libertin Dolmancé erläutert:** „Toutes nos actions, et surtout celles du libertinage, nous étant inspirées par la nature“ (ebd.: 462). Im wesentlichen läuft diese Überlegung auf eine Naturdetermination des Individuums hinaus, die de Sade erst in der Figur der Juliette ein Stück weit überwindet. Mit Eugénies „Erlernen“ der Libertinage läuft der Prozess ihrer Individuation ab, der sich in ihrem wachsenden Hass auf die Mutter als Repräsentantin dieser verhassten gesellschaftlichen Vorstellungen zeigt¹¹ (vgl. PhB: 548-561). Dieser Prozess

10 | An dieser Stelle greift die Erkenntnis von Roland Barthes, dass die sexuelle bzw. sadistische Ebene lediglich die Fassade des de Sadeschen Werkes bildet (vgl. Barthes 1971: 174).

11 | Klossowski interpretiert die Mutter als das Sinnbild der Tyrannei im Werke de Sades (vgl. Klossowski 1967c: 177). Die Figur der Mutter taucht im

macht noch einmal deutlich, dass der Akt der Verwirklichung von Individualität bei de Sade maßgeblich an die bewusste „Atomisierung“ und „Individuation“ gebunden ist.

In ein nur etwas anderes Szenario ist die Geschichte der Erziehung der Juliette eingebettet, deren Schule zwar nicht ausschließlich auf das sinnbildliche Boudoir (deutsch: Damenzimmer) beschränkt, aber auch in eine pornographische Rahmenhandlung eingebettet ist. Die ersten wesentlichen Schritte zur Erziehung Juliettes übernimmt die Nonne Madame Delbène (vgl. HJ I: 61). Ähnlich wie bei Eugénie steht auch am Anfang ihrer Erziehung die Negation der Religion (ebd.: 69f.), auf die eine Kritik an der Vorstellung einer unsterblichen Seele, an den Sitten sowie an der Institution der Ehe folgt.¹² Mit diesen Schritten werden die metaphysischen Grundlagen negiert, auf denen die von der Gesellschaft anerkannten universalen Werte beruhen. Fortgesetzt wird Juliettes Erziehung außer durch ihre praktischen Erfahrungen im Verlauf ihrer Abenteuer auch durch vertiefende Gespräche mit erfahrenen Libertins über die Religion, die Gesetze und Sitten. Darüber hinaus rügen diese Juliette, wenn sie in die bekämpften Verhaltensmuster zurückfällt (vgl. ebd.: 565). Dabei zeigt sich deutlich die geistige Verankerung de Sades im aufklärerischen, auf Rationalität aufbauenden Diskurs seiner Zeit. Darauf haben bereits Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrem Exkurs „Juliette – Aufklärung und Moral“ innerhalb der „Dialektik der Aufklärung“ eingehend hingewiesen (vgl. Horkheimer/Adorno 2000).

Der Lern- und damit verbundene Erkenntnisprozess, den de Sade lediglich anhand der weiblichen Libertins darstellt, verläuft über die Verführung und Lehre durch erfahrene Libertins beiderlei Geschlechts. Die Lehre beruht auf folgenden Elementen, die in der kommenden Untersuchung eine wichtige Rolle spielen werden:

- die Negierung Gottes als ein nicht mit Rationalität vereinbares Prinzip (vgl. Kapitel 3.5 der vorliegenden Arbeit),
- die Akzeptanz und Hochschätzung der Natur als Bezugsgröße für das eigene Handeln in Verbindung mit der hedonistischen „Lust“ als Haupttriebfeder des Lebens, der Reflexion und der partiellen Negierung gesellschaftlicher Bedingungen und Normen (Gesetze, Moral, Sitten) (vgl. Kapitel 3.4 und 3.6 der vorliegenden Arbeit).

Werke de Sades wiederholt mit negativer Konnotation auf. Es ist zu vermuten, dass in den Hass gegen die Mutterrolle auch die negative Erfahrung mit der eigenen Schwiegermutter, die er für seine langjährige Inhaftierung verantwortlich machte, mit hinein spielt.

12 | In seinem Exkurs „François, encore un effort si vous voulez être républicains“ verweist de Sade auf den expliziten Zusammenhang zwischen Sitten und Religion. Seiner Auffassung nach bestimmt die Religion die Moral (vgl. PhB: 490).

Vor diesem Hintergrund steht die libertine Individualität eindeutig auf einem rationalen Fundament, das seinerseits auf Materialismus fußt. Die Anerkennung der Natur in Gestalt der von ihr eingegebenen Neigungen ist die determinierende Grundlage von libertiner Individualität – wobei die Libertins zugleich die Natur auf eine paradoxe Weise anfeinden, da sie droht, die Stelle der Religion einzunehmen. Der Prozess der individuellen Befreiung ist somit an die rationale Reflexion gebunden, die von den Libertins erlernt wird. Er ist ein bewusster und aktiver Akt der Erkenntnis und der damit verbundenen Empörung gegen die Herrschaftsstrukturen, der auf einer zeitweise vulgär materialistischen Weltsicht basiert.

Hierin zeigt sich bereits eine gemeinsame Ebene mit der Philosophie Max Stirners, der die Befreiung des Individuums und die Möglichkeit der Entwicklung von Individualität an die Reflexion der „fixen Ideen“ koppelt.¹³ Bei de Sade taucht als neue Metaphysik der Rückgriff auf die Natur als ein schöpferisches Prinzip auf, womit er sich deutlich von den Ansichten eines Stirners oder Nietzsches abgrenzt. Gleichzeitig fällt aber beim Vergleich von Eugénie und Juliette die philosophische Weiterentwicklung de Sades auf, die in seiner partiellen Abkehr vom vulgären Materialismus seiner geistesgeschichtlichen Vorläufer Baron d’Holbach und La Mettrie deutlich wird. Beide hatten zeitweise einen sehr starken Einfluss auf sein Denken ausgeübt (vgl. Kapitel 3.2.4 und 3.5.1 der vorliegenden Arbeit), der sich aber im Lauf seiner Entwicklung veränderte. Im Gegensatz zu ihrem Materialismus trägt derjenige de Sades allerdings einen deutlichen parodistischen Zug.

3.2.2 Die Libertine Juliette als Sonderfall

Eine nicht zu übersehende Sonderstellung im Werk de Sades nimmt die Protagonistin Juliette¹⁴ ein. Heinz-Günter Stobbe schrieb über ihre Rolle: „Wenn es erlaubt ist, in der Beziehung eines Romanautors zu seinen Figuren zu sprechen, dann wird man sagen müssen, de Sade habe seine Juliette geliebt“ (Stobbe 2002: 69).¹⁵ Während er die meisten seiner Figuren nur holzschnittartig grob umreißt – sogar Justine¹⁶, die tugendhafte Schwester Juliettes, bildet diesbezüglich keine Ausnahme – verleiht de Sade seiner Juliette ein hohes Maß an Individualität und

13 | Bei Nietzsche findet sich als äquivalenter Begriff der des „Götzen“ (vgl. z.B. GD: 258).

14 | Die Namengebung erfolgte eventuell in Anlehnung an die Figur der Julie aus Jean-Jacques Rousseaus Briefroman „Julie ou La Nouvelle Héloïse“ [1761; hier: 1967].

15 | Dieser gängigen These innerhalb der de Sade-Forschung steht die Ansicht von Jean Paulhan entgegen, der in der Justine das Alter-Ego von de Sade zu entdecken glaubte (vgl. Coulet 1989: 84; Pauvert 1989: 240).

16 | Der Name „Justine“, der sich von jus [deutsch: Gerechtigkeit, Recht] ableitet, taucht erst in der zweiten Version der Justine (1792) auf. In der

auch an (eigener) Entscheidungsfreiheit jenseits der immer wieder thematisierten Naturdetermination des Menschen. Streckenweise lässt sie sich daher auch als ein Alter Ego de Sades lesen. Sie verkörpert eine freigeistige Frau, die de Sade mit den Attributen seiner Philosophie ausgezeichnet hat. Die Figur der eifrigen Schülerin der Libertins ermöglicht es de Sade gleichzeitig, dem Leser seine eigenen Gedankengänge mit leicht nachvollziehbaren Argumentationen darzulegen. Roland Barthes beschrieb Juliette in einer Fußnote treffend als „Libertinagelehrling“ (vgl. Barthes 1971: 27), während sie für Roland Meyer lediglich eine „Radikalisierung“ des de Sadeschen Libertins verkörperte (vgl. Meyer 1999: 70). Klossowski sah in Juliette die Heldin, aus der die Vernunft spricht (vgl. Klossowski 1967b: 61), und die den Atheismus zu seiner Integralität führte (vgl. ebd.: 61f.). Eine ganz andere Position vertrat Jane Gallop, die de Sade intertextuell mit den Auslegungen von Blanchot, Bataille und Klossowski unter einem feministischen Gesichtspunkt gelesen hat. „Juliette is not her own woman (a woman as woman is never her own) she is absolutely improper, not proper herself“ (Gallop 1981: 58).

Während die de Sadeschen Libertins von der Suche nach „absoluter Freiheit“ getrieben sind – d.h. dem letzten und größten Verbrechen (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit) – und sich zu Maschinen in den Händen der Natur degradieren im Sinne der Philosophie Julien Offray La Mettries (vgl. Kapitel 3.2.4 der vorliegenden Arbeit), verfügt Juliette über eine reflektierte individuelle Haltung eigener Willensentscheidungen. Mit ihrer Darstellung überwindet de Sade zeitweise partiell seine philosophischen Lehrer La Mettrie und d’Holbach, indem er sich einer Konstituierung von (moderner) Individualität zuwendet, die über ein vulgärmaterialistisches Weltverständnis hinausreicht.¹⁷ Diese Überwindung zeigt sich in Juliettes Schwanken bezüglich der von dem Innenminister Saint-Fond erträumten Entvölkerung Frankreichs – sie wird im Traum von Gewissensbissen befallen (vgl. HJ I: 565) – sowie auch in dem Ausmaß der Reflexion über ihre Handlungen, die seinen anderen Libertins komplett fehlt.

Über die Libertine Juliette und ihr Gegenstück – die tugendhafte Justine – findet sich eine Reihe von Untersuchungen. Die de Sade-Rezeption nimmt sie häufig als Gegenüberstellung von zwei unterschiedlichen Frauenbildern wahr (vgl. z.B. Lenk 1988; Lely 1952/57; hier: 1982): Justine als das zeitgenössisch konservative Ideal einer unterwürfigen und dem Mann gefügigen Frau und Juliette als ein emanzipatorisches Frauenideal.¹⁸ Die Verbindung von Juliette mit einem

ursprünglichen Form heißt sie Sophie – so wie die idealisierte Gefährtin aus Rousseaus Erziehungsroman „Émile“.

17 | Die Überwindung der vulgärmaterialistischen Weltsicht vollzieht sich deutlich im Werk de Sades von der Schrift „Les cent vingt journées de Sodome“ über „Aline et Valcour“ hin zur „Histoire de Juliette“. Eigenständige Untersuchungen diesbezüglich liegen noch nicht vor.

18 | Vgl. Carter 1979; Lely 1982; Lenk 1988.

modernen Konzept von Individualität ist hingegen bislang nicht weiter thematisiert worden.

Juliette ist anfangs – genauso wie Eugénie in „Philosophie dans le Boudoir“ – eine Schülerin der Libertins und hat bis zum Schluss ihrer Geschichte immer noch Lektionen anderer, bereits weitaus erfahrenerer Libertins zu hören. Sie selbst wird nie zu einer Erzieherin. De Sade beschreibt sie im ersten Band des Doppelromans liebevoll mit den Attributen: „vive, étourdie, fort jolie, méchante, espiègle“ (NJ I: 33). Über die Schwierigkeiten, als Frau zur Libertinage zu gelangen, klärt Madame Delbène die junge Juliette auf:

„Époux injustes, cessez donc de tourmenter vos femmes si elles vous sont infidèles. Ah! Si vous voulez bien vous examiner, vous vous trouverez toujours le premier tort, et ce qui persuadera le publique ce tort est véritablement toujours de votre côté, c'est qu'elles ont, pour être libertines, une infinité de liens à franchir, et qu'il n'est pas naturel qu'un sexe doux timide en vienne là sans d'excellentes raisons“ (HJ I: 119).

Zuvor gibt sie ihr bereits den Ratschlag, ihren Eingebungen zu folgen – und verrät damit das Grundkonzept der Philosophie der de Sadeschen Libertins. Im Zuge ihrer Instruktionen für Juliette erklärt sie: „Ah! suis ses inspirations, mon ange... voilà celles qui ne te tromperont jamais“ (ebd.: 69). Im dritten Band der „Histoire de Juliette“ lässt de Sade seine Protagonistin Juliette der Leserschaft über ihren eingeschlagenen Lebensweg berichten:

„Le train de ma maison était énorme. Vous devez vous en douter, en voyant toutes les dépenses que j'étais obligée de faire pour mon amant. Mais, en laissant à part la multitude des choses exigées pour ses plaisirs, il me restait à moi un hôtel superbe à Paris, une terre délicieuse au-dessus de Sceaux. Une petite maison des plus voluptueuse à la Barrière-Blanche, douze tribades, quatre femmes de chambre, une lectrice, deux veilleuses, trois équipages, dix chevaux, quatre valets choisis à la supériorité de membre, tout le reste des attributs d'une très grande maison, et, pour moi seule, plus de deux millions à manger par an, ma maison payée“ (ebd.: 431).

Sie fährt fort, ihren Lebensstil zu schildern, der ein gleichwertiges Maß an Dekadenz aufweist wie das der männlichen Libertins: „Voulez-vous ma vie maintenant? Je me levais tous les jours à dix heures. Jusqu'à onze, je ne voyais que mes amis intimes; depuis lors, jusqu'à une heure, grande toilette, à laquelle assistaient tous mes courtisans ...“ (ebd.: 431).

Im „Verhör“ durch den Libertin Brahé, ein Mitglied einer schwedischen Freimaurerloge, trägt Juliette dem Leser erneut de Sades Grundsätze vor (vgl. HJ II: 261-264). Sie umfassen die unbedingte Bejahung der individuellen Leidenschaften,

des Atheismus und der Natur. Der am umfangreichsten ausgebaute Aspekt ist die Verteufelung der Religion:

„D. – Et comment voyez-vous la religion dans cela? R. – Comme le premier ressort de la tyrannie, celui que le despote doit toujours mouvoir, quand il veut étayer son trône. Le flambeau de la superstition fut toujours l'aurore du despotisme, et c'est toujours avec des fers bénits que le tyran assouplit le peuple. D. – Vous nous exhortez donc à en faire usage? R. – Oui, certes; si vous voulez régner, qu'un Dieu parle pour vous, et les hommes vous obéiront. Quand sa foudre, tenue dans vos mains, les aura fait trembler, vous aurez bientôt leurs richesses et leurs vies. Persuadez-leur que toutes les infortunes qu'ils ont éprouvées sous le régime que vous voulez leur faire rejeter, ne viennent que de leur irrégion. En les faisant tomber aux pieds de la chimère que vous leur offrirez, ils serviront bientôt de marchepieds à votre orgueil, à votre luxure. D. – Vous ne croyez donc pas en Dieu? R. – Est-il un seul être raisonnable au monde qui puisse ajouter foi à de tels mensonges? La nature, toujours en mouvement, peut-elle avoir besoin d'un moteur? Je voudrais que le corps vivant du fourbe qui le premier, parla de cette exécration chimère fût abandonné, pour son supplice, aux mânes de tous les malheureux qui périrent pour elle“ (ebd.: 262).

Die Befragung endet mit ihrem Schwur: „Je jure [...] d'exterminer tous les rois de la terre; de faire une guerre éternelle à la religion catholique et au pape; de prêcher la liberté des peuples; et de fonder une République universelle“ (ebd.: 263). Ihre Anerkennung als vollwertige Libertine erlangt sie jedoch erst, nachdem sie den Mord an ihrem leiblichen Vater¹⁹ ohne Zögern begeht (vgl. HJ I: 491f.; s. auch: Kapitel 3.2.2 der vorliegenden Arbeit), d.h. wiederum einen Akt der vollständigen Individuation und Überwindung der familiären Bindungen ausführt.

Elisabeth Lenk schrieb über die Figur der Juliette und das Konzept, das sie verkörpert: „In Juliette hat er eine Frau erfunden, die über die Grenzen des männlichen Geschlechts und über die Grenzen seiner Klasse hinausdenkt. In ihrer Angepaßtheit erscheint sie uns jedoch auch als die emanzipative Frau in ihrer ganzen Ambivalenz“ (Lenk 1988: 296). Angela Carter ging in ihrer Interpretation soweit, Juliette mit dem Konzept vom „Übermenschen“ Friedrich Nietzsches zu vergleichen: „Juliette is an exception; by the force of her will, she will become

19 | Der Mord eines Elternteils ist im Werke de Sades redundanter Bestandteil. Er kann einerseits als bewusster Akt der Individuation durch Brechen der Familienbande als auch andererseits als ein expliziter Angriff auf die christliche Moral, in der dieses Verbrechen als eines der moralisch verwerflichsten gilt, das nicht wiedergutzumachen ist, gelesen werden. Das zeigt sich auch in der Gestalt des Libertins Minski (vgl. HJ I: 596).

a Nietzschean superwoman, which is to say, a woman who has transcended her gender but not the contradictions inherent in it“ (Carter 1979: 86). Ähnlich sah es auch Willem Frederik Hermans in seinem Aufsatz „Das sadistische Universum“ (vgl. Hermans 2002: 78). Weiterhin bezeichnete er Juliette als eine „Heilige des Verbrechens“ (ebd.: 77). Juliette ist nicht, wie die meisten de Sadeschen Libertins, eine (Menschen-) Maschine, sondern sie folgt streckenweise ihrem eigenen (freien) Willen. Annie Le Brun erklärte in einem Interview mit Jean-Luc Moreau zur Figur Juliettes:

„On a certes déjà parlé de Juliette comme d'un personnage libre, mais on ne l'a jamais vraiment envisagée en tant que femme, comme expression féminine de la liberté. A mon avis, Juliette représente la conquête, le travail que devraient, que pourraient peut-être accomplir les femmes pour accéder à quelque chose qui ressemblerait à la liberté“ (Le Brun 1989: 20).

Die beiden de Sade-Übersetzer Stefan Zweifel und Michael Pfister bemerkten in ihrer Untersuchung „Sade zwischen Justine und Juliette“ zu dieser Thematik:

„Während die übrigen Libertins in unsteter Melancholie stets fort einem unerreicht großen Verbrechen, das sie niemals vollbringen können, nachtrauern, hat Juliette die Möglichkeit gefunden [²⁰ – Anm. von M. S.], das ‚größte und am längsten andauernde Verbrechen‘ zu begehen, welches einhergeht mit der absoluten Freiheitsfindung und nicht zuletzt Sade selbst seine langjährige Gefangenschaft überleben ließ – das Schreiben“ (Zweifel/Pfister 2002: 33f.).²¹

Juliette überwindet damit die letzte Grenze, an der die anderen Libertins im Werk de Sades scheitern. Sie findet einen Ausweg aus dem Dilemma, in das die Libertins ihr Streben nach Freiheit in Form der letztmöglichen Grenzüberschreitung geführt hat (vgl. z.B. HJ II: 41). Letztlich erreicht Juliette die absolute Freiheit, indem sie das größtmögliche Verbrechen begeht, ein Verbrechen, das anhält, auch wenn sie keinen Finger mehr dafür rührt – eine Hommage de Sades an sich selbst. Er glaubte, dies im Schreiben gefunden zu haben.

Pierre Klossowski bemerkte über die besondere Rolle der Juliette im Werk de Sades:

20 | Die beiden Autoren beziehen sich auf folgende Passage: HJ II: 44.

21 | Zweifel und Pfister übersahen allerdings, dass diese Erkenntnis nicht von ihr selbst stammt, sondern zu den mündlich mitgeteilten Lehrinhalten des Libertins Sbrigani gehört.

„En effet, à l'inverse de l'homme, plus particulièrement du pervers sadien, l'*heroïne sadienne énonce la raison*. Comme elle ne l'exerce que pour mieux ressaisir le sensible qu'elle es originairement et traditionnellement selon les normes, elles ne le ressaisit qu'autant qu'elle progresse dans insensibilité et de la sorte offre le parfait exemple da la morale de l'apathie. [...] Enfin et surtout c'est l'*heroïne sadienne* qui porte l'athéisme á son intégralité en le dissociant de la raison normative et anthropomorphe pour libérer la pensée même dans l'ordre expérimental de la monstruosité“ (Klossowski 1967b: 48).

Juliette kann in diesem Zusammenhang als ein Exempel für die geistige Weiterentwicklung von de Sades Libertins gelten. Sie gibt Antworten auf Fragen, die de Sade in seinen vorangegangenen Texten aufwerfen, aber nicht befriedigend beantworten konnte. Juliette lässt sich vor dem Hintergrund de Sades philosophischer Entwicklung als eine weitgehende Personifizierung seines Konzeptes von „Individualität“ lesen, das gerade im Zuge der Ereignisse der französischen Revolution an Klarheit gewinnt und in der vorliegenden Arbeit ein besonderes Gewicht erhält.

Juliette verdeutlicht aber auch, im Kontrast zu ihrer Schwester Justine, die Möglichkeit, einen eigenen Weg zu beschreiten – basierend auf einem egozentristischen Konzept des Utilitarismus. Beide Schwestern werden von einem annähernd gleichen Ausgangspunkt in die Welt entlassen: Der vermeintliche Tod ihres Vaters führt zu ihrer Entlassung aus dem Kloster. Juliette antizipiert in der Folge die grundlegenden Aspekte des de Sadeschen Individualitätskonzepts, während Justine im Festhalten an den gesellschaftlichen Normen dem Untergang geweiht ist. Justine geht als Individuum zugrunde, weil sie nicht ihren eigenen Bedürfnissen folgt, sondern sich der Chimäre des Glaubens an einen christlichen Gott unterwirft. Sie ist eine Besessene, die sich selbst und ihre eigenen Bedürfnisse verleumdet und an der Entfremdung durch den Glauben im Leben scheitert. Währenddessen ist die Entwicklung von Juliette zu einer vollwertigen Libertine durch Erfolge gekrönt. Ihr Leben, das den Eingaben ihrer eigenen Natur gehorcht, ist genussreich. Dementsprechend kann die Gegenüberstellung der beiden Schwestern als literarische Thematisierung von menschlicher Entscheidungsfreiheit gelesen werden.

3.2.3 De Sades Libertins als „Menschenmaschinen“

Die Idee der Maschine, die gerade zur Zeit der französischen Revolution aufgrund der technischen und wissenschaftlichen Fortschritte eine wichtige Rolle im gesellschaftlichen und philosophischen Diskurs spielte, verwendet de Sade redundant als Motiv. Es findet sowohl in den Handlungssträngen des de Sadeschen Werkes als auch in der naturwissenschaftlich geprägten Wahrnehmung seiner Libertins seinen Widerhall. Die Maschinenhaftigkeit bzw. die Selbstwahrnehmung als Ma-

schinen taucht in den Diskursen der Libertins besonders häufig auf. Der Geistliche Bandole erläutert gegenüber Justine:

„La source de nos erreurs vient de ce que nous regardons notre corps comme de la matière brute et inerte, tandis que ce corps est une machine sensible, qui a nécessairement la conscience du momentané de l'impression qu'il reçoit et la conscience de *moi* par le souvenir des impressions successivement éprouvées“ (NJ I: 232).²²

Die Argumentation zeigt eine ausschließlich materialistische Weltansicht des Libertins, der den menschlichen Organismus mit einem Uhrwerk vergleicht. In der „Histoire de Juliette“ erklärt Delbène zu den materialistischen Grundannahmen, die auch de Sade selbst vertrat:

„On nous objecte que le matérialisme fait de l'homme une pure machine, ce que l'on juge très déshonorant pour l'espèce humaine; mais cette espèce humaine sera-t-elle bien plus honorée, quand on dira que l'homme agit par les impulsions secrètes d'un esprit ou d'un certain je ne sais quoi qui sert à l'animer sans qu'on sache comment?“ (HJ I: 93).

Der Duc de Blangis hatte bereits in „Les cent vingt journées de Sodome“ seine eigene Maschinenhaftigkeit beschrieben: „Je ne suis dans ses mains qu'une machine qu'elle meut à son gré, et il n'est pas un des mes crimes qui ne les serve“ (S: 27).

In diesen Passagen kommt deutlich die La Mettrie-Rezeption de Sades zum Vorschein²³. La Mettrie hatte in seiner 1747 verfassten Schrift „L'homme machine“ eine methodologische Maschinenanthropologie aufgestellt, die in der Aussage mündete: „Concluons donc hardiment que l'homme est un Machine; et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée“ (La Mettrie 1748; hier: 1987: 117). De Sade übernimmt die Sprache La Mettries und fügt die-

22 | Auch in anderen Passagen seines Werkes taucht das Motiv der Maschine wiederholt auf (vgl. z.B. HJ I: 93).

23 | Vgl. diesbezüglich Glaser 1988, hier: 2000; Pfister/Zweifel 2002. Neben dessen Hauptwerk „L'Homme Machine“ hat de Sade auch den Essay „Discours sur le bonheur“ rezipiert. Ein Verweis auf diesen findet sich in der „Histoire de Juliette“ und in „Philosophie dans le Boudoir“ (vgl. HJ II: 11; PhB: 538). Jean Deprun erläutert die La Mettrie-Rezeption de Sades: „On ne s'étonnera donc pas que, s'agissant cette fois de morale (ou d'anti-morale), Sade cite les textes de La Mettrie avec une extrême désinvolture. Précisions: avec une désinvolture orientée“ (Deprun 1976: 746).

sen Gedankengang in die Selbstwahrnehmung seiner Libertins ein.²⁴ Sie werden somit zeitweise zu Propagandisten von La Mettries Philosophie. Gerade in seinem Frühwerk greift de Sade noch sehr häufig auf die vulgärmaterialistische Auffassung von der Maschinenhaftigkeit des Menschen zurück. In dieser Wahrnehmung zeigt sich allerdings auch die Begrenztheit seines Konzeptes von Individualität besonders deutlich: Individualität und Determiniertheit schließen sich gegenseitig aus. László Földényi verwies in seinem Essay „Der Tod und die Marionette“ auf den inneren Widerspruch der Libertins, der sich in der Marionettenhaftigkeit dieser Figuren widerspiegelt – ohne auf de Sades La Mettrie-Rezeption weiter einzugehen:

„(Das Verlangen nach radikaler Freiheit). Dieser innere Widerspruch läßt die Libertins nicht zur Ruhe kommen. Die Konsequenz, mit der sie alle Pläne verfolgen, und die Rücksichtslosigkeit, mit der sie sich vom gestellten Ziel nicht ablenken lassen, sind eine Manifestation nicht nur des Rationalismus, sondern auch des unaufhaltsamen Prozesses, der verhindert, daß das Dasein innehält und der Rhythmus des Entsetzens und Vergehens abreißt. Durch den für sie so bezeichnenden Radikalismus wirken die Libertins, als wären sie Automaten, Marionetten“ (Földényi 1990: 308f.).

Die Metapher der Maschine vermittelt die Unfreiheit des Subjekts, eine freie Entscheidung für oder gegen eine Handlung zu treffen. Ebenso impliziert sie die Austauschbarkeit des Individuums, die gerade dem Konzept von Individualität widerspricht, das sie über die dem Individuum innewohnenden Eigenheiten definiert. Die Maschinenhaftigkeit der de Sadeschen Libertins findet ein Äquivalent in der Leugnung der Willensfreiheit (vgl. Kapitel 3.3 der vorliegenden Arbeit) und der Naturdetermination.

Andererseits ist im Werk de Sades auch eine Entwicklung zu verzeichnen, die ihn diese Gedanken wiederum überwinden lässt. In der sozialistischen Inselutopie von Tamoé (vgl. Kapitel 3.7.1 der vorliegenden Arbeit) entstehen bereits erste Paradoxien aus seinem Glauben an die naturbedingte Determination des Menschen und seinem Streben nach einer eigenständigen Individualität, die in der philosophischen Entwicklung in der Figur der Juliette münden.

24 | Neben dieser Schrift finden sich auch Bezüge auf die Schrift „L’homme plus que machine“ im Werke de Sades (vgl. z.B. HJ II: 62).

3.3 DIE ROLLE DES „FREIEN WILLENS“ IN DER KONSTRUKTION DES LIBERTINS

Da de Sade noch in der Tradition des französischen Materialismus steht – namentlich der von d’Holbach²⁵ und La Mettrie vertretenen Strömung –²⁶, negiert er die Existenz eines freien Willens per se. Jegliches Handeln des Menschen führt de Sade auf materielle und physikalische Ursachen zurück, nicht auf eine „selbstbestimmte“, d.h. in diesem Falle: unbedingte Willensentscheidung des Individuums. In de Sades Menschenbild ist das Individuum, wie bereits festgestellt, an die Eingaben der Natur gebunden. Die Natur bildet somit die Basis jeglicher Ordnung, während einige Libertins gleichzeitig versuchen, sie zu überwinden (vgl. z.B. NJ II: 42), oder sich im Akt der Zerstörung mit ihr auf eine Stufe zu stellen. In der „Histoire de Juliette“ lässt de Sade einen Kardinal namens Bernis während einer Orgie gegenüber Juliette verkünden:

„La faculté de comparer les différentes manières d’agir et de se déterminer pour celle qui nous paraît la meilleure, est ce qu’on appelle liberté. Or, l’homme a-t-il, oui, ou non, cette faculté de se déterminer? J’ose affirmer qu’il ne l’a pas, et qu’il est impossible qu’il puisse avoir. Toutes nos idées doivent leur origine à des causes physiques et matricielles qui nous entraînent malgré nous, parce que ces causes tiennent à notre organisation et aux objectes extérieurs qui nous remuent; les motifs sont le résultat de ces causes, et, par conséquent, notre volonté n’est pas libre. Combattus par différents motifs, nous balançons, mais l’instant où nous nous déterminons ne nous appartient pas; il est contraint, il est nécessité par les différents dispositions de nos organes; nous sommes toujours entraînés par eux, et jamais il n’a dépendu de nous d’avoir pris plutôt un parti que l’autre; toujours mus par la nécessité, toujours esclaves de la nécessité, l’instant même où nous croyons avoir le mieux prouvé notre liberté est celui où nous sommes le plus invinciblement entraînés“ (HJ II: 79).

Dabei beruft er sich auf den französischen Aufklärer François Fénelon (1651-1715)²⁷, dessen philosophische Vorstellungen de Sades Libertins ebenfalls wiederholt rezipieren (vgl. z.B. HJ II: 80).

25 | De Sade bezeichnete des öfteren die Schrift „Système de la Nature“ [1770] von d’Holbach als eine wichtige Grundlage seiner eigenen Philosophie.

26 | Philip P. Hallie schrieb diesbezüglich: „De Sade bezog sein Vokabular aus d’Holbachs und La Mettries Materialismus, erweiterte dessen Bedeutung jedoch über die Grenzen ihres recht beschaulichen bürgerlichen Ethos hinaus“ (Hallie 1971: 52).

27 | Vgl. zu dessen Philosophie Girsberger 1973: 190-195.

Bereits im Zusammenhang mit der Libertinage hatte Madame Delbène Juliette über die Willensfreiheit erklärt:

„Ce qui fait, ma chère Juliette, que l'on éprouve du remords après une mauvaise action, c'est que l'on est persuadé du système de la liberté, et l'on se dit: *Que je suis malheureux de n'avoir pas agi différemment!* Mais si l'on voulait bien se persuader que ce système de la liberté est une chimère, et que nous sommes poussés à tout ce que nous faisons par une force plus puissante que nous si l'on voulait être convaincu que tout est utile dans le monde, et que le crime dont on se repent aussi nécessaire à la nature que la guerre, la peste ou la famine dont elle désole périodiquement les empires, infiniment plus tranquilles sur toutes les actions de notre vie, nous ne concevriions même pas le remords; et ma chère Juliette ne me dirait pas que j'ai tort de mettre sur le compte de la nature ce qui ne doit être que sur celui de ma dépravation“ (HJ I: 63).

Die Libertins rechtfertigen ihr Verhalten damit, dass sie lediglich den ihnen von der Natur mitgegebenen Charakterzügen entsprechend handeln. Dieses materialistische Menschenbild beruht auf den naturwissenschaftlichen Kenntnissen in de Sades Epoche. Olympe erläutert in seinem Dialog mit Juliette, dass der Mensch lediglich ein „Spielball der Notwendigkeiten“ (vgl. HJ II: 80) sei. In Hinblick auf die Gleichsetzung von Tieren, Menschen und Pflanzen, die alle dem „Wirkkreis des Nervenfluidums“ unterworfen sind, zeigen sich wiederum die Bezüge zu La Mettries Auffassung des Menschen als Maschine.²⁸ Vor diesem Hintergrund erscheint de Sade auch das gesellschaftliche Konzept einer Moral als Absurdität.

Eine Ausnahme innerhalb des de Sadeschen Universums bildet einzig und allein Juliette, die aus dieser sklavischen Determination ausbricht. Unter Umständen kann auch ihre Schwester Justine als eine Überwindung dessen gelesen werden, weil sie trotz aller Missgeschicke aus innerer Überzeugung der Tugend treu bleibt. Andere Libertins erkennen zwar ihre Determination und versuchen wiederholt, ihr zu entkommen, scheitern aber an ihrem Freiheitsstreben und den Möglichkeiten der eigenen Transgression. Darin zeigt sich ein Charakteristikum des de Sadeschen Werkes: eine Form der Selbstvergewisserung, die durch die eigenen Widersprüche geprägt ist und einen Prozess der Entwicklung abbildet.

Der Wille spielt allerdings eine wichtige Rolle bei der Konstruktion des Libertins als einem vertragsfähigen Subjekt. Nur als willentlich fungierender Mensch kann der Libertin sinnvoller Weise einen Vertrag mit anderen schließen – anderenfalls wäre der Vertrag (nach heutiger Auffassung) nichtig. Dieser moderne Aspekt

28 | Vgl. La Mettrie 1985; die La Mettrie-Rezeption von de Sade findet sich auch sehr deutlich in dem posthum veröffentlichten Text „La Verité“ wieder.

der Subjektphilosophie ist im Werk de Sades allerdings ein blinder Fleck und findet keine adäquate Berücksichtigung in seiner Philosophie.

3.3.1 Exkurs: Paul Henri Thiry Baron d'Holbach und die Negation des „freien Willens“

Unter der Überschrift „Du Système de la liberté de l'Homme“ erklärt d'Holbach im elften Kapitel seiner 1774 publizierte Schrift „Système de la Nature“ die Freiheit des Individuums, d.h. letztlich der menschlichen Willensfreiheit, zu einer Illusion. Ausgehend von der Ablehnung der Auffassung, „que le corps envisagé relativement à relativement à quelques-unes de ses fonctions plus cachées que les autres“ (d'Holbach 1774; hier: 1999: 278) legt er seine Überlegungen dar, die auf der Feststellung beruhen: „Ainsi l'homme est un être physique“ (ebd.: 278). Bezüglich des Willens postuliert er somit:

„La volonté, comme on l'a dit ailleurs, est une modification dans le cerveau par laquelle il est disposé à l'action ou préparé à mettre en jeu les organes qu'il peut mouvoir. Cette volonté est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise, agréable ou désagréable de l'objet ou du motif qui agit sur nos sens, ou dont l'idée nous reste et nous est fournie par la mémoire. [...] En tout cela, nous nourrissons toujours suivant des lois nécessaires“ (ebd.: 280).

Damit führt er den Willen lediglich auf eine (Natur-)Determinierung zurück. Den Prozess des Denkens reduziert er auf einen Zustand, in dem mehrere unterschiedliche Reize wirken, die den Menschen abwechselnd bewegen. Eines der wichtigsten Postulate, das sich für d'Holbach aus dieser Annahme ergibt, lautet:

„Le choix ne prouve aucunement la liberté de l'homme; il ne délibère que lorsqu'il ne sait encore lequel choisir entre plusieurs objets qui le remuent, il est alors dans un embarras qui ne finit que lorsque sa volonté est décidée par l'idée de l'avantage plus grand qu'il croit trouver dans l'objet qu'il choisit ou dans l'action qu'il entreprends“ (ebd.: 284).

Dies führt ihn folgerichtig zur Ansicht: „Nous faisons de penser sont nécessairement déterminées par nous faisons d'être“ (ebd.: 286). Dementsprechend sind die Menschen lediglich ein Spielball in den Händen der Natur, wie es ein Libertin im de Sadeschen Werk ausdrückt.

„En un mot, les actions des hommes ne sont jamais libres; elles sont toujours des suites nécessaires de leur tempérament, de leurs idées reçues, des notions vraies ou fausses qu'ils se font du bonheur, enfin de leur opini-

ons fortifiées par l'exemple, par l'éducation, par l'expérience journalière [...] L'homme n'est donc libre dans aucun instant de sa vie; il est nécessairement guidé à chaque pas par les avantages réels ou fictifs qu'il attache aux objets qui excitent ses passions“ (ebd.: 288).

Dieses Argument wird wiederholt von den de Sadeschen Libertins als Begründung für die Ablehnung bzw. Relativierung von Normen (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit) ins Feld geführt. Wenn der Mensch keine Willensfreiheit besitzt, wird auch das Konzept des Gesetzes und der damit verbundenen Strafrechtstheorie obsolet, da dies ein von einem (freien) Willen geleitetes Individuum voraussetzt, das sich seiner Taten bewusst ist und somit auch die Verantwortung dafür tragen kann. Diesen Zirkelschluss erwähnt später auch Nietzsche wieder. D'Holbachs letztes Argument gegen den freien Willen lautet: „Pour se détromper du système de la liberté de l'homme, il s'agit simplement de remonter au motif qui détermine sa volonté, et nous trouverons toujours que ce motif est hors de son pouvoir“ (ebd.: 289f.). Daraus folgt für d'Holbachs Sicht der Moral:

„Si l'on considérait les choses sans préjugé, on verrait que, dans le moral, l'éducation [n'est] autre chose que *l'agriculture de l'esprit* et que, semblable à la terre en raison de ses dispositions naturelles, de la culturel qu'on lui donne, des fruits que l'on y sème, des saisons plus ou moins favorables qui les conduisent à la maturité, nous sommes assurés que l'âme produira des vices ou des vertus, des *fruits moraux* utiles ou nuisibles à la société“ (ebd.: 293).

Er definiert Moral als „la nécessité des rapports qui subsistent entre les hommes, montrée à des êtres raisonnables“ (ebd.: 296), worin sich seine Sicht deutlich von derjenigen de Sades unterscheidet. Mit der folgenden Zuspitzung klingt das hier rekapitulierte Kapitel aus: „Dans l'homme, la liberté n'est que la nécessité renfermée au dedans de lui-même“ (ebd.: 165).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass d'Holbach in seiner materialistischen Weltansicht dem Menschen jegliche Willens- und Entscheidungsfreiheit abspricht und sein Verhalten auf eine Determination durch äußere Einflüsse reduziert. Ebenso argumentieren auch die meisten Libertins bei de Sade, wenn sie die Existenz des Verbrechens negieren und die maßlose Ungebundenheit des Individuums einfordern. Ihre Aussagen lassen sich somit als eine Literarisierung seiner Philosophie lesen. Neben d'Holbachs hier zitiertem Hauptwerk finden sich im Werk de Sades auch Verweise auf seine Schriften „Le Bon Sens“ (vgl. z.B. S: 280; HJ I: 91) sowie „La Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne“ (vgl. HJ I: 401) und „Histoire critique de Jésus-Christ“ (vgl. PhB: 408).

3.4 MORAL, SITTE UND TUGEND CONTRA INDIVIDUALISTISCHE ETHIK

Neben dem Atheismus wird die Ablehnung bzw. Umwertung der herrschenden (christlichen) Moralvorstellung im de Sadeschen Œuvre redundant thematisiert. Dabei ist seine diesbezügliche Reflexion im Vergleich zur Quantität der Auseinandersetzung mit anderen Themenfeldern allerdings nur gering ausgeprägt. Sein Werk ist zwar von Darstellungen unmoralischen Verhaltens durchzogen, aber seine Protagonisten reflektieren das nur selten ausführlich. Auffällig ist darüber hinaus, dass sein Hauptaugenmerk auf „mœurs“ (deutsch: Sitte) gerichtet ist, nicht auf „morale“ (deutsch: Moral) bzw. „moralité“ (deutsch: Sittlichkeit); d.h. er fokussiert weniger die Moral selbst, als vielmehr die daraus abgeleitete Handlungsmaxime für das Individuum, wie sie die Sitten einer Gemeinschaft überliefern. Während aber die unter seinem Namen zu Lebzeiten publizierten Schriften wie z.B. die Kurzgeschichtensammlung „Crimes de l’amour“ (1801) und auch die „Historiettes, contes et fabliaux“ (1787) stets mit einem Sieg der Tugend und Sittlichkeit über das Unrecht enden, zeichnen die vier bekannten libertinen Novellen ein ganz anderes Bild – vor allem der Doppelroman „Nouvelle Justine“ und „Histoire de Juliette“: nämlich eines von der Überlegenheit des Bösen gegenüber dem Guten und Sittlichen. Während seine tugendhafte Protagonistin Justine redundant scheitert, gewinnt Juliette, das personifizierte Laster, immer wieder die Oberhand und feiert Erfolge. Diese unterstreichen auch die jeweiligen Unterüberschriften der Werke wie z. B. „Les Malheurs de la vertu“ und „Les Prospérités du vice“.

In der Gegenüberstellung der beiden ungleichen Schwestern malt de Sade die Gleichgültigkeit der Natur gegenüber dem Laster und der Tugend regelrecht in Schwarz-Weiß. Das Fundament seiner Wahrnehmung bildet sein materialistisches Weltbild, dessen Grundmaximen er auf die moralische Ebene überträgt.

Die Vorstellung von Moral ist bei de Sade vorrangig an die Religion geknüpft (vgl. z.B. NJ I: 137; HJ II: 511), während die Natur ihr gegenüber Gleichgültigkeit walten lässt, wie es seiner materialistischen Weltsicht entspricht. Die Libertins werden dieser Auffassung gerecht, indem sie lediglich den ihnen von der Natur eingegebenen Tendenzen folgen.²⁹ Bressac erklärt gegenüber Justine: „Mon unique morale consiste à faire absolument tout ce qui plaît, à ne jamais rien refuser à mes désirs: mes vertus sont vos vices, mes crimes vos bonnes actions“ (NJ I: 137). Im Dialog der beiden Mönche Ambrosio und Severino innerhalb der „Nouvelle Justine“ wird bereits die doppelzüngige Moral der Gesellschaft angeklagt: „Mais, si tous les hommes étaient philosophes. Dit Serverino, nous n’aurions pas le plaisir de l’être seuls; et c’est un grand plaisir que de faire schisme, une grande volupté que de ne pas penser comme tout le monde“ (ebd.: 284). Daraus ergibt

29 | Ebenso tut dies die Protagonistin Justine, indem sie den Weg der Tugend verfolgt. Sie zieht allerdings keine Konsequenzen aus ihrem Scheitern.

sich eine Aufspaltung der Moral, die sich grob mit dem von Nietzsche aufgezeigten Gegensatz von Herren- und Sklavenmoral umschreiben ließe. In dem Romanfragment „Les cent vingt journées de Sodome“ beispielsweise verfügen die vier Libertins gegenüber ihren Untergebenen über eine eigene Form der Moral – im gewissen Sinne über eine „Herrenmoral“, die allerdings nicht deckungsgleich mit der Nietzscheanischen Vorstellung ist. Die unterschiedlichen Formen der Moral werden auch in der „Philosophie dans le Boudoir“ offensichtlich, als der Diener Augustin von Madame de Saint-Ange vor dem Verlesen des Manifestes „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ des Raumes verwiesen wird (vgl. PhB: 489), da die Lektüre nicht für ihn geschrieben sei. Dies stärkt erst einmal die o.g. Position. Nähere Betrachtungen machen allerdings die Differenzen deutlich.

Mit der im weiteren Verlauf der Arbeit untersuchten Negation der Religion (vgl. Kapitel 3.5 der vorliegenden Arbeit) in de Sades Werk verliert auch die Moral ihre Bedeutung als Handlungsmaxime menschlichen Lebens innerhalb einer Gemeinschaft. In der Natur finden sich nach de Sade keine Tugend oder Moral – lediglich Apathie gegenüber menschlichem Handeln. Diese Gleichgültigkeit der Natur überträgt de Sade auf die moralische Ebene und macht sie zur Grundlage seiner Sicht von gesellschaftlichem Leben. Der Premierminister Saint-Fond erläutert Juliette im Zuge eines Dialogs sein favorisiertes System der Bildung: „3° Les principes de la simple nature remplaceront ceux de la morale et de la religion dans les écoles publiques“ (HJ I: 347). Einen ähnlichen Gedanken formuliert de Sade in seinem Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“, in dem er sich über die Grundsätze der nationalen Erziehung auslässt (vgl. PhB: 498). Er empfiehlt, die Vermittlung von „Tugenden“ auf der Grundlage des Egoismus des Individuums aufzubauen, d.h. dem Egoismus gegenüber dem vermeintlichen Altruismus den Vortritt zu lassen. Die auf der christlichen Religion beruhenden Ansichten tut er hingegen als Trugschlüsse ab (vgl. ebd.: 504). Die (christliche) Moral erscheint de Sade als widernatürlich, ähnlich wie auch Nietzsche, und wird durch die Naturdetermination bzw. einen vulgären Ansatz des Utilitarismus abgelöst. In diesem Punkt klingt auch schon Stirners Egoismus an, mit dem er in der Vergangenheit wiederholt verglichen wurde (vgl. Schuhmann 2007).

Ein weiterer Aspekt von Moral, den de Sade wiederholt anspricht, ist die Relativität von Moral (vgl. PhB: 413; NJ II: 105). Konsequenterweise verneint er die Idee einer universellen Moral, ebenso diejenige der universellen Menschenrechte, die gerade erst im Zuge der französischen Revolution erstmals proklamiert worden waren. Madame d’Esterval führt gegenüber Justine bezüglich der Moral ins Feld: „Tout principe de morale universelle est une vraie chimère: il n’y a de vraie morale que la morale relative, et celle-là n’a d’effets que sur nous“ (NJ II: 105). Diese Ausführungen werden mit redundanten Verweisen auf andere Kulturen und Völker im Fließtext und in Fußnoten untermauert.

Die Relativität der Moral führt bereits zu einem wichtigen Dilemma der modernen Diskurse über Moral in einer „globalisierten“ Welt – der Relativität der Werte. Das Dilemma besteht in der Frage, mit welchem Recht eine christlich-abendländische Tradition der Moral einen Universalitätsanspruch für sich proklamiert und von einer höheren Wertigkeit im Vergleich zu anderen kulturellen Entwicklungen ausgeht. De Sades Dilemma bezieht sich dagegen lediglich auf die eigene Situation.

Auf dieser Basis proklamiert er eine Moral, die auf den natürlichen Eingaben der Natur auf das Individuum beruht und – wie sich an seinen Überlegungen zum liberalen Konzept eines „Minimalstaat“ zeigt – nur an wenigen Punkten überindividuelle Restriktionen vorsieht. Timo Airaksinen bemerkte diesbezüglich: „The result is a kind of baroque view of thought. The good life and its values are founded directly on character, not on the explanatory coherence which hides individuality“ (Airaksinen 1991: 104). Er stellte fest:

„Sade aims at the destruction of the tyranny of this ethics. In a sense he aims the recovery of his own lost individuality – which of course he cannot find. The reason is that when formal virtues are transgressed, no such alternatives emerge which would have their own content-elements, or subjective life. Sade is subversive because he wants to destroy the ethics of personal autonomy based on general norms“ (ebd.: 203).

Bezüglich des Zusammenhangs von Moral und Individualität erläuterte er de Sades Sicht mit den Worten:

„Therefore, if a person is perfectly moral, he is not an individual but is like any other bearer of these same values. It seems that Sade’s counter-ethical point is that moral laws, and the principles of value derived from them, destroy personal identity“ (ebd.: 105).

De Sades neue Moral kommt mit einem Minimum an Gesetzen aus, da vor dem Hintergrund der Freiheit und Gleichheit auch viele Verbrechen faktisch nicht mehr als strafrechtlich-inkriminiertes Verhalten existieren (vgl. PhB: 502; s. auch Kapitel 3.5.1 der vorliegenden Arbeit). Anhand von drei wesentlichen Beispielen versucht de Sade dies darzustellen:

- Verleumdung, Diebstahl,
- Sexuelle Ausschweifung,
- Mord.

Dabei verfällt er an dieser Stelle wieder in einen karikierenden Stil. Er überspitzt seine Forderungen ähnlich wie Max Stirner in seinem Hauptwerk, wenn er sogar den Mord als solchen rechtfertigt, so es im Interesse des Eigners steht (vgl. EE: 208).

In Hinblick auf die Moral zeigen sich, wie Jacques Domenech (1989) in seiner Studie „L'Éthique des Lumières“ nachwies, wesentliche Differenzen zu den Überlegungen anderer Aufklärer jener Epoche. Domenech benutzte daher in dieser Studie de Sades Denken als Kontrapunkt zur Moralphilosophie von d'Holbach, Helvetius und La Mettrie. Auch Theodor W. Adorno und Max Horkheimer hatten in der „Dialektik der Aufklärung“ im zweiten Exkurs „Juliette – Aufklärung und Moral“ die besondere Stellung de Sades innerhalb der Philosophie der Aufklärung aufgezeigt. Dabei stellten sie de Sade Kant gegenüber, wie es später auch der Psychoanalytiker Jacques Lacan in seinem Essay „Kant avec Sade“ (1963; hier: 1966) noch einmal tat.

Zu seinen Moralvorstellungen passt das Menschenbild de Sades, das den Menschen als Tier betrachtet – äquivalent zu Nietzsche, der den Menschen als das „nicht-festgestellte Tier“ (JGB: 81) verstand.

Über diese Moral und die Verbindung zwischen Friedrich Nietzsche und D. A. F. de Sade³⁰ erklärte Iwan Bloch:

„An verschiedenen Stellen seiner Schriften entwickelt de Sade aus diesem Gedankengang heraus Ideen, die mit denen von Nietzsches über Herren- und Sklavenmoral eine außerordentlich große Aehnlichkeit haben. Ich wiederhole nochmals, dass ich sonst keineswegs de Sade mit Nietzsche vergleichen will. [...] Weiter stimmt auch darin de Sade mit Nietzsche überein, dass er annimmt, dass die jeweiligen Gesetze stets von der grossen Menge des Volkes, von den Sklaven, den ‚Schwachen‘ erfunden worden sind, um sich gegen die Ausschweifungen der Machtgelüste der Herren zu schützen“ (Bloch 1904: 453ff.).

Diese neue Form der Moral beruht auf der Annahme individueller Unterdrückung durch jegliche universell geltende Handlungsmaxime und orientiert sich eher an der konkreten Situation, d.h. im Falle de Sades: Sie folgt den natürlichen Eingebungen der Natur. Dementsprechend erwog Geoffrey Gorer: „Ethically de Sade was more revolutionary still in his attempt to effect a complete cleavage with Judeo-Christian morality and its conception of human nature“ (Gorer 1937; hier: 1978: 175). An dieser Stelle zeigt sich bereits ein Anhaltspunkt für eine Rezeption de Sades als eines Vorläufers von Friedrich Nietzsche, die bislang noch als eine Marginalie innerhalb der Forschung zu beiden Denkern gehandhabt wird.

Die Relativität der Moral und Tugend wird von dem portugiesischen Berater des absolutistischen Herrschers in der Dystopie Butua konstatiert. Er verkündet in einem Dialog zwischen Saint-Ville und einem nicht näher benannten Portugiesen:

30 | Neben Eugen Dühren alias Iwan Bloch (1904) wurde eine Nähe der beiden Denker bezüglich ihrer Moralitätskritik auch von Albert Eulenburg (1901) sowie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer (2000) konstatiert.

„Mais la vertu n'est que relative“ (AV I: 227). Maurice Blanchot bemerkte über den Zusammenhang von Individuum und Moral: „Cette morale est fondée sur le fait premier de la solitude absolue“ (Blanchot 1947; hier: 1986: 19). Zur Verbindung von Moral und Religion erläutert ein nicht näher benannter de Sadescher Libertin:

„Mais vous disent à cela les sots, plus de morale, si vous n'avez plus de religion! Imbéciles! Quelle est-elle donc cette morale que vous prêchez? Et quel besoin l'homme a-t-il de morale pour exister content sur terre? Je n'en connais qu'une moi, mon enfant: celle de se rendre heureux, n'importe aux dépens de qui; celle de ne se rien refuser de tout ce qui peut augmenter notre bonheur ici-bas, fallût-il même, pour y réussir, troubler, détruire, absorber absolument celui des autres“ (NJ I: 135).

In der „Philosophie dans le Boudoir“ fordert der Libertin Dolmancé seine Schülerin Eugénie auf, sich von der Vorstellung der Tugend zu befreien. Die Aufforderung begründet er mit einer philosophischen Betrachtung: „Va, la vertu n'est qu'une chimère, dont le culte ne consiste qu'en des immolations perpétuelles, qu'en des révoltes sans nombre contre les inspirations du tempérament. De tels mouvements peuvent-ils être naturels?“ (PhB: 404).

Die Tugend hat Dolmancé als gegen die Natur gerichtete Institution bewertet (vgl. ebd.: 411), die dem Glück des Individuums im Wege steht.

Als Quelle der Irrtümer bezüglich der Moral bezeichnet Dolmancé gegenüber Eugénie die christliche Ideologie der Nächstenliebe: „La source de toutes nos erreurs en morale vient de l'admission ridicule de ce fil de fraternité qu'inventèrent les chrétiens dans leur siècle d'infortune et détresse“ (ebd.: 478). Mit der Ablehnung der Unterscheidung zwischen den Kategorien „Gut“ und „Böse“, die auf der Negation der Religion und der Hinwendung zur Natur basiert, verliert die Moral ihre Bedeutung als verbindendes und stabilisierendes Element der Gesellschaft. Die Libertine Durand erkennt: „[L]a religion est la base de la morale“ (HJ II: 511). Madame Dubois, die de Sade wiederholt als Sprachrohr seiner Philosophie dient, erklärt gegenüber Justine: „Ce n'est pas, ma chère amie, le choix que l'homme fait de la vertu qui lui fait trouver le bonheur; car la vertu n'est, comme le crime, qu'une des manières de se conduire dans le monde“ (NJ II: 332). Die individualistische Ethik, die de Sade anstelle der klassischen Moral setzt, kommt auch in den Worten der Dubois zum Tragen: „Mon unique morale consiste à faire absolument tout ce qui me plaît, à ne jamais rien refuser à mes désirs“ (NJ I: 137). Sie spricht damit das Credo der de Sadeschen Libertins aus – den eigenen, naturgegebenen Bedürfnissen zu folgen. Damit wird wieder die Natur, die von de Sade als statische Größe gesehen wird, als metaphysische Grundlage des menschlichen Handelns thematisiert.

3.5 DIE ROLLE DER RELIGION

„On s'aperçut ce jour-là que le temps venait favoriser encore les projets infâmes de nos libertins et les soustraire mieux que leur précaution même aux yeux de l'univers entier“ (S: 225).

„La religion est sans doute le premier de tous les freins à rompre dans un pareil cas, comme étant pour celui qui l'adopte une source perpétuelle de remords“ (HJ I: 367).

Der wichtigste Stützpfiler der de Sadeschen Philosophie ist der auf seinem rationalen Materialismus fußende Atheismus bzw. der kämpferische Anti-Theismus³¹. De Sade negiert den Gottesbegriff unter Rückgriff auf einen stark durch die Werke von d'Holbach („Systeme de la nature“, 1774)³² und Julien Offray La Mettrie

31 | Pierre Klossowski sprach in seinem Aufsatz „Sade mon prochain“ unter der Überschrift „Sous le masque de l'athéisme“ hingegen davon, dass es sich bei de Sade um einen Gnostiker handele (vgl. Klossowski 1967c: 137-172).

32 | Jean Debrun hat in seinem Essay „Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach“ einige Passagen benannt, aus denen eine deutliche d'Holbach-Rezeption de Sades ersichtlich wird (vgl. vor allem Debrun 1977: 264). De Sade hat 1783 das „Système de la Nature“ von d'Holbach gelesen (vgl. Pauvert 1989: 210) und dieses in einem auf November 1783 datierten Brief an seine Frau als Grundlage seiner Philosophie tituliert (vgl. C: 417-419, hier: 418). Seine Protagonistin Madame Delbène empfiehlt Juliette d'Holbachs „Système de la Natur“ als Lektüre und philosophische Grundlage ihres Handelns (s. HJ I: 68; vgl. auch Laborde 1991: 188-190, hier: 188f.). In Form des Libertins Bandole in der Justine taucht ein weiterer, expliziter Vertreter jener Philosophie auf (Vgl. u.a. Mattheus 2000). La Mettrie und d'Holbach forderten das Recht des Individuums ein (Vgl. u.a. LeBrun 1986: 85). Thomas Edward Blair hat im Rahmen seiner Dissertation „Le roman de Sade“ eine Gegenüberstellung der Philosophie d'Holbachs und de Sades vorgenommen (vgl. Blair 1975: 29f.), in der er anhand von acht Aspekten die Übereinstimmungen und Differenzen der Philosophie beider Denker aufgezeigt hat. Der Buchtitel „Système de la Nature“ befand sich in den Beständen der Bibliothek von La Coste (vgl. Laborde 1991: 51).

(„L’homme machine“, 1748)³³ geprägten Materialismus, worauf auch in der Sekundärliteratur wiederholt verwiesen wird. Winfried Schröder hingegen führte die atheistische Sicht de Sades vor allem auf die Rezeption der beiden anonym von dem französischen Arzt und Philosophen Guillaume Lamy (1644-1683) veröffentlichten Schriften „L’âme matérielle“ und „Sentiments des philosophes sur la nature de l’âme“ (vgl. Schröder 1998: 286f., 336) zurück.³⁴ In der „Histoire de Juliette“ bezieht sich de Sade explizit auf diese Schriften (vgl. HJ I: 558). Durand greift in ihrer Argumentation darauf zurück:

„Aussi matérialiste sur le système de l’âme, que sur celui de la divinité, je vous avouerai, nous dit la Durand, qu’après avoir lu avec attention toutes les rêveries des philosophes sur cet article, j’en suis venue à me convaincre que l’âme de l’homme, absolument semblable à celle de tous les animaux, mais autrement modifiée dans lui, à cause de la différence de ses organes, n’est autre chose qu’une portion de ce fluide éthéré, de cette matière infiniment subtile dont la source est dans le soleil“ (ebd.: 558).

Gilbert Lely schrieb über den Atheismus bei de Sade und den Kontext seiner metaphysischen Revolte:

„[L’athéisme] est une furieuse réprobation de tout ce qui se présente à ses yeux comme une entrave à la liberté native de l’homme, qu’il s’agisse d’une tyrannie d’ordre religieux, politique ou intellectuel. Cet athéisme ramifié, qui intéresse l’essentiel de la nature humaine“ (Lely 1982: 418).

33 | Vgl. zur La Mettrie-Rezeption u.a. Deprun 1976; Le Brun 1986: 63. Alice M. Laborde erklärte: „Il [La Mettrie] influença le développement de la pensée scientifique et philosophique du marquis de Sade“ (Laborde 1991: 130) und auch Gorer hebt seine Bedeutung für das de Sadesche Denken hervor (vgl. Gorer 1978: 100-106) – konkret schrieb er: „He [de Sade] accepted from La Mettrie completely the materialist conception of man and the universe, much elaborating the thesis, but not questioning it, and with it La Mettrie’s view of nature“ (ebd.: 107). Deutlich wird dies in der Geschichte von Juliette, als Madame Delbène auf den Materialismus zu sprechen kommt (vgl. HJ I: 93). Ebenso zitiert der Libertin Belmor den französischen Materialisten (ebd.: 538), und er wird in einer Fußnote erwähnt (vgl. ebd.: 209). La Mettrie selber bezog sich in seiner Philosophie auf die Philosophie Descartes’, den de Sade in seinen Werken nicht namentlich erwähnt. Das Werk „L’homme“ von Descartes befand sich allerdings in den Beständen seiner Bibliothek in La Coste (vgl. Laborde 1991: 97).

34 | Sein Name taucht in der von Seifert (1983) recherchierten Liste der Bücher, die er besaß, nicht auf.

Die Vorstellung eines Gottes definieren de Sades Libertins wiederholt als eine Chimäre bzw. als ein Produkt menschlicher Angst (vgl. z.B. NJ I: 81; AV I: 207).

Der von G. W. F. Hegel und später ebenfalls von Friedrich Nietzsche postulierte Tod Gottes findet im Werk de Sades somit bereits einen Vorläufer, zumindest aber Parallelen. Erich Köhler hingegen widersprach dem: „Man kennt die Erklärung Nietzsches: ‚Gott ist tot!‘ Für Sades ‚homme integral‘ ist Gott der größte Feind“ (Köhler 1984: 66). Auch Dieter Hoffmann schrieb:

„Der Tod Gottes ist für den Libertin die Geburt seiner Subjektivität. [...] Die Angleichung an diesen Zyklus [den der Natur] durch den Libertin in der Apologie der Natürlichkeit ist der Versuch auf Subjektivität und Souveränität angewandt der repressiven Invarianz der Natur. [...] Die Schicksalhaftigkeit, die das libertine Individuum durch die Negation Gottes entrinnen wollte, bemächtigt sich seiner [...] in Gestalt der Natur“ (Hoffmann 1983: 71f.).

Demgegenüber erscheint die Natur im Werk de Sades als ein Gegengott (vgl. z.B. Airaksinen 1991: 57) bzw. tritt nach Einschätzung einiger Rezipienten an die entstandene Leerstelle des göttlichen Mythos (vgl. Klossowski 1967c: 145).³⁵ Diese letztere Argumentation erweist sich allerdings als ein weit verbreiteter Irrtum. De Sade selbst verwehrt sich in der „Philosophie dans le Boudoir“ in Aussagen seiner Libertins dagegen, dass die Natur eine neue Gottheit darstellen würde (vgl. PhB: 406). In diesem Rahmen setzt er sich bereits vorausschauend mit diesem naheliegenden Vorwurf auseinander.

Pierre Klossowski setzte als Grundannahmen der Religionsauffassung im Vorwort zu einer Neuauflage seines Essays „Sade – mon prochain“ voraus:

„1. Que l'athéisme rationnel est l'héritier des *normes monothéiques* dont il maintient l'*économie unitaire de l'âme*, avec la propriété et l'identité du moi responsable; 2. Que si la *souveraineté d l'homme* est le principe et le but de l'athéisme rationnel, Sade poursuit la *désintégration de l'homme* à partir d'une liquidation des normes de la raison; 3. Que, à défaut d'une formulation conceptuelle autre que celle du matérialisme rationnel de son époque (ainsi que l'indique déjà *l'Esquisse*), Sade a fait de l'athéisme la ‚religion‘ de la monstruosité intégrale; 4. Que cette ‚religion‘ comporte une ascèse qui est celle de la réitération *apathique* des actes, en quoi se confirme l'insuffisance de l'athéisme; 5. que de la sorte l'athéisme sadien réintroduit le caractère divin de la monstruosité – *divin* en ce sens que sa ‚présence

35 | Geoffrey Gorer hatte bereits in seiner de Sade-Biographie hervorgehoben, dass sich der Naturbegriff bei de Sade im Laufe seines Werkes gewandelt hat (vgl. Gorer 1978: 117). Eine eigenständige Untersuchung über den Wandel des Naturbildes im Werke de Sades fehlt bislang.

réelle' ne s'actualise jamais autrement que par des rites – soit des actes réitérés; 6, qu'il apparaît ainsi, que ce n'est pas l'athéisme qui conditionne et libère ka monstruosité sadienne, mais qu'en revanche dès que, par ce dernier, il tente de rationaliser sa monstruosité propre“ (Klossowski 1967a: 11f.).

Für ihn stellte sich der Atheismus de Sades als eine Entscheidung der autonomen Vernunft dar (vgl. ebd.: 20), wie bei den rationalen Begründungen seiner Handlungen sehr plausibel erscheint.

