



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Ich zuerst – Der Egoismus als Tugend und Tabu“

verfasst von / submitted by

Patrick Worsch, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

DANKSAGUNG

Innigster Dank gebührt meiner Frau, Mag. Barbara Worsch, die durch ihre Intelligenz, ihre Herzlichkeit und ihre Disziplin zugleich eine liebevolle Partnerin und ein Vorbild für mich ist. An allem, was mir gelingt, hat auch sie maßgeblichen Anteil.

Ich danke meinen Eltern, Christian Worsch und Sylvia Worsch, die mich seit meiner Kindheit in jeder Hinsicht unterstützen. Beide haben meine Ausbildung mit viel Hingabe gefördert und haben mich beim Studieren durch ihr stetiges Interesse gestärkt.

Schließlich danke ich Doz. Mag. Dr. Arno Böhler, der mich in zahlreichen Lehrveranstaltungen inspiriert und mir beim Verfassen dieser Arbeit auch Raum für meine individuelle Philosophie gelassen hat. Er war stets für mich erreichbar, nahm sich immer Zeit und half mir durch präzises und wohlwollendes Feedback.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	9
2. Begriffsdefinitionen	11
2.1 „Egoismus“	11
2.2 „Ego“	11
2.3 „Individualität“	11
2.4 „Tugend“	12
2.5 „Tabu“	12
2.6 „Altruismus“	13
2.7 „Empathie“ - „Mitgefühl“ - „Mitleid“	13
3. Forschungsfrage	13
4. Eigene Interessen	16
4.1 Egoismus im Überblick	16
4.2 Egoismus bei Stirner.....	19
4.3 Der Besessene.....	21
4.4 Der Freie	26
4.5 Der Eigner.....	31
4.6 Der Einzige	33
4.7 Egoismus bei Nietzsche.....	36
4.8 „Das Weide-Glück der Herde“	40
4.9 Herren- und Sklavenmoral.....	43
4.10 Die Tugend der Schwäche	45
4.11 (K)ein freier Wille	48
4.12 Radikale Individualität	50
4.13 Stirner & Nietzsche im Vergleich	55
4.14 Kritik am Ethischen Egoismus	59
5. Fremde Interessen	65
5.1 Grundlagen des Altruismus	65
5.2 Mitleid als Triebfeder	69
5.3 Das Glück der meisten.....	73
5.4 Effektiver Altruismus	75
5.5 Kritik am Altruismus	83

6. Ohne Interessen.....	90
6.1 Der Begriff: „Ego“	90
6.2 Identifikation	93
6.3 Rollendenken & Überlegenheit	97
6.4 Egosigkeit.....	101
6.5 Kritik am egolosen Handeln	103
7. Antwort auf die Forschungsfrage.....	106
7.1 Zusammenfassung	106
7.2 Ist jede Handlung egoistisch motiviert?	110
8. Egoismus als Tugend und Tabu.....	111
8.1 Zwei Arten des Egoismus.....	111
8.2 Der gute Egoist	114
9. Literaturverzeichnis	118
10. Abstract.....	125

1. Einleitung

Wer gilt schon gern als Egoist? Eigennutz, Egozentrik, Egomanie, Selbstsucht und Ichbezogenheit, Korruption und Anmaßung, aber auch Schwindler, Schummler, Blender, Angeber und Verbrecher verbinden wir in unserer Sprache mit dem Egoismus. Wenn wir uns den Titel dieser Arbeit – *Ich zuerst* – vor Augen führen, dann denken wir an Menschen, die sich an der Kasse vordrängen, die sich im Straßenverkehr vor uns reinzwängen, oder auch an solche, die Dokumente und Dissertationen fälschen, um sich eine bessere Stellung oder einen höher bezahlten Job zu ergaunern. Kurz, wir denken bei einem Egoisten vorerst an jemanden, der sich rücksichtslos eigene Vorteile verschafft, auch wenn er mit seinem Verhalten gesellschaftliche Sitten oder Gesetze bricht.

Gleichsam verwenden wir diesen Begriff recht rasch. Bereits wenn jemand nicht bereit ist, von seiner Position abzurücken, urteilen wir allzu gern, dass sich dieser Mensch egoistisch verhält. Tun wir selbst aber, was *wir* wollen, dann hüte man sich, *uns* auch Egoisten zu nennen! Vielmehr handelt es sich doch in *unserem eigenen Fall* nur um Selbstliebe oder bewusste Lebensführung.

Der Egoismus gliedert sich somit in die Reihe von jenen Begriffen ein, die wir verabsolutieren. Auf der positiven Seite verfahren wir seit einiger Zeit ähnlich, wenn wir die „Diversität“ als absolut gut verstehen. Die Sprache soll daher möglichst divers formuliert sein, Filme sollen möglichst divers besetzt werden, Medien nutzen die Diversität als Schlagwort und Quotenfänger, obwohl wir uns sicher keine diversen Coronavarianten oder diverse terroristische Gruppierungen wünschen. Egoismus, auf der anderen Seite, ist aber ein stigmatisierter Tabubegriff, den wir fast ausschließlich negativ gebrauchen, wie auch den „Wahnsinn“, den wir nicht nur mächtigen Politikern unterstellen, sondern auch bei Bekannten und Kollegen diagnostizieren, die sich konträr zu unseren Überzeugungen verhalten. „*Der muss einfach verrückt sein*“, sagen wir. „*So ein Egoist!*“ Benutzen wir solche Urteile aber, weil sie stimmen? Oder sind diese Aussagen eher bequem für uns, weil sie sich als Killerphrasen und Fluchtworte ideal eignen, um andere nicht genauer verstehen zu müssen? Gebrauchen wir den Begriff des Egoismus am Ende gar aus Faulheit?

Solche Fragen führen uns in dieser Arbeit dazu, philosophisch zu ergründen, worum es sich bei egoistischen Motiven handelt, wann es richtig und wichtig ist, für uns selbst einzutreten, und wo eine Grenze zwischen einem „gesunden“ und einem „gefährlichen“ Egoismus gezogen werden darf. Vor allem aber fragen wir uns hier, ob das Gegenteil, nämlich eine reine Selbstlosigkeit, für menschliche Handlungen überhaupt möglich ist, oder ob diese Selbstlosigkeit lediglich als Tarnung für unsere egoistischen Ziele dient.

Abseits davon leben wir heute in einer Welt, in der wir nicht nur mit dem Egoismus, sondern auch mit einem stark wachsenden Kollektivismus umgehen müssen. Denn ganz gleich, wohin man geht oder klickt, den Gruppenidealen entkommt man nicht mehr lange. Auf der einen Seite setzen sich Massen für Themen wie Gleichberechtigung von Minderheiten oder gegen den Rassismus ein, auf der anderen Seite fürchten sich ebensolche Massen vor der Migration und demonstrieren gegen jedwede Einschränkung ihrer Freiheit. Wir erleben heute einen Gruppenzwang, der sich auch darin äußert, dass Menschen mehr und mehr Angst vor Gruppen haben. Sie fürchten sich, etwas Falsches zu sagen oder anzuecken, nicht politisch korrekt zu handeln. Häufig erfüllen sie dann in einem vorauseilenden Gehorsam alles, was der derzeitigen Moralerwartung entspricht, damit sie online keinen Shitstorm gegen sich ernten oder auch in ihrem Beruf keine Probleme bekommen. Vor allem im Netz lässt sich zudem beobachten, wie man heutzutage kritisiert, wie raffiniert Rufschädigung betrieben wird. Denn um andere zu diffamieren, werden sie heute blitzschnell einer feindlichen Gruppe zugeordnet: Setzen sie sich etwa für den Klimaschutz ein, werden sie als Ökos abgestempelt, gendern sie nicht konsequent, dann reden sie wie die alten weißen Männer, empfangen sie Flüchtlinge mit offenen Armen, sind sie linkslinke Gutmenschen, demonstrieren sie gegen Maßnahmen in der Pandemie, nennt man sie rechtsradikal oder Nazis.

Gruppen kämpfen gegen Gruppen, und in jedem dieser Kämpfe geht es um die Deutungshoheit über die verschiedenen Ideale. Ob wir noch gute Menschen sind, das scheint in der Wahrnehmung anderer immer weniger damit zusammenzuhängen, wie wir uns als Einzelne, als Privatperson verhalten. Vielmehr werden wir danach bewertet, inwiefern wir mit unseren Handlungen und Einstellungen den anerkannten Gruppenidealen unserer Zeit entsprechen. Als guter Mensch gelten wir, wenn wir als Gruppenmitglied funktionieren.

Gerade in solchen Zeiten, in denen das „Wir“ auf diese Art aufgewertet wird, erscheint es daher umso wichtiger, das „Ich“ nicht zu vergessen. Darum wollen wir uns in dieser Arbeit vorwiegend mit individuellen Werten, in Hinblick auf ihre Wechselwirkung mit Kollektiven auseinandersetzen.

Einige Hauptbegriffe, die daher im Zentrum stehen, lösen in uns aber zahlreiche Vorstellungen aus und werden von verschiedenen Menschen nicht einheitlich interpretiert. Da diese Arbeit aber gerade darauf abzielt, Begriffe wie „Egoismus“, „Ego“ oder „Mitleid“ neu zu denken, benötigen wir einen gemeinsamen Ausgangspunkt, an dem unsere Betrachtungen beginnen können. Bevor wir unsere Forschungsfrage erläutern, kann es daher nicht schaden, für ein möglichst klares Verständnis auch erste Definitionen voranzustellen.

2. Begriffsdefinitionen

2.1 „Egoismus“

Wie einleitend erläutert, verwenden wir den Begriff „Egoismus“ in unserem täglichen Leben zumeist für „Eigennutz“ oder „Selbstsucht“. Sprachgeschichtlich ist der Ausdruck ein Lehnwort vom französischen „égoïsme“, und die ältere Form „Egotismus“ war vermutlich eine Weiterentwicklung des „Idiotismus“.¹ Wir aber prägen uns hier zunächst jene möglichst wertfreie Definition ein, die von Ayn Rand getroffen wird. Nach ihr handelt es sich beim Egoismus um nichts weiter als um die: „*Beschäftigung mit den eigenen Interessen*“². Das „Eigene“ meint hier alles, was sich von überindividuellen Ideologien oder fremden Bedürfnissen abgrenzt, was wir für uns wählen, ohne einer Fremdbestimmung zu unterliegen. Von dieser Definition ausgehend, wollen wir erforschen, wie der Egoismus in jenen Philosophien entwickelt wird, die wir im Folgenden genauer beleuchten.

2.2 „Ego“

Hierbei handelt es sich um ein Konzept, das sprachlich besonders schwer zu fassen ist, vielleicht sogar zum Teil in das neblige Reich des Unsagbaren ragt. Da es jedoch in dieser Arbeit von großer Bedeutung sein wird, wie wir „Ego“ verwenden, bleiben wir an dieser frühen Stelle noch bewusst sparsam mit Definitionen, um später auch noch die Offenheit zu haben, den Begriff neu zu verstehen. Vorweg nur so viel: Lateinisch steht Ego ganz simpel für „Ich“, in der Psychologie ist das Ego der Begriff für das „Selbst“. Wir aber setzen uns später vor allem mit Wertungen auseinander, die im Volksmund und in der außereuropäischen Philosophie, etwa im Buddhismus davon existieren, und die sich drastisch voneinander unterscheiden.

2.3 „Individualität“

Diese Bezeichnung stammt ab vom „Individuum“, welches für „das Unteilbare“ steht und vom lateinischen Verb „dividere“ herrührt. Dieses geht zurück auf das griechische Wort „atomos“, ebenfalls „das Unteilbare“. Die Stoa beschrieb damit eine Existenz, die nicht weiter geteilt werden kann, ohne dabei ihre Eigenart einzubüßen. Später, während der Renaissance und des Humanismus, wurden Begriffe wie „Individuum“ und „individuell“ bereits mehrheitlich für die Bezeichnung des Einzelwesens gebraucht; schließlich verstand man dieses Einzelwesen als Gegensatz zum Kollektiv, zur Gesellschaft.³ Speziell bei Nietzsche nimmt die

¹ Vgl. Kluge 2011, „Egoismus“: 228.

² Rand 2017: 6.

³ Vgl. Kluge 2011, „Individuum“: 442.

Individualität dann eine besondere Färbung an, die in Auseinandersetzung mit seiner Auffassung des Egoismus essenziell sein wird.

2.4 „Tugend“

Von diesem zentralen philosophischen Leitbegriff, der von der Antike bis heute diskutiert und neu ausgelegt wird, findet sich eine klare Definition in der *Nikomachischen Ethik*. Aristoteles versteht darin unter der Tugend ein Mittelmaß in Bezug auf unsere Laster.⁴ Ein Beispiel dafür wäre etwa die Furcht: Wer sie komplett ignoriert, ist tollkühn, wer sich aber übermäßig fürchtet, ist feige. Doch wer in Furchtdingen verhältnismäßig bleibt, der ist tapfer und damit tugendhaft. Die Tugend meidet demnach das Extreme. – Gleichwohl beinhaltet die menschliche Natur aber Affekte, die schon durch ihr bloßes Vorhandensein jede Tugend ausschließen. So können wir nicht tugendhaft neidisch oder tugendhaft jähzornig sein. Diese Affekte belegen wir daher auch schon vorweg mit Warnworten wie Geiz, Zorn, Neid, Rachsucht usw.⁵ – Inwiefern nun der besonders stigmatisierte Begriff „Egoismus“ als Tugend verstanden werden kann, das wird sich zum Ende der Arbeit klären.

2.5 „Tabu“

Gesellschaftlich sprechen wir von einem Tabu, wenn gewisse Handlungen oder Verhaltensweisen zutiefst verpönt und zumindest sittlich verboten sind, wenn aber dennoch das Interesse besteht, sich eben auf diese Art zu verhalten. Inzest ist etwa mit einem Tabu belegt, Nacktheit in der Öffentlichkeit oder Unruhe auf Friedhöfen ebenso. Tabus weichen auch geographisch voneinander ab. Während man etwa in den USA ohne Scheu vom eigenen Gehalt mit anderen Leuten spricht, wird einem die Angabe des persönlichen Verdienstes in Österreich oft übelgenommen. Das Tabu hängt auch mit der gegenwärtigen, örtlichen oder familiären Sitte zusammen, die sich ändern kann. Sprachgeschichtlich stammt es ab vom polynesischen „*tapu*“, das geweihte und unberührbare Dinge bezeichnet.⁶ Im Zusammenhang mit dem Egoismus beschäftigt uns das Tabu, weil es immer noch zutiefst verpönt ist, sich offen egoistisch zu verhalten, weshalb sich der Egoismus auch, wie wir sehen werden, oft verkleiden muss und folglich in Travestie auftritt.

⁴ Vgl. Aristoteles 2006: 1107a.

⁵ Vgl. Ebda: 1107a.

⁶ Vgl. Kluge 2011, „Tabu“: 902.

2.6 „Altruismus“

Erstmals gebrauchte August Comte (1798-1857) die Bezeichnung „Altruismus“ als Gegenbegriff zum Egoismus. Entlehnt ist das Wort vom französischen „altruisme“, das sich aus dem französischen „autrui“ und dem lateinischen „alter“ ergibt: es steht also für den „Anderen“. Konträr zum Egoismus verwenden wir den Begriff für Selbstlosigkeit und Uneigennützigkeit.⁷ Wir verbinden damit Handlungen, die aus Motiven wie Mitleid, Solidarität oder Nächstenliebe erfolgen. Durch altruistisches Verhalten können wir sowohl die Interessen von einer anderen Person als auch von vielen anderen erfüllen – im letzteren Fall sprechen wir davon, für das Gemeinwohl zu handeln.

2.7 „Empathie“ - „Mitgefühl“ - „Mitleid“

Diese drei Begriffe sind zusammen angeführt, weil sie sich zum Teil überschneiden oder zumindest unmittelbar aufeinander einwirken. In ihrem Lebensraum, der flüchtigen und unruhigen Welt unserer Gefühle, lassen sich schwer Definitionen finden, die sich völlig voneinander abgrenzen. Gerne wird aber von einer Reihenfolge ausgegangen, in der sie in uns stattfinden. So benötigen wir zunächst Empathie, um Mitgefühl zu entwickeln, und so benötigen wir schon Empathie und Mitgefühl, um bis ins Mitleid zu gelangen. Als objektive Grundlage nehmen wir die Definitionen des Duden: Hier sind wir durch Empathie zunächst fähig, uns in die Einstellungen von anderen einzufühlen.⁸ Wenn wir zudem auch Mitgefühl entwickeln, nehmen wir schon Anteil an ihrem Schmerz und ihrer Not.⁹ Erst das Mitleid drängt uns aber durch starke innere Impulse dazu, auch Handlungen zu setzen, die trösten oder helfen und so das Leid der anderen lindern.¹⁰ Unsere Auseinandersetzung mit altruistischen Motiven wird alle drei Phänomene beinhalten; vorrangig beschäftigen wir uns aber mit dem Mitleid, gleichsam als Schwäche, als Tugend und als Triebfeder.

3. Forschungsfrage

Die Triebfeder dient uns nun auch als Anreiz für unsere zentrale Forschungsfrage. Gewöhnlich verstehen wir unter einem Trieb einen starken inneren Drang, der uns in gewisse Stimmungen versetzt und uns eben zu Handlungen treibt. So neigen wir zu aggressivem Verhalten, wenn jemand unsere Wut reizt; und in Tränen brechen wir aus, wenn uns die Trauer um einen geliebten Menschen plötzlich den Hals zuschnürt. Mit einem Trieb meinen wir etwas Körper-

⁷ Vgl. Kluge 2011, „Altruismus“: 36.

⁸ Vgl. Dudenredaktion o.D., „Empathie“: <https://www.duden.de/node/39860/revision/558802>

⁹ Vgl. Ebda.: „Mitgefühl“: <https://www.duden.de/node/97703/revision/445386>

¹⁰ Vgl. Ebda.: „Mitleid“: <https://www.duden.de/node/97755/revision/445870>

liches, wie die sexuelle Lust, die uns auch kitzelt, ohne uns zuvor um Erlaubnis zu bitten. Der Mensch verfügt nun aber über die Fähigkeit, seinen Trieben auch zu widerstehen, Triebregulierung zu betreiben. Denn statt wild auf jemanden loszuprügeln, können wir auch bewusst durchatmen, bis die Wut wieder nachlässt, und ebenso müssen wir den Ekel über den schlechten Körpergeruch unseres Sitznachbars auch nicht ansprechen, sondern können ihn schweigend ertragen. Wir haben die Wahl. Ganz gleich aber, zu welcher Handlung wir uns entscheiden, unbewusst oder bewusst verfolgen wir damit stets ein Ziel. Wir streben, wie Aristoteles schreibt, immerzu nach einem Gut.¹¹ Lust wie Reichtum, Ruhe wie Ruhm, Macht wie Freiheit, sämtliche Güter, die wir erlangen wollen, haben dabei eine Gemeinsamkeit: Sie sollen das Glück und die Zufriedenheit in unserer Lage steigern. Sie sollen unseren gegenwärtigen Zustand verbessern.

Auch wenn wir es manchmal nicht mit Worten benennen können, regt sich etwas tief in uns, was die Handlung, die wir tätigen, oder die Worte, die wir aussprechen, von unten her stützt und bedingt. Eben diesen unterschwelligem Antrieb, der unseren Handlungswillen in Gang setzt, nennt Schopenhauer: *Triebfeder*.¹²

Wie viele Triebfedern existieren aber? Welche ist am Werk, wenn wir im Stress losrennen, welche leitet uns, wenn wir den Plan hegen, ein Unternehmen zu gründen, welche hält uns davon ab, jemandem ungeschminkt die Wahrheit zu sagen? Die Einzelumstände unterscheiden sich in unserem Leben drastisch. So wie sich jedes neue Gespräch mit einer Person anders anfühlt als das vorherige, so scheinen sich auch unsere Motive mit unseren Stimmungen und Lagen zu verschieben, zu verstärken, miteinander zu verschwimmen. Einmal wollen wir die Gehaltserhöhung, um die Miete zu bezahlen, dann lieber doch nicht, um den Vorgesetzten nicht noch mehr zu reizen. Im Januar empfinden wir noch heimlich Schadenfreude, weil ein Bekannter seinen Job verliert, im Februar zahlen wir ihm dann aber schon das Abendessen, weil er uns von seinen Geldsorgen berichtet. Subtrahieren wir von unseren Zielen die Gegenstände, nach denen wir uns sehnen, und ziehen wir auch noch alle Einzelheiten ab, die wir uns gefühlsmäßig von der Erreichung erträumen, dann bleibt nicht mehr viel übrig. Nur unser Grundmotiv, nur unsere wahre Triebfeder.

Solche Triebfedern bestehen nach Schopenhauer aber nicht in Hülle und Fülle. Nur drei an der Zahl nennt er, und zwar für alle menschlichen Handlungen: *Egoismus, Bosheit und Mitleid*. Egoismus und Bosheit zählt er dabei zu den amoralischen Triebfedern, moralisch ist nur das Mitleid. Je nach Triebfeder unterscheiden sich auch die Absichten: Dabei zielt der Egoismus auf das eigene Wohl ab, etwa wenn wir uns für eine gefährliche Aufgabe vor den anderen

¹¹ Vgl. Aristoteles 2006: 1094a.

¹² Vgl. Schopenhauer 2005: 78 f.

melden, um später für unseren Mut geehrt zu werden. Die Bosheit dagegen will das Weh des anderen, wie Schopenhauer es ausdrückt. Zerkratzen wir also einem Reichen, den wir beneiden, die glänzende Motorhaube seines neuen Sportwagens, dann ergötzen wir uns an dem Leid und dem Ärger, die er empfindet, wenn er unser Werk erblicken muss. Das Mitleid ist in dieser Theorie die einzig edle Triebfeder. Sie will das Wohl des anderen, zum Beispiel wenn wir einer alten Frau helfen, ihre schweren Einkäufe über die Treppen zu tragen, weil wir nachempfinden, welche Mühe ihr die Last bereitet. Indem wir also das Beste für den anderen wollen, handeln wir selbstlos¹³, oder wie Schopenhauer schreibt:

„{...} dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt notwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. {...} d.h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei.“¹⁴

Unsere Forschungsfrage antwortet auf diese Theorie Schopenhauers, indem sie jene drei Triebfedern nochmals auf eine einzige reduziert. Im eben angeführten Zitat fällt uns dazu vor allem der Schluss auf, der davon spricht, dass der Egoismus „{...} wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei.“¹⁵ – Wir wollen daher prüfen, ob Egoismus die *einzig* menschliche Triebfeder ist. Ob Bosheit und sogar das ehrlichste Mitleid vielleicht nur jene Gewürze sind, die den egoistischen Grundgeschmack jeder Handlung überdecken. Positiv formuliert prüfen wir hier demnach die These: „*Jede Handlung ist egoistisch motiviert.*“ Umgekehrt ausgedrückt fragen wir: „*Sind selbstlose Handlungen unmöglich?*“

Um diese Frage auflösen zu können, müssen wir aber zunächst verstehen, was uns dazu antreibt, egoistisch zu denken und zu handeln, weshalb wir uns nun auch zuallererst dem ethischen Egoismus widmen. Danach werden wir gegenteilige, nämlich altruistische Motive überprüfen, die vorgeben, keine Vorteile für einen selbst, sondern für die anderen anzustreben. Zum Abschluss wenden wir uns dem Begriff des „*Ego*“ zu, der uns auch vorführen soll, warum wir ganz bestimmte Dinge wollen und verachten. Damit verbunden werden wir uns schließlich auch fragen müssen, ob wir als Menschen jemals fähig sind, wunschfrei und damit absichtslos zu werden.