Das Besondere am Werk de Sades ist darüber hinaus, dass er den Atheismus bzw. den Anti-Theismus der Aufklärung auf eine neue Stufe erhebt – die eines „integralen Atheismus“³⁶, wie es Pierre Klossowski in „Le philosophe scélérat“³⁷ ausdrückte. In seinem Essay „Le philosophe scélérat“ schrieb er: „Pour Sade, l'athéisme proclamé par la raison normative, au nom de la liberté et de la souveraineté de l'homme, est destiné à retourner la généralité existante en cette contregénéralité“ (Klossowski 1967b: 19). In dieser Hinsicht überwindet de Sade seine Zeitgenossen und schafft eine neue Form des Atheismus, obwohl diese immer noch kein „vollkommener“ Atheismus ist, sondern im wesentlichen eine Profanisierung des religiösen Glaubens, wie de Sade streckenweise seine Libertins predigen und in ihren blasphemischen Handlungen ausdrücken lässt.

Der Atheismus und der Anti-Theismus de Sades verfolgen unterschiedliche Intentionen. Simone de Beauvoir hat in ihrem Essay „Faut-il brûler Sade?“ bereits auf den wesentlichen Aspekt des Akts der Befreiung hingewiesen: ‚*Sade ne nous livre pas l'oeuvre d'un homme libéré: il nous fait participer à son effort de libération*‘ (de Beauvoir 1955; hier: 1972: 54). De Sades Libertins befinden sich noch im Prozess der Befreiung. Dass dieser Prozess über eine rationale Reflexion der Religion und ihrer Inhalte verläuft, zeigt de Sade als klassischen Vertreter der Aufklärung. Bereits in seiner Frühschrift „Dialogue entre un prêtre et un moribond“ (1782), häufig fälschlicherweise als sein erstes literarisches Werk titulierte,³⁸ wird Gott explizit in Frage gestellt, indem der sterbende Freidenker den Priester zum Atheismus bekehrt.

36 | In seinem Essay „Le philosophe scélérat“ definiert er diesen Terminus mit den Worten: „L'athéisme intégral signifie que le principe d'identité même disparaît avec le garant absolu de ce principe; donc que la propriété du moi responsable est moralement et physiquement abolie“ (Klossowski 1967b: 25).

37 | Der Text erschien ursprünglich unter dem Titel „De l'opportunité à étudier l'Œuvre du marquis de Sade“, in: Cahiers du Sud, „Approches de Sade“ 34e année, nr. 285, 2e semestre 1947.

38 | Diese Aussage ist noch einmal zu redigieren, da de Sade bereits vor 1772 Theaterstücke geschrieben hat.

In dem Romanfragment „Les cent vingt journées de Sodome“, das unmittelbar im Anschluss daran entstand, taucht das Thema hingegen nur am Rande der Handlung auf. Die Libertins verbieten ihren apathischen Opfern den religiösen Akt an sich (vgl. S: 73f.) – ein ähnliches Verdikt existiert in dem imaginären Kloster, in dem seine Protagonistin Justine zeitweise gefangen gehalten wird (vgl. NJ I: 301).

Auch in „Philosophie dans le Boudoir“ setzt sich de Sade explizit mit der Gottesidee auseinander. Bereits im dritten Dialog polemisiert der Libertin Dolmancé gegenüber seiner Schülerin Eugénie: „N’appelez-vous pas religion le pacte qui lie l’homme à son Créateur, et qui l’engage à lui témoigner, par un culte, la reconnaissance qu’il a de l’existence reçue de ce sublime auteur?“ (PhB: 405). Nach ihrer Zustimmung zu dieser Definition fährt Dolmancé fort, dieses Hirngespinnst (frz.: „chimère“) zu zerstören, indem er die Entstehung des Lebens rückhaltlos auf die Natur zurückführt und somit die Existenz Gottes als Schöpfer in Frage stellt. Er erläutert: „Il faut avoir perdu le sens pour y croire. Fruit de la frayeur des uns et de la faiblesse des autres, cet abominable fantôme, Eugénie, est inutile au système de la terre“ (ebd.: 406). Fast wörtlich deckt sich mit diesem Argumentationsmuster dasjenige des Libertins Bressacs in der „Nouvelle Justine“ (vgl. NJ I: 120 ff.), der seine logische und rationale Widerlegung der Religion mit den Worten beginnt: „Toutes les religions partent d’un principe faux“ (ebd.: 120). In der Erziehung von Juliette erklärt Madame Delbène ihr, dass der Glaube an die Existenz eines Gottes auf der fehlerhaften Sicht der Menschen beruhe, auf denen alles menschliche Verhalten beruhe (vgl. HJ I: 76f.; ähnliche Argumente finden sich auch in einem etwas anders gelagerten Kontext bereits in „Aline et Valcour“ [vgl. AV II: 46ff.]). An solchen Argumentationsmustern zeigt sich deutlich, dass de Sade noch sehr stark in dem aufklärerischen Diskurs seiner Zeit gefangen ist und nicht über diesen hinausgeht.

Weiterhin findet sich in der „Philosophie dans le Boudoir“ eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema der Blasphemie. Betreffs dieser erklärt sein Libertin Dolmancé:

„Profaner les religions, les images de saints, l’hostie, le crucifix, tout cela ne doit être, aux yeux du philosophe, que ce que serait la dégradation d’une statue painne. Une fois qu’on a voué ces exécrables babioles au mépris, il faut les y laisser, sans s’en occuper davantage; il n’est bon de conserver de tout cela que le blasphème, non qu’il est essentiel de prononcer des mots forts ou sales, dans l’ivresse du plaisir, et que ceux du blasphème servent bien l’imagination“ (PhB: 446).

Seine Polemik wirft einem solchen Gott, wie ihn die (monotheistischen) Religionen darstellen, darüber hinaus Schwäche und Grausamkeit vor. Auf die Religion bezieht sich auch der erste Abschnitt in dem Exkurs „François, encore un effort si

vous voulez être républicains“. Darin formuliert er eine anders als das Christentums ausgerichtete Religion .

„Dans un siècle où nous sommes aussi convaincus que la religion doit être appuyée sur la morale, et non pas la morale sur la religion, il faut une religion qui aille aux mœurs, qui en soit comme le développement, comme la suite nécessaire, et qui puisse, en élevant l'âme, la tenir perpétuellement à la hauteur de cette liberté précieuse dont elle fait aujourd'hui son unique idole“ (ebd.: 490).

Den Zusammenhang zwischen Christentum und Tyrannei erläutert er in der daran anschließenden Passage:

„Si, malheureusement pour lui, le Français, s'ensevelissait encore dans les ténèbres du christianisme, d'un côté l'orgueil, la tyrannie, le despotisme des prêtres, vices toujours renaissants dans cette horde impure, de l'autre la bassesse, les petites vues, les platitudes des dogmes et des mystères de cette indigne et fabuleuse religion, en émoussant la fierté de l'âme républicaine, l'auraient bientôt ramenée sous le joug que son énergie vient briser“ (ebd.: 490).

De Sade bezeichnet die Religion des Christentums damit schon lange vor Friedrich Nietzsche als eine Religion des Sklaventums, als ein Machtmittel in den Händen von Tyrannen. Später dehnt er dies auch noch auf andere monotheistische Religionen in der jüdischen Tradition aus, namentlich auf das Judentum und den Islam. Wiederholt spricht er von einer Verbrüderung von Despotie und christlicher Religion (vgl. auch: ebd.: 492, 493, 500).³⁹ Religion erscheint bei ihm immer als eine Form von Herrschaftslegitimation, die mit der Unterdrückung der individuellen Freiheit einhergeht. So proklamiert er:

„Français, je vous le répète, l'Europe attend de vous d'être à la fois délivrée du sceptre et de l'encensoir. Songez qu'il vous est impossible de l'affranchir de la tyrannie royale sans lui faire briser en même temps les freins de la superstition religieuse: les liens de l'une sont trop intimement unis à l'autre pour qu'en laissant subsister un des deux vous ne retombiez pas bientôt sous l'empire de celui que vous aurez négligé de dissoudre. Ce n'est plus ni aux genoux d'un être imaginaire ni à ceux d'un vil imposteur qu'un républicain doit fléchir; ses uniques dieux doivent être maintenant le courage et la

39 | Dieser Aspekt wird auch explizit in den Ausführungen seines Libertins Francaville behandelt, der im Dialog mit Juliette die Verbindung von Religion und Despotie thematisiert (vgl. HJ II: 366f.).

liberté. Rom disparut dès que le christianisme s'y prêcha, et la France est perdue s'il s'y révère encore" (ebd.: 492).

Auch ein paar Seiten weiter heißt es:

„Oui, citoyens, la religion est incohérente au système de la liberté; vous l'avez senti. Jamais l'homme libre ne se courbera près a des dieux du christianisme; jamais ses dogmes, jamais ses rites, ses mystères où sa morale ne conviendront à un républicain" (ebd.: 495).

Bereits zuvor erklärt er: „Il n'y eut jamais qu'un pas de la superstition au royaume" (ebd.: 494f.). Die Idee wird im selben Abschnitt noch einmal mit den folgenden Worten wiederholt: „De tous les temps, dans tous les siècles, il y eut dans le despotisme et dans la religion une telle connexité qu'il reste plus que démontré qu'en détruisant l'un, l'on doit saper l'autre, par la grande raison que le premier servira toujours de loi au second" (ebd.: 500). Die **Redundanz seiner Argumentation** gegen den christlichen Glauben macht deutlich, wie wichtig ihm dieser Aspekt seines Denkens erscheint. Während Nietzsche auf diese Erkenntnis mit dem Rückgriff auf die griechische Götter- und Sagenwelt reagiert (Apollo, Dionysos, Prometheus), finden sich bei de Sade oberflächliche Verweise auf die römischen Götter bzw. auf ein klassisches, nicht näher bestimmtes Heidentum (vgl. PhB: 495).⁴⁰ Seine Auseinandersetzung mit der Religion ist dabei vorrangig eine Kritik an der mit der monotheistischen Religionstradition verbundenen Demuthaltung.

Über die Bedeutung der Religion für die Staatsführung hatte sich bereits der italienische Staatstheoretiker Niccolò Machiavelli ausführlich ausgelassen (vgl. Machiavelli 1531; hier: 1999, insb.: 507-514). Zwischen beiden Denkern besteht auch eine deutliche Übereinstimmung in ihrem jeweiligen (individualistischen) Menschenbild, das sich vom aristotelischen Konzept des „Zoon Politicon" abgrenzt (vgl. Kersting 1994: 9). Dementsprechend lehnt de Sade kategorisch die Religion in der neu zu schaffenden Gesellschaftsordnung ab, weil er sie für unvereinbar mit einer republikanischen hält. Seiner Einschätzung nach bietet sie ein Einfallstor für den Rückfall in die Tyrannei und stellt daher eine Bedrohung für das republikanische Gesellschaftsmodell dar.

Auf ihrer Reise durch Schweden gerät Juliette an eine freie Bruderschaft, eine Freimaurerloge, die sich gegen den Papst und die katholische Kirche verschworen hat. Ihr Schwur endet mit den folgenden Worten: „Je jure, dis-je, d'exterminer tous les rois de la terre; de faire une guerre éternelle à la religion catholique et au pape; de prêcher la liberté des peuples; et de fonder une République universelle" (HJ II: 263).

40 | Das Antikebild de Sades harrt noch einer eigenständigen Untersuchung.

Eine weitere Stellungnahme zur Organisation eines Staates, die streckenweise an den Aufruf „François, encore un effort si vous voulez être républicains“ erinnert, findet sich in der „Histoire de Juliette“. Der Libertin Saint-Fond erläutert Juliette:

„3° Les principes de la simple nature remplaceront ceux de la morale et de la religion dans les écoles publiques. [...] 4° La religion chrétienne sera sévèrement bannie du gouvernement; il n'y sera jamais célébré d'autre fête que celle du libertinage Et les chaînes religieuses subsisteront malgré cela: j'en ai besoin pour contenir le peuple, je viens de te le prouver. Qu'importe l'objet des cultes, pourvu qu'il y ait des prêtres? Je placerai aussi bien le poignard de la superstition dans les mains de ceux de Vénus que dans celles des adorateurs de Marie“ (HJ I: 347).

Darüber hinaus fordert er wiederholt ausdrücklich zum Atheismus auf: „L'athéisme est à présent le seul système de tout les gens qui savent raisonner“ (ebd.: 494). Mit seinem Eintreten für den Atheismus stellte er sich auch konträr zu seinem Kontrahenten Maximilian Robespierre, der den Atheismus im November 1793 öffentlich in einer Rede vor dem Convent als ein aristokratisches Element („L'athéisme est aristocrate“) brandmarkte (vgl. Robespierre 1793; hier: 1967, S. 193-201).

Trotz seiner rationalen Ablehnung der Religion erwähnt de Sade die Religion aber auch wiederholt als ein die Gesellschaftsordnung stabilisierendes Element. In seiner frühsozialistischen Utopie Tamoé ist der Berufsstand der Priester abgeschafft und die Religion den „Schwächen“ des Menschen angepasst, so dass sie keine übergeordnete Instanz mehr ist, welche die individuellen Neigungen negiert. In dem Exkurs über die Inselrepublik Tamoé erläutert der König Zamé die Beschaffenheit einer Religion für sein Inselreich:

„Dépouillons ce culte. Me dis-je alors, de tout ce qui peut être matière à discussion, que sa simplicité soit telle, qu'aucune secte n'en puisse naître; je vous ferai voir ce bon peuple adorant Dieu, et vous jugerez s'il est possible qu'il se trompe jamais sur la façon de le servir“ (AV I: 294).

Im seinem Diskurs über die Despotie unter dem König von Butua setzt er in einer Fußnote Religion und Aberglauben gleich (vgl. ebd.: 223). In der Geschichte von Leonore, die einen weiteren Teil des Briefromans „Aline et Valcour“ ausmacht, erläutert der Protagonist Gaspard ähnliche Gedankengänge. Für ihn stellt die Religion eine lächerliche Narrheit schlechthin dar (vgl. AV II: 50). Seine diesbezügliche Argumentation ist bereits aus anderen hier zitierten Passagen bekannt. In der „Nouvelle Justine“ propagieren wiederholt Geistliche, insbesondere Mönche, die Religion als eine Legitimation zur Unterdrückung (vgl. z.B. NJ I: 283). Dies deckt sich mit de Sades Argumentation bezüglich der Unvereinbarkeit von Republik und Christentum.

Andererseits erkennt de Sade die Religion als ein notwendiges Übel eines Gesellschaftssystems an, das sich noch in einer Phase des Übergangs zu einer freien Gesellschaft befindet.

„Puisque nous croyons un culte nécessaire, initions celui des Romains: les actions, les passions, les héros, voilà quels en étaient les respectables objets. De telles idoles élevaient l'âme, elles l'électrisaient; elles faisant plus: elles lui communiquaient les vertus de l'être respecté. L'adorateur de Minerne voulait être prudent“ (PhB: 493).

Von einer nach seinen dargelegten Maßstäben geschaffenen Religion – die sich stark an der römischen Mythologie orientiert – erhofft er sich eine Symbiose aus Freiheit und Religion, da diese Form der Religion die Natur nicht tangiert und somit auch die Gläubigen nicht in eine unterwürfige Haltung zwingt, sondern sich in ihrer Ausrichtung an den Naturgesetzen orientiert. „Mais il en faut une au peuple, assure-t-on; elle l'amuse, elle le contient. A la bonne heure! Donnez-nous donc, en ce cas, celle qui convient à des hommes libres. Rendez-nous les dieux du paganisme“ (ebd.: 495). Diese Symbiose soll auf längere Sicht zu einer vollständigen Überwindung der Religion führen. Dieser Aspekt wird allerdings nicht näher erläutert und auch in späteren Passagen nicht mehr erwähnt.

In der „Nouvelle Justine“ bezeichnet Madame Delmonse die Religion als „freins populaires“ (NJ I: 60) – de Sade thematisiert also die Religion erneut als eine verbreitete Form der Herrschaftslegitimation, d.h. in diesem Fall der Unterdrückung des Individuums. Bressac erläutert gegenüber Justine:

„Vous me rendez, j'espère, assez de justice pour être bien convaincus que l'athéisme étant le plus sacré de mes systèmes, ce ne peut jamais être que par nécessité, et momentanément, que je me sers de ces suppositions; mais toutes les erreurs s'enchaînant dans l'esprit de ceux qui les admettent, on est souvent obligé de réédifier l'une pour combattre et dissiper l'autre“ (NJ II: 219).

In demselben Dialog erklärt er über den Zusammenhang von Religion mit Moral: „Les idées religieuses furent les fruits de la crainte et de l'espoir; et ce fut pour les fomenter et pour les servir que l'homme arrangea sa morale sur la bonté imaginaire de son absurde Dieu“ (ebd.: 224). Der Libertin Saint-Fond erläutert in der „Histoire de Juliette“: „La religion est sans doute le premier de tous les freins à rompre dans un pareil cas, comme étant pour celui qui l'adopte une source perpétuelle“ (HJ I: 367). Über den Zusammenhang von Religion mit der Stellung des Individuums an sich schrieb Thomas Edward Blair: „Si Sade condamne la religion, il élève à sa place une sorte d'individualisme à outrance, qui le distingue

des autres philosophes de ce siècle. Cette instance sur ce qui est individuel est la conséquence de sa conception de la nature“ (Blair 1975: 41).

Die Religion als Basis weiterer „fixer Ideen“ wird noch einmal explizit in der „Histoire de Juliette“ genannt. Der Minister Saint-Fond erklärt Juliette:

„La religion est sans doute le premier de tous les freins à rompre dans un pareil cas, comme étant pour celui qui l'adopte une source perpétuelle de remords. Mais il n'y a que les autels d'un Dieu fantastique; cette opération est la plus facile, il ne faut ni beaucoup d'esprit, ni beaucoup de force pour anéantir les dégoûtantes chimères de la religion, puisqu'il n'en est aucune qui puisse tenir à l'examen“ (HJ I: 367).

Diese Argumentation deckt sich mit dem Akt der Profanisierung des religiösen Kultes. Saint-Fonde nennt als Ziel seiner Kampagne, die sich in vielen Punkten mit den Forderungen aus dem Pamphlet „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ deckt, unter Punkt 3: „Les principes de la simple nature remplaceront ceux de la morale et de la religion dans les écoles publiques“ (ebd.: 347).

Weiterhin lässt de Sade an späterer Stelle einen seiner Libertins die Möglichkeiten erläutern, die Chimären der Religion rational zu überwinden:

„1° Que le péché étant infini, eu égard à l'Être qu'on offense, mérite par conséquent des châtimens infinis; que Dieu ayant dicté des lois, il est de sa grandeur de punir ceux qui les transgressent. 2° L'universalité de cette doctrine et la manière dont elle est annoncée dans l'Écriture. 3° La nécessité de ce dogme pour contenir les pécheurs et les incrédules“ (ebd.: 398).

Auch der Libertin Durand sagt ihr: „Mais, dit la Durand dans la seule vue de faire jaser notre homme, la religion est la base de la morale; et la morale, quelles que soient les entorses que tu viennes de lui donner, n'en est pas moins très essentielle dans un gouvernement“ (HJ II: 511). Besonders deutlich formuliert de Sade seine Sicht der Religion im Gespräch zwischen Dubois, der Führerin der Räuberbande, und Justine zu Beginn des dritten Kapitels der gleichnamigen Novelle. Beim Versuch, Justine von der Absurdität ihres Glaubens zu überzeugen, argumentiert Dubois wie folgt:

„Oh, foutre! s'écria la Dubois, en fronçant le sourcil, voilà des systèmes absurdes qui te conduiront à l'hôpital. Laisse là ton infâme Dieu, ma fille. Sa justice céleste, ses châtimens ou ses récompenses, toutes ces platitudes-là ne sont bonnes que pour des imbéciles, et tu as trop d'esprit pour y croire. Oh Justine! la dureté des riches légitime la mauvaise conduite des pauvres!“ (NJ I: 71).

Der Religion stellt de Sade die Philosophie entgegen. Dies wird in der „Histoire de Juliette“ deutlich:

„On déclame contre les passions, sans songer que c'est à leur flambeau que la philosophie allume le sien, que c'est à l'homme passionné que l'on doit le renversement total de toutes les imbécillités religieuses qui, si longtemps, empestèrent le monde. Le seul flambeau des passions consuma cette odieuse chimère de la Divinité, au nom de laquelle on s'égorgeait depuis tant de siècles“ (HJ I: 132).

Insgesamt zeigen sich bei de Sades Religionsauffassung zwei ineinander verschränkte Ebenen. Einerseits ist sie ihm verhasst, und unter rationalen Gesichtspunkten erscheint ihm ausschließlich der Atheismus als adäquate Grundlage für seine Philosophie. Daher strebt er in diese Richtung, auch wenn er diesen Atheismus unter manchen Aspekten nicht stringent zu Ende denkt. Auf der gesellschaftsanalytischen Ebene erscheint ihm die Religion als ein Instrument der Unterdrückung, das er allerdings als eine Grundlage des gesellschaftlichen Regelsystems anerkennt. Andererseits ist ihm bewusst, dass die Veränderung von einer religiös geprägten Gesellschaft zu einer atheistischen nicht ohne eine Übergangsphase ablaufen kann. Für diese Phase schlägt er ein Konstrukt einer neuen Form von Religion vor, die sich aus den Elementen der heidnischen und römischen Religion speist. Seiner Meinung nach zielen diese Religionen im Gegensatz zum Christentum nicht explizit auf die Unterwerfung und Erniedrigung des Individuums ab. Die den monotheistischen Religionen innewohnende, restriktive Sexualmoral wird dabei von ihm nicht explizit als ein Grund benannt, mag aber in seine Überlegungen heineingespielt haben.

Die Religion steht dabei nicht nur der Ausprägung von Individualität im Wege, sondern sie hindert den Menschen auch an der Erlangung seines Glücks, das an das Ausleben der Individualität gebunden ist. **Der Libertin Roland sagt über Religion, Güte und Menschlichkeit:** „Sont les pierres d'achoppement de tout ce qui prétend au bonheur“ (NJ II: 322).

3.6 DIE BEDEUTUNG DES VERBRECHENS FÜR DIE KONSTRUKTION DER INDIVIDUALITÄT

„Die Nivellierung der Gesetze ist für Sade wie Gewaltherrschaft, kalt und jede Möglichkeit stehend, Individualität zu entwickeln. Da sie die Leidenschaften, die alleine große Menschen entstehen lassen, unterdrücken“ (Kernstock 1970: 67).

Das Verbrechen ist bei de Sade situationsabhängig unterschiedlich konnotiert und ausgeprägt. Einerseits stellt das Verbrechen den strafrechtlichen Tatbestand von gesellschaftlich inkriminiertem Verhalten dar – auf einer philosophisch-abstrakten Ebene andererseits ist das Verbrechen ein Normenbruch zwecks der Verteidigung der Individualität gegenüber der Allgemeinheit, der auf die Veränderung gesellschaftlicher Werte abzielt. Der Mehrschichtigkeit dieses Begriffs war de Sade sich durchaus bewusst. Zu Beginn der „Nouvelle Justine“ unterscheidet der allwissende Erzähler zwischen dem Verbrechen aus Leidenschaft der Libertins und dem Verbrechen, das aus einer Notlage heraus begangen wird. „A moyens égaux, la cause du crime est bien mieux défendue par celui qui le commet par besoin, que par celui qui ne s’y livre que par libertinage“ (NJ I: 72). Diese Unterscheidung scheint für die vorliegende Arbeit nur eine geringe Relevanz zu besitzen, da es sich bei beiden genannten Formen um philosophisch begründete Überschreitungen handelt, die in den Themenkomplex der Individualität hineinreichen.

Roel van Duyn erkannte im Verbrechen bei de Sade eine „Kundgebung des individuellen Ich[s]“ (van Duyn 2005: 11), in dem sich das Individuum gegen die Herrschaft des Universellen auflehnt. Dies wird besonders deutlich in der Aussage des Libertins Curval in „Les cent vingt journées de Sodome“. „Il est incroyable à quel point l’homme, déjà resserré dans tous ses amusements, dans toutes ses facultés, cherche à restreindre encore les bornes de son existence par ses indignes préjugés“ (S: 331).

Die Unvereinbarkeit allgemeingültiger Gesetze mit der Individualität des Einzelnen findet sich unter anderem in den Diskursen der Libertins in der „Nouvelle Justine“. Der Libertin Bressac erklärt in einem Gespräch hierzu:

„Eh bien! Vous disent ici les imbéciles partisans d’une impossible égalité nous ne pouvons disputer la priorité physique et morale de certaines créatures sur d’autres: elle nous frappe, il faut en convenir; mais accordez-nous au moins que tous les êtres doivent être égaux aux yeux de la loi“ (NJ II: 208).

Der Libertin Dolmancé erläutert in „Philosophie dans le Boudoir“ gegenüber Eugénie:

„Parce que les lois ne sont pas faites pour le particulier, mais pour le général, ce qui les met dans une perpétuelle contradiction avec l’intérêt personnel, attendu que l’intérêt personnel l’est toujours avec l’intérêt général. Mais les lois, bonnes pour la société, sont très mauvaises pour l’individu qui la compose; car, pour une fois qu’elles le protègent ou le garantissent, elles le gêne; il se garantira des lois comme il fera de ces bêtes venimeuses; nient et le captivent les trois quarts de sa vie; aussi l’homme sage et plein de mépris pour elles les tolère-t-il, comme il fait des serpents et des vipères, qui, bien qu’ils empoisonnent, servent pourtant quelquefois dans la médecine; il s’en

mettra à l'abri par des précautions, par des mystères, toutes choses faciles à la sagesse et à la prudence. Que la fantaisie de quelques crimes vienne enflammer votre âme, Eugénie, et soyez bien certaine de les commettre en paix, entre votre ami et moi" (PhB: 482f.).

Dass seine Libertins Verbrechen sowohl als Folge des Eigennutzes und Egoismus als auch als Folge der Bosheit propagieren, zeigt den deutlichen Schwerpunkt, den de Sade auf den Akt der Befreiung des Individuums von den Fesseln der Gesellschaft legt. Somit ist die Verbindung von „Individualismus“ und „Verbrechen“ gegeben. Die Redundanz der Thematik verweist auch auf den Stellenwert, den de Sade der Freiheit des Individuums und seiner Entfaltung einräumt.

Ein wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Haltung des Individuums gegenüber den Gesetzen. Nach der Destruktion des Theismus im ersten Teil seiner Abhandlung behandelt de Sade als zweites großes Thema die Destruktion der Sitten.

„Français, vous êtes trop éclairés pour ne pas sentir qu'un nouveau gouvernement va nécessiter de nouvelles mœurs; il est impossible que le citoyen d'un État libre se conduise comme l'esclave d'un roi despote; ces différences de leurs intérêts, de leurs devoirs, de leurs relations entre eux, déterminant essentiellement une manière tout autre de se comporter dans le monde; une foule de petites erreurs, de petits délits sociaux considérés comme très essentiels sous le gouvernement des rois, qui devaient exiger d'autant plus qu'ils avaient plus besoin d'imposer des freins pour se rendre respectables ou inabordables à leurs sujets, vont devenir nuls ici; d'autres forfaits, connus sous les noms de régicide ou de sacrilège, sous un gouvernement qui méconnaît plus ni roi ni religion, doivent s'anéantir de même dans un État républicain" (ebd.: 501f.).

Diese neuen Staatsgrundlagen beruhen auf der Überlegung, der Handlungsfreiheit des Individuums sein Recht zu verschaffen und nicht die Rechte auf den sinnbildlichen „Leviathan“ zu übertragen.

„En accordant la liberté de conscience et celle de la presse, songez, citoyens, qu'à bien perde chose près, on doit accorder celle d'agir, et qu'excepté ce qui choque directement les bases du gouvernement, il vous reste on ne saurait moins de crimes à punir, parce que, dans le fait, il est fort peu d'actions criminelles dans une société dont liberté et l'égalité font les bases, et qu'à bien peser et bien examiner les choses, il n'y a vraiment de criminel que ce que réproouve la loi" (ebd.: 502).

De Sades erklärtes Ziel ist, einen auf permanenter Revolution beruhenden Staat zu begründen, der entfernt sowohl an die fluide Ausrichtung des Stirnerschen „Verein von Egoisten“ als auch das mit dem russischen Revolutionär Leo Trotzki assoziierte Konzept der „permanenten Revolte“ erinnert. Dieser Staat läuft auf einen nicht näher beschriebenen Minimalstaat hinaus, der nur noch ein Minimum an sittlicher Ordnung aufrecht erhält und auf wenigen Gesetzen beruht, die sein Fortbestehen sichern. Basis dieses Staates sind die in der französischen Revolution proklamierten Werte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

„Que l'humanité, la fraternité, la bienfaisance nous prescrivent d'après cela nos devoirs que d'autres y rencontrent réciproques, et remplissons-les individuellement avec le simple degré d'énergie que nous a sur ce point donné la nature, sans blâmer et surtout sans punir ceux qui, plus froids ou plus atrabilaires, n'éprouvent pas dans ces liens, néanmoins si touchants, toutes les douceurs que d'autres y rencontrent; car, on en conviendra, ce serait ici une absurdité palpable que de vouloir prescrire des lois universelles; ce procédé serait aussi ridicule que celui d'un général d'armée qui voudrait que tous ses soldats fussent vêtus d'un habit fait sur la même mesure; c'est un injustice effrayante que d'exiger que des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales: ce qui va à l'un ne va point à l'autre. [...] Encore exigerais-je que ce petit nombre de lois fût d'espèce à pouvoir s'adapter facilement à tous les différents caractères; l'esprit de celui qui les dirigerait serait frapper plus ou moins, en raison de l'individu qu'il faudrait atteindre“ (ebd.: 504f.).

Während auf der Ebene der Libertinage das Verbrechen Ausdruck der Rebellion des Individuums zwecks der (Re-)Konstruktion und Rückgewinnung eigener, individueller Freiheit darstellt, verfügt auch das Verbrechen aus Not durchaus über eine philosophische Ebene. In diesem Rahmen führt er die Taten der libertinen Räuberin Dubois an, die aus einem frühsozialistischen Kontext heraus argumentiert, in dessen Mittelpunkt das Postulat der menschlichen Gleichheit steht (vgl. Kapitel 3.7.1 der vorliegenden Arbeit) – wenn auch auf einer anderen Ebene als König Zamé aus der Inselutopie Tamoe. Als Begründung für den Akt des Verbrechens zieht sie die als ungerecht wahrgenommene Eigentumsverteilung heran.

Besonders auffällig in der Darstellung des Verbrechens sind einerseits die Argumentation gegen die Gesetze allgemein und andererseits die stetige Berufung auf die Natur als ihre Legitimationsgrundlage. De Sades Erklärung hierfür lautet, dass im Rahmen der Handlungen, die die Natur zulässt, aus ihrer immanenten Logik heraus kein Verbrechen existieren kann. Diese Argumentation findet sich

sowohl in „Les cent vingt journées de Sodome“, wo die Libertins sich als Maschinen in der Hand der Natur verstehen⁴¹, als auch in den Aussagen seines Libertins Bressac in „Aline et Valcour“, der die Notwendigkeit von Tugenden und Lastern für die Natur postuliert (vgl. AV II: 246). Der Typ des Verbrechers ist demnach ein der Natur dienender Mensch, der lediglich ein Werkzeug in ihrer Hand ist. Dies führt der Mönch Clément explizit in der „Nouvelle Justine“ aus: „[L]e scélérat est toujours l’homme de la nature, et le vertueux ne l’est que par circonstance“ (NJ I: 344). Der Libertin Dorval erläutert ähnlich in der „Histoire de Juliette“: „C’est donc vers lui que doivent se diriger les effets violents, par le grand principe qui rapproche et qui réunit toujours au moral comme au physique tous les effets égaux“ (HJ I: 305). Somit überträgt er die Apathie der Natur auf die menschliche Moral. Er negiert auf diesem Wege die „kulturellen“ Errungenschaften des Menschen, die in der „Emanzipation“ vom Naturzustand begründet liegen. Ähnlich argumentierte bereits die Nonne Madame Delbène gegenüber Justine, wenn sie die Natur gegen die Kultur ausspielte (vgl. NJ I: 47).

In diesem Kontext propagiert de Sade eine Zweiklassengesellschaft, in der unterschiedliche Formen der Moral gelten – äquivalent zur aristokratischen geprägten Weltanschauung Friedrich Nietzsches. Sie erinnert an dessen Gegenüberstellung von Herren- und Sklavenmoral. „9° La classe des hommes dans l’esclavage existera comme autrefois celle des Ilotes de Lacédémone“ (ebd.: 348). Erich Köhler erläuterte in seinen Vorlesungen über de Sade:

„Wenn man die Sadesche Apologie des Verbrechens von dieser Seite betrachtet, dann kann man sie nicht mehr bloß als Produkt einer infernalischen Phantasie abtun; dann erscheint sie vielmehr als ein verzweifelter, wenn auch kaum faßbarer Versuch, das Böse loszuwerden, indem man es bejaht, dadurch das Gute gleichsam für inexistent erklärt und mit diesem Wegnehmen des Gegensatzes das böse sich als solches sozusagen selbst aufheben läßt. Es ist ein Versuch, die ganze Leidensgeschichte und die Ausgeliefertheit der Menschheit zu liquidieren, in dem die gültigen moralischen Werte total negiert werden. Von hier aus, und nicht nur von hier aus, sondern auch von der in Sades Werken konzipierten Herren- und Sklavenmoral her, führt ein von der Forschung bereits erkannter Weg zu Nietzsche“ (Köhler 1984: 66).

In einer Fußnote im ersten Teil der „Nouvelle Justine“ schreibt de Sade in impliziter Abgrenzung zu Rousseaus Vertragstheorie: „Que font les lois en punissant l’infacteur du pacte social? Elles vengent des intérêts particuliers. Si les crime qu’elles commettent alors en ma faveur est nul, celui que je commettraï dans les

41 | Eine Ausnahme bildet diesbezüglich lediglich der Räuberhauptmann Borghèse – ohne das er hierfür stichfeste Beweise liefert (vgl. HJ II: 320).

mêmes vues doit assurément l'être de même“ (ebd.: 147). Die Gesetze werden als ungerecht und als Verstoß gegen die Natur gebrandmarkt, da sie nur das Gemeinwohl berücksichtigen und auf die Individualität der Einzelnen keine Rücksicht nehmen. Damit erweisen sie sich als unnütz für das Wohl des Einzelnen, wenn nicht gar schädlich, d.h. sie gehen von einer falscher Basis aus – wie z.B. derjenigen der Religion, die das Individuum in seiner Einzigartigkeit negiert. Wiederholt bestreitet de Sade unter Bezugnahme auf das Naturrecht die Existenz von Verbrechen an sich. In „Les cent vingt journées de Sodome“ teilt er mit:

„Il est certain, dit le duc, qui commençait à s'échauffer la cervelle en maniant Zéphire, que le crime a suffisamment de charme pour enflammer lui seul tous les sens, sans qu'on soit obligé d'avoir recours à aucun autre expédient, et personne ne conçoit comme moi que les forfaits, même les plus éloignés de ceux du libertinage, puissent faire bander comme ceux qui lui appartient. Moi qui vous parle, j'ai bandé à voler, à assassiner, à incendier, et je suis parfaitement sûr que ce n'est pas l'objet du libertinage qui nous anime, mais l'idée du mal; qu'en conséquence, c'est pour le mal seul qu'on bandit non pas pour l'objet, en telle sorte, que si cet objet était dénué de la possibilité de nous faire le mal nous ne banderions plus pour lui. – Rien de plus certain, dit l'évêque, et de là naît la certitude du plus grande plaisir à la chose la plus infâme et le système dont on ne doit point s'écarter, qui est que plus l'on voudra faire maître le plaisir dans le crime et plus il faudra que le crime soit affreux. Et pour moi, messieurs, ajouta-t-il, s'il m'est permis de me citer, je vous avoue que je suis au point de ne plus ressentir cette sensation dont vous parlez, de ne la plus éprouver, dis-je, pour les petits crimes, et si celui que je commets ne réunit pas autant de noirceur, autant d'atrocité, autant de fourberie et de trahison qu'il est possible de la sensation ne naît plus. – Bon, dit Durcet, est-il possible commettre des crimes comme on les conçoit et comme vous le dites là? Pour moi, j'avoue que mon imagination a toujours été sur cela au-delà de mes moyens; j'ai toujours mille fois plus conçu que je n'ai fait et je me suis toujours plaint de la nature qui, en me donnant le désir de l'outrager, m'en ôtait toujours les moyens. – Il n'y a que deux ou trois crimes à faire dans le monde, dit Curval, et, ceux-là rien. Combien de fois, sacredieu, n'ai-je pas désiré qu'on pût embrasser le monde? Ce serait des crimes cela, et non pas métamorphoser au bout de l'an un se douzain de créatures en mottes de terre. Et sur cela, comme les têtes s'allures senties et que les vites commençaient à dresser, on sortit de cette liqueur dont les picotements trop aigus faisaient préférer tant d'horreurs“ (S: 182f.).

Bereits in der Einleitung zu diesem Roman schreibt er über das Verbrechen als Ausdruck der Natur: „C'est de la nature que je les ai reçus, ces penchants, et je l'irriterais en y résistant; si elle me les a donnés mauvais, c'est qu'ils devenaient

ainsi nécessaires à ses vues“ (ebd.: 27). Auch im Bericht über den 15. Tag der Orgie auf Schloss Silling in „Les cent vingt journées de Sodome“ begründet er das Verbrechen auf diese philosophische Art und Weise:

„Duclos, dit le duc, soit vrai: te branlas-tu? La sensation fine et voluptueuse du crime atteignit-elle l'organe de la volupté? – Oui, monseigneur, je vous l'avoue; et j'en déchargeai cinq fois de suite dès le même soir. – Il est donc vrai, dit le duc en s'écriant, il est donc vrai que le crime a par lui-même un tel attrait, qu'indépendamment de toute volupté, il peut suffire à enflammer toutes les passions et à jeter dans le même délire que les actes mêmes de lubricité! Eh bien?... – Eh bien, monsieur le duc je fis enterrer honorablement la patronne, héritai du bâtard Peignon, me gardai bien de faire dire des messes et encore plus de distribuer des aumônes, espèce d'action que j'ai toujours eue en véritable horreur, quelque bien qu'en ait pu dire la Fournier. Je maintiens qu'il faut qu'il y ait des malheureux dans le monde, que la nature le veut, qu'elle l'exige, et que c'est aller contre ses lois en prétendant remettre l'équilibre, si elle a voulu du désordre. [...] Je regarde donc l'aumône non seulement comme une chose mauvaise en elle-même, mais je la considère encore comme un crime réel envers la nature qui, en nous indiquant les différences, n'a nullement prétendu que nous les trublions. Ainsi bien loin d'aider le pauvre, de consoler la veuve et de soulager l'orphelin, si j'agis d'après les véritables intentions de la nature, non seulement je les laisserai dans l'état où la nature les a mis, mais j'aiderai même à ses vues en leur prolongeant cet état et en m'opposant vivement à ce qu'ils en changent, et je croirai sur cela tous les moyens permis“ (ebd.: 237f.).

Diese Verbrechen entsprechen in den Augen von de Sades Libertin dem Willen der Natur, die von der Zerstörung ebenso wie von der Schaffung neuen Lebens profitiert. **Mit dieser vulgär-materialistischen Weltauffassung kann er das Verbrechen an sich negieren:** „[I]l n'y a point de crime dans la nature: les hommes y croient, cela est tout simple, ils ont dû caractériser de délit tout ce qui troublait leur tranquillité“ (NJ I: 231). **Auch dieser Gedanke wird im Werk des Sades ebenfalls redundant wiederholt und verdeutlicht ein weiteres Mal seine Rezeption der zeitgenössischen, naturwissenschaftlichen Diskurse.** Eugenié wird von ihren libertinen Lehrern eingebläut, dass es in der Logik eines Libertins kein Verbrechen geben kann (vgl. ebd.: 431). Dolmancé erläutert diesen Zusammenhang in der „Philosophie dans le boudoir“: „La destruction étant une des premières lois de la nature, rien de ce qui détruit ne saurait être un crime“ (PhB: 433).

Das Verbrechen ist auf diese Weise bei de Sade an die Lust gekoppelt, insbesondere an die Lust an der Überschreitung⁴², und gleichzeitig als eine Ausdrucksform der Natur gerechtfertigt. Es beschwingt die Lust der Libertins, viele von ihnen empfinden es gar als Voraussetzung für die eigene Lust – und gleichzeitig ist es ein Ausdruck ihrer individuellen Selbstbehauptung. Roland Barthes bemerkte über das Verbrechen im Werk de Sades: „Pour Sade, il n’y a d’erotique que si l’on ,raisonne le crime‘; raisonner, cela veut dire philosopher, disserter, haranguer, bref soumettre le crime (terme générique qui désigne tous les passionnés sadiennes) au système du langage articulé“ (Barthes 1971: 32). Auch an dieser Stelle wird noch einmal die Vielschichtigkeit von de Sades Literatur mit ihrer philosophischen, literarischen und pornographischen Ebene deutlich.

Das Verbrechen im herkömmlichen Sinne wird auch bei der „Société de Crimes“ (HJ I: 439)⁴³, der Juliette auf Empfehlung von der Libertine Clairwil beitreibt, dementsprechend definiert. In der Präambel heißt es:

„La Société se sert du mot *crime* pour se conformer aux usages reçus, mais elle déclare qu’elle ne désigne ainsi aucune espèce d’action, de quelque sorte qu’elle puisse être. Pleinement convaincue que les hommes ne sont libres, et qu’enchaînés par les lois de la nature, ils sont tous esclaves de ces lois premières, elle approuve tout, elle légitime tout, et regarde comme ses plus zélés sectateurs ceux qui, sans aucun remords, se seront livrés à un plus grand nombre de ces actions vigoureuses que les sots ont la faiblesse de nommer crimes, parce qu’elle est persuadée qu’on sert la nature en se livrant à ces actions, qu’elles sont dictées par elle, et que ce qui caractériserait vraiment un crime, serait la résistance que l’homme apporterait à se livrer à tous les inspirations de la nature, de telle espèce qu’elles puissent être“ (HJ I: 439).

Juliette gegenüber definiert Noircœur bereits an einer früheren Stelle das Verbrechen wie folgt: „On appelle crime toute contravention formelle, soit fortuite, soit préméditée, à ce que les hommes appellent les truites, soit préméditée, à ce que les hommes appellent les lois“ (ebd.: 205). Im folgenden begründet er diese These philosophisch anhand von vier Gesichtspunkten: Wertfreiheit von Taten allgemein, regionale Relativität der Bewertung von Handlungen, gesellschaftliche Prä-

42 | Die Lust der Überschreitung weist stark dionysische Züge auf. Sie bewegt sich allerdings gleichzeitig in einer Umklammerung der Ordnung, die sich im Nietzscheanischen Vokabular mit der griechischen Kunstgottheit Apollo in Einklang bringen lässt.

43 | Der Surrealist André Breton übernahm jene Passage in seine „Anthologie de l’humour noir“ und bietet somit noch eine weitere Lesart der Passage an – nämlich als schwarzen Humor.

gung, Überwindung von Gewissensbissen durch deren Infragestellung. Das Fazit seiner philosophischen Betrachtung lautet:

„Et en effet, pour juger si une chose est véritablement criminelle ou non, il faut examiner de quel dommage elle peut être à la nature; car on ne peut raisonnablement qualifier de crime que ce qui vraiment outragerait ses lois. Il faut donc que ce crime se trouve uniforme, que ce soit une action quelconque, tellement en horreur à tous les peuples de la terre, que l'exécration qu'elle inspire se trouve aussi généralement empreinte en eux que le désir de satisfaire à leurs besoins; or il n'en existe pas une seule de cette espèce: celle qui nous paraît la plus atroce et la plus exécrationnelle a trouvé des autels ailleurs“ (ebd.: 206).

Eine besondere Form der Auseinandersetzung mit dem Begriff Verbrechen findet sich in der bereits erwähnten Passage über die „Société des amis du crime“ (vgl. HJ I: 439-484), die sich streckenweise als eine Parodie von Rousseaus „contrat social“ lesen lässt. Eine der Voraussetzungen für die Aufnahme in diese Gesellschaft, ist der erwiesene Atheismus des Neulings (vgl. ebd.: 440, § 3), und auch für die Vereinsitzungen ist die Gotteslästerung als integraler Bestandteil vorgesehen (vgl. ebd.: 441, § 11; 442f., § 18). Weiterhin wird die Ablehnung der Gesetze damit begründet, dass sie der Natur zuwiderlaufen: „La Société respecte le gouvernement sous lequel elle vit; et si elle se met au-dessus des lois, c'est parce qu'il est dans ses principes que l'homme n'a pas le pouvoir de faire des lois qui gênent et contrarient celles de la nature“ (ebd.: 446, § 43).

An seine Leser gewandt erklärt der Erzähler allerdings die vier Libertins – Duc de Blangis, Durcet, Curval und l'Évêque de... – in „Les cent vingt journées de Sodomé“ zu „scélérats“ (S: 19), was sich übersetzen lässt mit dem rein negativ konnotierten, umgangssprachlichen Begriff „Schurken“. Gleichzeitig verteidigt der Erzähler das Verbrechen:

„Revenons maintenant sur nos pas et peignons de notre mieux au lecteur chacun de ces quatre personnages en particulier, non en beau, non de manière à séduire ou à captiver, mais avec les pinceaux même de la nature, qui malgré tout son désordre est souvent bien sublime, même alors qu'elle se déprave le plus. Car, osons le dire en passant, si le crime n'a pas ce genre de délicatesse qu'on trouve pas sans cesse un caractère de fraudeur et de sublimité qui l'emporte et, l'emportera toujours sur les attraits monotones et efféminés de la vertu? Nous Parlerez Vous de l'utilité de l'un ou de l'autre? Est-ce à nous de scruter les lois de la nature, est-ce à nous de décider si le vice lui étant tout aussi nécessaire que la vertu, elle ne nous inspire pas peut-être en portion égale du penchant à l'un ou à l'autre, en raison de ses besoins respectifs? Mais poursuivons“ (ebd.: 25).

Die Begründung der Verbrechen verläuft redundant über die Bezugnahme auf die Natur:

„Je me suis mis de bonne heure au-dessus des chimères de la religion, parfaitement convaincu que l'existence du créateur est une absurdité révoltante que les enfants ne croient même plus. Je n'ai nullement besoin de contraindre mes penchants dans la vue de lui plaire. C'est la nature que je les ai reçus, ces penchants, et je l'irriterais en y résistant; si elle me les a donnés mauvais, c'est qu'ils devenaient ainsi nécessaires à ses vues. Je ne suis pas dans ses mains [de la nature] qu'une machine qu'elle meut à son gré, et il n'est pas un de mes crimes qui ne la serve; plus elle m'en conseille, plus elle en a besoin: je serais un sot de lui résister“ (ebd.: 26f.).

Und in der „Nouvelle de Justine“ schreibt er darüber hinaus:

„La plupart des élans de la nature étant funeste à la société, il est tout simple qu'elle en ait fait des crimes: mais les lois sociales ont tous les hommes pour tous les hommes, peut être individuellement, est décidément une loi certaine [...] D'après ces principes, si les lois de la nature m'obligent à me soustraire à celles de la société, si elles me conseillent de les braver ou de m'en moquer assurément je le ferai sans cesse, en prenant toutes les précautions qu'exigera ma sûreté; parce que toutes les institutions humains, basées sur des intérêts où je ne suis associé que pour un sur plusieurs milliards ne doivent jamais l'emporter sur ce qui m'est personnel“ (NJ I: 278f.).

Der Zustand der Besessenheit, den Stirner mit dem Begriff der „fixen Ideen“ und Nietzsche mit dem Wort „Götze“ titulierte, ist ebenfalls ein Element im Denken der de Sadeschen Libertins. Der Mönch Ambroise erläutert Justine: „Je me moque des hommes et de leurs jugements; je ne pense qu'au crime, je n'aime que le crime, je ne respire que pour le crime, et c'est au crime seul à marquer tous les instants de ma vie“ (NJ II: 68). An dieser Stelle wird wiederum der Transgressionscharakter der de Sadeschen Philosophie deutlich: Die de Sadeschen Libertins streben regelrecht nach dem Verbrechen als Form der Grenzüberschreitung. Das unverhohlene Bestreben nach immer mehr Verbrechen repräsentiert auch Juliette, die in dieser Hinsicht wiederum als das Alter Ego von de Sade auftritt (vgl. z.B. HJ II: 209).

Die Argumentation, dass die Gesetze in ihrer Allgemeingültigkeit eine Unterdrückung der Individualität beinhalten, findet sich ähnlich wie im Exkurs „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ auch in der „Nouvelle Justine“:

„Il est impossible que la loi puisse également convenir à tous les hommes. Il en est de ce médicament moral comme des remèdes physiques: ne ririez-

vous pas du charlatan qui, n'ayant qu'une pratique semblable pour tous les tempéraments, purgerait le fort de la halle comme la petite-maîtresse à vapeurs? Eh! non, non, mes amis! ce n'est que pour le peuple que la loi est faite: se trouvant à la fois le plus faible et le plus nombreux, il lui faut absolument des freins dont l'homme puissant n'a que faire, et qui ne peuvent lui convenir sous aucun rapport. La chose essentielle, dans tout gouvernement sage, est que le peuple n'envahisse pas l'autorité des grands; il ne l'entreprend jamais, sans qu'une foule de malheurs ne bouleversent l'État, et ne le gangrènent pendant des siècles“ (NJ II: 208f.).

Die libertine Dubois betrachtet das Verbrechen streckenweise auch als eine Verteidigung gegen die Herrschaft von Tyrannen (vgl. ebd.: 374) und gibt dieser Stelle eine im Werk de Sades einmalige politische Färbung. Die Rolle der schwedischen Freimaurerloge ist dabei zwiespältig. Der Kampf gegen die bestehende Ordnung und Unterdrückung ist durch den eigenen Wunsch des Herrschens beseelt – abstrahiert lässt sich dieser Aspekt aber auch als Verteidigung der Individualität gegen die Herrschaft des Allgemeinen lesen.

In der „Histoire de Juliette“ erklärt de Sade in einer Fußnote über die Verbindung von Gleichheit und Gesetz in einer Formulierung, die stark an Nietzsche erinnert:

„L'égalité prescrite la Révolution n'est que la vengeance du faible sur le fort; c'est ce qui se faisait autrefois en sens inverse; mais cette réaction est juste, il faut que chacun ait son tour. Tout variera encore, parce que rien n'est stable dans la nature et que les gouvernements dirigés par des hommes doivent être mobiles comme eux“ (HJ I: 161).

In einer Fußnote am Ende des ersten Teils der „Histoire de Juliette“ erläutert er darüber hinaus:

„Il n'y a rien de plaisant comme la multiplicité des lois que l'homme fait tous les jours pour se rendre heureux, tandis qu'il n'est pas une de ces lois qui ne lui enlève, au contraire, une partie de son bonheur. Et pourquoi toutes ces lois? Eh! vraiment, il faut bien que des fripons s'engraissent, et que des sots soient subjugués! Voilà, d'un mot, tout le secret de la civilisation des hommes“ (ebd.: 210).

In der „Histoire de Juliette“ erläutert der russische Libertin Minski Juliette seine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Verbrechens: „Il y a deux observations essentielles à faire lorsque l'on est décidé à commettre un crime d'amusement: la première est de lui donner toute l'extension dont il est susceptible; la seconde est qu'il soit d'une telle force qu'on ne puisse jamais le réparer“ (HJ II: 44).

In einem kurzen Dialog erläutert einer der Libertins seine Sicht:

„Comme des inspirations de la nature, auxquelles il est extravagant de résister; comme les moyens les plus sûrs dont puisse se servir un homme d'État, pour réunir à lui tout ce qui peut consolider le bonheur, comme les ressorts de tous les gouvernements, comme les seules lois de la nature“ (ebd.: 262f.).

Das Verbrechen im generellen Sinne wird von einem materialistischen, naturdeterministischen Blickwinkel aus als solches negiert. Dabei greift de Sade auf kulturell relativistische Argumentationsmuster zurück. Das Verbrechen ist für ihn eng an das Bestreben der Entfaltung der eigenen Individualität geknüpft. Es ist ein Brechen von gesellschaftlichen, das Individuum einschränkenden Normen.

3.7 DIE KRITIK UND PARODIE DES KLASSISCHEN GESELLSCHAFTSVERTRAGES SOWIE NEUE FORMEN DES GESELLSCHAFTSVERKEHRS

Ein integraler Bestandteil seiner Philosophie ist de Sades Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines Gesellschaftsvertrages. Zu seinen Lebzeiten erfuhr sie eine theoretische Hochphase (vgl. z.B. Euchner 1974; Kersting 1991: 756-760) und auch eine praktische Umsetzung – in der Jakobinerherrschaft mit ihrer bluttriefenden Fehlinterpretation des Rousseauschen „volonté generale“ während der französischen Revolution. Gabriel Habert deutete diesen Aspekt in de Sades Werk wie folgt:

„L'homme de Sade ne pactise avec la société. Loin d'ignorer les théoriciens du contrat social, le marquis a médité leur hypothèse scientifique, il l'a tournée et retournée en tous sens, mais il ne l'accepte qu'avec réserves. Ces restrictions suscitent une analyse nouvelle d'un pacte social en équilibre instable“ (Habert 1954: 185).

Im weiteren Verlauf bezieht Habert Jean Locke, Jean-Jacques Rousseau und Thomas Hobbes als Referenzpunkte ein, um die Haltung de Sades zum Gesellschaftsvertrag näher zu bestimmen. Neben einer Kritik des klassischen Gesellschaftsvertrages lässt sich auch eine modifizierte Fassung in seinem Werk finden. Geoffrey Gorer hat gar im de Sadeschen Weltbild eine Weiterentwicklung des Gesellschaftsvertrages im Rousseauschen Sinne erblickt (vgl. Gorer 1978: 123).

Was die Kritik des bestehenden Systems durch de Sades Parodie des (klassischen) Gesellschaftsvertrages betrifft, widersprach Timo Airaksinen dem: „Throughout his works he sketches a full-blown (implicit) social order of autho-

rity, coercion, and social stratification. This system supervenes on the real world of the Old Regime but it is not identical to it“ (Airaksinen 1991: 118). An anderer Stelle schrieb er dazu: „Sade represents French society as approximating a social state of nature, because it is a perpetually unjust social order. Its violence is thinly camouflaged“ (ebd.: 121). Kritik übt de Sade in der in „Aline et Valcour“ integrierten Dystopie – in der ideologischen Begründung des gesellschaftlichen Organisationsmodells in dem Inselstaat Butua –, in der Darstellung der Gesellschaft von „Les cent vingt journées de Sodome“ (vgl. z.B. Hesse 1995: 401) sowie in den Ausführungen von Coeur-de-Fer gegenüber Justine:

„Pris dans cette position, ce qu'il reste de mieux à faire à un tel homme, n'est-il pas de se soustraire à cette société injuste, pour n'accorder droits, qu'à une société différente qui, placée dans la même position que lui, ait pour intérêt de combattre, par la réunion de ses petits pouvoirs, la puissance plus étendue qui voulait obliger ce malheureux à céder le peu qu'il avait, pour ne rien retirer des autres?“ (NJ I: 89f.).

Wiltrud Kernstock brachte diese Überlegungen mit dem Nietzscheanischen Konzept einer Umwertung aller Werte in Verbindung (vgl. Kernstock 1970: 82).

Vor allem die Reflexionen über die beiden Philosophen Jean-Jacques Rousseau⁴⁴ und Thomas Hobbes finden ihren Widerhall in de Sades literarischem Werk, aber auch in seinen hier ausgeklammerten (tages-)politischen Publikationen (vgl. IMS). Eine persönliche Begegnung mit Rousseau, den sein Libertin Verneuil als einen Menschenfeind bezeichnet (vgl. NJ II: 206f.)⁴⁵, legt sein Briefroman „Aline et Valcour“ nahe.

Wie Heinz-Günther Stobbe nachgewiesen hat, tritt de Sades Protagonistin Justine im Dialog mit Madame Dubois in der „Nouvelle Justine“ als Sprachrohr Rousseaus auf (vgl. Stobbe 2002: 46). Er bezieht sich dabei auf die folgende Aussage von Justine:

„Comment voulez-vous que ne périsse pas celui qui, par un aveugle égoïsme, voudra lutter seul contre la coalition des intérêts des autres? La société n'est-elle pas autorisée à ne jamais souffrir dans son sein celui qui se déclare contre elle? Et l'individu qui isole peut-il lutter contre tous, peut-il se flatter d'être heureux et tranquille, si n'acceptant pas le pacte social,

44 | Neben dessen Erziehungsroman „Émile“ fanden sich sieben weitere Werke und Schriften des Philosophen in seiner Bibliothek auf dem Château La Coste (vgl. Laborde 1991: 40f.).

45 | Es finden sich auch wiederholt Anspielungen auf ihn in seinem Werk (vgl. z.B. NJ II: 42).

il ne consent pas à céder un peu de son bonheur pour en assurer le reste?“ (NJ I: 88).

Coeur-de-Fer verwirft ebenso Rousseaus „Contrat Social“, indem er den „volonté generale“ generell leugnet und an dessen Stelle die Vielzahl von Einzelinteressen setzt (ebd.: 89). Gepaart ist diese Weltsicht mit der Übernahme des Hobbeschen Prinzip des Urzustandes vom Menschen. Er rechtfertigt das Verbrechen als einen legitimen Akt der individuellen Interessenvertretung gegenüber anderen. Sein Bild des Naturzustandes ähnelt stärker dem Postulat vom Menschen als des Menschen Wolf als dem Rousseaus vom „edlen Wilden“. Er thematisiert die Natur als einen kriegerischen Zustand – und erläutert die Bindungslosigkeit des Menschen. Der Chemiker, den Juliette auf dem Vesuv trifft, erläutert, dass das Ziel seiner Bemühungen die Rückversetzung der Menschheit in den Naturzustand sei: „Rendus à l'état de nature, les hommes, je le soutiens, seraient plus heureux qu'ils ne peuvent l'être sous le joug absurde des lois. Je ne veux pas que l'homme renonce à aucune portion de sa force et de sa puissance“ (HJ II: 131).

Über die Übereinstimmung mit dem Hobbeschen System erklärte Timo Airaksinen: „The Sadean world is an inverted version of the construct suggested by Thomas Hobbes and Niccolò Machiavelli“ (Airaksinen 1991: 117). Machiavellis Schrift „Il Principe“ (1532) war de Sade bekannt. Er verweist in „Nouvelle Justice“, „Histoire de Juliette“ und „Philosophie dans le Boudoir“ wiederholt darauf (vgl. NJ II: 61; PhB: 441; HJ I: 498; HJ II: 415) – ob er auch die „Discoursi“ gekannt hat, ist unbekannt. Weiterhin bemerkte Airaksinen:

„The social state of nature, familiar from political philosophy, plays a double role in Sade. The concept designates the Hobbesian idea of the original conditions of society. Its first meaning is that man's natural situation is determined by the society in which he lives. Its second meaning is specified by Sade, echoing Hobbes' own words. Sade writes: ‚But you will say, thence we will be born in a state of perpetual warfare“ (Airaksinen 1991: 120f.).

Bezogen auf das gesellschaftliche Ideal von de Sade folgerte er daraus:

„Social life is terrible for Sade, because it's potential violence and wickedness can be suffered, but not utilised. His new social order must exploit nature in a systematic manner. Sade, in fact, inverts the Hobbesian project so that the ideal society will be crueller than the original one“ (ebd.: 121).

Dem klassischen Gesellschaftsvertrag liegt für de Sade letztlich genauso wie der Idee der Nächstenliebe ein rein egoistisches Interesse des Schwachen zu Grunde, der die Starken damit schwächen und seine eigene Position festigen will. Nach de Sades Auffassung führt demnach der Gesellschaftsvertrag zu einem Verlust an in-

dividueller, ermächtigender Freiheit zu Gunsten der Herrschaft einer von ihm als schwach empfundenen Allgemeinheit. Dies darf jedoch nicht zwangsläufig zu der Vermutung führen, dass de Sade eine sozialdarwinistische Position vertrat. Gerade in seinen frühsozialistischen Exkursen, sowohl in „Aline et Valcour“ als auch in der „Nouvelle Justine“, wird dieser Aspekt deutlich durch das Postulat gleicher Ausgangsbedingungen abgeschwächt.

Seine Vorstellungen von einer idealen Gesellschaft legt de Sade vorrangig in seinem Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ sowie in der Inselutopie Tamoé (vgl. Kapitel 3.7.1 der vorliegenden Arbeit) dar. In seinem Aufruf an das französische Volk umreißt er die nötigen Schritte für eine dauerhafte Etablierung der Republik: In ihren Grundzügen sind sie identisch mit denen seiner eigenen Philosophie. Er setzt auf einen materialistisch begründeten Atheismus und auf eine Reduzierung der Gesetze auf ein Minimum, das für die Erhaltung der Ordnung notwendig ist, sowie auf eine Umwertung der öffentlichen Moral, die er im Sinne Nietzsches als eine Sklavenmoral auffasst (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit).

Das Gesellschaftssystem de Sades wird ebenfalls durch die Idee eines Vertrages bestimmt. Er wird sowohl als privatrechtlicher Vertrag (z.B. in „Les cent vingt journées de Sodome“ oder „Philosophie dans le Boudoir“) als auch als Vertrag auf gesellschaftlicher Ebene („Aline et Valcour“, „Juliette“) erwähnt. Beispiele für privatrechtliche Verträge stellen diejenigen der vier Libertins in „Les cent vingt journées de Sodome“ dar: Sie heiraten die Töchter anderer Libertins untereinander (vgl. S: 20f.)⁴⁶ und stellen ein gesellschaftlich wirkendes Regelwerk als Rahmen für ihre Orgien auf. De Sade übernimmt dabei gleichzeitig das klassische Konzept der Heiratsallianz, wie es zur damaligen Zeit im europäischen Hochadel üblich war, und pervertiert es. Ebenso besteht in der „Philosophie dans le Boudoir“ ein Vertrag zwischen dem Vater von Eugénie und Madame Saint-Ange (vgl. PhB: 387f., 545f.). Für die gesamtgesellschaftliche Ebene treffen diese privatrechtlichen Verträge keine adäquaten Aussagen, aber sie beinhalten bereits Wesensmerkmale seiner Vorstellung von einem Gesellschaftsvertrag. Der Vertrag ist – wie Roland Barthes in seiner Untersuchung nachwies – dennoch die wesentliche Kommunikationsform der de Sadeschen Libertins (vgl. Barthes 1971: 34). Denn sie binden zwar das Individuum, werden aber von de Sade als freie Vereinbarungen zwischen gleichberechtigten Individuen gegenüber anderen Verträgen präferiert.

Als alternatives Gesellschaftskonzept lassen sich partiell die Subgesellschaften im de Sadeschen Werk lesen, die wiederholt in Form von Räuberbanden und Allianzen von Libertins gebildet werden. Diese Subgesellschaften, die auch

46 | Dieser Akt erinnert an den politischen Akt, ein Bündnis untereinander zu schmieden. Die Hochzeit untereinander diente den unterschiedlichen Herrscherhäusern als gegenseitige Absicherung.

räumlich von der Gesellschaft getrennt sind, wenn sich ihre Mitglieder in abgeschiedene Klöstern und Burgen zurückziehen, lassen sich als eine de Sadesche Gesellschaftsutopie lesen.⁴⁷ Grund für diese Verbindungen ist der Egoismus des Einzelnen, der in diesen Strukturen eine Möglichkeit des Auslebens erhält – wie bei Stirners idealtypischem „Verein von Egoisten“. Die Argumentation von Libertin Honorine bezüglich des Zusammenhalts trotz dieses Prinzips lautet:

„Parce que la solidité de notre association devient utile à sa conservation et que, pour son maintien, nous préférons quelques sacrifices dont tous les moyens que nous avons ici de faire le mal savent nous dédommager amplement. Ne t’imagine pas que nous nous chérissons beaucoup pour cela; nous nous voyons tous les jours de trop près pour nous aimer: mais nous sommes obligés d’être ensemble, et nous nous y maintenons par politique, à peu près comme les voleurs dont la sûreté de l’association n’a d’autres bases que la vice et la nécessité de l’exercer“ (NJ I: 357f.).

Auch Monsieur de Lorsagne erläutert in derselben Novelle: „L’egoisme est la seule loi de la nature“ (ebd.: 572).

In diesen Subgesellschaften schlägt aber der Drang nach Individualität seiner Libertins in ein totalitäres System um, wenn der Individualität einzelner Individuen das Leben anderer geopfert wird (vgl. „Les cent vingt journées de Sodome“).

Ein besonders wichtiger Aspekt für die Frage des Individualismus ist die Unvereinbarkeit von Gesellschaft und Natur. Der Mönch Sylvestre erläutert gegenüber Justine: „La plupart des élans de la nature étant funeste à la société, il est tout simple qu’elle en ait fait des crimes: mais les lois sociales ont tous les hommes pour objet, et celles de la nature sont individuelles et par conséquent préférables“ (NJ I: 278).⁴⁸ Gegen die „Kulturgesellschaft“ mit ihrer vorherrschenden Moral polemisiert die Libertine Delmonse mit einem Rückgriff auf die Natur⁴⁹, um letztlich wieder auf den Individualismus zu kommen. „La nature déteste abjure, contraire tous ces dogmes de votre absurde civilisation“ (ebd.: 47). Dabei spielt sie das Konzept der „Natur“ gegen das der „Kultur“ aus. Der Mönch Sylvestre erklärt Justine, dass eine Gesellschaft auf dem Eigennutz ihrer Mitglieder basiert (vgl.

47 | Ihre Heimat sind bei de Sade klassischerweise, in der Tradition der Gothic Novels, vor allem abgelegene Schlösser und Klöster.

48 | Ähnliche Aussagen finden sich auch in anderen Passagen der „Nouvelle Justine“ wieder (vgl. z.B. NJ II: 23).

49 | Gorer schrieb diesbezüglich: „IN PLACE of the God he could not respect, de Sade enthroned Nature as the prime mover of the universe; but this Nature is not a consistent conception; in the fifteen years covered by his most important writings the idea undergoes constant modifications“ (Gorer 1978: 117).

ebd.: 357f.) – derselben Grundlage, die Stirner als Grundlage des „Vereins der Egoisten“ benennt. Der Mönch Ambroise bringt seine Kritik an den gesellschaftlichen Strukturen ob ihrer Unterdrückung des Individuums auf den Punkt. In einem Dialog mit seinem Mitbruder Sylvestre und Justine verkündet er: „Je les [conventions sociales et institutions humains] abhorre [...]; elles entravent notre liberté, elles atténuent notre énergie, elles dégradent notre âme, elles ont fait de l'espèce humaine un vil troupeau d'esclaves que les premier intrigant mène où bon lui semble“ (ebd.: 279). In „Aline et Valcour“ lässt er einen seiner Protagonisten erklären: „La chaîne des devoirs universels est une chimère [...] elle peut s'entendre d'égal à égal, jamais du supérieur à l'inférieur; la diversité d'intérêt détruit nécessairement la ressemblance des rapports“ (AV I: 229).

Elmar Waibl bemerkte in seiner Untersuchung über de Sade:

„Die vorausgehenden Erörterungen sollten deutlich gemacht haben, daß die Kritik Sades am kontraktualistischen Denken gegen die Lehre vom Sozialvertrag im eigentlichen Wortsinne [...] gerichtet ist, da seine aus anarchistischer Gesinnung vorgetragene Kritik ja nicht die Berechtigung einer *bestimmten* Ordnung gesellschaftlichen Zusammenlebens in Frage stellt, sondern *jede* Form eines normierten, regelgebundenen Daseins. Gegen ein solches Dasein, das unumgänglich an die allgemeine Beschränkung individueller Aktionsfreiheit gebunden ist, setzt Sade – der ‚erste Theoretiker der absoluten Revolte‘ – den Standpunkt der *Libertinage*, der das radikal-individualistische Prinzip des *Liberalismus* unter dem Gesichtspunkt einer libidinösen Akzentsetzung in den Vordergrund stellt und die absolute Präferenz dieser anarchistischen Freiheit gegenüber anderen Wertgesichtspunkten vertritt [...] Die Beweisfigur, welche Sade gegen das kontraktualistische Denken ins Treffen führt, ist der Libertin selbst“ (Waibl 1983: 251f.).

Weiterhin zog Waibl das Fazit:

„Die auf Interessenausgleich abzielende kontraktualistische Theorie der reziproken Anerkennung wird sinngemäß als Herden- und Sklavenmoral denunziert. Mit dieser – in psychologischen Kategorien operierenden – Kritik immunisiert Sade seinen Standpunkt gegen den Vorwurf, dass der Machtanspruch des Stärkeren mangels allgemeiner Zustimmungsfähigkeit nicht als ethisch gerechtfertigte Maxime gelten könne. Deutlich Fr. Nietzsche vorarbeitend, wertet Sade die goldene Regel als den Machtanspruch der Zukurzgekommenen, das rechtsstaatliche Grundsatzpostulat nach wechselseitiger Anerkennung als Forderung der ‚Partei der Schwachen‘. So wie Jesus die Caritas gepriesen habe, weil er selber ein Bettler war, habe Rousseau aus ähnlichen Gründen die Gleichwertigkeit aller Menschen von Natur propagiert, denn bei seiner eigenen Schwäche zog er es vor, die anderen auf seine

niedrige Stufe herabzuziehen, weil er sich nicht zu ihnen emporschwingen vermochte.' Nietzsche wird sich ähnlicher Argumentationsfiguren bedienen, um den hemmungslosen Machtanspruch des Herrenmenschen gegenüber der christlichen Mitleidsreligion geltend zu machen“ (ebd.: 255).

Auch in anderen Hinsichten lassen sich deutliche Übereinstimmungen erkennen – so bemerkte Timo Airaksinen über die Verbindung von Vertrag und Kommunikation, die ebenfalls durch eine Dichotomie von Tätern (Libertins) und Opfern geprägt ist:

„These confusions indicate that they [the Libertins] accept a social contract which is, ideally, successful, since it divides the world into predatory heroes and passive victims, guaranteeing that no mix-up occurs. According to the stipulated criteria of value, the heroes can identify not only themselves, but also their victims. Some people are taken to be wretches who do not deserve devotion or love. Also, friendship between the libertins now become possible. Because of the social contract an artificial world is created. [...] The earlier imperfections of the cruel life can be corrected, ironically, through its free celebration“ (Airaksinen 1991: 117).

Während die klassischen Vertragstheorien das Individuum den im Vertrag geschaffenen Institution unterwerfen – auch wenn es Denkern wie John Locke um einen gewissen Schutz des Individuums vor allmächtigen Institutionen ging –, setzt sich de Sade für eine Stärkung der Rolle des Individuums ein, so dass es seine vollständige Eigenständigkeit und Handlungsmacht bewahrt. Die Vertragsbedingungen betrachtet de Sade als nicht bindend, wenn sie den natürlichen Trieben und dem Begehren des Individuums entgegen stehen. Der Vertrag nimmt damit die Form einer freien Vereinbarung ohne Erzwingungsgewalt an, aus dem das Individuum jederzeit wieder heraustreten kann. Das Individuum, das sich den Regeln des Vertrages nicht (mehr) unterwirft, da es dadurch seine individuelle Freiheit beschnitten sieht, sollte nach seiner Auffassung nicht durch Sanktionen seitens der Vertragspartner bedroht sein. Dies begründet er mit dem Verweis auf die Unterschiedlichkeit der Individuen, die es zu bewahren gelte. Damit widerspricht er einer der wesentlichen Grundannahmen, von denen die klassischen Vertragstheorien eines Immanuel Kant, Thomas Hobbes, John Locke⁵⁰ und Jean-Jacques Rousseau ausgehen, einer generellen Gleichheit (an Rechten) dieser. Er führt die Idee der Vertragstheorie auf Grund der Unverbindlichkeit und der Stärkung des

50 | De Sade hat nachweislich auch die Vertragstheorie von John Locke gekannt. Innerhalb von „Philosophie dans le Boudoir“ findet sich eine dementsprechende Anspielung auf Lockes „Two Treatises of Government“ (vgl. PhB: 414).

Individuums ad absurdum. Während die klassischen Vertragstheorien von der freiwilligen Selbsteinschränkung der Freiheit des Individuums und der temporären Aufgabe ihrer natürlichen Freiheit ausgehen, um ein Mehr an Sicherheit zu gewinnen, überlässt de Sade dem Individuum die eigene Entscheidung, ob es sich dem Regelsystem temporär unterwerfen will, obwohl es damit die eigene Freiheit begrenzt. Er negiert die Idee eines für alle Vertragspartner verbindlich geltenden abstrakten Regelsystems, da es sich in seiner Allgemeinheit nicht mit den konkreten Eigenschaften und Interessen des Individuums vereinbaren lässt.

Die Grundzüge seines Gesellschaftssystems sehen einen Minimalstaat im extrem liberalen Sinne vor, der nur eine geringe Schranke für das Ausleben der libertinen Neigungen darstellt. Wie Airaksinen bemerkte, überträgt de Sade für seinen Gesellschaftsvertrag den Hobbesschen Naturzustand („Krieg aller gegen alle“ [im Original auf lateinisch: „bellum omnium contra omnes“]) auf die staatliche, vertragstheoretische Ebene, d.h. de Sade verkehrt die Hobbesschen Axiome zu Gunsten der Beibehaltung individueller Freiheit. De Sades Protagonist Dolmancé vertritt streckenweise Hobbes' Philosophie (vgl. PhB: 478). Während Hobbes die Aufgabe der individuellen Freiheit in einem Staat einfordert, um aus dem Naturzustand hervorzutreten, will de Sade die Freiheit des Individuums aus dem Naturzustand in den Staat transferieren. Im Rahmen dieses Gesellschaftsvertrages überträgt das Individuum fast keine Rechte an eine überindividuelle Instanz. Seine individuelle Freiheit wird nur dort beschnitten, wo es für den Erhalt einer republikanischen Staatsordnung notwendig ist. Eine nähere Konkretisierung dieses Minimalstaatskonzeptes bleibt er allerdings schuldig.

Räuber in der Bande von Dubois (vgl. z.B. NJ I: 69-102), in „Société de Crimes“ (ebd.: 439-484) sowie m.E. in den losen Zusammenschlüssen seiner sonstigen Libertins zeigen bei ihm eine potentiell alternative Gesellschaftsorganisation auf – ohne allzu sehr in die theoretische Tiefe zu gehen.

Timo Airaksinen kam bezüglich der Gesellschaftsutopie von de Sade zu dem Schluss: „Sade represents French society as approximating a social state of nature, because it is a perpetually unjust social order. Its violence is thinly camouflaged“ (Airaksinen 1991: 121). Zuvor bemerkte er bereits: „Throughout his works he sketches a full-blown (implicit) social order of authority, coercion, and social stratification. This system supervenes on the real world of the Old Regime but it is not identical to it“ (ebd.: 118). Weiterhin wird auch der Gedanke der Gleichheit, wie er in der Utopie Tamoé seinen Höhepunkt erreicht, schon in einzelnen Passagen der Justine thematisiert. Es ist Madame Dubois, die eine Bande von Verbrechern anführt, die dieses Prinzip predigt.

„Je veux l'égalité, je ne prêche que cela. Si j'ai corrigé les caprices du sort, c'est parce qu'écrasée, anéantie de l'inégalité de la fortune et des rangs, ne voyant que vanité, que tyrannie dans les uns, que bassesse, que misère

dans les autres, je n'ai voulu ni briller avec le riche orgueilleux, ni végéter avec le pauvre humilié“ (NJ II: 374).

Diese Vorstellung von Gleichheit, die an die Überlegungen von Pierre-Joseph Proudhon erinnern, bilden eine wichtige Grundlage für de Sades ansonsten sehr individualistisch geprägtes Gesellschaftskonzept. Besonders deutlich wird dies in seiner sozialistischen Inselutopie „Tamoé“.

3.7.1 Tamoé – der Sozialismus als Ausweg?

Ein bislang wenig beachteter Aspekt im Werk de Sades ist seine frühsozialistische Komponente. In Facetten, beispielsweise in Überlegungen zum Gemeineigentum und zu politischer Gleichheit, wird sie bereits in der „Nouvelle Justine“ thematisiert, explizit dann in einer Gegenüberstellung des despotischen Herrschaftshauses namens Butua mit der frühsozialistischen Inselutopie Tamoé in „Aline et Valcour“. Im Gegensatz zur klassischen Utopie, wie z.B. Thomas Morus' „Utopia“, bildet die Beschreibung von Tamoé als einer offenen Utopie nicht eine in vollständiger Harmonie existierende Gesellschaftsform ab. Stattdessen orientiert sie sich an den beiden Polen von dem Wunsch nach Gleichheit innerhalb der Gesellschaft und einem adäquaten Umgang mit den individuellen Lastern der Menschen, in denen de Sade seinen Monarchen Zamé eine Ursache des Unglücks des Menschen sehen lässt (vgl. AV I: 291). Beide Pole sind laut de Sade in der Natur verankert. Auf diesem Weg versucht er, eine Gesellschaftsordnung unter dem Rückgriff auf ein postuliertes Naturrecht zu konstruieren, die diesen Bedingungen gerecht wird. Diese Utopie ist als eine Gesellschafts- und Staatsvorstellung⁵¹ für das nachrevolutionäre Frankreich gedacht, wie an mehreren Stellen in dem Text angedeutet wird (vgl. z.B. ebd.: 305, 373). De Sade versucht, anhand der Projektionsfläche

51 | Ähnlich wie in seinem späteren staatstheoretischen Diskurs „François, encore un effort si vous voulez être républicains“ wird der Staat nur grob skizziert und lässt sich nach den wenigen Aussagen über seine Institutionen und Rahmenbedingungen mit gebotener Vorsicht als liberaler Minimalstaat auffassen. Über diese Konstruktion wird wenig ausgesagt – lediglich, dass es einen Verwaltungsplan im Sinne eines Allgemeinwohls gäbe, der über den individuellen Interesse stünde. Zamé spricht daher von Verbrechen, die konträr zu seinem „plan d'administration“ stehen (ebd.: 292). Im Zuge dessen taucht auch eine explizite Kritik am Parlamentarismus als intermediärer Instanz auf. „Je m'étonnais, je l'avoue, que d'autres que moi n'eussent pas déjà fait de sérieuses réflexions sur l'inutilité de ces pouvoirs intermédiaires, sur le danger extrême de leur institution, et que tous ces sénats monstrueux n'eussent pas été déjà bannis par vous souverains d'Europe“ (ebd.: 296).

des „edlen Wilden“⁵², ein zu seiner Zeit durch die Reise- und Utopieliteratur geprägtes Stereotyp, eine Gesellschaftsutopie darzustellen, die er als eine Bezugsgröße für das revolutionäre Frankreich sieht. Gleichzeitig finden sich wiederholt Anspielungen auf und Kritik an der Politik der französischen Jakobiner sowie ihrem Konzept der Tugendherrschaft, die den zeitgenössischen Bezug verdeutlichen.⁵³ Diese frühsozialistische Utopie ist durch die Gleichheit der Bewohner bezüglich ihrer Vermögensverhältnisse, Rechte und Pflichten, d.h. einer klassenlosen Gesellschaft⁵⁴, sowie gegenseitigen Respekt geprägt; regiert wird sie von dem weisen König Zamé⁵⁵. Das klassische Untertanentum mit seinen jeweiligen Bräuchen lehnt er kategorisch ab. Das Problem der Laster – als eines der wichtigsten Themen im Denken des D. A. F. de Sade – findet in den Ausführungen des weisen Königs auch seinen Platz. Er beruft sich auf das Naturrecht und schränkt die Zahl der Gesetze ein – um die Zahl der Verbrechen zu reduzieren.⁵⁶ In seinen Ausführungen erscheinen die Gesetze als ein Machtbeweis der Herrschenden (vgl. ebd.: 291f.) – ähnlich seiner Auffassungen in „François, encore un effort si vous voulez être républicains“. Das Prinzip kommt in der Aussage zum Vorschein: „Il n'appartient à personne de vouloir régler les actions des autres“ (ebd.: 303).

Das Inselreich Tamoé, regiert von dem aufgeklärten Monarchen König Zamé⁵⁷, ist sehr stark geprägt durch die frühsozialistischen Utopien seiner Zeit

52 | Zamé erläutert über das natürliche Leben des Menschen: „L'état naturel de l'homme est la vie sauvage; né comme l'ours et le tigre dans le sein des bois, ce ne fut qu'en raffinant ses besoins qu'il crut utile de se réunir pour trouver plus de moyens à les satisfaire“ (ebd.: 310).

53 | Die ursprüngliche Fassung des Romans entstand zwischen 1785 und 1787; er redigierte sie während der französischen Revolution noch einmal. Sie erschien dann in ihrer endgültigen Fassung zwischen 1793 und 1795.

54 | Im französischen Original spricht de Sade von „deux classes“ (AV I: 290). Der Begriff der „Klasse“ im soziologischen Sinne taucht in Frankreich um 1788 erstmals auf (vgl. Robert 2007: 445) und hat damit bereits bei de Sade die Bedeutung. Vgl. auch Gorer 1978: 109ff..

55 | Im Zuge der Lebensgeschichte lässt de Sade den Monarchen eine Kritik des Klassensystems aussprechen (vgl. ebd.: 290).

56 | Die gleiche Argumentation findet sich in den Aussagen des Chemikers in der „Histoire de Juliette“ (vgl. HJ II: 134).

57 | Der König lässt sich als ein Ideal eines Philosophenkönigs fassen, der sich als erster Diener des Volkes versteht (ebd.: 287) und seine Herrschaft auf der Achtung und Dankbarkeit seiner Untertanen aufbaut statt auf Tyrannei. Diese Aussage erinnert stark an die Aussage des preußischen Königs Friedrich II., der im Zuge der Geschichte der Juliette auch erwähnt wird. Sein Lebensstil entspricht demjenigen seiner „Untertanen“ und hebt sich nicht in der Qualität oder Quantität von diesen ab (vgl. ebd.: 279). Er

z.B. François Noël Babeuf, St. Simon)⁵⁸ und die konsequente Ablehnung des Absolutismus, der in seinem dystopischen Gegenpol zum Ausdruck kommt. Bereits die Beschreibung des Aufbaus von dieser Stadt, über deren Gestaltung es heißt: „construite sur un plan régulier“ (ebd.: 277), und auch die nähere Erläuterung der symmetrisch angelegten Gebäudekomplexe erinnern an die utopischen Entwürfe der klassischen Frühsozialisten wie Charles Fourier (1772-1837) oder des Engländer Robert Owen (1771-1858), die einige Jahrzehnte später ähnliche Ideen in phantastischen Utopien ausformulierten.

De Sade stimmt darüber hinaus mit Fouriers Idee eines System der Phalanxen⁵⁹ überein, die Kinder beiderlei Geschlechtes gemeinsam in staatlichen Einrichtungen zu erziehen (vgl. ebd.: 315)⁶⁰ – einer Idee, die bereits in Platons „Politeia“ immanent angelegt ist. De Sade begründet diese Maßnahme über die patriotische Erziehung – ein Thema, das zur damaligen Zeit den politischen Diskurs in Frankreich prägte. Die Herausbildung von radikaler Individualität wird gar nicht thematisiert – dem gesellschaftlichen Aufbau nach wird dies auch nicht als Ziel der Erziehung gewünscht, sondern eher ein in der Gemeinschaft aufgehender Staatsbürger.

Auffällig ist zu dem die Gleichberechtigung der Geschlechter, die sich darin ausdrückt, dass der König den Frauen weitgehend die gleichen Rechte wie seinen männlichen Untertanen einräumt.⁶¹ Weiterhin wird auch der Gedanke der Gleichheit, wie er in der Utopie Tamoé seinen Höhepunkt erreicht, schon in einzelnen Passagen der „Nouvelle Justine“ thematisiert.

wird als ein Herrscher ohne Dünkel beschrieben bzw. auch als „le père, l’ami de la nation“ (ebd.: 287).

58 | Eine direkte Kenntnisnahme der frühsozialistischen Utopien seitens de Sades konnte bislang nicht nachgewiesen werden – lediglich die von Fenelon, der m.E. zu jener ideengeschichtlichen Strömung gezählt werden kann. Ein weiterer Vertreter, den er in seinen Briefen und Texten wiederholt diskreditiert, wäre noch Rétif de la Bretonne. Inwieweit er dessen frühkommunistisches System er aber zur Kenntnis genommen hat, ist noch nicht erforscht.

59 | Unter „Phalanx“ verstand Fourier eine Wohneinheit von 400 Familien, deren Wohnfläche symmetrisch und in relativer Gleichheit gestaltet sein sollte (vgl. Bruckner 1975: 12; Silberling 1964).

60 | Roland Barthes hat in seiner Untersuchung „Sade [...] Fourier [...] Loyola“ den Briefroman ignoriert und diese Aspekte in seinem Vergleich der beiden Denker ausgeklammert.

61 | Es besteht noch keine vollendete vollständige Gleichberechtigung. Die Wahl der Ehepartnerin geht immer noch von seitens des Mannes aus, und die Frau hat lediglich das Recht der Ablehnung. Ebenso zeigen sich bezüglich des von de Sade entworfenen Scheidungsrechts patriarchale Züge.

Die Grundidee dessen, was in „Aline et Valcour“ mit der Inselutopie ausgeschmückt und breit gefächert dargestellt wird, ist also bei der von Madame Dubois geführten Räuberbande bereits implizit vorhanden. Dubois begründet ihr Handeln mit der Wiederherstellung des Prinzips der Gleichheit. „La nature nous a créés tous égaux, Justine: si les injustes rigueurs du sort se plaisent à déranger ce premier plan des lois générales, c’est à nous d’en corriger les caprices, et de réparer par notre adresse les usurpations du plus fort“ (NJ I: 71). Ihre Argumentationslinien zeigen diesbezüglich deutliche Übereinstimmungen und belegen somit die Kohärenz im Gesamtwerk.

Die Fokussierung auf die Gleichheit geht einher mit der für die Frühsozialisten typischen auf die Ordnung, die sich beispielsweise in der Farbgebung der Gewänder der unterschiedlichen Generationen (vgl. AV I: 283) äußert und auch im Umgang mit dem Eigentum (vgl. ebd.: 316). In der de Sadeschen Utopie existiert kein Privateigentum an Grund und Boden (vgl. ebd.: 316, 319) – Grund und Boden werden lediglich an die Bürgerinnen und Bürger entliehen und als Strafmaßnahme, bei persönlicher Überlastung (z.B. altersbedingt) oder im Todesfall annulliert. Dieses System erinnert sehr stark an die Philosophie des französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon, der in seinem 1840 verfassten Werk „Qu’est-ce que la propriété?“ ähnliche Gedanken geäußert hat.⁶² Die Vorherrschaft der Reichen über die Armen, wie sie sich aus dem bestehenden Gesellschaftsvertrag ergibt, will de Sade durch eine Verstaatlichung des Eigentums brechen (vgl. ebd.: 290). Mit dieser Maßnahme schafft er die Grundlage des Diebstahls ab (vgl. ebd.: 320) – ebenso eine Reihe von Kapitalverbrechen wie z.B. den Kindermord (vgl. ebd.: 320).⁶³

Über das Verbrechen und dessen Wechselwirkung mit den Gesetzen erklärt er:

„Dès mes premières opérations, me dis-je, j’aurai donc des vices de moins; or, la multiplicité des lois devient inutile quand les vices diminuent: ce sont les crimes qui ont nécessité les lois; diminuez la somme des crimes, convenue que telle chose, que vous regardiez comme criminelle, n’est plus que simple, voilà la loi devenue inutile“ (ebd.: 291f.).

Solche Gedanken überschneiden sich deutlich mit Aussagen in seinen anderen Werken (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit). Er folgert daraus, auf die staatstheoretische Ebene übertragen: „Si les lois sont justes, elles n’ont pas besoin d’être déposées ailleurs que dans le cœur de chaque citoyen, et elles s’y placeront naturellement“ (ebd.: 295). Verantwortlich für diese Form des Vorgehens macht

62 | Auf Übereinstimmungen im Denken der beiden hat bereits Albert Drach (1974) verwiesen.

63 | Seine Beispiele sind stark zeitgebunden. Er griff auf die im zeitgenössischen Diskurs gängigen Themen und Argumentationsmuster zurück, um diese in einer Argumentation ad absurdum zu führen.

de Sade die Grundlagen des Christentums (vgl. ebd.: 338). Er wirft dabei den Gesetzgebern vor, lediglich die Ketten ihrer Mitbürger zu vermehren, statt sich um das Glück ihrer Untertanen zu kümmern.

„Un loi est un frein: or la meilleure qualité du frein est de ne pouvoir se rompre. Ce n'est pas la multiplicité des lois qui constitue la force du frein, c'est l'espèce. Vous avez cru rendre vos peuples heureux en augmentant la somme des lois, tandis qu'il ne s'agissait que de diminuer celle des crimes. Et savez-vous qui les multiplie, ces crimes?“ (ebd.: 337).

De Sades Ansichten münden in der Aussage, dass Gesetze und Religion die Moral negativ beeinflussen (ebd.: 353) bzw. viele Verbrechen überhaupt erst aufgrund der Religion verübt werden (vgl. ebd.: 293). Gleichzeitig ist die Stärkung der Tugend in den Überlegungen von Zamé, dem Herrscher über das Inselreich Tamoé, ein wesentlicher Aspekt für die Auswahl einer passenden Religion für das gemeinschaftliche Zusammenleben. Über eine solche Religion schreibt er:

„Mais s'il s'en présente un à tes yeux, qui, simple dans sa doctrine, qui, vertueux dans sa morale, méprisant tout faste, rejetant toutes fables puériles, n'ait pour objet que l'adoration d'un seul des singeries rêvées là, méprisées ici, que l'on peut plaire à l'Éternel, c'est par la pureté de nos cœurs, c'est par la bienfaisance... S'il est vrai qu'il y ait une Dieu, voilà les vertus qui le forment, voilà les seules que homme doit imiter“ (ebd.: 288).

Dennoch verkündet er:

„Bien éloigné de calquer mes lois sur les maximes erronées de la plupart des religions reçues, bien éloigné d'ériger en crimes les faiblesses de l'homme, si ridiculement menacées par les cultes barbares, j'ai cru, que s'il existait réellement un Dieu, il était impossible qu'il punît ses créatures des défauts placés par sa main même; que pour composer un code raisonnable, je devais me régler sur sa justice et sur sa tolérance; que l'athéisme le plus décidé devenait mille fois préférable à l'admission d'un Dieu, dont le culte s'opposerait au bonheur de l'humanité, et qu'il y avait moins de danger à ne point croire à l'existence de ce Dieu, que d'en supposer un, ennemi de l'homme“ (ebd.: 346).

Er akzeptiert die Religion lediglich im Übergangszustand der Gesellschaft als sicheres Fundament, auf das sich die Menschen stützen können. In dieser Hinsicht zeigt er sich sehr pragmatisch. Ihm geht es nicht um eine vorschnelle Überwindung der Religion, sondern um eine schrittweise Abkehr im Zuge des Ge-

sellschaftswandels. Über die Ablehnung der Religion bezüglich des Glücks der Menschheit erläutert er:

„S'il est vrai qu'il y ait un Dieu, voilà les vertus qui le forment, voilà les seules que l'homme doit imiter. Tu t'étonneras de même de la diversité des lois: en les examinant toutes avec l'égal attention que je viens d'exiger de toi pour les cultes, songe que la seule utilité des lois est se rendre l'homme heureux; regarde comme faux et atroce tout ce qui s'écartere de ce principe“ (ebd.: 288f.).

Dennoch brandmarkt er die Religion als eine Ursache für die Entstehung von Verbrechen. „Une foule de nouveaux crimes naissent au sein de la religion, je le savais; quand j'avais parcouru la France, je l'avais trouvée tout fumante des bûchers de Mérindol et de Cabrières“ (ebd.: 293). Stattdessen formuliert er als Ideal:

„Dépouillons ce culte, me dis-je alors, de tout ce qui peut-être matière à discussion, que sa simplicité soit telle, qu'aucune secte n'en puisse naître; je vous ferai voir ce bon peuple adorant Dieu, et vous jugerez s'il est possible qu'il se trompe jamais sur la façon de le servir“ (ebd.: 294).

Dies zeigt wiederum, dass für de Sade das Glück an die Möglichkeit gebunden ist, die eigenen, naturgegebenen Eigenschaften innerhalb eines gesellschaftlichen Rahmens auszuleben.

Einen großen Teil seiner Utopie nehmen die Untersuchungen über den Geist der Gesetze ein, wobei er seinen Protagonisten Zamé wiederholt auf den französischen Philosophen Montesquieu verweisen lässt – ohne dass er dessen gleichnamige Schrift „*Esprit des lois*“ explizit erwähnt. Seine Argumentation gegen Gesetze, die die Menschen mehr verderben, als dass sie Verbrechen verhindern, ähnelt wiederum seinen Gedankengängen aus der „*Philosophie dans le Boudoir*“ (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit), in denen er sich explizit an das französische Volk wendet. Einerseits reduziert sein Monarch die Zahl der Verbrechen durch die Einführung von Gleichheit. Dies führt zwangsläufig zu einer Reduzierung der Kapitalverbrechen. Des weiteren negiert de Sade den Gedanken, erzieherischen Erfolg durch Bestrafung zu erzielen, wie sie in Gesetzen festgeschrieben ist, da die Verbrechen aufgrund von Anlagen begangen werden. Grundlage seiner Argumentation ist wiederum die Natur als metaphysische Basis, die das Handeln der Menschen determiniert. Gesetze hingegen, die man in diesem Rahmen auch mit den Begriffen der Norm und Sitte ersetzen kann, schaffen seiner Argumentation nach die Grundlage für Verbrechen. Die Determination führt wie bei Nietzsche zu einer Ablehnung des Konzepts der Strafe. Im Rückgriff auf die Natur und das sich daraus ableitende Naturrecht verwirft de Sade überindividuelle Instanzen wie die Gesetze und proklamiert die unabdingbare Freiheit des Individuums. Bezüglich

der Gesetze unterscheidet Zamé zwischen Gesetzesbrüchen, die die Gesellschaft tangieren, und jenen, die das nicht tun.⁶⁴ Er erklärt:

„Il faut constater qu'on ne le [crime] fait, ce qui véritablement trouble la société, un ce qui n'y porte aucun préjudice; ce dol une fois reconnu, sans doute il faut travailler à le guérir, à l'extirper de la nation, et ce n'est pas en le punissant qu'on y réussit; jamais la loi, si elle est sage, ne doit infliger de peine qui tend à la correction du coupable en le conservant à l'État [...] La liberté et la vie sont les deux seules présents que l'homme ait reçus du ciel, les deux seules faveurs qui puissent balancer tous ses maux“ (ebd.: 331).

Diese Grundsätze münden in der Erkenntnis:

„Il même semble qu'avant d'interdire à l'homme ce que l'on qualifie gratuitement de crimes, il faudrait bien examiner avant si cette chose, quelle qu'elle soit, ne peut pas s'accorder avec les règles nécessaires au véritable maintien de la société; car s'il est démontré que cette chose n'y fait pas de mal, ou que ce mal est presque insensible. La société plus nombreuse, ayant plus de force que l'homme ne supporterait la privation du léger délit qui le charme, doit sans doute tolérer ce petit mal, plutôt que de lu punir“ (ebd.: 336f.).

Über die Verbindung zwischen Gesetzen und Religion schreibt de Sade: „La religion, en politique, n'est qu'un double emploi, elle n'est que l'étai de la législation; elle doit lui céder incontestablement dans tous les cas“ (ebd.: 345). Statt auf Gesetze setzt Zamé auf Prävention durch Gleichberechtigung und Toleranz gegenüber unterschiedlichen Charakteren, um eine harmonische Gesellschaft zu schaffen. D. A. F. de Sade versucht auf diesem Weg, einen Rahmen für die Wahrung der Individualität innerhalb eines gesellschaftlichen Systems zu erstellen. Es ist eine noch sehr diffuse und indifferente Theorie, die sich sowohl aus klassisch liberalen Elementen speist als auch aus utopisch-sozialistischen Postulaten.

Das System de Sades lässt paradoxer Weise wenig Platz für das Individuum und seine Individualität. Die restriktiven Maßnahmen des Systems, mit seiner Regulierung des gesamten öffentlichen Lebens, schränken die Individuen und ihre Individualität ein, obwohl gleichzeitig eine Reihe von Beschränkungen der Individualität aufgehoben wird. Über den Individualismus in Tamoé in „Aline et Valcour“ schrieb Pierre Favre: „Les mécanismes de pensée de Zamé sont révélateurs du peu de place qu'il entend laisser à l'individualisme“ (Favre 1965: 65).

64 | Wie auch in den Passagen, in denen er vehement die Homosexualität rechtfertigt, scheint sich diese Aussage auf eigene biographische Erfahrungen zu beziehen. Er wurde im vorrevolutionären Frankreich wegen homosexueller Praktiken zum Tode verurteilt – und entkam lediglich durch Flucht.

Das zeigt sich besonders deutlich in der Aussage Zamés über das ideale Gesellschaftssystem: „Tous les hommes sortent égaux des mains de la nature, l'opinion qui les distingue est fausse; partout où ils seront égaux, ils peuvent être heureux; il est impossible qu'ils le soient où les différences existeront“ (ebd.: 290). Gleichzeitig befindet sich das Konstrukt der Naturdetermination im Widerstreit mit der Gleichheit und dem impliziten Gedanken eines verbindlichen Gemeinwohls, um das sich im Sinne de Sades der Gesetzgeber zu kümmern habe. Dieses Paradox lässt sich nicht werkimmanent auflösen.

Ebenso ist die unterschiedliche Bewertung von einzelnen, beruflichen Tätigkeiten aufgehoben (vgl. ebd.: 322), die zu Neid und Missgunst innerhalb der Gesellschaft führen und auf diesem Wege dem Verbrechen einen Nährboden bieten. Hierin zeigt sich ein weiterer Aspekt des sozialistischen Denkens de Sades.

Entsprechend seiner Ablehnung von Gesetzen und Bestrafung als pädagogischem Mittel lässt de Sade Zamé auch die Todesstrafe ablehnen, als er seinen Besucher über seine Regierungsmaximen aufklärt:

„Il faut, dis-je, des juges: soit; mais que les juges ne se mêlent que de juger; que ceux qui remplissent ces honorables fonctions soient choisis parmi les plus notables citoyens de la nation, et qu'ils n'achètent pas surtout le droit de juger leurs semblables; car vous n'aurez pour juges que des fripons, tant que celui qui aura payé sa place, pensera, avant que de vous rendre justice, à se rembourser de ses avances.

Mais il faut des lois: soit encore; mais ces lois, dis-je, la peine de mort en punira-t-elle l'infracteur? A Dieu ne plaise! Le souverain Être peut disposer lui seul de la vie des hommes; je me croirais criminel moi-même à l'instant où j'oserais usurper ses droits“ (ebd.: 302).

Die Basis seiner Überlegung ist ein postulierter Urzustand des Menschen.

„L'état naturel de l'homme est la vie sauvage; né comme l'ours et le tigre dans le sein des bois, ce ne fut qu'en raffinant ses besoins qu'il crut utile de se réunir pour trouver plus de moyens à les satisfaire. En le prenant de là pour le civiliser, songez à son état primitif, à cet état de liberté pour lequel l'a formé la nature, et n'ajoutez que ce qui peut perfectionner cet état heureux dans lequel il se trouvait chaînes; rendez l'accomplissement de ses désirs plus aisé, mais ne l'asservissez pas; contenez-le pour son propre bonheur, mais ne l'écrasez point par un fatras de lois absurdes; que tout votre travail tende à doubler ses plaisirs en lui ménageant l'art d'en jouir longtemps et avec sûreté; donnez-lui une religion douce, comme le Dieu qu'elle a pour objet; dégagez-la surtout de ce qui ne tient qu'à la foi; faites-la consister dans les Œuvres et non dans la croyance“ (ebd.: 310).

In dieser Beziehung zeigt sich wiederum, inwieweit de Sade im Denken der damaligen Zeit gefangen war. Der skizzierte Naturzustand, den er in dieser Passage mit dem „edlen Wilden“ aufzeigt, ist in seinem zeitgenössischem Kontext verankert und klingt an Jean-Jacques Rousseau an, der ebenfalls eine Form des Naturzustandes und von „Kultur“ unverdorbenen Menschen als Idealzustand präferierte. Dies steht im Kontext der zu dieser Zeit vorherrschenden Vorliebe für Reiseliteratur. Er bildet in dieser Utopie Individualität in einer auf Gleichheit basierenden Gesellschaft ab. Sie weist eine Reihe von Paradoxien auf – einerseits wird die Heteronomie der Triebe der Individuen anerkannt, andererseits engt die Uniformierung innerhalb jener Gesellschaftsordnung die individuelle Entfaltung dieser ein. De Sade bietet dem Leser keinen Ausweg aus diesem Dilemma.

3.8 ZWISCHENFAZIT

Auch für das Werk de Sades lässt sich konstatieren, dass das Thema Individualität wichtig für ihn ist. Vor dem zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund ist ihre Thematisierung noch weniger komplex als bei Stirner oder Nietzsche. Es haben sich bei der Analyse allerdings auch deutliche Brüche in seinem Werk abgezeichnet – vorrangig zwischen seinen Schriften, die vor 1797 entstanden („*Les cent vingt journées de Sodome*“, „*Philosophie dans le boudoir*“), und dem Doppelroman „*Nouvelle Justine*“/„*Histoire de Juliette*“. Diesen Bruch konnte ich in der vorliegenden Untersuchung leider nicht adäquat berücksichtigen – er erfordert eine eigenständige Analyse.

Ebenso wie Nietzsche geht de Sade von einem nicht näher definierten individuellen Kern aus, der sich aus den Eingaben der Natur speist. Die Libertins als Träger dieses Kerns entwickeln ihre Individualität äquivalent zu Nietzsches souveränen Individuen über den Prozess der Selbsterkenntnis. Ansatz für diesen Prozess ist allerdings weniger ein kulturevolutionärer wie bei Nietzsche, dessen Konzept auf eine Höherentwicklung hinausläuft, sondern derjenige einer Rückbesinnung auf einen angenommenen Naturzustand. Sein Ansatz ist durch einen rein rationalen Akt begründet. Dieser Naturzustand ist durch die völlige Determination des Individuums bestimmt. Er integriert somit abstrakt den von ihm idealisierten Naturzustand in die Gesellschaft, d.h. es findet eine vermeintliche Versöhnung von Natur und Kultur statt.

Eine Ausnahme in seinem Werk bildet lediglich die Protagonistin Juliette, bei der de Sade sein bis dato propagiertes philosophisches Konzept in Frage zu stellen scheint. Der gesellschaftliche Einfluss auf die individuelle Entwicklung kommt lediglich in der Rolle des Lehrers zum Tragen, wird aber ansonsten komplett ignoriert.

Die Vergöttlichung der Natur, die für de Sade passagenweise zu einer Gegengoththeit mutiert, geht mit einem radikalen Anti-Theismus einher. Dieser ist

allerdings noch durch den Prozess der Loslösung von dieser „fixen Idee“ geprägt. Seine Libertins erahnen zwar den Tod Gottes, aber sie erfassen dessen Bandbreite noch nicht in aller Klarheit. Dementsprechend ist die Negation des freien Willens sein logischer Schluss. Wie in den Exkursen ausgeführt, radikalisiert er dabei teilweise das Denken seiner materialistischen Vorgänger La Mettrie und d'Holbach, die für sein eigenes Denken fundamental sind. Ebenso wie Nietzsche befreit er auf diesem Weg das Individuum von der Verantwortung für das eigene Tun.

Ein redundant in seinen Romanen behandeltes Thema ist das der Vereinzelung und Individuation. Diese wird weniger als bei Nietzsche an den Akt der Selbsterkenntnis gekoppelt, sondern eher als ein Akt der Befreiung aus den gesellschaftlichen Banden propagiert. Er definiert dabei das Verhältnis extremer als Nietzsche über seine Konflikte. Miteinander übereinstimmend verwerfen beide Denker Sitte, Moral und Religion als überindividuelle Strukturen, die das Individuum beschränken, und machen implizit einen ethischen Pluralismus stark. De Sades Argumentation hierfür ist, in der Tradition der Aufklärung, rein rationaler Natur und verbindet sich mit einem Kulturrelativismus, der sich aus den Berichten der damals weitverbreiteten Reiseliteratur nährt. Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch die Begründung des Verbrechens. Auf einer philosophischen Ebene kommt seine Darstellung des Verbrechens der Thematisierung der Empörung bei Nietzsche gleich. Eine adäquate Grundlage der individuellen Ethik – jenseits ihrer Naturdetermination – fehlt in seinem Werk.

Während Nietzsche an die Existenz eines höheren Ziels glaubt – der Weiterentwicklung der Menschheit –, das er mit der Befreiung des Individuums koppelt, ist bei de Sade der „Egoismus“ des naturdeterminierten Individuums die metaphysische Grundlage seiner Philosophie. De Sade macht den Egoismus zur Grundlage der Gesellschaft und seiner Philosophie.

De Sade fehlt im Gegensatz zu Nietzsche aber auch die Schranke für die Begrenzung der maßlosen Entfaltung des Individuums. Äquivalent zu Nietzsches Auffassung ist auch sein Libertin ein Transgressionswesen. Dieses verfügt jedoch nicht über das apollinische Element der Selbstbeschränkung. Der Verlust der Grenze führt für den Libertin – mit Ausnahme von Juliette – zu einer Auflösung der eigenen Individualität: Er scheitert daran.

De Sade sucht aber nach einer Möglichkeit der Gesellschaftsorganisation, die eine größtmögliche Entfaltung der Individualität des Einzelnen erlaubt. Als Rahmenbedingungen steckt er dabei in seinem Aufruf „*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*“ grob einen Minimalstaat ab, während er in seiner Inselutopie Tamoé eine frühsozialistische Ordnung präsentiert. Gemeinsam ist beiden Ordnungsmodellen, dass sie auf wenigen, grundlegenden Regeln beruhen. Diese Reduzierung beruht auf der Überlegung, dass viele Regeln die freie Entfaltung des Individuums und seiner Individualität behindern. Hierbei mögen vor allem autobiographische Erfahrungen eine Rolle gespielt haben. Dabei plädiert de Sade wiederholt für die Schaffung von gleichen Ausgangsbedingungen, die die

Entwicklung des Individuums ermöglichen. Der Minimalstaat ließe sich gegebenenfalls auf Überschneidungen zu modernen Strömungen des Liberalismus wie die der Ausprägung im „Libertarianism“ (z.B. Nozick 1974) untersuchen.

Eine weitere Facette seines Individualismus findet sich in der Darstellung seiner Subgesellschaften – den Räuberbanden und Assoziationen von Libertins. Diese lassen sich idealtypisch – wie auch Max Stirners „Verein von Egoisten“ – als Antizipation von Bürgerinitiativen lesen. Sein Gesellschaftsbild ist somit kein statisches, sondern lässt sich als fluide bezeichnen. Gesellschaft ist bei ihm ein ständiger Prozess des Aushandelns, Sich-Vereinigens und Sich-Trennens – je nach den Bedürfnissen der Individuen. Dem Staat, den de Sade in seiner Philosophie nicht weiter als Gebilde darstellt, kommt dabei die Funktion eines „Schutzraumes“ für die gesellschaftlichen Prozesse zu. Daher wird er auf wenige Grundkonstanten reduziert.

Stärker als Nietzsches und Stirners zeigt de Sades Philosophie auch die Gefahr des Individualismus auf, nämlich des Umschlagens in einen Totalitarismus, wenn der Individualismus sich im „Recht des Stärkeren“ zu manifestieren droht. Sein Werk lässt sich daher auch als eine Mahnung vor der negativen Seite eines solchen Konzeptes lesen. Insbesondere die karikaturhaften Überzeichnungen eignen sich, um dieses Umschlagen und seine Folgen zu durchdenken. Darin kommt aber auch ein eklatantes Problem für die adäquate Interpretation seines Werkes zum Vorschein – ebenso wie Nietzsche benutzt er wichtige Begriffe in unterschiedlicher Konnotation und wechselt häufig die Ebenen der Darstellung.

Bezogen auf die eingangs gestellte Frage nach der Aktualität lässt sich daher feststellen, dass diese weniger in seinem Werk selbst als in seiner Ergänzung zu dem Nietzsches und Stirners liegt, indem er einerseits die negativen Seiten abbildet und andererseits Überlegungen über eine mögliche Verkehrsform jener reifen Individuen anstellt.

4. Stirners Konzept von radikaler Individualität

4.1 DIE VERWENDUNG DES BEGRIFFS DER „INDIVIDUALITÄT“ UND SEINER SYNONYME

„Versuche, Stirners Begrifflichkeiten zu definieren, müssen fehlschlagen, ist doch seine Sprache darauf angelegt, Definitionen aufzubrechen“
(Eßbach 1978: 98).

Der Begriff der Individualität ist zu Lebzeiten Max Stirners in Deutschland noch nicht gebräuchlich, obwohl er in Schriften seiner Zeitgenossen bereits Einzug gehalten hat – z.B. bei Ludwig Feuerbach („Das Wesen des Christentums“) oder vereinzelt im Werk von G. W. F. Hegel und Wilhelm Schelling. Im von den Brüdern Jacob und Wilhelm Grimm gemeinsam herausgegebenen „Wörterbuch der deutschen Sprache“ wird der Begriff in der Auflage von 1877 nicht aufgeführt, was auf seine geringe Bedeutung zu dieser Zeit zurückzuführen sein dürfte.

In den der Untersuchung zugrunde liegenden Schriften und Artikeln von Stirner wird der Begriff der „Individualität“ lediglich zwei Mal als solcher genannt. Ein Mal verwendet er ihn in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Feuerbachs:

„Egoismus und Menschlichkeit (Humanität) müßten das Gleiche bedeuten, aber nach Feuerbach kann der Einzelne (das ‚Individuum‘) ‚sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung.‘ Allein die Gattung ist nichts, und wenn der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt,

so ist dies vielmehr gerade Er selbst als Einzelner, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist“ (EE: 200).

Dabei handelt es sich um ein wörtliches Zitat aus bzw. eine Paraphrasierung einer Passage aus dem Feuerbach'schen Werk, in dem die Individualität im klassischen Sinne als Selbstangehörigkeit auftaucht – und Individualität mit Aktivität in Verbindung gebracht wird.

Den Thesen von Max Adler (2001) folgend kann der für das Denken Stirners zentrale Begriff der „Eigenheit“ mit dem Wort „Individualität“ übersetzt werden. Diesem werde ich mich in einem gesonderten Kapitel widmen (vgl. Kapitel 4.4 der vorliegenden Arbeit). Ähnlich verhält es sich mit dem Terminus „Egoismus“, einem Begriff, den Stirner streckenweise noch in der zeitgenössischen Bedeutung von „Individualismus“ verwendet¹, einem in der damaligen Zeit ebenfalls noch recht ungebräuchlichen Begriff aus dem Umfeld der französischen Frühsozialisten. Geert-Lueke Lueken schrieb über den Begriff: „Wenn Stirners ‚Egoismus‘ tatsächlich wörtlich zu nehmen wäre, lohnte es sich kaum, sich damit auseinanderzusetzen“ (Lueken 2008: 27). Auch diesem Aspekt wende ich mich gesondert zu (vgl. Kapitel 4.8 der vorliegenden Arbeit).

Daneben findet sich in dem Aufsatz „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ noch der mit „Individualität“ synonym verwendete Ausdruck der „Persönlichkeit“; aus diesem Begriff wird das Konzept des „Personalismus“ abgeleitet. In dieser Schrift heißt es über das Erziehungsziel der „freien Persönlichkeit“: „Ist nun die Idee und der Trieb der neuen Zeit die *Willensfreiheit*, so muß der Pädagogik als Anfang und Ziel die Ausbildung der *freien Persönlichkeit* vorschweben“ (UP: 96). An anderer Stelle erklärt Stirner zum Ziel seiner Epoche, den „*persönliche[n]* oder *freie[n]* Mensch“ (ebd.: 88) zu erstreben. Dieses Ideal charakterisiert er mit den Worten: „Nur in der *Abstraktion* ist die *Freiheit*: der freie Mensch nur der, welcher das Gegebene überwunden und selbst das aus ihm fragweise Herausgelockte wieder in die Einheit seines Ichs zusammengenommen hat“ (ebd.: 88). In dieser Passage zeichnen sich bereits Ansätze seines späteren Hauptwerkes „Der Einzige und sein Eigentum“ ab, sowohl die Betonung des Ichs und dessen „Einheit“ als ein nicht-entfremdetes, bei sich-selbst-seiendes Individuum, als auch die Infragestellung seines abstrakten Begriffs. Er antizipiert dabei an dieser Stelle den Begriff des „Eigners“. In seiner Antwort auf die Kritiker an seinem Hauptwerk verwendet er der Begriff als Kontrapunkt zu demjenigen des „Einzigen“:

„Der Mensch, der Geist, das wahre Individuum, die Persönlichkeit u.s.f. sind Aussagen oder Prädicate, welche von einer Fülle des Inhalts strotzen, Phrasen mit höchstem Gedankenreichtum; der Einzige, gegenüber jenen

1 | Damit ließe sich das von Geert-Lueke Lueken (2008: 27) konstatierte Fehlen des Begriffs im Stirnerschen Werk erklären.

heiligen und erhabenen Phrasen, die leere, anspruchslose und ganze gemeine Phrase“ (KAK: 74).

Für seinen Lehrer Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher, bei dem Stirner an der damaligen Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin Theologie studierte, ist der Begriff „Persönlichkeit“ als „die Eigentümlichkeit des individuellen Menschen“ (zitiert nach: Dierse/Lassahn 1989: 347) definiert. Über die Auffassung von Hegel, der als sein zweiter maßgeblich prägender Lehrer gelten kann², zu dem Begriff heißt es in demselben Beitrag: „Demgegenüber schließt für Hegel der Begriff <P.>, in sich die Ichheit oder Einzelheit, welche ein xxx oder Allgemeines ist‘, das sich selbst Bestimmen‘, die ‚xxx‘ und Individualität eines Menschen“ (ebd.: 347f.).

Auffällig ist darüber hinaus, dass Stirner das Personalpronomen „ich“ im Großteil der Fälle in seinem Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ sowie auch schon in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ mit einem Großbuchstaben zu Beginn schreibt³ und dann als Titel des zweiten Teils seines Werkes verwendet; dies lässt sich als eine besondere Betonung dieses Personalpronomens lesen. Dabei ist dieses „Ich“ nicht mit der „Ich“-Konstruktion von Johann Gottlieb Fichte zu verwechseln, von der sich Stirner in seinem Werk wiederholt abgrenzt (vgl. EE: 199, 337, 406).⁴ Auch von dem „Ich“ im Sinne Hegels grenzt er sich ab (ebd.: 239, 483), welches er durch die Charakterisierung als „einzig“ im Sinne von „einzigartig“ deutlich vom selbigen Allgemeinbegriff unterscheidet. Er unterlässt eine nähere Erläuterung dessen, was das „ich“ bei ihm ist, weil er das „ich“ für unaussprechbar hält.

„Man sagt von Gott: ‚Namen nennen Dich nicht‘. Das gilt von Mir: kein *Begriff* drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind

2 | Die Bedeutung Hegels für Stirners Denken ist deutlich aus seinem Werk herauszulesen und fand auch Eingang in die Sekundärliteratur – vor dem Hintergrund seiner Klassifizierung als Junghegelianer. Der potentielle Einfluss von Schleiermacher auf das Denken von Stirner ist bislang noch nicht näher untersucht worden. In den editorischen Anmerkungen der von Bernd Kast herausgegebenen Studienausgabe finden sich auch keine auf Schleiermacher hinweisende Anmerkungen.

3 | Es lässt sich auch nicht in allen Fällen nachvollziehen, ob die mit kleinen Anfangsbuchstaben geschriebenen Formen des Personalpronomens absichtlich oder ob sie auf einen Fehler beim Setzen der Druckplatten zurückzuführen sind. Auch die von Bernd Kast editierte Studienausgabe vom Einzigen klammert diese Problematik aus.

4 | Fichte hat sich inspiriert von Kant im Zuge seiner Wissenschaftslehre sehr intensiv mit dem Begriff des „Ich“ auseinandergesetzt.

nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir“ (ebd.: 412).

Gleichzeitig verabsolutiert er dieses „Ich“, was sich als ein Versuch lesen lassen kann, die Individualität in einem Begriff abzubilden. Mit diesem versucht er sein fluides Konzept von Individualität notdürftig zu benennen.

4.2 DIE ENTWICKLUNG DES „EIGNERS“

Die Bedeutung der Selbsterkenntnis, d.h. der Selbst-Bewussterwerdung des Individuums und seiner Individualität, legt Stirner bereits in den ersten Zeilen seines Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ als Grundlage des menschlichen Entwicklungsprozesses an: „Von dem Augenblicke an, wo er das Licht der Welt erblickt, sucht ein Mensch aus ihrem Wirrwarr, in welchem auch er mit allem anderen bunt durcheinander herumgewürfelt wird, *sich* herauszufinden und *sich* zu gewinnen“ (EE: 9). Diesem Satz ist die Dualität der Individualität immanent – dem Akt der Erkenntnis und dem des Sich-Selbst-Gewinnens. Indem der Mensch sich herausfindet, individuiert er sich gleichzeitig, während der Prozess der aktiven Selbstwerdung, d.h. der Herausbildung von Individualität, sich im Akt des „Sich Gewinnens“ ausdrückt. Diese Selbsterkenntnis verläuft sowohl über einen rationalen als auch über einen physischen Akt der Selbstwahrnehmung. In seiner Antwort auf die ersten Kritiker des Werkes aus dem junghegelianischen Umfeld schreibt er über den Entwicklungsprozess: „Die Entwicklung des Einzigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine *ganz einzige* Entwicklung, da *deine* Entwicklung durchaus nicht *meine* Entwicklung ist“ (KAK: 73).

Bereits in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ thematisiert Stirner die Bedeutung der Selbsterkenntnis des Individuums:

„Wenn der Mensch erst seine Ehre darein setzt, sich selbst zu fühlen, zu kennen und zu betätigen, also in Selbstgefühl, Selbstbewußtsein und Freiheit, so strebt er von selbst, die Unwissenheit, die ihm ja den fremden, undurchdrungenen Gegenstand zu einer Schranke und Hemmung seiner Selbsterkenntnis macht, zu verbannen. Weckt man in den Menschen die Idee der Freiheit, so werden die Freien sich aus unablässig immer wieder selbst befreien; macht man sie hingegen nur *gebildet*, so werden sie sich *auf höchst gebildete und feine Weise* allezeit den Umständen anpassen und zu unterwürfigen Bedientenseelen ausarten. Was sind unsere geistreichen und gebildeten Subjekte größtenteils? Hohnlächelnde Sklavenbesitzer und selber – Sklaven“ (UP: 91).

Deutlich wird hier auch schon der aktive Akt der Aneignung, der auf der Freiheit des Individuums beruht und in einen Prozess des Sich-Befreiens von äußeren Zwängen mündet. Der Akt der Befreiung schafft die Lust an der Überwindung weiterer Grenzen und ermöglicht somit eine Entwicklung von „Persönlichkeit“, durch einen eigenständigen Entwicklungsprozess im Sinne einer Befreiung des eigenen Selbst.

Eine weitere Deutung dieses Satzes liefert Stirner zum Ende seines Hauptwerkes, als er diesen im Zusammenhang mit dem Streben nach Eigenheit ausformuliert.

„Unbewußt und willkürlich streben Wir alle der Eigenheit zu, und schwerlich wird Einer unter Uns sein, der nicht ein heiliges Gefühl, einen heiligen Gedanken, einen heiligen Glauben aufgegeben hätte, ja Wir begegnen wohl keinem, der sich nicht aus einem oder dem anderen seiner heiligen Gedanken noch erlösen könnte. All unser Streit wider Überzeugungen geht von der Meinung aus, daß Wir den Gegner etwa aus seinen Gedankenverschanzungen zu vertreiben fähig seien. Aber was ich unbewußt tue, das tue Ich halb, und darum werde Ich nach jedem Siege über einen Glauben, der dann von neuem mein ganzes Ich in seinen *Dienst* nimmt und mich zum Schwärmer für die Vernunft macht, nachdem Ich für die Bibel zu schwärmen aufgehört, oder zum Schwärmer für die Idee der Menschheit, nachdem Ich lange genug für die der Christenheit gefochten habe“ (EE: 403).

Er zeichnet dies metaphorisch anhand des menschlichen Lebens nach – einer klassischen, philosophischen Parabel. An dieser Stelle skizziert er die Entwicklung des Eigners bereits grob. Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist das „Mannesalter“.

„Erst dann, wenn man sich *leibhaftig* liebgewonnen, und an sich wie man leibt und lebt, eine Lust hat – so aber findet sich’s im reifen Alter, beim Manne – erst dann hat man ein persönliches oder *egoistisches* Interesse, d.h. ein Interesse nicht etwa nur Unseres Geistes, sondern totaler Befriedigung des ganzen Kerls, ein *eigennütziges* Interesse“ (ebd.: 13).

Äquivalent zu dieser Entwicklung sieht er die Eignerwerdung:

„Wie Ich Mich hinter den Dingen finde, und zwar als Geist, so muß Ich *Mich* später auch *hinter den Gedanken* finden, nämlich als ihr Schöpfer und *Eigner*. [...] Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die *Meinige*, als Mein Eigentum: Ich beziehe alles auf Mich. Stieß ich als Geist die Welt zurück in tiefster Weltverachtung, so stoße Ich als Eigner die Geister oder Ideen zurück in ihre ‚Eitelkeit‘. Sie haben keine Macht mehr über Mich, wie über den Geist keine ‚Gewalt der Erde‘ eine Macht hat“ (ebd.: 14f.).

In Form einer Persiflage von G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie zeichnet er, indem er von dieser Kenntnis ausgeht, die Geschichte der Menschheit als eine Abfolge von Gebundenheiten an „fixe Ideen“ nach. Im Gegensatz zu Hegel sieht er keinen geschichtlichen Verlauf in Richtung der Verwirklichung der menschlichen Freiheit, sondern lediglich eine Abfolge von unterschiedlichen Formen von Herrschaft, die eine Idee des Universellen über die „Individualität“ des konkreten Individuums stellen. Die Entwicklungsgeschichte entpuppt sich seiner Logik nach lediglich als ein Austausch von übergeordneten Begriffen bzw. Ideologien, die das Individuum unterjochen: der „fixen Ideen“. Dies kommt in der Äußerung über das Revolutionsprinzip deutlich zur Geltung:

„Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen *dieses* und *jenes* Bestehende anzukämpfen, d.h. *reformatorisch* zu sein. So viel auch *verbessert*, so stark auch der ‚besonnene Fortschritt‘ eingehalten werden mag: immer wird nur ein *neuer Herr* an die Stelle des alten gesetzt, und der Umsturz ist ein – Aufbau“ (ebd.: 121).

Erst im zweiten Abschnitt seines Werks, den er mit „Ich“ überschrieben hat, stellt er die Eigner-Werdung konkret dar, bis hin zur Entstehung des Einzelnen als die höchste Stufe dieses Prozesses. Ich widerspreche in diesem Aspekt Bernd Kast, der in seiner Dissertation die folgende These aufstellte: „Stirner macht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den Begriffen „Schöpfer“, „Einzig“, „Egoist“ und „Eigner“, sondern zeigt die Tendenz einer semantischen Vereinheitlichung und Zuspitzung innerhalb des ‚Einzig und sein Eigentum‘ auf“ (Kast 1979: 227). Ich stimme ihm zwar insofern zu, als ich den zeitweise synonymen Gebrauch der Wörter im Werk Stirners für nachweisbar halte, möchte aber dennoch verstärkt auf die graduelle Unterscheidung in der Begriffsverwendung „Eigner“ und „Einzig“ eingehen. Diese Unterscheidung wird in der folgenden Passage deutlich: „Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzig weiß. Im Einzig kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird“ (EE: 412).

Der Weg dorthin verläuft grob in vier Schritten und bezieht sich jeweils auf den Bewusstseinszustand des „Egoisten“:

- „Besessenheit“, das Individuum als „Besessener“,
- „Freiheit“, das Individuum als „Freier“,
- „Eigenheit“, das Individuum als „Eigner“,
- „Einzigartigkeit“, das Individuum als „Einzig“.
- Dabei ist Stirner der Zusammenhang des Individuums mit dem gesellschaftlichen Umfeld, das dieses Individuum und seine Wahrnehmung prägt, durchaus bewusst.

„Wenn das Eigene dem *Eingegebenen* entgegengestellt wird, so will der Einwurf nichts verschlagen, daß Wir Isoliertes nicht haben können, sondern alles im Weltzusammenhange, also durch den Eindruck des um Uns Befindlichen empfangen, mithin als ein ‚Eingegebenes‘ haben; denn es ist ein großer Abstand zwischen den Gefühlen und Gedanken, welche durch andre in mir *angeregt*, und denen, welche Mir *gegeben* werden. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Menschheit usw. werden Uns von Kindheit an als Gedanken und Gefühle eingeprägt, die kräftiger oder flauer Unser Inneres bewegen, und entweder unbewußt Uns Inneres bewegen, und entweder unbewußt Uns beherrschen, oder in reicheren Naturen zu Systemen und Kunstwerken sich darlegen können, immer aber nicht angeregte, sondern eingegebene Gefühle sind, weil wir an sie glauben und an ihnen hängen müssen“ (ebd.: 69).

Weiterhin bemerkt er diesbezüglich:

„Der Unterschied ist also der, ob mir Gefühle eingegeben oder nur angeregt sind. Die letzteren sind eigene, egoistische, weil sie Mir nicht *als Gefühle* eingeprägt, vorgesagt und aufgedrungen wurden; zu den ersteren aber spreize Ich mich auf, hege sie in Mir wie ein Erbteil, kultiviere sie und bin von ihnen *besessen*“ (ebd.: 70).

Der Prozess der Entwicklung verläuft über die Aneignung der Welt, die er wie folgt umschreibt: „Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die *Meinige*, als Mein Eigentum: Ich beziehe alles auf Mich“ (ebd.: 14). Diese Umschreibung verdeutlicht die Ichbezogenheit Stirners. Obwohl seine Philosophie deutlich egozentristisch orientiert ist, darf man sie nicht mit dem psychologischen Krankheitsbild des Narzissmus verwechseln.

Das Zeitalter der „Eigenheit“ sieht er erst noch vor sich: „Der Zukunft sind die Worte vorbehalten: Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes“ (ebd.: 72). Darin zeigt sich auch der bewusste Bruch zwischen den beiden Abschnitten seines Hauptwerkes – „Der Mensch“ und „Ich“. Der erste Abschnitt ist somit eine in Anlehnung an Hegels Geschichtsphilosophie orientierte Darstellung bzw. Parodie der Menschheitsgeschichte und eine Kritik am Bewusstseinsstand der „Menschheit“. Im zweiten Abschnitt dagegen thematisiert er sein eigenes „Ideal“, das sich als eine Form von eigener Offenbarung oder einer konkreten Utopie deuten lässt.

Die Bedeutung, die in diesem Verlauf der Selbsterkenntnis zukommt, findet sich in den folgenden Worten wieder: „Erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich“ (ebd.: 359). Dieser Prozess, der in den bereits zitierten Ausruf „Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt“ mündet, geht mit der

Selbstgenügsamkeit des konkreten Individuums einher. Er gibt diesem eine nihilistische Basis, die Stirner im Vergleich mit der Natur veranschaulicht:

„Ein Mensch ist zu nichts ‚berufen‘ und hat keine ‚Aufgabe‘, keine ‚Bestimmung‘, so wenig als eine Pflanze oder ein Tier einen ‚Beruf‘ hat. [...] Wie nun diese Rose von vorneherein wahre Rose, diese Nachtigall stets wahre Nachtigall ist, so bin Ich nicht erst wahrer Mensch, wenn Ich meinen Beruf erfülle, meiner Bestimmung nachlebe, sondern Ich bin von Haus aus ‚wahrer Mensch‘“ (ebd.: 366f.).

Dies unterstreicht er mit der These: „Genug, es ist ein mächtiger Unterschied, ob Ich Mich zum Ausgangs- oder zum Zielpunkte mache. Als letzteren habe Ich Mich nicht, bin Mir mithin noch fremd, bin mein *Wesen*, mein ‚wahres Wesen‘, und dieses Mir fremde ‚wahre Wesen‘ wird als ein Spuk von tausenderlei Namen sein Gespött mit Mir treiben“ (ebd.: 368). Gerhard Senft legte diesen Gedankengang wie folgt aus: „Stirner schlägt vor: Lerne deine eigenen, ursprünglichen Bedürfnisse erkennen und von den eingegebenen, fremden zu unterscheiden, und lebe danach – deine größten Schranken liegen in dir selbst!“ (Senft 1988: 25). Er übersah dabei allerdings, dass es Stirner vorrangig um das Verhältnis des Individuums zu seiner Umwelt geht, um die Frage, ob das Individuum ein handelndes Subjekt ist oder lediglich durch Determination bestimmt wird. Dann sind die inneren Schranken lediglich ein Teilaspekt.