¹³ Vgl. Schopenhauer 2005: 78 f.

¹⁴ Ebda: 76 f.

¹⁵ Ebda: 77.

4. Eigene Interessen

4.1 Egoismus im Überblick

Dem Egoismus könnten wir uns nun aus zahlreichen Richtungen nähern.

Alltäglich liebt er den Vorhang und den Schatten. Ungern zeigt er sich nackt im Mittagslicht. Unsere wahren Interessen kleiden wir daher häufig mit Höflichkeiten, oder wir hüllen sie in Schweigen, so edel und nachvollziehbar sie auch sein mögen. Zu gut wissen wir, wie verletzlich wir oft werden, wenn andere nur ahnen, worum es uns eigentlich geht. Nicht weil wir Aufmerksamkeit wollen, posten wir uns mit unserer Partnerin im Internet, sondern „*weil wir beide für die gute Sache gespendet haben*“. Nicht weil wir die Gehaltserhöhung brauchen, um den Privatkonkurs zu vermeiden, machen wir so viele Überstunden, sondern „*weil wir für diese Firma brennen*“. Wir sind Meister darin geworden, es so aussehen zu lassen, als ginge es nicht um unseren persönlichen Vorteil. Gleichsam kommen wir im Leben nur weiter, wenn wir unsere eigenen Interessen erkennen und verfolgen. Schon wenn wir in der Schule Freunde wollen, müssen wir um ihre Gunst buhlen. Geht es um die offene Stelle, müssen wir die anderen Bewerber durch bessere Qualifikationen oder ein glaubwürdiges Motivationsschreiben übertrumpfen. Strom und Gas müssen schließlich bezahlt werden, damit wir nicht frieren, fit und gut gekleidet sollen wir sein, um etwas zu gelten, nachhaltig sollen wir leben, um nicht als Umweltsünder verschmäht zu werden. Alles, was uns die Gesellschaft als wünschenswert bewirbt, können wir nur erlangen, indem wir selbst auftreten oder für uns selbst eintreten. Während wir darum ständig bemüht sind, ehrgeizig unsere Ziele zu erreichen, sollen unsere Errungenschaften aber wie Zufälle anmuten, die nur ganz nebenbei gelangen, als wir den hehren Werten der Gesellschaft dienen. Aus diesen Gründen handelt es sich beim Egoismus auch um ein Tabu im Sinne von Freud, der schon erkannte, dass Tabus nicht möglich sind, wenn dazu nicht bereits eine starke Neigung im Unbewussten bestünde. Genauso wie Freud wissen wir aber bereits unbewusst, dass wir selbst tabu werden, sobald wir das Tabu brechen.¹⁶ Wir müssen also egoistisch sein, ohne egoistisch zu erscheinen. Wer überlässt uns schließlich gern den umkämpften Parkplatz, wenn wir wahrheitsgemäß gestehen, dass wir einfach keine Lust haben, weiter nach einem anderen zu suchen?

Ökonomisch denken wir an den Kapitalismus, anders gesagt an den: wirtschaftlichen Egoismus. An Menschen, die aus Macht- und Geldgier Unternehmen gründen, billige Arbeitskräfte beschäftigen und hohe Preise für jede Qualität verlangen. Der Kapitalist gilt uns zunächst als jemand, dem das Geld zum Selbstzweck geworden ist, der für seinen eigenen Profit auch rücksichtslos Leute entlässt oder sie unter schlechten Arbeitsbedingungen für sein Seelenheil

¹⁶ Vgl. Freud 2017: 31.

schuften lässt, um seine Schätze dann auf Konten und in Wertschutzräumen zu horten und sich dadurch (absurd) sicher zu fühlen. Der Kapitalist ist der eine Reiche, für den hundert Arme notwendig waren. Genauso könnten wir uns aber eingehend mit den Theorien von Adam Smith beschäftigen, die er etwa in seinem Werk über den *Wohlstand der Nationen* entwickelt. Darin werden egoistische Motive im Kapitalismus nicht nur nicht verhöhnt, sondern im Gegenteil verteidigt. Die Kapitalisten, die wir anprangern, sind schließlich auch die Vorstände von Konzernen, die uns durch ihre Produkte viele Lebensbereiche erleichtern und Wege verkürzen. Menschen, die erfolgreich und vermögend werden wollten, haben auch Suchmaschinen erfunden, die uns heute in Millisekunden das finden lassen, wonach wir zu früheren Zeiten tagelang in Bibliotheken stöbern mussten. Viele, die wirtschaftlich erfolgreich sind, sind auch jene, die permanent darüber nachdenken, wie sie unsere alltäglichen Probleme lösen, und wie ihre Produkte für uns so schmackhaft und benutzerfreundlich wie möglich werden. Erst die freie Marktwirtschaft mit ihrem stetigen Wettbewerb erlaubt das.

Smith erkennt vor allem, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier nicht vollständig unabhängig wird.¹⁷ Ein ausgewachsenes Tier ist Selbstversorger. Es jagt, es frisst, es ernährt seinen Nachwuchs. Der Mensch aber braucht mehr als nur Nahrung. Er sehnt sich gleichsam nach Sicherheit und Freiheit, nach Anerkennung obendrein. Im sozialen Umfeld, das für sein Lebensglück notwendig ist, bedarf er stets der Unterstützung seiner Mitmenschen.

Um diese zu erhalten, wäre es aber, nach Smith, nicht besonders ertragreich, nur an ihr Wohlwollen zu appellieren. Menschen helfen einander auch, weil sie selbst etwas davon haben.¹⁸ Hilfe hilft immer auch dem Helfer, und am besten mit einem Lohn für seinen Dienst. Darum schlägt Smith vor:

„Gib mir, was ich will, und du sollst haben, was du willst {...} auf diese Weise erhalten wir voneinander den weitaus größten Teil der guten Dienste. {...} Nicht vom Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihren Egoismus, und sprechen ihnen nie von unseren Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen.“¹⁹

Dieses kulinarische Argument ist schon ein frühes Anzeichen für den engen Zusammenhang zwischen Egoismus und Altruismus in vielen Lebensbereichen. Indem jeder sein Produkt verbessert, um daran den maximalen Profit zu verdienen, sorgt er gleichsam auch dafür, dass die Wünsche und Interessen seiner Kunden befriedigt sind, die das Produkt nur erwerben, wenn sie davon einen Mehrwert erhalten. Indem man auf sich achtet, achtet man so auch auf die anderen.

¹⁷ Vgl. Smith 2021: 21.

¹⁸ Vgl. Ebda: 21.

¹⁹ Ebda: 21.

In der Literatur können wir die egoistischen Beispiele gar nicht aufzählen. Schon bei Homer zieht Achilles in den Krieg, um Ruhm zu ernten, bei Dostojewskij mordet Raskolnikov, um sich seine Stellung als außerordentlicher Mensch zu beweisen, und beinahe jedes Werk von Shakespeare ist gepflastert von Leichen der Selbstsucht. Wenn wir an eine besonders grausame Form des literarischen Egoismus denken, dann sind wir dazu verführt, die *pornosophischen* Schriften des Marquis de Sade heranzuziehen, der seine Figuren darin unsagbare Verbrechen gegen Menschen, Tiere und die Natur verüben und zutiefst genießen lässt. „*Ach was!*“, lässt Sade etwa seinen Lüstling Dolmancé in der *Philosophie im Boudoir* ausrufen, „*Pfeif doch auf die sogenannte Tugend und Moral und ihre Lehren {...} Gibt es denn überhaupt ein einziges der von uns ständig diesen falschen Götzenlehren dargebrachten Opfer, das nur einem einzigen Moment der Lust und Wonne gleichkäme, die wir gerade dann empfinden, wenn wir sie verletzen?*“²⁰ – Nicht umsonst wurde der Sadismus nach Sade benannt. Durch den Spaß an der Grausamkeit sucht er das radikal Böse in der menschlichen Natur²¹, und auf dieser *Tour de Force* siegt in seinen Büchern die schrankenlose Ichbezogenheit über jede Art des Lieblichen und Uneigennützigigen. – Wie der Egoismus aber auf der anderen Seite kläglich scheitert und ins Verderben führt, veranschaulichen zwei Werke, die wir später, an einer geeigneten Stelle noch anführen wollen.

Innerhalb der Philosophie könnten wir uns ebenfalls zahlreichen Denkern widmen, die sich eingehend mit Begriffen wie dem Selbst und dem Ego beschäftigt haben. Gewiss wäre der *Conatus* bei Spinoza ein würdiges Forschungsobjekt, gewiss könnten wir in *Entweder-Oder* auch Kierkegaards A. folgen, während er danach strebt, sein Leben wie ein Kunstwerk zu gestalten, für das allein er die Dimensionen festsetzt. – Wir aber wollen uns hier auf den ethischen Egoismus konzentrieren, der die eigenen Werte höher ansiedelt als die allgemeinen, und der sich folglich vehement gegen viele anerkannte Moralvorstellungen zur Wehr setzt.

Ayn Rand liefert einen klaren Einstieg. Unverblümt stellt sie fest, dass Egoismus kein Unding und kein Verbrechen ist; vielmehr besteht schon rein biologisch eine Tatsache, die wir nicht ignorieren können: „*Auf der physischen Stufe werden die Funktionen aller lebenden Organismen {...} vom Organismus selbst erzeugt und richten sich auf ein einziges Ziel: Die Aufrechterhaltung des eigenen Lebens.*“²² – Als solcher Organismus ist auch der Mensch sein ganzes Leben hindurch bestrebt, sich selbst zu erhalten. Damit ihm das auch möglichst lange gelingt, muss er sich aber, nach Rand, vor allem selbst achten.²³ – Schon beginnen die Schwierigkeiten. Denn wie wir wissen, lebt auf der Welt nicht nur ein Mensch, der auf sich

²⁰ Sade 2010: 51.

²¹ Vgl. Safranski 2011: 190.

²² Rand 2017: 17.

²³ Vgl. Ebda: 44.

selbst achtet, vielmehr tummeln sich inzwischen auf unserem Planeten knapp acht Milliarden Individuen, die oft viel lieber auf andere achten. Die Interessen des Einzelnen prallen damit spätestens ab der Geburt auf kollektive Werte. Wenige davon halten jedoch das Vorrecht des Individuums hoch, sehr viele fordern aber, dass sich der Einzelne in die Masse einordnet, sich der Gruppe unterordnet, sich für die anderen aufopfert. „*Mystizismus und die Moral der Selbstopferung*“, schreibt jedoch Rand mit Blick auf die westliche Kultur, „*sind mit geistiger Gesundheit oder Selbstachtung unvereinbar. Diese Lehren sind existentiell und psychologisch zerstörerisch.*“²⁴

Kaum jemand hat sich mit solchen Lehren radikaler auseinandergesetzt, und kaum jemand hat das Vorrecht des Individuellen so vehement verteidigt wie jene beiden Philosophen, auf die wir uns im Feld des ethischen Egoismus nun konzentrieren möchten. Die Rede ist von Friedrich Nietzsche, der schon davor warnte, dass jede Gemeinschaft notwendig *gemein* macht²⁵, und von Max Stirner, dessen berüchtigtes Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* bis heute als Bibel des ethischen Egoismus gilt. Da Stirner bereits 1806 geboren wurde und vor Nietzsche veröffentlichte, schickt es sich auch an, mit ihm zu beginnen.

4.2 Egoismus bei Stirner

Stirner ist gerne Egoist. Wenig schert er sich um Vorbehalte, die andere über den Egoismus haben mögen; vergeblich sucht man bei ihm nach Rechtfertigungen wie etwa bei Wolf, der zwar für einen ethischen Egoismus argumentiert, im gleichen Atemzug aber auch betont, selbst kein Egoist zu sein: „*Wäre der Verfasser ein überzeugter ethischer Egoist, so würde er sich kaum öffentlich zu dieser Haltung bekennen.*“²⁶

Scham für die eigenen Interessen? Stirner liegt nichts ferner. Worüber er schreibt, dazu steht er auch. Wenngleich Autoren wie Penzo versuchen, ihn als Anarchisten²⁷ oder Linkshegelianer²⁸ einzuordnen, trachtet Stirner nach etwas anderem: Er will keiner Schule angehören, er will nicht mit Hegel, Marx oder Feuerbach verglichen werden, er will mit niemandem in einer Reihe stehen: Stirner will ein Einzelner sein, mehr noch der *Einzige*.

Dementsprechend klingt auch seine Auseinandersetzung mit dem Egoismus. Da gibt es kein Verstecken und keine Vorsicht, frontal und direkt nimmt er sich des Themas an. Bereits sein Stil verdeutlicht, wie hoch er alles ansetzt, was das Eigene repräsentiert. Worte wie „Ich“, „Mich“, „Mein“ oder „Mir“ werden bei ihm großgeschrieben, doch nicht nur am Satzbeginn:

²⁴ Rand 2017: 45.

²⁵ Vgl. Nietzsche 2011, KSA 5, JGB: 232.

²⁶ Wolf 2004: 518.

²⁷ Vgl. Penzo 2006: 56 ff.

²⁸ Vgl. Ebda: 94.

„*Ich Meinerseits* nehme *Mir* eine Lehre daran und will, statt jenen großen Egoisten ferner uneigennützig zu dienen, lieber selber der Egoist sein.“²⁹

„Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar *Meine* Sache ist!“³⁰

„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.“³¹

Heute befremdet uns diese grammatische Entscheidung, heben wir doch in Briefen und Emails höchstens die anderen hervor, wenn wir sie aus Höflichkeit mit „Ihnen“ oder „Sie“ ansprechen. Ja, als moderne Menschen dürfen wir unseren Eigenwert vielleicht fühlen, gleichsam dürfen wir ihn aber nicht anmaßend und ohne Selbstironie der Außenwelt präsentieren. Wer das dennoch wagt, gilt rasch als hochnäsig, übermütig oder sogar als übergeschnappt. Wir lästern über Menschen, die sich zu wichtig nehmen. Wir gehen rasch gegen sie vor. Wenn überhaupt, dulden wir eine hohe Stellung nur, wenn sie mit großen Leistungen, mit langjähriger Mühe und Aufopferung einhergeht. Wer sich über uns meint, muss sich dafür qualifizieren, durch Alter, Ausbildung oder Referenzen.

Als Kinder haben wir schon auf die Eltern zu hören; als Schüler sollen wir unsere Lehrer achten; im Job sind es unsere Vorgesetzten, die kraft ihrer höheren Position unseren Respekt verdienen, und gerade hierzulande herrscht ein Leben lang das Senioritätsprinzip. Verstöße dagegen sind allesamt tabu. Durch äußere Einflüsse werden wir von klein auf darauf konditioniert, unseren Selbstwert indirekt zu definieren. Vor allem wird er von unserer gesellschaftlichen Stellung abhängig gemacht. Gutverdiener gelten mehr als Arbeitslose, die Geschäftsführerin wird mit mehr Hochachtung bedacht als die Sekretärin. Ausbildung, Beruf und Schönheit geben den Ausschlag dafür, welchen Wert uns andere als Mensch zumessen. Wir selbst leiden, wenn wir uns nicht verwirklichen können und weniger Anerkennung erfahren als andere. Wer kann uns das auch verübeln? Permanent werden Erwartungen von außen an uns gestellt. Wenn wir Arbeitsaufträge nicht erledigen oder Rechnungen nicht bezahlen, werden wir getadelt und gemahnt, gekündigt und vom Exekutor besucht. Der soziale Druck ist nicht zu überschätzen, wir bekommen ihn im Ernstfall auch am eigenen Körper zu spüren. So beschleicht uns in unsicheren Momenten auch das Gefühl, nicht zu genügen, weil wir im Job einen Fehler gemacht haben, oder weil wir am Sonntag geschlafen haben, statt weiter an der Seminararbeit zu schreiben. Ständig flüstert uns diese innere Stimme zu: „*Du musst etwas leisten, um etwas wert zu sein.*“

Nach Stirner liegt aber hier der erste Fehlschluss. Schon mit unserer Geburt, völlig unabhängig von unseren Leistungen und Beziehungen, sind wir als Mensch wertvoll und einzigartig.

²⁹ Stirner 2020: 6.

³⁰ Ebda: 6.

³¹ Ebda: 10 f.

„Dies beruht auf der Überlegung“, analysiert Schuhmann, „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.“³²

Dank unserer ursprünglichen Eigenheit sind wir für Stirner allesamt Egoisten, nämlich im Sinne eines unnachahmlichen Wesens, das wir heute wohl eher als Individualist, als Original betiteln würden. Die Kunst besteht nun aber darin, auch einzigartig zu bleiben. Denn ab unserem ersten Tag auf Erden, werden wir durch Einflüsse, die wir hier radikal getrennt von uns empfinden, etwa durch Menschen, Ideen, Systeme, durch Gesetze und Gemeinschaften von uns selbst entfremdet. Zwar bleiben wir auch dann noch allesamt Egoisten, doch nicht mehr freiwillig. *„Weil er ablassen möchte, Egoist zu sein“, schreibt Stirner, „sucht er in Himmel und Erde umher nach höheren Wesen, denen er diene und sich opfere; aber so viel er sich auch schüttelt und kasteit, zuletzt tut er doch alles um seinetwillen und der verrufene Egoismus weicht nicht von ihm. Ich nenne ihn deswegen den unfreiwilligen Egoisten.“³³*

So wie Geld am ehesten zu uns zurückfließt, wenn wir auch Geld investieren, so kehrt auch die verlorene Einzigartigkeit nur ganz zu uns zurück, wenn wir sie wiedergewinnen, wenn wir sie mit viel Einsatz und Resilienz zurückerobern. Und gerade diesen langen und beschwerlichen Weg, der uns vom unfreiwilligen zu einem freiwilligen Egoisten, vom Fremdbestimmten zum Selbstbestimmten, vom „Besessenen“ zum „Einzigem“ zurückführt, diesen steilen Pfad voller Schranken und Schlaglöcher wollen wir nun gemeinsam mit Stirner beschreiten.

4.3 Der Besessene

Nehmen wir uns dazu für den Anfang die Zeit und betrachten ein paar anschauliche Beispiele, um durch sie genauer zu verstehen, wie Stirner die Besessenheit denkt.

Im ersten Fall wollen wir uns eine Magd vorstellen, mitten im Europa des Ablasshandels. Ihre Familienmitglieder und Nachbarn glauben an Jesus und leben als fromme Christen in Ehrfurcht vor der Kirche. Um nicht für ihre Sünden im Jenseits bestraft zu werden, beichten und beten sie nicht nur regelmäßig, sondern zahlen einen guten Teil ihres hartverdienten Lohns an die Kirche. Auf diese Art, sagt man ihnen, werden sie nach ihrem Leben vor der Hölle bewahrt. Unsere Magd befindet sich deshalb in einem Dilemma. Sie glaubt weder an die Hölle noch an eine kostenpflichtige Vergebung im Hier und Jetzt. Sie will nichts beichten, noch weniger will sie etwas von ihrem kümmerlichen Gehalt abgeben, schon gar nicht für Vorgänge, von denen bislang nur sie selbst weiß. Gleichsam fürchtet sie aber die Inquisition. Frauen und Männer, die nicht zur Beichte gehen und sich gegen die Kirche und ihre Gesetze

³² Schuhmann 2011: 316.

³³ Stirner 2020: 27.

stellen, werden oft verhaftet, gefoltert oder sogar als Hexen und Ketzer am Scheiterhaufen verbrannt. Was geschieht? – Die Magd ringt mit sich. Schließlich siegt aber die Furcht in ihr. Sie entscheidet sich, fortan auch brav ihre Abgaben an die Kirche zu zahlen, um weiter in Frieden leben zu können.

Die zweite Person ist ein Mann aus dem Deutschland des Nationalsozialismus. Sein Leben lang verkehrte er mit vielen jüdischen Bürgern; auch eine gute Bekannte von ihm ist Jüdin. Nun aber wird gesetzlich befohlen, dass Juden ihre Geschäfte schließen müssen. Sie werden in Ghettos zusammengepfercht und ermordet. Und jeder, der ihnen Unterschlupf gewährt oder ihre Verstecke verheimlicht, gilt als Hochverräter und wird von den Nazis dafür exekutiert. Eines Tages wird der Mann von seiner jüdischen Bekannten aufgesucht. Sie bittet ihn an, sich mit ihren Eltern in seinem Keller vor den Nazis verstecken zu dürfen. Was geschieht? – Der junge Mann hadert mit sich. Nachdem er aber von der Jüdin ein paar Tage später ein zweites Mal angefleht wird, trifft er seine Entscheidung. Um selbst nicht als Denunziant verfolgt zu werden, geht er zu den Nazis und meldet die Jüdin, die er danach nie wieder sieht. Er selbst wird für die Information jedoch belohnt.

Die dritte Person ist ein Senegalese, der sich in seiner Arbeit in einen Kollegen verliebt. Immer wieder wurden ihm von seiner Familie Frauen vorgestellt, in der Hoffnung, er würde mit einer eine Familie gründen. Er aber empfand für keine dieser Frauen etwas. Seit seiner Pubertät fühlte er sich nämlich von Männern angezogen. Anfangs ignorierte er diese Gefühle, dann kämpfte er sogar gegen sie an. Doch je mehr er sich gegen sie wehrte, desto heftiger tobten sie in ihm. Schließlich lernte er seinen Kollegen kennen, der seine Gefühle erwiderte. Der Kollege möchte sich nun unbedingt heimlich mit ihm treffen und mit ihm zusammen sein. Doch der Senegalese kennt die Folgen. Gleichgeschlechtliche Liebe ist in seinem Land gesetzlich verboten. Wer dabei erwischt wird, dem drohen bis zu fünf Jahre Gefängnis; nebenbei ist Homosexualität derartig verpönt, dass sich die eigene Familie für immer von ihm abwenden würde. Was geschieht? – Nach einigen schlaflosen Nächten geht er nicht mehr zur Arbeit, um seinen Schwarm nicht mehr zu sehen und so der Versuchung nicht zu erliegen. Stattdessen heiratet er die nächste Frau, die ihm von seiner Familie vorgestellt wird.

Warum untersuchen wir diese Fälle? Was haben sie gemeinsam? Was verbindet eine Frau, die sich der Kirche im Mittelalter beugt, einen Deutschen, der während der Nazizeit eine Jüdin verrät, sowie einen Senegalesen, der sich gegen seine eigene sexuelle Orientierung stemmt? Die Antwort lautet: Alle drei folgen einer *fixen Idee*.