Zur Verdeutlichung des Prozesses der Eignerwerdung werde ich im folgenden die einzelnen Schritte näher beleuchten, von der Kategorie des „Besessenen“ hin zum „Einzigem“. Horst Engert schrieb bezüglich des Einzigem: „Der Einzige ist aber nach Stirner als der *menschliche Typus*, der als *bewußter* Egoist den Besessenen gegenübergestellt wird, das Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit“ (Engert 1911; hier: 1999: 18).

4.2.1 Der „Besessene“

Der Begriff der „Besessenheit“ ist ein zentraler Begriff im Werk Stirners. Für ihn ist der „Besessene“ ein „unfreiwilliger Egoist“, d.h. ein Mensch, der sich seiner eigenen Bedürfnisse nicht bewusst ist, und damit letztlich auch seiner eigenen Individualität nicht.⁵ Er ist ideologisch beeinflusst und von sich selbst entfremdet. Besessenheit ist durch die Abhängigkeit von „fixen Ideen“ definiert. „Fixe Ideen“

5 | Der Begriff „unfreiwilliger Egoist“ (vgl. EE: 39) ist ein eigener Terminus bei Stirner. Während er den Terminus Egoist streckenweise synonym für „Eigener“ benutzt, bezeichnet der Terminus „unfreiwilliger Egoist“ einen „Besessenen“ (vgl. Kapitel 4.2.1 der vorliegenden Arbeit).

sind in der Wahrnehmung Stirners „Sparren“ im Sinne von Wahnvorstellungen. „Was nennt man denn eine ‚fixe Idee‘? Eine Idee, der sich der Mensch unterworfen hat“ (EE: 46). Der von Stirner wiederholt benutzte Begriff der „fixen Ideen“ stammt ursprünglich von Johann Wolfgang von Goethe und war ein gängiger Terminus im Kreis der Junghegelianer. Unter die Kategorie der fixen Idee fällt für Stirner jede überindividuelle Idee und Struktur – sei es eine Ideologie, Moral oder gesellschaftliche Wertvorstellung, der sich das Individuum unterwirft (vgl. auch die Kapitel 4.5 und 4.10 der vorliegenden Arbeit). Dem Wunsch, einer wie auch immer gearteten Begrifflichkeit oder Idee zu folgen, die außerhalb des eigenen ego-zentristischen Horizonts liegt, erteilt er damit eine klare Absage.

Seine Zeitgenossen zählen für ihn zu dieser Kategorie von Menschen: sowohl die (klassischen) Liberalen als auch die Humanisten und Sozialisten folgen einer übergeordneten Idee, der sie ihre eigene Individualität, ihre Eigenheit, opfern (vgl. Kapitel 4.10 der vorliegenden Arbeit). Dementsprechend kann der erste Abschnitt von Stirners Einzigem als eine Deskription und Analyse unterschiedlicher Formen der Besessenheit gelesen werden. Stirner führt die Besessenheit anhand unterschiedlicher Ideologien und philosophischer Strömungen vor („politischer Liberalismus“, „sozialer Liberalismus“ und „humaner Liberalismus“). Für diese Form des nicht bewussten Egoismus hat er nur Spott übrig.

4.2.2 Der „Freie“

Der Begriff des „Freien“ ist für Stirner in erster Linie ein Hilfskonstrukt zur Erläuterung seines Konzept vom „Eigner“, was sich unter anderem daran zeigt, dass er ihm im Gegensatz zu den anderen Termini kein eigenes Kapitel widmet. Der „Freie“ ist derjenige, der etwas losgeworden ist, d.h. er ist ein Individuum, das sich zumindest von einer „fixen Idee“ bzw. Teilen davon gelöst hat. Seine Charakteristik ist die der „negativen Freiheit“ – im Sinne von Isaiah Berlins Unterscheidung –, also bloß diejenige der „Loslösung von etwas“. Dadurch hat er sich noch nicht als bewusstes Individuum selbst gewonnen. Der Freie ist somit eine Zwischenstufe zwischen „Besessener“ und „Eigner“, da er sich auf der einen Seite von einer „fixen Idee“ befreit hat, sich auf der anderen Seite jedoch noch nichts „angeeignet“ hat. Sein Zustand ist ein wichtiges Zwischenstadium, einen Übergang, der durch Loslösung von etwas gekennzeichnet ist, auf dem Weg zur Eigenheit, die sich aus den Ebenen der Befreiung und des sich Selbst-Gewinnens vollzieht, wie bereits gezeigt.

4.2.3 Der „Eigner“

Ein weiterer zentraler Begriff für das Denken Stirners ist der des „Eigners“. Vereinzelt verwendet Stirner ihn bereits im ersten Abschnitt des „Einzigen“ und bestimmt ihn im zweiten Teil der Schrift näher. Bernd Kast schrieb über Stirners Begriffsverwendung:

„Den Begriff ‚Eigner‘, den das Grimmsche Wörterbuch unter anderem bereits bei dem Barockdichter Freiherr von Logau nachweist, hat Stirner wahrscheinlich von Adam Smith übernommen, weil ihm ein entsprechender Personifizierungsbegriff mit morphologischen und semantischen Gemeinsamkeiten im philosophischen Sprachgebrauch zu seinen Begriffen Eigentum, Eigenwille, Eigenheit, Eigennutz, Eigenliebe, aneignen usw. noch fehlte“ (Kast 1979: 226).⁶

Der Begriff des Eigners in Stirners Werk ist somit auch eng mit seinem Begriff des Eigentums verknüpft, dessen Gebrauch sich deutlich vom umgangssprachlichen, auf eine rein materielle Ebene reduzierten Begriff unterscheidet. Eigentum stellt für Stirner in erster Linie die Potenz dar, über etwas zu verfügen – sowohl ideeller als auch materieller Natur. Der Weg der Eigner-Werdung verläuft über die Überwindung des Heiligen durch den Prozess der Aneignung, was wiederum mit dem Eigentumsbegriff eng verbunden ist: „Wenn Du das *Heilige verzehrst*, hast du’s zum *Eigenen* gemacht! Verdaue die Hostie und Du bist sie los!“ (EE: 106). Über den Zusammenhang zwischen „Eigner“ und „Egoismus“ erläutert Stirner im ersten Teil seines Werks: „Als Ich Mich dazu erhoben hatte, der *Eigner der Welt* zu sein, da hatte der Egoismus seinen ersten vollständigen Sieg errungen, hatte die Welt überwunden, war *weltlos* geworden, und legte den Erwerb eines langen Weltalters unter Schloß und Riegel“ (ebd.: 102).

Wie bereits im vorherigen Kapitel angedeutet, wird der Begriff im wesentlichen über die Gegenüberstellung mit dem Konstrukt des „Freien“ fixiert. Über das Verhältnis von „Freier“ und Eigner“ heißt es bei Stirner: „Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden, aber Ich wünsche Dir mehr als Freiheit; du müßtest nicht bloß *los sein*, was Du nicht willst, Du müßtest auch *haben* was Du willst, Du müßtest nicht nur ein ‚Freier‘, Du müßtest auch ein ‚Eigner‘ sein“ (ebd.: 172). Weiterhin erläutert er über den Zusammenhang zwischen den beiden Kategorien:

6 | Bislang liegen keine näheren Untersuchungen diesbezüglich vor. Dennoch erscheint mir die Überlegung Kasts naheliegend, da Stirner wenige Jahre nach Erscheinen von „Der Einzige und sein Eigentum“ eine Übersetzung von Adam Smiths „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“ (1776) herausbrachte. Es ist wahrscheinlich, dass er es bereits zum Zeitpunkt des Verfassens von „Der Einzige und sein Eigentum“ gekannt hat.

„Unter der Ägide der Freiheit werdet Ihr Vielerlei los, aber neues beklemmt Euch wieder: ‚den Bösen seid Ihr los, das Böse ist geblieben‘ Als *Eigene* seid Ihr *wirklich Alles los*, und was euch anhaftet, das *habt Ihr angenommen*, das ist eure Wahl und euer Belieben. Der *Eigene* ist der *geborene Freie*, der Freie vom Haus; der Freie dagegen nur der *Freiheitssüchtige*, der Träumer und Schwärmer“ (ebd.: 181).

Daraus folgt der Aufruf:

„Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der ‚Selbstverleugnung‘, sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein *allmächtiges Ich*. Oder deutlicher: Erkennt Euch nur wieder, erkennt nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure törichte Sucht, etwas anderes zu sein, als Ihr seid“ (ebd.: 181).

Dies liest sich als Appell an das Individuum, zur eignen Authentizität vorzudringen, indem es sich von der Bestrebung nach Verstellung zu Gunsten eines höheren Ziels befreit.

Der Schritt vom Freien zum Eigner ist bei Stirner an das eigene, individuelle Potential geknüpft. Er versucht den Begriff der (negativen) Freiheit zu überwinden, indem er diesen mit der Eigenheit verknüpft, als einer Form von positiver Freiheit, also der Möglichkeit in Form der „Freiheit zu etwas“, und sich an dem konkreten Individuum und dessen Potentialen orientiert. „Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine – *Gewalt* ist; durch diese aber höre ich auf, bloß Freier zu sein, und werde ein Eigener“ (ebd.: 183f.).

Die Macht ist dabei von besonderer Bedeutung: „Stieß Ich als Geist die Welt zurück in tiefster Weltverachtung, so stoß Ich als Eigner die Geister oder Ideen zurück in ihre ‚Eitelkeit‘. Sie haben keine Macht mehr über Mich, wie über den Geist keine ‚Gewalt der Erde‘ eine Macht hat“ (ebd.: 15). Stirner bemerkt an anderer Stelle über die Relation von Macht und Eignerschaft, hier in ihrer Ausprägung als „Eigentum“:

„Meine Macht *ist* mein Eigentum.

Meine Macht *gibt* Mir mein Eigentum.

Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum“ (ebd.: 203).

Der Eigner benötigt Macht, um seine Freiheit zu konkretisieren. Die Macht ist eine Voraussetzung, um eine Erlaubnis zu etwas konkret nutzen zu können bzw. den Freiraum hierfür zu schaffen. Er bezieht mit dem Begriff der Macht die konkrete Möglichkeit, die eigene, individuelle Freiheit zu nutzen, in seinen modifizierten Freiheitsbegriff mit ein. Damit geht sein Eigenheitsbegriff über einen „positiven Freiheitsbegriff“ hinaus und wird an individuelle Potentiale geknüpft.

Ein grundlegender Aspekt der Konzeption des Eigners ist, dass er sich aus sich selbst heraus erschafft.

„Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze und schaffe, und nur dadurch Ich bin, daß Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d.h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem“ (ebd.: 167).⁷

Eine gesellschaftliche Komponente thematisiert Stirner in diesem Zusammenhang nicht direkt. Die eigene Gewalt ist, wie bereits aufgezeigt, eine weitere Voraussetzung für den Prozess der Eignerwerdung. „So möge eigene Gewalt Mich zum Eigner machen“ (ebd.: 284f.).

Bernd Kast stellte über den Eigner abschließend fest:

„Das ‚relative Kriterium‘ von Stirners Eigner ist der Momentcharakter dieses Eigners selbst, seine permanente Selbstsetzung und Selbstaufhebung als Ausdruck des Unfixierten, und Standort-losen; dieser Eigner lebt ohne fixe Idee in Opposition zur ‚Stabilität‘ (EE 362) als religiösem Prinzip“ (Kast 1979: 267).

Bereits zuvor stellte Bernd Kast über den „Eigner“ [sic!]⁸ fest:

7 | Robert Schellwien kommentierte diese Ansicht, bezogen auf die Fokussierung Stirners auf den Individualwillen: „Schöpfer meiner selbst kann ich nur sein, indem ich zugleich die anderen Dinge erschaffe, auf die Ich als Individualwille mich notwendig beziehe, die als Nicht-Ich vorhanden sein müssen, wenn Ich als Individuum überhaupt existieren soll. Ich kann also nicht Schöpfer meiner selbst sein, ohne dass Ich zugleich Weltschöpfer bin, und Ich kann Weltschöpfer nur als Allwille sein; d.h. der bloße Individualwille ist unbewusst, und, dass Ich bewusst bin, besagt, dass Ich Individualwille und Allwille zugleich und beides in einem bin; die Thatsache des Denkens widerlegt unmittelbar die Einseitigkeit des Individualwillens“ (Schellwien 2004: 10f.). An späterer Stelle heißt es: „Stirner erkennt sehr wohl, dass Ich Wille zum absoluten Selbstsein bin und der Wille absolut ist. [...] Deutlicher kann das Individuum als Absolutes nicht anerkannt werden, und, wenn an anderer Stelle gesagt ist, dass Ich der Schöpfer Meiner selbst, in jedem Augenblick Schöpfer und Geschöpf in Einem bin, so folgt, dass der Mensch das Absolute ist, das sich selbst zu einem Individuum schöpferisch bestimmt“ (ebd.: 21).

8 | Unter der Prämisse der synonymen Verwendung der Begriffe lässt sich diese Aussage nachvollziehen. Bei der von mir aufgezogenen Abgrenzung vom „Einzelnen“ gegenüber dem „Eigner“ müsste es korrekt „Einzelner“ an dieser Stelle heißen.

„Der Eigener ist derjenige Einzige, der sich als radikal auf sich selbst verwiesener Einzelner begreift, der sich frei gemacht hat von allen fremden Setzungen und den das eigene Wollen determinierte Entscheidungen, der aber auch gleichzeitig die Welt von der er sich gelöst hat, seinen Entscheidungsbefugnissen unterstellt und damit seiner Machtsphäre eingliedert“ (ebd.: 229f.).

Ein wichtiges Merkmal des „Eigners“ ist seine Rückbindung an das eigene Ich. „Durch das, was Ich bin, ist allerdings alles *bedingt*, was Ich tue, denke usw., kurz meine Äußerung oder Offenbarung“ (EE: 201). Das Ich wird damit zum Dreh- und Angelpunkt der Stirnerschen Philosophie. Darin liegt der Egozentrismus seiner Philosophie begründet.

4.2.4 Der „Einzige“

„Durch das Wort Einziger soll nicht gesagt werden, was Du bist, wie man dadurch, daß man bei der Taufe Dir den Namen Ludwig zulegt, nicht sagen will, was Du bist“ (KAK: 73).

Das ‚Ideal‘ vom Einzigem ist von besonders großem Interesse für Stirner:

„Man hat immer gemeint, Mir eine außerhalb Meiner liegende Bestimmung geben zu müssen, so daß man mir zuletzt Mir zumutete, Ich sollte das Menschliche in Anspruch nehmen, weil Ich – Mensch sei. Dies ist der christliche Zauberkreis. Auch Fichtes Ich ist dasselbe Wesen außer Mir, denn Ich ist Jeder, und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es ‚das Ich‘, nicht Ich bin es. Ich bin aber nicht ein Ich neben anderen Ich, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse einzig, meine Taten, kurz Alles an Mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich betätige und entwickle: Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich. Dies ist der Sinn des – *Einzigem*“ (EE: 406).

Bereits zu einem früheren Zeitpunkt schreibt Stirner über den Allgemeinbegriff „Mensch“: „Der Mensch ist ja keine Person, sondern ein Ideal, ein Spuk“ (ebd.: 85). An späterer Stelle zitiert er diese Überlegung ein weiteres Mal: „Ich habe Mich nicht finden können, solange Ich Mich als Mensch suchte“ (ebd.: 152). Einige Seiten später stellt er sie in Zusammenhang mit seinem Plädoyer für die Eigenheit in Abgrenzung zu den Forderungen der Kritik:

„Die Kritik sagt eigentlich: Du mußt dein Ich so gänzlich von aller Beschränktheit befreien, daß es ein *menschliches* Ich wird. Ich sage: Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das Deinige getan; denn nicht Jedem ist es gegeben, alle Schranken zu durchbrechen, oder sprechender: Nicht jedem ist das eine Schranke, was für den anderen eine ist. Folglich mühe dich nicht an den Schranken Anderer ab; genug, wenn Du die deinigen niederreißt“ (ebd.: 156).

Den Begriff der Einzigkeit verwendet Stirner erstmals im Kapitel „Mein Verkehr“.

„Die Nationalen haben Recht; man kann seine Nationalität nicht verleugnen, und die Humanen haben Recht: man muß nicht in der Borniertheit des Nationalen bleiben. In der *Einzigkeit* löst sich der Widerspruch: das Nationale ist meine Eigenschaft. Ich aber gehe nicht in meiner Eigenschaft auf, wie auch das Menschliche meine Eigenschaft ist, Ich aber dem Menschen erst durch meine Einzigkeit Existenz gebe“ (ebd.: 270f.).

Er grenzt die Individualität des Einzelnen von übergeordneten Universalbegriffen ab, die sich vorgeblich darauf berufen (vgl. Kapitel 4.10 der vorliegenden Arbeit). Deutlich wird dies auch im Kapitel „Mein Selbstgenuß“ seines Hauptwerks:

„Und der weitere Schluß? Nicht der Einzelne ist der Mensch, sondern ein *Gedanke*, ein *Ideal* ist der Mensch, zu dem der Einzelne sich nicht einmal so verhält, wie das Kind zum Manne, oder wie ein – endliches Geschöpf zum ewigen Schöpfer, oder nach neuerer Ansicht, wie das Exemplar zur Gattung“ (ebd.: 371).

Den Begriff des „Einzelnen“ benutzt Stirner als Synonym für das vergängliche, seiner Individualität bewusste Individuum. Mit der Figur des Einzelnen überwindet Stirner letztlich den ‚christlichen Zauberkreis‘, d.h. die Differenz zwischen Existenz und Beruf (vgl. EE: 410). Seinen eigenen Zirkelschluss zum bestimmenden Satz „Ich hab‘ Mein Sach‘ auf Nichts gestellt“ beginnt er mit der Passage:

„*Eigner* bin Ich meiner Gewalt und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzig* weiß. Im *Einzig* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne des Bewußtseins“ (ebd.: 412).

Mit dem Hilfskonstrukt des „Einzig“ versucht Stirner die Individualität eines konkreten Individuums zu fassen, ohne es mit den herkömmlichen, einengenden Kategorien zu fixieren. Er versucht dabei, den Begriff der Individualität so weit wie möglich auszudehnen und das Dilemma der Unmöglichkeit einer nominalen

Bestimmung der Individualität zu umgehen, die sich in der Literatur weitgehend in einer Deskription und Analyse von Phänomenen der Individualität erschöpft. Seinen Kritikern, die ihm die Inhaltslosigkeit des Begriffs vorwarfen, antwortete Stirner: „Weil der Inhalt des Einzigen kein Gedankeninhalt ist, darum ist er auch undenkbar und unsagbar, weil aber unsagbar, darum ist er, diese vollständige Phrase, zugleich – *keine Phrase*“ (KAK: 74). Auf die auf einem Missverständnis beruhende Kritik seines Begriffs vom Einzigen erklärt er bereits in „Der Einzige und sein Eigentum“:

„Im ‚Einzigen‘ nur scheint diese Bestimmungslosigkeit erreicht zu sein, weil er als der *gemeinte* Einzige gegeben wird, weil, wenn man ihn als *Begriff*, d.h. als Ausgesprochenes, faßt, er als gänzlich leer, als bestimmungsloser Name erscheint, und somit auf seinen Inhalt *außerhalb* und *jenseits* des Begriffes hinweist“ (EE: 72).

In seiner Antwort an seine Kritiker erklärt er weiterhin:

„Du bist Unmensch, und darum bist Du vollkommen Mensch, realer, wirklicher Mensch, bist vollkommener Mensch. Aber Du bist eben *mehr* als vollkommener Mensch, Du bist ein *aparter*, ein *einzig*er Mensch. Mensch und Unmensch, diese Gegensätze der religiösen Welt, verlieren ihre göttliche und teuflische, also ihre heilige oder absolute Bedeutung, in Dir, dem *Einzigen*“ (KAK: 87).

Hans Svestrup schrieb daher pointiert über diesen Begriff: „Der Einzige ist nichts als Stirners Bezeichnung für jedes in der Erfahrung gegebene Personalerlebnis“ (Svestrup 1932; hier: 1983: 16). Stirner selbst erläuterte den Begriffsinhalt mit den Worten:

„Der Einzige soll nur die letzte, die sterbende Aussage (Prädicat) von Dir und Mir, soll nur diejenige Aussage sein, welche in die Meinung umschlägt: eine Aussage, die keine mehr ist, eine verstummte, stumme Aussage. [...] Wer aus dem Einzigen als aus einem Begriffe noch einen eigenen Gedankeninhalt ableiten wollte, wer da meinte, mit dem ‚Einzigen‘ sei von Dir ausgesagt, was Du seist: der würde eben beweisen, daß er Phrasen glaubt, weil er die Phrasen nicht als Phrasen erkennt, er würde zeigen, daß er in der Phrase einen *eigenen* Inhalt sucht“ (KAK: 75).

4.3 DIE ROLLE DES „FREIEN WILLENS“ BEI DER KONSTRUKTION DES „EIGNERS“

In seinem Essay „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ postuliert Stirner das Primat des Willens.

„Ja, so ist es, das Wissen selbst muß sterben, um im Tode wieder aufzublühen als *Wille*; die Denk-, Glaubens- und Gewissenfreiheit, diese herrlichen Blumen dreier Jahrhunderte, werden in den Mutterschoß der Erde zurücksinken, damit eine neue Freiheit, die des Willens, von ihren edelsten Säften sich nähre. Das Wissen und die Freiheit war das Ideal jener Zeit, das auf der Höhe der Philosophie endlich erreicht worden ist: hier wird der Heros sich selbst den Scheiterhaufen erbauen und sein ewiges Teil in den Olymp retten“ (UP: 86).

Weiterhin stellt er eine Verbindung zwischen dem „freien Willen“ und der Empörung her, im Zuge seiner Auseinandersetzung mit den Erziehungsprinzipien des Realismus. „Unser guter Fond von Ungezogenheit wird gewaltsam erstickt, und mit ihm die Entwicklung des Wissens zum freien Willen“ (ebd.: 90). Er fährt fort:

„Mit einem Worte, nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Zivilisieren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souveräner Charaktere; und darum darf der Wille, der bisher so gewalttätig unterdrückte, nicht länger geschwächt werden“ (ebd.: 94).

Schon in diesem Essay klassifiziert Stirner den Willen als grundlegendes, konstituierendes Element für die Individualität, bzw. in seiner Terminologie ausgedrückt: für die „freie Persönlichkeit“. Der Wille muss seiner Auffassung nach gefördert statt wie bisher unterjocht werden. In der „Einzige und sein Eigentum“ nuanciert Stirner diesen Gedanken, gemünzt auf das zeitgenössische (und immer noch aktuelle) Schulwesen: „Mündig sind die Jungen dann, wenn sie zwitschern wie die Alten; man hetzt sie durch die Schule, damit sie die alte Leier lernen, und haben sie diese inne, so erklärt man sie für mündig“ (EE: 70f.).

In seinem Hauptwerk nimmt der Wille einen sehr hohen Stellenwert ein, insbesondere in seiner Ausprägung als „Eigenwille“. David Koigen schrieb über den Willen im Stirnerianischen System allgemein: „Im Grunde genommen ist der egoistische, von außerhalb seiner liegende Mächte befreite Wille, ein ganz ideologischer Gesichtspunkt, der den Inhalt von Stirners Individualität ausmacht“ (Koigen 1901: 143). Dabei orientiert sich Stirner weitgehend an der Begrifflichkeit des Willens von G. W. F. Hegel, wie es Bernd Kast in seiner Dissertation belegt hat (vgl. Kast 1979: 212), was vor dem Hintergrund der Bedeutung Hegels für das

geistige Leben zu Stirners Zeit nicht weiter verwundert. Über die Verbindung von Freiheit und Willen bemerkt Stirner:

„Freiheit, die in ihren Möglichkeiten und Begrenzungen mit der Determination des Willens übereinstimmt, sofern sie dessen Inhalt näher zu bestimmen versucht, sieht Stirner, auch und gerade gegenüber der Natur und dem Leben, nur dann garantiert, wenn ‚Ich an einem Anderen [...] meinen Willen [...] durchsetze [...]‘ (EE 183). Der ‚Eigenwille‘, der sich selbst gegenüber der Natur durchzusetzen vermag, charakterisiert das ‚herrschaftliche Verhältnis‘ des Eigners zur Natur“ (vgl. ebd.: 197).

Über das Verhältnis von (Fremd-)Willen und Freiheit zur Eigenheit merkt Stirner selbst in seinem Hauptwerk an:

„Meine Freiheit weiß ich schon dadurch geschmälert, dass Ich an einem anderen (sei dies Andere ein Willenloses, wie ein Fels, oder ein Wollendes, wie eine Regierung, ein Einzelner usw.) meinen Willen nicht durchsetzen kann; meine Eigenheit verleugne Ich, wenn Ich Mich selbst – angesichts des Anderen – aufgabe, d.h. nachgebe, abstehe, Mich ergebe, also durch *Ergebenheit*, *Ergeben*“ (EE: 182f.).

Max Stirner unterscheidet in seinen Betrachtungen wiederholt zwischen dem „Eigenwillen“ und dem „fremden Willen“. Diese Unterscheidung weist auch eine gesellschaftliche Komponente auf. Unter dem „fremden Willen“ versteht er den herrschenden und oktroyierten Willen, der sich im gesetzten Recht wiederfindet, und der für sich in Anspruch nimmt, eine Form von Universalwille zu sein:

„Das Recht ist der *Geist der Gesellschaft*. Hat die Gesellschaft einen *Willen*, so ist dieser Wille eben das Recht: Sie besteht nur durch das Recht. Da sie aber nur dadurch besteht, daß sie über die Einzelnen eine *Herrschaft* ausübt, so ist das Recht ihr *Herrscherwille*“ (ebd.: 204).

Der Allgemeinwille manifestiert sich demnach im gesellschaftlichen Recht und steht dem Individualwillen entgegen, den er mit dem Begriff des „Eigenwillens“ fasst. Weiterhin erklärt er über das Recht in Form des Gesetzes:

„Man bemüht sich, Gesetz von willkürlichem *Befehl*, von einer Ordonnanz zu unterscheiden: jenes gehe von einer berechtigten Autorität aus. Allein ein Gesetz über menschliches Handeln (ethisches Gesetz, Staatsgesetz usw.) ist immer eine *Willenserklärung*, mithin *Befehl*“ (ebd.: 213).

Ähnlich, wie sich das Verhältnis der Eigenheit zum Staat darstellt, steht auch der eigene Wille konträr zum fremden Willen, der im Staat seinen Rahmen erhält: „Der *eigene Wille* Meiner ist der Verderber des Staates; er wird daher von letzterem als ‚Eigenwille‘ gebrandmarkt. Der eigene Wille und der Staat sind toffeindliche Mächte, zwischen welchen kein ‚ewiger Frieden‘ möglich ist“ (ebd.: 214). An späterer Stelle schreibt er: „Ungerecht ist jedes Volk, jeder Staat gegen den *Egoisten*“ (ebd.: 238). Redundant stellt Stirner den Egoisten im Sinne des Eigners den übergeordneten Prinzipien entgegen. Laut Stirner kommt es nicht zu einem Interessenausgleich zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen, sondern lediglich zu einer Unterdrückung der Individualität.

Auch im Bereich des Willens findet sich diese Herrschaft des allgemeinen Begriffs über die konkreten Individuen wieder – ein Thema, mit dem sich Stirner wiederholt beschäftigt. Darüber hinaus ist der freie Willen ein wichtiges Grundelement für die Konstituierung des Eigners und die Transformation der Freiheit in die Eigenheit. Erst der Wille lenkt den Prozess der Eignerwerdung in Form der Selbstgewinnung in die entsprechende Richtung. Bernd Kast schrieb über die Bedeutung des Willens im Denken Stirners:

„Es handelt sich [beim Willen] um die Fähigkeit, erkannte Interessen zu bejahen und zu verwirklichen. Wille, im Verständnis Stirners, ist somit das Bewußtsein der Macht, äußere Umstände und das eigene Selbst beeinflussen und gestalten zu können. Dem Willen kommt damit ein Stellenwert zu, der weit vor allen anderen menschlichen Fähigkeiten rangiert und diese beherrscht“ (Kast 1979: 194).

Georg Woodcock schrieb in dem Aufsatz „Max Stirners ‚egoistischer‘ Anarchismus“: „Im Gegensatz zu Godwins Betonung der Vernunft spricht Stirner für den Willen und die Triebe [sic!] und will nach dem Bruch mit allen Strukturen der Mythologie und Philosophie zum elementaren Ich vordringen“ (Woodcock 1996: 79). Die These von Woodcock befremdet, da sie auch den Trieb thematisiert, den Stirner in seinen wichtigsten Schriften selbst völlig ausklammert.⁹ Seine Aussage, dass es Stirner darum ging, zum elementaren Ich vorzudringen, trifft hingegen den Kern der Sache sehr gut. Ebenso wie de Sade proklamiert Stirner dabei ein authentisches Individuum, das sich von der Entfremdung löst und zu sich selbst findet.

9 | Stirner benutzte lediglich in seiner Rezension zu Eugène Sues Roman „Les Mystères de Paris“ einmal den Begriff „Trieb“ (vgl. ES: 140).

4.4 DIE „EIGENHEIT“

„Die Eigenheit *erschuf* eine neue *Freiheit*; denn die Eigenheit ist die Schöpferin von allem, wie schon längst die Genialität (eine bestimmte Eigenheit), die stets Originalität ist, als die Schöpferin neuer weltgeschichtlicher Produktionen angesehen wird“ (EE: 179f.).

In der Forschung wurde wiederholt auf die eventuelle Übernahme des Begriffs der „Eigenheit“ von Johann Wolfgang von Goethe verwiesen (vgl. z.B. Emge 1964¹⁰). Über Stirners Bezüge zu Goethe erklärte Bernd Kast in seiner Dissertation „Die Thematik des ‚Eigners‘ in der Philosophie Max Stirners“:

„Nur unterscheidet sich der Begriff bei Stirner von dem Goethes dadurch, daß die Dimension des jeweilig Einzigartigen und die Dimension des spezifisch Individuellen durch eine konstitutiv-kreative Dimension verdrängt wird [...] Das rein deskriptive und funktionale Moment der Eigenheit, wie es Goethe betont, wird bei Stirner überlagert von einem dynamisch-konstituierenden, das zum Ziel hat, ‚den Wert der Eigenheit‘ (EE 279) zu steigern und zu optimieren (EE 354)“ (Kast 1979: 248).

Kast hat in seiner Dissertation aber auch auf andere potentielle Einflüsse auf den Gebrauch des Begriffs aufmerksam gemacht (vgl. Kast 1979, S. 246-250) – vor allem auf den Gebrauch bei Hegel („Phänomenologie des Geistes“) und Schleiermacher („Monologen“), die beide Dozenten von Stirner an der damaligen Friedrich-Wilhelms-Universität waren. Eigene Aussagen von Stirner liegen in diesem Zusammenhang nicht vor. Ebenso wurde bislang der Einfluss der Schleiermacherschen Philosophie auf Stirners Denken nur wenig erforscht. Vor diesem Hintergrund werde ich die etymologische Begriffsgeschichte ausklammern und mich auf die spezifische Verwendung des Wortes durch Stirner konzentrieren.

Bereits Max Adler hatte auf die Übereinstimmungen von ‚Eigenheit‘ und ‚Individualität‘ verwiesen.

10 | Carl August Emge schrieb in „Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz“: „Hier hat nun wieder Goethe für das einzigartig Wirkliche, das den Einzigen angeht, wofür das Richtige gesucht wird, das ‚Zustehende‘, ein passendes Wort gefunden. Es lautet: ‚*Eigenheit*‘. Es handelt sich um etwas, worin die Art des Individuums überhaupt und eben Bestimmte und kein anderer zu sein, ihren Ausdruck findet, ‚*bedeutend*‘ wird, um eine gleich wichtige Bezeichnung Goethes anzuwenden“ (Emge 1964: 15).

„Der abstracte Individualismus sieht nur das Ziel vor Augen die Ausprägung des Ich; aber er kennt nicht Weg und kann es daher auch nie erreichen. Der Realistische Individualismus hat diesen Weg sicher erkannt in der *Ausbildung der Individualität*. Das also ist der Sinn des ‚Einigen‘. Sein Individualismus ist nichts mehr und nichts weniger als die kraftvolle Herausarbeitung und Bewahrung seiner ‚Eigenheit‘. Und ‚Eigenheit‘ – ist das nicht ein gutes, deutsches Wort für Individualität?“ (Adler o.J.; hier: 2001: 17).¹¹

Im von Jacob und Wilhelm Grimm herausgegebenen „Deutschen Wörterbuch“ findet sich mit dem Rückgriff auf Goethe ebenfalls bereits eine Verbindung zur Individualität. Goethe wird bezüglich der Verwendung des Begriffs im Plural wie folgt zitiert: „[Eigenheiten] sind das, das was das Individuum constituirt“ (Grimm/Grimm 1862; hier: 1984: 98).

Den Begriff „Eigenheit“ verwendet Stirner zum ersten Mal wiederholt im ersten Abschnitt seines Hauptwerks „Der Einzige und sein Eigentum“ (vgl. EE: 59, 87). Vor allem im ersten Kapitel des zweiten Abschnitts erläutert er ihn eingehend, indem er mit einem Kapitel selbiger Überschrift beginnt. Vor dem Hintergrund des Wandels der Gewichtung der Freiheitsthematik wird die Verwendung des Begriffs in der Forschung als ein Fortschritt innerhalb seines Werkes betrachtet. Hatte der Begriff der Freiheit im Frühwerk, in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“, noch eine positive Konnotation, ist er in seiner Gegenüberstellung mit der „Eigenheit“ ausschließlich negativ konnotiert – in Form der von Isaiah Berlin definierten „negativen Freiheit“ (vgl. bzgl. ‚negativer Freiheit‘ Berlin 1997; vgl. bzgl. des Vergleichs zwischen Stirners und Berlins Freiheitsbegriff Scheit 1996: 107; Lueken 2004: 4). Bernd Kast konstatierte über den Freiheitsbegriff in Bezug auf die „Eigenheit“: „Egoismus und Eigenheit lösen den Begriff der Freiheit aus seiner idealen Umschreibung und beziehen Freiheit auf die jeweiligen konkreten Bedürfnisse des jeweils konkreten einzelnen“ (Kast 1979: 282). Seine Ergebnisse über den Freiheitsbegriff – als „Eigenheit“ – bei Stirner fasste er in den folgenden Worten zusammen:

„[Die] Freiheit, in diesem qualitativ anderen Verständnis, das soll-freie Wählenkönnen in konkreten Entscheidungssituationen für die ursprünglichen Interessen des Eigners, diese ‚neue Freiheit‘ als Produkt der Eigenheit, besteht nur, wo die ihr gesteckten Grenzen akzeptiert und in Überlegungen mit einbezogen werden. Die Souveränität des Einzelnen und die Anerken-

11 | Vor ihm hatten bereits Karl Marx und Friedrich Engels in der „deutschen Ideologie“ die Verbindung zwischen den beiden Begriffen gezogen (vgl. Marx/Engels 1846/1847; hier: 1969: 385) – ähnlich verhält es sich bei Victor Basch (1904), der den Begriff der Eigenheit mit „individualite“ übersetzt (vgl. z.B. Basch 1904: 79).

nung der Grenzen der Freiheit schließen sich nicht per se aus, sondern bedingen einander insofern, als Freiheit nur Freiheit in einer bestimmten und bestimmaren Situation ist, die von einem konkreten Einzelnen mit eigenen Interessen unter Berücksichtigung der jeweils gegebenen Beschränkungen wahrgenommen werden kann“ (ebd.: 211).

Indem sie auf den Ergebnissen von Kast aufbaut, lässt sich Hans Sveistrups Definition von „Eigenheit“ als Ausprägung von „Freiheit“ verstehen: „Die Freiheit erscheint als Selbstbestimmung, Selbstangehörigkeit, Selbsteignerschaft“ (Sveistrup 1983: 51). Eduard Hartmann übersetzte hingegen „Freiheit“ und „Eigenheit“ in die Kategorien von „innerer“ und „äußerer“ Freiheit.

„Was man gewöhnlich unter Freiheit versteht, ist bloß die äußere Freiheit, seinen Willen auch durch die That realisieren zu können, und aller äußeren Hemmnisse des Erfolges ledig zu sein. Dieser Freiheitsbegriff ist aber ein spukhaftes Ideal, ein unerreichbares Phantom, ein schwärmerischer Traum, weil das Nicht-Ich mich als empirisch Wirkliches jederzeit beschränkt, und sein Widerstand nur mit meinem Leben aufhören kann (186, 189, 360); sogar als Selbstherrscher aller Preußen wäre ich äußerlich beschränkt in meiner Freiheit durch andere Menschen und durch die Natur (359). Dem gegenüber bedeutet die ‚Eigenheit‘ die innere Freiheit, d. h. das Ledigsein von aller Besessenheit durch Ideen oder Sinnlichkeit, die Freiheit Meiner von Allem, was mich innerlich in der Gewalt haben und mich hindern könnte, ganz allein meiner Wahl und meinem Belieben zu folgen (199, 193)“ (Hartmann 1900: 24).

Georg Adler stellte über die Selbstbefreiung, bezogen auf die Eigenheit, fest:

„In dem Maße wie Eigenheit Selbstbefreiung bedeutet, ist daran das sich – lösen von fixen Ideen geknüpft. Sie müssen vernichtet werden. ‚Der Aufrichtung der neuen Welt, wo jeder sich als Einzigen und die Welt als sein Eigentum weiß, stehen mächtige Hindernisse entgegen: einmal die überlieferten ‚fixen Ideen‘ (wie Gott, Vaterland usw.), die den Geist der Individuen knebeln, und weiter die Gewalt, die die bestehenden Institutionen (wie Staat, Eigentum usw.) schützt, sobald die Individuen Miene machen, sie nicht anzuerkennen. Von den fixen Ideen kann die Befreiung unmittelbar durch die Reform des individuellen Bewußtseins geschehen: in diesem Falle ‚schleudert ein Aufspringen den Alp der religiösen Welt von der Brust und wirft ein aufjauchzendes Juchhe! jahrelange Laster ab‘ (Stirner)“ (Adler 1907: 28).

Diese Dichotomie greift deutlich zu kurz. Es geht vielmehr um eine Selbst-Gewinnung als um eine „reine“ Befreiung.

Den Begriff der Eigenheit verwendet Stirner allerdings auch in unterschiedlicher Art und Weise. In seiner Gegenüberstellung zum Begriff der Freiheit ließe er sich mit Isaiah Berlin als „positive Freiheit“ lesen, d.h. als ermächtigende Freiheit, was den oben angeführten Positionen Recht zu geben scheint. Im gleichnamigen Kapitel im zweiten Abschnitt seines Werkes erläutert Stirner: „Die Eigenheit *erschuf* eine neue *Freiheit*; denn die Eigenheit ist die Schöpferin von Allem, wie schon längst die Genialität (eine bestimmte Eigenheit), die stets Originalität ist, als die Schöpferin neuer weltgeschichtlicher Produktionen angesehen wird“ (EE: 178f.). Stirner führt den Gedankengang fort, indem er schreibt: „Man erkennt es nicht in der ganzen Fülle des Wortes, daß alle Freiheit wesentlich – Selbstbefreiung sei, d.h. daß ich nur soviel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe“ (ebd.: 184). Des weiteren stellt er explizit einen Zusammenhang zwischen Eigenheit und Egoismus her – Egoismus in Form von Eigennutz:

„Bedenkt das wohl und entscheidet Euch, ob Ihr auf eure Fahne den Traum der ‚Freiheit‘ oder den Entschluß des ‚Egoismus‘, der ‚Eigenheit‘ stecken wollt [...] Die ‚Eigenheit‘ ist eine Wirklichkeit, die *von selbst* gerade so viel Unfreiheit beseitigt, als Euch hinderlich den eigenen Weg versperrt“ (ebd.: 180).

Die dritte Ebene der Verwendung des Begriffs ist, wie es Pierre Ramus bereits auf den Punkt brachte, die direkte Um- bzw. Beschreibung von „Individualität“.

„Jener ist *ursprünglich frei*, weil er nichts als sich anerkennt; er braucht sich nicht erst zu befreien, weil er von vornherein Alles außer sich verwirft, weil er nichts mehr schätzt als sich, nichts höher anschlägt, kurz, weil er von sich ausgeht und ‚zu sich kommt‘. Befangen im kindlichen Respekt, arbeitet er gleichwohl schon daran, aus dieser Befangenheit sich zu ‚befreien‘. Die Eigenheit arbeitet in dem kleinen Egoisten und verschafft ihm die begehrte – Freiheit. [...] Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der ‚Selbstverleugnung‘, sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein *allmächtiges Ich*. Oder deutlicher: Erkennet Euch nur wieder, erkennet nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure törichte Sucht, etwas Anderes sein zu wollen, als Ihr seid“ (ebd.: 181).

Später fährt er fort:

„Die Eigenheit schließt jedes Eigene in sich und bringt wieder zu ehren, was die christliche Sprache verunehrte. Die Eigenheit hat aber auch keinen fremden Maßstab, wie sie denn überhaupt keine *Idee* ist, gleich der Freiheit, Sittlichkeit, Menschlichkeit u. dgl.: sie ist nur eine Beschreibung des – *Eigners*“ (ebd.: 188).

Deutlich wird dieser Aspekt auch anhand der Gleichsetzung von (absoluter) Freiheit und Selbstverleugnung. Weiterhin stellt er indirekt die Gleichung auf, dass Eigenheit sich aus Freiheit und Eigentum¹² bzw. Macht zusammensetzt:

„Dagegen 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: 173).

Aurelie Polturak erläuterte in ihrer Studie „Die Philosophie Max Stirners systematisch dargestellt“ den Begriff und seine Vielschichtigkeit:

„Hat also das Wort Eigenheit schließlich zwei Bedeutungen, eine engere, wo es nur den Lebensstil der Nicht-Besessenen und die weitere, wo es jeden bezeichnet, so ist doch diese Entzweiung dadurch nicht nur Quelle einer Moralgrundlegung geworden, daß Stirner umgekehrt also die Moralisten die unbefangene Bedeutung habend“ (Polturak 1917; hier: 1998: 50).

Diese unterschiedlichen Ebenen müssen bei der Auseinandersetzung mit dem Begriff berücksichtigt werden. Sie gehen fließend ineinander über und lassen sich nur schwer voneinander trennen – gerade bezogen auf die Konstitution von Individualität.

Auf die Besonderheit von Stirners Individualitätsbegriff wies auch Korfmacher in seiner Untersuchung hin: „Wie Nietzsche denkt Stirner eine Individualität, die nicht auf soziale Determination reduzierbar ist“ (Korfmacher 2001: 47). Darin zeigt sich bereits eine Besonderheit von Stirners Individualitätsbegriff. Korfmacher verweist auf die zweite Ebene jenseits von sozialer Determination, d.h. er betont die angeborene Individualität, die es zu entfalten gilt. Die Individualität ist bei Stirner an das eigene Selbst gebunden und normativ gesetzt. Das Individuum erschafft aus sich selbst heraus die eigene Individualität in einem ständigen Prozess. In diesem Aspekt unterscheidet sich somit Individualität von dem Konzept der Persönlichkeit, welches die gesellschaftliche Interaktion ins Zentrum des Prozesses rückt. Die gesellschaftliche Prägung kommt dabei bei Stirner dennoch nicht zu kurz. Er ist sich des Wechselverhältnisses von Individualität und gesellschaftlichen Eingaben bewusst:

12 | Stirner reduziert den Begriff des Eigentums nicht auf das materielle Eigentum, wie ihm einige Kritiker (z.B. Marx 1846/47; hier: 1969; Helms 1966) fälschlicherweise unterstellen, sondern fasst den Begriff weiter. Im Zuge seines Hauptwerkes setzt er das Eigentum mit einer Eigenschaft gleich (vgl. EE: 199).

„Wenn das eigene dem *Eingegebenen* entgegengestellt wird, so will der Einwurf nicht verschlagen, daß Wir Isoliertes nicht haben, können, sondern alles im Weltzusammenhange, also durch den Eindruck des um Uns Befindlichen empfangen, mithin als ein ‚Eingegebenes‘ haben; denn es ist ein großer Abstand zwischen den Gefühlen und Gedanken, welche durch andres in mir *angeregt*, und denen, welche Mir *gegeben* werden“ (EE: 69).

Mit der folgenden Phrase beschreibt Stirner die Eigenheit, ohne sie als solche zu benennen: „Erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaftig mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich mich“ (ebd.: 359).

4.5 NEGIERUNG VON MORAL UND DIE UMWERTUNG VON WERTEN

Vor dem Hintergrund seiner allgemeinen Negierung von Universalwerten leugnet Stirner auch die Existenz von moralischen Werten per se. Bereits im Vorwort zu seinem Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ negiert er die Bedeutung von moralischen Kategorien – im Sinne von Friedrich Nietzsches bekanntem Werktitel „Jenseits von Gut und Böse“: „Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für mich keinen Sinn“ (ebd.: 5). Vor diesem Hintergrund kommt er auch zu der Aussage: „Ein Nero ist nur in den Augen der ‚Guten‘ ein ‚böser‘ Mensch; in den Meinigen ist er nichts als ein *Besesener*, wie die Guten auch“ (ebd.: 57). Die Kategorien sind, mit Stirners Worten ausgedrückt, nur „fixe Ideen“. In seiner Moralkritik findet sich eine Verbindung von Moral mit einer Demuthaltung:

„Zur Wirksamkeit pfäffischer Geister gehört besonders das, was man häufig ‚*moralischen Einfluß*‘ nennen hört. Der moralische Einfluß nimmt da seinen Anfang, wo die *Demütigung* beginnt, ja er ist nichts anderes, als die Demütigung selbst, die Brechung und Beugung des Mutes zur *Demut* herab“ (ebd.: 88).

Anhand der Sünde führt Stirner diese Problematik auch noch einmal auf einer religiösen Ebene aus:

„Hat die Religion den Satz aufgestellt, Wir seien allzumal Sünder, so stelle Ich ihm den anderen entgegen: Wir sind allzumal vollkommen! Denn wir sind jeden Augenblick Alles, was Wir sein können, und brauchen niemals mehr zu sein. Da kein Mangel an Uns haftet, so hat auch die Sünde keinen Sinn. Zeigt Mir noch einen Sünder in der Welt, wenn’s Keiner mehr einem Höheren

recht zu machen braucht! Brauche Ich's nur Mir recht zu machen, so bin Ich kein Sünder, wenn Ich's Mir nicht recht mache, da ich in Mir keinen ‚Heiligen‘ verletze; soll Ich dagegen fromm sein, so muß Ich's Gott recht machen, soll ich menschlich handeln, so muß Ich's dem Wesen des Menschen, der Idee der Menschheit usw. recht machen“ (ebd.: 403f.).

Ebenso wie die Moral verwirft er die Sittlichkeit. Diese ist für ihn ebenfalls an die christliche Religion gebunden (vgl. ebd.: 49, 50, 62) und gehört der Kategorie der fixen Ideen an.

Äquivalent zu Nietzsche und de Sade setzt auch Stirner an die Stelle der universellen Moral eine individualistische Ethik, ein Recht, das sich aus sich selbst und seinen Möglichkeiten heraus legitimiert. Diese thematisiert er als Berechtigung für seine Handlungen:

„Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus *Mir* her; Ich bin zu allem *berechtigt*, dessen Ich mächtig bin. Ich bin *berechtigt*, Zeus, Jehova, Gott usw. zu stürzen, wenn Ich's *kann*; kann Ich's nicht, so werden diese Götter stets gegen Mich im Rechte und in der Macht bleiben, Ich aber werde Mich vor ihrem Rechte und ihrer Macht fürchten in ohnmächtiger ‚Gottesfurcht‘, werde ihre Gebote halten und in Allem, was Ich nach *ihrem* Rechte tue, Recht zu tun glauben, wie etwa die russischen Grenzwächter sich für *berechtigt* halten, die entrinnenden Verdächtigen totzuschießen, indem sie auf ‚höhere Autorität‘, d.h. ‚mit Recht‘ morden“ (ebd.: 207f.).

Das Recht entstammt ebenso wie die individualistische Ethik den konkreten Potentialen des Einzelnen und seinen eigenen Eingaben, d.h. letztlich seiner Eigenheit. „Ob Ich Recht habe oder nicht, darüber gibt es keinen anderen Richter als Mich selbst. Darüber nur können Andere beurteilen und richten, ob sie meinem Rechte beistimmen, und ob es auch für sie als Recht bestehe“ (ebd.: 205). Letztlich ist das Recht für Stirner an die Macht im Sinne der individuellen Potenzen gebunden (vgl. ebd.: 230). Der Wertmaßstab der inividualistischen Ethik orientiert sich lediglich an der eigenen Wertsetzung des Eigners und seinen Bedürfnissen – sie sind nicht verallgemeinerbar. Zusammenfassend stellte Jean-Claude Wolf über die Moralkritik Stirners fest:

„Stirners Moralkritik zielt nicht nur auf den Geist der Unterwerfung und des Gehorsams, sondern auch gegen die Art von Begründung. Die Moral im pejorativen Sinne ist also Moral, die sich ausgibt als Wahrheit und in Wahrheiten begründet. Moral im personalistischen Sinne, die Stirner bejaht, beruht dagegen in persönlichen Einstellungen und Affekten wie Mitleid oder Empörung gegen Bevormundung und Unterdrückung oder in den freundschaftlichen oder feindseligen Einstellungen von Ich und Du. Es liegt kein

Widerspruch darin, dass Stirner eine Moral im pejorativen Sinne angreift, die sich und andere über ihren ontologischen und erkenntnistmäßigen Status täuscht, und selber eine personalistische Moral vertritt, welche ohne die Ambitionen einer Begründung in objektiven und unparteiischen Werten auskommt“ (Wolf 2007: 21).

Hierin zeigen sich bereits die Ansätze der individualistischen Ethik Stirners. Ebenso wie Nietzsche stellt er Ethik und Moral gegenüber, um mittels der Kritik an der Moral die Konturen seiner individualistischen Ethik zu schärfen. Aus der Kritik der Moral ergibt sich immanent auch eine Auffassung vom Verbrecher, die derjenigen Nietzsches ähnelt. Stirner widmet sich diesem Konzept im wesentlichen unter dem Aspekt der Empörung.¹³

4.6 DER ATHEISMUS

Der Atheismus ist ein integraler Bestandteil von Stirners Individualitätskonzept. Eine Existenzialphilosophie der Selbstsetzung des Individuums macht das Individuum zum Schöpfer seiner Selbst und negiert eine über ihm existierende Wahrheit.

„Wie du in jedem Augenblick bist, so bist Du Dein Geschöpf, und eben an dieses ‚Geschöpf‘ magst Du Dich, den Schöpfer nicht verlieren. Du bist selbst ein höheres Wesen, als Du 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, und darum ist das ‚höhere Wesen‘ Dir ein – Fremdes“ (EE: 39f.).¹⁴

Die Idee eines göttlichen Prinzips leugnet Stirner mit dem Verweis auf die aus sich selbst heraus zu schaffende Konstituierung. Er setzt sich somit selbst an die Stelle des schöpferischen Prinzips. Zu einem späteren Zeitpunkt erinnert er erneut daran: „Ich bin nur dadurch Ich, daß Ich Mich mache, d.h. daß nicht ein Anderer Mich macht, sondern Ich mein eigenes Werk sein muß“ (ebd.: 256). In „Der Einzige und sein Eigentum“ schreibt Stirner weiterhin: „So ist *Selbstverleugnung* den Heiligen gemein mit den Unheiligen, den Reinen und Unreinen“ (ebd.: 64). Entsprechend dem zeitgenössischen Diskurs nimmt er die Religion in erster Linie als eine Ausprägung der Selbstentfremdung des Individuums wahr (vgl. z.B. Feuerbach

13 | Die vereinzelt Passagen, in denen Stirner sich mit klassischen Verbrechen beschäftigt, sind zu rar, als dass sich eine Untersuchung lohnen würde. Der Typus des Verbrechers, wie er bei Nietzsche oder bei de Sade präsent ist, findet sich nicht in seinem hier untersuchten Werk.

14 | Das religiös geprägt Bild des Schöpfers taucht wiederholt in seinem Werk auf (vgl. z.B. ebd.: 378).

1998). Die Unvereinbarkeit dessen, etwas als heilig anzusehen, und gleichzeitig bewusster Egoist zu sein, d.h. m.E. bewusstes Individuum zu sein, stellt Stirner mit der folgenden Bemerkung fest:

„Heiliges existiert nur für den Egoisten, der sich selber nicht anerkennt, den *unfreiwilligen Egoisten*, für ihn, der immer auf das Seine aus ist, und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts Höheres kennt als sich, und gleichwohl für Höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte, und sich erniedrigt, d.h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, um erhöht zu werden‘, also um seinen Egoismus zu befriedigen. [...] Sein Mühen und Sorgen, von sich loszukommen, ist nichts anderes als der mißverständene Trieb nach Selbstauflösung“ (ebd.: 39).

Daran zeigt sich bereits, inwieweit die Religion als Konzept mit der Eigenheit unvereinbar ist. Wie auch Nietzsche setzt Stirner die Religion per se mit einer Unterwerfung gleich. Dem Egoismus als Gegenkonzept kommt dabei der Akt der Selbsterhöhung im Sinn einer aufrechten Haltung des Individuums zu.

Seine Definition des Heiligen verdeutlicht dies auch noch mal konkret:

„In allem Heiligen liegt etwas ‚Unheimliches‘, d.h. Fremdes, worin wir nicht ganz heimisch und zu Hause sind. Was Mir heilig ist, das ist Mir *nicht eigen* und wäre Mir z.B. das Eigentum anderer nicht heilig, so sähe Ich’s für das *Meine* an, das Ich bei guter Gelegenheit mir zulegte, oder gilt Mir umgekehrt das Gesicht des chinesischen Kaisers für heilig, so bleibt er meinem Auge fremd, und Ich schließe dasselbe bei seinem Erscheinen“ (ebd.: 40).

Stirner kann also kein metaphysisches Konzept als übergeordnete Instanz anerkennen, falls es mit einer Negierung der eigenen Individualität einhergeht.

Seine Kritik an der Religion erfolgt des weiteren auf die für ihn typischen Art und Weise der etymologischen Rückführung des Wortes auf seinen Ursprung, in diesem Fall auf den welschen Ursprung, in dem der Begriff „Gebundenheit“ ausdrückte (vgl. ebd.: 52). Im weiteren Verlauf seiner Polemik spezifiziert er: „Heilig ist Alles, was dem Egoisten unnahbar sein soll, unberührbar, außerhalb seiner *Gewalt*, d.h. über *ihm*: heilig mit Einem Worte jede *Gewissenssache*, denn ‚dies ist Mir eine Gewissenssache‘ heißt eben: ‚dies halte Ich heilig!“ (ebd., S. 77). Die Verbindung von Egoismus und Atheismus betont er auch in der folgenden Passage: „Indem der Egoist sich gegen Anmutungen und Begriffe der Gegenwart wendet, vollzieht er unbarmherzig die maßloseste – *Entheiligung*. Nichts ist ihm heilig!“ (ebd.: 202). Aus seinem Verständnis von Egoismus heraus kommt er zu der folgenden Aussage:

„Ich *demütige* Mich vor keiner Macht mehr und erkenne, daß alle Mächte nur meine Macht sind, die Ich sogleich zu unterwerfen habe, wenn sie eine Macht *gegen* oder *über* Mich zu werden drohen; jede derselben darf nur eins *meiner Mittel* sein, Mich durchzusetzen, wie ein Jagdhund unsere Macht gegen das Wild ist, aber von Uns getötet wird, wenn er Uns selbst anfiele. Alle Mächte, die Mich beherrschen, setze Ich dann dazu herab, Mir zu dienen. Die Götzen sind durch Mich: Ich brauche sie nur nicht von neuem zu schaffen, so sind sie nicht mehr; ‚höhere Mächte‘ sind nur dadurch, daß Ich sie erhöhe und Mich niedriger Stelle“ (ebd.: 357).

Stirner präzisiert damit Feuerbachs Ansatz und zieht aus dessen Untersuchungen diesen radikalen Schluss. Feuerbachs religionskritische Erkenntnisse überträgt Stirner aber auch auf eine andere gesellschaftliche Ebene, die als Metapher für ‚höhere Mächte‘ gelten kann. Auf diesem Wege weitet er die Religionskritik zu einer allgemeinen Ideologiekritik aus (vgl. Schuhmann 2010).

Rudolf Burger erklärte in seinem 2007 erschienenen Aufsatz „Nihilistische Ethik“ über den Atheismus Stirners: „Stirner ist der erste Atheist, der über die Gottessuche nur mehr lachen kann und daher kein Atheist mehr ist, sondern einfach nur nicht mehr gläubig“ (Burger 2007: 120). Der Atheismus von Stirner reicht über die Negation eines Gottes hinaus, weil er ebenso seine Substitute verwirft, wie z.B. Ideologien. Besonders deutlich wird dies im ersten Teil seiner Arbeit, in dem er die „Besessenheit“ der Individuen (vgl. Kapitel 4.2.1 der vorliegenden Arbeit) thematisiert. Religion ist in seiner Weltbetrachtung lediglich eine Variante eines allgemeinen Phänomens, die sich unbestritten in die Serie von Ideologien einreicht.

Die Auseinandersetzung mit der Variante „Religion“ ist vor allem durch seine Beschäftigung mit dem Religionskritiker Ludwig Andreas Feuerbach geprägt, dessen Werk „Das Wesen des Christentums“ ein paar Jahre vor dem Erscheinen des „Einzigen“ viel Resonanz erfahren hatte.¹⁵ Auf diesen gemünzt heißt es auch: „Unsere Atheisten sind fromme Leute“ (ebd.: 203). Weitere Impulse lieferte ihm sicherlich der Theologe Bruno Bauer, mit dem Stirner eng befreundet war, und der in seinen Schriften eine harsche Kritik am überholten Glauben seiner Zeitgenossen geübt hat. Auf seine dementsprechenden Schriften geht Stirner im „Einzigen“ nicht ein, obwohl Stirners Kenntnis dieser Schriften durch seine 1842 publizierte Rezension zu Bauers anonym erschienener Schrift „Posaune des Jüngsten Gerichts“ belegt ist (vgl. PJG) und sich darüber hinaus aus den biographischen Daten ergibt.

Auch im Rahmen seiner Thematisierung vom vermeintlichen Tod Gottes setzt Stirner sich mit der Religion auseinander. Der Tod Gottes, der bereits von Hegel postuliert wurde (vgl. Hegel 1986d), kommt in der Vorbemerkung zum zweiten Teil von Stirners „Einzigen“ vor:

15 | Zwei Jahre nach dem Erscheinen des Werkes kam es bereits zu einer Zweitaufgabe, der 1849 noch eine dritte folgte.

„Wird sich an ihrem Ausgange nur der Gott am Gottesmenschen verflüchtigen, und kann der Gottmensch wirklich sterben, wenn nur der Gott an ihm stirbt? Man hat an diese Frage nicht gedacht und fertig zu sein gemeint, als man das Werk der Aufklärung, die Überwindung Gottes, in unseren Tagen zu einem geistigen Ende führte; man hat nicht gemerkt, daß der Mensch den Gott getötet hat, um nun – ‚alleiniger Gott in der Höhe‘ zu werden“ (ebd.: 170).

An dieser Stelle wird die Verbindung zum Nietzscheanischen Übermenschen und „häßlichen Menschen“ deutlich. Während aber der „häßliche Mensch“ den Mord an Gott begangen hat und Reue zeigt, ist es bei Stirner ein bewusster Akt, um den Weg für die Entwicklung seiner selbst zu ebnen. Bei beiden macht der symbolische Tod Gottes den Weg frei, um an dessen Stelle das konkrete Individuum zu setzen. Für Stirner stellt die Selbstvergöttlichung des Eigners die Konsequenz dar, während Nietzsche daraus das Postulat der Erschaffung vom Übermenschen als ein kollektives Ziel ableitet. Beide setzen damit das souveräne Individuum an die entstandene metaphysische Leerstelle. Stirner fokussiert dabei das konkrete Individuum, während Nietzsche noch in einem Kollektivbegriff von „Gattung“ denkt, der sich partiell im Bildnis des Übermenschen wiederfindet.

4.7 GESELLSCHAFTSKRITIK

Stirners radikalem Individualismus ist eine Kritik an der Gesellschaftsordnung immanent. Er schreibt:

„In der Gesellschaft, der Sozietät, kann höchstens die menschliche Forderung befriedigt werden, indes die egoistische stets zu kurz kommen muß [...] Immer fern davon, *Sich* zur vollen Entwicklung und Geltung kommen zu lassen, haben die Menschen bisher auch ihre Gesellschaften nicht auf *Sich* gründen, oder vielmehr, sie haben nur ‚Gesellschaften‘ gründen und in Gesellschaften leben können“ (ebd.: 231).

In diesem Zitat tritt deutlich das für das Werk Stirners sehr bedeutende Problemfeld vom Allgemeinen zutage, in Form der Erwartungen und Ansprüchen des Kollektivs sowie dem Individuum und dessen Interessen. Er führt diesen Gedankenfort:

„Immer fern davon, *Sich* zur vollen Entwicklung und Geltung kommen zu lassen, haben die Menschen bisher auch ihre Gesellschaften nicht auf *Sich* gründen, oder vielmehr, sie haben nur ‚Gesellschaften‘ gründen und in Gesellschaften leben können. Es waren die Gesellschaften immer Personen, mächtige Personen, sogenannte ‚moralische Personen‘, d.h. Gespenster, vor

welchen der Einzelne den angemessenen Sparren, die Gespensterfurcht, hatte. Als solche Gespenster können sie am füglichsten mit dem Namen ‚Volk‘ und respektive ‚Völkchen‘ bezeichnet werden“ (ebd.: 231f.).

Diese Gesellschaftsstrukturen stellen stets einen Universalbegriff in den Mittelpunkt, dem sich die Individuen unterzuordnen haben; dabei müssen sie einen Teil ihrer jeweiligen Individualität, d.h. Authentizität, an ein Idealbild abtreten. Bezogen auf Staat und Kirche manifestiert Stirner seine Kritik in mehreren rhetorischen Fragen:

„Können sie [der Staat und die Kirche] ein Verein von Egoisten genannt werden? Verfolgen Wir in ihnen ein egoistisches, persönliches, eigenes, oder verfolgen Wir ein volkstümliches (volkliches, d.h. ein Interesse des Christen-Volkes), nämlich ein staatliches und kirchliches Interesse? Kann und darf Ich in ihnen Ich selbst sein?“ (ebd.: 233).

Seine Begründung dafür, dass dies nicht möglich ist, lautet: „Ein Volk kann nicht anders, als auf Kosten des Einzelnen frei sein; denn nicht der Einzelne ist bei dieser Freiheit die Hauptsache, sondern das Volk“ (ebd.: 235). Weiterhin führt er aus:

„Es sind überhaupt alle Staaten, Verfassungen, Kirchen usw. an dem *Austritt* der Einzelnen untergegangen; denn der Einzelne ist der unversöhnliche Feind jeder *Allgemeinheit*, jedes *Bandes*, d.h. jeder Fessel. [...] *Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel!* [...] Ungerecht ist jedes Volk, jeder Staat gegen den *Egoisten*. Solange auch nur Eine Institution noch besteht, welche der Einzelne nicht auflösen darf, ist die Eigenheit und die Selbstangehörigkeit Meiner noch sehr fern. Wie kann Ich z.B. frei sein, wenn ich eidlich an eine Konstitution, eine Charte ein Gesetz Mich binden, meinem Volke ‚Leib und Seele verschwören‘ muß?“ (ebd.: 237f.).

Seine Gesellschaftskritik begründet Stirner darüber hinaus mit einer etymologischen Herleitung des Wortes aus dem Begriff „Sal“ (vgl. ebd.: 239)¹⁶. Weiterhin thematisiert er die Gesellschaft als eine überindividuelle Instanz, die von außen entsteht und das Individuum einengt. „Es stellt sich dabei heraus, daß die Gesellschaft nicht durch Mich und Dich erzeugt wird, sondern durch ein Drittes, welches aus Uns beiden Gesellschafter macht, und daß eben dieses Dritte das Erschaffende, das Gesellschaft Schaffende ist“ (ebd.: 239). Äquivalent zur Gesellschaft dekonstruiert Stirner die Familie, die Kirche (genauer: die Religionsgemeinschaft) und den Staat, den er besonders heftig angreift:

16 | Karl Marx und Friedrich Engels haben ihm diesbezüglich in der „deutschen Ideologie“ einen Irrtum nachgewiesen (vgl. Marx/Engels 1969: 257).