„Was nennt man denn eine „fixe Idee““, fragt Stirner, „Eine Idee, die den Menschen sich unterworfen hat. {...} Und ist etwa die Glaubenswahrheit, an der man nicht rütteln {...}, die

*Tugend, gegen welche der Zensor kein Wörtchen durchlassen soll, damit die Sittlichkeit rein erhalten werde usw., sind dies nicht fixe Ideen?*³⁴

Wir alle kennen auch heute noch solche Gedanken, Konstrukte und Vorgaben, gegen die wir nicht angehen dürfen. Die wir hinzunehmen haben. Die fest und unverrückbar erscheinen, unsichtbare und spürbare Grenzen markieren. Wenn wir aber dennoch nicht schweigen und die Dreistigkeit aufbringen, diese Ideen zu kritisieren, dann drohen uns Konsequenzen. Hierzulande wird uns in diesen Fällen zumindest allzu rasch gesagt: „*Das ist ganz einfach so!*“ – „*So läuft eben unsere Welt!*“ – „*Darüber gibt es überhaupt keine Diskussion!*“

Für Stirner aber beginnt die Sache erst hier interessant zu werden. Gerade in das, was als fix und ewig proklamiert wird, wogegen keine Kritik geduldet wird, gerade in das sticht er tief hinein, ganz der Formel seines Zeitgenossen Kierkegaard folgend: „*Nichts ist verdächtiger als das Selbstverständliche.*“³⁵

Als selbstverständlich gilt uns all jenes, woran gar kein Zweifel bestehen darf, das gesamte $2+2=4$ unserer Gesellschaft. Die „fixe Idee“ ist dafür sogar ein zu milder Begriff, der noch gar nicht die Ehrfurcht ausdrückt, die wir dafür zu empfinden haben. Was in uns zugleich Bewunderung, Akzeptanz und Hörigkeit auslösen und jede Art der Widerrede verstummen lassen soll, das gilt uns vielmehr als: heilig. „*Unverrückbar, wie der Irrwahn eines Tollen*“, schreibt Stirner, „*stehen jene Gedanken auf freiem Fuße, und wer sie bezweifelt, der – greift das Heilige an! Ja, die „fixe Idee“, das ist das wahrhaftig Heilige.*“³⁶

Wir müssen uns jedoch davor hüten, nur Religiöses für heilig zu halten. Natürlich gilt der Dschihad für islamische Terroristen als heilig, natürlich ehren wir bis heute historische Figuren wie den Heiligen Leopold mit Festen und Feiertagen, und natürlich verstoßen wir auch gegen heilige jüdische Bräuche, wenn wir ohne Kippa eine Synagoge betreten. Stirner versteht den Begriff aber wesentlich weiter: „*Heilig ist {...} der „heilige Geist“, heilig die Wahrheit, heilig das Recht, das Gesetz, die gute Sache, die Majestät, die Ehe, das Gemeinwohl, die Ordnung, das Vaterland usw.*“³⁷

Diese Reihe könnte noch lange fortgesetzt werden, so lange, dass wir hier sogar bewusst ein paar wenige Beispiele für all das Heilige in unserem Leben auswählen müssen. Es lauert überall.

So ist uns etwa die Idee der Familie eine *heilige Kuh*. Denn wenn wir uns von der eigenen Familie abwenden, werden wir in den meisten Fällen nicht nur von ihren Mitgliedern sittlich verurteilt, sondern auch von anderen Menschen, die davon erfahren. Schließlich hast du die

³⁴ Stirner 2020: 31.

³⁵ Vgl. Duthel 2020: 3.

³⁶ Stirner 2020: 32.

³⁷ Ebda: 31.

Familie zu ehren, auch wenn du dich nicht mit ihr verstehst; wenn sich keiner mehr um dich kümmert, ist sie noch immer für dich da (zumindest in Vorzeigefamilien); du bleibst ihr dafür etwas schuldig; sie gilt als das Wichtigste im Leben und markiert sogar oft für jene, die wir sonst Egoisten nennen würden, das große Lebensziel. Auch junge Menschen wünschen sich nach wie vor Familienglück, mit Partner, Kind und Hund in einem Haus am See.

Als heilig wird aber auch die Arbeit angebetet. So sehr, dass wir ihr zumindest ein Drittel unseres Tages widmen. Wir brüsten uns bei jeder Gelegenheit mit Erfolgen, die wir in der Arbeit erzielen, andererseits verheimlichen wir aber auch Misserfolge und Fehlritte, die uns in der Arbeit geschehen: „*Gekündigt wurde ich nicht, nein, das war eine einvernehmliche Lösung!*“, betonen wir. Unbedingt müssen wir beschäftigt erscheinen. Wenn das Gehalt passt, erledigen wir mitunter auch Jobs, die für uns nur wenig Sinn ergeben. Nicht zu vergessen, dass unser gesellschaftliches Ansehen zu einem großen Teil von unserem Beruf abhängt. Wie heilig uns die Arbeit ist, merken wir aber vor allem, wenn andere sich dazu entschließen, gar nicht mehr zu arbeiten. Wie viel Lob und Verständnis haben wir schließlich für jemanden übrig, von dem wir hören, dass er plant, ab nun auf Staatskosten zu leben, um sich fortan nur noch seinen persönlichen Leidenschaften zu widmen? Als Sozialschmarotzer und Schlimmeres werden solche Leute bezeichnet und auch behandelt; und wenn wir selbst ohne Anstellung sind, merken wir dann nicht auch recht bald, wie das schlechte Gewissen an uns nagt, und wie es uns mit jedem Tag lauter und öfter darauf hinweist, dass wir uns schnellstmöglich wieder eine Arbeit suchen müssen, weil nur ein tätiger Mensch ein vollwertiger ist?

Heilig ist uns auch die Demokratie. Sie ist die einzige Herrschaft, die uns nicht als Regime erscheinen darf, ganz gleich, welche Nachteile sich aus ihr ergeben. Wittern wir etwas Undemokratisches, demonstrieren wir schon. Selbst wenn Platon die Demokratie in der Politeia als zweitschlechteste Staatsform anprangert³⁸, wenn er davor warnt, dass sie den Vorhof der Hölle markiert, weil aus ihr notwendig die Tyrannis entsteht³⁹, und selbst wenn er argumentiert, dass die äußerste Freiheit, auf welche die Demokratie aus ist, stets in die äußerste Knechtschaft münden muss⁴⁰, selbst dann tun wir das ab. Dann war eben sogar Platon ein Radikaler. Schließlich wird die Demokratie schon durch Artikel 1 der Bundesverfassung geschützt⁴¹, um nicht zu sagen: *geheiligt*. Ganz gleich, was jemand von sich gibt, antidemokratisch hat es nicht zu klingen, ansonsten rutscht es zumindest aus der Sphäre des sittlich Zumutbaren. Wir diskutieren gerne über eine direkte, eine indirekte, über eine liberale, soziale oder eine konservative Demokratie. Abseits davon gilt aber, was Nietzsche nicht nur politisch

³⁸ Vgl. Platon 2011: 555b-564e.

³⁹ Vgl. Ebda: 564a.

⁴⁰ Vgl. Ebda: 564a.

⁴¹ Vgl. Art. 1 B-VG 2022: <https://www.jusline.at/gesetz/b-vg/paragraf/artikel1>

meinte: „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.“⁴²

Fixe Ideen, die uns heilig sind, nisten sich im Religiösen, Politischen oder auch im Moralischen ein. Stirner versteht darunter aber vielmehr jede überindividuelle Instanz oder Struktur. Ob Ideologie, Parteiprogramm oder gesellschaftliche Wertvorstellung, sämtliche Ideen, die außerhalb unseres egozentrischen Horizonts liegen, die demnach nicht von uns selbst erdacht wurden, zählen dazu.⁴³

Mit der Zeit ändern die fixen Ideen aber ihre Gestalt. Durch die technischen Möglichkeiten werden ihnen heute neue Wege eröffnet, um in unsere Köpfe und folglich in unser Verhalten einzudringen. Heute zahlen wir keine Ablässe mehr an Priester, um von unseren Sünden befreit zu werden. Dafür zahlen wir für Apps und Gurus, die uns ein besseres Lebensgefühl und mehr Zufriedenheit versprechen, sobald wir sie abonnieren. Nicht mehr der liebe Gott überwacht unsere Taten, sondern die lieben Algorithmen, die uns deshalb auch jene fixen Ideen zuspiesen, für die wir uns aufgrund unserer Likes, Klicks und Memes interessieren. Die Gläubigen pilgern bei uns immer seltener in Kirchen, um ihren Segen zu empfangen; dafür zelten sie immer häufiger vor Shops und Stores, um das erste neue Gerät zu erwerben, das dort ab morgen Früh erhältlich ist. Die Leute glauben an Elon Musk und Steve Jobs. Konzerne sind unsere neuen Kirchen. Während früher das Kreuz in jedem zweiten Zimmer hing, leuchtet heute an jedem zweiten Bildschirm der abgebissene Apfel. Die fixen Ideen unserer Zeit lenken unseren Lebensstil, wenn wir unsere Privatsphäre für das Lob von Fremden opfern, oder eine Hose in jeder Farbe kaufen, obwohl schon zwei Jeans für Sommer und Winter die Hauptaufgabe der Hose erfüllen würden. Konsum und Ruhm, das sind die fixen Ideen der Moderne.

Wir sind von ihnen besessen, gleichsam werden wir von ihnen besessen, weil sie unsere Zeit beanspruchen, unsere Ziele festlegen und unsere Handlungen leiten. Damals wie heute droht uns Übles, wenn wir nicht mitmachen oder offen gegen fixe Ideen vorgehen. Wie schwierig wird etwa unser Leben, wenn wir auf Social Media verzichten oder kein Smartphone verwenden? Schuldgefühle, Mobbing und Ausgrenzung drohen uns, sobald wir uns gegen das Heilige unserer Zeit auflehnen. Dabei bläst uns der Gegenwind nicht unbedingt laut ins Gesicht; mehr und mehr erfreut sich das sogenannte „silent treatment“ wachsender Beliebtheit, um den Druck auf uns noch zu erhöhen. Gerade dieser leise Dauerdruck, dem wir am Ende so oft nachgeben, lässt uns auch jene Ausreden (er)finden, mit denen wir unsere Folgsamkeit vor

⁴² Nietzsche 2010, KSA 3, FW: 501.

⁴³ Vgl. Schuhmann 2011: 281.

uns selbst rechtfertigen. Wo auch immer man „*Ich kann nicht anders*“ hört, dort muss man laut Stirner nicht mehr lange nach der fixen Idee suchen.⁴⁴

Der Besessene ist demnach einer, der sich aufopfert, der seine Individualität zugunsten einer Idee aufgibt, die er über sich empfindet, und die er vor allem nicht mehr hinterfragt. Ob das aus Angst, Wahn oder Faulheit geschieht, spielt dabei keine Rolle. Besessen ist er in jedem Fall. Stirner hält ihn zwar weiterhin für einen Egoisten⁴⁵, jedoch für einen, der zwanghaft gegen seine Eigennützigkeit ankämpft, der sich schon für alles schämt und geißelt, was er selbst will – eben weil nur er selbst es will. „*Da stoßen Wir auf den uralten Wahn der Welt*“, schließt Stirner, „*{...} Für eine Idee leben und schaffen, das sei der Beruf des Menschen, und nach der Treue seiner Erfüllung messe sich sein menschlicher Wert.*“⁴⁶

4.4 Der Freie

Ein anderer Wert, an dem wir gern unsere Lebensqualität bemessen, ist die Freiheit. Isaiah Berlin nennt sie nicht umsonst ein proteisches Wort, handelt es sich doch bei Proteus um jenen griechischen Gott, der ständig seine Gestalt verändert.⁴⁷ Dasselbe gilt von der Freiheit. Auch sie hat viele Gesichter. Sprechen wir von ihr, dann meinen wir mal unsere gesetzliche Freiheit, mal unser Freiheitsgefühl, dann wieder die philosophischen Ideen, die wir von ihr haben. Häufig schwebt uns auch die Willensfreiheit vor, in dem Sinne, dass wir selbst darüber entscheiden können, was wir tun und lassen wollen.

In der öffentlichen Wahrnehmung der letzten Jahre mutierte die Freiheit aber auch mehr und mehr zu einem Modewort, das sich besonders oft über Parteiplakate und Schilder von Demonstranten schlängelt. Kaum eine Rede von Politikern, die sich gegen etwas sträuben, kommt im Moment ohne die Freiheit aus: Hier wird sie vor allem als Freiwilligkeit verstanden, die den Menschen abgeht, sobald sie sich von gesetzlichen oder sittlichen Eingriffen in ihr Leben bedroht oder belästigt fühlen – selbst wenn diese Eingriffe einem obersten Wert wie der allgemeinen Gesundheit dienen, die eine Voraussetzung für die individuelle Freiheit ist.

Insgesamt gesellt sich die Freiheit zu jenen verabsolutierten Begriffen, die wir in der Einleitung angesprochen haben. Schon während der Französischen Revolution stand sie als erstes Ziel in der weltberühmten Parole „*liberté, égalité, fraternité*“.

Als Schlagwort ist sie selbstverständlich geworden, wir gebrauchen (und missbrauchen) sie in ihrem besten Sinn. So wird man uns in den seltensten Fällen kritisieren, wenn wir uns um

⁴⁴ Vgl. Stirner 2020: 44.

⁴⁵ Vgl. Ebda: 55.

⁴⁶ Ebda: 55.

⁴⁷ Vgl. Berlin 2014: 305.

mehr Freiheit bemühen, und die meisten werden uns bewundern oder sogar beneiden, wenn wir über viel Freiheit verfügen.

Darum ist es auch umso erstaunlicher, wie abwertend Stirner die Freiheit denkt. Schuhmann urteilt zwar, dass der Zustand des „Freien“ bei Stirner nur eine Zwischenstufe zwischen dem „Besessenen“ und dem „Eigner“ darstellt⁴⁸; wir aber wollen den breiten dunklen Spalt, der sich gerade an dieser zentralen Stelle zwischen dem Common sense und der stirnerschen Philosophie auftut, auf keinen Fall übersehen. Vielmehr halten wir es hier mit Lachmann, der eindringlich davor warnt, dass es nur wenige Begriffe gibt, mit denen so viele unklare Forderungen zusammenhängen wie mit der Freiheit. Jeder will seine Freiheit, und jeder hat eine Freiheit⁴⁹, dennoch sorgt sie laufend für folgenschwere Missverständnisse, eben weil wir mit ihr sprachlich so beliebig und verschwenderisch verfahren.

Um Stirner zu verstehen, müssen wir seine Auffassung der Freiheit begreifen, auch um später noch die Entwicklung des „Eigners“ nachvollziehen zu können. Bevor wir aber direkt untersuchen, wodurch „der Freie“ bei ihm charakterisiert wird, grenzen wir zunächst den Bereich ein, in dem die Freiheit überhaupt von Stirner angesiedelt wird.

Hilfreich ist hier Berlin, der gleich zu Beginn seiner Abhandlung über die Freiheitsbegriffe feststellt, dass sich Freiheit immer auf etwas beziehen muss. „Freiheit“ allein ist nur ein hohler Begriff, wie auch das Verb „sparen“, solange wir nicht wissen, wer spart, oder was gespart wird. Wenn wir also unserer Freiheit beraubt werden, dann drängt es uns auch zu erfahren, in Bezug auf was, von was oder wem wir zu etwas gezwungen werden.⁵⁰

Auch Berlin unterstellt nun den Ideenhistorikern, zweihundert Bedeutungen für die Freiheit gefunden zu haben, weshalb er sich auch darauf beschränkt, nur zwei von ihnen zu untersuchen.⁵¹ Eine davon ist die *positive Freiheit*. Sie folgt dem Wunsch des Individuums, sein eigener Herr zu sein. – Welcher Kinoabend wird uns schließlich mehr Spaß machen: Der, an dem wir selbst den Film auswählen, selbst die Platzwahl treffen und auch selbst entscheiden, ob wir lieber Nachos, Popcorn oder Sportgummis naschen? Oder aber der, an dem ein anderer unseren Platz und unser Menü bestimmt, damit wir mit ihm einen Film anschauen, den er für sehenswert erachtet? – Fremdbestimmung empfinden wir in unserem Leben als einengend und unangenehm, wie den strengen Kragen, der kratzt und uns die Luft abschneidet. Umgekehrt genießen wir es, selbst das Steuer in der Hand zu halten. Berlin dazu:

„Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Sub-

⁴⁸ Vgl. Schuhmann 2011: 281.

⁴⁹ Vgl. Lachmann 1978: 58.

⁵⁰ Vgl. Berlin 2014: 305.

⁵¹ Vgl. Ebda: 305.

jekt, nicht Objekt sein; will von Gründen, von bewußten Absichten, die zu mir gehören, bewegt werden, nicht von Ursachen, die gleichsam von außen auf mich einwirken. Ich will jemand sein, nicht niemand; ein Handelnder – einer, der Entscheidungen trifft, nicht einer, über den entschieden wird, ich will selbstbestimmt sein.“⁵²

Die positive Freiheit meint demnach die „Freiheit zu etwas“, die Freiheit zur Selbstverwirklichung. Wir verfügen über sie, wenn wir selbst unseren Partner, unseren Beruf oder unsere Religion auswählen können, wenn wir unsere Meinung sagen können, oder wenn wir das Recht haben, unsere Stimme bei einer demokratischen Wahl abzugeben.

Gleichsam müssen wir entweder einsehen oder spüren, dass selbst unsere positive Freiheit Grenzen benötigt. Sie hat dort zu enden, wo die Freiheit des anderen beginnt. Ein Kind kann nur in einem Bereich Purzelbäume schlagen, in dem es nicht mit einem anderen zusammenstößt. Und wenn wir vor der ersten Stunde einen Klassenraum betreten, haben wir zwar alle noch die freie Sitzwahl, doch beschränkt sie sich schon auf jene Plätze, die noch nicht besetzt sind. Wollten wir einen Platz, der bereits vergeben ist, müssten wir schon in die Freiheit der Person eingreifen, die ihn vor uns gewählt hat. Da jeder nach persönlicher, positiver Freiheit für sich verlangt, braucht es daher eine Ordnung, um auch die Freiheit von allen aufrecht zu erhalten.

Besonders heikel wird die Angelegenheit, sobald eine Grenze zwischen der Öffentlichkeit und der Privatsphäre gezogen werden muss. Erstere untersteht bekanntlich dem Staat, über letztere sollen aber wir allein verfügen dürfen. Gerade heute verläuft diese dünne Trennlinie noch ungenauer, zumal sich viele Menschen in der Öffentlichkeit des Internets sehr privat zeigen und selbst ihre intimsten Bereiche öffentlich zugänglich machen. Die Zonen verschmelzen, denn was wir vor zwanzig Jahren noch um jeden Preis verheimlicht hätten, demonstrieren wir heute mit Stolz oder Gleichgültigkeit.

Nicht verändert hat sich aber der Wunsch nach einem bestimmten Teil unseres Lebens, der frei von sozialer Kontrolle bleiben muss, wobei sich Philosophen seit Jahrhunderten uneinig sind, auf welche Art diese Regulierung stattfinden soll. Berlin unterteilt sie in zwei Lager: Einerseits sind da Locke oder Mill, die sich für einen möglichst großen Privatbereich aussprechen, der dem Staat und jeder anderen Gewalt unzugänglich bleiben muss, da nur auf diese Weise ein Höchstmaß an gesellschaftlicher Harmonie und Fortschritt erreicht werden könne. Auf der anderen Seite argumentierten konservative Denker wie Hobbes und seine Nachfolger, dass die Menschheit einen Krieg von allen gegen alle ausfechtet, in dem das Misstrauen und die Konkurrenz stets zu neuen Konflikten führen. Aus diesem Grund müssten die Menschen auch mit jedem Mittel daran gehindert werden, das gesellschaftliche Leben in einen wilden

⁵² Berlin 2014: 318 f.

Dschungel zu verwandeln, in dem es kein Halten mehr gibt; folglich sollte sich auch die zentralisierte Kontrolle vergrößern und die individuelle Freiheit beschränken.⁵³

Absolut frei zu bleiben, gleicht für Berlin einer Illusion; dennoch schreibt er: „*Wir müssen uns einen Bereich persönlicher Freiheit bewahren, wenn wir uns nicht selbst erniedrigen oder verleugnen wollen.*“⁵⁴ Aber nicht nur wir selbst sollen positiv unsere Freiheit ausleben können, andere müssen auch daran gehindert werden, uns die Freiheit durch Zwang zu nehmen. Damit sind wir bei der zweiten Bedeutung angelangt, der *negativen Freiheit*. Sie meint die: *Freiheit von etwas*.⁵⁵

Der Übeltäter ist hier zumeist der Staat. Dieser Staat ist allgegenwärtig. Denn sobald wir unseren Fuß vor die Haustüre setzen, sind wir auf öffentlichem Staatsgebiet. Die Gasse bis zur Bushaltestelle ist genauso Staat wie der Gipfel des Großglockners, die Ampel ist Staat wie das Denkmal am Hauptplatz. Wir dürfen keinen Baum im Wienerwald abholzen und mit unserem Privatauto nicht schneller als 50kmh im Ortsgebiet fahren, weil wir sonst gegen Staatsgesetze verstoßen. Selbst eine private Eigentumswohnung, ja, selbst das Privatvermögen fällt sofort dem Staat anheim, wenn der Besitzer verstirbt und keinen Erben dafür vorsieht.

Staatliche Kontrolle verfolgt uns auf Schritt und Tritt, auch wenn wir uns zwischendurch privat fühlen. Der Staat will Steuern und gutes Benehmen von uns, vom Staat erhalten wir Verwaltungsstrafen, vom Staat werden wir enteignet, wenn seine Bauvorhaben mit unserem Wohnort kollidieren.

Wenn wir negative Freiheit fordern, dann fordern wir demnach, dass wir vom Staat und von anderen in Ruhe gelassen werden: dass sie unsere Selbstverwirklichung nicht blockieren, dass sie uns nicht in unserer Meinungsfreiheit beschränken, dass sie uns keinen Glauben diktieren dürfen, dass wir frei sind von äußerlichen Zwängen.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Jugendlichkeit dieses Wunsches. Individualrechte gab es in den Gesetzen der alten Römer und Griechen noch gar nicht. Selbst in der neueren Geschichte unserer westlichen Welt sind solche Forderungen eher die Ausnahme. Das Recht auf Ruhe und das Verlangen nach Privatsphäre stehen dagegen als Wahrzeichen für eine besonders hohe Kultur. Solche Ideen reichen nicht weiter zurück als in die Renaissance, allerfrühestens in die Zeit der Reformation.⁵⁶

Dieser hohen Kultur verschreibt sich nun auch Stirner, denn für ihn bedeutet Freiheit ausschließlich *negative Freiheit*. Freiheit heißt, etwas los zu sein. Alles andere wertet er lediglich als politische Freiheit, als Religionsfreiheit und so weiter. Solche Hilfsfreiheiten sagen bloß:

⁵³ Vgl. Berlin 2014: 312.

⁵⁴ Ebda: 313.

⁵⁵ Vgl. Ebda: 313 f.

⁵⁶ Vgl. Berlin 2014: 316 f.

„{...} daß die Polis, der Staat, frei ist, Religionsfreiheit dies, daß die Religion frei ist, wie Gewissensfreiheit dies bedeutet, daß das Gewissen frei ist; also nicht, daß Ich vom Staate, von der Religion, vom Gewissen frei, oder daß Ich sie los bin. Sie bedeutet nicht meine Freiheit, sondern die Freiheit einer Mich beherrschenden und bezwingenden Macht; sie bedeutet, daß einer Meiner Zwingherrn, wie Staat, Religion, Gewissen frei sind. Staat, Religion, Gewissen, diese Zwingherrn, machen mich zum Sklaven, und ihre Freiheit ist meine Sklaverei.“⁵⁷

Diese Zwingherren schaffen es somit, uns die Gefangenschaft als Freiheit zu verkaufen. Denn während wir „frei“ einen Beruf wählen und erlernen und ausführen dürfen, schufteten wir in allen erlaubten Berufen immer auch für den Staat, direkt wie indirekt. „*So verwandelt sich der Wille zur Freiheit in die Bereitschaft, einer Logik zu dienen, die angeblich zur Befreiung führt*“⁵⁸, schreibt Safranski. Wir sind also keine freien Individuen, sondern nur freie Bürger, mehr noch Staatsbürger, die zu einem *zoon politikon* geformt werden, um der Wirtschaft ihres Landes, um ihrer Nation zu dienen.⁵⁹

Als Individuen sind wir dagegen potenzielle Gefährder. Was wir uns selbst ausmalen, muss schließlich nicht mit den Werten der Gruppen und Massen übereinstimmen; im schlimmsten Fall können unsere Wünsche und Ziele sogar mit jenen des Staates kollidieren. Dann werden wir für ihn zum Verbrecher. Nein, das oberste Anliegen des Staates ist niemals unsere Selbstverwirklichung. Der Staat will in erster Linie – Ordnung. Er will, dass seine Maschine aus Millionen Schrauben und Zahnrädchen automatisch läuft. Wenn wir aber als Einzelpersonen plötzlich selbst beginnen, unsere eigenen Werte zu setzen, dann mutieren wir für den Staat zur lockeren Schraube, die den Motor zum Stocken bringen kann. Der Staat würde die Kontrolle über uns verlieren. Die Ordnung wäre gefährdet. Es gäbe nicht mehr die Sicherheit, das heißt die Berechenbarkeit, nach der er sich am meisten sehnt.

Darum muss sich unsere Individualität seinem Gesetz fügen. Schnellstmöglich! Stirner klärt uns auf, dass wir unser Privatinteresse ganz nach hinten verschieben müssen, dass wir aber gleichsam das Glück der anderen, das Wohl des Vaterlandes, das Gemeinwohl hoch oben ansetzen sollen.⁶⁰ Wir sind fortan Lakaien der „guten Sache“. Wir dienen nicht uns selbst, wir haben der Idee der Menschheit zu dienen. Diese Idee erreicht uns aber heute meist indirekt und verkleidet. Keine Staatsorgane, sondern die großen *#Hashtags* geben uns heute meist vor, woran wir denken, worüber wir schreiben, wofür wir zu kämpfen haben. Diese heiligen Schlagworte sollen verhindern, dass wir Egoisten und damit Staatsfeinde werden.

Doch selbst jene Freiheit, die abseits des staatlichen Drucks noch übrigbleibt, markiert höchstens ein Etappenziel. Freiheit soll uns nicht befriedigen oder anhalten lassen. Denn Freiheit

⁵⁷ Stirner 2020: 76 f.

⁵⁸ Safranski: 126.

⁵⁹ Vgl. Stirner 2020: 166.

⁶⁰ Vgl. Ebda: 206.

heißt für Stirner bloß: *Befreiung*. Eine portionierte Freiheit ist dagegen unmöglich, wir können uns nur vollkommen befreien, nicht aber halbtags oder halbwegs. Den Nutzen davon zweifelt Stirner jedoch an. „*Was habt Ihr denn, wenn Ihr die Freiheit habt {...} die vollkommene Freiheit?*“, möchte er von uns wissen. „*Dann seid Ihr Alles, Alles los, was Euch geniert {...} Wäre Euch aber etwas nicht unbequem, sondern im Gegenteil ganz recht, z.B. der {...} unwiderstehlich gebietende Blick eurer Geliebten – da würdet Ihr nicht ihn los und davon frei sein wollen.*“⁶¹

Die Freiheit wird daher höchstens etwas los. Sie entfesselt sich, wirft alles ab, sie trennt sich von jedem und steht schließlich allein da. Als Freiheitssüchtige sind wir für Stirner deshalb auch nicht mehr als Träumer und Schwärmer⁶², die zu viel abgeworfen haben, nämlich nicht nur das, was uns schadet, sondern auch alles, was uns guttut und weiterbringt.

4.5 Der Eigner

Die Trennung zwischen „dem Freien“ und „dem Eigner“ ist gravierend; sie markiert bei Stirner die Baumgrenze, über der nur noch die Selbstbestimmten wohnen. Umso wichtiger wird es für uns, diese heikle Zone besonders genau zu erkunden, zumal wir im Volksmund nicht diese stirnersche Unterscheidung treffen. Denn wer uns frei erscheint, erscheint uns gleichsam selbstbestimmt. Nach unserem Ermessen wird er schließlich nicht mehr daran gehindert, zwischen seinen Möglichkeiten zu wählen.

Natürlich wollen wir uns im Leben oft von etwas befreien. Unzähliges wird uns Last und Qual: Die Wohnung, in der es ständig schimmelt, der (Freund), der in Wahrheit nur mit uns konkurrieren will, die fünf Kilo Übergewicht, die bei jedem Blick in den Spiegel stören, die Firma, in der wir nicht wir selbst sein können. Wie schön wäre es, sich von all dem zu entfesseln! Endlich Schluss zu machen! Auszuziehen! Einfach kündigen und keines dieser Gesichter jemals wiedersehen! Welch eine Lust verbinden wir damit, all den Druck und die Seelenschmerzen loszuwerden!

Wollen wir aber auch unseren Ehepartner los sein, der uns über alles liebt? Wollen wir unseren Hund nicht mehr, der uns ein treuer Begleiter geworden ist? Wollen wir das Hobby aufgeben, dank dem wir uns so gut entspannen können? – Nein, nein, dreimal nein! Hier wird uns Freiheit sogar zum Feind. Frei davon zu werden, würde bedeuten, dass wir etwas verloren haben.

Stirner kennt das Leid, das uns zwingt und ärgert, gleichsam vergisst er aber auch nicht auf all jene Dinge, die wir trotzdem und stattdessen verlangen – von denen wir uns nicht befreien,

⁶¹ Stirner 2020: 114.

⁶² Vgl. Ebda: 117.

die wir uns aber, im Gegenteil, zu eigen machen wollen. „*Du müßtest nicht bloß los sein, was Du nicht willst*“, schreibt er darum. „*Du müßtest auch haben, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein „Freier“, Du müßtest auch ein „Eigner“ sein.*“⁶³

Wer aber ist dieser Eigner? Ein Schöpfer? Oder nur ein plumper Egoist? Schuhmann widerspricht jeder Theorie, nach der Stirner diese Begriffe analog gebraucht. Der Eigner bleibt etwas ganz Eigenes.⁶⁴ Obwohl er egozentrisch orientiert ist, sein Ich also stets in die Mitte stellt, hüte man sich, ihn mit einem krankhaften Narzissten zu verwechseln.⁶⁵ Keineswegs gleicht der Egoismus bei Stirner einer asozialen Ichsucht, die darauf aus ist, anderen mutwillig Schaden zu bereiten, um sich unter allen Umständen durchzusetzen. Obgleich sich im gesamten Werk keine eindeutige Definition des Egoismus findet, steht dieser weniger für „*Hinter mir die Sintflut!*“, vielmehr aber für Selbstermächtigung, für Selbsterkenntnis. So auch im Falle des Eigners. Eigner kann nur jemand werden, der sich selbst sehr gut kennt, einer, der spürt, was ihm schadet, der fühlt, was ihm gut bekommt, was ihm persönlich gesund und förderlich ist. Der Eigner hat den Instinkt für sich selbst wiedergewonnen.

Was ihm nützt, das nimmt er sich, was ihn aufhält, dazu sagt er: „*Adieu*“. Vor allem aber lässt er sich dabei nicht mehr von „fixen Ideen“ bremsen. Er fürchtet nicht, allein zu stehen. Keine Religion, keine politische Doktrin, kein Lebensideal der anderen hat noch Macht über ihn. Nichts ist ihm heilig, heilig ist er sich nur selbst.

Wenn wir Stirner lesen, sehen wir uns dann aber nicht gezwungen, uns zu fragen, ob eine derartig pure und restlose Eigenheit in unserer Zeit noch möglich ist? Ob sie vielleicht niemals möglich war, weil wir den fixen Ideen unserer Umwelt niemals entkommen konnten? Selbst wenn wir vor ihnen fliehen, bedingen sie uns doch, indem wir sie ablehnen, oder nicht? Und verhelfen sie uns da und dort nicht auch zu einem besseren Leben? Schließlich schafft der Staat für uns auch Schutz und Kontinuität. Durch das Sozialsystem wissen wir uns im Notfall gut versorgt. Aus Medien und Internet erfahren wir, was uns in der Welt begegnen könnte. Wir nutzen allgemeine Systeme wie Sprache und Mathematik, um uns zu verständigen und auf diese Weise unsere persönlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Welch ein Experiment wäre es da, ein Sonderling zu werden, der jedes Außen grundsätzlich ablehnt? Der nichts und niemanden mehr braucht, weil er es sich, nicht nur sexuell gesagt, immer selbst macht? Am Ende vielleicht sogar seine eigene Sprache, in der er dann nur noch mit sich selbst kommunizieren kann? – Höchstens als Eremit, der im Waldesgrün seine Hütte zimmert und sich dann als

⁶³ Stirner 2020: 111.

⁶⁴ Vgl. Schuhmann 2011: 278.

⁶⁵ Vgl. Ebda: 279.

Selbstversorger durch sein Dasein kämpft, erscheint uns eine solche Existenz im ersten Moment denkmöglich.

Der Eigner ist aber kein Einsiedler. Denn einer, der sich auf diese Art von der Gesellschaft getrennt hätte, wäre für Stirner wiederum nur ein Freier. Lachmann würde solche Gedankenketten deshalb auch mit Nachdruck verneinen. Im Gegenteil erkennt er in Stirners Argumentation die Bestätigung der zentralen These, die wir auch in dieser Arbeit überprüfen. „*Wir sahen schon*“, so Lachmann, „*daß auch in der jetzigen Gesellschaft der Egoismus des Einzelnen die einzige Triebfeder aller Handlungen ist {...}*“⁶⁶ – Bevor man jedoch Eigner wird, wird der Egoismus von der Scham regiert. Ständig bekommt er von ihr eins über die Finger. Zwar handelt auch jeder, der kein Eigner ist, aus seinem eigenen Interesse, er wird dabei aber nicht das Gefühl los, ein Unrecht an der Gesellschaft zu begehen. Er mag seine eigenen Interessen nicht mehr. Sie sind ihm unheimlich. Deshalb ist er Sklave seiner egoistischen Gedanken und Handlungen⁶⁷, folglich ein „unfreiwilliger Egoist“.

Die Eigenheit wird aber von jedem Zweifel gehemmt und beschnitten. Sie will Sicherheit, nämlich Selbst-Sicherheit. Eigner heißt uns jemand, der sich von der Gemeinschaft nicht mehr zu etwas drücken und drängen lässt, um ihr zu entsprechen. Eigner heißt uns darum einer, der nach Berlin die positive Freiheit verwirklicht, der selbst seine Werte setzt, nach seinen ureigenen Bedürfnissen und Interessen. Der Eigner allein bestimmt, wie er lebt, und zwar jenseits von dem, was andere glauben und wollen. Ein Mensch, den wir heute für seine Unabhängigkeit und Selbstbestimmtheit bewundern, gleicht daher am ehesten diesem Eigner.

4.6 Der Einzige

Würde der Eigner bei Stirner aber bereits das höchste Stadium darstellen, dann hieße sein Hauptwerk wahrscheinlich auch: „*Der Eigner und sein Eigentum*“. Selbst wenn es uns kaum möglich erscheint, diesen Grad der *Ver-Ichung* noch zu überschreiten: Der „Eigner“ ist nur Vorbote für den „Einzigem“. Stirner beschreibt dieses Verhältnis zuletzt wie folgt: „*Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich mich als Einzigen weiß. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird.*“⁶⁸ Ansonsten drückt sich Stirner klar und stechend direkt aus, hier aber wird er kryptisch. Diese Definition des Einzigen verschweigt etwas. Vor allem das *schöpferische Nichts* fällt auf, in das der Einzige zurückkehrt. Dieses Nichts ist auch deshalb so verdächtig, weil es in jenem besonderen Satz auftaucht, mit dem Stirner sein Werk zugleich eröffnet und beendet:

⁶⁶ Lachmann 1978: 60 f.

⁶⁷ Ebda: 61.

⁶⁸ Stirner 2020: 266.

„Ich hab mein Sach' auf Nichts gestellt!“⁶⁹

Dieser Satz, der einen deutschen Dialekt nachahmt, stammt jedoch nicht von Stirner selbst. Vielmehr hat er ihn aus dem Gedicht „*Vanitas! Vanitatum vanitus!*“ entliehen, auf Deutsch: „*Eitelkeit! Eitelkeit der Eitelkeiten!*“. Der Verfasser dieses Satzes war damit Johann Wolfgang von Goethe – noch dazu 1806, in Stirners Geburtsjahr –, und Goethes Gedicht lautet:

„Ich hab mein Sach auf Nichts gestellt.
Juchhe!
Drum ist's so wohl mir in der Welt.
Juchhe!
Und wer will mein Kamerade sein,
Der stoße mit an, der stimme mit ein
Bei dieser Neige Wein.
-
Ich stellt mein Sach auf Geld und Gut.
Juchhe!
Darüber verlor ich Freud und Mut.
O weh!
Die Münze rollte hier und dort,
Und hascht ich sie an einem Ort,
Am andern war sie fort.
-
Auf Weiber stellt ich nun mein Sach.
Juchhe!
Daher mir kam viel Ungemach.
O weh!
Die Falsche sucht' sich ein ander Teil,
Die Treue macht' mir Langeweil:
Die Beste war nicht feil.
-
Ich stellt mein Sach auf Reis' und Fahrt.
Juchhe!
Und ließ meine Vaterlandesart.
O weh!
Und mir behagt' es nirgends recht,
Die Kost war fremd, das Bett war schlecht,
Niemand verstand mich recht.
-
Ich stellt mein Sach auf Ruhm und Ehr.
Juchhe!
Und sieh! gleich hatt ein andrer mehr.
O weh!
Wie ich mich hatt hervorgetan,
Da sahen die Leute scheel mich an,
Hatte keinem recht getan.
-
Ich setzt mein Sach auf Kampf und Krieg.
Juchhe!
Und uns gelang so mancher Sieg.
Juchhe!
Wir zogen in Feindes Land hinein,
Dem Freunde sollt's nicht viel besser sein,
Und ich verlor ein Bein.
-
Nun hab ich mein Sach auf Nichts gestellt.
Juchhe!

⁶⁹ Stirner 2020: 5; 266.

Und mein gehört die ganze Welt.
Juchhe!
Zu Ende geht nun Sang und Schmaus.
Nur trinkt mir alle Neigen aus;
Die letzte muß heraus!⁷⁰

Im Angesicht dieses Gedichts verfärbt sich Stirners gesamtes Hauptwerk. Etwas Wehmütiges kehrt ein. Bestimmt hätte er das Zitat nicht so prominent an Anfang und Ende gestellt, wenn in diesen Strophen nicht weit mehr für ihn gelegen wäre als eine passende kleine Zeile.

Der „Einzig“ erscheint unter diesem Licht als Ergebnis des Gedichts. Bei Goethe wie bei Stirner ist er einer, der sich zurückgewonnen hat. Einer, der schon zu Beginn mit dem „Nichts“ glücklich war, der sich dann aber verfremden und verleiten ließ, der sich im Leben oftmals geirrt und verlaufen hat, jemand, der in sämtlichen Freuden und Idealen dieser Welt nach seiner Befriedigung suchte, sie aber in keiner fand und letztlich beschloss, sich von äußeren Ideen nicht mehr wehtun zu lassen. Der Einzige musste zuerst ein Besessener, dann ein Freier und schließlich ein Eigner sein, um wieder einzig zu werden. Der Einzige hat das Außen verworfen, um sich, wie zu Beginn, wieder nihilistisch am Nichts zu erfreuen. Indem er alle Wünsche hinter sich lässt, wird er glücklich, denn glücklich kann er nur wunschlos sein. Die Wünsche hat ihm aber die Welt eingeredet, namentlich die Menschheit, und eben diese Menschheit muss er aufgeben, um nicht als Mensch zu leiden, sondern als Einziger zu leben. Auch Schuhmann müht sich mit dem Begriff. Er zitiert in diesem Zusammenhang Svestrup, der den Einzigen als Stirners Bezeichnung für jedes empirisch gegebene Personalerlebnis versteht.⁷¹ Stirner selbst aber sprach sich dafür aus, dass der Einzige keinen Gedankeninhalt mehr hat, dass er darum auch undenkbar und unsagbar ist.⁷²

Was will man auch von ihm sagen? Was wir von einer Person aussagen können, sei es, dass sie groß, klein, eine Bäuerin oder ein Krieger ist, sei es, dass sie politisch engagiert oder spirituell interessiert ist, all das bezieht sich ja auf etwas Gemeinschaftliches, auf Gattungen und Kategorien, die genauso auf viele andere zutreffen. Da der Einzige sich aber von jeder Gemeinschaft gelöst hat, hat er auch mit niemandem mehr etwas gemein.

Ein Hinweis, der darüber hinaus aber auf einen weiteren Aspekt des Einzigen verweist, lässt sich bei Stirner dennoch ausmachen. Dieser versteckt sich in seiner Unterscheidung zwischen gemeinen Arbeiten und den Arbeiten des Einzigen:

„Die Organisation der Arbeit aber betrifft nur solche Arbeiten, welche Andere für uns machen können {...} die übrigen bleiben egoistisch, weil z.B. Niemand an deiner Statt deine musikalischen Kompositionen anfertigen, deine Malentwürfe ausführen usw. kann: Raphaels Arbeiten kann Niemand erset-

⁷⁰ Goethe 2013: 80 f.

⁷¹ Vgl. Svestrup 1983: 16.

⁷² Vgl. Stirner 2003: 74.

zen. Die letzteren sind Arbeiten eines Einzigen, die nur dieser Einzige zu vollbringen vermag, während jene „menschliche“ genannt zu werden verdienen, da das Eigene daran von geringem Belang ist, und so ziemlich jeder Mensch dazu abgerichtet werden kann.“⁷³

Der Einzige erhält hier von Stirner doch noch eine Aufgabe in der Welt: nämlich die Kunst. Jene große Kunst, die ihm *eigentümlich* ist, die nur er selbst beherrscht. Wenn Stirner Raphael anspricht, dann ist das aber gewiss auch ein Wink dafür, dass damit eben nicht jene unzähligen „Künstler“ gemeint sind, die bis heute künstlerische Tätigkeiten ausführen, um dadurch ihren Durst nach Ruhm, Aufmerksamkeit oder Verbündung zu stillen, deren Werke dann aber entweder nichtssagend, ungenießbar oder zutiefst verwechselbar erscheinen, weil sie sich wieder nur am Altbewährten und an den fixen Ideen bedienen, um die Bedürfnisse des Marktes zu befriedigen.

Angesprochen werden hier vielmehr die Genies der Menschheit. Schließlich können viele ein Bild malen und verkaufen, nur Michelangelo konnte aber das *Jüngste Gericht* auf die Mauern der Sixtinischen Kapelle zaubern. Viele können heute Beats produzieren und Musik veröffentlichen, nur Mozart konnte aber *Eine Kleine Nachtmusik* komponieren. Der Künstler, der zum Genie wird, indem seine Eigenheit jene unverwechselbare Kraft gebiert, die sich nur noch bestaunen, nicht aber reproduzieren lässt, dieser ist ein *Einziger*.

Und wem, wenn nicht Friedrich Nietzsche, entspricht diese Bezeichnung?

4.7 Egoismus bei Nietzsche

Ob wir Nietzsche anhimmeln oder verdammen, ob wir ihn bewundern oder kritisieren: einzigartig bleibt er allemal; und gerade diese Einzigartigkeit müssen wir auch miteinbeziehen, wenn wir uns jene Art des Egoismus herleiten wollen, die er von uns verlangt.

Nur schwer lässt er sich mit anderen Philosophen vergleichen. Sogar unter den zahlreichen Einzelgängern und Eremiten der Geistesgeschichte ist er die Ausnahme. Welche Rolle wir ihm auch zuschreiben, wir bekommen ihn nicht zu fassen. Gleichsam ist er als schreibender Schauspieler und dichtender Professor unterwegs, manchmal als Kritiker oder Prophet, plötzlich als Komödiant, dann wieder als Tiefenpsychologe. Doch kaum stülpen wir ihm eine dieser Verkleidungen über, entschlüpft er dem Kostüm und bricht sämtliche Erwartungen, die wir uns über ihn angemaßt haben.

Mit seinem Denken will er gewiss auch überzeugen, aber nicht um jeden Preis. Schließlich geht bei ihm der Wille zum Schein noch tiefer als der Wille zum Sein⁷⁴, und ein Körnchen Unrecht gehört für ihn sogar zum guten Geschmack.⁷⁵ Dementsprechend stößt ihm auch

⁷³ Stirner 2020: 192.

⁷⁴ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 13, NF: 522.

⁷⁵ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, JGB: 156.

nichts so sehr auf, als uns, seine Leser, zu fadisieren. Nicht einmal die Wahrheit darf das, denn: „*Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein {...}*“⁷⁶

Nietzsche weiß genau um die unzähligen Farben und Facetten der *Scheinbarkeit*, sei es die Tarnung beim Tier oder die Täuschung beim Menschen: Masken und Schleier schmücken und durchziehen jedes seiner Werke. Niemals dürfen wir also vergessen, dass wir es bei Friedrich Nietzsche immer auch mit einem Künstler zu tun haben, mehr noch mit einem Sprachchamäleon, das es sich nicht erlauben würde, die Dinge trivial bei den Namen zu nennen, die uns aus dem Wörterbuch bekannt sind. Nietzsche hängt Vorhänge vor alles, was er uns zeigen will. Oft spricht er gar nicht selbst, sondern durch Kunstfiguren, die als Agenten aller möglichen Ansichten auftreten, um ihn persönlich von jedem Zwang zu befreien.⁷⁷ Bei Nietzsche müssen wir immer zuerst um die Ecke sehen. Bei ihm kommen wir nur über Umwege zur Definition.

Die Einzigartigkeit seines Stils eröffnet sich mit dem ersten Blick in seine Bücher. Wir können eine x-beliebige Seite aufschlagen, schon erkennen wir am bloßen Schriftbild, dass es sich um einen Text von ihm handelt. Es ist, als ob wir ein Werk von Picasso oder Wahrhol betrachten. Sofort ahnen wir den Urheber. Überall stehen (Klammern), alle paar Zeilen reihen sich — extralange Gedankenstriche, „Anführungszeichen“ und M E T A P H E R N in riesenhaften Lettern aneinander; ganz zu schweigen davon, dass er für viele Begriffe seine eigene, „nietzschige“ Schreibweise verwendet, wie auch beispielsweise für die „Heerde“, von der bald noch genauer die Rede sein wird.

So eigenwillig und unverkennbar dieser Stil, so sprunghaft und (scheinbar) unsystematisch mutet auch der Aufbau vieler Werke an. Nietzsche wehrt sich gegen jede feste Form, die ihn dazu nötigen würde, beim Thema zu bleiben, auch wenn schon längst zu viel darüber gesagt ist. Seitenlange Textblöcke ohne Absatz, wie bei Hegel, sind bei ihm undenkbar. Vielmehr liebt er den Aphorismus, der ihm die Möglichkeit verleiht, notizartig über das zu schreiben, was ihm gerade passend erscheint, nämlich über jedes denkbare Thema aus immer neuen Perspektiven⁷⁸, wie es Sommer ausdrückt.

Sobald wir Nietzsche aber auf diese Sprunghaftigkeit reduzieren, werden wir wiederum von ihm überrascht. *Menschliches*, *Allzumenschliches* oder die *Fröhliche Wissenschaft* wechseln permanent den Fokus, *Zur Genealogie der Moral* oder auch *Ecce Homo* folgen dagegen einem strengeren Aufbau mit zusammenhängenden Abhandlungen.

⁷⁶ Nietzsche 2010, KSA 5, JGB: 53.

⁷⁷ Vgl. Sommer 2017: 48.