„Der Staat läßt die Individuen wohl möglichst frei *spielen*, nur *Ernst* dürfen sie nicht machen, dürfen *ihn* nicht vergessen. Der Mensch darf nicht *unbekümmert* mit dem Menschen verkehren, nicht ohne ‚höhere Aufsicht und Vermittlung‘. [...] Der Staat hat immer nur den Zweck den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgend einem *Allgemeinen* untertan zu machen; er dauert nur so lange, als der einzelne nicht Alles in Allem ist, und ist nur die deutlich ausgeprägte *Beschränktheit Meiner*, meine Beschränkung, meine Sklaverei. Niemals zielt ein Staat dahin, die freie Tätigkeit der Einzelnen herbeizuführen, sondern stets die an den Staatszweck gebundene“ (ebd.: 249).

In diesem Rahmen lehnt er explizit das Konstrukt des aristotelischen „zoon politikon“ ab (vgl. ebd.: 259). Bezogen auf den Staat heißt dies für ihn polemisch: „*Sich* muß man aufgeben und nur dem Staate leben“ (ebd.: 109). Seine Staatskritik tritt in dessen Definition deutlich hervor:

„Was man Staat nennt, ist ein Gewebe und Geflecht von Abhängigkeit und Anhänglichkeit, ist eine *Zusammengehörigkeit*, ein Zusammenhalten, wobei die Zusammengeordneten sich ineinander schicke, kurz gegenseitig voneinander abhängen: er ist die *Ordnung* dieser *Abhängigkeit*“ (ebd.: 245).

Dies ist die logische Konsequenz aus der Ansicht:

„Der Staat ist nicht denkbar ohne Herrschaft und Knechtschaft (Untertanenschaft); denn der Staat muß der Herr sein wollen aller, die er umfaßt, und man nennt diesen Willen den ‚Staatswillen‘ [...] Jeder Staat ist eine *Despotie*, sei nun einer oder Viele der Despot, oder seien, wie man sich’s wohl von einer Republik vorstellt, alle die Herren, d.h. despotisiere Einer den Anderen“ (ebd.: 214f.).

Dieses Konzept von Abhängigkeiten, das sich im Staatsgefüge manifestiert, verwirft Stirner unter redundanter Betonung des Postulats von der Eigenheit des Individuums. In Ablehnung der Gleichmacherei stellt er fest: „Nein, die Gemeinschaft, als das ‚Ziel‘ der bisherigen Geschichte, ist unmöglich. Sagen Wir Uns vielmehr von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los und erkennen Wir, daß, wenn Wir als Menschen gleich sind, Wir eben nicht gleich sind, weil Wir nicht Menschen sind“ (ebd.: 348). Eine Gemeinschaft unter der Prämisse eines höheren Ziels, dem sich der Einzelne zu subordinieren hat, lehnt er klar ab. Eine Gemeinschaft darf für ihn nicht auf Kosten der Entfremdung des Einzelnen gehen.

4.8 DER EGOISMUS IM WERK STIRNERS

Stirners Hauptwerk beginnt mit dem Vers „Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt“, den er aus Goethes Gedicht „Vanitas! Vanitatum vanitas!“ (1806) entleiht. Er setzt ihn als Kontrapunkt gegen die philosophischen und ideologischen Strömungen, die er verwirft, weil sie allesamt einem Universalbegriff den Vortritt gegenüber dem konkreten Individuum geben. In den einleitenden Sätzen schreibt Stirner deshalb:

„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!‘“ (ebd.: 3).

Einige Seiten weiter erklärt er ausführlich:

„Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf *Mich*, der ich so gut wie Gott das Nichts von allem Anderen, der Ich mein alles, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin [...] Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen‘. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das *Meinige*, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – *einzig*, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!“ (ebd.: 5).

Letztlich schließt sich dieser Kreis in seinem Werk, indem es mit den Worten ausklingt: „Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichem, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt“ (ebd.: 412).

Im Kapitel über den „humanen Liberalismus“ (Kapitel 3, § 3), d.h. die Ideologie des zeitgenössischen Humanismus, schreibt Stirner:

„Ich Meinerseits gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich *Mich* voraussetze; aber meine Voraussetzung ringt nicht nach ihrer Vollendung, wie der ‚nach seiner Vollendung ringende Mensch‘, sondern dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren. Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre. Darum ist aber jene Voraussetzung gar keine; denn da Ich der Einzige bin, so weiß Ich nichts von der Zweiheit eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ich's (eines ‚unvollkommenen‘ und ‚vollkommenen‘ Ich's oder Menschen), sondern, daß Ich Mich verzehre, heißt nur, daß Ich bin. Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich mich jeden Au-

genblick überhaupt erst setze oder schaffe, und nur dadurch Ich bin, daß Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d.h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem“ (ebd.: 167; vgl. auch: EE: 39f.).

Stirners Verwendung des Begriffs „Egoismus“ unterscheidet sich deutlich vom alltagssprachlichen Gebrauch. Wie die Arbeiten seiner ersten Kritiker (Szeliga, Heß, Feuerbach) belegen, wurde er deshalb häufig falsch von ihnen verstanden. Sie reduzierten ihn auf den umgangssprachlichen, negativ konnotierten Begriff. In seiner Antwort auf diese Kritik negiert Stirner ein solches Verständnis von Egoismus permanent.

„Mehr Aergerniß noch als an dem Einzigen nehmen die Recensenten an dem ‚Egoisten‘. Statt auf den Egoismus, wie er von Stirner aufgefaßt wird, näher einzugehen, bleiben sie bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben stehen und rollen sein allem Volke so wohlbenanntes Sündenregister auf. Seht hier den Egoismus, die gräuliche Sünde – den will uns Stirner ‚empfehlen!‘“ (KAK: 76).

An späterer Stelle erläutert er seinen Begriff noch einmal in Relation zu anderen Begriffen wie dem der Liebe und des Sozialismus:

„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 Kritik, kein Feind des Socialismus, kurz, kein Feind eines *wirklichen* Interesses: er schließt kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressirtheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern gegen die heilige Liebe, nicht gegen das Denken, sondern gegen heiliges Denken, nicht gegen die Socialisten, sondern gegen die heiligen Socialisten u.s.w.“ (KAK: 92).

Der Begriff lässt sich ungefähr mit demjenigen des Egozentrismus oder eines reinen, individuellen Subjektivismus übersetzen, obwohl keine dieser Übersetzungen die Bedeutungsbreite des Stirnerschen Egoismus-Begriff vollständig abdeckt. Der Subjektivismus seines Egoismuskonzepts wird noch einmal in den Worten deutlich: „Durch das, was Ich bin, ist allerdings alles *bedingt*, was Ich tue, denke usw., kurz meine Äußerung oder Offenbarung“ (EE: 201). Stirner thematisiert im ersten Abschnitt seines Buches die negativ konnotierte Definition des Egoistes als eines rein selbstsüchtigen Menschen, die ihm fälschlicherweise auch von seinen Kritikern zugeschrieben wurde: „Was aber denkst Du Dir unter dem Egoisten? Einen Menschen, der, anstatt einer Idee, d.h. einem Geistigen zu leben, und ihr seinen persönlichen Vorurteil zu opfern, dem letzteren dient“ (ebd.: 31). Einige

Seiten später führt er den Begriff des „unfreiwilligen Egoisten“ als Synonym für den „Besessenen“ ein (vgl. auch Kapitel 4.2.1 der vorliegenden Arbeit):

„Heiliges existiert nur für den Egoisten, der sich selbst nicht anerkennt, den *unfreiwilligen Egoisten*, für ihn, der immer auf das Seine aus ist, und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts Höheres kennt sich und gleichwohl für Höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte, und sich erniedrigt, d.h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, ‚um erhöht zu werden‘, also um seinen Egoismus zu befriedigen“ (ebd.: 39).

Die enge Verbindung der Termini „Egoismus“ und „Eigenheit“ macht folgende Aussage aus seinem opus magnum deutlich: „Als Ich Mich dazu erhoben hatte, der *Eigner der Welt* zu sein, da hatte der Egoismus seinen ersten vollständigen Sieg errungen, hatte die Welt überwunden, war *weltlos* geworden, und legte den Erwerb eines langen Weltalters unter Schloß und Riegel“ (ebd.: 102). Deutlich wird der Zusammenhang zwischen Individualismus und Egoismus auch dadurch, dass Stirner die Zuschreibung des Attributs egoistisch im zweiten Teil seines Hauptwerkes durch den synonym verwendeten Begriff „individuell“ ersetzt (vgl. ebd.: 256). Hans Sveistrup hat in seiner Untersuchung von Stirners Egoismen eine Dreiteilung getroffen. Demnach ist der Egoismus sowohl in den beiden von Stirner abgelehnten Bedeutungen der „Ich-Sucht (Naturtrieb)“ und des „Ich-Wahns (Geist)“ präsent als auch in einer von Stirner präferierten Form. Letztere fasst er mit den folgenden Worten zusammen: „aufruhend auf dem Erlebnis seiner selbst als einzig zu sich selbst und zu der Umwelt als Eigner zu stellen, das heißt sich aus eigenem Willen zu verhalten“ (Sveistrup 1932: 77). H. Rainer verwies im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ im Beitrag über „Egoismus“ auf eine weitere wichtige Facette von Stirners Egoismus-Begriff, den Bezug zu Ludwig Feuerbach: „Stirner übernimmt die religiös philosophische Deutung von Feuerbach“ (Rainer 1972: 312).¹⁷ Diese These, die vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Feuerbach-Rezeption naheliegt, werde ich im kommenden Kapitel gesondert beleuchten (vgl. Kapitel 4.8.1 der vorliegenden Arbeit).

17 | Er bezieht sich auf das 12. Kapitel („Die Bedeutung der Kreation im Judentum“) von Ludwig Feuerbachs „Das Wesen des Christentums“ (Feuerbach 1998: 184-194); vgl. Kapitel 4.8.1. der vorliegenden Arbeit.

4.8.1 Exkurs: Übernahme von Ludwig Feuerbachs Egoismus-Begriffs

Der Einfluss Feuerbachs auf Stirner, der in der Sekundärliteratur umfangreich thematisiert wurde (vgl. z.B. Arvon 1957; Gordon 1978; Andolfi 2008), kann als unbestritten gelten. Bereits in seiner kurzen Schrift „Kunst und Religion“, die 1842 als Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ erschien, bediente sich Stirner Feuerbach'scher Termini wie dem der „Entfremdung“. In seiner Analyse stellte Kast aber auch Differenzen bezüglich des Egoismus-Konzeptes von Stirner und Feuerbach fest (vgl. Kast 1979: 18).

Der Theologe Ludwig Feuerbach, den Stirner in seiner Schrift „Der Einzige und sein Eigentum“ wiederholt kritisiert und angreift, widmet sich im 12. Kapitel seines 1837 erstmals erschienen Werks „Das Wesen des Christentums“ dem Konzept von „Egoismus“ in Hinsicht auf seine Herkunft und Bedeutung in der jüdischen Religion.¹⁸ Dieses Kapitel ist Bestandteil des mit dem Titel „Das wahre, d.i. anthropologische Wesen der Religion“ überschriebenen ersten Teils seiner Analyse der Religion als Entfremdung des Menschen von sich selbst. Über die Kurationslehre des Judentums erklärt er: „Das Prinzip, das ihr hier zugrunde liegt, ist aber nicht sowohl das Prinzip der Subjektivität, als vielmehr des *Egoismus*“ (Feuerbach 1849; hier: 1998: 184). Feuerbach sieht darin ein Grundprinzip monotheistischer Religionen und erläutert:

„Ihr [das der jüdischen Religion] Prinzip, ihr Gott ist das *praktische* Prinzip von der Welt – der Egoismus, und zwar der *Egoismus in der Form der Religion*. Der Egoismus ist der Gott, der seine Diener nicht zu schanden werden läßt. Der Egoismus ist wesentlich *monotheistisch*, denn er hat nur eines, nur sich zum Zweck. Der Egoismus sammelt, konzentriert den Menschen auf sich; er gibt ihm ein festes, dichtes Lebensprinzip; aber er macht ihn theoretisch borniert, weil gleichgültig gegen alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbst sich bezieht“ (ebd.: 187).

Diese Überlegung findet sich in Stirners Polemik wieder. Von der Aussage, dass die Sache Gottes eine rein egoistische sei, leitet er seinen eigenen Egoismus ab (vgl. EE: 3). Feuerbach, der zu den ersten Kritikern Stirners gehörte, hat sich dessen Verbindung zu seinem eigenen „Egoismus“-Begriff lediglich in Form einer Erwiderung auf die von Stirner an ihm geäußerten Kritikpunkte implizit kommentiert (vgl. Feuerbach 1845; hier: 2003: 45). Sie enthalten

18 | Der Begriff des Egoismus ist auch noch an weiteren, zentralen Stellen seines Werkes zu finden, die für die vorliegende Untersuchung jedoch irrelevant sind. Er lässt sich, wie es Migí Kim in seiner Dissertation erklärte, als ein metaphysischer Egoismus auffassen (vgl. Kim 1995: 58).

keine weiteren Spezifikationen des Egoismus-Prinzips, das den beiden Denkern zugrunde liegt.

4.8.2 Der „Verein von Egoisten“ als ein alternatives Gesellschaftsmodell

Sein favorisiertes Gesellschaftssystem beschreibt Max Stirner in seinem Entwurf vom „Verein der Egoisten“, dem Antonino Langanà (2006) immer noch anhaltende Aktualität bescheinigte. In der Literatur wurde dieser alternative Gesellschaftsansatz des öfteren als eine Form der Demokratie der autonomen Individuen ausgelegt (vgl. Kast 1979: 323). Bernd Kast schrieb selbst im Vorwort zu „Recensenten Stirners“ über diese Verkehrsform des Eigners:

„1. Er [der Verein von Egoisten] beruht auf der freiwilligen ‚Übereinkunft‘ der einen Verein gründenden Personen. 2. Er ist rein utilitaristisch ausgerichtet, das heißt, er folgt ausschließlich den eigenen Nützlichkeitsabwägungen. 3. Er ist zeitlich begrenzt auf die Dauer seines funktionellen Charakters (nämlich als Verstärkungsmultiplikator)“ (Kast 2003: XVI).

Für Stirners Zeitgenossen Wilhelm Marr stellte sich in diesem Konzept ein Paradox seines Denkens dar.

„[U]nd Stirner hat einen Kreis beschrieben, *sich*, den ‚*Einzigem*‘ von der ‚freien Gemeinschaft‘ entfernend, wie auf dieselbe zurückkommende. [...] Stirner hat, wenn man ein Paradoxon gelten lassen will, den negativen Beweis der *freien* Gemeinschaft geliefert“ (Marr 1846: 112f.).

Stirner konstruiert aus seiner Kritik am Staat und der (bürgerlichen) Gesellschaft ein Gegenkonzept, das er auf den Namen „Verein der Egoisten“ tauft. Im Kapitel „Der Eigner“ nennt er ihn erstmals als Gegenpol zum Staat:

„Darum sind Wir beide, der Staat und Ich, Feinde. Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser ‚menschlichen Gesellschaft‘ nicht am Herzen. Ich opfere ihr nichts, Ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle Ich sie vielmehr in mein Eigentum und mein Geschöpf, d.h. Ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den *Verein von Egoisten*“ (EE: S. 196).

Den „Verein von Egoisten“ als erstrebenswertes Ziel von Eignern, d.h. sich-selbstbewussten souveränen Individuen, stellt er den Bestrebungen von „Besessenen“ gegenüber, in diesem Falle den Nationalen:

„Nun bemühen sich die Nationalen, die abstrakte, leblose Einheit des Bientums herzustellen; die Eigenen aber werden um die eigen gewollte Einheit, den Verein, kämpfen. Es ist dies das Wahrzeichen aller reaktionären Wünsche, daß sie etwas *Allgemeines*, Abstraktes, einen leeren, leblosen *Begriff* herstellen wollen, wogegen die Eigenen das stämmige, lebensvolle *Einzelne* vom Wust der Allgemeinheiten zu entlasten trachten“ (ebd.: 254).

Im weiteren Verlauf prophezeit Stirner:

„Gelingen die Menschen dahin, daß sie den Respekt vor dem Eigentum verlieren, so wird jeder Eigentum haben, wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. *Vereine* werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multiplizieren und sein angefochtenes Eigentum sicherstellen“ (ebd.: 287).

Den Zusammenhang des Vereins als Verkehrsform des Eigners fasst Stirner mit den Worten:

„Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*. Allerdings entsteht durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, daß aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet. 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, zu Fixheit ausgeartet, er ist – *tot* als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d.h. er ist – Gesellschaft, Gemeinschaft. Ein sprechendes Exempel dieser Art liefert die *Partei*“ (ebd.: 342)

Weiterhin bemerkt er:

„Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine *Vereinigung*, ein Übereinkommen, ein Verein; droht aber der Eigenheit Untergang, so ist sie eine *Macht für sich*, eine *Macht über Mir*, ein von Mir Unerreichbares, das Ich zwar anstaunen, anbeten, verehren, respektieren, aber nicht bewältigen und verzehren kann, und zwar deshalb nicht kann, weil Ich *resigniere*. Sie besteht durch meine *Resignation*, meine *Selbstverleugnung*, meine Mutlosigkeit, genannt – *Demut*. Meine Demut macht ihr Mut, meine Unterwürfigkeit gibt ihr die Herrschaft“ (ebd.: 343f.).

Aus diesen Zeilen lassen sich bereits Stirners wesentliche Gedanken über die Stellung des Individuums in seiner Philosophie herauslesen. Im Gegensatz zu anderen Formen der gesellschaftlichen Organisation, die mit einer Selbstverleugnung einhergehen, also einer Selbstentfremdung des Individuums, ermöglicht der Verein eine Verkehrsform von authentischen Individuen.

Einige Seiten später führt er aus:

„In den Verein bringst Du deine ganze Macht, dein Vermögen, und *machst Dich geltend*, in der Gesellschaft wirst Du mit deiner Arbeitskraft *verwendet*; in jenem lebst Du egoistisch, in dieser menschlich, d.h. religiös, als ein ‚Glied am Leibe dieses Herren‘: der Gesellschaft schuldest Du, was Du hast, und bist ihr verpflichtet, bist von ‚sozialen Pflichten‘ – besessen, den Verein benutzest Du und gibst ihn, ‚pflicht- und treulos‘ auf, wenn Du keinen Nutzen weiter aus ihm zu ziehen weißt. Ist die Gesellschaft mehr als Du, so geht sie Dir über Dich; der Verein ist nur dein Werkzeug oder das Schwert, wodurch Du deine natürliche Kraft verschärfst und vergrößerst; der Verein ist für Dich und durch Dich da, die Gesellschaft nimmt umgekehrt Dich für sich in Anspruch und ist auch ohne Dich; kurz die Gesellschaft ist *heilig*, der Verein dein *eigen*: die Gesellschaft verbraucht *Dich*, den Verein verbrauchst *Du*“ (ebd.: 350f.)

Weiterhin begründet er seine Präferenz des Vereins gegenüber dem Staat:

„Auf diese [die Haltung gegenüber der Eigenheit] bezogen ist der Unterschied zwischen Staat und Verein groß genug. Jener ist ein Feind und Mörder der *Eigenheit*, dieser ein Sohn und Mitarbeiter derselben, jener ein Geist, der im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will, dieser mein Werk, *mein Erzeugnis*; der Staat ist Herr meines Geistes, der Glauben fordert und Mir Glaubensartikel vorschreibt, die Glaubensartikel der Gesetzlichkeit; er übt moralischen Einfluß, beherrscht meinen Geist, vertreibt mein Ich, um sich als ‚mein wahres Ich‘ an dessen Stelle zu setzen, kurz der Staat ist *heilig* und gegen Mich, den einzelnen Menschen, ist der wahre Mensch, der Geist, das Gespenst; der Verein aber ist meine eigene Schöpfung, mein Geschöpf, nicht heilig, nicht eine geistige Macht über meinen Geist, so wenig als irgend eine Assoziation, welcher Art sie auch sei“ (ebd.: 344f.).

Als Charakteristik des Vereins betont Stirner: „Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. [...] Im Vereine, und nur im Vereine, wird das Eigentum anerkannt, weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt“ (ebd.: 349). Seine abstrakten Überlegungen weisen bereits deutliche Übereinstimmungen mit der klas-

sischen Organisation und Struktur von Bürgerinitiativen auf.¹⁹ Anhand dieser lässt sich das Stirnersche Konzept pragmatisch fassen.

Die Organisationsform des Vereins hat sich in Preußen seit dem 18. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreut; besonders in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts war das Konzept des Vereins sehr verbreitet, wie Wolfgang Eßbach in seiner Studie über die Junghegelianer nachwies (Eßbach 1988: 36ff.). Vor diesem Hintergrund muss auch der von Stirner proklamierte „Verein von Egoisten“ gelesen werden. Als zeitgenössisches Beispiel für einen solchen Verein kann der „Kreis der Freien“ dienen, in dem Stirner selbst damals verkehrte. Dabei handelte es sich um einen losen Zusammenschluss von Gleichgesinnten, deren Verkehr miteinander nicht formell geregelt war.

Stirner unternimmt den Versuch, eine alternative Organisationsform für die Gesellschaft darzustellen, die auf dem Prinzip der Wahrung der Individualität der Individuen beruht, die sich miteinander im Verkehr befinden. Entfernt erinnert diese Gesellschaftsorganisation an das Konzept der freien Vereinbarung, wie es der russische Anarchist Peter Kropotkin in „Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt“ vertrat.

Der in Leipzig lehrende Philosoph Geert-Lueke Lueken verwies aber auch auf die Mängel dieses Konzeptes. „Aber dieser Verein der Egoisten ist eine Absurdität. Er soll eine Vereinigung der Willen der Egoisten sein, ohne dass daraus ein gemeinsamer Wille und eine gegenseitige Verbindlichkeit und Verantwortung erwüchse“ (Lueken 2008: 31). Ähnliche Ansichten vertrat bereits Robert Schellwien über den Stirnerschen Verein (vgl. Schellwien 1899; hier: 2004: 21).

Insgesamt lässt sich dieser Verein als eine Form der Zweckgemeinschaft lesen, der unter ähnlichen Paradoxien wie das von de Sade präsentierte Vertragssystem leidet (vgl. Kapitel 3.9 der vorliegenden Arbeit). Eine Übertragbarkeit auf die komplexen Strukturen moderner Gesellschaften gilt es nichtsdestotrotz gesondert zu thematisieren.

19 | Elmar Wiesendahl definierte Bürgerinitiativen als „spontan ins Leben gerufene, relativ kurzlebige, thematisch punktuelle, räumlich begrenzte und locker organisierte Zusammenschlüsse Betroffener“ (Wiesendahl 2001: 39).

4.9 DAS VERBRECHEN ALS VERTEIDIGUNG DER ENTFALTUNGSFREIHEIT DES INDIVIDUUMS

Das Verbrechen kommt im Sinne Stirners einem Akt der individuellen Befreiung gleich. Roel van Duyn stellte in seinem Vergleich von D. A. F. de Sade und Max Stirner fest: „Das Verbrechen ist für beide die Waffe im Kampf gegen Religion und Moral, die für nichts als scheinheilige Mittel der Herrschenden sind, um das Volk ruhig zu halten“ (van Duyn 2005: 10). Weiterhin spitzte er seine Aussage zu:

„De Sade und Stirner predigen das Verbrechen nicht nur als Angriff auf die gläubige Weltanschauung von ihrem Atheismus her, sondern auch als Aufstand gegen das gesellschaftlich Unterworfenen und, vor allem, als Kundgebung des individuellen Ich, das im Verbrechen, seine Freiheit beweisen muss“ (ebd.: 11)

Henri Arvon schrieb hingegen über das Verbrechen bei Stirner:

„Stirner, en effet, célèbre le crime. Mais qu'est-ce donc que ce crime? Ce n'est pas un crime ‚vulgaire‘, condamné expressément pour Stirner, mais l'hostilité que a Moi témoigne aux forces qui veulent l'opprimer; le crime, c'est une pure préparation de la conscience qui se livre à une désacralisation complète. Il n'y a aucune commune mesure entre le terrorisme actif de Bakounine et la destruction spirituelle de Stirner“ (Arvon 1954: 171).

Kurt Adolph Mautz bemerkte in diesem Zusammenhang über die Bedeutung des Verbrechens für die Gestalt des Eigners und somit ausdrücklich auf dessen Verbindung zur Individualität bezogen:

„Stirner bekämpft somit nichts anderes als das Abschieben der persönlichen Entscheidungsfreiheit und der persönlichen Verantwortlichkeit für das sittliche Handeln in eine überpersönliche Sphäre objektiver Normen, – oder, Hegel gegenüber: die Entmächtigung der auf Grund einer personalen Entscheidung sittlich handelnden Individualität durch ihre Einbettung in ein erst existenzverleihendes, übergreifendes Ganze, ihre Degradierung zu einem ‚Accidenz der Allgemeinsubstanz‘“ (Mautz 1935: 115).

Rolf Engert wies in diesem Zusammenhang auch auf die Bedeutung der „Empörung“ hin: „Und er wird demgemäß und muß gegen alles zum Empörer werden, was die schöpferische Spontanität seiner Selbstdarlegung hindert“ (Engert 1999: 3). Zum Ausgang des ersten Abschnittes vom „Einzigen“ schreibt dieser: „Aber er [der Egoist] kann auch der Herrschaft dieser Reiche sich nur entziehen, wenn er an ihnen zum *Verbrecher* wird“ (EE: 166). Äquivalent zu de Sades

Wahrnehmung ist das Gesetz bzw. die „fixe Idee“ Voraussetzung für das Vorliegen eines Verbrechens:

„Aus *fixen Ideen* entstehen die Verbrechen. Die Heiligkeit der Ehe ist eine fixe Idee. Aus der Heiligkeit folgt, daß die Untreue ein *Verbrechen* ist, und es setzt daher ein gewisses Ehegesetz eine kürzere oder längere *Strafe* darauf. Aber diese Strafe muß von denen, welche die ‚Freiheit als heilig‘ ausrufen, als ein Verbrechen wider die Freiheit angesehen werden, und nur in diesem Sinne hat auch die öffentliche Meinung das Ehegesetz gebrandmarkt“ (ebd.: 225)

Weiterhin ist diese Form des Bruchs an die Eignerbildung gekoppelt:

„Im Verbrechen hat sich seither der Egoist behauptet und das Heilige verspottet: der Bruch mit dem Heiligen, oder vielmehr des Heiligen kann allgemein werden. Eine Revolution kehrt nicht wieder, aber ein gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses und gewissenloses, stolzes – *Verbrechen*, grollte es nicht im fernen Donnern, und siehst Du nicht, wie der Himmel ahnungsvoll schweigt und sich trübt?“ (ebd.: 267).

Den Begriff des Verbrechens koppelt Stirner also vorrangig an die Idee einer individuellen Empörung. Diese spezifiziert er in einer Gegenüberstellung von Revolution und Revolte:

„Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder Status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entsproßen. Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ‚Institutionen‘ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine *egoistische*“ (ebd.: 354).

Somit handelt es sich bei der Revolte um einen Akt der Selbstbefreiung. Im Akt der Revolte erschafft sich das Individuum selbst und entwickelt seine Individualität im Bruch mit den Barrieren, die es umgeben. Der Revolte kommt also die Bedeutung der Selbstsetzung zu. Stirner erklärt: „Was ist der gewöhnliche Verbrecher anders, als einer, der das verhängnisvolle Versehen begangen hat, nach dem zu streben, was des Volkes ist, statt nach dem Seinen zu suchen?“ (ebd.: 221).

4.10 IDEOLOGIEKRITIK

Ein wichtiger Aspekt im Werk Stirners ist die radikale Ideologiekritik, die sich in der Ablehnung jeglicher „fixer Ideen“ zeigt. Exemplarisch lässt sich dies anhand seiner Kritik an den drei Formen des „Liberalismus“ aufzeigen: des politischen Liberalismus, des Kommunismus und des Humanismus.

Die Ideologie des politischen Liberalismus gibt er mit den folgenden Worten wieder:

„Unser Zusammenhalt ist der *Staat*, Wir Zusammenhaltenden sind die *Nation*. [...] Der wahre Mensch ist die *Nation*, der einzelne aber stets ein *Egoist*. [...] Kein *Sonder-Interesse* soll ferner verfolgt werden, sondern das *allgemeine Interesse Aller*. Der Staat soll eine Gemeinschaft von freien und gleichen Menschen sein, und Jeder sich dem ‚Wohle des Ganzen‘ widmen, in den *Staat* aufgehen, den Staat zu seinem Ziel und Zwecke machen“ (EE: 107f.).

Insgesamt kommt er dabei zu folgender Definition des Liberalismus: „Sein Ziel ist eine ‚vernünftige ‚Ordnung‘, ein ‚sittliches Verhalten‘, eine ‚beschränkte Freiheit‘, nicht die Anarchie, die Gesetzlosigkeit, die Eigenheit. Herrscht aber die Vernunft, so unterliegt die *Person*“ (ebd.: 115). Weiterhin wirft er dem politischen Liberalismus vor, dass es ihm an individueller Freiheit in Form von Selbstbestimmung fehlt.

„Die ‚individuelle Freiheit‘, über welche der bürgerliche Liberalismus eifersüchtig wacht, bedeutet keineswegs eine vollkommen freie Selbstbestimmung, wodurch die Handlungen ganz die *Meinigen* werden, sondern nur Unabhängigkeit von *Personen*. Individuell frei ist, wer keinem *Menschen* verantwortlich ist“ (ebd.: 117; vgl. auch ebd.: 127).

Äquivalent hierzu lastet er dem zeitgenössischen Kommunismus („Der soziale Liberalismus“) an, die Arbeit als gemeinschaftsstiftendes Element zu betrachten.

„Daß der Kommunist in Dir den Menschen, den Bruder erblickt, das ist nur die sonntägliche Seite des Kommunismus. Nach der wereltätigen nimmt

er Dich keineswegs als Menschen schlechthin, sondern als menschlichen Arbeiter, oder arbeitenden Menschen. Das liberale Prinzip steckt in der ersteren Anschauung, in die zweite verbirgt sich die Illiberalität. Wärest Du ein ‚Faulenzer‘, so würde er zwar den Menschen in Dir nicht verkennen, aber als einen ‚faulen Menschen‘ ihn von der Faulheit zu reinigen und Dich zu dem *Glauben* zu bekehren streben, daß das Arbeiten des Menschen ‚Bestimmung und Beruf‘ sei“ (ebd.: 133f.).

Als dritte politische Strömung greift Stirner den Humanismus („Der humane Liberalismus“) auf. Für diesen gilt die Menschlichkeit als Dogma. Dessen Ideologie fasst er mit den Worten zusammen:

„Mach deine *Menschlichkeit* gegen jede beschränkende Bestimmung geltend, mach Dich mittels ihrer zum Menschen und von jenen Schranken *frei*, mach Dich zum ‚freien Menschen‘, d.h. erkenne die Menschlichkeit als dein alles bestimmendes *Wesen*“ (ebd.: 138f.).

Kurz darauf pointiert er seine Kritik.

„In dieser höchsten Entwicklung ‚des freien Menschen‘ wird der Egoismus, die Eigenheit, prinzipiell bekämpft, und so untergeordnete Zwecke, wie die soziale ‚Wohlfahrt‘ der Sozialisten usw. verschwinden gegen die erhabene ‚Idee der Menschheit‘. Alles, was nicht ein ‚allgemeines Menschliches‘ ist, ist etwas Apartes, befriedigt nur Einige oder Einen, oder wenn es Alle befriedigt, so tut es dies an ihnen nur als Einzelnen, nicht als Menschen, und heißt deshalb ein ‚Egoistisches‘“ (ebd.: 141).

Allen diesen Ideologien ist gemeinsam, dass sie ein gemeinschaftsstiftendes Element über die Individualität des konkreten Individuums setzen. Darüber hinaus teilen sie die Verurteilung des Egoisten.

Ideologiekritik versteht Stirner als Lösung von angeblichen „Berufungen“ des Menschen. Auf diesem Weg befreit sich das Individuum und kommt zu sich selbst: „Ich Meinesteils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich *Mich* voraussetze; aber meine Voraussetzung ringt nicht nach ihrer Vollendung, wie der ‚nach seiner Vollendung ringende Mensch‘. Sondern dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren“ (EE: 167). Mit seiner Ideologiekritik räumt Stirner den Weg für die Selbstwerdung des Individuums frei. Es kann sich von den Anforderungen lösen, die nur von außen herangetragen werden, und entwickelt sich aus sich selbst heraus, unter Reflexion der extern existierenden Ideologien, die lediglich zu einer Einschränkung der eigenen Individualität beitragen.

4.11 ZWISCHENFAZIT

In diesem Kapitel habe ich das Konzept der Individualität bei Stirner dargestellt. Es zeichnet sich vor allem durch eine egozentrierte Herausbildung von Individualität aus, die nicht auf ein privilegiertes Konstrukt reduziert werden kann, wie es bei Nietzsche weitgehend der Fall ist. Stirners Konzept setzt weniger Prämissen als das Nietzsches. Rudimentär lassen sich dabei Einflüsse von Feuerbach nachweisen; außerdem sind seine deutlichen Abgrenzungen gegenüber Hegel und Fichte als den Vertretern des deutschen Idealismus erkennbar, die in der Untersuchung nicht näher spezifiziert werden konnten. Radikaler als in der Philosophie von Friedrich Nietzsche, aber auch pointierter als in der von D. A. F. de Sade, findet sich die Kritik an metaphysischen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung, die das Individuum beschränken und seine freie Entfaltung verhindern. Gab sich Nietzsche mit einer Kritik der Moral und der dieser zugrunde liegenden Religion zufrieden, verwirft Stirner auf dem Weg der Eignerwerdung jegliches ideologische Konstrukt. Zu ideologischen Konstrukten zählt er dabei sowohl Weltanschauungen als auch die Moral, die Gesetze und den Staat. Stärker als die anderen beiden Philosophen greift er dabei den dahinter stehenden Mechanismus an, anstatt bei der Destruktion der unterschiedlichen Ausprägungen stehen zu bleiben. In diesem Rahmen entwickelt er wie auch Nietzsche eine individualistische Handlungsethik in Abgrenzung zur gesellschaftlich-bestimmten Moral und Sitte. Der Prozess der Selbsterkenntnis ist somit konsequenter als bei den beiden anderen Denkern an eine Reflexion und Ideologiekritik gebunden. Der Prozess verläuft über eine Reflexion der Ideologien und eine Rückbesinnung auf das eigene Selbst. Dies beruht auf der Überlegung, dass das Individuum als solches bereits ein vollwertiges Individuum ist und sich daher nicht nach einer überindividuellen Vorgabe im Sinne einer Ideologie zu richten habe. Stirner betont ebenso wie Nietzsche die Selbstbefreiung sowohl in der konkreten Form der Selbstreflexion als auch in der abstrakten einer Fokussierung auf den aktiven Akt der Selbstwerdung des Individuums. Die Individualität muss durch einen eigenen Akt des Handelns erlangt werden. Hiermit kann ich Nietzsches und Stirners Konzept mit meiner Arbeitsdefinition von Individualität fassen. Einher damit geht eine kritische Betrachtung der Bildung, wie sie in abgeschwächter Form auch Nietzsche übt. Die Aufgabe des Lehrers ist für beide Denker durch die Unterstützung der Herausbildung eigener Individualität definiert. Die Kritik der Bildung führt Stirner aber nicht zur Konstruktion eines idealisierten Naturzustandes wie bei de Sade, sondern bewegt sich im kulturellen Rahmen wie bei Nietzsche. Die Strömungen der Anti-Pädagogik, die sich in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelten, zeigen deutliche Affinitäten zu diesem Konzept.

Ebenso wie bei Friedrich Nietzsche und D. A. F. de Sade lässt sich aus Stirners Philosophie schließen, dass er von einem Individualitätskern ausgeht, er denkt also Individualität nicht allein sozialdeterminiert. Dieser Kern bleibt wie auch bei

Nietzsche weitgehend unbestimmt. Beide Denker setzen ihn lediglich normativ voraus, ohne ihn weiter zu hinterfragen. Den sozialen Einfluss auf das Individuum thematisiert Stirner allerdings eingehender als Nietzsche. Er stellt diesen Einfluss als Anregung für das Individuum dar, konträr zur Oktoryierung von außerindividuellen Ideen. Sein Konzept von Individualität beruht in Abgrenzung zu Nietzsche maßgeblich auf einem freien Willen, dem Eigenwillen. Stirners Auffassung nach ist dieser bereits beim Kind vorhanden und bildet eine wesentliche Konstante bei der Konstruktion von Individualität. Der Prozess der Eigenerwerdung ist bei ihm daher vorrangig auch ein Willensprozess. Dementsprechend nimmt der Eigenwille einen besonderen Stellenwert in seiner Konstruktion von Individualität ein.

Als Überleitung zum aktuellen Diskurs bietet sich Stirners radikale Ideologiekritik an, auf die bereits Jörg Ulrich (2002) und Jürgen Mümken (2003) in ihren Arbeiten verwiesen haben. Das Ende der Metaerzählungen führt zu einer Freisetzung des Individuums aus seinen traditionellen Bindungsstrukturen. Dabei fokussiert Stirner weniger als de Sade oder Nietzsche den zeitgenössischen Zustand der Gesellschaft. Zwar ist seine Auseinandersetzung sehr deutlich durch seine Beschäftigung mit der zeitgenössischen Philosophie geprägt, aber sie verbleibt auf einer primär abstrakten Ebene, die sich aus der Unsagbarkeit bzw. der undefinierbarkeit einer überindividuellen Individualität ergibt.

Dennoch lassen sich bei Stirner Überlegungen zu einer potentiellen Ordnung der Gesellschaft finden, mehr als bei Nietzsche und konkreter als bei de Sade. Dies sind unter anderem seine Überlegungen zum „Verein von Egoisten“ als eine von einem individualistischen Standpunkt aus beschriebene Form der freien Vereinbarung, wie sie ihren praktischen Ausdruck traditionell in Nichtregierungsorganisationen findet bzw. in klassischen Bürgerinitiativen. Stirner macht keine Vorschläge, wie dieses System auf einer höheren Ebene oder in einer komplexeren, miteinander verwobenen Struktur aussehen könnte. Der Staat als Ordnungsrahmen für die gesellschaftliche Interaktion wird dabei verworfen. Ebenso wie andere statische Elemente gesellschaftlicher Ordnung wird der Staat zu Gunsten eines fluiden Gesellschaftskonzeptes aufgegeben. Unter diesem Aspekt ist Stirner konsequenter als Nietzsche und skizziert eine alternativ mögliche Organisationsform der Gesellschaft, die dem Individuum die freie Entfaltung seiner Anlagen zur Herausbildung von Individualität ermöglicht. Sie präsentiert sich als konkretisierte Fassung der de Sadeschen Räuberbanden.

Insgesamt lassen sich also als Impulse für ein politik-philosophisches Konzept die Betonung der Individualität in Form der Selbstsetzung und Reflexion der gesellschaftlichen und metaphysischen Prinzipien aufgreifen sowie der „Verein von Egoisten“.

5. Einordnung und Übertragung der Ergebnisse auf den aktuellen Diskurs

5.1 DIE ÜBEREINSTIMMUNGEN UND DIFFERENZEN BEZÜGLICH DER AUFFASSUNG VON INDIVIDUALITÄT UND „INDIVIDUALISMUS“ BEI D. A. F. DE SADE UND FRIEDRICH NIETZSCHE

Gemeinsam ist der Philosophie de Sades und Nietzsches die Betonung des souveränen Individuums, das als Träger von „Individualität“ in unterschiedlichen Facetten bei beiden Denkern auftaucht. Daraus resultiert bei ihnen das Postulat des Individualismus als adäquater Grundlage gesellschaftlicher Organisation der souveränen Individuen. Die Begriffe „Individualität“ und „Individualismus“ an sich spielen in der Beschreibung dessen bei ihnen keine Rolle.

In ihren Gedankengängen findet sich neben abstrakten, zeitunabhängigen Überlegungen eine Reihe von konkret auf das Tagesgeschehen bezogenen Stellungnahmen. Besonders das politische Pamphlet „*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*“ und die frühsozialistische Utopie *Tamoé* de Sades lassen sich in dieser Hinsicht als Aufrufe an und Denkanstöße für seine Zeitgenossen lesen. Wenn sie als Annotationen und Impulse zur Weiterführung der zu diesem Zeitpunkt ins Stocken geratenen Französischen Revolution beginnen, führen sie bis zu einer Verwirklichung einer auf der (nahezu) absoluten (Handlungs-) Freiheit des Individuums beruhenden Gesellschaft hin, die somit lediglich noch als Schutzraum für die Entfaltung der Individualität auftritt. Aus diesen Überlegungen lohnt es sich, allgemeine Grundsätze herauszukristallisieren. Auch bei Nietzsche, der sich selbst gerne als „*unzeitgemäßer Denker*“ titulierte, findet sich eine Reihe von Stellungnahmen, die sich aus dem damaligen Zeitgeschehen heraus erklären. Äquivalent sind eine Reihe von Nietzsches Aphorismen in erster Linie als Kommentare und Antworten auf schwelende Diskurse seiner Zeit zu lesen.

Während de Sade noch partiell den Eindruck hat, den Diskurs seiner Zeit mitbestimmen zu können – vor allem in den Schriften aus der Revolutionszeit –, herrscht bei Nietzsche ein Pessimismus über die Entwicklungspotentiale seiner Umwelt vor, was sich in den Klagen über das Fehlen von souveränen Individuen widerspiegelt, die der Aufgabe der Erschaffung des Übermenschen gewachsen sind. Aus diesen grundverschiedenen Positionen heraus erklärt sich auch, warum sich in de Sades Werk utopische Gesellschaftsentwürfe finden, während Nietzsche lediglich Gedanken über das souveräne Individuum als solches anstellt. In der Folge entwirft Nietzsche keine expliziten Gesellschaftsutopien oder -systeme, sondern übt nur Kritik am Bestehenden und analysiert einzelne Aspekte pointiert. Anders als bei de Sade fehlt daher in seinem Werk eine systematische Problemanalyse oder Darstellung einer Alternative. Eine Ausnahme bildet lediglich die grob skizzierte Vorstellung vom „Übermenschen“ und partiell dessen Vorstufen. Darin entwickelt er vereinzelt Ansätze für ein Ideal, das er dem modernen Menschen seiner Epoche gegenüberstellt. Sein Werk kommentiert wiederholt einzelne Facetten des Verhältnisses vom Individuum zur Gesellschaft und weist auf Probleme hin wie z.B. die Gefahr der Vereinsamung und Gemeinschaftszerfall. Pointiert liefert er Gefahrenanalysen der Folgen für die Gesellschaft, die er aus seiner Auseinandersetzung mit dem Nihilismus gewinnt, mit dem er Decadence seiner Zeit assoziiert. Auch de Sade benennt in seinem libertinen Werk die Gefahren einer solchen Verabsolutierung. Auf gesellschaftlicher Ebene läuft sie auf eine atomisierte Gesellschaft bzw. eine in ein totalitäres System umschlagende Ordnung hinaus (vgl. z.B. „Les cent vingt journées de Sodome“), während das Individuum selbst an der Suche nach einer Begrenzung der Individualisierung zu scheitern droht. Für die Suche steht sinnbildlich die Unruhe der de Sadeschen Libertins.

Für beide Denker ist Individualität an einen aktiven Akt der Selbstaneignung gebunden, d.h. einen Akt der aktiven Aneignung und Kultivierung der eigenen, bereits vorhandenen Anlagen. Der Sache immanent ist ihre Beschreibung nur in ungefähren Allgemeinsentenzen möglich, ebenso wie die Darstellung der Träger des Individualitätsideals – der de Sadeschen Libertins und der unterschiedlichen Charaktere souveräner Individualität im Werk Friedrich Nietzsches. Differenzen zwischen den Beiden ergeben sich aus den unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Quellen, aus denen sie schöpfen. Diesen Aspekt hatte ich bereits in der Einleitung thematisiert. Konkretisierend lässt sich anfügen, dass sie sich in ihren geistesgeschichtlichen Referenzen als sehr zeitgemäße Philosophen darstellen.

Über die Anforderungen, die ein solches Konzept an das konkrete Individuum stellt, fehlen adäquate Äußerungen. Nietzsche ist sich zwar bewusst, dass die Verwirklichung und die Wahrung der Individualität eine Art von innerer Stärke erfordern, belässt es allerdings bei dieser Erkenntnis, die er anhand von Metaphern für den großen Menschen oder das Genie aufzeigt, stellvertretend für ein außergewöhnliches Individuum. De Sades Libertins hingegen fehlt jene tiefere Reflexionsebene weitgehend. In der holzschnittartigen Darstellung ihrer Charak-

tere ist kein Platz für Zweifel am eigenen Tun. Die metaphysische Ebene ihres Handelns ist durch die Natur determiniert – dies reflektieren de Sades Libertins bis zu einem gewissen Grad rational, ohne sich jedoch näher mit dem sehr vulgär aufgefassten Konzept der Natur näher auseinanderzusetzen. Hierin besteht ein – aus heutiger Sicht betrachtet – großer, blinder Fleck des de Sadeschen Systems, der sich allerdings aus dem Stand der zeitgenössischen Wissenschaft erklären lässt.

Der Weg zur radikalen Individualität führt für Nietzsche und Stirner über den Prozess der Selbsterkenntnis, die sich dualistisch ergibt: einerseits aus dem Prozess der Absonderung des Individuums von der Gesellschaft (Atomisierung und Individualisierung) und andererseits aus der Konfrontation des souveränen Individuums mit der Gesellschaft, in der sich diese Entwicklung der Individualisierung hin zu einem souveränen Individuum vollzieht – abgeschlossen wird sie mit einer erneuten Inklusion bzw. einer anderen Form von gesellschaftlicher Interaktion. Im Werk de Sades erfolgt diese Inklusion allerdings nur partiell und vorrangig in der utilitaristischen Form einer reinen Zweckgemeinschaft. Die im Verlauf dieses Prozesses gewonnene souveräne Individualität beruht auf der apollinisch-konnotierten „Selbsterkenntnis“, wobei deren Belegung bei beiden Denkern leicht divergiert. Der Prozess ist somit in erster Linie ein rein rationaler und voluntaristischer Prozess. Die Ebene der Gefühle wird kategorisch ausgeklammert.

Bei Nietzsche ist die Selbsterkenntnis ein kultureller Akt, in dem sich das Individuum seiner Grenzen und Möglichkeiten bewusst wird – ganz im Sinne der Philosophie und des Ideals der Mäßigkeit der griechischen Antike; de Sade hingegen strebt im Prozess der Selbsterkenntnis eine Rückbesinnung auf den Naturzustand an, d.h. einen vor-kulturellen Zustand. Die Rückbesinnung auf die Natur führt bei ihm nicht zur apollinischen Begrenzung im klassischen Sinn. Ihm fehlt die Erkenntnis der Beschränkung, die im Postulat der Selbsterkenntnis mitschwingt, dem apollinischen Prinzip. Einerseits ist diese Rückbesinnung zwar durch die Besinnung auf die Natur geboten, andererseits rebelliert der de Sadesche Libertin auch gegen die Begrenzung. Der de Sadesche Libertin wendet sich verstärkt einer mit dem dionysischen Prinzip assoziierten Individualität zu, d.h. es überwiegt eine Tendenz zur Transgression. Das Paradox, das er einerseits die Natur als Bezugsgröße wählt, aber andererseits auch versucht, diese zu überwinden, lässt sich aus dem untersuchten Werk heraus nicht lösen.

Bei de Sade führt die Selbsterkenntnis zurück zum vermeintlichen Naturzustand des Menschen auf höherer Ebene – das souveräne Individuum ist der auf eine kulturelle Ebene gehobene Mensch des Naturzustandes. Seine Selbsterkenntnis beruht auf dem Anerkennen seiner eigenen Naturdeterminiertheit und dem weitestgehend bedingungslosen Befolgen ihrer Eingaben, die streckenweise in Form eines hemmungslosen Hedonismus zum Zerrbild einer individualistischen Gesellschaft führen – und in ihrer karikaturhaften Steigerung die Individuen zu Tyrannen machen. Demgegenüber ist die Selbsterkenntnis bei Nietzsche, die zwar auch auf der Erkenntnis der eigenen Natur in Form der naturgegebenen

Eingaben beruht, eine kulturelle Leistung, die zu einem Prozess der kulturellen Weiterentwicklung des menschlichen Geschlechts führen soll. Der Prozess der Selbsterkenntnis ist daher eng mit der Aufgabe verknüpft, das Gegebene weiterzuentwickeln und zu transformieren. Nietzsche fehlt ein Begriff wie der des Naturzustands. Selbsterkenntnis ist nicht an den Zustand der hedonistischen Lustempfindung im modernen Sinne gebunden, sondern an einen kreativen Prozess, der sich in Form einer „Kultivierung“ fortentwickelt. An die Selbsterkenntnis ist somit, anders als bei de Sade, eine gesellschaftliche Aufgabe gekoppelt. Dies zeigt sich bereits an seinem Rückgriff auf den Orakelspruch von Delphi, der eine Selbsterkenntnis auf die Selbstbewusstwerdung der eigenen Grenzen innerhalb der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen fokussierte. Während bei de Sade der Prozess der Selbsterkenntnis jedem Individuum offen steht – und in der Gegenüberstellung von Justine und Juliette zu einer Willensentscheidung des Individuums erklärt wird – fokussiert Nietzsche einen in dieser Arbeit nicht analysierten besonderen Typ von Individuum, der seinem Ideal vom geistigen Aristokratismus entspricht. Diese aussergewöhnlichen Individuen zeichnen sich nicht nur durch ihre Fähigkeiten und Anlagen aus, sondern auch durch ihre geistige Haltung und sinnbildliche innere Stärke. Bei beiden fehlt somit aber die für Stirner so bedeutende existential-philosophische Ebene des Sich-Selbst-Genügens. Während de Sade die Natur als Gewähr für seine Existenz und seine Individualität benötigt, sucht Nietzsche die Begründung für das Streben nach einer Vervollkommnung in einer überindividuellen, kulturellen und evolutionären Aufgabe in Berufung auf ein höheres Ziel, d.h. letztendlich auch mit einem metaphysischen Naturbegriff.

Nur am Rande bezieht Nietzsche seinen Individualitätsbegriff allgemein auf alle Gesellschaftsmitglieder. Eine diesem Ideal entsprechende, abwertende Haltung gegenüber der „Masse“ lässt sich auch bei de Sade herauslesen – immer wieder adressiert er seine Gedanken an eine Aristokratie; besonders deutlich wird dies in der „Philosophie dans le Boudoir“, wo der Diener vor Verlesen des Verfassungsentwurfs „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ des Raumes verwiesen wird. Bei beiden Denkern besteht ein gewisser Standesdünkel, der auf ihre Philosophie abgefärbt hat. Sie stellen die Individualität ausgewählter Individuen (starker, genialer Individuen) der Masse entgegen, den unbewussten, gleichgemachten Individuen, der „Herde“ bzw. den in einer „Sklavenhaltung“ gefangenen Gesellschaftsmitgliedern, welche die Subordinierung unter eine gleichmachende Ordnung der Entfaltung ihrer eigenen Anlagen vorziehen. Im Rahmen der Gegenüberstellung lässt Nietzsche dem Individuum als Wegbereiter für die gesamtheitliche kulturelle Entwicklung den Vortritt. Damit bindet er dieses Individuum an eine kulturbedingte Aufgabe, während de Sade seine Individuen als vergängliche, sich rein auf ihre eigenen Bedürfnisse konzentrierende Individuen betrachtet, die im eigenen Selbstsein aufgehen – wie es auch Stirner später postulierte. Die Individuen bei de Sade sind sich als souveräne Individuen selbst genug und folgen keinem höheren Ziel, einer neuen Chimäre. Neben den Standesdün-

keln, die sich bei de Sade aus der realen adligen Abstammung speisen und bei Nietzsche aus der von ihm selbst kolportierten Abstammung aus dem polnischen Adel¹, lässt sich auch das diesen Schichten zugeschriebene Bildungsniveau als Begründung heranziehen, das für den Prozess der Erkenntnis notwendig ist. Diese Begründung ist allerdings in Anbetracht fehlender Äußerungen nur Spekulation.

Dem Lehrer und Erzieher kommt indes idealtypisch die Rolle eines Unterstützers für den Prozess der Selbsterkenntnis zu. Im Werk de Sades stellen den Lehrer ältere und erfahrenere Libertins dar, die sich um die Erziehung von Juliette oder Eugénie kümmern. Sie nehmen eine Doppelrolle ein: Sie sind sowohl rationale Befreier, wenn sie die Chimären der Kulturgesellschaft widerlegen, als auch Verführer. Bei Nietzsche handelt es sich bei der Gestalt des Erziehers, den er für sich selbst in Schopenhauer personifizierte, in erster Linie um eine geistige Inspirationsquelle. Der Lehrer nimmt die Rolle eines geistigen Geburtshelfers ein, der dem Individuum Unterstützung bei der Selbsterkenntnis bietet. Wiederholt werden positive Aussagen über das Bildungssystem in der griechischen Antike getroffen, die thematisch allerdings nicht in den Bereich der Konstituierung von Individualität hineinreichen.

Was konkret das Individuum ist, wird weder bei Nietzsche noch bei de Sade explizit erläutert. Es lässt sich aus ihren Aussagen auch nicht ganz schlüssig folgern, ob sie von einem statischen Begriff des Individuums ausgehen oder eher von einem fluiden. Diesbezüglich muss ich dem bereits zitierten Paul Carus zustimmen, dass ein Begriff vom Individuum fehlt. Bei beiden Denkern muss man davon ausgehen, dass sie einen individuellen Kern normativ voraussetzen. Die Darstellung der de Sadeschen Libertins legt die Vermutung nahe, dass er von einem statischen Konzept von Individualität ausgeht. Bei Nietzsche bieten die untersuchten Aspekte weder für die eine noch für die andere Interpretation adäquate Anknüpfungspunkte.

Bei beiden Denkern verläuft die Entwicklung zu einem sich-selbst-bewussten Individuum über einen rationalen Befreiungskampf, den Nietzsche auch als „Philosophieren mit dem Hammer“ bezeichnet. Dabei werden die „Götzen“, die diesen Prozess behindern, zertrümmert. Zu ihnen zählen die (christliche) Religion und die darauf fußende Moral, die als ein engendes Zwangssystem wahrgenommen wird. Diese über das Individuum gestellten Wertmaßstäbe werden konsequent negiert. Der Negationsprozess ist bei beiden Denkern maßgeblich durch einen rationalen Analyseprozess bestimmt. Sie bewegen sich beide in den engen Grenzen des jeweils zeitgenössischen Diskurses.

Während der D. A. F. De Sade die Moral, Sitten und Sittlichkeit per se als Einschränkungen und Unterdrückung des Individuums verdammt, differenziert Nietzsche zwischen einer Herren- und einer Sklavenmoral, wobei ihn diese Un-

1 | Nietzsche behauptete wiederholt, dass seine Familie dem polnischen Adel entstamme. Einen stichfesten Beweis für diese Behauptung gibt es nicht.

terscheidung nicht an einer generellen Kritik der Moral hindert. Der in der Forschung wiederholte Versuch, die Differenzierung zwischen Herren- und Sklavemoral auch im Werk de Sades zu verorten, ist meiner Auffassung nach irreführend und falsch. Die von de Sades Libertins verkörperte Haltung ist frei von Moral; sie verfügen lediglich über ein auf der Rationalität der Transgression und Ausschweifung beruhendes Regelsystem. Der Versuch, die individualethische Haltung der zu Tyrannen mutierten Libertins mit Kategorien der Moral zu fassen, erscheint daher als unmöglich. Bei ihm lässt sich auch keine eigene Ethik jenseits der natürlichen Eingaben herauslesen. Nietzsche hingegen umreißt in Abgrenzung zur Sklavemoral eine Form von individualistischer Ethik, die das Handeln seiner Freigeister bestimmen soll.

Beide Denker betrachten neben der Moral auch die Religion als eine entscheidende Einschränkung des Individuums, die zugunsten der Befreiung des Individuums und der Initiierung seines Selbsterkenntnisprozesses zerstört werden muss. Die Religion erscheint dabei als die metaphysische Grundlage, auf der sich die Moral entfaltet und das gesellschaftliche Leben prägt. Mit dem symbolischen Mord an Gott, der bei beiden Denkern sehr unterschiedliche Facetten und Implikationen aufweist, wird die metaphysische Grundlage zertrümmert. Dieses Ereignis eröffnet dem Individuum die Möglichkeit, sein eigenes Selbst zu entwickeln. Auf diesem Weg führt der Prozess der Befreiung des Individuums maßgeblich über eine Ideologiekritik, die eine Selbstsetzung und Selbsterkenntnis überhaupt erst ermöglicht und in der Abarbeitung des Anderen den Weg zum individuellen Kern bereitet.

Der Kampf gegen die „Götzen“ als universelle, über dem konkreten Individuum stehende Produkte ist gleichzeitig ein Ausdruck der Atomisierung des Individuums. Es löst sich von der Allgemeinheit, um sich als Einzelnes (als Individuum) bewusst zu werden. Der Bruch ist ein notwendiger Schritt, um sich aus dem inneren Gefängnis zu befreien und in der sinnbildlichen „frischen Luft“ der Einsamkeit den Prozess der Selbstfindung einzuläuten. Dieser Bruch vollzieht sich besonders drastisch bei de Sade – über das Konstrukt des Mordes an den Eltern als Ausdruck des Ausstiegs aus den bürgerlichen und traditionellen Bindungsverhältnissen, die de Sade darüber hinaus durch ihre karikaturhafte Aneignung in Form des Ehevertrages oder den inzestuösen Habitus seiner Libertins persifliert.

Dieser Bruch mit den gesellschaftlichen Normierungen wird auch immer wieder in seiner Erscheinungsform als Verbrechen thematisiert. Das Individuum bricht das Gesetz und die Tradition alter Tage, um sich vom Ballast des vorgeblich Universellen zu lösen und seine Individualität ausleben zu können. Dabei ist das Verbrechen weniger ein strafrechtlich-inkriminierendes Verhalten als eine Akt individueller Empörung und Revolte philosophischer bzw. rationaler Natur. In der Vehemenz seiner Thematisierung zeigt sich die Bedeutung dieses Aspektes für das Denken von de Sade und Nietzsche. Sie spiegelt sich in der exponierten Stellung wieder, die das Thema Verbrechen und seine Personifizierung dessen im Verbre-

cher im Werk der beiden Denker einnimmt. Gleichzeitig lassen sich darüber Rückschlüsse auf ihre Sicht des Verhältnisses vom Individuum zur Gesellschaft ziehen. Das Verhältnis ist durch eine auf der Unterdrückung des Individuums beruhende Konfliktsituation bestimmt, die sich bis auf eine Gegenüberstellung von Einzel- und Fremdwillen herunterbrechen lässt. In der bestehenden Ordnung wird kein ausreichender Spielraum für die Entfaltung von Individualität verortet.

Die Kritik an Moral und Religion lässt sich sehr gut auf diese Form der Beschränkung reduzieren, die sich in einer „Gleichmacherei“ der Individuen lesen lässt, einer Ignoranz gegenüber der Heteronomie der Individuen und ihrer Bedürfnisse sowie einer Schwächung des starken Individuums. Sie schränken den Handlungsspielraum ein und stellen zumindest für Nietzsche auch eine Gefahr für die Individuen dar, die sich auf den Weg zur Vollendung ihrer Individualität machen, wie es das Bild vom Absturz des Seiltänzers zum Ausdruck bringt. Ein äquivalentes Bild fehlt im Werk de Sades – lediglich das einmalige, kurzzeitige Zögern Juliettes beim Begehen eines Verbrechens ließe sich mit diesem Akt in Verbindung bringen. Seine imaginierten Libertins bieten wenig Anknüpfungspunkte für eine Abbildung dieses (Entwicklungs-)Prozesses der Individualität. Sie sind in sich geschlossene und vollendete Freigeister, soweit de Sade sie zum jeweiligen Zeitpunkt seines eigenen, geistigen Befreiungsprozesses bereits darstellen konnte. Dieser Aspekt spricht für eine statische Auffassung vom Individuum. Nach der einmaligen Bewußtwerdung ihrer Verhältnisse stellt dies kein Problem mehr da..

Die Negation des freien Willens in den Werken beider Denker beinhaltet allerdings eine Absage an die Selbstverantwortung des Individuums – und müsste in einer weiterführenden Untersuchung auch unter dem Gesichtspunkt des anti-theistischen Impetus⁴ beider Denker im Kontext ihrer Religionskritik beleuchtet werden. Ohne die Annahme eines freien Willens ist die Annahme menschlicher Individualität nicht denkbar. Dies verdeutlichen unter anderem die seit einer Weile schwellenden Diskurse um die Erkenntnisse der Gehirnforschung. Der existentialistische Fokus auf einer Eigenverantwortlichkeit des Individuums, die von Jean-Paul Sartre als „Verurteilung zur Freiheit“ thematisiert wurde, fehlt sonst bei beiden Denkern völlig. Die Natur dient den de Sadeschen Libertins als Begründung für ihr Handlungsethos. Das Individuum als solches kann in seiner Philosophie nur im Rahmen eines schmalen, naturdeterminierten Rahmens handeln, d.h. die Handlung des Individuums geht nicht auf eine Selbstsetzung zurück oder eine gesellschaftlich-kulturelle Sozialisierungsleistung. Sein Prozess der Selbstwerdung ist somit in erster Linie das Ergebnis eines die eigenen Naturanlagen erkennenden Prozesses. Individualität wird in der mittleren Schaffensperiode de Sades („Les cent vingt journées de Sodome“) – durch den Rückgriff auf den französischen Vulgärmaterialismus – auf ein maschinenartiges Handeln seiner Libertins reduziert, von dem er sich erst mit seinem Roman „Histoire de Juliette“ emanzipiert, d.h. zum Ende seiner literarischen Schaffensperiode hin. Die Frage nach dem Ursprung menschlichen Handelns hat Nietzsche in seinem Werk voll-

ständig ausgeklammert. Lediglich der Wille, als ein für sein Denken in Anschluss an Schopenhauer wesentliches Element, ist für die Annäherung an die Theorie der Bedingungen menschlichen Handelns zu sehen. Konkretes, menschliches Handeln ist als solches kein Subjekt seiner Philosophie.

Aus dieser individualistischen Haltung ergibt sich für beide Denker eine kritische Haltung gegenüber dem Staat als fixer Institution, innerhalb deren Rahmens sich eine souveräne Individualität nicht frei entfalten kann. Der Staat als fixe Idee steht aber nur am Rande ihrer philosophischen Überlegungen, ohne viel Platz für Rückschlüsse über seine Abschaffung, Transformation oder Begrenzung einzuräumen. Nietzsche ist daher weit davon entfernt, eine anarchistische Staatskritik zu bieten oder auch nur zu fundieren. Die im Nietzscheanischen Werk nachweisbare Gleichsetzung des Staates mit der Herde lässt sich in diesem Maß nicht auf das de Sadesche Werk übertragen. Bei de Sade, der unter diesem Aspekt seine Ideen nur streckenweise ausformulierte, scheint der Staat in der Utopie „Tamoé“ und „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ lediglich als ein Minimalstaat umrissen, der die Strukturen einer minimalen, nicht näher definierten Ordnung menschlichen Zusammenlebens zu gewährleisten hat. Zu berücksichtigen ist dabei selbstverständlich, dass der preußische Staat zu Nietzsches Lebzeiten eine andere Komplexität aufwies als der französische zu de Sades Zeit. Der Entwurf in „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ erinnert dabei an eine Art von permanenten Revolutionszustand im Sinne des russischen Revolutionärs Leo Trotzki. Der fixe Staat geht in einem fluiden Konzept permanenter Veränderung und Erneuerung auf. Auch im Werk Nietzsches scheint ein äquivalentes Bild bezüglich des Staates durch – einerseits schafft der Staat den Raum, um die eigene Individualität zu erkennen und zu erlangen, andererseits engt er die Entwicklung des Individuums ein und begrenzt seine Entfaltungsmöglichkeiten. In seinem Werk wechseln sich positiv auf den Staat bezogene Aphorismen mit anarchistisch anmutenden ab. Es lässt sich kein stringentes Bild oder ein Ansatz für eine Staatstheorie herauslesen, obwohl die negativ-konnotierten Passagen quantitativ häufiger auftauchen.