⁷⁸ Vgl. Ebda: 28.

Keineswegs wurde Nietzsche aber mit diesem hohen Grad an Eigenart geboren. Natürlich hören wir immer wieder von Größen, die angeben, niemals ein Vorbild gehabt zu haben. Er aber gehört ganz und gar nicht zu diesem Schlag. Im Gegenteil war er lange Zeit anfällig für Ikonen und fremde Einflüsse. Bevor er noch „*Verhasst ist mir das Folgen und das Führen* {...}“⁷⁹ dichtete, huldigte er Schopenhauer, den er sogar als seinen philosophischen Erzieher anpries.⁸⁰ Erst allmählich verstand er sich von dessen pessimistischer Denkart zu lösen. An Platon, der die Künstler verachtet und aus seinem Idealstaat vertreiben will⁸¹, obwohl er selbst wohl einer der größten Künstler der Geschichte ist, arbeitete sich Nietzsche Zeit seines Lebens ab, ständig schwankend zwischen Bewunderung und Abneigung für den großen Griechen. Regelrecht losreißen musste er sich von Richard Wagner, den er lange Zeit wie einen Ersatzvater verehrte, dem er streckenweise blindlings folgte, bevor er denselben Wagner als Mensch und Künstler mehr und mehr verabscheute und ihn schließlich auch in seinen Werken bei jeder Gelegenheit verdammt und verspottete.

Was äußere Einflüsse und Ikonen betraf, war Nietzsche also im Sinne von Stirner zuerst ein Besessener, meilenweit entfernt von jener Einzigartigkeit, die wir ihm heute zuschreiben. Wer weiß, vielleicht braucht es aber sogar dieses immense Potenzial zum Bestaunen, um auch das Staunen in anderen auslösen zu können?

Einzigartig und abwechslungsreich ist aber nicht nur sein Schaffen, sondern auch sein Zugang zum Egoismus. Obwohl der Begriff kein Hauptwort seiner Philosophie darstellt, – wie etwa „Wille zur Macht“ oder „Übermensch“ –, erwähnt ihn Nietzsche in reiner oder abgewandelter Form an 454 Stellen.⁸² Er schreibt zwar kein gesamtes Werk darüber wie Stirner oder Rand, dennoch wird er nicht müde, *en passant* immer wieder über den Egoismus, das Ego, über das Egoistische und das Unegoistische nachzudenken.

Auffällig ist dabei vor allem, dass Nietzsche selten nur über den *einen* „Egoismus“ spricht. Vielmehr verfeinert und vervielfältigt er ihn durch immer neue Zuschreibungen und Attribute. So lesen wir bei ihm u.a. von einem Künstler-Egoismus und einem Personal-Egoismus, von einem dummen und klugen, von einem Massen- und Herden-, von einem Sternen- und Winkel-, von einem Gattungs- und einem Individual-, ja sogar von einem Katzen- und Hunde-Egoismus. Gleichsam werden Phänomene auch als egoistisch-blind, anti-egoistisch, egoistisch-selbstgefällig oder natürlich-egoistisch beschrieben.⁸³

⁷⁹ Nietzsche 2010, KSA 3, FW: 360.

⁸⁰ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 1, UZ: 346.

⁸¹ Vgl. Platon 2011: 568b.

⁸² Vgl. Nietzsche Research Group 2004: 702.

⁸³ Vgl. Ebda: 702.

Nietzsche weist uns daher schon durch seine Wortwahl darauf hin, dass es nicht einen einzigen Egoismus gibt, dass wir vielmehr den Mut zum Plural haben müssen, indem wir verschiedenste Egoismen denken, die sich neu ordnen, anderen Antrieben folgen und sich auf andere Ziele, Situationen oder Umfelder beziehen. Wenn wir etwas wollen, steht auch dieser Wille nicht allein. Immer verbindet er sich mit etwas in unserer Umgebung. Der Räuber braucht die Bank, um sie aus egoistischen Gründen zu überfallen, der Vergewaltiger sein Opfer, um sich egoistisch an ihm zu vergehen; die Schwester braucht den Bruder und die Nescherei, um sie ihm egoistisch wegzuschnappen; der Deserteur den Krieg und die Armee, um aus egoistischen Gründen zu fliehen. Egoismus beschreibt stets eine Beziehung. So wie schon zwei Menschen nötig sind, damit ein dritter entstehen kann, so ergibt sich auch der Egoismus erst aus seiner Umgebung.

Es wäre nun eine Mammutaufgabe, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, all diese Egoismen einzeln und im Detail zu untersuchen. Nebenbei würden wir uns damit auch unnötig abmühen, zumal es bei Nietzsche sehr wohl zwei zentrale Konzepte des Egoismus gibt, auf die wir uns im Weiteren auch fokussieren.

Das erste Konzept beschreibt jene abwertende Auffassung des Egoismus, die sich bis heute im Glauben der Massen aufrechterhält. Hier wird Egoismus als Selbstsucht gedeutet, als das rücksichtslose Streben nach dem persönlichen Vorteil, um das eigene Wohl zu maximieren, auch wenn dadurch die Interessen der anderen übergangen oder verletzt werden. Die traditionelle Moral stellt diesem verpönten Verhalten daher „unegoistische“ Handlungen gegenüber, wie wir sie etwa im Christentum oder auch in der Mitleidsethik von Schopenhauer antreffen. Durch Hilfsbereitschaft, Solidarität und Selbstlosigkeit sollen eigennützige Bestrebungen besänftigt und am besten aus uns gelöscht werden. Ein Vorgang, den Nietzsche von Beginn weg als sinnlos erachtet, da nach ihm auch der selbstlos Handelnde nur scheinbar unegoistisch agiert. Auch er folgt stets eigennützigen Motiven, die er allerdings tarnt oder verheimlicht, ja, von denen er manchmal sogar bewusst gar nichts ahnt. Der traditionelle Dualismus egoistisch/unegoistisch ist für Nietzsche daher niemals haltbar gewesen⁸⁴, worüber er sich auch schon deutlich in *Menschliches, Allzumenschliches* auslässt:

„Erstens ist ein Wesen, welches einzig rein unegoistischer Handlungen fähig wäre, noch fabelhafter als der Vogel Phönix; es ist deutlich nicht einmal vorzustellen, schon deshalb weil der ganze Begriff „unegoistische Handlung“ bei strenger Untersuchung in die Luft versiebt. Nie hat ein Mensch Etwas gethan, das allein für Andere und ohne jeden persönlichen Beweggrund gethan wäre; ja wie sollte er Etwas thun können, das ohne Bezug zu ihm wäre {...} Wie vermöchte das ego ohne ego handeln?“⁸⁵

⁸⁴ Vgl. Nietzsche Research Group 2004: 702 f.

⁸⁵ Nietzsche 2010, KSA 2, MA: 126 f.

Nietzsche warnt aber vielmehr vor den Konsequenzen der scheinbaren Selbstlosigkeit, die nur angestrebt werden kann, wenn ihr bereits Selbsthass und ein schwachgewordenes Selbst vorausgehen, wobei hier unter dem „Selbst“ am ehesten ein Gefühl für mich und meine Bedürfnisse, für die individuelle Anordnung meiner Affekte und Werte zu verstehen ist. Dieser Akt der Selbstverleugnung, den wir im Folgenden genauer untersuchen werden, zwingt Nietzsche auch dazu, den Begriff des Egoismus umzuwerten.

Sein neues Verständnis bekämpft jede Art von Selbstverneinung, von schlechtem Gewissen oder von Scham für die eigenen Triebe und Absichten. Es ermutigt uns zur Selbstermächtigung. Aus dem „Sehr wohl“ zu den anderen wird ein „Ja“ zu mir. Aus dem Vorrang für fremde Ideale wird ein starkes Selbst, das auf die eigenen Instinkte hört und nach stetigem Wachstum strebt.⁸⁶ Nietzsche wollte nicht nur selbst den Gipfel erreichen, er will auch von uns, dass wir uns auf die Spitze unserer Fähigkeiten treiben. Bis wir aber in diese einsam-eisige Höhe vordringen, ist es zumindest ein ebenso weiter Weg wie bei Stirner. Noch sehen wir nicht einmal die Route, denn zu Beginn stehen wir viel weiter unten, inmitten unserer Herde, die uns jede Sicht blockiert.

4.8 „Das Weide-Glück der Herde“

Diese Herde, die Nietzsche mit doppeltem „e“ schreibt, ist eine seiner liebsten Metaphern, die auch in Bezug auf den Egoismus eine zentrale Rolle bekleidet. An mehr als hundert Stellen spricht er von „*Heerdenthieren*“, der „*Heerdenmoral*“ oder auch vom „*Heerdeninstinct*“. Wie so oft bei Nietzsche müssen wir aber vorsichtig sein, um ihn nicht falsch zu verstehen. Wenn wir an eine Herde denken, dann stellen wir uns zunächst völlig wertfrei eine Ansammlung von Tieren vor, etwa eine Kuhherde auf einer Alm. Warum aber verwendet Nietzsche gerade diesen Begriff? Genauso gibt es ja Tierarten, die für uns in einem Rudel oder in einem Schwarm zusammenleben. Was also meint er, wenn er mit derartigem Übergewicht immer wieder die Herde als Bild benutzt?

Das Rudel unterscheidet sich für uns maßgeblich von jeder Herde. Löwen und Wölfe leben in Rudeln, Rehe dagegen nicht. Das Rudel streift durch die Gegend, bei der Beutesuche liegt es auf der Lauer. Es jagt andere. Es reißt und frisst schwächere Tiere. Das Rudel steht für Wildheit; es repräsentiert die Angreifer, die sich rücksichtslos nehmen, was sie begehren, die nicht nachfragen, ob sie etwas dürfen, oder ob etwas verboten ist. Im Rudel sehen wir vor uns immer: das Raubtier.

⁸⁶ Vgl. Nietzsche Research Group 2004: 703.

Bei einem Schwarm wiederum denken wir an Schönheit. Wenn er sich formiert, wenn tausende Fische plötzlich die Richtung wechseln oder ein Schwarm Vögel beim Flug nach Süden den halben Himmel bedeckt, dann hat dieser Anblick für uns auch etwas Mächtiges und Erhabenes. Wir bewundern die Freiheit der Schwärme, und ihre besondere Intelligenz, dank der sich unzählige Tiere so ident und synchron verhalten.

Die Herde aber zeigt uns etwas ganz anderes. Herden bestehen zumeist aus friedlichen Pflanzenfressern und Paarhufern, aus scheuen Tieren, vor denen wir uns nicht fürchten müssen. Niemals würden sie uns von selbst etwas antun. Viel lieber begnügen sie sich mit dem, was sie vorfinden. Pläneschmieden ist ihre Sache nicht. Man stelle sich nur ein paar Dutzend Schafe vor, die eingezäunt und faul auf einer Weide herumstehen, während sie ab und an blöken, „Määäh“ machen und dann wieder gedankenverloren ein Büschel Gras kauen. Nur in zwei Fällen geraten sie wirklich in Bewegung: Erstens, wenn Feinde sich nähern – dann flüchten sie und hoffen, nicht gerissen zu werden. Zweitens, wenn sie von ihrem Hirten in eine bestimmte Richtung geleitet werden. Die Herde liebt und ehrt ihren Hirten; schließlich weiß er besser als sie selbst, wo es lang geht. – Demgemäß stehen Herdentiere auch für Friedlichkeit und Genügsamkeit, für das Brave und Unterwürfige. Lieber folgen sie, als zu führen. Nietzsche denkt die Herde im Angesicht dieser Attribute. Sie wird ihm zur Metapher. Wenn er den Begriff bedient, meint er damit auch in den allermeisten Fällen keine Gruppe von Tieren; er meint das menschliche Kollektiv, das sich aus Angst duckt und versteckt, sich dem Gruppenzwang fügt, weil es sich zusammen sicherer fühlt als allein. Für Nietzsche ist der Begriff der Herde daher keine wertfreie Bezeichnung, sondern ein abwertender und polemischer Ausdruck, um nicht zu sagen: ein Schimpfwort. Hier besonders eindringliche Beispiele:

„Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann {...}“⁸⁷

„Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangklüft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – solche Menschen haben, mit ihrem „Gleich vor Gott“, bisher über dem Schicksale Europa's gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer {...}“⁸⁸

„Wenn das Heerdenthier im Glanze der reinsten Tugend strahlt, so muss der Ausnahme-Mensch zum Bösen heruntergewerthet sein. Wenn die Verlogenheit um jeden Preis das Wort „Wahrheit“ für ihre Optik in Anspruch nimmt, so muss der eigentlich Wahrhaftige unter den schlimmsten Namen wiederzufinden sein.“⁸⁹

„Die Stärksten müssen am festesten gebunden, beaufsichtigt, in Ketten gelegt und überwacht werden: so will es der Instinkt der Heerde.“⁹⁰

⁸⁷ Nietzsche 2010, KSA 5, JGB: 61.

⁸⁸ Ebda: 83.

⁸⁹ Nietzsche 2010, KSA 6, EH: 369 f.

⁹⁰ Nietzsche 2010, KSA 12, NF: 493 f.

Wir spüren, woher der Wind weht. Das Weideglück der Herde geht bei Nietzsche analog mit dem Höllenpech des Einzelnen. Jede Besonderheit wird übersehen und übergangen, jede Abweichung vom Herdentrieb wird beäugt und schließlich gemaßregelt. Die Menschenherde stellt die Belange der Masse über die Bedürfnisse des Individuums, und das Individuum selbst soll seine Originalität, wenn überhaupt, nur für die Ziele der Gruppen und Massen einsetzen. Wehe aber, es geht eigene Wege! Die Herde verstößt, verleugnet es, höchstens über den Weg der Bestrafung und des Schuldgefühls darf es wieder integriert werden. Die Herde sagt sinngemäß: *„Wir sind alle gleich! Wir wollen alle das gleiche! Wir sollen alle das gleiche! ... Und wer sich nicht als gleich benimmt, der wird angeglichen!“* – Und wie viel davon trifft heute noch auf unsere Gesellschaft zu, wenn Veganer uns vegan, Linke uns links, Rechte uns rechts, Gläubige uns gläubig machen wollen, und wenn sie uns in der Konsequenz abwerten, nur weil wir uns dagegen sträuben, es ihnen und ihrem Gruppenideal *gleich* zu machen?

So negativ Nietzsche aber über die Herde denkt, so ursprünglich erscheint sie ihm dennoch. Während der Mensch für Stirner schon ab der Geburt individuell und einzigartig ist, muss er diese Attribute bei Nietzsche nicht zurückgewinnen, sondern erst entwickeln und erkämpfen. Wenn er ankommt, ist die Herde schon da, weshalb für Nietzsche der Herdentrieb auch dem Ichgefühl vorausgeht. Dieses Phänomen tauft er darum auch *„Voregoismus“*⁹¹ oder *„Heerden-Egoismus“*⁹². Speziell bei den Stämmen der Urmenschen erscheint das nachvollziehbar. Ihre Welt bestand nicht aus vielen Gegenständen und Erscheinungen; sie kannten nicht hunderte andere Personen und sahen nicht tausende und abertausende, von denen sie sich unterscheiden mussten. Sie lebten mit wenigen anderen in öden und monotonen Umgebungen, in denen es nur beschränkte Möglichkeiten gab, um individuelle Ziele zu erreichen. Sie mussten nicht entscheiden, ob sie lieber Banker oder Banditen, ob sie lieber Künstlerinnen oder Krankenschwestern, oder doch lieber Managerinnen werden wollten. Alles, was sie hatten, befand sich vor ihren Augen, und ohne ihren Stamm hatten sie nichts mehr. Ohne die anderen waren sie mehr oder minder schutzlos der Natur ausgeliefert. Dementsprechend war auch nichts schlimmer, als die anderen zu verlieren, die sie noch in direkter Verbindung mit sich selbst empfanden, als ob noch gar nicht feststand, wo der andere aufhört und wo ich selbst beginne. Diese Urmenschen verhielten sich also ähnlich einer Körperzelle, die wir zwar als etwas Einzelnes betrachten können, die aber dennoch in erster Linie als Funktion für den gesamten Körper tätig ist.

⁹¹ Nietzsche 2010: KSA 9, NF: 518.

⁹² Ebda: 599.

Je weiter die Kultur aber fortschritt, desto stärker wurde auch der Drang nach Unterscheidung und Individualität. Einzelne Menschen taten immer mehr, um eben nicht weiter wie jeder andere behandelt zu werden. Für die Herde wurde dieses Verhalten zur großen Gefahr, die es abzuwenden galt. So erfanden Menschen die Moral, und ihr Wesen erklärt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* auf diese Art:

„Wo wir eine Moral antreffen, da finden wir eine Abschätzung und Rangordnung der menschlichen Triebe und Handlungen. {...} Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben. Da die Bedingungen der Erhaltung einer Gemeinde sehr verschieden von denen einer anderen Gemeinde gewesen sind, so gab es sehr verschiedene Moralen; und in Hinsicht auf noch bevorstehende wesentliche Umgestaltungen der Heerden und Gemeinden, Staaten und Gesellschaften kann man prophezeien, dass es noch sehr abweichende Moralen geben wird.“⁹³

4.9 Herren- und Sklavenmoral

Für Nietzsche ist es nun nebensächlich, wo oder wann sich moralische Sichtweisen in einem bestimmten Volk oder in einer bestimmten Gruppe entwickelten. Denn in jedem Fall konnten sie nur auf zweierlei Weise entstehen. Ob es die steinzeitliche Moral eines Stammes, die religiöse der ersten Christen, die rassistische der Nationalsozialisten, die Eroberer-Moral der Entdecker oder die naturnahe der Ureinwohner Amerikas war – immer wurde die jeweilige Moral entweder durch die Herrschenden oder durch die Beherrschten festgelegt.

Wer von ihnen die Oberhand innehat, steht in vielen Fällen aber nicht eindeutig fest. Nietzsche schickt daher auch voraus, dass sich die beiden oft vermischen, dass sie ungewollt in einem harten Nebeneinander leben müssen, ja, dass diese beiden Moralarten mitunter sogar im selben Menschen, im selben Organismus um den Vorrang ringen. Um aber zu klären, welche der beiden gerade den Ton angibt, ist eine Frage entscheidend: *Wer bestimmt darüber, was „gut“ ist?*⁹⁴

Im ersten Fall sind es die Herrschenden, weshalb Nietzsche hier auch von der *Herrenmoral* spricht. Die Herrenmoral setzt ihre Werte selbst. Dabei wertet sie von oben nach unten, wobei sie lediglich zwischen „gut“ und „schlecht“ unterscheidet. In dem Sinne, dass sie alles anstrebt, was sie als gut für sich erkennt, und alles, was schlecht für sie ist, verwirft und vergisst. Die Herrenmoral kennt das Böse noch nicht. Ein Mensch, der nach ihr lebt, ist stark und mutig, kriegerisch und plötzlich. Statt Werte von anderen zu übernehmen, zwingt er den anderen die eigenen Wertvorstellungen auf. Als vornehme Seele ist ihm nichts natürlicher, als sich durchzusetzen. Vielmehr will er sogar, dass alles, was schwächer und niedriger ist als er, sich vor ihm verbeugt und verkriecht. Der Mensch der Herrenmoral ist der Angreifer; er liebt die

⁹³ Nietzsche 2010: KSA 3, FW: 474 f.

⁹⁴ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, JGB: 208.

Gefahr, munter und mutig geht er drauf los. Scham oder schlechtes Gewissen quälen ihn nicht.⁹⁵ Er gehört zu den stärksten Naturen, denen Schuhmann die Fähigkeit zuspricht, sämtliche Herausforderungen der Souveränität zu meistern.⁹⁶ Darüber hinaus, schreibt Sommer, strebten die Menschen anfangs noch nicht danach, Leid zu vermeiden, sondern danach, anderen Leid zuzufügen.⁹⁷ – Als „schlecht“ gilt der Herrenmoral daher auch die Feigheit, das Passive und Leidende, das Unentschiedene und Zögerliche, das Brave und Gehorsame, vor allem auch das Mitleid, das nach Nietzsche depressiv wirkt und dem Herrenmenschen schadet.⁹⁸ Als Gesunder muss er nicht die Gleichgearteten fürchten, denn alles Starke strebt auseinander.⁹⁹ Im Gegenteil geht die größte Gefahr für ihn von den Kranken und Schwachen aus.¹⁰⁰

Genau umgekehrt funktioniert die Sklavenmoral. Sie wertet von unten nach oben, und dabei trennt sie erstmals zwischen „gut“ und „böse“. Ihre Werte schafft sie niemals selbst; stattdessen benötigt sie zuerst immer Werte von anderen, die sie kritisieren und als böse anprangern kann. Jede Aktion ist bei ihr Reaktion, und zwar gegen das, was sie über sich empfindet. Dominiert wird sie dabei von einem Grundgefühl des *Ressentiments*, worunter bei Nietzsche ein heimlicher und dauerhafter Groll gegen etwas oder jemanden zu verstehen ist. Dieses Ressentiment richtet sich gegen die Herrenmoral und all jene, die nach ihr leben. Als „gut“ gilt der Sklavenmoral, wovon man sich nicht fürchten muss. Gut ist das Schwache, gut ist das Nette und Durchschnittliche, das Freundliche und Friedliche, das Benachteiligte und Selbstlose, gut ist alles, was ihr ungefährlich bleibt. Als „böse“ bewertet sie dagegen, was ihr egoistisch und bedrohlich, was ihr zu stark oder mächtig erscheint. Das Böse ist unberechenbar. Böse wird alles getauft, was sich gegen sie durchsetzt.¹⁰¹

Wenden wir diese beiden moralischen Siglen auf unseren heutigen Alltag an, so finden wir beide noch immer eingestempelt in die Urteile unserer Zeit, bloß mit vertauschten Rollen. Was die Herrenmoral bei Nietzsche nämlich noch als „gut“ und „vornehm“ empfand, gilt uns heute als böse oder verächtlich. Jemand, der heute kriegerisch agiert und anderen seine eigenen Werte aufbürdet, der wird als asozial und verbrecherisch, als egoistisch, neuerdings auch immer schneller als *toxisch* abgekanzelt. Schon für kleinste Vergehen in unseren Sitten sind wir äußerst feinfühlig und empfindlich. Wer raucht, ist ein Umweltsünder, wer nicht alle anspricht, ist beleidigend, wer zu laut lacht, hat kein Benehmen, wer breitbeinig in der U-Bahn sitzt, diskriminiert seine Mitmenschen. Was unserer Gesellschaft als zu stark erscheint, wird

⁹⁵ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, JGB.: 209 ff.

⁹⁶ Vgl. Schuhmann 2011: 113.

⁹⁷ Vgl. Sommer 2017: 71.

⁹⁸ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 6, AC: 172.

⁹⁹ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, GM: 384.

¹⁰⁰ Vgl. Ebda: 367 f.

¹⁰¹ Vgl. Nietzsche 2010 KSA 5, JGB: 211 f.

als grob und brutal ausgelegt. Natürliche Körperkraft empfindet sie fast schon als obszön, sie aber abseits des Sports auch noch einzusetzen, ist unangebracht, verboten, nicht mehr zeitgemäß. Stärke heißt Gefahr, und wer als Einzelner zu stark wirkt, muss sich daher hemmen; doch weigert er sich, dann verfügt die Sklavenmoral heute über sämtliche Werkzeuge der Rufschädigung, etwa den Shitstorm im Internet, der selbst die Reputation der stärksten Personen nachhaltig zerstört. Das Gute bei Nietzsche hat sich demnach verwandelt. Es ist heute zum Egoistischen im negativsten Sinn mutiert.