Der Individualismus als Konzept spielt für beide eine wichtige Rolle. Das menschliche Handeln und seine individualistische Komponente werden auf einen wertneutralen und streckenweise positiv belegten Begriff des „Egoismus“ zurückgeführt. Der utilitaristische Begriff des Egoismus wird zu einer Handlungsmaxime umgemünzt – sowohl für das souveräne Individuum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen als auch für den de Sadeschen Libertin. Im Werk Nietzsches zeigt sich aber auch, dass er dem Begriff „Egoismus“ keine eindeutige Definition zu Grunde legt, sondern den Begriff je nach Kontext unterschiedlich konnotiert verwendet, was auf einen wenig reflektierten Blick für dieses Element in seiner Philosophie hindeutet. Für de Sade hingegen ist der Egoismus ein von seinen Libertins reflektiertes Fundament seiner Philosophie, das sich zeitgenössisch sowohl mit dem heute umgangssprachlich geprägten Begriffsinhalt als auch mit dem des

Individualismus verbinden lässt. Beiden fehlt aber somit in ihrem Werk eine eindeutige und durchgängige Definition des Begriffs.

Als Alternative zur bestehenden Gesellschaftsordnung bietet das Werk de Sades zeitweise eine utopisch-sozialistische Gesellschaft an, die sich ähnlich wie „*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*“ als ein politisches Programm für das zeitgenössische Frankreich lesen lässt, das sich gerade in einer Phase der Stagnation befand. Unvereinbar mit der Konstanz eines Staates ist nach de Sade die fluide Eigenschaft einer Gesellschaft, die sich durch einen stetigen Prozess der Neuaushandlung der Rahmenbedingungen auszeichnet bzw. ein ständiges Sich-Vereinigen und Sich-Trennen. Dies findet sich in seiner Darstellung von Subgesellschaften wie der Räuberbanden und Allianzen seiner Libertins wieder. Ihre Basis ist die bis zur Verantwortungslosigkeit ausgereizte Idee einer freien Vereinbarung, die auf den egoistischen Interessen der zusammengeschlossenen Mitglieder beruht, und die durch keine übergeordnete Instanz sanktioniert wird. Diese Überlegung weist deutliche Übereinstimmungen mit der Kropotkinschen Konzept der freien Vereinbarung sowie mit der klassischen Bürgerinitiative im politikwissenschaftlichen Sinn auf. De Sades Gesellschaftsauffassung lässt sich dementsprechend als eine anarchistisch anmutende Utopie einer freien Gesellschaft interpretieren, bei der die individualistische Komponente konsequent zu Ende gedacht wird. In der Folge droht das Projekt ad absurdum zu führen, da die individualistische Gesellschaft in eine totalitäre Gesellschaft umschlägt bzw. in ihrer Unverbindlichkeit deren Beständigkeit in Frage zustellen scheint. Alternativ propagiert er sporadisch eine sozialistische Utopie oder einen radikal-liberalen Staatsentwurf; innerhalb dieser müssten Rahmenbedingungen geschaffen werden, die dem Individuum Spielraum für das Ausleben der eigenen Individualität lassen. Inwieweit diese Utopie sich mit späteren sozialistischen Gesellschaftsmodellen und -philosophien überschneidet, konnte ich in dieser Arbeit nicht weiter untersuchen. Allgemein lässt sich in der Rezeptionsgeschichte de Sades ein Mangel an Auseinandersetzung mit dieser Utopie erkennen. Im Werk Nietzsches fehlen alternative Gesellschaftsmodelle vollständig. Vor dem Hintergrund der Übereinstimmungen in der Vorstellung von souveräner Individualität lässt sich legitimerweise die Frage stellen, inwieweit das von de Sade propagierte Gesellschaftskonzept sich auch auf das von Nietzsche übertragen ließe. Seine kritischen Äußerungen über den zeitgenössischen Sozialismus erschweren es zwar sicherlich, Nietzsche mit einem solchen Konzept zu verbinden, aber andererseits ließe sich das Konzept de Sades sehr gut als eine mögliche Verkehrsform für die Nietzscheanischen Genies denken. Ein anderer Zugang, der in dieser Untersuchung nicht thematisiert wurde, wäre ein Abgleich mit dem von Platon propagierten Philosophenstaat. Diese Ausrichtung würde gegebenenfalls einen Rahmen bieten, in dem die Gesellschaft den von Nietzsche postulierten Akt der Hervorbringung von Genies vollzieht und einen adäquaten gesellschaftlichen Kommunikationsprozess ermöglicht. Bei den hier zu Grunde liegenden Passagen ist es allerdings müßig, zum

jetzigen Zeitpunkt der Untersuchung eine Verbindung des Gedankengutes beider Denker zu reflektieren.

Inwieweit sich dieses Konzept mit den Aufgaben und Funktionen des modernen Nationalstaatsbegriffs oder mit dem sich durch die so genannte Globalisierung im Umbruch befindlichen Staatskonstrukt messen lassen kann, kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Dieses noch recht junge Konstrukt beginnt sich erst zu Lebzeiten de Sades in Europa herauszukristallisieren.

Auf gesellschaftlicher Ebene lässt sich bei beiden Autoren folgern, dass die größtmögliche Entfaltung des Individuums und seiner Individualität Grundlage für die Bewertung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen wird. Eine von ihnen präferierte Gesellschaft weist eindeutig einen Schwerpunkt auf der individualistischen Komponente auf. Die Gesellschaft wird dabei nicht verteufelt, wie vereinzelt in der Literatur behauptet, sondern von beiden lediglich unter einem utilitaristischen Gesichtspunkt betrachtet bzw. von Nietzsche auch unter einem explizit entwicklungsgeschichtlichen Aspekt. Die Gesellschaft hat demnach die Potentiale des Individuums zu schützen und einen Raum für ihre Entfaltung zu bieten – ohne diese zu stark zu Gunsten eines Gemeinschaftsideal zu beschränken. Bezogen auf diesen Aspekt stecken bei beiden Denkern liberale Züge in ihrem jeweiligen Konzept.

Daraus ergibt sich als logische Schlussfolgerung für beide Denker, dass die gesellschaftlichen Moralvorstellungen als Handlungsmaxime durch eine individualistische, nicht-verallgemeinerbare Ethik ersetzt werden müssen. Auf Basis dieser Ethik, die sich ausschließlich aus den Anlagen und Bedürfnissen des konkreten Individuums ergibt, wird der Handlungsspielraum des Individuums bestimmt. Die Notwendigkeit einer darüber stehenden, allgemeinverbindlichen Norm, die diesen ethischen Individualismus eingrenzt, lässt sich aus den Aussagen de Sades lediglich erahnen. Der gerade von de Sade wiederholt zur Begründung seiner Philosophie herangezogene Relativismus ließe sich dennoch positiv in einen ethischen Pluralismus umdeuten, d.h. eine Ordnung, die unterschiedliche ethische Vorstellungen gleichberechtigt nebeneinander existieren lässt, solange sie auf einem gewissen Grundkonsens basieren. Diesen Grundkonsens hat er nicht weiter ausstaffiert, sondern lediglich immanent als Voraussetzung in seine Überlegungen integriert.

Grundlage ist dabei nicht mehr ein metaphysischer Konsens, der auf Religion oder maßgeblich allgemein verbindlichen Werten beruht, sondern der utilitaristische Egoismus des Individuums, der nicht notgedrungen eine Form des „a-sozialen“ Egoismus darstellen muss. Dafür muss die Gesellschaft sich in einem stetigen Prozess der Empörung und Bewegung befinden. Gesellschaftliche Schutzfunktionen, die eine Begrenzung des Egoismus herbeiführen könnten, werden dabei nicht benannt. Selbst in der Utopie Tamoé, die staatsphilosophische Züge trägt, wird die Frage nicht näher thematisiert, genau welche staatlichen Institutionen das gesellschaftliche Leben aufrecht erhalten sollen.

In diesem Kontext scheint es, als ob beide Denker auf die Selbstregulierung der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse setzen, was fälschlicherweise in der Sekundärliteratur zum Werk de Sades wiederholt mit einer unreflektierten Übernahme des Hobbeschen Postulats des „Krieges aller gegen alle“ gleichgesetzt wird. Das Werk de Sades zeigt in seiner Radikalität zwar auch die Möglichkeit einer zwangsläufigen Transformation von einer Form der radikalen Individualität in einen Totalitarismus, der zur Unterdrückung der Umwelt des Individuums führt, aber dieser Zustand kann nicht als das Ideal seiner Philosophie angesehen werden. Vielmehr muss seine diesbezügliche Thematisierung dessen – nimmt man ihm beim Wort (vgl. das Vorwort von „Les cent vingt journées de Sodome“) – als eine Kritik gelesen werden.

Darüber hinaus lässt sich die Individualitätskonstruktion der drei Denker nicht auf eine soziale Determination reduzieren. Sie schöpfen aus den bereits von der Natur eingegebenen Anlagen des Individuums, die durch eine gesellschaftliche Erziehung negiert und unterdrückt zu werden drohen. Individualität ergibt sich zwar aus einer Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, ist aber vorrangig bereits im Individuum angelegt. Demnach hat die Gesellschaft die Entfaltung der Individualität zu befördern, indem sie ihr Freiraum für ihre Entwicklung des Individuums einräumt. Individualität ist somit an naturgegebene Anlagen und gesellschaftliche Anregungen gebunden.

Konkretes wissenschaftliches Handwerkszeug bzw. Indikatoren für die gesellschaftliche Veränderung geben die Werke der beiden Denker nicht an die Hand. Ausgerechnet de Sade, dessen Überspitzung sich dafür eignen würde, verzichtet auf eine schrittweise Abbildung der Entwicklung von der Individualisierung hin bis zu einem Totalitarismus, die seine Klippen aufzeigen könnte. In der Darstellung der Transformation erscheint sein Werk farblos und überlässt vieles der Phantasie seiner Leser. Bei Nietzsche, dessen aphoristische Gedankenblitze sich als kurze und prägnante Momentaufnahmen lesen lassen, fehlt diese Ebene komplett. Er sieht zwar die Gefahr der Unterdrückung des Individuums, unterlässt es aber in seiner Fürsprache für die geniale Individualität, deren Schattenseiten bzw. Gefahren zu benennen.

Übersetzt in die Kategorien „apollinisch“ und „dionysisch“ ließe sich das von de Sade postulierte Individualitätskonzept mit dem dionysischen Prinzip fassen. Ihm fehlt eindeutig die apollinische Komponente der Selbstbegrenzung, obwohl er den Schritt der Selbsterkenntnis rudimentär thematisiert. Die Libertins scheitern aufgrund der Grenzenlosigkeit an ihrer Individualität. Mittelbar zeigt er somit die Notwendigkeit einer Begrenzung auf.

5.2 DIE ÜBEREINSTIMMUNGEN UND DIFFERENZEN BEZÜGLICH DER AUFFASSUNG VON INDIVIDUALITÄT BEI MAX STIRNER UND FRIEDRICH NIETZSCHE

Wie bei de Sade und Nietzsche fehlt auch bei Max Stirner der Begriff der „Individualität“ als solcher. Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch für ihn das Konzept „Individualität“, das sich in dem Begriff der „Eigenheit“ explizit wiederfindet, einen hohen Stellenwert einnimmt. Äquivalent zum Vergleich von Friedrich Nietzsche und de Sade lässt sich auch der von Friedrich Nietzsche zu Max Stirner ziehen, der seit der erstmalig von Eduard von Hartmann (1891) postulierten These vom Nietzscheanischen Plagiat des Stirnerschen Werkes in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts ein redundant in der Sekundärliteratur thematisierter Aspekt der Nietzsche-Rezeption ist.

Dass Stirner keinen Begriff vom Individuum präsentiert, wie es bereits von Paul Carus festgestellt wurde, ist eine logische Konsequenz seiner (Sprach-)Philosophie. Das Individuum lässt sich als solches nicht in Worte fassen, ohne das Konzept von Individualität ad absurdum zu führen. Am Anfang seiner philosophischen Entwicklung spricht er zwar noch von „freier Persönlichkeit“, dies lässt sich aber in der Weiterentwicklung seiner Kritik nicht mehr durchhalten, da dieser Begriff seinem philosophischen Impetus der Nichtsagbarkeit von Individualität widerspricht. Das thematisiert er auch in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“. Diese Erklärung kann allerdings keineswegs auf Nietzsche übertragen werden. Dieser hat durchaus einen Begriff vom Individuum: in der Darstellung des souveränen Individuums.

Stirners Konzeption von Individualität ist im Gegensatz zu derjenigen von Nietzsche explizit durch eine fluide Grundlage geprägt – der Stirnersche „Eigner“ schafft sich täglich neu. Er verweigert sich einer generellen und andauernden Festlegung und trägt stark existenzialistische Züge. Gleichzeitig verweist das Konzept der Stirnerschen Eigenheit auch auf den apollinischen Zug von Individualität. Die Eigenheit lässt sich weitgehend als deckungsgleich mit der apollinischen Seite der Individualität lesen. In beiden Konzepten steckt die Selbstbegrenzung des Individuums und die Erkenntnis der Begrenzung der Entfaltungsmöglichkeiten innerhalb der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Stirners Eigenheit beinhaltet deutlich das Bewusstsein der individuellen Begrenzungen des konkreten Individuums – sie löst sich sarkastisch von absolut gesetzten Ideen und spannt einen weiten Bogen des Handlungsraums von Normen befreiter Individualität. Eine gewisse Schnittmenge zwischen dem Konzept von souveräner Individualität bei Nietzsche und der Stirnerschen Fokussierung auf Eigenheit ist gewiss. Der Begriff der Eigenheit wird als Hilfskonstrukt verwendet, als Platzhalter für die das konkrete Individuum konstituierenden Merkmale.

Resoluter als Friedrich Nietzsche vollzieht Stirner dabei den Bruch mit den metaphysischen Grundlagen im Zuge des Prozesses der Selbsterkenntnis des Indi-

viduums, die mit der Eigenheit auch die Beschränkung des Selbst berücksichtigt, d.h. die apollinische Seite. Er lässt sich allerdings auch nicht auf diese Ebene reduzieren. Max Stirner gerät dabei, wie es Albert Camus in „L’homme revolte“ ausdrückte, allerdings in die Sackgasse des Nihilismus und lacht, während Nietzsche einen Ausweg daraus sucht. Nietzsches Antwort findet sich in einer – in dieser Arbeit nicht weiter berücksichtigten – Rückkehr zur Metaphysik, die im Konzept des christlich konnotierten Modells vom Übermenschen ihren Ausdruck findet. Nietzsches Konzept souveräner Individualität ist durch eine Reihe von abstrakten Merkmalen gekennzeichnet, wie z.B. Kreativität und Genialität. Dabei erscheint der Übermensch auch immer wieder als Gattungswesen. Stirner hingegen versucht, diese Abstraktionen zu vermeiden, um zum Kern der Individualität vorzudringen – der Eigenheit. Diesen Kern entdeckt er in einem radikal reflektierenden konkreten Ich, das sich von fixen Ideen löst, in dem es diese verwirft oder sich entsprechend den eigenen Bedürfnissen und Möglichkeiten im Prozess der Aneignung einverleibt. Diesen Prozess ermöglicht erst der „Egoismus“. Der Egoismus ist dabei in erster Linie die Idee von einem Akt des sich-auf-sich-selbst-besinnenden und einen egozentrischen Blickwinkel auf die Welt einnehmenden Individuums. Die Übereinstimmungen beider Denker in Erziehungsfragen beruht dabei bis zu einem gewissen Grad auf ähnlichen Erfahrungen, auf die de Sade nicht zurückgreifen konnte, der lediglich vier Jahre ein Jesuiten-Kolleg besucht hatte. Für den Prozess der Reflexion kommt bei beiden Denkern der Gestalt des Erziehers lediglich die Funktion eines Unterstüters zu. Sie verweisen somit sowohl auf das klassische Bildungsideal der griechischen Antike (Nietzsche) als auch auf die Ansätze der Reform- und Antipädagogik im 20. Jahrhundert. Ihrer Auffassung nach sind die Grundlagen der Individualität bereits beim Kind vorhanden – bei Stirner werden sie ganz konkret im kindlichen Eigenwillen lokalisiert. Erziehung hat demnach die Aufgabe, lediglich seine Entfaltung zu unterstützen, und läuft Gefahr, die Anlagen des Kindes und seine Herausbildung der eigenen Individualität zu behindern. Dabei trifft Stirner keine Unterscheidung nach der gesellschaftlichen Stellung des Menschen, sondern gesteht jedem das Recht auf die Ausprägung der eigenen Individualität zu, sofern die konkrete Person den Prozess der Reflexion vollzieht und somit den Übergang von einem unfreiwilligem zu einem bewussten Egoisten. Dabei zeigt sich ebenso wie bei Nietzsche eine positive Konnotation des Begriffs Egoismus, den er im Gegensatz zu Nietzsche streckenweise noch synonym mit dem Begriff des Individualismus benutzt. Egoismus ist für Stirner eine unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung von Individualität.

Der Eigenwille nimmt dabei für Stirner eine besondere Rolle ein, die kein Äquivalent im Werk Nietzsches findet. Nietzsche erkennt zwar die besondere Bedeutung des Willens an, unterlässt aber in seinem Werk eine nähere Klärung des Bezugs vom Willen zur Konstruktion von Individualität. Statt von einem freien Willen, dessen Existenz er mit wenigen Ausnahmen konsequent verneint, geht auch er streckenweise wie de Sade von einer (natürlicher) Determination

des menschlichen Handelns aus, die im Konzept vom „Amor Fati“ eine bewusste Bejahung als Annahme und Anerkennung dessen ihren Ausdruck findet. Während somit Nietzsche das existentialistische Postulat der metaphorischen „Verdammung zur Freiheit“ verwirft, sind solche Gedankengänge bei Stirner bereits gegenwärtig. Er präsentiert eine prä-existentialistische Form von Individualität, die auf der Selbstverantwortung des Individuums beruht. Hierin unterscheidet er sich sowohl von de Sade als auch von Nietzsche. Die Herausforderung, die der Prozess der Entwicklung eigenständiger Individualität mit sich bringt, wird somit bewusst angenommen.

In seiner Abstraktion der „fixen Ideen“ trifft Stirner keine weitere Unterscheidung zwischen den Benennungen der jeweiligen fixen Ideen – wie es de Sade vor und Nietzsche nach ihm taten. Er begnügt sich hingegen mit dem Aufzeigen der gesellschaftlichen Wirkungen des Mechanismus und der konkreten Effekte auf das Individuum. Seine Kritik bezieht dabei neben der Moral und der Religion auch die Ideologie als solches mit ein. Sein Ideologiebegriff ist somit weitreichender. Stirner geht mit seiner Ideologiekritik somit wesentlich weiter als Nietzsche. Er thematisiert die Rolle von internationalisierter, sozialer Kontrolle auf das Individuum, die einer Befreiung im Wege stehen. Diese zeigt er klarer auf als Nietzsche, der sich noch streckenweise im Prozess der Loslösung befindet und im wiederholten Gebrauch des Wortes „Gewissensbiß“ in seinen Aphorismen auftritt, wie auch de Sade. Eine wesentliche Übereinstimmung herrscht bei beiden bezüglich der Ablehnung der Kategorien von „gut“ und „böse“, die sich aus der Moralvorstellung ergeben. Die Folge sowohl der Nietzscheanischen als auch der Stirnerianischen Kritik an den fixen Ideen in ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen mündet letztlich in einer individualistischen Ethik, die nicht mehr als dauerhafte Konstante gesetzt oder verallgemeinert werden kann. Sie bewegt sich außerhalb der Grenzen einer moralischen Kategorisierung.

Ebenso wie bei Nietzsche und de Sade stellt das Verbrechen auch für Stirner eine Variante der Verteidigung der eigenen Anlagen dar – gegen eine von außen kommende, überindividuelle Macht. Die Abschaffung der Kategorien bzw. rationale Überwindung von morlaischen Kategorien wie „gut“ und „böse“ sowie die Fokussierung auf eine individualistische Ethik führen den Begriff des Verbrechens ad absurdum. Nach der Logik ihrer Werke ist es in erster Linie eine Art der Revolte des Individuums gegen eine dominierende Umwelt, d.h. die Revolte wird von ihnen als ein legitimer Akt der Selbstverteidigung des Individuums abgebildet. Die Revolte als Verteidigung der egoistischen Prinzipien findet sich in der Stirnerschen Dichotomie von einem Fremdwillen, der auch die Form eines „Kollektivwillen“ annehmen kann, und dem Eigenwillen wieder, der in diesem „Gemeinwillen“ nicht aufgeht. Das Verbrechen stellt sich für beide Denker als der Knackpunkt zwischen der individualistischen Ethik und der gesellschaftlichen Norm dar.

Im Gegensatz zu Nietzsche bezieht Stirner dabei die gesellschaftliche Komponente wesentlich stärker in sein Konzept von Individualität ein. Er unterscheidet

zwischen den angeregten und den eingegebenen Gefühlen. Dies macht deutlich, dass er die Herausbildung von Individualität als einen dichotomischen Prozess sieht, der seinen Ausgangspunkt im Individuum hat, aber auch durch eine gesellschaftliche Interaktion ausgeprägt wird – wenn seine Umwelt Anregungen an das Individuum heranträgt. Obwohl er seine Überlegungen nur in Nebensätzen formuliert, verweisen sie auf ein klareres Verständnis von Individualität, als es bei Nietzsches Philosophie der Fall ist. Dieser spricht zwar von der Aufgabe der Gesellschaft, die Rahmenbedingungen für die Herausbildung genialer Individualität zu schaffen, lässt aber die Beantwortung der Fragen nach der konkreten gesellschaftlichen Prägung des Individuums völlig außer acht. Stirner hingegen bezieht in seine Überlegungen von Individualität sowohl die naturgegebenen Anlagen als auch die kulturelle Prägung mit ein. Implizit hieße dies auf gesellschaftlicher Ebene auch, dass dem Individuum die Möglichkeit eingeräumt wird, sich non-konform gegenüber den äußeren Wertvorstellungen zu verhalten. Die sich aus einer solchen Situation ergebenden Konfliktpotentiale spricht Stirner ebenso wenig an wie die beiden anderen Denker.

Stirner koppelt die Ausbildung von Individualität nicht an ein übergreifendes Ideal – wie z.B. Nietzsche an eine Höherentwicklung des Menschen als Gattungswesen bzw. Repräsentant jener in Form des „Übermenschen“, sondern leitet sie aus der Vergänglichkeit des Individuums her. Im Gegensatz zu Nietzsches Position genügt sich der Stirnersche Eigner selbst. Stirner spricht dem Individuum ab, für eine höhere Aufgabe als die Herausbildung der eigenen Individualität geschaffen zu sein.

Als neue Form des gesellschaftlichen Verkehrs bewusster Individuen benennt Stirner den „Verein von Egoisten“, also eine freie Vereinbarung, die jederzeit einen Austritt oder eine Neukonstituierung der gesellschaftlichen Form erlaubt. Sie verweist damit auch auf das von de Sade präsentierte Konzept seiner Subgesellschaften. Auch der Verein ließe sich mit den Kropotkinschen Idealen der freien Vereinbarung und dem politikwissenschaftlich-soziologischen Modell einer ideal-typischen Bürgerinitiative fassen, d.h. die gesellschaftliche Organisation wäre demnach auf eine basisorientierte Form der Demokratie zu transferieren. Der Verein ist eine spontane, auf der Basis der konkreten Individuen beruhende Formation der Interessenvertretung, die das Individuum jederzeit wieder lösen kann. Sie ist dementsprechend weniger starr als eine Partei oder eine Kirchengemeinde, wie Stirner sinngemäß im Einzigsten polemisiert. Unter der Bedingung, das man den Eigner und den Nietzscheanischen Übermensch gleichsetzt, kann man dieses Konzept vom „Verein von Egoisten“ auch als eine Verkehrsform betrachten, die starke Überschneidungen zu de Sade aufweist. Sie bildet für den Verkehr der Nietzscheanischen Genies und souveränen Individuen eine potentielle Verkehrsform.

Während sich Nietzsches Philosophie als ein an die Gesellschaft gerichteter Mahnruf lesen lässt – als Mahnruf eines einsamen Propheten, zu dem er sich selbst gerne stilisierte –, ist das Werk Stirners in erster Linie an das konkrete Individu-

um adressiert – als ein Gedankenexperiment bzw. ein Ausweg aus dem sich aus der Individualisierung ergebenden Nihilismus. Dabei ließe sich die auf de Sade bezogene Aussage Simone de Beauvoirs auf ihn übertragen, dass er seine Leser an seinem Befreiungskampf teilhaben lässt. Wie bereits im Vergleich von de Sade und Nietzsche thematisiert, ist damit auch Stirners Philosophie im wesentlichen ein Prozess der Befreiung, an dem seine Rezipienten teilhaben, ebenso wie an der Suche nach einem Ausweg oder einer Abschwächung der negativen Auswirkungen des dekadenten Nihilismus.

Stirners Konzept von Eigenheit lässt sich zur Beleuchtung auf die apollinische Seite der Nietzscheanischen Philosophie anwenden. Die Eigenheit beinhaltet die grundlegenden Facetten jenes Konzeptes – die Selbsterkenntnis auch in Form dessen, sich der individuellen Grenzen seiner Handlungsmöglichkeiten bewusst zu werden. Mit dieser Komponente kann die in Grundzügen dargestellte Form der Individualität mit konkreten Inhalten gefüllt werden und an Substanz gewinnen. Damit wäre Stirner vielleicht weniger als ein Vorläufer Nietzsches von wissenschaftlichen Interesse, sondern vielmehr als ein Denker, der eine sehr eigenständige Darstellung und Analyse des für das Denken Nietzsches so wichtigen apollinischen Elements auf einer sozialphilosophischen Ebene liefert.

5.3 QUALITATIVE UND QUANTITATIVE BEWERTUNG DER ÜBEREINSTIMMUNGEN

Aus den vorherigen Untersuchungen ergeben sich konkret auf den folgenden vier Ebenen Übereinstimmungen bei den Denkern, die einer näheren Betrachtung würdig sind:

1. Bei der Konstituierung von Individualität – als einem aktiven Akt der Selbstaneignung und Übernahme von Selbstverantwortung bis hin zu einer auf ihrem Egozentrismus beruhenden Schaffung einer individuellen Ethik des Individuums. Der Prozess der Aneignung verläuft dabei über die Selbsterkenntnis, die mit der Atomisierung, d.h. einer Exklusion verbunden sein kann, aber nicht unbedingt sein muss. Innerhalb dieses Prozesses lassen sich gewisse Differenzen zwischen den drei Denkern allerdings nicht verleugnen.

2. Bei der Ablehnung der moralischen Kategorien von „gut“ und „böse“. Alle drei Denker verwerfen aus der Sicht des konkreten Individuums moralische Wertungen, sie führen von diesem Standpunkt aus moralische Wertungen als gesellschaftlich normierte Tatbestände ad absurdum. Sie präsentieren somit einen individuellen Subjektivismus und eröffnen der individuellen Ethik den Raum ihrer Entfaltung.

3. Bei der Kritik der Metaphysik – metaphysische Grundlagen für moralische Imperative werden per se abgelehnt und als Einengung der Individualität verworfen. Die metaphysische Grundlage verorten die drei Denker in der Religion, aus

der sich die gesellschaftlichen Normen ableiten. Religion wird als eine Einengung und Erniedrigung des Individuums wahrgenommen. Die Kritik an ihr lässt sich auf andere Ideologien übertragen, wie bereits Stirner gezeigt hat, für den die Religion lediglich als eine Ausformung dessen galt.

4. Bei den Überlegungen einer alternativen gesellschaftlichen Verkehrsform – der Staat als Organisationsform gesellschaftlichen Raumes wird durchweg als konfliktträchtig wahrgenommen. Es gilt ihn zu begrenzen bzw. ganz abzuschaffen, da er konträr zur Herausbildung von radikaler Individualität steht. Eine Alternative zeigt sich in den von de Sade und Stirner präsentierten Formen von auf egoistischen Interessen beruhenden freien Vereinbarungen, der dritte Personen als intermediäre Instanz ausklammert und sich einer Institutionalisierung verwehrt. Von Nietzsche liegen hierzu keine adäquaten Aussagen vor.

Unter Negierung einzelner, vernachlässigbarer Differenzen – z.B. der zeitgenössisch geprägten Ausrichtung ihrer Überlegungen oder ihrer Haltung gegenüber dem Konstrukt eines freien Willens – lässt sich abstrahieren, dass es den drei Denkern um ein souveränes Individuum geht, das – im Falle Stirners und Nietzsches – Selbstverantwortung für die eigenen Handlungen übernimmt und einen Prozess der Selbsterkenntnis durchläuft. Dieser Prozess beinhaltet eine Kritik externer Ideologien und die Rückbesinnung auf die eigenen, konkreten Bedürfnisse sowie die Besinnung auf die Möglichkeiten, die durch naturbedingte Anlagen vorhanden sind. Dieses Authentizitätsversprechen beinhaltet eine drastische Überwindung der gesellschaftlich bedingten Entfremdung und divergiert zwischen einem rein individualistischen Ideal (de Sade, Stirner) und einer gesellschaftlich-kulturellen Aufgabe der Gattung (Nietzsche).

Vor diesem Hintergrund konstituiert sich Individualität als ein dichotomischer Prozess von Exklusion im Sinne einer Atomisierung einerseits, die für den Prozess der Selbsterkenntnis unumgänglich ist, und einer Inklusion in Form von gesellschaftlicher Interaktion andererseits, die für die Herausbildung der eigenen Individualität notwendig ist. Individualität lässt sich daher in den Konzepten nicht auf eine reine Atomisierung fokussieren, auf die das Denken der drei wiederholt in der Rezeptionsgeschichte reduziert wurde. Dennoch ist die gesellschaftliche Komponente in ihren Werken generell nur sehr schwach ausgeprägt.

Ein weiterer Schritt in diese Richtung ist die Konstruktion eines gesellschaftlichen Raumes, in dem sich diese radikale Individualität entfalten kann. Der Staat wird dabei verworfen, ebenso wie andere durch stetige Konstanz geprägte gesellschaftliche Modelle, da sie konträr zur Entwicklung der Individualität stehen und nicht flexibel auf Veränderungen der Bedürfnisse reagieren können – ebenso wenig, wie sie die Pluralität der Individuen adäquat berücksichtigen können. Statt dessen präsentieren de Sade und Stirner, im Gegensatz zu Nietzsche, Überlegungen zu einer alternativen Form gesellschaftlicher Organisation. Sie sehen die freie Vereinbarung als Grundlage jeglicher zwischenmenschlicher Interaktion vor, in Form von zeitlich begrenzten, durch die Interessen der daran beteiligten Individu-

en bestimmten Vereinigungen. In ihnen kann das Individuum seine Individualität entfalten und sich durch Synergieeffekte Raum für weitere Handlungsoptionen schaffen. Gleichzeitig sind diese Vereinigungen durch einen ständigen Aushandlungsprozess definiert, der jederzeit zu einem Austritt aus der Vereinigung führen kann bzw. zu einer neuen Ausrichtung. Letzteres unterscheidet diese Organisationsform vom Staat und anderen statisch gedachten bzw. institutionalisierten Modellen. Inwieweit die freie Vereinbarung der Komplexität gesellschaftlicher Interaktionen gerecht wird oder partielle Überschneidungen zu modernen, radikal-liberalen Staatsvorstellungen aufweist, konnte ich in dieser Arbeit nicht näher untersuchen.

Die Untersuchung machte aber auch deutlich, dass es bei de Sades Individualitätskonzept sehr starke Affinitäten zum dionysischen Element gibt, während Stirner sich eher an einer apollinischen Form der Individualität orientiert. Dabei gibt es selbstverständlich keine vollkommene Deckungsgleichheit, sondern es werden lediglich Tendenzen abgebildet, die ich unter die beiden Hilfskonstrukte „apollinisch“ und „dionysisch“ zu subsummieren versuche. Rückbezogen auf die Philosophie Nietzsches ließe sich daraus folgern, dass Stirner in seiner Philosophie die beiden Pole zusammenführt, die sich in den Philosophien von de Sade und Stirner finden, und sich um ihren Ausgleich bemüht. Dieser Ausgleich wird bei ihm lediglich abstrakt zu Beginn seiner Schaffensperiode eingefordert, ohne dass er das Postulat konkret untermauert.

Der Vergleich hat aber auch ganz grundsätzlich gezeigt, dass es möglich ist, die drei Denker miteinander in Verbindung zu bringen und Entwicklungsparallelen zwischen ihnen aufzuzeigen. Diese gilt es unter Einbeziehung der Analyse der Differenzen noch präziser zu fassen.

5.4 DIE DIFFERENZEN IN DEN KONZEPTEN DER DREI MITEINANDER KONFRONTIERTEN DENKER

Neben den Übereinstimmungen hinsichtlich des egozentrischen Weltbilds der drei Denker, das sich auch auf die der Individualität beigemessene Bedeutung und den sich daran anschließenden Individualismus auswirkt, weisen die dargestellten Gedankenstränge der drei Denker einige unüberbrückbare Differenzen auf, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit zumindest erwähnt werden müssen, auch wenn sie für den weiteren Verlauf der Untersuchung nur von untergeordneter Bedeutung sind.

In erster Linie zeigen sich Differenzen in der Frage nach dem Konstrukt vom freien und Eigenwillen des Individuums. Für Stirner nimmt dieser Aspekt eine bedeutende Stellung ein, um sein Konzept von Eigenheit zu begründen – während Nietzsche und de Sade, ausgehend von einem naturdeterministischen Welt- und Menschenbild, den freien Willen per se negieren und dem Menschen seine Selbst-

verantwortung absprechen. Bezüglich der Haltung gegenüber dem freien Willen finden sich allerdings auch Positionsverschiebungen innerhalb des Werkes von de Sade und Nietzsche, die einer weiteren, eigenen Untersuchung unterzogen werden müssten.² Die von ihnen präsentierte Position ist somit nicht stringent. Aus ihr ergeben sich Paradoxien, die sich werkimmanent nicht lösen lassen. Ein modernes philosophisches Konzept von Individualität beruht auf dem Postulat des freien Willens, das in den letzten Jahren durch die Fortschritte der Gehirnforschung vermehrt in Frage gestellt wurde. Eine Diskussion dieses Aspekts erscheint an dieser Stelle jedoch fehl am Platz, da sie sich von der eigentlichen Fragestellung zu weit entfernen würde.

Weitere Differenzen ergeben sich aus dem jeweiligen Blickwinkel auf die Individualität und die jeweils zum Ausdruck gebrachte Intention sowie die Adressaten ihrer Überlegungen. Nietzsches Blick richtet sich auf außergewöhnliche Individuen, die aus der Gesellschaft herausstechen, während es den anderen beiden Denkern verstärkt um das konkrete Individuum jenseits des gesellschaftlichen Bezugsrahmens geht – bei de Sade gilt dies allerdings nur eingeschränkt. Dabei gilt es, von den zeitgenössischen Implikationen wie z.B. der de Sadeschen Fokussierung auf die politische Entwicklung Frankreichs im Zuge der Revolution zu abstrahieren.

Ähnlich verhält es sich bei der Kritik der metaphysischen Grundlagen, die geringe Abweichungen voneinander aufweisen. Bezüglich des Atheismus bzw. der Überwindung Gottes zeigt sich eine Reihe von Übereinstimmungen. Bei de Sade ist der Kampf gegen die Vorstellung eines göttlichen Prinzips noch im vollen Gange, bei Stirner ist diese längst überwunden, und Nietzsche hadert mit dieser Situation, die ihn dazu bringt, einen Platzhalter an die Stelle des göttlichen Prinzips zu stellen, den er mit dem aus einer christlichen Tradition stammenden Begriff des „Übermenschen“ beschreibt. Inwieweit er sich dieser Bedeutung bewusst war, kann aus der hier geführten Untersuchung nicht eindeutig geklärt werden. Es ist zu vermuten, dass er sich dessen durchaus sehr bewusst war. Einerseits ergibt sich aus diesen Differenzen die Frage, inwieweit die drei Denker ihre eigenen Konzepte zu Ende gedacht haben, andererseits stellt sich daraus resultierend diejenige, wie sie auf die damit verbundene Situation des Nihilismus eine passende Antwort finden. Hier zeigen sich Anknüpfungspunkte für den aktuellen Diskurs, der ebenfalls eine Möglichkeit finden muss, mit der Situation eines Verfalls bzw. der Abwertung traditioneller Werte umzugehen. Während sich für Stirner diese Problematik nicht in diesem Umfang stellt, da er ihr durch sein grobes Konzept einer auf freier Vereinbarung beruhenden Gesellschaftsordnung begegnet, ver-

2 | Innerhalb der Masse von Untersuchungen über den Begriff des Willens und einzelne Aspekte seiner Erwägungen zum Willen fehlt bislang eine Untersuchung über die Veränderungen in der Darstellung und somit auch seine Schattierungen.

sucht Nietzsche durch die Umwertung alter Werte eine neue Basis zu erlangen. Diese Basis würde sich generell anbieten, da sie als ein neuer Grundstock betrachtet werden könnte, auf dem die Gesellschaft aufbauen könnte bzw. ihre zu entwickelnde Tradition fundieren. Damit lassen sich zwei Ausgangspositionen ausmachen: Einerseits die Akzeptanz dieses Zustandes – in Form einer permanent fluiden Gesellschaftsformation –, wie sie de Sade und auch Stirner vorschwebt; andererseits eine Schaffung neuer Werte, wie sie Nietzsche vorhat, dessen proklamiertes Ziel die Umwertung aller Werte ist. Diese neuen Werte wären somit die Basis für eine neue Gesellschaftsordnung bzw. einer Korrektur der bestehenden. Sie dienen als Richtschnur und Lot, um den Grad einer auf radikaler Individualität beruhenden Gesellschaft zu bestimmen.

Weiterhin macht sich bei Nietzsche das Fehlen einer gesellschaftlichen Perspektive für die Umsetzung der radikalen Individualität bemerkbar. Diese findet sich hingegen implizit in de Sades und Stirners Werken, wie bereits im vorherigen Kapitel thematisiert.

Insgesamt überwiegen also auf der hier gewählten, abstrakten Ebene die Übereinstimmungen zwischen den drei Denkern. Sie gilt es in der folgenden Untersuchung genauer zu qualifizieren.

5.5 ÜBERSCHNEIDUNGEN UND DIFFERENZEN ZU AKTUELLEN DISKURSEN SOWIE ANKNÜPFUNGSPUNKTE

Um Impulse für den aktuellen Diskurs näher zu bestimmen, müssen zu erst die gemeinsamen Ebenen ausgelotet werden, auf denen eine Übertragung der Ergebnisse der Untersuchung auf die aktuelle sozialwissenschaftliche Ebene sinnvoll und nutzbringend erscheint bzw. die überhaupt die Ergebnisse meiner Untersuchung mit den hier nur sehr schemenhaft umrissenen Grundzügen aktueller Diskurse vergleichbar macht.

Als gemeinsame Ausgangsbasis für den Vergleich der Überlegungen der drei Denker mit dem aktuellen Diskurs bietet sich der abstrakte Individualisierungsdiskurs als solcher an. Es ist das verbindende Element der aktuellen Diskurse und der drei Denker – er thematisiert den Wegfall von traditionellen Bindungen, eine Entwertung überlieferter Wertvorstellungen und die sich daraus ergebende Atomisierung. Der Wegfall von allgemeinverbindlichen Normen ist ein redundantes Thema, das sich am Schlagwort vom „Tod Gottes“ festmachen lässt. Mit dem sinnbildlichen Tod Gottes, der ein Ausdruck für den Verlust des Glaubens an eine metaphysische Grundlage der Gesellschaft ist, brechen die Grundlagen der Gesellschaftsordnung weg. Gerade in Gesellschaften, die einer jüdisch-christlichen Tradition folgen, wird dies deutlich: Der Wegbruch von Normen und Werten wird beklagt. Somit ergibt sich eine ganz konkrete Umsetzung dessen, was die drei

Denker abstrakt abbildeten – unter der Prämisse einer Destruktion bzw. eines Verfalls dieser Grundlage. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine gemeinsame Basis des Vergleichs bereits in der Ausgangssituation gegeben. Jeweils ausgehend von einer zeitgemäß als Krise wahrgenommenen Situation der Gesellschaft bildet für die drei Denker die Individualisierung bzw. die Atomisierung eine Ausgangsbasis ihrer jeweiligen Philosophie, d.h. eine Herauslösung des Individuums aus seiner gewohnten, traditionellen Lebenswelt. Dies ist äquivalent zur derzeitigen sozialwissenschaftlichen Debatte.

Ein Unterschied besteht allerdings darin, dass es sich im aktuellen Diskurs um einen strukturellen, d.h. institutionellen, Prozess der Veränderung handelt, in dem das Individuum weitgehend auf die Rolle des Objekts reduziert wird bzw. in dem dem Individuum der aktive und bewusste Akt des Agierens weitgehend abgesprochen wird, während die drei Denker das Individuum als das handelnde Subjekt betrachten, welches diesen Weg der Überwindung selbstbestimmt geht. Demnach ist bei einem Vergleich auf dieser Ebene eine gewisse Vorsicht geboten. Der Fokus der sozialwissenschaftlichen Diskurse ist ihrer Disziplin entsprechend auf eine gesellschaftliche Ebene ausgerichtet, in der das konkrete Individuum immer wieder auf eine Marginalie reduziert zu werden droht. Diese Vorsicht beim Vergleich widerspricht aber nicht der These, dass die von ihnen aufgezeigten Potentiale und Gefahren für das konkrete Individuum und die immanente Aufforderung zur aktiven Gestaltung seitens des Individuums obsolet sind.

Aus der sehr unterschiedlich definierten Rolle des Individuums ergibt sich demnach auch eine unterschiedliche Art der Herangehensweise an diesen Wandel. Ich werde mich im wesentlichen auf die Bedingungen für das einzelne Individuum konzentrieren und dem diesbezüglichen gesellschaftlichen Aspekt eine untergeordnete Stellung zuschreiben. Beide Pole sind dabei nur schwer voneinander zu trennen, da sie sich in einem engen Wechselverhältnis miteinander befinden.

Dies ergibt sich aus dem Blickwinkel der drei Denker, die von einer Möglichkeit der Befreiung des Individuums ausgingen, und ebenso aus den darin immanent mitschwingenden Erwägungen radikaler Individualität. Das Individuum hat sich nach gemeinsamer Auffassung der drei Denker aus dem engen gesellschaftlichen Korsett zu lösen, um die eigene Individualität entfalten zu können. Die Entfaltung der Individualität ist dabei immer wieder mit einer Konfliktsituation zwischen Individuum und Gesellschaft konnotiert. Darin zeigen sich zwar Übereinstimmungen auf der rein phänomenologischen Ebene, aber gleichzeitig wird auch eine Differenz bezüglich der Sicht auf das Individuum und dessen Handlungsspielraum deutlich. Während der aktuelle Diskurs von einer passiven Haltung der Betroffenen ausgeht und sie weitgehend zu strukturellen Opfern einer gesellschaftlichen Veränderung stigmatisiert, stellt die Individualisierung bei den untersuchten Denkern als bewusster, aktiver Akt der Emanzipation, also einer vom Individuum als Subjekt bewusst ausgeführten Handlung. Der Schritt der Individualisierung wird bejaht und freudig angestrebt. Die negativen Auswirkungen

des Prozesses einer Individualisierung werden meistens bei den drei Denkern heruntergespielt bzw. unzureichend durchdacht.

Ein weiterer Aspekt der Vergleichbarkeit ergibt sich aus der Metaphysikkritik der drei Denker, die Überschneidungen zu den philosophischen Grundannahmen der sogenannten Postmoderne aufweist. Das von Lyotard für die Postmoderne als prägende Erkenntnis postulierte Ende der Metaerzählungen antizipieren sie alle drei bereits, am deutlichsten Stirner. Die bisherigen gemeinschaftsstiftenden Elemente wie die Religion, die traditionellen Familienbande oder die mit einem eigenen Bewusstsein verbundene Klassenzugehörigkeit verlieren für das Individuum (scheinbar) an Bedeutung für den Prozess der Selbstvergewisserung. Hierbei gilt das gleiche, was bereits bei der Frage nach Übereinstimmung und Differenzen bezüglich des Individualisierungsprozesses thematisiert wurde: Der Unterschied besteht im Modus. Der aktuelle Diskurs betrachtet das Individuum als ein Objekt, das passiv den Verlust erleidet, während es bei den untersuchten Denkern einen bewussten Befreiungsakt bzw. eine freudige Bejahung („Amor Fati“) dieser Entwicklung gibt. Nietzsche durchdenkt diesen Zustand in einzelnen Aspekten bereits in seiner Analyse der *Décadence* scharfsinnig.

Der aktive Akt der Aneignung der Welt in einer solchen Entwicklung setzt ein starkes und souveränes Individuum voraus, das sich der eigenen Potentiale bewusst ist. Dies wird von den drei Denkern vorausgesetzt; die Individuen, die nicht über jene innere, nicht näher klassifizierte Potenz verfügen, werden als „Sklaven“ im Sinne von Individuen abgetan, die in der alten Ordnung stecken geblieben sind oder nicht über die innere Stärke verfügen, ihre Individualität zum Ausdruck zu bringen. Es gibt keinen Verweis auf einen adäquaten Umgang mit ihnen. Keiner der Denker bezieht sie weiter in ihre Überlegungen ein. Die unterschiedlichen Auswirkungen der Heteronomie werden in den Gedankengebäuden der drei Denker nicht näher beleuchtet und für die gesellschaftliche Transformation nicht weiter abgefedert. Dieser Aspekt widerspricht dem in den aktuellen Diskursen mitschwingenden Gleichheitspostulaten, die sich aus der Erklärung der Menschenrechte und der humanistischen Tradition in der westlich-europäischen Philosophie ableiten.

Das von den drei Denkern postulierte Konzept von Individualität weist zudem Differenzen zu demjenigen auf, das die heutige Geistes- und Sozialwissenschaft zugrunde legt. Als Basis des souveränen Individuums sehen die drei Denker ein authentisches Individuum, welches sich aus sich selbst heraus legitimiert. Diese Authentizitätspostulat beruht auf der Bewusstwerdung des eigenen Egoismus, der sich aus den Anlagen und gesellschaftlichen Anregungen speist. Diese Basis divergiert zwischen der Rückbesinnung auf die Natur als ein vorkulturellem Zustand (de Sade), einer existenzialistischen Selbstsetzung des Individuums (Stirner) und einer sich an einem kulturethischen Ideal der Höherentwicklung orientierenden Individuum (Nietzsche). Im aktuellen Diskurs fehlen derartige Prämissen völlig. Sie gelten als überholte bzw. längst überwundene Hilfskonstrukte. Sie scheinen

auch nicht mehr mit dem Postulat einer komplexer gewordenen Welt zu korrespondieren. In diesem Punkt muss man daher deutliche Abstriche bei einer Übernahme auf den aktuellen Diskurs machen. Darüber hinaus wird das Individuum heute sehr viel stärker als gesellschaftlich geprägt betrachtet, als das bei den hier rezipierten Philosophen der Fall war. Dieser Facette ist bei einer Übertragung der Ergebnisse auf die aktuelle Situation ebenfalls Rechnung zu tragen.

Ein weiterer zur Diskussion stehender Punkt ist die individualistische Handlungsethik, die an die Stelle der universell geltenden Moral getreten ist. Ihre konsequente Anwendung läuft auf einen „ethischen Pluralismus“ hinaus, d.h. eine Vielzahl von individualistischen Handlungsethiken, die weitgehend einer gemeinsamen Grundlage entbehren. Ein Diskurs über ethischen Pluralismus, wenn auch weit weniger radikal, lässt sich aus den aktuellen Debatten herauslesen. Er kann an dieser Stelle in seiner Komplexität nicht referiert werden – ebenso fehlen bislang Analysen, die diesen Komplex in seiner Gesamtheit fokussieren. Auch in diesem Bereich besteht also eine gemeinsame Basis, die es noch näher zu klassifizieren gilt. Die Ergebnisse des Vergleichs der drei Denker liefern dabei nur vereinzelte Anknüpfungspunkte für eine Ausdifferenzierung, da sie den gesellschaftlichen Rahmen nicht weiter abbilden, in dem sich ein wie auch immer gearteter ethischer Pluralismus entfalten kann. Er wird nur bei de Sade postuliert, während er sich bei Nietzsche und Stirner lediglich als ein Fazit bzw. eine Folge ihrer Philosophie denken lässt. Bezüglich Nietzsche hat zwar, wie bereits zitiert, der Soziologe Ulrich Beck Anknüpfungspunkte verortet, aber seine Ausgangsbasis ist zu wenig fundiert, als dass sie einer näheren Untersuchung eine Grundlage bieten könnte.

Die auf der phänomenologischen Ebene augenscheinlichen Übereinstimmungen zwischen der wiederholt als Problem dieser Entwicklung benannten Zunahme des Egoismus (in seiner negativen Konnotation) in der Gesellschaft und dem zum Grundprinzip einer neuen gesellschaftlichen Ordnung erhobenen Egoismus (im wertneutralen Sinne als egozentrische Weltanschauung) müssen dabei ebenfalls differenziert betrachtet werden. Denn der von de Sade, Stirner und Nietzsche gebrauchte Begriff des Egoismus ist einerseits begriffsgeschichtlich ein Synonym für den Individualismus, andererseits ist er vorrangig neutral bis positiv belegt und grenzt sich deutlich vom negativ besetzten Begriff des asozialen Egoismus ab, wie er im aktuellen Sprachgebrauch weitgehend konnotiert ist. Der Egoismus wird als Basis benötigt, auf der eine Konzeption von Individualität aufbauen kann. Als grundlegendes Element verweist er sowohl auf die subjektive Ausrichtung der Individualitätsphilosophie als auch auf eine Form des gesellschaftlichen Individualismus.

Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen die drei Denker ihre Überlegungen verwirklicht sehen wollen, stehen konträr zum „Staat“ bzw. zur damals existierenden Form von Staat. Eine Reihe von Kritikpunkten lässt sich dem zufolge nur schwer auf die aktuellen Staaten beziehen bzw. ergibt sich aus einer Reihe von unspezifischen Aussagen. Die generelle Kritik jedoch, dass der

Staat als ein statisches, überindividuelles Gebilde der freien Entfaltung der Individualität eine Schranke setzt, lässt sich auch auf den modernen Staat als Ordnungsmodell übertragen. Der Staat als solcher wird in den aktuellen Diskursen über Individualisierung kaum behandelt – lediglich unter dem Gesichtspunkt der so genannten Globalisierung und der sich daraus ergebenden strukturellen Veränderungen, die mit einer Wandlung seiner Funktion bzw. einer Entgrenzung seines Aufgabenbereichs einhergehen. Hier zeigt sich eine weitere Differenz: Die Kritik am Staat muss näher klassifiziert werden, um aus ihr potentielle Impulse für die aktuelle Umstrukturierung zu gewinnen bzw. die Elemente zu analysieren, die eine solche Entwicklung behindern. Eine abwägende Übernahme der geäußerten Aspekte scheint aber dennoch fruchtbar zu sein.

Aus den unterschiedlichen Annäherungen an die Thematik der Individualisierung ergibt sich, dass die Selbsterkenntnis und das Verbrechen – als Ausdrucksform der Befreiung des Individuums – in den aktuellen Diskursen keinen Gegenwert finden. Letzteres lässt sich daraus erklären, dass die Individualität nicht mehr in einem Kontrast zur gesellschaftlichen Umfeld gedacht wird, sondern eine begrenzte, in einen gesellschaftlichen Rahmen eingebundene Individualität zum Maßstab der Untersuchungen genommen wird. Der Wert der Selbsterkenntnis des Individuums ist zu Gunsten eines weitgehend kommerzialisierten Identitätsangebots gewichen. Das ergibt sich aus dem bereits angesprochenen Problem des Modus. Der bewusste Akt der Aneignung von Individualität existiert nicht als Komponente in den laufenden sozialwissenschaftlichen Diskursen bzw. wird vor dem (meist nicht benannten) Hintergrund der maßgeblich von der Philosophie von Herbert Marcuse und Michel Foucault geprägten Ansätze der Infernalisierung von Herrschaft durch das Individuum negiert.

Die hier angesprochenen Aspekte werde ich im Folgenden noch einmal näher beleuchten und auf die konkreten Implikationen für eine Neuausrichtung des Staates bzw. allgemeiner eines den Gesellschaftsverkehr ordnenden Elements untersuchen.

5.5.1 Welche Gefahren einer individualistischen Entwicklung werden benannt?

Aus den jeweiligen Intentionen, Fokussen und Adressaten der Werke der drei Denker lässt sich ersehen, dass sie den Gefahren der von ihnen eingeforderten Konzepte wenig Beachtung schenken. Lediglich de Sade, der seinem Postulat vom „tout dire“ folgt, liefert eine Reihe von greifbaren Anknüpfungspunkten. Diese lassen sich in die beiden Kategorien „Gesellschaft“ und „Individuum“ ausdifferenzieren. Bei Nietzsche warnen ebenfalls vereinzelte Äußerungen vor einer Gefahr der Verabsolutierung der Individualität.

Für die gesellschaftliche Ebene ergeben sich folgende drei, eng miteinander verknüpfte Themenfelder:

- Forcierung des Rechts des Stärkeren,
- Transformation des Individualismus in eine Tyrannei,
- Umschlagen des individualistischen Egoismus in einen a-sozialen Egoismus.
- Für die individuelle Ebene ergibt sich weiterhin:
- Fehlende Selbstbegrenzung des Individuums.
- Die Werke von Stirner und Nietzsche haben dem konkret nichts weiter hinzuzufügen. Sie bieten lediglich vereinzelt Denkanstöße. Auf einer abstrakteren Ebene ließe sich noch die Schwierigkeit eines Umgangs mit der Situation des Nihilismus als solchem berücksichtigen, die besonders in Nietzsches Aus-einandersetzung mit der *Décadence* ihren Ausdruck fand. Die konkrete Atomisierung, die in den aktuellen Diskursen eine wichtige Rolle spielt, wird nicht weiter als ein Problem wahrgenommen. Ebenso wenig wird eine Vereinsamung des konkreten Individuums innerhalb eines solchen Prozesses als Problem thematisiert. Die redundant – vor allem in Nietzsches Aphorismen thematisierte Einsamkeit, die sich aus der Situation der Atomisierung ergibt, wird heroisiert.

Das Fehlen einer überindividuellen Instanz sowie einer mit Machtbefugnissen ausgestatteten Institution führt dazu, dass das Recht des Stärkeren nicht adäquat begrenzt wird. Der von de Sade konsequent durchdachte Individualismus, der einer allgemeingültigen, moralischen Basis entbehrt, geht zu Lasten der schwächeren Teile der Gesellschaft. In der Folge schlägt der grenzenlose Individualismus seiner Protagonisten in eine Tyrannei um: Die de Sadeschen Libertins werden aus ihrer Selbstliebe und ihrem Egozentrismus heraus zu Tyrannen gegenüber ihrer gesellschaftlichen Umwelt. Dieser Aspekt tritt besonders deutlich in „Les cent vingt journées de Sodome“ zutage. Ein ähnliches Horrorszenario wird in der Sekundärliteratur bezüglich des Nietzscheanischen Übermenschen postuliert. Auf Nietzsche bezogen ist eine solche Rezeption werkimmanent nicht zu stützen, vielmehr bezieht sie sich auf eine ideologische Verbrämung Nietzsches, die seine Philosophie als ideologische Rechtfertigung für totalitäre Systeme wie den Nationalsozialismus missbrauchen wollte.

De Sade bildet diese an den Hobbeschen Naturzustand erinnernde Situation in seinen Werken ab, unterlässt es aber, den psychologischen Prozess des Umschlagens von einer Ebene in die nächste präzise darzulegen. Ein Teil seiner Libertins hat in seinen Erzählungen bereits das Stadium erreicht, und Juliette als Libertinaglehrling bietet nicht genügend psychologischen Inhalt, um anhand ihrer Entwicklung diesen Prozess im Umgang mit der Gesellschaft abgestuft darzulegen.

Das Verhalten seiner Libertins ist durch den radikalen Egoismus gekennzeichnet, der sich aus dem der Natur zugeschriebenen Postulat „Folge deinen natürlichen Eingaben“ ergibt. Nicht mehr eine gesellschaftlich sanktionierte Moral und kollektiv geltende Gesetzgebung, sondern eine durch Triebstrukturen geprägte individualistische Ethik – verbunden mit rein-rationaler Reflektion – bildet die

Basis des Handelns seiner Libertins. Er überspitzt diesbezüglich die Gefahr eines Wegbrechens allgemeingültiger Normenvorstellungen und prophezeit partiell eine Form des Hobbeschen „Kampfes aller gegen alle“. Dies wird vor allem in dem Doppelroman „La Nouvelle Justine“ und „Histoire de Juliette“ deutlich. Im aktuellen Diskurs ergibt sich eine ähnliche Sicht auf den Werteverlust und die Verrohung der Sitten. Vor diesem Hintergrund ergeben sich Überschneidungen auf einer abstrakten Ebene.

Auf einer rein individuellen Ebene bedeutet dieses Konzept ein Wegbrechen der Sicherheiten und Begrenzungen für das jeweilige Individuum, wodurch es letztlich auch seiner durch eine gewisse Konstanz geprägten Individualität beraubt wird. Im dionysisch-rauschhaften Akt der Befreiung von den gesellschaftlichen Banden verliert das Individuum bei de Sade seinen Halt. Es wird zu einem rastlos strebenden Individuum, dass in der Suche nach Begrenzungen seine Individualität zu entdecken sucht und aufgrund fehlender akzeptabler Grenzen seine immanente Individualität nicht konstituieren kann. Nach dem Wegfall der metaphysischen Handlungsmaxime und den von ihr gesetzten Grenzen führt die Suche nach einer letzten Begrenzung die de Sadeschen Libertins redundant in den Zustand einer neuen Besessenheit und somit zu einer Unfreiheit. Sie zeigen das Paradox dieser Suche auf. In diesem Prozess, dem die apollinische Ebene der Selbstbegrenzung fehlt, führt das Streben nach Individualität das Konzept als solches ad absurdum. De Sade zeigt somit auch die Gefahren eines rein fluiden Individualitätskonzeptes auf – nämlich die Gefahr einer absoluten Auflösung der Grenzen, die es dem Individuum nicht erlauben, das eigene Terrain abzustecken. Vor diesem Hintergrund ist das Streben der (meisten) Libertins im de Sadeschen Werk durch die fehlende Möglichkeit, eine eigene Authentizität und Individualität zu erlangen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Begrenzung durch den kategorischen Imperativ Kants oder durch den Nächsten wird vor dem Hintergrund der Verbindung von Individualität und potentieller Entfaltung des Individuums negiert. Die Absolutsetzung führt somit ins Absurde, wie es Stirner bezogen auf die Freiheit thematisiert.

Auf einer höherem Abstraktionsebene ist zudem die Suche nach einer neuen (metaphysischen) Begründungsgrundlage zu erkennen. Der Wegbruch des Traditionellen verlangt nach einer neuen Begründung sowohl des gesellschaftlichen Lebens als auch individueller Handlungen. Dies zeigt sich bei dem Rückfall Nietzsches in die Metaphysik, die sich im kulturethischen Ideal des „Übermenschen“ findet, ebenso wie in den rationalen Selbstvergewisserungsexkursen der de Sadeschen Libertins. Hieran zeigen sich bereits die Schwierigkeiten, ein solches Konzept zu fassen und zu denken. Im Gegensatz zu Stirner sehen sich de Sade und Nietzsche vor die Aufgabe gestellt, eine Basis für das individuelle Handeln zu schaffen. Die Begründung aus sich selbst heraus, die Stirner zur Maxime erklärt, reicht ihnen als Metaphysik nicht aus, sondern lässt sie nach Alternativen suchen, die in den entgegengesetzten Polen Natur (de Sade) und Kultur (Nietzsche) zum Ausdruck kommen. Ihr Streben danach, diesem Prozess eine Grundlage zu verschaffen,

verweist auf die Schwierigkeit, die dieses Konzept einer Verabsolutierung bietet. Selbst die beiden Denker, die dieses Konzept zumindest zeitweise propagierten, scheiterten an den eigenen Maßgaben und wurden diesbezüglich inkonsequent.

Konkrete diesbezügliche Problemanalysen fehlen daher bei den hier untersuchten Denkern. Bei Friedrich Nietzsche und Max Stirner sind diese Themen komplett ausgeklammert, wohingegen sie bei de Sade immerhin oberflächlich beschrieben werden. Sie können dennoch als erste Denkanstöße für den aktuellen Diskurs fruchtbar gemacht werden, da sie essentielle Aspekte in den Fokus der Betrachtung rücken. Die Philosophie der drei Denker lässt sich somit auf dieser Ebene lediglich als ein erster Impulsgeber und Indikator für die Gefahren einer solchen Entwicklung nutzen. Gegebenenfalls lassen sich aber auch aus den von ihnen als Chancen dargestellten Facetten weitere Rückschlüsse auf die Gefahren ziehen.

5.5.2 Welche Potentiale werden aufgezeigt?

Bei dem Blick auf die Potenziale für die Beantwortung der eingangs gestellten Frage ergibt sich ein ähnliches Dilemma wie bei den Gefahren – und dies lag nicht in der eigenen Intention der drei Autoren. Sie setzten beim Leser voraus, dass ein weitgehender Konsens über die Wertschätzung des Individuums als über der Gesellschaft stehend vorliegt bzw. der Wert der radikal ausgeschöpften Individualität besteht. Eine Begründung dieser Wertschätzung liefern ihre Werke nicht, außer einiger weniger Randbemerkungen in den Nietzscheanischen Aphorismen. Das Erstreben der eigenen Individualität wird implizit als natürliches Streben des Menschen angesehen, welches wiederum an eine innere Stärke gebunden ist. Zu den wenigen Randbemerkungen gehört das Postulat Nietzsches aus der „Morgenröthe“, das den kulturellen Wert einer Gesellschaft auf außergewöhnliche Individuen zurückführt (vgl. M: 303). Die Entfaltung der Individualität ist somit für ihn an einen kulturellen Fortschritt der Gesellschaft gekoppelt – und letztlich auch an die Höherentwicklung der Menschheit, wie es sich aus seinen Äußerungen über den Übermenschen in „Also sprach Zarathustra“ herauslesen lässt und aus versprengten Verweisen in seinen zuvor publizierten Werken. Seine Fokussierung auf diese Form von geistiger und künstlerischer Genialität lässt sich nur schwer auf eine breite gesellschaftliche Ebene übertragen. Gegebenenfalls ist auch der erfolgsgekrönte Lebensweg von Juliette in Gegenüberstellung mit dem redundanten Scheitern ihrer Chimären folgenden Schwester Justine unter jenem Gesichtspunkt gelesen werden. Ihr Erfolg wäre damit als Propaganda für das Ausleben der eigenen Individualität zu werten.

Weiterhin beinhaltet der Prozess der Aneignung der radikalen Individualität automatisch eine Überwindung der internalisierten Herrschaft – d.h. die Entfaltung der Individualität trägt deutliche Züge der Befreiung des Individuums – und eine Überwindung gesellschaftlich-kultureller Entfremdungserscheinungen. Daraus ergibt sich letztlich ein Authentizitätsversprechen, das den Menschen aus dem

Zustand der Entfremdung herauszuführen hat. Die Entfremdung des Menschen wird somit auf die Selbsterwerfung des Menschen unter eine vom Kollektiv bestimmten Normierung zurückgeführt. Die Entfremdung ist eine Randerscheinung von vorherrschenden Gesellschaftsmodellen, in denen das Individuum einen Teil seiner Individualität zugunsten eines übergeordneten Gemeinwesens aufgibt. Damit ist die Wiedererlangung von Authentizität als eines – zumindest formell – hochgeschätzten Zustands verbunden, zusätzlich zur Befreiung des Individuums als solcher.

Aus dieser neuen Haltung heraus ergeben sich dann im nächsten Schritt Ansätze für eine Gesellschaftsordnung, die die Rahmenbedingungen für die Entfaltung der Individualität absteckt und somit einen Zugewinn an Freiheit für das Individuum bedeutet. Ein institutioneller und kommunikativer Rahmen muss geschaffen werden, der es den Individuen ermöglicht, ihre Individualität in einem größtmöglichen Maße auszuleben. Der Rahmen muss eine Form von Sicherheit gewähren, die dem Individuum im vorkulturellen, postuliertem Naturzustand fehlt, aber gleichzeitig weniger stark und repressiv ausgeprägt sein als die vorherrschenden Ordnungsmodelle. Aus der Entwicklung ergibt sich notgedrungen ein Wandel der Gesellschaftsordnung, da diese den neuen Bedingungen angepasst werden muss. Der gesellschaftliche Wandel wird ausgehend von der Befreiung des Individuums beleuchtet – und steht letztlich damit in einem engen Wechselverhältnis.