Was er dagegen als ursprünglich „schlecht“ ausrief, hat sich den Weg bis nach ganz oben gebahnt. Die Sklavenmoral hat die Macht übernommen. Auf Schwäche wird heute nicht nur Rücksicht genommen, Schwäche wird heute sogar ausgezeichnet. Es kann in der Gesellschaft gar nicht rücksichtsvoll genug zugehen. Der Rücksichtsvollste ist der Beste. Firmen und Organisationen duellieren sich darin, wer Minderheiten noch mehr achtet, wer Gesetze und Gruppenideale noch penibler einhält, wer noch schneller Gehorsam leistet und sich noch entschiedener von allem distanziert, was nur im Entferntesten gegen die Sitten unserer Zeit gehen könnte. Wir meiden Leute, die sich unkultiviert verhalten. Wir liken keine Postings, in denen uns nur ein Merkmal der Toleranz abgeht. Wir solidarisieren uns mit Gruppen, die wir gar nicht kennen, und alle, die das nicht tun, schauen wir zumindest schief an. Das Schlechte von damals ist das Beste von heute. Das Unegoistische ist zum Ideal, zum Allerheiligsten unserer Zeit geworden. Wer möglichst unegoistisch erscheint, ist überall gern gesehen.

Wo aber hat die Moral diese scharfe Kurve genommen? Warum kann heute etwas als gut gelten, was zu früheren Zeiten als schlecht und minderwertig verachtet wurde? Wer war dafür verantwortlich? Besser: Wer hat diesen moralischen Zaubertrick vollbracht?

4.10 Die Tugend der Schwäche

Nietzsche macht die Religionen dafür verantwortlich, insbesondere das Christentum. So gab es ursprüngliche Naturwerte, die den Stärkeren bevorzugten und den Dingen ihren „natürlichen“ Lauf ließen, indem der Starke auch gegen den Schwachen siegte, ohne sich dafür genießen oder geißeln zu müssen. Zwar fanden sich, um es mit Nietzsche zu sagen, auch zu solchen Zeiten schon zahme Lämmer, die neidisch hoch zu den Raubvögeln blickten und ihnen ankleideten, mächtiger und glücklicher zu sein als sie selbst. Erst die Christen waren aber imstande, den Raubvögeln auch vorzuwerfen, Raubvögel zu sein.¹⁰² Damit beginnt die große christliche Zähmung, der Nietzsche das folgende Vorgehen unterstellt: „*Das Christentum*

¹⁰² Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, GM: 278 f.

will über Raubthiere Herr werden; sein Mittel ist, sie krank zu machen, – die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur „Civilisation“.“¹⁰³

Warum aber sollte man starke Menschen schwächen wollen? Der Ausgangspunkt ist rasch nachvollziehbar. Wir alle fühlen uns wehrlos und bedroht, wo wir uns nur nach anderen zu richten haben. Auch für die Erniedrigten und Beleidigten von damals wird der Druck der Herrenmoral daher unerträglich. Sie leiden unter dieser Macht der Höhergestellten, und da sie gegen deren Überlegenheit mit körperlicher Kraft nicht ankommen, verbünden sie sich, um die Schreckensherrschaft mit einer neuen, einer listigen Strategie zu stürzen. Ein entscheidender Punkt in der Moralgeschichte ist erreicht. Die unterdrückten Menschen beginnen, selbst Werte zu schaffen. Für Nietzsche markiert diese Wende den Beginn des Übels. Es kommt zum: „*Sklavenaufstand in der Moral*“¹⁰⁴.

Die Kette „*gut=vornehm=mächtig=schön=glücklich=gottgeliebt*“¹⁰⁵ wird aufgerissen und neu gegliedert. Und so heißt es fortan:

„{...} die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen {...} dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!“¹⁰⁶

Dem Christentum gelingt damit eine Umwertung der Werte. Das Starke wird geschwächt, indem es zur Bosheit ausgerufen wird; gleichsam wird die Schwäche zur neuen Stärke ernannt. Während alles Egoistische seinen Rang verliert, wird alles Unegoistische und Altruistische geadelt. Statt zuzuschlagen, hält man jetzt die andere Wange hin. Statt jedem Leid zu entfliehen, leidet man wie Jesus, der bereits stellvertretend für uns alle gelitten hat, und dem man deshalb auch etwas schuldet, wie jedem, der im Rahmen eines Schuldverhältnisses bereits eine Vorleistung, ein *Vorleid* erbracht hat.

„Schuld“ ist hier auch das entscheidende Stichwort. Es genügt nämlich nicht, dass man den Menschen nur erklärt, was nun neuerdings als gut gelobt und als böse bestraft wird. Sie müssen diese neuen Wertvorstellungen auch verinnerlichen und nach ihnen leben. Wenn sie das aber verabsäumen, sollen sie sich schon innen dafür verurteilen, bevor ihnen noch von außen Gericht und Henker drohen. Wie? – Indem sie Ihre Schuld fühlen. Indem das Gewissen an ihnen nagt, weil sie sich durch ihr unchristliches Benehmen schuldig gemacht haben gegenüber Gott, den Nietzsche passenderweise ihren Gläubiger nennt.¹⁰⁷

¹⁰³ Nietzsche 2010, KSA 6, AC: 189.

¹⁰⁴ Nietzsche 2010, KSA 5, GM: 270.

¹⁰⁵ Ebda: 267.

¹⁰⁶ Ebda: 267.

¹⁰⁷ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, GM: 330.

Das Christentum verlangt nach Kontrolle über den unberechenbaren Einzelnen. Das Individuum rückt ins Abseits, Egoismus wird unsittlich. Das größte Interesse gilt nun den anderen. Das Gute findet in der Gemeinschaft statt. Der Dienst am Mitmenschen wird zur obersten christlichen Pflicht. Dabei genügt es aber nicht, sich nur in die anderen einzufühlen, nein, gute Christen haben zudem auch aus Mitleid zu handeln.

Nietzsche traut dieser *vorgeblich altruistischen Motivation* nicht über den Weg. Mitleid erscheint ihm in der zwischenmenschlichen Beziehung als höchst verdächtig. Es ist die Eigenschaft der Schlechtwetterfreunde, die blitzschnell vor Ort sind, um uns von oben herab zu bedauern, sobald wir leiden oder trauern; wenn wir dann aber einen Sieg erringen oder Erfolge feiern, sind sie plötzlich nicht mehr zugegen, weshalb Nietzsche auch schreibt: „*Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund.*“¹⁰⁸

Vehement widerspricht er hier Schopenhauer, der das Mitleid, wie wir später noch sehen werden, als Triebfeder unserer besten Handlungen wertet. Für Nietzsche gilt es dagegen in jeder vornehmen Moral als Schwäche und sogar als Gefahr, indem es das Leiden nur noch ansteckender macht und multipliziert. – Nicht nur ich muss jetzt leiden, sondern auch noch die anderen dazu. Wer es daher wagt, das Mitleid eine Tugend zu nennen, durchkreuzt damit das Prinzip der gesunden menschlichen Entwicklung. Denn das Mitleid hilft nicht. Im Gegenteil wittert Nietzsche darin die Praxis des Nihilismus, indem es zum Nichts überredet, wobei es dieses „Nichts“ umbenennt, etwa in „Gott“, „Erlösung“ oder „Seligkeit“. Das Mitleid ist damit lebensfeindlich.¹⁰⁹ – Lebensfeindlich wie die gesamte Gedanken- und Glaubensstruktur der Christen, denen Nietzsche unterstellt, Todfeinde jeder Realität¹¹⁰ zu sein:

„Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre Ursachen („Gott“, „Seele“, „Ich“, „Geist“, „der freie Wille“ – oder auch der „unfreie“); lauter imaginäre Wirkungen („Sünde“, „Erlösung“, „Gnade“, „Strafe“, „Vergebung der Sünde“). Ein Verkehr zwischen imaginären Wesen („Gott“, „Geister“, „Seelen“) {...} jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im Hass gegen das Natürliche (-die Wirklichkeit) {...} Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die Ursache jener fiktiven Moral und Religion.“¹¹¹

Die schwarze Stigmawolke, die bis heute voll mit Blitzen der Abscheu über dem Egoismus hängt, wurde demnach auch von den mitleidigen Tränen und Scheinwahrheiten des Christentums gefüllt. Wer sich heute noch für seine Bedürfnisse schämt und hemmt, der zitiert damit diesen „unschuldigen“ und todernsten Glauben der Nächstenliebe.

Man könnte nun meinen, dass es genügen würde, aus der Kirche auszutreten. Dass jeder sich von heute auf morgen *freiwillig* von den dekadenten Vorsätzen einer Religion lösen könnte,

¹⁰⁸ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 2, MA: 320.

¹⁰⁹ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 6, AC: 172 ff.

¹¹⁰ Vgl. Ebda: 197.

¹¹¹ Nietzsche 2010, KSA 6, AC: 181 f.

um wieder stolz und unbekümmert den eigenen Interessen nachzugehen. Doch gerade diese Freiwilligkeit wird bei Nietzsche zur Hürde. – Wir haben ihn eben gelesen: zu den imaginären Ursachen zählt er auch den „*freien Willen*“.

4.11 (K)ein freier Wille

Nietzsches Ansichten rücken hierüber manchmal in den Hintergrund. In Willensfragen diskutiert man häufiger über seine berühmte Lieblingsphrase „*Wille zur Macht*“, die er jedoch in vielfältiger, oft auch in vernebelter und ungenauer Weise einsetzt, da als Überschrift, dort als starkes Ende von Absätzen und Aphorismen, meist als Ergebnis oder Effekt, liebend gern – hinter dem Gedankenstrich; vermutlich auch um dem klingenden Schlagwort ein gewisses Mysterium zu belassen. Zum freien Willen äußert er sich aber direkter. Um seine Theorie dazu genauer zu verstehen, nähern wir uns ihr zunächst über eine moderne Perspektive.

Auch Yuval Harari beschäftigt sich eingehend mit der Möglichkeit eines freien Willens. Er widerspricht dabei dem Liberalismus, der davon ausgeht, dass Menschen stets über die Freiheit verfügen, eigenständig zu entscheiden. Vielmehr vertritt er eine Form des Determinismus, der Willensentscheidungen heute auch als Folgen der biochemischen Prozesse in unserem Körper ansieht. Als Beweise bringt Harari dafür moderne wissenschaftliche Experimente, in denen man die Entscheidungen von Menschen bereits treffsicher vorhersagen kann, ehe sie sich noch selbst darüber bewusst sind. In einem dieser Experimente wurden Probanden etwa an einen Gehirnscanner angeschlossen. In jeder Hand hielten sie einen Knopf. Wann immer ihnen danach war, sollten sie einen dieser Knöpfe drücken. Das Ergebnis verblüffte: Die Forscher, die das Experiment durchführten, konnten nämlich exakt prophezeien, welchen Knopf die jeweilige Testperson als nächstes drücken würde, bevor sie ihn noch drückte. Denn neuronale Ereignisse im Gehirn, welche die Entscheidung der Person anzeigen, beginnen schon Millisekunden bis Sekunden vor der bewussten Wahrnehmung der eigenen Entscheidung.¹¹²

„*Konfrontiert man Menschen mit solchen wissenschaftlichen Erklärungen*“, weiß Harari, „*so wischen sie diese oft mit dem Hinweis beiseite, dass sie sich frei fühlen und dass sie entsprechend ihren eigenen Wünschen und Entscheidungen handeln.*“¹¹³

Bis hierher stimmt er zu. In der Tat handeln wir gemäß unseren Wünschen.¹¹⁴ – Jedoch verfügen wir nicht über die Macht, frei darüber zu entscheiden, was wir uns wünschen und wober wir nachdenken. Weder können wir uns Wünsche herbeiwünschen, noch können wir uns Gedanken herbeidenken. Vielmehr ploppen sie aus dem Nichts in uns auf. Plötzlich wün-

¹¹² Vgl. Harari 2017: Pos. 5004.

¹¹³ Ebda: Pos. 4986.

¹¹⁴ Vgl. Ebda: Pos. 4986.

sche ich mir ein Erdbeereis, plötzlich denke ich darüber nach, ob ich die Wände in meinem Zimmer blau anstreichen soll. Vor allem unangenehme Gedanken bestätigen diese Ansicht. Wie oft wollen wir schließlich über etwas nicht nachdenken, geraten aber dennoch in Gedanken spiralen, die sich mitunter unentrinnbar anfühlen?

Auch solchen Argumenten hält Harari zunächst selbst entgegen, dass man einwenden könnte, man sei zumindest bei wichtigen, bei längerfristigen Entscheidungen frei und selbstbestimmt, da man hier keinem momentanen Gefühl unterliege und über ausreichend Zeit für die Entscheidung verfüge.¹¹⁵ So kann man etwa lang genug darüber nachdenken, ob man das rote, das grüne oder das gelbe Auto kaufen will. – Schließlich entscheiden wir uns dann aber doch für eine Farbe, somit gegen die anderen. Was veranlasst uns dazu?

Nietzsche, der schon mehr als 130 Jahre zuvor in eine sehr ähnliche Richtung argumentierte, spricht sich ebenso wie Harari gegen die Existenz eines freien Willens aus, darüber hinaus aber sogar gegen die Möglichkeit eines „unfreien“ Willens. Wie vorhin zitiert, ordnet er beide Formen in die Reihe der imaginären Ursachen ein, zu denen er auch die Seele und das Ich zählt.¹¹⁶ (Auch hier stimmt Harari mit ihm überein, wenn er betont, dass beim Öffnen eines Körpers noch niemals eine Seele oder ein Ich gefunden wurden.¹¹⁷)

„Wille“ heißt für Nietzsche nur jenes alte Wort, das die körpereigenen Affekte zusammenfasst, die auf einen Reiz von außen reagieren.¹¹⁸ Wenn wir uns dazu einen Obdachlosen vorstellen, der vor unserer Wohnungstür kniet und uns um ein paar Cent anbettelt, dann empfinden wir wohl gleichsam Ekel, Zorn, Mitleid und Furcht, vielleicht sogar ein Fünkchen Neugier für die Lebensgeschichte des ungebetenen Gastes. Diese Affekte streiten sich in uns. Überwiegt nun der Ekel, huschen wir mit zugehaltener Nase an dem Obdachlosen vorbei und schließen zweifach hinter uns ab; überwiegt der Zorn, verscheuchen wir den Eindringling; siegt aber das Mitleid, bekommt er aber seine Almosen.¹¹⁹ In jedem Fall werden wir aber nach der ureigenen Hierarchie unserer Affekte entscheiden, die laut Nietzsche oligarchisch in jedem Körper angeordnet sind.¹²⁰ Der Mitleidige kann demnach nicht anders, als das Mitleid dem Zorn vorzuziehen, der Zornige muss umgekehrt zornig handeln, wenngleich man hier genauer nachfragen müsste, in welcher Stimmung und Lage welcher Affekt in uns überwiegt. – Wir können ja nicht davon ausgehen, dass derselbe Affekt in jeder möglichen Situation über uns die uneingeschränkte Macht ausübt; ansonsten könnten sich auch Wüteriche niemals beruhigen, und Mitleidige würden verhungern, weil sie nur noch andere versorgen.

¹¹⁵ Vgl. Harari 2017: Pos. 4986 f.

¹¹⁶ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 6, AC: 172 ff.

¹¹⁷ Vgl. Harari 2017: Pos. 4958.

¹¹⁸ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 6, AC: 181 f.

¹¹⁹ Vgl. Worsch 2017, 15.

¹²⁰ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, GM: 291.

Harari und Nietzsche sind sich also einig, dass unser Wille stets abhängig von etwas bleibt. Wir können nicht wollen, was wir wollen. Folglich können wir in aller Konsequenz nicht einmal tun, was wir wollen. Das Wollen determiniert das Tun. Für Nietzsche ist der Wille zudem weder frei noch unfrei, er ist eher *unvergleichbar* und *höchstpersönlich*.

Was aber bedeutet diese Erkenntnis für den Egoismus? Die Preisfrage lautet: Sind wir demnach allesamt unfreiwillige Egoisten wie bei Stirner, die aber nicht erst von fixen Ideen, sondern zuvor schon von unseren eigenen Körpersäften gelenkt werden?

4.12 Radikale Individualität

Eine derartige Determiniertheit des Willens erscheint in unserem eigenen Fall beängstigend, zumal wir dann ferngesteuert, wie von einem Puppenspieler gelenkt handeln würden. Bei anderen hätte diese Theorie aber zugleich auch etwas Tröstliches: Wie oft unterstellen wir unseren Mitmenschen schließlich, dass sie sich anders hätten entscheiden müssen. Dass sie pünktlich gewesen wären, wenn sie eben nicht ihre Serie zu Ende geschaut hätten; dass sie von niemandem gezwungen wurden, sich bei uns Geld zu leihen; dass sie auch von keinem genötigt wurden, diesen einen böartigen Kommentar fallen zu lassen; dass sie, kurz gesagt, immer die Wahl haben. Wie oft ärgern wir uns gerade deshalb über den Egoismus anderer Leute, eben weil wir ihnen einräumen, bewusst und mit purer Absicht ihre Entscheidung gegen uns getroffen zu haben. Wir fühlen uns dann von ihnen benachteiligt, übergangen, betrogen, beleidigt, gekränkt, diskriminiert und so weiter ...

Nietzsche belächelt aber solche Unterstellungen. Die Fiktion des freien Willens betrifft eben nicht nur uns, sondern auch unsere Freunde und Feinde. Auch sie werden durch die Anordnung ihrer Affekte zu bestimmten Handlungen und Verhaltensweisen angeleitet, ganz gleich wie übel wir ihnen diese auch nehmen. Für uns, für sie, für alle gilt, dass wir zwar *willensgemäß* handeln, dass sich aber jeder von uns dabei in einer trügerischen Freiheit wähnt.¹²¹ Somit verschwenden wir nur unsere Zeit, wenn wir anderen Menschen alles Mögliche vorwerfen. Sie tun es (in erster Linie) nicht, um uns zu schaden, sondern weil sie nicht anders *wollen können*, weil es ihnen von ihrem persönlichen Egoismus diktiert wird. Weil sie jene Handlung ausführen, die ihr Wille ihrem Organismus als beste Handlung präsentiert.

Das klingt äußerst leiblich. Gewiss wird bei Nietzsche auch die Seele vom Leib dominiert.¹²² Er unterscheidet sich damit von einem Großteil westlicher Denker, die nach Böhler den Blick auf das Instinktleben vermeiden, weil sie ihre Augen auch niemals für sensible, fleischliche

¹²¹ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 6, EH: 339 f.

¹²² Vgl. Meyer 1998: 61.

Angelegenheiten ausgebildet haben.¹²³ Reine Kopflastigkeit vergisst aber die Kraft des Leibes. Ihm ist der Egoismus als Trieb der Selbsterhaltung angeboren. Der Egoismus steht bei Nietzsche deshalb auch nicht für ein geistiges Prinzip, sondern für die *eine* Tatsache.¹²⁴

Unsere zentrale Forschungsfrage wird von ihm klar beantwortet. Alles Unegoistische und Selbstlose bleibt schlicht unmöglich. Sogar der Altruismus, der uns von Moral und Sitte als uneigennützig angepriesen wird, handelt nach egoistischem Kalkül. Auch in diesem Fall will der Einzelne für sich das Beste, eben indem er für andere etwas tut, oder indem alle füreinander sorgen. Aufgrund solcher Gruppenmoral nennt Nietzsche den Altruismus auch einen Egoismus der Schwachen.¹²⁵

Daraus folgert er, dass wir erst durch die Not altruistisch werden.¹²⁶ Wir tun so, als ob wir den Egoismus vertrieben hätten. Wenn wir ihn durch die Vordertür rauswerfen, lassen wir ihn aber schon im Anorak des Altruismus durch die Hintertür wieder herein.¹²⁷

Wo besteht aber noch ein Unterschied, wenn so und so alles egoistisch ist? – Für Nietzsche in der Qualität des Egoismus. Weiter oben haben wir bereits einige der zahlreichen Attribute aufgelistet, die er dem Egoismus beiseitestellt. Ein Mensch, der eine Firma gründet und Arbeitsplätze schafft, ein Gatte, der seine Frau betrügt und in die Depression treibt, eine Schwester, die ihrem Bruder eine Niere spendet und zur Lebensretterin wird, oder ein Vater, der sein Kind sexuell missbraucht und damit für immer traumatisiert: Sie alle sind Egoisten. Jedoch führen ihre verschiedenen Egoismen zu völlig verschiedenen Folgen. Diese können dann Wohlstand oder Schmerz, Gesundheit oder Leid verursachen, um nur diese vier Fälle als Beispiele heranzuziehen. Unter den Dutzenden Egoismen, die er anführt, spricht sich Nietzsche an einigen Stellen noch am ehesten für einen *klugen Egoismus* aus, der nicht aufs Ganze geht, sich aber im Gegenteil selbst Beschränkungen auferlegt, um auf diese Weise auch bestehen zu können.¹²⁸ Letztlich bleibt es aber für Nietzsche sinnlos, wenn wir fragen, ob es sich in einem bestimmten Fall um Egoismus handelt oder nicht. Vielmehr zählt für ihn die Art, die genaue Sorte eines Egoismus. Am wichtigsten bleibt aber die Identität des Egoisten selbst. Sinngemäß schließt Nietzsche: „*Der Egoismus ist so viel werth als der {...}, der ihn hat.*“¹²⁹

Wenn wir nun aber schließlich das zweite Konzept erreichen wollen, nämlich jenen neuen Egoismus, den Nietzsche von uns verlangt, dann müssen wir über eine sehr wackelige Brü-

¹²³ Vgl. Böhler 2017: 326 f.

¹²⁴ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 10, NF 1883: 320.

¹²⁵ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 13, NF 1888: 219.

¹²⁶ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 9, NF 1880: 214.

¹²⁷ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 11, NF: 524.

¹²⁸ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 1, HL: 320.

¹²⁹ Nietzsche 2010, KSA 13, NF: 231.

cke. An dieser Stelle könnte sich bewahrheiten, was Nietzsche nicht nur von Lachmann, sondern auch von vielen anderen vorgeworfen wird:

„Es läßt sich nicht übersehen, daß Nietzsches Schriften voller Widersprüche sind; nicht nur in Werken verschiedener Epochen, sondern in jedem Bande finden wir häufig einander entgegengesetzte Anschauungen und Lehren. Ich führe diesen offenbaren Mangel an Logik in erster Linie auf das Ueberwiegen des Dichterischen in Nietzsche zurück.“¹³⁰

Speziell der letzte Satz dieser Kritik erinnert uns an den Anfang unserer Abhandlung über Nietzsche. Dort betonten wir bereits seine Eigenart. Wir sagten vielmehr, dass wir es bei ihm stets mit einem Künstler zu tun haben, der alles opfert, um uns nur die Langeweile beim Lesen zu ersparen: manchmal auch die Konsequenz. Gleichwohl müssen wir anmerken, dass seine Philosophie kein System sein will. Nietzsche will nichts sein, er will etwas werden, und ein stetiges Werden bleibt auch seine Gedankenlandschaft. Sie ist kein Berg, der unverrückbar vor uns steht, sondern ein Fluss, in dem niemals dasselbe Wasser fließt.

Ein gravierender Widerspruch besteht nun aber dennoch: Nietzsches Philosophie richtet sich gegen das Kollektiv, gegen die Herde, gegen die Behaglichkeit und Gemütlichkeit der Gemeinschaft. Das Ziel ist bei ihm nie das Glück der meisten. Nietzsche ist Anti-Utilitarist. Im Gegenteil will er die bestmöglichen Bedingungen für Ausnahmemenschen erschaffen. Er will die Höchstleistung des Einzelnen, und: *„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 {...}“*¹³¹ – Nicht die gemeinsamen Projekte, die Werke der genialen Individuen sind es, an der sich die Menschheit messen soll. Der Weg führt daher weg von anderen und nach Hause zu uns selbst. Wir sollen uns selbst ermächtigen, um zu werden, wer wir sind. Wir sollen unser Leben selbst dichten. – Wie aber schaffen wir das, wenn wir über keinen freien Willen verfügen? In diesem Fall stünde von vornherein fest, wer Aristokrat und wer Bettler, wer Sieger und wer Versager ist, und auch bleiben muss. Es gäbe keinen Spielraum mehr für Veränderung oder Verbesserung, ganz gleich was wir täten. Es gäbe nicht nur fixe Ideen, es gäbe sogar fixe Menschen.

„Egoismus“ klingt nun aber für Nietzsches Vorhaben zu unspezifisch, zu trocken. Weit besser passt hier ein Begriff, der zwar nur zweimal von ihm benutzt wird, in unserer modernen Sprache aber viel mehr das beschreibt, was Nietzsche für uns will: nämlich Individualität, noch genauer: *radikale Individualität*. Für diese ist aber eine freie Entfaltung unbedingt notwendig. Schuhmann kombiniert daher: *„Erst mit dem Willen kann ein Individuum seine Individualität*

¹³⁰ Lachmann 1978: 13.

¹³¹ Nietzsche 2010, KSA 5, JGB: 43.

herausbilden {...} obwohl er {Nietzsche} Willensfreiheit wiederholt negiert, benötigt er andererseits diese bzw. ein Äquivalent, um sein Konzept von Individualität zu bestimmen.“¹³²

Sind wir aber nicht bereits alle individuell? Vom Fingerabdruck bis zum Schmerzempfinden, vom Aussehen bis zum Charakter bleiben wir unvergleichbar und einzigartig; niemals treffen wir in der Welt zweimal denselben Menschen, dennoch ähneln sich so viele wie Kopien in ihrem Stil, ihrer Wortwahl, ihrer Einstellung, ihrer Art und ihrer Angst. Leicht verwechseln wir sie miteinander, weil sie sich so viel nachmachen, um nur nicht allein zu stehen. Denn im Sinne von Nietzsche sind wir anfangs nur potenziell individuell, will sagen: Wir haben die Möglichkeit, individuell zu werden, wenn wir uns diese Individualität auch erkämpfen. Doch das wird uns nur gelingen, indem wir uns von Menge und Masse abgrenzen, indem wir uns aus dem Gruppenzwang der Herde befreien, die uns vormachen will, dass wir alle gleich sind und auch alle gleich bleiben sollen. Dieses Gleichheitsideal, das sich noch heute ganz tief in öffentlichen Themen, in Hashtags und Massenbewegungen, in Nachrichten und in der politischen Korrektheit einnistet, dieses Gleichheitsideal wird von Nietzsche vielleicht nirgendwo so frontal attackiert wie im Zarathustra. „Ihr Prediger der Gleichheit“, schreibt er dort, „der Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht schreit also aus euch nach „Gleichheit“: eure heimlichsten Tyrannen-Gelüste ver mummen sich also in Tugend-Worte! {...} Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein.“¹³³

Alle, die wollen, dass wir gleich denken, gleich reden und gleich schreiben, gleich werten und gleich bleiben, die hemmen unsere individuelle Entwicklung am heftigsten. Nietzsche nennt sie: „Taranteln“¹³⁴. Mittelmäßig und durchschnittlich wollen sie uns, sodass wir für sie immer schön berechenbar bleiben, gefangen in ihrem Netz. Dann müssen sie sich auch niemals darüber Gedanken machen, was wir als nächstes vorhaben.

Eben diese Mittelmäßigkeit steht nun aber dem souveränen Individuum im Weg.¹³⁵ Nicht die Autobahn der Menge, nein, nur die Pfade, die wir selbst durchs Dickicht treten, führen uns zu unserer Individualität. Wir gehen nicht mehr zu einem gemeinsamen Ziel. Wir wollen an einen Ort, an dem wir sind, dem die Meute aber fernbleibt. An einen Ort, an dem ich die besten Bedingungen für mich und meine Einzigartigkeit vorfinde. An einen Ort, an dem ich zuhause bin, nicht aber hunderte. Allgemeine Gesetze sind dafür aber, wie Nietzsche in der *Morgenröte* schreibt, zutiefst kontraproduktiv:

¹³² Schuhmann 2011: 149.

¹³³ Nietzsche 2010, KSA 4, ZA: 129 f.

¹³⁴ Nietzsche 2010, KSA 4, ZA: 128 ff.

¹³⁵ Vgl. Rocha de Sá 2008: 117.

„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.“¹³⁶

Um uns die radikale Individualität bei Nietzsche herzuleiten, hören wir doch am besten kurz in einen Menschen hinein, der seine Individualität unterdrückt. Auch er fühlt, was er selbst brauchen würde, was ihm seine Affekthierarchie vorschreibt. Tief in ihm flüstert diese ureigene Stimme der Bedürftigkeit noch immer das, was ihm selbst zuträglich wäre. Doch er übergeht dieses Flüstern, mit Absicht übergeht er es: *Was halten die anderen von mir, wenn ich plötzlich so bin?*, denkt er. *Da mache ich mich doch nur zum Affen. Was sagen dann meine Eltern? Werde ich dann meinen Job verlieren? ... Die werden mich doch alle auslachen. Vielleicht schreibt sogar jemand im Internet was über mich ... Na ja, es wäre schon schön, wenn ich vielleicht nur einen Tag lang ... Nein, das kannst du einfach nicht bringen! Überleg doch mal logisch: Wie sieht denn das aus? Wenn das normal wäre, würden sich doch alle so verhalten Manche Dinge sind einfach so, wie sie sind. Schluss damit!*

Wortgenau denkt so vielleicht keiner, sinngemäß tun es aber viele. Warum sonst wollen sie dieselben Jobs, dieselben Lebensläufe, Praktika, Titel, Filme, Bücher, Serien, Diäten, Restaurants und Apps, warum sonst benutzen sie dieselben sozialen Medien und abonnieren dieselben Influencer? Gewünscht ist Konformismus, der nicht nur Menschen, sondern auch den Markt zutiefst berechenbar und einheitlich macht. Wer den gesellschaftlichen Idealen nicht entspricht, soll nicht bewundert, sondern höchstens noch von seinen Irrwegen der Extreme evakuiert werden. Eine Rückführung, die Liessmann wie folgt beschreibt:

„Alles bewegt sich in der Mitte mit der Mitte, wer woanders steht, weil er nicht mitkann oder nicht mitwill, gilt als verloren. Diese Verlorenen wieder mitzunehmen, in die Mitte zu führen und in diese zu integrieren, ist dann auch das Einzige, was engagierte Pädagogen und Sozialarbeiter noch denken und wünschen können. Niemand käme, wie in vergangenen Jahrhunderten, noch auf die Idee, dass aus der Position des Ausgeschlossenen und Außenseiters Impulse für eine Veränderung des Ganzen ausgehen könnten. {...} Anderssein ist – aller Rhetorik vom Anderen zum Trotz – in der sozialen Wirklichkeit nicht sonderlich erwünscht.“¹³⁷

Es ist angenehm, dort zu gehen, wo es sicher ist, wo die Pfade schon glatt und asphaltiert verlaufen, und wo man anderen folgen kann, die vorausgehen. Auch der Mitläufer, der hier spaziert, verfügt durchaus noch über persönliche Instinkte und individuelle Willensstrukturen; er verdrängt das Eigene aber aus Furcht und Scham vor der gegenwärtigen Moral und den Erwartungen der anderen. Er lebt für sie und gegen sich selbst.

Die radikale Individualität hängt bei Nietzsche daher eng mit Mut zusammen. Er drängt uns dazu, den Mut zu fassen, auf uns selbst zu hören. Die Individualität ist kein roher Egoismus,

¹³⁶ Nietzsche 2010, KSA 3, M: 95.

¹³⁷ Liessmann 2014: 14.

der sich nimmt, was er braucht. Selbsterhaltung ist hier gar nicht das zentrale Thema. Vielmehr geht es um Selbstwerdung, um Selbstbejahung, um Selbstliebe. Erst indem ich meine Eigenart anerkenne und liebe, erst indem ich sie vorziehe und lebe, kann ich wahrhaftig individuell handeln, verstehen wir doch heute unter Individualität eine ganz eigene Art, Dinge zu tun, meine unvergleichbare und originelle Weise, zu sein.

Individualität meint bei Nietzsche daher auch die Aura, die uns begleitet, sobald wir uns selbst achten und nie auf uns vergessen, und sie meint einen Lebensstil, dem in allen Phasen und Tätigkeiten ein hoher Selbstwert innewohnt. Nur indem wir mutig genug sind, um diesen Grad der Individualität zu wagen, nur dann werden wir auch unser volles Potenzial erfüllen, statt es für fremde Ideen und Moralen zu opfern.

4.13 Stirner & Nietzsche im Vergleich

Nachdem wir nun untersucht haben, wie Stirner und Nietzsche den Egoismus denken, ist es Zeit, die beiden Philosophien gegenüberzustellen. Dabei wollen wir aber jenen Fehler in der Chronologie bedenken, der vielen unterläuft, wenn sie die beiden vergleichen. Allzu gerne wird Stirner nämlich abhängig von Nietzsche gedacht.

Der Grund dafür ist simpel: Nietzsche hatte zu Lebzeiten 0 Follower. Sobald er aber in die vollständige geistige Umnachtung fiel, wuchs seine Bekanntheit. Schon während er von seiner Schwester in Weimar auf pietätlose Weise wie ein Museumsobjekt ausgestellt wurde, verbreiteten sich seine Schriften mit immer rasanterer Geschwindigkeit. Nach ihrer Entstehung hatte er die meisten seiner Werke noch selbst verlegen müssen und kaum Leser für sie gefunden; im ersten Weltkrieg bekamen aber bereits Soldaten eine Ausgabe des *Zarathustras* mit an die Front.¹³⁸ Heute zählt Nietzsche zu den bekanntesten Denkern aller Zeiten; auch abseits der Philosophie wird er von Personen aus jedem Lebensbereich verehrt oder verrissen. Bücher wie *Jenseits von Gut und Böse* verkaufen sich heute weltweit millionenfach, und inzwischen wurde seine Philosophie leider auch für sämtliche Zwecke und Ideologien verfälscht und zurechtzitiert. Stirner ist dagegen bis heute ein Mysterium, ein Berühmter, von dem man nur über zwei Ecken gehört hat. Obwohl sein Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* nach dem Erscheinen für eine Welle des Aufsehens sorgte, und obwohl es auch von Marx oder Feuerbach besprochen wurde, geriet Stirner ebenso schnell in Vergessenheit, wie er aufgetaucht war. Erst Jahrzehnte später begann man sich wieder mehr für ihn zu interessieren.¹³⁹ Niemals aber erreichte die Rezeption eine Weite, die sich mit jener über Nietzsche vergleichen lässt, was auch dem Umstand geschuldet ist, dass Stirners Gesamtwerk wesent-

¹³⁸ Vgl. Dwars 2014: <https://www.nd-aktuell.de/artikel/942055.mit-zarathustra-an-die-front.html>

¹³⁹ Vgl. Lachmann 1978: 38.

lich schlanker ausfällt. Demnach waren Stirner und Nietzsche in ihren aktiven Zeiten beide weitestgehend unbekannt. Während Nietzsche aber posthum Weltruhm erlangte, blieb Stirner ein philosophischer Geheimtipp. – Daher lesen die meisten zuerst auch Nietzsche und gelangen erst über ihn zu Stirner.

Als Stirner im Jahr 1856 starb, war Nietzsche aber noch keine 12 Jahre alt. Stirner hat somit niemals über Nietzsches Philosophie nachgedacht. Umgekehrt darf man den Einfluss dagegen nicht unterschätzen. Der Name „Stirner“ fällt in Nietzsches gesamtem Werk zwar kein einziges Mal, ja, er wird nicht einmal angedeutet – dass Nietzsche seinen Vorgänger aber nicht gelesen hat, ist äußerst unwahrscheinlich. Eher hat er ihn sogar mit Absicht verschwiegen. Schon als Professor in Basel beauftragte Nietzsche einen Studenten, ein Exemplar von Stirner für ihn aus der Universitätsbibliothek zu leihen. Jahre später geriet er in Euphorie, als ein Gespräch mit den Overbecks auf Stirner kam; anschließend soll Nietzsche sogar beschämt darum gebeten haben, niemandem von seinem Gefühlsausbruch zu erzählen, da man sonst vielleicht von einem Plagiat reden könne.¹⁴⁰

So drastisch ist es dann wiederum nicht. Stirners Spuren sind aber zu tief in Nietzsches Werk eingefurcht, um sie zu ignorieren. Zu verwandt klingen die beiden Stimmen, mitunter so ähnlich, dass beide, zumindest sinngemäß, der Verfasser einiger Textstellen sein könnten.

So wendet sich Stirner schon vor Nietzsche gegen das Kollektiv. Er prangert die Ideen der Menschheit und des Staates an, Nietzsche tut es danach mit der Herde. Lange vor Nietzsche übt Stirner auch schon schärfste Kritik am Christentum:

„Wie die Religion und am entschiedensten das Christentum den Menschen mit der Forderung quälte, das Unnatürliche und Widersinnige zu realisieren, so ist es nur als die echte Konsequenz jener religiösen Überspanntheit und Überschwänglichkeit anzusehen, daß endlich die Freiheit selbst, die absolute Freiheit zum Ideale erhoben wurde, und so der Unsinn des Unmöglichen grell zu Tage kommen mußte“¹⁴¹, schreibt Stirner 1845.

„Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Missrathenen genommen, es hat ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht“¹⁴², schreibt Nietzsche 1887.

Letzterer stimmt auch mit Stirner überein, wenn er dessen Begriffe übernimmt:

„{...} ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, „fix“ gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisierung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese „fixen Ideen““¹⁴³, steht bei Nietzsche.

¹⁴⁰ Vgl. Safranski 2021: 124.

¹⁴¹ Stirner 2020: 222.

¹⁴² Nietzsche 2010, KSA 6, AC: 171.

„Jede Wahrheit einer Zeit ist die fixe Idee derselben, und wenn man später eine andere Wahrheit fand, so geschah dies immer nur, weil man eine andere suchte: man reformierte nur die Narrheit und zog ihr ein modernes Kleid an“¹⁴⁴, steht bei Stirner mehr als vierzig Jahre zuvor.

Doch auch die Konzepte des *Einzigen* und der *radikalen Individualität* ähneln einander, fordern doch beide von uns jenen Mut zum Ich, der unser Leben in eine Lebenskunst, in etwas Unvergleichbares und Einzigartiges verwandeln soll.

In Hinsicht auf diese Arbeit ist wohl die wichtigste Gemeinsamkeit jene, die unsere Forschungsfrage direkt betrifft. Für Stirner wie für Nietzsche sind selbstlose Handlungen unmöglich, da wir dem Egoismus niemals entkommen können. Selbstlosigkeit wird höchstens mit einem unfreiwilligen Egoismus, mit Selbstverneinung verwechselt. Beide folgen damit dem psychologischen Egoismus, der jede Handlung auf ein egoistisches Motiv zurückführt.¹⁴⁵ „*All euer Tun ist uneingestander, heimlicher, verdeckter und versteckter Egoismus*“¹⁴⁶, argumentiert Stirner, und Nietzsche analysiert, wie schon zitiert: „*Nie hat ein Mensch Etwas gethan, das allein für Andere und ohne jeden persönlichen Beweggrund gethan wäre.*“¹⁴⁷

Bei allen Gemeinsamkeiten wollen wir aber nicht auf jene Unterschiede vergessen, die am Ende doch zu verschiedenen Philosophien führen. Zunächst ist da der Stil, der bereits in Klang und Emotion deutlich voneinander abweicht.

Nietzsche schreibt mehr wie ein Dichter als ein Philosoph. Überall häuft er Metaphern und bunte Bilder, er schöpft eine Welt voller rhetorischer und fiktiver Figuren. Seine Prosa ballt sich aus sämtlichen Affekten und Gefühlen zusammen, jederzeit droht die Explosion. Es traf charakterlich wohl wenig auf ihn zu, stilistisch hat Nietzsche aber nicht Unrecht, wenn er in *Ecce Homo* schreibt: „*Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.*“¹⁴⁸ – Die Unruhe, die ihn innerlich quält, stößt er anfallsartig aus, sodass sich seine Aphorismen oft wie ein einziger Schwall, wie ein dionysischer Rausch lesen. Abwechslung ist ihm dabei weit wichtiger als Genauigkeit. Nietzsche bringt uns zum Lachen, zum Weinen, zum Schmunzeln, er schreit mit Rufzeichen, zeigt sich fassungslos mit Fragezeichen, betont mit Blockbuchstaben und veräppelt mit allen möglichen anderen Sonderzeichen und Neologismen. Nichts würde ihn mehr langweilen, als Wörter immer wieder konsequent und logisch in ein- und derselben Bedeutung zu verwenden. Zu reich ist ihm dafür die Sprache, um mit einem Messer nur zu stechen – genau-

¹⁴³ Nietzsche 2010, KSA 5, GM: 295 f.

¹⁴⁴ Stirner 2020: 258.

¹⁴⁵ Vgl. Wolf 2004: 513.

¹⁴⁶ Stirner 2020: 117.

¹⁴⁷ Nietzsche 2010, KSA 2, MA: 127.

¹⁴⁸ Nietzsche 2010, KSA 6, EH: 365.

so will er damit spielen, damit werfen, es als Spiegel und als Löffel beschreiben. Nietzsches Philosophie wirkt daher oft wie ein Roman oder ein Schauspiel, mehr noch wie eine Autobiographie: Wenn er sich auch mit genauen Definitionen zurückhält, verheimlicht er uns niemals seine Stimmung. Immer will er uns auch andeuten, wie es ihm selbst gerade geht.

Stirner philosophiert dagegen eiskalt. Sein Ich bleibt unsichtbar. Die Sätze sind bei ihm klarer, die Worte präziser, Hektik oder Chaos schleichen sich nie in sein Denken. Diese Philosophie scheint viel weiter weg von uns, fast unbeteiligt an dem, was sie kritisiert. Wenn wir Stirner lesen, fühlen wir etwas Unpersönliches und Unheimliches; wir bestaunen die Radikalität dieser Sprache, manchmal stöhnen wir vielleicht über das Absurde, das sich aus der Konsequenz seines Egoismus ergibt. Wir fühlen uns aber nicht mit ihm verwandt. Stirner bleibt uns fremd wie ein Vortragender, dem wir nur einmal aus der Ferne gelauscht haben.

Nietzsche lässt uns niemals kalt. Zu stark sind seine Emotionen. Er kann auch deshalb so trefflich über das Ressentiment schreiben, weil er selbst mit seinen tiefgreifenden Ressentiments zu kämpfen hatte: gegen Wagner, gegen Kant, gegen die Christen, gegen die Priester, natürlich gegen die Deutschen. Nietzsche verabscheut die Religion. Er hasst asketische Ideale. Er ekelt sich vor jedem Moralprediger. Stirner hasst weder Religionen noch andere Gegner, er empört sich nur gegen sie, will sagen: er lehnt sie innerlich ab, ohne dabei aber in Emotionalität oder Polemik zu kippen, wie das bei Nietzsche häufig der Fall ist. Nietzsche steht daher für eine Revolution, die sich im Außen ereignet, Stirner aber steht für eine innere Ablehnung des Äußeren.

Beide schaffen das ab, worüber sie schreiben. Sie machen beide tabula rasa. Nietzsche ist aber sofort bemüht, das leere Blatt wieder mit Werten zu füllen, die er selbst festlegt. Stirner belässt es beim Abschaffen. Er will nichts ersetzen. Er will das Nichts. Damit wird er sogar noch radikaler als Nietzsche. „*Gab sich Nietzsche mit einer Kritik der Moral und der dieser zugrunde liegenden Religion zufrieden, verwirft Stirner auf dem Weg der Eigenerwerdung jegliches ideologische Konstrukt*“¹⁴⁹, schließt daher auch Schuhmann.

Die größten Differenzen ergeben sich aber in den Fragen nach Willen und Wert des Individuums. So beruht Stirners Konzept des Egoismus offen auf dem Eigenwillen, den er als Feind des Staates definiert.¹⁵⁰ Nietzsche wehrt sich dagegen, wie besprochen, vehement gegen die Vorstellung eines freien Willens, der ihm fiktiv und imaginiert erscheint. Nach Nietzsche wird mir von meiner Leiblichkeit immer schon vorgegeben, was ich zu wollen habe. Das Außen zeigt mir aber ständig die Konsequenzen, die mir blühen, wenn ich auch nach meinem Willen handle. Ich kann daher meinem höchstpersönlichen Willen entweder folgen, oder ich

¹⁴⁹ Schuhmann 2011: 316.

¹⁵⁰ Vgl. Stirner 2020: 139.

hemme ihn zugunsten einer allgemeinen Moral. Im zweiten Fall lebe ich gegen mich selbst und meine Instinkte, während ich aber dennoch nicht anders wollen kann, als ich will. Bei Stirner wähle ich meinen Willen frei, mehr noch suche ich mir als Eigner aus, was ihm entspricht. Gleichzeitig versuchen aber die anderen mit aller Macht, mich von meinem freien Willen zu entfremden, mir vorzuschreiben, was ich stattdessen zu wollen habe, indem sie mich durch ihre fixen Ideen dazu drängen, genau dasselbe zu wollen wie sie.

Bei Stirner wird der Mensch zudem auch schon vollwertig und individuell geboren. Er verliert sich aber selbst, wenn er sich im Laufe seines Lebens von den Ideen und Idealen der anderen bezirzen und benebeln lässt. Er wird ein Besessener, und seine Aufgabe besteht folglich darin, seine Eigenart über Freiheit und Eignerwerdung zurückzuerobern, bis er als Einziger wieder mit demselben Nichts zufrieden ist wie zu Beginn. Egoismus heißt bei Stirner:

Nichts anderes als Ich.

Bei Nietzsche ist die Herde mit ihrer Moral schon da, wenn der Mensch zur Welt kommt. Er wird in sie hineingeboren, und der Instinkt der Herde ist daher noch ursprünglicher als die Selbsterhaltung.¹⁵¹ Schlechterweise! Der Schwache wird sich diesem Gruppenzwang hingeben, weil er die Sicherheit der Individualität vorzieht. So wird er aber niemals sein Potenzial erfüllen. Er wird von der Masse verschluckt. Großes kann er nicht mehr leisten. Großes leistet nur der, der sich von den moralischen Vorgaben der Masse befreit und über sie hinauswächst. Der Wert der Menschheit bemisst sich an ihren vornehmsten Individuen und deren Höchstleistungen. Der Vornehme schafft es, jede Fremdbestimmung zu überwinden, um letztlich seine Eigenart zu gewinnen und auszuleben. Egoismus heißt bei Nietzsche daher:

Ich über euch. Über euch „Menschen“. – Übermensch.

4.14 Kritik am Ethischen Egoismus

In der Realität leben wir aber nicht *über* den anderen. Aus Luftschlössern stürzen wir ab; einsam am Gipfel halten wir es nicht lange aus, ohne zu erfrieren oder zu verdursten. Vielmehr leben wir immer schon durch andere und mit anderen zusammen. Ob wir wollen oder nicht: Die anderen waren schon vor uns da, und sie werden auch noch da sein, sobald wir weg sind. Natürlich verfolgen wir unsere eigenen Interessen. Wir haben Vorlieben, mögen dies, verachten das, gehen Wege, die wir uns einbilden; gleichsam verspüren wir wenig Lust, es den anderen ständig rechtzumachen. Gerade in unserem Egoismus sind wir aber zutiefst vereint. Da jeder nach seinem Vorteil strebt, prallen unsere Interessen gegeneinander. Schon räumlich spüren wir das knallhart: Inmitten einer Menschenmenge können wir nicht ohne Konsequenzen

¹⁵¹ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 9, NF: 518.

zen die Richtung wechseln; die anderen sind hier zu zahlreich, wir müssen mitgehen, um nicht umgestoßen oder zertrampelt zu werden; zu viele Interessen leben auch in jeder Großstadt, um nach Lust und Laune alle möglichen Räume zu betreten; zwei Schritte zu weit, schon befinden wir uns am Eigentum eines anderen, das er notfalls gegen uns verteidigen wird. Im Moment können wir nicht in die Ukraine reisen, selbst wenn wir vor ein paar Monaten noch einen Urlaub in Odessa gebucht haben – die Kriegsinteressen von Russland wiegen stärker als unsere persönlichen Ferienwünsche; zudem werden wir seit mehr als zwei Jahren von der Natur nachdrücklich daran erinnert, dass es Dinge gibt, die keine Privatangelegenheit sind. Das Coronavirus demonstriert uns die Abhängigkeit von unserer Umgebung, wenn wir uns gegenseitig anstecken, uns voneinander fernhalten, häufig neue Regeln aufstellen und anpassen müssen, damit das Hauptinteresse jedes Menschen, die eigene Gesundheit, auch gewahrt bleibt.

Niemals können wir ohne die anderen. Kein Egoist schafft das. Egal was er will, er verbleibt in Beziehung zu ihnen: Will er um jeden Preis berühmt sein, dann – für andere. Will er sich zurückziehen und Ruhe haben, dann – von anderen. Will er erfolgreicher werden, dann – als andere. So selbstüchtig wir auch denken, wir brauchen die anderen, um zu profitieren. Sogar der klischeehafte Turbokapitalist kauft Autos, die andere zuerst designt, Häuser, die andere gebaut haben, und er will Frauen, für die er von anderen beneidet wird. – Wir erkennen, dass der Egoismus ohne die anderen undenkbar ist. Nie kann er sie abschütteln, nicht einmal im Trotz. Egoismus besteht als Phänomen nur als Bezug zu allem anderen in der Welt.

Die „Anderen“ werden von Stirner und Nietzsche aber harsch abgewertet. Wie gezeigt, wird unsere Individualität von allem bedroht, das nicht von uns erdacht wurde. Beide warnen vor *fixen Ideen*, die vom Staat, von Religionen, Parteien und weiteren Organisationen als Wahrheiten angepriesen und im Ernstfall sogar als Gesetze gegen uns vollstreckt werden. Nach Stirner handelt es sich dabei um Ideale im Sinne von Dogmen, die unser Denken narkotisieren. Wir nehmen sie nicht nur hin, wir stellen sie auf das Podest unserer Werte und glauben uneingeschränkt an sie. Diese fixen Ideen sind uns *heilig*. – Ganz ähnlich denkt auch Nietzsche, wenn er die Religionen als Realitätsfeinde anklagt, und wenn er uns davor bewahren will, aus Schwäche diesen Moralien zu folgen, die unsere Instinkte verurteilen und uns jede Lebenslust verteufeln. Leicht gelangt man daher bei Stirner und Nietzsche zu der Ansicht, dass es gar kein glückliches Miteinander geben kann. Es scheint, als müssten wir uns entscheiden. Immer heißt es: Entweder-Oder. Entweder du wirst von ihnen besessen, oder du befreist dich von ihnen. Entweder sie verlieren dich, oder du verlierst dich an sie. Das Allge-

meine und Andere wird hier zum schlechten Ideal, das Eigene gilt dagegen als das große Ziel – jenseits aller Ideale.

Was aber unterscheidet ein Ziel von einem Ideal? Was ist denn ein Ideal, wenn nicht eine Zielvorgabe, die eine Gruppe ihren Mitgliedern, oder auch ein Mensch sich selbst als höchste, beste, edelste Ansicht vorstellt? – Ein Verdacht keimt auf ... Vielleicht ahnen ihn auch die anderen, fürchtet Lachmann, weshalb er ihn schon im Vorhinein aus der Stellung nehmen will. Mit Nachdruck betont er deshalb, dass Stirner mit seinem Egoismus eben *keine neue fixe Idee* erschafft, sondern nur die gemeinsame Grundlage der Lebensfunktionen aufzeigt.¹⁵² – Ähnlich könnten wir auch bei Nietzsche die Augen verschließen, wenn wir uns einreden, dass er selbst nichts von dem Predigerton übernimmt, welchen er den Priestern bei der Bewerbung ihrer asketischen Ideale vorwirft.

Beide lehnen sich mit ihrer Aufwertung des Egoismus weit aus dem Fenster. Denn wer die anderen so drastisch und radikal abwertet, der läuft schon allein dadurch Gefahr, das Eigene unverhältnismäßig zu erhöhen. Wenngleich die Kritik *Sankt Max* sich wie eine gehässige, fast schon kindische Polemik liest, muss sich Stirner gleichsam berechtigten Widerstand von Marx und Engels gefallen lassen. Nicht grundlos werfen sie ihm vor, dass er alles zur Religion erklärt, die Politik, das Recht, die Moral und so weiter ... Er spricht alles Überindividuelle heilig, um es folglich als Kult abzukanzeln.¹⁵³ Stattdessen stellt er dann aber das *Ich* auf den Altar. – Auch Nietzsche wird für seine Verehrung des Ichs und seine Abneigung gegen den Altruismus zurecht kritisiert, wobei man in seinem Fall besonders vorsichtig nach objektiver Kritik suchen muss, um nicht bei jenen Kollegen zu enden, die ihm aus bloßer Unkenntnis und Lesefaulheit eine Nähe zum Faschismus oder Schlimmeres attestieren, obwohl Nietzsche sich als radikaler Individualist prinzipiell gegen jede Art des Kollektivismus wendet. – Ayn Rand kreidet ihm ob seines Willensbegriffs aber mit guten Gründen an, eine Ichsucht zu befeuern, die vorwiegend nach Befriedigung der eigenen Launen trachtet.¹⁵⁴ Nordau zeigt mit vielen Beispielen, dass Nietzsches Werk von Selbstwidersprüchen, Behauptungen und wildesten Annahmen durchzogen ist¹⁵⁵, etwa wenn er darüber mutmaßt, woher das Wort „gut“ herührt, ohne dafür historische Beweise anzuführen. Einen starken Punkt hat Nordau aber auch, wenn er Nietzsche vorwirft, dass er sich die Menschheit scheinbar bestehend aus vereinzelt, unzusammenhängenden Individuen ausdenkt.¹⁵⁶ Mehr noch erinnert uns Sommer daran, dass wir es bei Nietzsche, vor allem in den späteren Schriften, mit einem Menschen an der Grenze

¹⁵² Vgl. Lachmann 1978: 62.

¹⁵³ Vgl. Marx, Engels 2016: 9.

¹⁵⁴ Vgl. Rand 2017: 36.

¹⁵⁵ Vgl. Nordau 2013: 412 f.

¹⁵⁶ Vgl. Ebda: 427.

zum Größenwahn zu tun haben, der uns auch in *Ecce Homo* erklärt, dass nicht einmal Goethe oder Shakespeare in seiner ungeheuren Höhe eine Sekunde lang zu atmen wüssten.¹⁵⁷

Der immense Vorrang, den Nietzsche und Stirner allem Individuellen und Subjektiven einräumen, muss noch nicht für Größenwahn sprechen, zumindest aber droht dadurch ein egoistischer Höhenrausch.

In beiden Fällen wird das Ideal nicht abgeschafft, bloß weil fremde Ideale aufgedeckt werden. Ein Ideal ist etwas, worüber wir nicht mehr zweifeln, was wir bedingungslos glauben. Ganz gleich, ob andere es aufstellen oder wir selbst. Nicht der Ausgangspunkt des Ideals ist gefährlich, sondern unsere Gebundenheit daran. Ja, Religionen, Philosophien oder politische Doktrinen können zu einem Ideal erhoben werden, auch die Individualität und der Egoismus werden aber dazu, wenn wir sie unverhältnismäßig wie Heiligtümer anbeten und als oberste Ziele für all unsere Handlungen festlegen. Wir verschließen uns dann ebenso für andere Denkweisen und handeln nur noch für unser selbstgewähltes Dogma. – Sogar das *Nichts* wird von Stirner in eine fixe Idee verwandelt, wenn er es immer wieder als dasjenige anpreist, was übrigbleiben soll, sobald wir uns nur von den fixen Ideen der anderen losgesagt haben. Stirner wird dabei gar zum besten Beweis für Nietzsches Abschlussatz in der Genealogie: „{...} lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen.“¹⁵⁸

Die Egoismen von Stirner und Nietzsche erinnern uns demnach auf der einen Seite an unseren Eigenwert als Menschen; sie machen uns Mut, unsere Ideen zu verwirklichen und die Theorien und Behauptungen der anderen stets kritisch zu hinterfragen. Dennoch müssen wir beide aber zumindest verdächtigen, das Dogma nicht auszuradieren, sondern nur zu verschieben. Nicht mehr der Gott am Kreuz wird nun angebetet, sondern das Selbstbild. Das Ich wird hochstilisiert. Stirner und Nietzsche schaffen damit neue Ideale.

Gleichsam müssen wir uns immer auch fragen, ob ein reiner Egoismus unser Leben gelingen lässt, in dem Sinne, dass wir langfristig zufrieden leben, ohne uns dabei selbst zu belügen. – Um solche Fragen zu beantworten, hilft oft ein Blick in die Kunst, in diesem Fall in die Weltliteratur. Unzählige Werke zeigen dort die Vor- und Nachteile, die Gründe und Konsequenzen des Egoismus. Schon in der Einleitung haben wir deshalb auf zwei Bücher hingewiesen, in denen das besonders eindringlich gelingt.

Zum einen ist da die Erzählung *Michael Kohlhaas*, die auf konsequente Weise vorführt, was einem Menschen blüht, der die eigene Sache über alles andere stellt. Heinrich von Kleist schildert darin den Fall des Pferdehändlers und Titelhelden Kohlhaas, der seine kerngesunden Pferde auf einer Burg als Pfand zurücklässt. Als er jedoch wiederkommt und sie abholen will,

¹⁵⁷ Vgl. Sommer 2017: 111.

¹⁵⁸ Nietzsche 2010, KSA 5, GM: 412.

sind sie abgemagert und halbtot. Er ist außer sich, weil sich die andere Partei nicht an die Geschäftsbedingungen gehalten hat, und weil er die Pferde nun nicht mehr verkaufen kann. Kohlhaas schlägt zunächst den juristischen Weg ein; als er aber vor Gericht nicht zugesprochen bekommt, was er für angemessen hält, gibt er nicht klein bei. Er schickt nun seine Frau voraus, um die Sache für ihn zu klären. Diese wird dabei aber geschändet und ermordet. Das ist schrecklich, vor allem schrecklich für ihn. Kohlhaas macht sein persönliches Problem aber zum Problem von vielen anderen, indem er seine Nachbarn und Freunde dazu bringt, mit ihm gemeinsam die Burg zu überfallen und aus Rache jeden zu töten, der ihnen dort vor das Schwert gerät. Viele unschuldige Menschen sterben, doch diejenigen, die seine Frau getötet haben, können fliehen. In einem Blutrausch metzeln sich nun Kohlhaas und seine Bande von Ort zu Ort, um die Täter aufzuspüren und dabei alles und jeden aus dem Weg zu räumen. Bald ist gar nicht mehr klar, für was oder wen er kämpft. Die Sklaven- und die Herrenmoral führen Krieg in ihm, indem er überzogen auf das reagiert, was ihm angetan wurde, und indem er nun selbst festlegt, wer dafür büßen muss. Letztlich wird Kohlhaas vom Egoismus aber nicht zur Gerechtigkeit, sondern an den Galgen geführt. Er wird zum Tode verurteilt, weil er sich selbst mit dem Gesetzgeber verwechselt hat.¹⁵⁹

Einen alltäglichen Egoismus zeigt dagegen Dostojewskij in *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. Hier treffen wir den namenlosen Ich-Erzähler, der seinen Beruf und jede Beziehung zu anderen aufgegeben hat, um nun völlig allein, wie eine Laus, von einem Erbe zu leben und nur noch mit sich selbst zu reden. Wir finden in ihm einen Menschenfeind vor, der alles ablehnt, was andere sich ausgedacht haben, der alles verwirft, woran andere glauben. So wehrt er sich sogar gegen mathematische Grundsätze wie $2+2=4$, und wenn es ihm schlecht geht, lässt er sich mit Absicht nicht einmal behandeln, nur um nicht der Medizin und den Ärzten rechtgeben zu müssen. „Und dennoch“, sagt er, „wenn ich nichts für meine Gesundheit tue, so geschieht es aus Bosheit, und ist die Leber krank, dann mag sie noch ärger krank werden!“¹⁶⁰ – Der Mann gesteht sich sein Leiden zwar ein, schwärmt aber auch immer wieder von dem Genuss, den er angeblich in seinem Leiden empfindet. Er lebt gegen die anderen, vor allem um sie ärgern, doch obwohl er sie mit allen Mitteln der Polemik kaschiert, wird sein Leben von Verzweiflung dominiert. – Dostojewskij schildert hier also jene dreckige Kehrseite des Egoismus, die Stirner verschweigt: die alltäglichen Folgen des Daseins als Mensch, der ein *Einzig* sein will. Die Abkehr von fixen Ideen und Moralien verschafft dem Erzähler kein heroisches Lebensglück; im Gegenteil erleidet er dadurch erst die ganze Tragik und Tristesse der Vereinzelung, die ihm nur Ärger, Wut und Schmerzen einbringt. Keiner hat mehr mit ihm

¹⁵⁹ Vgl. Kleist 2011.

¹⁶⁰ Dostojewskij 2008: 8.

etwas gemein, wodurch er gemein wird. Doch weil er sich nur für sich interessiert, interessiert sich niemand mehr für ihn.

Diese Symptome der Vereinzelung müssen wir schließlich auch direkt in den Biografien von Stirner und Nietzsche prüfen. Denn beide leben das, wofür sie schreiben. Nietzsche spricht einmal davon, dass jede Philosophie im Grunde nur den Herzenswunsch ihres Verfassers ausdrückt.¹⁶¹ Wenn man diese These auf ihn und Stirner anwendet, dann wünschen sie sich beide wohl am meisten, in völliger Unabhängigkeit von anderen glücklich zu sein. In beiden Fällen scheitert dieser Wunsch aber grandios.

Bei Stirner reiht sich eine persönliche Niederlage an die nächste. „*Es zeigt sich ein Mensch*“, summiert Safranski, „*dem in seinem Leben das meiste misslungen ist {...}*“¹⁶² – So scheitert seine Berufskarriere als Lehrer, zwei Ehen gehen in die Brüche, der Aufbau eines Milchbetriebs endet rasch im Bankrott, mehrmals landet Stirner sogar im Schuldgefängnis, und am Ende stirbt er völlig einsam und vergessen in einem elenden Wohnquartier in Berlin. Niemand begleitet seinen Trauerzug.¹⁶³

Nietzsche wächst zwar als Hahn im Korb mit Mutter, Schwester und Tante auf, und auch in akademischen Kreisen wird sein ausgesprochenes Talent schnell erkannt, sodass er bereits mit 24 Jahren Professor in Basel wird. Doch der Dämon quält ihn. Wo er auch ist, er hält es nicht lange unter Menschen aus. So läuft er vor ihnen weg. Nietzsche flieht vor seiner Familie, flieht vor Wagner, flieht vor Deutschland, flieht vor der Universität. Wie ein Vagabund irrt er fortan durch Italien und die Schweiz, immer auf der Suche nach noch mehr Einsamkeit und den günstigsten Wetterbedingungen, um seine zahlreichen körperlichen Leiden zu lindern. Keiner ist mehr da, keiner kennt ihn, mit keiner Frau führt er jemals eine ernste Beziehung. Kaum einer liest seine Texte. Gleichsam tobt er immer heftiger in seinen Schriften, um dieses Endstadium des Egoismus, um diese Vergessenheit irgendwie zu kompensieren. „*Allmählich*“, schreibt Stefan Zweig über ihn, „*wird der tragische Schauspieler unruhig, so ganz ins Leere zu sprechen, er redet immer lauter, immer schreihafter, immer gestikulativer, um sich Widerklang oder wenigstens Widerstand zu entzünden {...} aber niemand hört ihm mehr zu.*“¹⁶⁴ – Schließlich hat sich Nietzsche zu Tode gedacht. Aber nur fast. Noch stirbt er nicht, sondern fällt in vollständige geistige Umnachtung und dämmert weitere zehn Jahre in Apathie vor sich hin. Von den Menschen, die nun plötzlich zu ihm pilgern und ihn anstaunen, bekommt er nichts mehr mit. Von dem Weltruhm, der jetzt endlich einsetzt, erhält er keinen

¹⁶¹ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 5, JGB: 19.

¹⁶² Safranski 2021: 131.

¹⁶³ Vgl. Ebda: 131.

¹⁶⁴ Zweig 2012: 238 f.

Lohn mehr. Nietzsches aktives Leben war, wie Zweig es treffend formuliert, eine: „*Tragödie ohne Gestalten*“¹⁶⁵.

Bei allem Richtigen, bei aller Wahrheit, bei allen genialen und neuen Gedanken müssen wir einsehen, dass Stirner und Nietzsche mit ihrer egoistischen und individuellen Philosophie keine zufriedenen Menschen waren. Vermutlich würden sie antworten, dass das nie ihr Ziel gewesen ist. Doch sind wir am Leben, um uns aufzureiben, um uns von allen anderen zu entfernen, um in der letzten Einsamkeit zu verkommen und ohne eine intakte Beziehung zu sterben? Und das alles für ein paar große Werke, die wiederum nur von anderen bewundert werden sollen?

Gewiss haben beide Höchstleistungen erbracht. Dennoch mangelte es ihnen an etwas Lebenswichtigem, das Alfred Adler *Gemeinschaftsgefühl* nennt. Er schreibt: „{...} *erst eine Gemeinschaft, nicht die Isolierung ist imstande, dem Lebensdrang des Einzelnen zu genügen, ihm Sicherheit und Lebensfreude zu gewährleisten.*“¹⁶⁶ – Dieses Gemeinschaftsgefühl befähigt uns auch, gesunde Beziehungen zu führen, uns in Gruppen einzuordnen, friedlich und glücklich mit anderen zu sein, weil wir durch ein ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl die anderen auch immer schon achten und mit ihnen zusammenbleiben wollen.

Um dieses Gemeinschaftliche nun auch genauer zu erforschen, verlassen wir an dieser Stelle den einsamen Gipfel des Egoismus und begeben uns zu den anderen Menschen hinab ins Tal. Vielleicht finden wir ja in ihrer Runde die Selbstlosigkeit.

5. Fremde Interessen

5.1 Grundlagen des Altruismus

Über Abraham Lincoln erzählt man sich folgende Episode: Als junger Mann unternahm der spätere amerikanische Präsident eine Kutschenfahrt mit seinem Diener. Sie fuhren eilig übers Land, um rechtzeitig eine Parteiveranstaltung zu erreichen, bei der Lincoln sprechen sollte. Da kamen sie an einem Schweinestall vorbei. Am Vortag hatte es heftig geregnet, der Boden war aufgeweicht und matschig. Lincoln blickte zum Stall. Er sah, dass kleine Babyschweine tief in den Morast gesunken waren. Aus Furcht quiekten sie. Ihre Mutter probierte verzweifelt, sie herauszuziehen, scheiterte dabei aber immer wieder aufs Neue. Lincoln beobachtete diese Szene, sagte aber nichts. Die Kutsche fuhr weiter, und er versuchte sich abzulenken.

¹⁶⁵ Zweig 2012: 237.

¹⁶⁶ Adler 2008: 37.

Doch wieder und wieder sah er dieses Bild der armen Schweinchen vor sich, und wie sie noch immer tief im Schlamm gefangen wären. Lincolns Gewissen wurde mit jeder Minute lauter; bald konnte er an nichts mehr anderes denken. Schließlich hielt er es nicht länger aus. Er befahl seinem Kutscher, Kehrt zu machen, um die kleinen Schweine selbst zu befreien.¹⁶⁷

Eine modernere Geschichte handelt von Dan Price, einem jungen Unternehmer, der mit seiner Kreditkartenfirma *Gravity* einen eigenwilligen Weg einschlug. Price beschloss nämlich, jedem Mitarbeiter, unabhängig von dessen Aufgabengebiet, pro Jahr ein Gehalt von 70.000 Dollar zu garantieren. Um sich diese Löhne leisten zu können, begnügte sich Price selbst mit deutlich weniger, als ihm zustand. Dieses ungewöhnliche Vorgehen wurde von den Medien belächelt und zum Scheitern verurteilt. Statt aber im Bankrott zu enden, vergrößerte sich *Gravity* stetig. Während der ersten sechs Geschäftsjahre bekamen zehnmal mehr Mitarbeiter Babys, als das in einem durchschnittlichen Unternehmen in den USA der Fall ist. Zehnfach häufiger konnten die Mitarbeiter auch ihr eigenes Haus bauen, und bereits ein Drittel der Belegschaft sei in dieser Zeit schuldenfrei geworden, so Price. Die Firmenphilosophie, die auch unbegrenzte, aber bezahlte Urlaubs- und Elternzeit vorsieht, führte schließlich dazu, dass die Angestellten unverhältnismäßig oft auf freiwilliger Basis Überstunden machten und ihrem Chef sogar ein nagelneues Auto von ihren eigenen Gehältern kauften.¹⁶⁸

In einem dritten Beispiel wohnt eine junge Frau in einem Einfamilienhaus, das sie geerbt hat. Für sich allein benötigt sie die beiden Stockwerke nicht. Denn im Alltag hält sie sich nur im Erdgeschoss auf, während der gesamte erste Stock leer steht. Als der Krieg in der Ukraine ausbricht, sieht sie im Fernsehen die Bilder von Menschen, die aus ihrer Heimat fliehen müssen, ohne Aussicht auf eine Unterkunft zu haben. Die junge Frau beschließt, eine Familie mit sechs Personen bei sich aufzunehmen. Den gesamten ersten Stock stellt sie ihnen mietfrei für ein Jahr zur Verfügung. Um Berührungängste zu nehmen, postet sie ihre Geschichte online. Sie hofft, damit auch andere zu motivieren, geflüchtete Menschen zu versorgen. Die junge Frau erhält auf ihren sozialen Netzwerken dafür viel Zuspruch und wird sogar von Medien eingeladen, um über ihr Leben mit der ukrainischen Familie zu berichten.

Diese drei Fälle geben uns schon ein Panorama über das weite Feld des Altruismus. So zeigt uns die Episode über Lincoln, dass sich altruistische Handlungen nicht nur auf andere Menschen beschränken, sondern auch die Interessen von Tieren oder der Natur verfolgen können. Der Fall von Dan Price veranschaulicht uns, welche Kraft eine gesunde Gemeinschaft entwickeln kann, in der Altruismus von den Höchstgestellten in der Hierarchie vorgelebt wird. Im Beispiel der jungen