Insgesamt lässt sich daher für das Individuum als Potential die abstrakte Trias aus Überwindung gesellschaftlicher Entfremdung, Gewinn an Authentizität und Zugewinn an individueller Freiheit erkennen. Nietzsche sah in dem sich aus der Entfaltung der Möglichkeiten sich ergebenden Prozess eine Bereicherung, die zu einer höheren, von ihm nicht näher definierten Stufe der kulturellen Entwicklung führen würde. Konkret ließe sich bezüglich der philosophischen Schwerpunkte Nietzsches eine Förderung menschlicher Kreativität benennen. Diese Kreativität ist Bestandteil Nietzsches genialer Individualität und auch der Genialität der de Sade'schen Libertins, bei denen sie sich in den Gedanken zu Verbrechen wiederfindet.

Die hier lediglich abstrakt dargestellte Trias beinhaltet je nach Grad und fachspezifischen Blickwinkel (z.B. psychologisch, pädagogisch, soziologisch) eine Reihe von konkreten Folgen, die von den drei Denkern nicht näher beleuchtet wurden. Die jeweilige Übertragung auf einzelne Disziplinen kann hier nicht geboten werden. Im folgenden werde ich ausschließlich die sozialwissenschaftlichen Aspekte berücksichtigen.

5.5.3 Welche Entwicklungslinien bezüglich des Individuums und der gesellschaftlichen Prozesse werden gezeigt?

Eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung, die den möglichen Übergang von einer herkömmlichen Ordnung hin zu einer individualistischen, auf radikaler Individualität basierenden aufzeigt, wird in den Werken der drei Denker nicht abgebildet. Ihr Fokus ist lediglich auf die Situation des konkreten Individuums ausgerichtet – in der Gegenwart bzw. einer utopischen Ordnung. Zeitbezogen lassen sich bei de Sade immerhin Anknüpfungspunkte an die Entwicklung und Entfaltung der französischen Revolution herauslesen, die aber auf die sehr konkrete politische Situation gemünzt sind und nicht adäquat auf heutige politische Entwicklungen übertragen werden können. Stirner und de Sade umreißen lediglich ein Modell einer möglichen Organisationsform der Gesellschaft, in der die Ausformung reifer Individualität adäquat berücksichtigt wird. Überlegungen zum gesellschaftlichen Wandlungsprozess finden sich nur rudimentär – vorrangig in den Texten de Sades, der die Stagnation der französischen Revolution zum Anlass nahm, zum gesellschaftlichen Transformationsprozess Stellung zu beziehen. Aus ihren Werken lässt sich aber generell ihre Überzeugung herauslesen, dass dieser Prozess nicht in Form einer „Revolution“ ablaufen kann. Peter Weiss brachte das in seinem Drama „Marat/Sade“ mit den Worten, die er de Sade in den Mund legte, zum Ausdruck: „Diese Gefängnisse des Inneren sind schlimmer als die tiefsten steinernen Verliese; und solange sie nicht geöffnet werden, bleibt euer Aufruhr nur eine Gefängnisrevolte“ (Weiss 1995: 123). Einzelne Indizien – wie z.B. Stellungnahmen zur Erziehung und Pädagogik – sprechen dafür, dass sie sich den Prozess der Transformation als eine evolutionäre, auf rationaler Aufklärung beruhende Entwicklung vorstellen. Aufklärung, Bildung und Erziehung nehmen dabei eine Scharnierfunktion zwischen dem konkreten Individuum und der Gesellschaft ein. Die Denker reißen sich somit weitgehend in die Tradition der europäischen Aufklärung ein.

Der Einfluss der Institution des Staates³ wird in diesem Rahmen auf ein Minimum reduziert (de Sade, Nietzsche) bzw. als unvereinbar mit reifer Individualität gänzlich verworfen (Stirner). Als alternatives Organisationsmodell tritt an dessen Stelle eine freie Vereinbarung von Individuen, die sehr starke Überschneidungen zu kommunistisch-anarchistischen Theorien aufweist. Repräsentative Modelle werden aus der Logik ihrer Überlegungen heraus nicht thematisiert. Sie würden der Idee der Unrepräsentierbarkeit des Individuums widersprechen.

3 | Der Staat erscheint im Denken der drei Philosophen nicht in der modernen politikwissenschaftlichen Trias aus Staatsgebiet, -volk und -souveränität, sondern lässt sich rein als institutionalisierte Form von politischer Herrschaft lesen.

Der konkrete Fokus der drei Denker ist in erster Linie auf das konkrete Individuum gerichtet, das zumindest bei Stirner und de Sade auch der eigentliche Adressat der Werke ist. In ihren Ansichten über den Prozess der Aneignung der Individualität stimmen sie weitgehend überein. Stirner und de Sade gehen zwar mit Nietzsche in dem Ausgangspunkt konform, dass der Mensch von Geburt an mit den Anlagen seiner Individualität ausgestattet ist, aber bezüglich des Verwirklichungsprozesses gibt es deutliche Divergenzen. Aus dieser von allen dreien geteilten Grundauffassung ergibt sich überdies die Rolle des Erziehers als einem Unterstützer, um die eigene Individualität zu erkennen und entfalten zu können. Ihm obliegt die Aufgabe, das Instrumentarium für den Prozess der Selbsterkenntnis zu liefern. Dieser Selbsterkenntnisprozess, der notgedrungen an eine zumindest partielle Atomisierung des Individuums gebunden ist, bildet den Ausgangspunkt jener Entwicklung. Die Selbsterkenntnis ist dabei nicht notgedrungen an eine Selbstbeschränkung gebunden – auch wenn dies für Stirner und Nietzsche wichtig zu sein scheint.

Das Werk Nietzsches zeigt in seiner Aphorismenlastigkeit insgesamt keine eindeutige Entwicklungslinie. Aus der Genealogie des Übermenschen sowie aus dem Bild der drei sinnbildlichen Entwicklungsstufen vom Kamel zum Kind in einem Gleichnis Zarathustras lassen sich lediglich einige Wegmarkierungen herauslesen, die vereinzelt durch Rückgriffe auf verstreute Aphorismen an Kontur gewinnen. Die Kernaspekte dieser Entwicklung sind die Loslösung von gesellschaftlichen Einengungen wie der Moral und der Religion, die die freie Entfaltung hemmen. Dieser Prozess ist mehr noch als ein rationaler Erkenntnisprozess ein Willensakt des Individuums. Der Weg zur Erlangung der eigenen Individualität ist durch das Motto „Ich will“ gekennzeichnet, das aus dem Prozess der Selbsterkenntnis folgt, d.h. es ist ein voluntaristischer, kein natürlich determinierter Prozess. Diese Selbsterkenntnis, für deren Darstellung Nietzsche wiederholt auf den Apollo zugeschriebenen Orakelspruch „Erkenne dich selbst“ zurückgreift, verknüpft er mit dem Genius des Individuums, d.h. den (natürlichen) Eingaben des Individuums.

Auch bei de Sade spielt die Selbsterkenntnis eine wichtige Rolle für die Entwicklung seiner Libertins. Die Selbsterkenntnis beruht auf der rationalen Anerkennung der naturgegebenen Anlagen und dem Durchschauen von gesellschaftlichen Chimären, die zu einer Einschränkung der Handlungsfreiheit des Individuums führen. Diese Entwicklung wird nur sehr holzschnittartig anhand der Protagonistinnen Juliette und Eugénie dargestellt. Sie verläuft über die rationale Erkenntnis der Entfremdung durch gesellschaftliche Konstrukte wie Gesetze, Moral und Religion. Da de Sade der Tradition des französischen Materialismus dieser Epoche verhaftet ist, spielt in seinem Werk der Wille zur Konstruktion von Individualität nur eine untergeordnete Rolle. Bis zur Entstehung der „Histoire de Juliette“ ist das beschriebene Handeln seiner Libertins ausschließlich auf Naturdetermination zurückzuführen. Erst mit der Juliette, die er als Kontrast zur Justine erschafft, räumt er dem Willen ein Stück weit eine andere Bedeutung ein, indem er seinen Protagonisten eine willentliche Entscheidungsfreiheit zuschreibt.

Diese Entwicklungslinien überschneiden sich partiell mit dem von Stirner beschriebenen Verlauf der Eignerwerdung. Auch dieser geht von einer Selbsterkenntnis und Bewusstwerdung aus, deren erster Schritt die Lösung von „fixen Ideen“ ist. Diese wird auf einer rationalen Ebene vollzogen, wobei auch für Stirner der (Eigen-)Wille maßgeblich ist. Sowohl von ihm als auch von Nietzsche wird der Wille als solcher als naturgegeben vorausgesetzt und daher nicht näher untersucht. Aus dem Prozess der Eignerwerdung folgt notgedrungen eine Reibung mit der Gesellschaft, die im Verbrechen als Befreiungs- und Selbstbehauptungsakt des Individuums mündet. Statische Ordnungsmodelle wie der Staat und seine Gesetze werden von Stirner explizit als eine Einengung des Handlungsrahmens des Individuums thematisiert; er verwirft sie im Rahmen seiner generellen Ideologiekritik.

Der Prozess dieser Selbsterkenntnis verläuft bei allen drei Denkern über den Akt der Befreiung von metaphysischen Grundlagen sowie über die damit einhergehende Atomisierung des Individuums, die für die Herausbildung von radikaler Individualität unerlässlich ist – somit stellt er eine Hinwendung zum Nihilismus dar. Dieser Prozeß ist rein rationaler Natur. Inwieweit dieser Prozess auf die aktuelle Situation übertragen werden kann bzw. auf einer gesellschaftlichen Ebene institutionalisiert und gefördert werden kann, verlangt eigenständige Untersuchungen. Die Werke geben keine Hinweise hierfür. Ebenso wäre die generelle Frage zu klären, ob das dargelegte Konzept einer fortschrittsgläubigen Evolutionstheorie vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Moderne alleine als tragfähiges Fundament ausreicht. Sie waren alle drei in jener Hinsicht noch sehr stark in dem Optimismus des Zeitalters der Aufklärung gefangen.

5.5.4 Welches Instrumentarium zur Analyse der Situation bieten sie?

Je nach gewähltem Blickwinkel lassen sich die Werke der drei Denker auch ein Stück weit als Instrumentarium für die Bearbeitung sozialwissenschaftlicher Fragestellungen lesen. Dabei geht es weniger um die Beschreibung konkreten sozialwissenschaftlichen Werkzeugs als vielmehr um ihren Modellcharakter, an denen sich Entwicklungen ablesen lassen.

Betrachtet man die Werke der Denker als sozialwissenschaftliche Modelle, so lassen sich unter diesem Gesichtspunkt vor allem diejenigen von D. A. F. de Sade und von Max Stirner auswerten. Friedrich Nietzsches Ablehnung von Systemen hingegen hat sich auch in der Struktur seines Werkes manifestiert, das dementsprechend weniger Anknüpfungspunkte bietet.

D. A. F. de Sade zeigt eine extrem individualistische, bindungsarme Gesellschaftsstruktur und ihre Folgen. Das Fehlen einer verbindenden Struktur und somit auch einer gesellschaftlichen Begrenzung des Aktionsradius des Individuums stellt de Sade eindeutig als ein Problem dar. Sehr drastisch schildert er die möglichen Auswirkungen einer Atomisierung – sowohl die Gefahr des Umschlagens in

ein totalitäres System als auch auf die Konstitution des konkreten Individuums an sich. Seine Individuen neigen zu einer Selbstdestruktion, weil sie keine Grenzen mehr akzeptieren können, auch nicht die Begrenzung durch die Existenz anderer Individuen. Damit zeigt de Sade auch die Notwendigkeit einer Begrenzung des Individuums, derjenigen, die bei Nietzsche durch das apollinische Prinzip repräsentiert wird. Aufgrund der zeitlichen Differenz und der historisch noch nicht soweit differenzierten Gesellschaft lässt sich lediglich sehr abstrakt eine Übertragung bzw. Nutzung als sozialwissenschaftliches Modell für eine (spät-)moderne Gesellschaft konstruieren. Die entsprechenden Komponenten in diesem Modell wie z.B. die Libertins müssten demnach mit Elementen der modernen Sozialwissenschaften ausgetauscht werden. Auf diesem Weg ließe sich die aktuelle Entwicklungstendenz anhand eines mit festen Bahnen versehenen Systems durchspielen.

Die Sicht Stirners hingegen fokussiert nur das konkrete Individuum als solches. Aus dieser Perspektive betrachtet er einerseits die abstrakten Unterdrückungsmechanismen der Gesellschaft, andererseits die Internalisierung von Herrschaftsstrukturen, wie sie auch in der modernen Sozialwissenschaft als Thema behandelt werden. Er zeigt damit sehr deutlich auf, auf welchen Ebenen eine Entfremdung des Individuums stattfindet, und welche Schritte das Individuum unternehmen muss, um sich aus den Umklammerungen der Gesellschaft zu lösen und sich der eigenen Authentizität bewusst zu werden. Auch hier ließe sich eine Übertragung auf aktuelle Tendenzen denken. Gleichzeitig stellt Stirner auch ein Modell für den gesellschaftlichen Verkehr auf, das sich stärker als das von de Sade in diesem Kontext als ein Modell für eine neue Gesellschaftsordnung lesen ließe. Sicherlich erscheint dieses vor dem Hintergrund der aktuell-vorherrschenden Diskurse utopisch, setzt aber gleichzeitig bei einem Individuum der Zukunft an, das sich aus der gesellschaftlichen Entfremdung gelöst hat.

Nietzsche lässt sich dabei ergänzend als weiterführender Impulsgeber für die Diskurse lesen. Seine Ideen fokussieren einzelne Aspekte der anderen beiden Denker. So lässt sich seine Gegenüber von Apollo und Dionysos als eine Vereinigung der beiden Konzepte von Stirner und de Sade interpretieren. Das Konzept Stirners einerseits ist sehr stark auf das Apollinische ausgerichtet, d.h. auf die Selbsterkenntnis einschließlich der Selbstbegrenzung – der Eigner erkennt seine Begrenzungen. De Sades dem Rausch verfallene Protagonisten andererseits verkörpern den dionysischen Geist. Sie sind auf der Suche nach Transgression, die sich in Form des Dionysos und seines Triebes zur Überschreitung wiederfindet. Der Nietzscheanische Übermensch und auch das Genie sind ähnlich wie der de Sadesche Libertin bestrebt, die natürlichen Grenzen zu überwinden, um zu etwas Höherem zu werden, d.h. aus der Einheit und Gleichförmigkeit der Masse hervorzutreten. Ihr Transformationsprozess orientiert sich also an den Entwicklungspotentialen des Menschen im Allgemeinen (nach Nietzsche) bzw. am Individuum im Besonderen (nach de Sade). Während sich die Werke de Sades und Stirners jeweils als ein Modell für eines der beiden Konzepte lesen lassen und vor allem

die jeweiligen Stärken ins Feld führen, lässt sich aus Nietzsche ein Ideal der Vereinigung beider Prinzipien herauslesen, d.h. ein Versuch ihrer Versöhnung, mit der eine gegenseitige Eingrenzung einhergeht. Mittelbar zieht er damit ein Fazit aus den beiden Denkern – ohne diese nachweislich gekannt zu haben.

Betrachtet man ihr Werk unter dem Gesichtspunkt des utopischen bzw. dystopischen Denkens, lässt sich feststellen, dass lediglich das Werk de Sades die klassischen Elemente einer Utopie beinhaltet wie z.B. die Insel Tamoé bzw. einer Dystopie wie im Falle von „Les cent vingt journées de Sodome“. Seine Dystopien lassen sich als Warnungen vor einer amoralischen Welt lesen, die zu Gunsten der Freiheit des Individuums eine allgemeingültige Wertvorstellung aufgibt. Diese Lesart de Sades als eines Utopisten ist zwar mittlerweile sowohl in der Literaturwissenschaft als auch in der Romanistik anerkannt, aber in den Sozialwissenschaften bislang nicht adäquat aufgegriffen worden. Darin zeigt sich ein weiteres noch nicht ausgeschöpftes Potential seines Werkes. Inwieweit der häufig gezogene Vergleich nationalsozialistischer bzw. faschistischer Systeme mit de Sades Modellen (z.B. durch Pier Paolo Pasolini) gerechtfertigt ist, konnte ich hier nicht untersuchen, mir erscheint er aber eher abwegig. Dennoch lässt sich eindeutig eine Warnung vor einem Totalitarismus herauslesen, die sich aus einer fehlenden, interindividuell akzeptierten Ethik ergibt. Seine frühsozialistische Utopie in „Aline et Valcour“ hingegen krankt sicherlich wie viele Texte aus dieser Zeit an den damals noch nicht soweit wie heute entwickelten ökonomischen und sozialen Strukturen. Dennoch beinhaltet diese Utopie mit der Frage nach einer Strafrechtsreform und der Schaffung einer allgemeinen Gleichheit zwecks der Möglichkeit der Entfaltung von Individualität wichtige Denkansätze, die sich in abgewandelter und abgeschwächter Form bis heute in den Diskursen wiederfinden. De Sade benennt zumindest ökonomische Bedingungen für die freie Entfaltung. Die Gleichheit stellt in seiner Utopie wie auch in den Begründungen seiner Subgesellschaften ein zentrales Instrument dar, um die Negativfolgen einer Individualisierung abzufedern.

Bei Stirner hingegen fehlt bezogen auf die Gesellschaft weitgehend jedes utopische Element. Er will keine perfekte Gesellschaft abbilden, sondern seine eigene Ideenwelt präsentieren. Im zweiten Abschnitt seines Hauptwerks weisen zwar einzelne Formulierungen auf eine Utopie hin, aber insgesamt fällt es schwer, Stirners Philosophie in die Tradition utopischen Denkens einzureihen. Auch bei Nietzsche ist das utopische Element lediglich rudimentär, obwohl seine Vision vom Übermenschen in der Sekundärliteratur wiederholt als Utopie tituliert wird. Ebenso wie bei Stirner fehlt seinem Werk eine solche Ebene jedoch weitgehend und lässt sich auch nicht aus den verstreuten Passagen über den Übermenschen herauslesen.

Für die Lesart des Werks der drei Denker als Karikatur bestehender Verhältnisse oder Parodie gewisser politisch-philosophischer Richtungen bietet sich vor allem das Werk de Sades an, aber eventuell – folgt man der Lesart Luekens (2008)

– auch das Werk Stirners. Für Lueken handelt es sich bei Stirners Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ um reine Ironie – im etymologischen Sinne des Wortes von „Verstellung“. Stirner würde unter dieser Lesart den radikalen Individualismus persiflieren und seine Grenzen in einer Karikatur vorführen. Damit würde er die Tendenzen überspitzen und die Unmöglichkeit eines Strebens nach radikalem Individualismus vorführen. Hierin gäbe es gewisse Überschneidungen zur Ebene eines sozialwissenschaftlichen Modells, das sich dann lediglich in der Gewichtung der einzelnen Komponenten unterscheiden würde.

Bei de Sade ist der karikaturhafte Gehalt deutlicher. Die Beschreibung seiner Libertins läuft bereits darauf hinaus – sie sind hässlich und abstoßend; ihr Verhalten entspricht nicht dem heroischen eines klassischen Helden, sondern ist stattdessen feige und hinterlistig. Ihr Bestreben, ihre vorgebliche Individualität durch das hemmungslose Ausleben ihrer Triebe zu vervollkommen, endet in einem Sisyphos-Streben nach dem letzten Verbrechen, das sie aufgrund der natürlichen Grenzen bzw. Begrenzungen nie begehen können. Sie können nur in Abgrenzung von der Gesellschaft und unter Ausschluss von der Gesellschaft in der Atomisierung ihre Individualität finden. Diese Lesart würde das Streben der Libertins als eine Karikatur der Suche nach authentischer Individualität darstellen.

Alle drei Lesarten – als sozialwissenschaftliches Modell, Utopie/Dystopie und Karikatur – bieten für den aktuellen, sozial- und geisteswissenschaftlichen Diskurs Anknüpfungspunkte und finden sich in unterschiedlicher Ausprägung in den untersuchten Werken wieder. Sie zeigen unter unterschiedlichen Vorzeichen Potentiale, Gefahren und Probleme auf, die in einer atomisierten Gesellschaft entstehen – sowohl auf der Makroebene der Gesellschaft als auch auf der Mikroebene des Individuums. Die Möglichkeiten und Grenzen dessen müssen in der konkreten Forschungssituation ausgelotet werden. Für die hiesige erscheint mir die erste, also die sozialwissenschaftliche Lesart, die überzeugendste zu sein, in Verbindung mit der Lesart als Utopie. Diese Kombination, die sich partiell bereits in der Wissenschaft durchgesetzt hat, verspricht einen fokussierten Zugang auf die Problemstellung und vielfältige Anknüpfungspunkte. Die Lesart der Werke als Parodie oder Karikatur hingegen grenzt meiner Ansicht nach zu viele Facetten aus und bedarf weiterer Spezifizierungen, um sie seriös für die wissenschaftlichen Diskurse zu nutzen. Die Anwendung dessen muss bei der hier sehr komplexen Fragestellung lediglich auf die Nennung von ein paar Aspekten reduziert bleiben. Dennoch stecken sie damit schon einmal ein zukünftiges Forschungsfeld ab.

5.6 AUSBLICK: POTENTIELLE IMPULSE FÜR EINEN AKTUELLEN DISKURS

Aus der Erkenntnis, dass sich die Werke der drei Denker in ihrer Gesamtheit vorrangig als sozialwissenschaftliches Modell bzw. als Utopie für den aktuellen Diskurs anbieten, gilt es nun erste Schlüsse zu ziehen und einige Potentiale zu exzerpieren. Die gewonnenen Erkenntnisse sind zu spezifizieren und auf die modernen Herausforderungen zu übertragen. Dabei ergibt sich die Notwendigkeit, die potentiellen Impulse anhand der Kategorien „Gesellschaft“ und „Individuum“ zu untersuchen. Dies heißt konkret, dass die folgenden Fragen zu stellen und bezogen auf die Ergebnisse der Untersuchung zu beantworten sind:

- Welche Gefahren, die sich aus einer solchen Entwicklung ergeben, werden benannt bzw. lassen sich aus den Überlegungen und Darstellungen folgern?
- Welche Potentiale werden dabei schätzungsweise freigesetzt und können in den Weg der Lösungsfindung integriert werden?
- Welche Alternativen für die gesellschaftliche Organisation ergeben sich daraus, und inwieweit sind diese in die aktuelle Diskussion integrierbar?
- Es handelt sich dabei um zentrale Eckpunkte, in deren Rahmen die Problematik zukunftsweisend diskutiert werden kann. Im Zentrum steht dabei eine Abwägung von Gefahren und Potentialen. Anschließend ist die Frage nach Impulsen für ihre institutionellen bzw. organisatorischen Folgen zu beantworten.

5.6.1 Benannte und übertragbare Gefahren

Eine Analyse der von den drei Denkern benannten Gefahren verlangt nach einer Einteilung in die Bereiche „Individuum“ und „Gesellschaft“. Eine Untersuchung, die diese Unterteilung vernachlässigt, wäre oberflächlich und würde den Blick sowohl auf die Gefahren als auch auf die Potentiale verstellen.

Auf der individuellen Ebene, die sich als Basis für weitergehende Forschungen anbietet, lässt sich als erstes eine anders gelagerte Haltung gegenüber dem Individualisierungsprozess herauslesen. In den aktuellen Diskursen wird die Atomisierung vorrangig als ein Verlust betrachtet, der sich in einer Reihe von negativ konnotierten Folgeprozessen und -erscheinungen manifestiert und negative Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Handlungsrahmen mit sich bringt. Dagegen findet sich bei den drei Denkern eine Bejahung dieses Prozesses, der mit einer Übernahme der Verantwortung für die Folgen einhergeht – rein bezogen auf das Individuum und dessen Entwicklung. Im ersten Schritt lässt sich ausloten, inwieweit der von den drei Denkern gewählte Ansatz Impulse für die Neuausrichtung der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskurse bieten kann. Dies ergibt sich bereits aus der Natur der Sache, nämlich durch die immanente Verschiebung des Blickwinkels, der neue Perspektiven auf die als Problematik wahrgenommene Entwicklung eröffnet.

Auf der gesellschaftlichen Ebene finden sich auf den ersten Blick generell weniger konkrete Anknüpfungspunkte für einen modernen Diskurs. Dies ist einerseits der allgemeinen Fokussierung des Denkens von de Sade, Stirner und Nietzsche auf das Individuum geschuldet, andererseits dem maßgeblichen Wandel der Strukturen im letzten Jahrhundert. Die Gesellschaftskritik der drei Denker erweist sich trotz einiger abstrahierbarer Allgemeinaussagen in sehr starkem Maße als zeitgebunden. Die Kritik an gesellschaftlichen Institutionen muss daher immer vor dem jeweiligen historischen Hintergrund betrachtet werden. Das sich aus diesen zum Individuum existierenden Überlegungen für die gesellschaftliche Ebene indirekt ergebende Potential kann hier nicht adäquat erläutert werden.

5.6.1.1 In Bezug auf das Individuum

In der Rezeptionsgeschichte der drei Denker sind die Potentiale ihre Werke bislang nur vereinzelt explizit gewürdigt worden (vgl. die in den vorherigen Kapiteln der Arbeit angeführten Bezugnahmen auf sie in den aktuellen Diskursen). Was die benannten Gefahren betrifft, lässt sich bezogen auf das Werk de Sades feststellen, dass er deutlich die Negativseite des Prozesses aufzeigt – ohne dies primär intendiert zu haben. Auf diesen Aspekt haben bereits Adorno und Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“ verwiesen, indem sie seinen Libertin als Verkörperung des bürgerlichen Subjektes titulierte. Der de Sadesche Libertin ist eine Personifizierung des entfesselten Individuums, das sich aus dem Zuenden-Denken der Postulate der Aufklärung ergibt, oder auch eine Antizipation des von den russischen Autoren Turgenjew und Dostojewski literarisierten Bildnis des Verbrechers als Ausdruck des moralischen Nihilismus. Die de Sadeschen Libertins stellen ein warnendes Beispiel für den Selbstverlust in einer Gesellschaft dar, die ihre Grundlage verliert. Ihr Streben nach einer Begrenzung – ausgedrückt in der stetigen Suche nach dem letzten Verbrechen – mündet in einen Prozess der Selbstzerstörung. Der de Sadesche Libertin findet keine Ruhe, weil er keine Basis hat, die seine Existenz be- und abgrenzt. Diese Situation, an der er scheitert, stellt die Schattenseite des existenzialistischen Postulats der Verdammung zum eigenen Ich dar. Das Fehlen einer allgemeingültigen Norm, auf die sich das Individuum bei seiner Selbstwerdung stützen kann, führt in den Wahnsinn der de Sadeschen Libertins. Das entfesselte Individuum droht, sich in ein selbstzerstörerisches zu wandeln. Die Frage nach einer möglichen Basis für die Selbstsetzung wird nur unzufriedenstellend beantwortet. Mit seinem Rückgriff auf die Natur, ein im aktuellen Diskurs umstrittenes Topic, scheitert de Sade bereits in seiner Zeit. Auch der Rückgriff auf die heidnischen Religionen zum Übergang in eine freie Gesellschaft, die de Sade in seinem Exkurs „François, encore un effort si vous voulez être républicains“ thematisiert, erscheint lediglich als eine Notlösung. Der Weg kann, wenn man das Werk de Sades und Nietzsches als Modell betrachtet, nur über eine Umwertung der Werte und eine neue Metaphysik führen. Einen Ausweg aus dem Dilemma benennen sie nicht, sondern modifizieren nur bereits existente

Grundlagen leicht. Dieser Prozess führt notgedrungen in die nächste Sackgasse, aus der sich Nietzsche sinnbildhaft mit der Erschaffung eines „Übermenschen“ einen Ausweg suchte. De Sades Individuation kommt jener Verabsolutierung der Individualität durch eine unbedingte Individuation gleich, vor der Nietzsche in seinem Werk vereinzelt warnte.

Eng verknüpft mit dieser Selbstsetzung ist die Feststellung der drei hier untersuchten Denker, dass der Akt der Individualisierung an einen persönlichen Kraftakt des Individuums gebunden ist. Sowohl de Sade als auch Nietzsche vermitteln indirekt, dass nicht alle Individuen genügend innere Kraft besitzen und bereit sind, sie hierfür einzusetzen. Daraus erfolgt bei beiden eine soziale Hierarchisierung der Individuen, die sich in ihrer jeweiligen „Moral“ oder in der Gegenüberstellung von „Masse“ und „Individuum“ ausdrückt. Die soziale Hierarchisierung droht dabei gegebenenfalls bei einem Umschlagen in den Totalitarismus auch in eine institutionelle Ordnung überführt zu werden. Stirners Betrachtung ist diesbezüglich wertneutral – er sieht jene Individuen lediglich als Besessene an und unterlässt eine Unterscheidung der Individuen danach, ob sie sich für die „Eigner“-Werdung eignen oder nicht.

Der aktive Akt der Selbstbejahung setzt also ein Individuum voraus, das sich als Selbst weitgehend genügt und nicht den Halt in einer Ideologie – Ideologie im weiteren Sinne – sucht. Bei Nietzsche, de Sade und Stirner kommt diese Kraft aus dem Inneren des Individuums – in unterschiedlicher Gestalt und Benennung. Die Frage, welche Herausforderungen damit die Individualisierung an das konkrete Individuum stellt, nimmt daher einen hohen Stellenwert in ihrem Denken ein. Die Titulierung als souveränes oder als „autonomes“ Individuum trifft den Kern ihrer Überzeugung sehr gut. In diesen Attributen liegt die geforderte Qualifizierung des Individuums bereits vor. Dieser Frage hat sich auch der aktuelle Diskurs anzunehmen – unter den Aspekten, woher das Individuum die Kraft beziehen kann, welche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einen positiven Einfluss haben können, und wie man zumindest die Folgen für jene abmildert, die diese Kraft aus welchen Gründen auch immer nicht aufbringen können. Eine Thematisierung dieser Aspekte findet bislang nur rudimentär statt, und es gibt noch keine befriedigenden Lösungsansätze.

Immer wieder spielt dabei aber auch die Einsamkeit eine wichtige Rolle, da sie logisch aus der Vereinzelung folgt. Sie ist eng an den Aspekt der Kraft zur Befreiung gebunden – und zeigt eine psychologische Ebene auf, die sich mit dem bewussten Austritt aus der Masse bzw., in den Worten Nietzsches, der „Herde“ auf tut, also dem Prozess der Individuation. De Sade und Nietzsche heroisieren diese Einsamkeit als Bestandteil des Prozesses der Selbstbewusstwerdung. Nietzsche betrachtet das Ertragen der Einsamkeit als einen Akt der Stärke, der die Souveränität des Individuums ausmacht. Für den aktuellen Diskurs, in dem die zunehmende Vereinsamung von Menschen als Problem wahrgenommen wird, stellt dieser Aspekt neue Herausforderungen. Nietzsche folgend wäre die Frage einer

Umwertung der Einsamkeit anzustreben. Im Zusammenhang mit der Einsamkeit steht auch die Isolation, die sich im engen Kontext damit herauskristallisiert. Diese Einsamkeit erscheint als eine Form der Selbstgenügsamkeit des Individuums. Damit lässt sie sich auch abstrakt als Vollendung der Individualität lesen. Ebenso ergibt sich daraus die Frage nach einer Neujustierung der Erziehung, die nicht mehr auf die Brechung des Eigenwillens des Kindes setzt, sondern seine freie Entfaltung befördert. Dabei zeigen sich deutliche Überschneidungen zu Ansätzen der Alternativ- und Antipädagogik. Diese individuellen Aspekte haben auch eklatante Auswirkungen auf die Gesellschaft als solche, die im folgenden Kapitel Eingang finden.

5.6.1.2 In Bezug auf die Gesellschaft

In der Philosophie der drei Denker bricht die traditionelle Basis einer kollektiven Identität für eine Gemeinschaft vollständig weg. Von einer klassisch-sozialwissenschaftlichen Perspektive aus ist nur schwer eine Gesellschaft denkbar, die sich aus isolierten bzw. atomisierten Individuen zusammensetzt. Politikphilosophisch assoziiert man damit in erster Linie Thomas Hobbes' Naturzustand vom „Kampf aller gegen alle“, den viele Rezipienten in einer idealisierten Variante bei de Sade wiedererkennen. Dieser führt bei Hobbes zur Begründung des „Leviathans“, wohingegen die drei hier untersuchten Denker eine nicht-staatliche bzw. minimalstaatliche Organisationsstruktur präferieren. Der Wegfall von Normen und der daraus folgende Nihilismus sind allerdings nicht per se als eine Negierung menschlichen Zusammenlebens zu verstehen. Tatsächlich zeigt de Sades Werk streckenweise die Schwierigkeit, eine dauerhafte Gesellschaftsordnung auf einer rein egoistisch-utilitaristischen Basis zu denken. Seine Gesellschaftsformationen sind in der Regel lediglich kurzfristige Zweckgemeinschaften (im Fall der Räuberbanden) oder verlangen einen permanenten Revolutionszustand (im Fall seines Staatsentwurfes „*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*“). Sie repräsentieren damit ein ausgefeilteres und modernisiertes Konzept vom Hobbeschen Urzustand, der für den Diskurs Anregungen aufzeigt. Erneut stellt sich somit die Frage der Bindungsfähigkeit solcher Modelle gesellschaftlicher Organisation.

Der gesellschaftliche Zustand einer auf solchen Prinzipien beruhenden Gesellschaft schlägt bei de Sade mittelfristig in das Gegenteil um, in ein totalitäres System, wie besonders in seinem Roman „*Les cent vingt journées de Sodome*“ deutlich wird. Er war sich dieser Gefahr durchaus bewusst, wie sich jenseits dieses Romans an seiner Forderung nach einem Minimalstaat im Rahmen seines Verfassungsentwurfes „*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*“ zeigt. Es ist sein einziger Text, in dem er sich rudimentär über staatliche Institutionen und die Organisation staatlicher Herrschaft äußert. Die Gefahr des Umschlagens einer auf absoluter Freiheit des Individuums und kalter Rationalität beruhenden Gesellschaftsutopie in ein totalitäres System wurde auch wiederholt in der Rezeption angesprochen – sowohl von Adorno und Horkheimer als auch von Pier Paolo

Pasolini in dessen filmischer Adoption von „Les cent vingt journées de Sodome“. Sie greifen auf ihn zurück, um einen Erklärungsansatz für das Aufkommen und die politische Durchsetzungsfähigkeit des europäischen Faschismus und Nationalsozialismus zu finden. Im Gegensatz zu den aktuellen Diskursen, in denen die Zuwendung zu totalitären Ideologien vorrangig als eine Angstreaktion auf gesellschaftlichen Wandel diskutiert wird, verweist de Sade implizit auf eine strukturelle Gefahr dieses Umschlagens hin. Diesen Hinweis sollte die moderne Forschung aufnehmen und durchdenken. Er verlangt vom Rezipienten, sich Gedanken über Schutzmechanismen gegen ein Umschlagen des Systems zu überlegen bzw. diese Gefahr explizit zu reflektieren. Dies bringt die bereits im vorherigen Kapitel aufgegriffene Problematik einer fehlenden Begrenzung des Individuums auf der gesellschaftlichen Ebene. Auf beiden Ebenen ist die fehlende Begrenzung Thema, die eine destruktive Ausprägung annimmt.

Stirner unterlässt hingegen eine Thematisierung der Gefahren gänzlich, und auch Nietzsche äußert sich nur in Nebensätzen dazu. Beide Denker bieten demnach für diese Ebene keine weiteren Erkenntnisse.

5.6.2 Benannte und auf die aktuelle Entwicklung übertragbare Potentiale

5.6.2.1 In Bezug auf das Individuum

Auf der individuellen Ebene lässt sich als erstes eine Haltung zum Individualisierungsprozess herauslesen, die sich deutlich von der modernen Diskussion unterscheidet. Während in den aktuellen Diskursen die Atomisierung vorrangig als ein Verlust behandelt wird, der sich in einer Reihe von negativ konnotierten Folgeprozessen und -erscheinungen manifestiert, findet sich bei den drei Denkern eine Bejahung dieses Prozesses, der mit einer Übernahme von Verantwortung dafür einhergeht. Es geht ihnen um die bewusste Bejahung und Begrüßung eines solchen Prozesses, mit dem sie eine Befreiung des Individuums aus seiner Entfremdung und Unterjochung assoziieren. Der Prozess ist eine Voraussetzung für die Konstituierung der eigenen Individualität. Um die Potentiale für den aktuellen Diskurs zu beleuchten, ist es daher notwendig, im ersten Schritt von der ausgewählten Persönlichkeit zu abstrahieren, wie sie de Sade und Nietzsche beschreiben. Alle drei Denker geben ein Authentizitätsversprechen, d.h. sie propagieren und idealisieren ein authentisches Individuum, das sich im Prozess der Befreiung vom gesellschaftlichen Prozess selbst reflektiert und findet. Ihrer Philosophie ist eine Überwindung der gesellschaftlichen Entfremdung immanent, die auch im öffentlichen Diskurs unerschwinglich eine Rolle spielt. Damit entspricht ihrem Denken die moderne Forderung nach Gewinnung der eigenen Authentizität, wie sie auch in den Medien präsent ist. Diese Überwindung der Entfremdung ist bei ihnen in erster Linie ein individueller Befreiungsakt, der mit der Loslösung von internalisierter Herrschaft und Kontrolle des Individuums einhergeht. Dies drückt sich bei

ihnen in der zentralen Positionierung ihrer Ideologiekritik aus. Sie radikalisieren die in der Neuzeit idealisierte Form des mündigen und selbstbewussten Individuums, welches sich auch im (Bildungs- und Erziehungs-)Ideal des „Staatsbürgers“ wiederfindet, und zeigen seine Grenzen deutlich auf. Dem geht eine Beleuchtung und Entlarvung gesellschaftlicher Herrschaftsformen in Form von Ideologien voraus. Sie verbinden mit dem Akt der aktiven Aneignung der Individualität eine radikale Ideologiekritik, die sich besonders deutlich in der Auseinandersetzung mit der Religion und der Moral äußert. Übertragen lässt sich dieser reflektierende Zug auch auf die gesellschaftlichen Bedingungen, im Rahmen derer er als Schutzfunktion gegen totalitäre Tendenzen fungiert.

Gekoppelt ist dies mit einer strikten Bejahung des eigenen Selbst und des Lebens als solchem, d.h. es findet sich in ihren Werken neben der aktiven Aneignung der Welt zugleich eine Absage an eine religiös motivierte Weltabgewandtheit, eine besondere Ausprägung von ideologischer Entfremdung, die sie wiederum als einen Verlust von individueller Autonomie wahrnehmen.

In Zusammenhang mit der Fokussierung auf das Individuum steht auch die Erkenntnis der Einzigartigkeit und der Heteronomie des Menschen. Diese Erkenntnis geht mit seiner Akzeptanz und Toleranz einher und steckt damit einen Rahmen ab, in dem sich die Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen bewegen können, ohne die Individualität zu stark einzuschränken. Es geht ihnen um einen bewussten Austritt aus den gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen, der sich über eine Reflexion derselben ergibt.

Der von de Sade immer wieder herangezogene Naturbezug wäre demnach für ein modernes Konzept von Individualität durch ein Äquivalent zu ersetzen, das dem modernen Vokabular und philosophischen Erkenntnissen entspräche. Ebenso wie die Frage nach dem individuellen Kern, einem das Werk der drei Denker verbindenden Ideal, verlangt dies einen Transfer auf den aktuellen Stand der Erkenntnis.

In diesem Kontext steht die Frage nach einem ethischen Pluralismus in den Mittelpunkt. Die Gedanken der drei untersuchten Denker weisen in die Richtung eines ethischen Pluralismus, der allerdings nicht näher erläutert wird. Der aktuelle Diskurs kann dennoch von ihren Ansätzen profitieren, indem er das sozialwissenschaftliche Modell der drei Denker um diese Komponente erweitert.

De Sade, Stirner und Nietzsche sehen in den daraus geschaffenen Spielräumen die Möglichkeit für das Individuum, die eigene Genialität zum Vorschein zu bringen, die bei ihnen vorrangig als durch die Natur angelegt erscheint. Zumindest Nietzsche verbindet dies auch mit positiven Auswirkungen auf die gesellschaftliche Ebene. An ihrem Maßstab zur Bewertung der Gesellschaft, der Freiheit des Individuums, zeigt sich auch ein weiterer Anknüpfungspunkt für den aktuell vorherrschenden sozialwissenschaftlichen Diskurs, in dem ebenfalls die Freiheit des Individuums zumindest teilweise Maßstab der Bewertung von Gesellschaftsordnungen ist.

Neben dem Authentizitätsversprechen beinhaltet die Philosophie der drei auch ein am Diesseits orientiertes Glücksversprechen. Die Authentizität ist für die drei Denker an das Glück des Individuums gebunden, wie es sich sehr drastisch in der de Sadeschen Protagonistin Juliette wiederfindet. Dieses Authentizitätspostulat ist eng mit ihrer Ideologiekritik gekoppelt. Es stellt das mündige, selbst-reflektierte Individuum dem gesellschaftlich geprägten Ideal eines „Staatsbürgers“ entgegen, als Verkörperung eines gesellschaftsfähigen und weitgehend individuell ausdifferenzierten Individuums entgegen .

Zugleich loten die drei Denker aber auch ein Stück weit den gesellschaftlichen Einfluss auf die Entstehung von Individualität aus. Der Stirnersche Eigner beweist, dass die Entwicklung der Individualität weder monokausal aus den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erklärt werden kann, noch ausschließlich aus den Anlagen des konkreten Individuums. Die Vielschichtigkeit des Konzeptes von Individualität kommt somit deutlich zum Tragen. Individualität muss demnach in einem näher am konkreten Beispiel auszulotenden Wechselverhältnis von naturgegebenen Anlagen und gesellschaftlicher Beeinflussung gedacht werden. Hierbei spielt die bereits thematisierte, weitreichende Ideologiekritik eine wichtige Rolle. Es lässt sich die weiterführende Frage stellen, inwieweit eine ideologiefreie bzw. -arme Bildung aussehen könnte, die den Idealen der drei Denker folgen würde.

Neben dem destruktiven Element in einer rein dionysischen Individualitätskonstruktion, wie sie vor allem in der Darstellung der de Sadeschen Libertins zum Vorschein tritt, thematisiert Stirner mit seinem Konzept der Eigenheit ein apollinisches Konzept von Individualität, welches in Verbindung mit dem dionysischen – wie es Nietzsche bereits in der „Geburt der Tragödie“ thematisiert – eine Weiterentwicklung verspricht. Darin zeigt sich gerade eine Besonderheit Nietzsches, der diese beiden Konzepte, die in den Werken von Stirner und de Sade jeweils dargestellt werden, miteinander vereint. Aus dieser Vereinigung der beiden Prinzipien lässt sich potentiell ein modernes Konzept für Individualität unter den aktuellen Bedingungen herausziehen. Im Zusammendenken beider Konstruktionen werden die jeweils über die Stränge schlagenden Facetten des dionysischen und die drohende angepasste Selbstgenügsamkeit des apollinischen Konzepts gegeneinander gewichtet, so dass sie sich unter Umständen gegenseitig ausgleichen können und sich eine radikale Individualität mit einem Schutzmechanismus vor der Verabsolutierung entwickeln kann. Ihr Zusammenspiel dämpft die Negativfolgen der radikalen Individualität ab und vereinigt die hier positiv benannten Aspekte, die zu einer qualitativ neuen Form der Individualität führen, die dem hier als Hilfsbegriff eingeführten Namen der „radikalen Individualität“ gerecht wird.

5.6.2.2 In Bezug auf die Gesellschaft

Bezogen auf die Gesellschaft ist der erste Aspekt die Thematisierung des Verhältnisses vom Individuum zur Gesellschaft als einem konfliktgeladenen. Ausgehend von dieser Wahrnehmung zeigen die untersuchten Denker die Reibungsflächen

auf. Sie beweisen dabei eine sehr sensible Haltung gegenüber der Internalisierung von Herrschaftsstrukturen – besonders Stirner, der weitaus konsequenter als Nietzsche mit dem Hammer philosophiert. Daneben ist es aber auch die Beschränkung des Individuums durch gesellschaftliche Normen, die eine Entfaltung verhindert und somit zu einer Konfliktsituation führt, was vor allem von de Sade redundant dem Leser vor Augen gehalten wird. Der von den drei Denkern geprägte Begriff des Verbrechen ist somit der Ausdruck der Verteidigung und Selbstbehauptung des Individuums gegenüber den Normen. Er ließe sich auf aktuelle gesellschaftliche Verhältnisse bezogen als ein Regel- oder Normenbruch sehen, der sich aus ethischen oder moralischen Differenzen zwischen einem Individuum und seinem gesellschaftlichen Umfeld lesen – sofern dieser Regelbruch aus einer authentischen Haltung des Individuums erwächst, die auf einer individual-ethischen oder utilitaristischen Haltung beruht. Dieser Normenbruch kann somit auch als Katalysator für gesellschaftliche Prozesse betrachtet werden. Gekoppelt ist er mit der Entfaltung des Individuums, die im Sinne Nietzsches ebenfalls eine Voraussetzung für die gesellschaftliche Entwicklung darstellt. Die Empörung und das Aufbegehren bilden somit auch gleichzeitig einen Gradmesser für die Gesellschaft bzw. gegebenenfalls ein Korrektiv gegenüber einer wachsenden gesellschaftlichen Übermacht, die das konkrete Individuum einzuschränken droht.

Auf der Grundlage ihrer Gedankengänge zum Individuum und seinen Konflikten mit der Gesellschaft stellen de Sade und Max Stirner Überlegungen zu einer alternativen Grundlage von gesellschaftlicher Interaktion an. Die Basis hierfür sehen sie in einem utilitaristischen Egoismus, der aus der Natur der Sache heraus weniger als andere metaphysische Normen zu einer Einschränkung des Individuums und seiner Bedürfnisse führen soll. Mit diesem bewußten Egoismus geht ein Schutz vor Totalitarismus einher, der sich sowohl aus der Ideologiekritik als auch aus dem apollinischen Konzept der Selbstbegrenzung ergibt. Dieser Egoismus, in seiner wertneutralen bis positiv konnotierten Verwendung von den drei Denkern, wird zur Basis einer gesellschaftlichen Neuordnung. Sie verfügt implizit über einen generalisierenden metaphysischen Anspruch, der von den drei Denkern nicht weiter hinterfragt wird.

5.6.3 Alternativen der gesellschaftlichen Organisation

Ausgehend von der Darstellung souveräner und autonomer Individualität sowie der Wahrnehmung des Verhältnisses vom Individuum zur Gesellschaft erscheint die Abbildung eines repräsentativen Gesellschaftsmodells für die drei Denker als kontraproduktiv. Es würde ebenso wie totalitäre Gesellschaftsmodelle zu einer Unterdrückung und Einschränkung des individuellen Handlungsrahmens führen, wie dies bereits in bestehenden Ordnungsmodellen der Fall ist. Stattdessen lässt sich eine klare Bejahung partizipatorischer Elemente herauslesen, die sich am ehesten mit anarchistischen oder direktdemokratischen Vorstellungen in Einklang

bringen ließen. (Dies bedeutet nicht, dass ich aufbauend auf meinen Ergebnissen die drei Denker zu Anarchisten verklären will, wovon sie alle drei, trotz einzelner Überschneidungen bezogen auf die Betonung individueller Freiheit, weit entfernt sind.) Sowohl für Stirner als auch für de Sade muss eine alternative Gesellschaftsorganisation auf einer fluiden Grundlage basieren, die sich aus der individuellen Interessenlage der in ihr organisierten Individuen und ihrer ständigen Verschiebung ergibt. Statische Gesellschaftszustände werden als unvereinbar mit der Individualität betrachtet. Wie man einen solchen statischen Zustand verhindern kann, bleibt allerdings weitgehend unbeantwortet. Diesbezüglich wäre es nötig, die Erfahrungen der (neuen) sozialen Bewegungen mit den Konzepten von Stirner und de Sade abzugleichen.

De Sade präsentiert als Idee einen nicht näher definierter Minimalstaat, Stirner hingegen betrachtet den Staat per se als unvereinbar mit Individualität. Der de Sadesche Minimalstaat lässt sich auch als ein notwendiges Stadium für den Übergang zu einer freien Gesellschaft lesen. Einzelne Bemerkungen in seinem Exkurs „*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*“ legen diese Lesart nahe.

Wenn die drei untersuchten Denker das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft als Konflikt betrachten, geht es ihnen dennoch nicht um die Präferenz für eine atomisierte Gesellschaft, sondern um eine Bestandsanalyse der zeitgenössischen Gesellschaftsordnung – die in vielen Einzelheiten auch auf die heutige Gesellschaft übertragbar ist. Diese Bestandsanalyse darf man nicht mit einer generellen Ablehnung von Gesellschaft verwechseln. Auch der de Sadesche Libertin und der Stirnersche Eigner suchen Formen von Gesellschaft. Diese ist jedoch zweckgebunden und zeitlich begrenzt.

Der dem aktuellen Diskurs entgegenstehende Aspekt der drei Denker ist derjenige einer Basis für ein gesellschaftliches Leben. Keine Staatsangehörigkeit, kein Grundgesetz, keine Religion oder gemeinsame Sprache würden sie als Grundlage gesellschaftlichen Lebens akzeptieren. Statt auf ein von außen oktroyiertes Ideal baut ihr Konzept von Gesellschaft auf dem wertneutral verwendeten Begriff des (utilitaristischen) Egoismus auf. Dieser ist nicht mit einem a-sozialen Egoismus zu verwechseln, eine Gleichsetzung, vor der Stirner bereits in der Erwiderung an seine Rezensenten warnte. Vielmehr ermöglicht diese Basis die Herauskristallisierung eines gesellschaftlichen Pluralismus mit einer individual-ethischen Komponente. Abstrakt lässt sich hier ein Austausch des Prinzips erkennen, auf dem Gesellschaft aufgebaut ist: an die Stelle einer metaphysisch begründeten Grundlage der Gesellschaft tritt ein auf der Nützlichkeitsabwägung und eigenen ethischen Grundlagen eines freien und autonomen Individuums beruhendes Konzept. Dabei wird im Gegensatz zum klassischen Liberalismus aber nicht unbedingt ein rein ökonomisch ausgerichtetes Wesen darunter verstanden, sondern ein durchaus gesellschaftsbezogenes Individuum.

Die idealisierte Gesellschaft sehen D. A. F. de Sade und Max Stirner in einer Aufwertung von partizipatorischen Elementen in Form von Bürgerinitiativen im idealisierten Sinne und freien Vereinbarungen. Ausgehend von dieser Überlegung wäre das idealisierte Gesellschaftsbild das einer anarchistischen bzw. direktdemokratischen Gesellschaftsordnung, die sich in einem fluiden System ausdrückt, das auf freien Vereinbarungen beruht. Dieses Ideal kann als ein Richtwert für den aktuellen Diskurs angesehen werden – auch wenn es zum gegebenen Zeitpunkt utopisch wäre, eine solche Ordnung einzuführen.

6. Fazit und Ausblick

Die gesonderte Untersuchung der Individualitätskonzepte aller drei Denker hat die Radikalität ihrer jeweiligen Individualitätsphilosophie zu Tage gefördert, aber auch deren Grenzen und blinde Flecken aufgezeigt. Durch ihren konfrontativen Vergleich unter Abstraktion der dargelegten Ausdifferenzierungen konnte ich dieses Konzept grob unter folgenden Aspekten bestimmen:

- Prozess der Selbsterkenntnis und -reflexion sowie Überwindung der Entfremdung,
- Prozess der Selbstsetzung und Selbstgesetzgebung, die an eine individualistische Ethik gebunden ist,
- Entfaltung der eigenen Individualität und Rückbindung an die gesellschaftliche Umwelt auf der Ebene der Interaktion.

Diese Untersuchung war im ersten Schritt der Arbeit notwendig, um sowohl die These des Fehlens eines Individualitätsbegriffs (bezogen auf Stirner und Nietzsche) zu widerlegen, als auch um die jeweiligen Spezifika zum Vorschein zu bringen. Im Zuge dessen konnte ich auch einige verbreitete Irrtümer der Forschung ausräumen und innere Zusammenhänge im Werk der drei Denker aufzeigen. Dabei hat sich auch herauskristallisiert, dass bezogen auf die bisher existierende Sekundärliteratur zur Konstruktion der Individualität, dem Konzept des Individualismus und der Bedeutung der drei Denker für aktuelle sozialwissenschaftliche Diskurse, ein qualitativer und quantitativer Mangel vorherrscht. Trotz der zentralen Bedeutung des Individuums für die Philosophie der drei Denker ließen sich keine adäquaten Texte für die Untersuchung finden, so dass der Schwerpunkt der Arbeit sich auf eine Untersuchung des Individualitätskonzepts der drei und des sich daraus ableitenden Individualismus verschoben hat.

In der Untersuchung der Forschung zu den drei Denkern hat sich allerdings auch herausgestellt, dass bestehende Ergebnisse nicht ausreichend zur Kenntnis genommen bzw. nicht zusammengefügt wurden. Am prägnantesten in dieser Hinsicht erscheinen die fehlende Untersuchung des Individualitätsgedankens bei allen drei Denkern sowie die Unzulänglichkeiten bei der Analyse einzelner, hierfür maßgeblicher Komponenten, die ich im Rahmen der Arbeit nicht in der eigentlich erforderlichen Tiefe erkunden konnte. Dies betrifft beispielsweise den Naturbegriff bei de Sade und Nietzsches Goethe-Rezeption im Kontext seines Gesamtwerks unter Berücksichtigung des Persönlichkeitsideals. Sie könnten dazu beitragen, einzelne Facetten konkreter zu gewichten.

Sowohl die gewählten Methodiken, wiewohl sie in der Rezeption umstritten sind, als auch die der Analyse zugrunde liegende Literatur haben sich als nützlich erwiesen. In ihnen finden sich wesentliche Aspekte dessen wieder, was es zu untersuchen galt. Ebenso hat die Verwendung einzelner, wenig in der Forschung berücksichtigter Texte wie z.B. der Artikel „Stirners Recensenten“ dazu beigetragen, häufig missverstandene Werke in einem anderen Licht zu lesen und einzelne Begriffe wie den des Eigners stärker fokussieren zu können. Die Hermeneutik hat sich als für die Untersuchung geeignete Methodik herausgestellt. Ebenso verhielt es sich mit dem Vergleich, der es ermöglicht hat, die blinden Flecken zu beleuchten und die Konturen zu schärfen. Nichtsdestotrotz musste ich in der Untersuchung stellenweise auf weitere Texte der Autoren zurückgreifen. Einschränkend ist noch zu bemerken, dass der augenscheinliche Bruch im Denken de Sades, der sich in der „Nouvelle Justine“ und der „Histoire de Juliette“ abbildet, nicht seiner Brisanz entsprechend gewürdigt werden konnte.

Der konfrontative Vergleich mit Nietzsche hat sich als sinnvoll erwiesen. Neben den Übereinstimmungen im Denken der drei Philosophen, die den Kern dessen bilden, was ich unter dem Terminus „radikale Individualität“ verstehe, konnte ich auch zeigen, welche Ausdrucksformen einzelne seiner Ideen annehmen könnten. Bezogen auf das apollinische und das dionysische Prinzip, die ich partiell sogar in extremer Ausprägung bei Stirner und de Sade wiedergefunden habe, wird dies deutlich. Weiterhin ließen sich daraus Schlüsse ziehen bezüglich der Grenzen und blinder Flecken seiner Philosophie. Darüber hinaus haben sich neue Erkenntnisse zu Überschneidungen von Nietzsches Philosophie mit der von de Sade und Stirner ergeben. Diese sprechen gegen eine solche Antizipation und haben einzelne blinde Flecken in der Untersuchung der Frage sichtbar gemacht – vor allem die Einbeziehung anderer maßgeblicher Einflüsse auf das Nietzscheanische Denken. Diese konnten nicht im vollständigen Umfang durchgeführt werden und verweisen somit auf noch zu bearbeitende Forschungsfelder. Unter diesen Umständen konnte ich damit auch ein Stück weit den Beweis erbringen, dass sich eine akademische Auseinandersetzung mit der Philosophie Max Stirners und D. A. F. de Sades lohnt - sowohl auf einer rein geisteswissenschaftlichen Ebene als auch bezogen auf die Sozialwissenschaften.

Auf dieser Grundlage konnte das Verständnis von Individualismus der drei Denker Kontur gewinnen. Die Potentiale ihrer Überlegungen konnten auf der abstrakten Ebene, die es als gemeinsame Basis auszuloten galt, für eine Übertragung auf die aktuellen Diskurse nur angedeutet werden. Die Vielschichtigkeit und Komplexität dieser sowie das Fehlen von Grundlagenforschungen über die entsprechenden philosophischen Annahmen der drei Denker haben diese Gewichtung bewirkt. Ich konnte nachweisen, dass es in der Philosophie der drei Denker markante Überschneidungen mit den aktuellen Diskursen gibt, die eine Rezeption ihrer Philosophie für die Diskurse fruchtbar erscheinen lassen. Vor allem auf der Ebene der Konstituierung des Individuums postulierten die drei behandelten Denker eine Reihe von Potentialen und Anforderungen, die für den aktuellen Diskurs nutzbringend erscheinen. Ein weiteres Verfolgen dieser hier lediglich skizzierten Stränge muss somit im Rahmen weiterführender Untersuchungen geschehen. Hierfür kann diese Arbeit lediglich als Impulsgeber und Grundlage dienen.

Die Arbeit hat damit insgesamt ein weites Forschungsfeld aufgetan, das einer weiteren Bearbeitung harret. Neben der bereits erwähnten Frage nach einer Anwendung der theoretischen Ergebnisse auf einzelne sozialwissenschaftliche Problemstellungen gehören zu diesem Forschungsfeld auch die Untersuchung einzelner Rezeptionslinien, die nähere Untersuchung einzelner Facetten der Philosophie der drei Denker sowie die Kombination einzelner Ergebnisse zu einem kompakten Bild einzelner Entwicklungslinien im Denken der behandelten Autoren. Besonders bemerkbar macht sich z.B. das Fehlen einer umfassenden Untersuchung über den Wandel von Nietzsches Bild des souveränen Individuums oder seiner Übernahme von Aspekten des Genie-Begriffs von Goethe. Auch bezüglich Stirners Schleiermachers-Rezeption oder des Wandels der d'Holbach-Rezeption bei de Sade sind eine ganze Reihe von Forschungsfragen offen, welche die in dieser Arbeit gewonnenen Ergebnisse weiter qualifizieren könnten. In diesem Sinn kann der vorliegenden Arbeit eher der Charakter einer Pioniertätigkeit zugeschrieben werden als der einer Analyse, die das Forschungsfeld adäquat abdecken würde. Sie hat einen ersten Einstieg geboten in die Relevanz des inhaltlichen Gehalts der Werke der drei Denker für die aktuell laufenden sozialwissenschaftlichen Diskurse. Implizit ist somit aber auch der Beleg erbracht worden, dass sowohl das Werk de Sades als auch das Stirners in die politik-philosophische Grundlagenforschung sinnvoll integriert werden können. Damit konnte ich die Position untermauern, dass ihre Literatur und Philosophie zur Fundierung und Unterstützung sozialwissenschaftlicher Forschung einen wichtigen Beitrag leisten kann. Es haben sich dabei auch Forschungsfelder für angrenzende Fachdisziplinen wie z.B. die Pädagogik oder die Sozialpsychologie ergeben.

7. Quellen- und Literaturverzeichnis

7.1 VERWENDETE QUELLEN

- Edward, G. [d.i.: Max Stirner?]:** Die philosophischen Reaktionäre, *in:* Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes „Der Einzige und sein Eigenthum“ aus den Jahren 1842-1848, herausgegeben von John Henry Mackay, zweite, durchgesehene und sehr vermehrte Auflage, Berlin 1914, S. 401-414.
- Nietzsche, Friedrich:** Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, 8 Bände, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/München 1986.
- Ders.:** Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bände, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/München 1980.
- Ders.:** Ueber die dramatischen Dichtungen Byrons, *in:* ders.: Jugendschriften 1861-1864, herausgegeben von Hans Joachim Mette, München 1994, S. 9-15.
- Ders.:** Werke, herausgegeben von Karl Schlechta. Mit der Biographie von Curt Paul Janz, München o.J. (CD-Rom).
- de Sade, Marquis:** Œuvres Complètes du Marquis de Sade, edit. par Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert, 16 Tomes, Paris 1986-1991.
- Ders.:** Correspondance 1759-1814, Œuvres Complètes, edit. par Gilbert Lely, Tome 12, Paris 1967.
- Ders.:** Lettre du Marquis de Sade à Renée Pelagie [fin novembre 1783], *in:* Correspondances du Marquis de Sade et ses proches enrichies de documents notes et commentaire, Tome 18, edit. par Alice M. Laborde, Geneve 2007, S. 188-190.
- Ders.:** Œuvres, edit. par Michel Delon, 3 Tomes, Paris 1990-1998.
- Stirner, Max:** Über B. Bauers ‚Posaune des jüngsten Gerichts‘, Max Stirner: Parergera – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986, S. 59-74.
- Ders.:** Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1991.

- Ders.:** Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, herausgegeben von Bernd Kast, Freiburg/München 2009.
- Ders.:** Kunst und Religion, *in:* Max Stirner: Parerga – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986, S. 99-110.
- Ders.:** Recensenten Stirners, *in:* Recensenten Stirners – Kritik und Antikritik. Mit einer Einleitung von Bernd Kast, herausgegeben von Kurt W. Fleming, Leipzig 2003.
- Ders.:** Über „Die Mysterien von Paris“ (Eugène Sue), *in:* Max Stirner: Parerga – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986, S. 127-146.
- Ders.:** Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, *in:* Max Stirner: Parerga – Kritik – Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, Nürnberg 1986, S. 75-98.

7.2 VERWENDETE LITERATUR

- Abels, Heinz (2006):** Identität, Wiesbaden.
- Acampora, Christa Davis (2006):** On sovereignty and overhumanity. Why It matters How We Read Nietzsche's Genealogy II: 2, *in:* dies. (Ed.): On the Genealogy of Morals. Critical Essays, Lanham/Boulder/New York u.a. 2006, S. 147-161.
- Adler, Georg (1907):** Stirners anarchistische Sozialtheorie, *in:* ders. (Hrsg.): Festgaben für Wilhelm Lexis zum 70. Geburtstag, Jena 1907, S. 3-46.
- Adler, Max (2001):** Max Stirner, *in:* Max Adler und Pierre Ramus: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, Leipzig, S. 1-62.
- Adorno, Theodor/Horkheimer, Max (2000):** Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M..
- Ahrens, Jörn (2005):** Freedom and Sovereignty. A fatal relationship outlined with Jean-Luc Nancy and Marquis de Sade, *in:* Law and Critique, Vol. 16, Nr. 3, Dordrecht 2005, S. 301-313.
- Airaksinen, Timo (1991):** Of Glamor, Sex and De Sade, New Hampshire.
- Aischylos (1844):** Der gefesselte Prometheus. Griechisch und deutsch. Mit Einleitung, Anmerkungen und dem Gelösten Prometheus von G. F. Schoemann, Greifswald.
- Anacker, Ulrich (1974):** Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung, Frankfurt/M..
- Andler, Charles (1958):** Nietzsche sa vie et sa pensée, Tome I: Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche, Paris.
- Andolfi, Ferruccio (2008):** Stirners Einfluß auf und die Kritik an Ludwig Feuerbach, *in:* Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft, Band 1: Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners, herausgegeben von Bernd Kast und Geert-Lueke Lueken, Leipzig 2008, S. 41-56.

- Aristoteles (1968):** Metaphysik, Reinbek bei Hamburg.
- Arvon, Henri (1954):** Max Stirner: Aux sources de l'existentialisme, Paris.
- Ders. (1957):** Ludwig Feuerbach ou La transformation du sacré, Paris.
- Awxentief, Nicolaus (1905):** Kultur-ethisches Ideal Nietzsches. Darstellung und Kritik, Halle (Inaugural-Dissertation).
- Baasner, Rainer (1996):** Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft. Eine Einführung, Berlin.
- Barbaric, Damir (1992):** Dionysos gegen den Gekreuzigten, *in*: Mihailo Djuric und Josef Simon (Hrsg.): Nietzsche und Hegel, Würzburg, S. 79-89.
- Barrack, Charles M. (1974):** Nietzsche's Dionysus and Apollon: Gods in Transition, *in*: Nietzsche-Studien, Band 3, herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York 1974, S. 115-129.
- Barthes, Roland (1971):** Sade[.] Fourier[.] Loyola, Paris.
- Basch, Victor (1904):** L'individualisme anarchiste, Paris.
- Bataille, Georges (1979):** La Littérature et le Mal, *in*: ders.: Œuvres Complètes, Tome IX, Paris, S. 171-316.
- Ders. (1987):** L'Érotisme, *in*: ders.: Œuvres Complètes, Tome X, Paris, S. 7-270.
- Bauman, Zygmunt (2001):** The individualized society, Cambridge.
- Beck (1983):** Jenseits von Stand und Klasse?, *in*: Soziale Ungleichheiten, Sonderband 2 von „Soziale Welt“, herausgegeben von R. Kreckel, Göttingen 1983, S. 35-74.
- Ders. (1986):** Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M..
- Ders. (1993):** Die Erfindung des Politischen, Frankfurt/M..
- Ders. (1997a):** Ursprung als Utopie: Politische Freiheit als Sinnquelle der Moderne, *in*: ders. (Hrsg.): Kinder der Freiheit, Frankfurt/M. 1997, S. 382-402.
- Ders. (1997b):** Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus, Frankfurt/M..
- Ders./Willms, Johannes (2000):** Freiheit oder Kapitalismus, Frankfurt/M..
- Behler, Ernst (1983):** Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche, *in*: Nietzsche-Studien, Band 12, herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York 1983, S. 335-354.
- Bennholdt-Thomsen, Anke (1974):** Nietzsches ALSO SPRACH ZARATHUSTRA als literarisches Phänomen. Eine Revision, Frankfurt/M..
- Benz, Ernst (1961):** Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte, *in*: ders. (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion, Zürich/Stuttgart, S. 19-162.
- Berlin, Isaiah 1997:** Zwei Freiheitsbegriffe, *in*: Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.): Ethische und politische Freiheit, Berlin/New York, S. 129-179.

- Betti, Emilio (1954):** Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, *in:* Wolfgang Kunkel und Julius Wolff (Hrsg.): Festschrift für Ernst Rabel, Band II: Geschichte der antiken Rechte und allgemeinen Rechtslehre, Tübingen, S. 79-168.
- Ders. (1967):** Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen.
- Blättler, Sidonia (1995):** Der Pöbel, die Frauen etc.. Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Berlin (Zugl.: Univ.-Diss., Zürich 1994).
- Blanc, Olivier (1997):** Les Libertines. Plaisir et liberté au temps des Lumières, Paris.
- Blanchot, Maurice (1986):** Sade et Restif de la Bretonne, Paris.
- Bloch, Iwan [d.i.: Eugen Dühren] (1904):** Neue Forschungen über den Marquis de Sade und seine Zeit, Berlin.
- Ders. (1970):** Der Marquis de Sade und seine Zeit. Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts, Hanau/M..
- Borchmeyer, Dieter (2009):** Décadence, *in:* Nietzsche-Lexikon, herausgegeben von Christian Niemeyer, Darmstadt 2009, S. 65-67.
- Borel, Vincent (2005):** Libertinage, *in:* Dictionnaire de la pornographie, edit. par Philippe di Folco, Paris 2005, S. 260-262.
- Borneman, Ernest (1969):** Sexual-Lexikon. Handbuch der Liebe und Sexualität, Frankfurt/M./Wien/Zürich.
- Borsche, T. (1976):** Individuum/Individualität, *in:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 4: I-K, Basel/Stuttgart, S. 300-323.
- Breton, André (1966):** Anthologie de l'humour noir, Paris.
- Brobjer, Thomas H. (2005):** Sources and Influences on Nietzsche's The Birth of Tragedy, *in:* Nietzsche-Studien, Band 34, herausgegeben von Güner Abel, Josef Simon und Werner Stegmaier, Berlin/New York 2005, S. 278-299.
- Brockhaus.** Die Enzyklopädie in 24 Bänden, Band 13, Leipzig/Mannheim 1998.
- Bruckner, Pascal (1975):** Charles Fourier, Paris.
- Le Brun, Annie (1989):** Le secret de Juliette. Entretien avec Jean-Luc Moreau, *in:* dies.: Sade, aller et détours, Plon, S. 17-52.
- Bucher, Rainer (1986):** Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm, Frankfurt/M..
- Burckhardt, Jacob (2000):** Weltgeschichtliche Betrachtungen, *in:* ders.: Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 10, herausgegeben von der Jacob Burckhardt-Stiftung, München/Basel, S. 354-540.
- Ders. (2006):** Geschichte der Renaissance in Italien, *in:* ders.: Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 16, herausgegeben von der Jacob Burckhardt-Stiftung, München/Basel, S. 4-260.

- Burger, Rudolf (2007):** Nihilistische Ethik, *in*: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 2, 61. Jg., Stuttgart, S. 111-122.
- Camus, Albert (1951):** L'homme révolté, Paris.
- Carter, Angela (1979):** The Sadeian Woman. An exercise in cultural history, London.
- Carus, Paul (1914):** Nietzsche and other exponents of individualism, Chicago/London.
- Cherasse, Jean A./Guicheney, G. (1976):** Sade Liberte. J'écris ton nom. Préface de Xavier de Sade, Paris 1976.
- Clegg, Jerry S. (1994):** On Genius. Affirmation and Denial from Schopenhauer to Wittgenstein, New York.
- Colli, Giorgio (1980):** Nach Nietzsche, Frankfurt/M..
- Conway, Daniel W. (1989):** Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's Revaluation of Values, *in*: Journal of British Society for Phenomenology, Vol. 20, No. 3, 18. Jg., Oktober 1989, Manchester, S. 211-224.
- Corall, Niklas (2007):** „Unwälzbar ist der Stein, es war‘: ewig müssen auch alle Strafen sein!“. Nietzsches Auslegung des Monotheismus als Rache am Leben, *in*: Nietzscheforschung, Band 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, herausgegeben von Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin 2007, S. 193-202.
- Corcuff, Philippe (2003):** La Question individualiste, Latresne.
- Crittenden, Jack (1992):** Beyond Individualism. Reconstituting the Liberal Self, Oxford/New York.
- Van Crugten-André, Valérie (1997):** Le roman du Libertinage 1782-1815. Redécouverte et réhabilitation, Genève.
- Cusset, Catherine (1993):** Juliette oder die Leidenschaft der Vulkane, *in*: De Sade: Justine und Juliette, Band IV, herausgegeben und übersetzt von Stefan Zweifel und Michael Pfister, München, S. 327-346.
- Cuypers, Wilhelm (1937):** Max Stirner als Philosoph, Würzburg (Inaugural-Dissertation).
- Darwin, Charles (1988):** The Origin of Species, The Works of Charles Darwin, Vol. 16, London.
- Dawes, C. R. (1927):** The Marquis de Sade. His life and his Works, London.
- Debrun, Jean (1977):** Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach, *in*: Obliques, Nr. 12/13: Sade, edit. par Michel Camus, 5. Jg., Nyons 1977, S. 263-266.
- Decher, Friedhelm (1985):** Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie“ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, *in*: Nietzsche-Studien, Band 14, herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York 1985, S. 110-125.
- Delon, Michael (1992):** Débauche, libertinage, *in*: Handbuch politisch-sozialer

Grundbegriffe in Frankreich, Heft 13, herausgegeben von Rolf Reichardt und Hans-Jürgen Lusebrink, München, S. 7-46.

Ders. (2000): *Le savoir-vivre libertin*, Paris.

Ders. (2004): *Le tremblement de l'identité*, in: *Sade en toutes lettres. Autour d'Aline et Valcour*, edit. par Michael Delon, Paris, S. 60-69.

Descartes, René (1986): *Description du corps humain*, in: *ders.: Œuvres de Descartes*, Tome XI, publiées par Charles Adam et Paul Tommy, Paris 1986, S. 219-292.

Dieckmann, Bernhard (1981): *Lektüre zu de Sade*, in: *Bernhard Dieckmann und François Pescatore (Hrsg.): Lektüre zu de Sade*, Frankfurt/M./Basel, S. 243-256.

Dieth, Carol (2001): *Nietzsches Schwester und Der Wille zur Macht. Biografie der Elisabeth Förster Nietzsche*, Wien.

Dilthey, W. (1958): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *ders.: Gesammelte Schriften*, Band VII, herausgegeben von Bernhard Groethuysen, Göttingen/Stuttgart.

Ders. (1959): *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, *Gesammelte Schriften Band I*, herausgegeben von Bernhard Groethuysen, Göttingen/Stuttgart.

Ders. (1970): *Schleiermachers Leben*, in: *ders.: Gesammelte Werke*, Band XIII, herausgegeben von von Martin Redeker, Göttingen/Stuttgart.

Ders. (1974): *Die Jugendgeschichte Hegels*, in: *ders.: Gesammelte Schriften*, Band IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, herausgegeben von Hermann Nohl, 5. unveränderte Auflage, Stuttgart/Göttingen, S. 5-190.

Ders. (1979a): *Beiträge zum Studium der Individualität*, in: *ders.: Gesammelte Schriften*, Band V, herausgegeben von Georg Misch, Göttingen/Stuttgart, S. 241-302

Ders. (1979b): *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *ders.: Gesammelte Schriften*, Band V, herausgegeben von Georg Misch, Göttingen/Stuttgart, S. 317-331.

Ders. (1979c): *Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie*, in: *ders.: Gesammelte Schriften*, Band V, herausgegeben von Georg Misch, Göttingen/Stuttgart, S. 139-240.

Domenech, Jacques (1989): *L'Éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe Siècle*, Paris.

Dostojewski, Fjodre (1986): *Die Dämonen*, München.

Ders. (1996): *Die Brüder Karamasoff*, München/Zürich.

Ders. (2001): *Schuld und Sühne*, Düsseldorf/Zürich.

Drach, Albert (1974): *In Sachen Sade. Nach dessen urschriftlichen Texten und denen seiner Kontaktpersonen*, Düsseldorf.

- Duhamel, Roland (1991):** Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus. Eine Interpretation von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“, Würzburg.
- Düsing, Edith (1977):** Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie. Aspekte der Konstitution von personaler Identität bei Dilthey, Nietzsche und Hegel, Köln (Inaugural-Dissertation).
- Eberhard, Kurt (1987):** Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Stuttgart/Berlin/Köln u.a..
- Eibl, Karl/Willems, Marianne (1996):** Einleitung, *in:* Aufklärung, Heft 2, 9. Jg., Hamburg 1996, S. 3-6.
- Eisler, Rudolf (1910):** Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1. Band: A-K, 3., völlig überarbeitete Auflage, Berlin.
- Ders. (1927):** Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1. Band: A-K, 4., völlig neu überarbeitete Auflage, Berlin.
- Elliot, Anthony/Lemert, Charles (2006):** The new individualism. The emotional costs of globalization, London/New York.
- Emerson, Ralph Waldo (1915):** Versuche, Berlin.
- Ders. (1987):** Repräsentative Men: Seven Lectures, *in:* The collected Works of Ralph Waldo Emerson, Vol. IV, Historical Introduction and Notes by Wallace E. Williams, Massachusetts/London.
- Emge, Carl August (1964):** Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz, Mainz.
- Engert, Horst (1999):** Das historische Denken Max Stirners, Leipzig.
- Ernst, Otto (1923):** Nietzsche, der falsche Prophet, *in:* ders.: Gesammelte Werke, Band 10: Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig, S. 227-379.
- Ebbach, Wolfgang (1976):** Das Prinzip der namenlosen Differenz. Gesellschafts- und Kulturkritik bei B. Traven, *in:* Johannes Beck, Klaus Bergmann und Heiner Boehnke (Hrsg.): Das B. Traven-Buch, Reinbek bei Hamburg 1976, S. 362-402.
- Ders. (1978):** Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus. Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner, Göttingen (Inaugural-Dissertation).
- Ders. (1988):** Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München [Zugl. Habil., Göttingen 1988].
- Euchner, W. (1974):** Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag, *in:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Band 3: G-H, Darmstadt, S. 476-480.
- Eulenburg, Albert (1901):** Der Marquis de Sade, Dresden.
- Fauser, Yvonne (1996):** Der Individualitätsbegriff des frühen Nietzsche, *in:* Thorsten Dietz und Iouri Ignatiev (Hrsg.): Zur Philosophie der Individualität. Festschrift für Prof. Dr. phil. Edith Düsing zu ihrem 45. Geburtstag, Aachen, S. 1-18.

- Favre, Pierre (1967):** Sade utopiste, Sexualité, pouvoir et État dans le roman „Aline et Valcour“, Paris.
- Ferrari, Patricio/Kast, Bernd (2010):** Nichts und Mittelpunkt der Welt. Der Einfluss Max Stirners auf Fernando Pessoa, *in: Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft*, Band 3, herausgegeben von Maurice Schuhmann, Leipzig 2010, S. 212-244.
- Feuerbach, Ludwig (1998):** Das Wesen des Christentums, Stuttgart.
- Ders. (2003):** Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum“, *in: Recensenten Stirners – Kritik und Antikritik*. Mit einer Einleitung von Bernd Kast, herausgegeben von Kurt W. Fleming, Leipzig 2003, S. 45-54.
- Fichte, Johann Gottlieb (2003):** Wissenschaftslehre 1811, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Figl, Johann (1982):** Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späteren Nachlaß, Berlin/New York.
- Ders. (2001):** Religionen in der Moderne. Nietzsches Diagnose, ihre Probleme und Perspektiven, *in: Renate Reschke (Hrsg.): Zeitenwende – Wertewende*, Berlin, S. 65-76.
- Fischer, Carolin (1994):** Education érotique. Pietro Arentinos „Ragionamenti“ im libertinen Roman Frankreichs, Stuttgart.
- Fischer, Kuno (1848):** Moderne Sophisten, *in: Die Epigonen*, Band 5, herausgegeben von Otto Wigand, Leipzig 1848, S. 277-316.
- Fischer, Paul (1909):** Nietzsches Zarathustra und Jesus Christus, Blaubeuren.
- Fleming, Kurt (Hrsg.) (2008):** Max Stirner's Der Einzige und sein Eigentum im Spiegelbild der zeitgenössischen deutschen Kritik, Leipzig.
- Földényi, Lászlo F. (1990):** Der Tod und die Marionette, *in: De Sade: Justine und Juliette*, Band I, herausgegeben und übersetzt von Stefan Zweifel und Michael Pfister, München, S. 275-314.
- Fossen, Thomas (2008):** Nietzsche's Aristocratism Revisted, *in: Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, edited by Herman W. Siemens and Vasti Roodt, Berlin/New York, S. 299-318.
- Foucault, Michel (1966):** Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris.
- Frank, Manfred (1986):** Die Unhinterfragbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Todeserklärung, Frankfurt/M..
- Frapplier-Manier, Lucine (1991):** Sade et l'écriture de l'orgie, o.O..
- Fulda, Hans F. (1994):** Hermeneutik, *in: Lexikon der Politik*, Band 2: Politikwissenschaftliche Methoden, herausgegeben von Dieter Nohlen, München, S. 157-161.

- Gallop, Jane (1981):** *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*, Lincoln/London.
- Gamper, Michael (2007):** *Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930*, München.
- Gasser, Peter (1991):** *Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches ‚Zarathustra‘*, Bern [Zugl.: Univ.-Diss., Neuchâtel 1991].
- Geldscher, Lutz (1989):** *Hermeneutik*, in: Helmut Seiffert und Gerard Radnitzky (Hrsg.): *Handlexikon der Wissenschaftstheorie*, München, S. 127-138.
- Genand, Stéphanie (2005):** *Le Libertinage et l'histoire: politique de la séduction à la fin de l'Ancien Régime*, Oxford.
- Gentili, Carlo (2001):** *Die radikale Hermeneutik Friedrich Nietzsches*, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Band 8, herausgegeben von Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin 2001, S. 333-336.
- Gentsch, Lutz (1995):** *Wahnsinn oder Philosophie – Friedrich Nietzsche? Eine meistens methodologische Analyse*, Frankfurt/M./Berlin/New York u.a..
- Gerber, Hans Erhard (1953):** *Nietzsche und Goethe. Studien zu einem Vergleich*, Bern.
- Gerratna, Frederico/Müller-Beck, Renate (1993):** *Nachbericht zur ersten Abteilung: Briefe von und an Friedrich Nietzsche Oktober 1849 - April 1869*, Berlin/New York.
- Gerhardt, Volker (1989):** *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, in: Günter Abel und Jörg Salaquarda (Hrsg.): *Krisis der Metaphysik*, Berlin/New York 1989, S. 417-447.
- Ders. (1992a):** *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, in: *Nietzsche-Studien*, Band 22, herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York, S. 28-49.
- Ders. (1992b):** *Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche*, in: Mihailo Djuric und Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel*, Würzburg, S. 29-47.
- Ders. (1999):** *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart.
- Ders. (2000):** *Individualität. Das Element der Welt*, München.
- Ders. (2001):** *Übermensch*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11: U-V, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Darmstadt, S. 46-50.
- Geschwend, Lukas (1999):** *Nietzsche und die Kriminalwissenschaften. Eine rechtshistorische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in Nietzsches Werk unter besonderer Berücksichtigung der Nietzsche-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft*, Zürich [Zugl. Uni.-Diss., Zürich 1999].
- Girsberger, Hans (1973):** *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich. Mit einer Einleitung von Bernd Heymann*, Wiesbaden.
- Glaser, Horst Albert (2000):** *La Mettries Maschinenmensch und Sades Sexual-*

- maschine, *in*: Sabine Kleine (Hrsg.): Sade und ... Essays von Horst Albert Glaser aus dreißig Jahren, Stuttgart/Weimar 2000, S. 127-142.
- Godin, Christian (2004)**: Dictionnaire de philosophie, Paris.
- Goethe, Johann Wolfgang (1985)**: Prometheus, *in*: ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Band 1.2: Der junge Goethe 1757-1775, herausgegeben von Karl Richter, München/Wien, S. 229-230.
- Ders. (1965)**: Wilhelm Meisters Lehrjahre, *in*: Goethes Werke, Band VII, Hamburg.
- Gooding-Williams, Robert (2001)**: Zarathustra's Dionysian Modernism, Stanford.
- Gordon, Frederik M. (1978)**: The Debate between Feuerbach and Stirner: An Introduction, *in*: The Philosophical Forum, Vol. 8, Nr. 2/3/4, edited by Marx W. Wartofsky and Hans-Martin Saß, Boston 1978, S. 52-65.
- Gorer, Geoffrey (1978)**: The Life and Ideas of the Marquis de Sade, Westport.
- Göttner, Heide (1973)**: Logik der Interpretation. Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik, München.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (Hrsg.) (1984)**: Deutsches Wörterbuch, Band 3: E-Ferne, München [Nachdruck der Ausgabe: Leipzig 1862].
- Guiraud, Pierre (2006)**: Dictionnaire érotique, Paris.
- Habert, Gabriel (1957)**: Le Marquis de Sade. Auteur Politique, *in*: Revue Internationale d'histoire politique et constitutionnelle, Tome VII, Paris 1957, S. 147-213.
- Halbfass, W. (1972)**: Egoismus, *in*: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2: D-F, herausgegeben von Joachim Richter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart, S. 310-314.
- Hallie, Philip P. (1971)**: Grausamkeit. Der Peiniger und sein Opfer – Eine Analyse, Freiburg im Breisgau.
- Hamacher, Werner (1986)**: ‚Disgregation des Willens‘. Nietzsche über Individuum und Individualität, *in*: Nietzsche-Studien, Band 15, herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York 1986, S. 306-336.
- Happ, Winfried (1984)**: Nietzsches ‚Zarathustra‘ als moderne Tragödie, Frankfurt/M..
- Harari, Josué V. (1973)**: Les Métamorphoses du désir dans l'Œuvre de Sade, New York (Inaugural-Dissertation).
- Hartfiel, Günter (Hrsg.) (1982)**: Wörterbuch der Soziologie, 3. Auflage, neu bearbeitet von Kal-Heinz Hillmann, Stuttgart.
- Hartmann, Eduard v. (1891)**: Nietzsches „neue Moral“, *in*: Preußische Jahrbücher, Band LXVII, Heft 5, 34. Jg., Mai 1891, Berlin, S. 504-521.
- Hatab, Lawrence J. (2005)**: Nietzsche's Life Sentence. Coming to Terms with Eternal Recurrence, New York/London.

- Haupt, Michael (1987):** Von Holbach zu Marx. Materialistischer Diskurs und ideologische Praxis, Hamburg.
- Havas, Randall (1995):** Nietzsche's Genealogy. Nihilism and the will to knowledge, Ithaca/London.
- Hawes, J. M. (1993):** Nietzsche and the End of Freedom. The Neo-Romantic Dilemma in Kafka, the Brothers Mann, Rilke und Musik, 1904-1914, Frankfurt/M./Berlin/Bern u.a..
- Heckel, Karl (1922):** Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre, Leipzig.
- Heesen, Sabine te (2008):** Der Blick in die kannibalische Welt-Anthropophagie in Daniel Defoes *Robinson Crusoe*, den Reisebeschreibungen zu James Cooks Weltumsegelungen und bei Marquis de Sade, Freiburg i. Br./Berlin/Wien.
- Hegel, G. F. W. (1986a):** Geschichte der Philosophie, Band I, Frankfurt/M..
- Ders. (1986b):** Geschichte der Philosophie, Band II, Frankfurt/M..
- Ders. (1986c):** Geschichte der Philosophie, Band III, Frankfurt/M..
- Ders. (1986d):** Glauben und Wissen oder Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobinische und Fichtesche Philosophie, *in: ders.: Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt/M., S. 287-532.
- Ders. (1998):** Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M..
- Heidemann, Ingeborg (1972):** Nietzsches Kritik der Moral, *in: Nietzsche-Studien*, Band 2, herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York, S. 95-137.
- Heine, Heinrich (1978):** Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, *in: Heinrich Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Band 8, herausgegeben von Manfred Windfuhr, Düsseldorf.
- Heine, Maurice (2000):** Saint Sade, comédien et martyr, *in: Jean-Paul Brighelli: Sade. La Vie, la légende*, Montreal, S. 131.
- Heine, Heinrich (1979):** Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, *in: Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, herausgegeben von Manfred Windfuhr, Band 8, Hamburg, S. 9-120.
- Heinze, Kurt (1939):** Verbrechen und Strafe bei Friedrich Nietzsche. Versuch einer Deutung und Zusammenschau seiner Gedanken zum Strafrecht, Berlin [Zugl.: Univ.-Diss., Kiel 1937].
- Helms, Hans G. (1966):** Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziger“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik, Köln.
- Henniger, Gerd (1984):** Der blinde Fleck. Sade und Nietzsche, *in: ders.: Spuren ins Offene. Essays über Literatur*, München/Wien, S. 48-70.
- Hermans, Willem Frederik (2002):** Das sadistische Universum, *in: Schreibheft*, Nr. 59, 15. Jg., Essen, S. 73-82.
- Hesse, Bettina (1995):** Die Idee des Bösen, *in: de Sade: Die Philosophie im Boudoir*, Köln, S. 389-405.
- Hilpert, Konrad (1980):** Die Überwindung der objektiven Gültigkeit. Ein Ver-

such zur Rekonstruktion des Denkansatzes Nietzsches, *in*: Nietzsche-Studien, Band 9, herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinarie, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York, S. 91-121.

Himmelman, Beatrix (1996): Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg/München [Zugl.: Univ.-Diss., Giessen 1994/95].

Dies. (2000): Zarathustras Weg, *in*: Volker Gerhardt (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin, S. 17-46.

Dies. (2001): Geprobte Göttlichkeit: Einsamkeit und Souveränität des Menschen nach Nietzsches Zarathustra, *in*: Peter Villwock (Hrsg.): Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Basel, S. 143-157.

Hitzler, Ronald/Honer, Anne (Hrsg.) (1997): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, Opladen.

Hobbes, Thomas (1839): Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth. Ecclesiastical and civil, English Works Vol. III, London.

Hoffmann, Dieter (1983): Der Henker und sein Opfer. Marginalien zur Einführung, *in*: ders. (Hrsg.): Marquis de Sade. **Der Henker und sein Opfer**, Darmstadt 1983, S. 11-24.

Hoffmann, Peter (1984): Die Figur des Libertin. Überlegungen zur politischen Lektüre de Sades, Frankfurt/M..

Hofmann, Johann Nepomuk (1994): Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik, Berlin/New York.

D’Holbach, Paul-Henri Thiry (1999a): Système de la Nature, *in*: ders.: Œuvres philosophiques, Tome 2, Paris, S. 162-643.

Ders. (1999b): Histoire critique de Jésus Christ, *in*: ders.: Œuvres philosophiques, Tome 2, Paris, S. 645-815.

Ders. (2001): Le bon sens ou: Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, *in*: ders.: Œuvres philosophiques, Tome 3, Paris, S. 221-340.

Honneth, Andreas (2004): Das Paradox des Augenblicks. ‚Zarathustra’s Vorrede‘ und Nietzsches Theorem der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘, Würzburg.

Horneffer, Ernst (1900): Vorträge über Nietzsche. Versuche einer Wiedergabe seiner Gedanken, Göttingen.

Horx, Matthias (2004): Die neue Welt der ICHs? Zur Verteidigung des Individualismus gegen seine Kritiker und Freunde, *in*: Gerd Nollmann und Hermann Strasser (Hrsg.): Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M./New York, S. 198-204.

Hubbard, Stanley (1958): Nietzsche und Emerson, Basel.

Hufnagel, Erwin (2000): Einführung in die Hermeneutik, St. Augustin.

Istituto Suor Orsola Benincasa (Ed.) (1996): Max Stirner e l’individualismo moderno, Napoli.

- Jaeschke, Walter (2003):** Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar.
- Jallon, Hugues (1997):** Sade. Le corps constituant, Paris.
- Joll, Friedrich (1916):** Max Stirner und Ludwig Feuerbach, *in:* ders.: Vom Lebenswege. Erster Band, Berlin, S. 275-286.
- Jordan, Wolfgang (2006):** Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neoromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg [Zugl.: Univ.-Diss. Frankfurt/M. 2004].
- Jordens, Paul (2008):** Max Stirner. Einführung in ein Mißverständnis, Leipzig.
- Jung, Carl Gustav (1972):** Psychologie und Alchemie, Gesammelte Werke, Band 12, herausgegeben von Dieter Baumann, Lilly Jung-Merkur und Elisabeth Rüb, Otten, Freiburg i. Br..
- Jung, Matthias (1996):** Dilthey zur Einführung, Hamburg.
- Junge, Matthias (1999):** Die Spannung von Autonomie und Verbundenheit in der kommunitaristischen Sozialtheorie und der Individualisierungstheorie, *in:* Hans Rudolf Leu und Lothar Krappmann (Hrsg.): Zwischen Autonomie und Verbundenheit. Bedingungen und Formen der Behauptung von Subjektivität, Frankfurt/M. 1999, S. 77-107.
- Jünger, Friedrich Georg (1943):** Griechische Götter. Apollon – Pan – Dionysos, Frankfurt/M..
- Kahl, Joachim (2000):** „Also sprach Zarathustra“ – eine exemplarische Kritik, *in:* Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, herausgegeben von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg, Heft 4, 6. Jg., Nürnberg 2000, S. 28-37.
- Kalupner, Sibylle (2003):** Die Grenzen der Individualisierung. Handlungstheoretische Grundlagen einer Zeitdiagnose, Frankfurt/M..
- Kant, Immanuel (o.J.):** Kritik der reinen Vernunft, Paderborn.
- Kast, Bernd (1979):** Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung, Bonn [Zugl.: Univ.-Diss., Mainz 1977].
- Kaufmann, Walter (1982):** Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist, Darmstadt.
- Kernstock, Wiltrud (1970):** Die Sexualanthropologie des Marquis de Sade dargestellt in Antithese zu den Theorien J.J. Rousseaus, München (Inaugural-Dissertation).
- Kersting, W. (1991):** Vertragstheorien, *in:* Wörterbuch Staat und Politik, herausgegeben von Dieter Nohlen, München, S. 756-760.
- Ders. (1995):** Sitte, *in:* Historisches Wörterbuch, Band 9: Se-Sp, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart 1995, S. 897-907.
- Kim, Migi (1995):** Feuerbach und Nietzsche. Eine religionsphilosophische Studie zu ihrer Christentumskritik, Berlin (Inaugural-Dissertation).

- Kippele, Flavia (1998):** Was heißt Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker, Opladen [Zugl.: Univ.-Diss., Zürich 1997].
- Kirchner's Wörterbuch** der philosophischen Grundbegriffe, 6. Auflage, dritte Neubearbeitung von Carl Michaelis, Leipzig 1911.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1993):** Nietzsches ‚souveränes Individuum‘ in seiner ‚plastischen Kraft‘, *in*: Internationale Zeitschrift für Philosophie, herausgegeben von Günter Figal und Enno Rudolph, Band 2, Stuttgart 1993, S. 294-316.
- Kleffmann, Tom (2003):** Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie, Tübingen.
- Klemm, Ulrich (1995):** Libertäre Pädagogik. Die pädagogische Rezeption des modernen Anarchismus und das Problem der Freiheit, Hamburg.
- Ders. (1999):** Max Stirners Freiheitspädagogik. Versuch einer Standortbestimmung, *in*: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 2, 6 Jg., 3. Mai 1999, S. 14-18.
- Klossowski, Pierre (1967):** Avertissement, *in*: ders. (1967): Sade, mon prochaine, Paris, S. 11-14.
- Ders. (1967a):** Le philosophe scélérat, *in*: ders. (1967): Sade, mon prochaine, Paris, S. 17-54.
- Ders. (1967b):** Sade, mon prochaine, *in*: ders. (1967): Sade, mon prochaine, Paris, S. 57-172.
- Ders. (1981a):** Das Androgyne in der sadianischen Repräsentation, *in*: Bernhard Dieckmann und François Pescatore: Lektüre zu de Sade, Frankfurt/M./Basel, S. 111-114.
- Ders. (1981b):** Justine und Juliette, *in*: Bernhard Dieckmann und François Pescatore (Hrsg.): Lektüre zu de Sade, Frankfurt/M./Basel, S. 49-60.
- Köhler, Erich (1984):** Vorlesungen zur Geschichte der französischen Literatur, Aufklärung II, herausgegeben von Dietmar Rieger, Stuttgart/Mainz/Berlin.
- Köhler, F. (1922):** Wesen und Bedeutung des Individualismus. Eine Studie, München.
- Korfmacher, Wolfgang (1994):** Schopenhauer zur Einführung, Hamburg.
- Ders. (2001):** STIRNER denken. Max Stirner und der Einzige, Wien/Leipzig.
- Kormann, Friedrich (1964):** Der Übermensch?, *in*: Schopenhauer-Jahrbuch, 16. Jg., herausgegeben von Arthur Hübscher, Frankfurt/M. 1964, S. 156-159.
- Köster, Peter (1972):** Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe, Meisenheim am Glan [Zugl.: Univ.-Diss., Regensburg 1970].
- Kropotkin, Peter (1920):** Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig.
- Krug, Wilhelm Traugott (1969):** Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte, Erster Band: A-E, Stuttgart-Bad Cannstatt [Neudruck der zweiten, verbesserten, erweiterten Auflage Leipzig 1832-1838].

- Kuhn, Gabriel (2007):** Jenseits von Staat und Individuum. Individualität und autonome Politik, Münster.
- Kühn, Arthur (1993):** Soziologie und Humanistische Psychologie, Frankfurt/M./Berlin/Bern u.a..
- Kühn-Frobenius, Leonore (1948):** Das Individuum im Weltbild Goethes und Nietzsches, Bremen.
- Küng, Hans (1978):** Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München/Zürich.
- Kurt, Ronald (2004):** Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung, Konstanz.
- Kurtschinsky, M. (1923):** Der Apostel des Egoismus. Max Stirner und seine Philosophie der Anarchie, Berlin.
- Laborde, Alice M. (1974):** Sade romancier, Neuchâtel.
- Dies. (1991):** La bibliothèque du marquis de Sade au château de La Coste (en 1776), Paris/Genève.
- Lacan, Jacques (1966):** Kant avec Sade, *in:* ders.: *Écrits*, Paris, S. 765-792.
- Lampert, Laurence (1986):** Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra, New Haven/London.
- Langanà, Antonino (2006):** Attualità di Max Stirner. Riflessioni sull' <Associazione degli egoisti>, *in:* Ciaravolo Pietro (Hrsg.): Nietzsche – Stirner. Atti del Convegno (Tarquinia, dicembre 1983), Rom 2006, S. 145-151.
- Langbehn, Claus (2005):** Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche, Würzburg.
- Laruelle, Francois (1978):** Au-delà du principe de pouvoir, Paris.
- Laska, Bernd A. (1993):** Max Stirner, *in:* Lexikon der Anarchie, herausgegeben von Hans Jürgen Degen, Bösdorf 1993ff..
- Ders. (1996):** Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einziger“. Eine kurze Wirkungsgeschichte, Nürnberg.
- Lehmann, Gerhard (1922):** Ueber die Setzung „Individualitätskonstante“ und ihre erkenntnistheoretisch-metaphysische Verwertung. Eine Untersuchung über das Wesen des Individuums, Berlin.
- Lehmann, Gerhard (1926):** Über Einzigartigkeit und Individualität, Leipzig.
- Leiter, Brian (1998):** The paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche, *in:* C. Janaway (Ed.): *Willing and nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator*, Oxford, S. 217-257.
- Lely, Gilbert (1982):** Vie du marquis de Sade. Nouvelle edition revue etrès augmentée, Paris.
- Lenk, Elisabeth (1988):** Justine und Juliette. Antagonistisches Frauenbild und antagonistische Moral bei D.A.F. de Sade, *in:* Gabrielle Althaus und Irmgard Staeuble (Hrsg.): *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 65. Geburtstag*, Berlin, S. 285-300.
- Lisson, Frank (2004):** Friedrich Nietzsche, München.

- Locke, John (1970):** Two Treatises of Government, Cambridge.
- Lopez, Michael (1998):** Emerson and Nietzsche: An Introduction, *in: ESQ*, Vol. 43, Nr. 1-4, 22. Jg., Washington 1998, S. 1-36.
- Lorenz, Martin (2008):** Musik und Nihilismus. Zur Relation von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches, Würzburg.
- Löwith, Karl (1962):** Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Darmstadt.
- Ders. (1933):** Kierkegaard und Nietzsche. Oder: philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus, Frankfurt/M..
- Lucchesi, Matteo Johannes Paul (1897):** Die Individualitätsphilosophie Max Stirners, Leipzig/Reudnitz (Inaugural-Dissertation).
- Ders. (1900):** Max Stirner, ein Nietzsche vor Nietzsche, *in: Jahresbericht der Lausitzer Prediger Gesellschaft zu Leipzig. Fünfundzwanzigste Mitteilung. Bericht über das Wintersemester 1899/1900 und das Sommersemester 1900*, herausgegeben von Paul Lehmann, Leipzig, S. 1-20.
- Ders. (1906):** Max Stirner, ein Nietzsche vor Nietzsche, *in: Dresdner Anzeiger, Sonntagsbeilage*, 24. Juni 1906, S. 98-100.
- Lueken, Geert-Lueke (2008):** Die Verstellung des Herrn Schmidt, *in: Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft, Band 1*, herausgegeben von Bernd Kast und Geert-Lueke Lueken, Leipzig 2008, S. 25-40.
- Luhmann, Niklas (1993):** Individuum, Individualität, Individualismus, *in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3*, Frankfurt/M., S. 149-158.
- Lukes, Steven (1973):** Individualism, Oxford.
- Lytard, Jean François (1986):** Das postmoderne Wissen, Wien.
- Machiavelli, Niccolò (1986):** Il Principe/Der Fürst, Stuttgart.
- Ders. (1999):** Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, *in: Opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di Rinaldo Rinaldi, Volume primo, Torino 1999, S. 411-946.
- MacIntyre, Alasdair (1987):** Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York.
- Mackay, John Henry (Hrsg.) (1914):** Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ aus den Jahren 1842-1848, zweite, durchgesehene und vermehrte Ausgabe, Berlin.
- MacLean, Ian (1998):** Libertins, *in: Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5: Irigaryiluce – Iuschi chungiu, edited by Edward Craig, London/New York, S. 620-622.
- Mainil, Jean (2006):** Libertinage, *in: Encyclopedia of Erotic Literature*, Vol. II.: L-Z, edited by Gaelton Bralotte and John Phillips, New York/London, S. 814-817.
- Malthus, Thomas Robert (1970):** An essay on the principle of population, Middlesex.

- Marcuse, Ludwig (1919):** Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches, Berlin (Inaugural-Dissertation).
- Marr, Wilhelm (1846):** Das junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindungen unserer Tage, Leipzig.
- Martin, Alfred von (1947):** Nietzsche und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog, 4. Auflage, München.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969):** Die deutsche Ideologie, *in*: Marx-Engels-Werke, Band 3, Berlin (Ost).
- Maßalsky, Erhard (2006):** Gedanken über Max Stirner aus soziologischer Sicht, *in*: ders. und Hans Sveistrup: Stirner & Soziologie, Leipzig, S. 3-15.
- Mattheus, Bernd (1990):** Sade und wir, *in*: De Sade: Justine und Juliette, Band I, herausgegeben und übersetzt von Stefan Zweifel und Michael Pfister, München, S. 7-10.
- Ders. (2000):** Sade, Holbach und die Menschenmaschine, *in*: De Sade: Justine und Juliette, Band IX, herausgegeben und übersetzt von Stefan Zweifel und Michael Pfister, München, S. 7-26.
- Mauthner, Fritz (1924):** Wörterbuch der Philosophie, Zweiter Band: Gott bis Quietiv, Leipzig.
- Mautz, Kurt Adolf (1935):** Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus, Gießen (Inaugural-Dissertation).
- May, S[imon]. (1999):** Nietzsche's Ethics and his war on morality, Oxford.
- Meßner, Claudius (1998):** Das Subjekt als Horizont. Zur Repräsentation von Individuum und Gesellschaft im philosophischen Diskurs, Würzburg.
- La Mettrie, Julian Offray (1987):** Discours sur le bonheur, *in*: ders.: Œuvres Philosophiques, Tome II, Paris, S. 237-295.
- Ders. (1987b):** L'homme machine, *in*: ders.: Œuvres Philosophiques, Tome I, Paris, S. 63-122.
- Ders. (1987c):** L'homme plus que machine, *in*: ders.: Œuvres Philosophiques, Tome II, Paris, S. 85-138.
- Metzler, J.B. (1974):** Herrenmoral, *in*: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3: G-H, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart, S. 1078-1079.
- Meyer, Michael (1998):** Willensverneinung und Lebensbejahung. Zur Bedeutung von Schopenhauer und Nietzsche im Werke Ricarda Huchs, Frankfurt/M..
- Meyer, Ronald (1999):** Sexualität und Gewalt. Formen der Sexualität und Gewalt in der Fiktion und Biographie des Marquis de Sade, St. Ingbert [Zugl.: Univ.-Diss., Saarbrücken 1998].
- Mez, O. (1976):** Identität, *in*: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart, S. 143.
- Michaelis, Heinz (1926):** Max Stirner. Zu seinem 70. Todestage, *in*: Berliner Börsen-Zeitung. Unterhaltungsbeilage vom 27. Juni 1926, Berlin.

- Michel, Wilhelm (1939):** Nietzsche in unserem Jahrhundert, Berlin.
- Michelet, Jules (1877):** Bible de l'humanité. Une année du Collège de France, Rev. et corr. éd., Paris.
- Miegel, Meinhard/Wahl, Stefanie (1993):** Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst, München.
- Mikics, David (2003):** The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche, Athens (Ohio).
- Miller, Henry (1952):** The books in my life, London 1952.
- Mirabeau (1994):** Le rideau levé. Ou: l'éducation de Laure, Arles.
- Montesquieu (1950):** Esprit des Lois, *in*: ders.: Œuvres complètes de Montesquieu, Paris, S. 1-430.
- Morgan, George Allen Jr. (1943):** What Nietzsche means, London.
- Morus, Thomas (1997):** Utopia, Stuttgart.
- Most, Glenn W. (2008):** Die Geburt der Tragödie, *in*: Stefan Lorenz Sorgner, H. James Bix und Nikolaus Knoepffler (Hrsg.): Wagner und Nietzsche Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, S. 420-427.
- Moureau, François/Rieu, Alain-Marc (Hrsg.) (1984):** Éros philosophe. Discours libertins des luminères, Genève-Paris.
- Müller, J. B. (1974):** Herrenmoral, *in*: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3: G-H, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel/Stuttgart, S. 1078-1079.
- Müller, Martin (1999):** Goethes merkwürdige Wörter. Ein Lexikon, Darmstadt.
- Müller-Freienfels, Richard (1923):** Philosophie der Individualität, 2., durchgesehene Ausgabe, Leipzig.
- Mümken, Jürgen (2003):** Freiheit, Individualität und Subjektivität. Staat und Subjekt in der Postmoderne aus anarchistischer Perspektive, Frankfurt/M..
- Nessler, Bernhard (1971):** Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“, Meisenheim (Inaugural-Dissertation).
- Nettlau, Max (1925):** Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864, Berlin.
- Neuwirth, Sama (1894):** Pantheismus und Individualismus im Systeme der Schopenhauerischen Philosophie, Würzburg (Inaugural-Dissertation).
- Niemann, E. (1881):** Das Recht der Individualität, *in*: Wilhelm Frommel und Friedrich Pfaff (Hrsg.): Sammlung von Vorträgen für das deutsche Volk, Band 5, Heidelberg 1881, S. 169-208.
- Niemeyer, Christian (2007):** Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Darmstadt.
- Ders. (2009) (Hrsg.):** Nietzsche-Lexikon, Darmstadt.
- Nietzsche Research Group (2004):** Nietzsche Wörterbuch, Band 1: Abreviator – einfach, Berlin/New York.
- Nietzsche, Friedrich (1994):** Ueber die dramatischen Dichtungen Byrons, *in*:

- ders.: Jugendschriften 1861-1864, herausgegeben von Hans Joachim Mette, München, S. 9-15.
- Nozick, Robert (1974):** *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford.
- Phillips, John (2005):** *How to read Sade*, London.
- Oehler, Richard (1949):** Nietzsche-Register. Alphabetisch-systematische Übersicht über Friedrich Nietzsches Gedankenwelt. Nach Begriffen und Namen aus dem Text entwickelt, Stuttgart.
- Oei, Bernd (2008):** Nietzsche unter französischen Literaten, Baden-Baden 2008.
- Olssen, Mark (2009):** *Toward a global thin community. Nietzsche, Foucault, and the cosmopolitan commitment*, London.
- Ottmann, Henning (1987):** *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York.
- Owen, David (2008):** Nietzsche, Ethical Agency and the problem of democracy, *in: Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, edited by Herman W. Siemens and Vasti Roodt, Berlin/New York, S. 143-168.
- Pauvert, Jean Jacques (1989):** *Sade Vivant, Tome 2: 1777-1793 „tout ce qu'on peut concevoir dans ce genre-là...“*, Paris 1989.
- Ders. (1990):** *Sade Vivant, Tome 3: 1793-1814 „cet écrivain a jamais célèbre...“*, Paris.
- Penzo, Giorgio (1992):** *Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Frankfurt/M./Berlin/Bern u.a..
- Perrin, Jean-François/Stewart, Philip (Ed.) (2004):** *Du genre libertin au xviiiè siècle*, Paris.
- Petersen, Jens (2008):** *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, Berlin.
- Petrowski, Andrejs (2002):** *Weltverschlinger, Manipulatoren und Schwärmer. Problematische Individualität in der Literatur des späten 18. Jahrhunderts*, Heidelberg [Zugl.: Univ.-Diss., Tübingen 2001].
- Pfister, Michael/Zweifel, Stefan (2002):** *Pornosophie & Imagination, Sade[,] La Mettrie[,] Hegel*, München [Zugl.: Univ.-Diss., Zürich 1999].
- Pieper, Annemaire (1973):** Individualität, *in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 2: *Gesetz – Recht*, herausgegeben von Hermann Kringses, Michael Baumgaertner und Christoph Wild, München, S. 728-737.
- Dies. (1990):** ‚Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch‘. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem ‚Zarathustra‘, Stuttgart.
- Platon (1999):** *Der Staat (Politea)*, Stuttgart.
- Polin, Raymond (1974):** Nietzsche und der Staat, *in: Nietzsche. Werk und Wirkungen*, herausgegeben von Hans Steffen, Göttingen 1974, S. 27-44.
- Poljakova, Ekaterina (2007):** Das „in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmenden Sein“. Nietzsche zwischen Kritik und Hermeneutik, *in: Francisco Arena-Dolz, Luca Giancristofaro e Paolo Stellino (Ed.): Nietzsche y la hermenéutica*, Vol. I, Valencia, S. 43-54.

- Polturak, Aurelie (1998):** Die Philosophie Max Stirners systematisch dargestellt, Leipzig.
- Precht, Peter/Burkhard, Franz Peter (Hrsg.) (1999):** Metzler Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definition, 2., erweiterte und aktualisierte Auflage, Stuttgart/Weimar.
- Prossliner, Johann (Hrsg.) (2001):** Das Lexikon der Nietzsche-Zitate, München.
- Prostka, Nobert (1989):** Nietzsches Machtbegriff in Beziehung zu dem Machiavellis, Münster.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1843):** Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement, Paris a la librairie de Prevot, Bressaçon.
- Purtschert, Patricia (2006):** Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Hegel, Frankfurt/M./New York.
- Pütz, Peter (1967):** Friedrich Nietzsche, Stuttgart.
- Rainer, H. (1972):** Egoismus, *in:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2: E-F, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Darmstadt, S. 310-314.
- Ransinghe, Nalin Christo (1989):** Towards the city of man: a philosophical reaffirmation of human nature for the post-theological age, Pennsylvania (Inaugural-Dissertation).
- Rauscher, A. (1974):** Individualismus, *in:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart, S. 290-291.
- Ray, Alain (Hrsg.) (1992):** Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française, Tome 1: A-L, Paris.
- Rée, Paul (1885):** Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursachen und ihre Folgen, Berlin.
- Reese, William L. (1983):** Dictionary of Philosophy and Religion in Eastern and Western Tradition, New Jersey/Sussex.
- Reschke, Renate (2001):** Zarathustra und die alten Männer oder Dionysos trifft den Papst, *in:* Peter Villwock (Hrsg.): Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Basel, S. 158-188.
- Riedel, Christoph (1989):** Subjekt und Individuum, Darmstadt.
- Ritsert, Jürgen (2001):** Soziologie des Individuums. Eine Einführung, Darmstadt.
- Ritter, Joachim (1974):** Genie, *in:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3: G-H, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Darmstadt, S. 279-310.
- Robert, Paul (2007):** Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris.
- Robespierre, Maximilien (1967):** Œuvres de Maximilien Robespierre, Tome X: Discours, edit. par Marc Bouloiseau et Albert Soboul, Paris.

- Rocha de Sá, Desirée (2008):** Die Geschichte im Geist der Kunst. Untersuchungen zu Nietzsches Historienschriften, Frankfurt/M..
- Rohrmoser, Günter (2000):** Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart, München.
- Rosen, Zvi (2003):** Bruno Bauer und Karl Marx über Religion und Ideologie, *in:* Lars Lambrecht (Hrsg.): Junghegelianismus als antifaschistisches Forschungsprogramm, Frankfurt/M. 2003, S. 29-47.
- Rosika, A. (1911):** Individualität und Persönlichkeit, Leipzig.
- Rousseau, Jean-Jacques (1967):** Julie ou La Nouvelle Heloise, *in:* ders.: Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, Tome II, Paris, S. 3-793.
- Ders. (1969a):** Contrat Social, *in:* ders.: Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, Tome III, Paris, S. 349-472.
- Ders. (1969b):** Confessions, *in:* ders.: Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, Tome I, Paris, S. 1-676.
- Ders. (1979):** Emilè ou de l'Éducation, *in:* ders.: Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, Tome IV, Paris, S. 239-924.
- Ruest, Anselm (1924):** Zur Einführung, *in:* Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausgabe mit einer biographischen und erläuternden Einführung von Dr. Anselm Ruest, Berlin 1924, S. I-12.
- Sacher, Martin (1998):** Berufseinstieg – gestern und heute. Ein Kohortenvergleich, *in:* Jürgen Friedrich (Hrsg.): Die Individualisierungs-These, Opladen, S. 165-180.
- Salin, Edgar (1959):** Vom deutschen Verhängnis. Gespräch an der Zeitenwende: Burckhardt-Nietzsche, Hamburg.
- Sartre, Jean Paul (1963):** L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris.
- Ders. (1965):** Questions de méthode, Paris.
- Schalk, F. (1980):** Libertinisme, Libertinage, *in:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5: L-Mn, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt, S. 274-275.
- Schellwien, Robert (2004):** Der Wille und Max Stirner, *in:* ders.: Der Wille und Max Stirner. Max Stirner. Zwei philosophische Essays, Leipzig, S. 5-30.
- Ders. (1892):** Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen, Leipzig.
- Schild, Enrico (1992):** Die Entfesselung zur Macht. Grundzüge des Menschenbildes bei Friedrich Nietzsche, Basel (Inaugural-Dissertation).
- Schimank, Uwe (2002):** Das zwiespältige Individuum. Zum Person-Gesellschaft-Arrangement der Moderne, Opladen.
- Schlechtsa, Karl (1958):** Der Fall Nietzsche, München.
- Ders. (1965):** Nietzsche-Index, München.
- Schleiermacher, Friedrich (1984):** Monologen, Darmstadt.

- Schluchter, Wolfgang (2000):** Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt, Weilerswist.
- Schmidt, Christian (2006):** Individualität und Eigentum. Zur Rekonstruktion zweier Grundbegriffe der Moderne, Frankfurt/M..
- Schneider, Gerhard (1970):** Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart.
- Schönknecht, Hans-Joachim (2006):** Die Verweigerung der Vernunft. Untersuchungen zum Denken von Friedrich Nietzsche, Giorgio Agamben, Benedetto Croce, Norderstedt.
- Schönpflug, U. (1976):** Ich, *in*: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart, S. 2-18.
- Schopenhauer, Arthur (o. J.):** Die Welt als Wille und Vorstellung, Paderborn [Nachdruck der 3., verbesserten und vermehrten Auflage.]
- Schröder, Winfried (1998):** Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstadt.
- Schuhmann, Maurice (2010):** Ideologiekritik als letzte Konsequenz des Stirner'schen Atheismus, *in*: Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft Nr. 3: Die Max Stirner-Rezeption im Werke Ret Maruts/B. Travens, herausgegeben von Maurice Schuhmann, Leipzig 2010, S. 180-183.
- Schultheiß, Hermann (1922):** Stirner. Grundlagen zum Verständnis des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“, herausgegeben von Dr. Richard Dedo, 2. Auflage, Breslau [Zugl.: Univ.-Diss., Ratibor 1906].
- Schütte, H. W. (1971):** Atheismus, *in*: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A-C, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart, S. 595-599.
- Schwarz, Hermann (1921):** Über Gottes-Vorstellungen grosser Denker. Sechs Hochschulvorträge, München.
- Schwarzwald, Konstanze (2008):** Nietzsche und die Große Sehnsucht. Ein Versuch, Nietzsches Affektenlehre und Anthropologie weiterzudenken, *in*: Nietzscheforschung, Band 15: Friedrich Nietzsche – Geschichte, Affekte, Medien, herausgegeben von Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin 2008, S. 239-245.
- Seguin, Jean-Paul (1984):** Les Bijoux indiscrets, discours libertin et roman de la liberté? (approche lexico-stylistique), *in*: Moureau, François et Rieu, Alain-Marc (Ed.): Éros philosophe. Discours libertins des luminères, Genève/Paris, S. 41-56.
- Seillière, Ernest (1906):** Apollo oder Dionysos?. Kritische Studie über Friedrich Nietzsche, Berlin.
- Seibert, Thomas (1997):** Existenzphilosophie, Stuttgart/Weimar.

- Seifert, Hans-Ulrich (1983):** Sade: Leser und Autor. Quellenstudien, Kommentare und Interpretationen zu Romanen und Romantheorie von D. A. F. de Sade, Frankfurt/M./Bern/New York [Zugl.: Univ.-Diss., Marburg 1982].
- Seiffert, Helmut (1992):** Einführung in die Hermeneutik, Tübingen.
- Selinger, Walter (1995):** Das einzig Metaphysische. Vom Ich als Prinzip und Dementi der Philosophie, Bergisch Gladbach [Zugl.: Univ.-Diss., Köln 1993].
- Senft, Gerhard (1988):** Der Schatten des Einzigsten. Die Geschichte des Stirnerischen Individualanarchismus, Wien.
- Seung, T.K. (2005):** Nietzsche's Epic of the Soul. Thus Spoke Zarathustra, Lanham/Boulder/New York u.a..
- Sève, Lucien (1999):** Individuum/Individualismus, in: Enzyklopädie der Philosophie, herausgegeben von Hans Jörg Sandhitzler, Hamburg 1999, S. 625-628.
- Shelley, Mary (1993):** Frankenstein. The modern Prometheus, Hertfordshire.
- Shelley, Percy Bysshe (1979):** Der entfesselte Prometheus, Frankfurt /M..
- Siegel, Karl (1938):** Nietzsches Zarathustra. Gehalt und Gestalt, München.
- Silberling, E. (1964):** Dictionnaire de Sociologie Phalastérienne. Guide des Œuvres complètes de Charles Fourier, New York.
- Simmel, Georg (1901):** Die beiden Formen des Individualismus, in: Das freie Wort. 1. Jg. Nr. 13, Frankfurt/M., 5. Okt. 1901, S. 397-403.
- Simon, Josef (2000):** Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, in: Volker Gerhardt (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin, S. 225-256.
- Simon, Julius (1937):** Ralph Waldo Emerson in Deutschland (1851-1932), Berlin [Zugl.: Univ.-Diss., Giessen 1937].
- Simon, Ulrich (1982):** Zur Kritik der Philosophie Max Stirners, Frankfurt/M. (Inaugural-Dissertation).
- Sollers, Alois K. (1989):** Friedrich Nietzsche und das Leiden am Nichts. Mit Exkursen zu J. G. Fichte, Pascal und de Sade, München.
- Sorgner, Stefan Lorenz (1999):** Metaphysics without Truth. On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy, München.
- Ders. (2008):** Ethik, in: Stefan Lorenz Sorgner, H. James Birx und Nikolaus Knoepffler (Hrsg.): Wagner und Nietzsche Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, S. 194-214.
- Spann, Othmar (1921):** Der wahre Staat, Leipzig.
- Stadtmuseum Naumburg (Hrsg.) (2006):** Nietzsche-Haus Naumburg. Nietzsche in Naumburg, Naumburg an der Saale.
- Staiger, Emil (1963):** Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Zürich.
- Stein, Arthur (1926):** Der Begriff des Verstehens bei Dilthey, Tübingen.
- Steiner, Rudolf (2000):** Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit, Dornach.
- Stell, Hans-Dieter (1987):** Machiavelli und Nietzsche – eine strukturelle Gegenüberstellung ihrer Philosophie und Politik, München (Inaugural-Dissertation).

- Stellino, Paolo (2009):** Der Verbrecher bei Nietzsche und Dostojewskij, *in*: Nietzscheforschung, Band 16: Nietzsche im Film. Projektionen und Götzen-Dämerungen, herausgegeben von Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin 2009, S. 221-230.
- Stiegler, Barbara (2005):** Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ, Paris.
- Stobbe, Heinz-Günther (2002):** Vom Geist der Übertretung und Vernichtung. Der Ursprung der Gewalt im Denken des Marquis de Sade, Regensburg.
- Storch, Wolfgang/Damerau, Burghard (Hrsg.) (1995):** Mythos Prometheus, Leipzig.
- Storror, Willy (1926):** [Einführung], *in*: Max Stirner: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Der Humanismus und Realismus, neu herausgegeben mit einer Einführung „In memoriam Max Stirner“ von Willy Storror, Basel, S. 5-18.
- Straub, Jürgen (1999):** Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, *in*: Aleida Assmann und Heidrun Friese (Hrsg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität, Frankfurt/M. 1999, S. 73-104.
- Strugurescu, George (1998):** Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig [Zugl.: Univ.-Diss., München 1911].
- Stulpe, Alexander (2010):** Gesichter des Einzigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität, Berlin [Zugl.: Univ.-Diss., Berlin 2007].
- Sveistrup, Hans (1983):** Stirners drei Egoismen. Wider Karl Marx, Othmar Spann und die Fysiokraten, Freiburg/i. Br.
- Ders. (2006):** Stirner als Soziologe, Leipzig.
- Svensden, Mario (2005):** Einheit. Vielfalt. Tragödie. – Eine struktural-psychanalytische Untersuchung der Identitätsfrage am Beispiel der „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“, Hamburg (Inaugural-Dissertation).
- Swift, Jonathan (1958):** Gullivers Travels and other writings, New York.
- Van Tangeren, Paul (2007):** Nietzsches Hermeneutik der Scham, *in*: Nietzsche-Studien, Band 36, herausgegeben von Günter Abel, Josef Simon und Werner Stegmaier, Berlin/New York 2007, S. 131-154.
- Tannerhill, Reay (1982):** Kulturgeschichte der Erotik, Wien/Hamburg.
- Tas, Beyazit (2007):** Vom Wächter zum Übermenschen, Fribourg.
- Tassone, Guisepppe (2002):** A Study on the Idea of Progress in Nietzsche, Heidegger and Critical Theory, New York/Ontario.
- Taylor, Carles Senn (1988):** Nietzsche's Schopenhauerianism, *in*: Nietzsche-Studien, Band 17, herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Berlin/New York 1988, S. 45-73.
- Thiele, Leslie Paul (1990):** Friedrich Nietzsche and the politics of the Soul. A Study of Heroic Individualism, Princeton.
- Treut, Monika (1990):** Die grausame Frau. Zum Frauenbild bei de Sade und Sacher-Masoch, Basel/Frankfurt/M. [Zugl.: Univ.-Diss., Marburg 1984].

- Trotzki, Leo (1972):** Die permanente Revolution, Frankfurt/M..
- Ulmer, Karl (1962):** Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes, Bern.
- Ulrich, Hans Günter (1975):** Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik, München.
- Ulrich, Jörg (2002):** Individualität als politische Religion, Albeck bei Ulm [Zugl.: Univ.-Diss., Gießen 2002].
- Valadier, P. (1997):** L'anarchie des valeurs: la relativisme est-il fatal?, Paris.
- Vivaelli, Vivetta (2006):** Emerson, Ralph Waldo, *in*: Christian Niemeyer (Hrsg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, S. 85.
- Vogel, Lothar (2007):** Nachwort, *in*: Fragen der Freiheit, H. 275, Juli-September 2007, Bad Boll, S. 64.
- Wagner, Richard (1927a):** Beethoven, Leipzig.
- Ders. (1927b):** Die Kunst und die Revolution, Berlin.
- Waibl, Elmar (1983):** Die Kritik des Kontraktualismus in Marquis de Sades erotomanischen Anarchismus, *in*: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XV, herausgegeben von Erich Heintel, Wien, S. 241-258.
- Walter, Hans (1971):** Griechische Götter. Ihr Gestaltwandel aus den Bewußtseinsstufen des Menschen dargestellt an Bildwerken, München.
- Warren, Mark (1988):** Nietzsche and Political Thought, Cambridge/Massachusetts/London.
- Weber, Max (1975):** Protestantische Ethik, I. Band. Eine Aufsatzsammlung, Hamburg.
- Weichelt, Hans (1922):** Zarathustra-Kommentar, zweite, neu bearbeitete Auflage, Leipzig.
- Weimarer Nietzsche Bibliographie,** bearbeitet von Susanne Jung, Frank Simon-Ritz, Clemens Wahke, Erdmann von Wilamowitz-Moellendorf, Wolfram Wojtecki, 5 Bände, herausgegeben von der Stiftung Weimarer Klassik und der Herzogin Anna Amalia Bibliothek Stuttgart/Weimar 2000-2002.
- Weiss, Peter (1995):** Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade, Frankfurt/M..
- Wellner, Klaus (2009):** Individualität, *in*: Christian Niemeyer (Hrsg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, S. 162-163.
- Welte, Bernhard (1978):** Religionsphilosophie, Freiburg/Basel/Wien.
- White, Richard John (1997):** Nietzsche and the Problem of Sovereignty, Urbana/Chicago.
- Wiesendahl, Elmar (2001):** Bürgerinitiativen, *in*: Lexikon der Politik, Band 2: Politikwissenschaftliche Methoden, herausgegeben von Dieter Nohlen, München, S. 39-41.
- Wilsom, John Elbert (1996):** Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches, Berlin/New York.

- Wischke, Mirko (1994):** Die Geburt der Ethik: Schopenhauer – Nietzsche – Adorno, Berlin.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1997):** Individualisierung: Differenzierungsprozeß und Zurechnungsmodus, *in:* Ulrich Beck und Peter Sopp (Hrsg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Op-laden, S. 23-36.
- Wolf, Jean-Claude (2007):** Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen, Leipzig.
- Ders. (2008):** Sind Personen ersetzbar?, *in:* Francois-Xavier Putallaz und Bernard N. Schumacher (Hrsg.): Der Mensch und die Person. Mit einem Vorwort von Pascal Couchepin, Präsident der schweizerischen Eidgenossenschaft, Darmstadt 2008, S. 195-204.
- Worku, Alemayehu Biru (1997):** Individual versus Communal Autonomy. A Critical study of Rawls' Liberal Conception of Pluralism, Frankfurt/M./Berlin/Bern u.a. [Zugl.: Univ.-Diss., Leipzig 1997].
- Wynn, Thomas (2007):** Sade's theatre: pleasure, vision, masochism, Oxford.
- Zachriat, Wolf Gorch (2001):** Ambivalent des Fortschritts. Friedrich Nietzsches Kulturkritik, Berlin [Zugl.: Univ.-Diss., Berlin 2000].
- Zibis, Alexander-Maria (2007):** Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit, Würzburg [Zugl.: Univ.-Diss., Berlin 2005].
- Ziegler, Theobald (1899):** Friedrich Nietzsche, o.O..
- Zitko, Hans (1991):** Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz, Würzburg [Zugl.: Univ.-Diss., Frankfurt/M. 1989].

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

Mai 2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



RITA CASALE
Heideggers Nietzsche
Geschichte einer Obsession

2010, 374 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1165-6



MICHAEL FISCH
Werke und Freuden
Michel Foucault – eine Biografie

September 2011, 576 Seiten, Hardcover, 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1900-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN
Jenseits von Glauben und Wissen
Philosophischer Versuch über das Leben
in der Moderne

Januar 2011, 144 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1601-9



ANKE HAARMANN
Die andere Natur des Menschen
Philosophische Menschenbilder jenseits
der Naturwissenschaft

April 2011, 146 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-8376-1761-0



MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

Dezember 2011, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne

DIRK BRAUNSTEIN

Adornos Kritik der politischen Ökonomie

Mai 2011, 444 Seiten, kart., 36,80 €,
ISBN 978-3-8376-1782-5

GERHARD GAMM,

JENS KERTSCHER (Hg.)

Philosophie in Experimenten Versuche explorativen Denkens

Juni 2011, 308 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1681-1

FERNAND MATHIAS GUELF

Die urbane Revolution

Henri Lefèbvres Philosophie
der globalen Verstädterung

2010, 320 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1511-1

DIANA KÖNIG

Das Subjekt der Kunst: Schrei, Klage und Darstellung

Eine Studie über Erkenntnis
jenseits der Vernunft im
Anschluss an Lessing und Hegel

Oktober 2011, 338 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1901-0

LARS LEETEN

Zeichen und Freiheit

Über Verantwortung
im theoretischen Denken

2010, 268 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1645-3

WALTRAUD MEINTS

Partei ergreifen im Interesse der Welt

Eine Studie zur politischen
Urteilkraft im Denken
Hannah Arendts

April 2011, 270 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1445-9

PETER NICKL,

GEORGIOS TERIZAKIS (Hg.)

Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit?

Philosophische Ergründungen.
Texte zum ersten Festival der Philosophie
in Hannover 2008

2010, 244 Seiten, kart., 22,80 €,
ISBN 978-3-8376-1268-4

MATHIAS RICHTER

Freiheit und Macht

Perspektiven kritischer
Gesellschaftstheorie –
der Humanismusstreit
zwischen Sartre und Foucault

Juli 2011, 636 Seiten, kart., 42,80 €,
ISBN 978-3-8376-1769-6

SIBYLLE SCHMIDT, SYBILLE KRÄMER,

RAMON VOGES (Hg.)

Politik der Zeugenschaft

Zur Kritik einer Wissenspraxis

Januar 2011, 358 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

Freiheit als Norm?

Moderne Theoriebildung und der
Effekt Kantischer Moralphilosophie

2010, 314 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1366-7

DETLEF STAUDE (Hg.)

Methoden Philosophischer Praxis

Ein Handbuch

2010, 280 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1453-4

NIKOLAUS URBANEK

Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik

Adornos »Philosophie der Musik«
und die Beethoven-Fragmente

2010, 322 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1320-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

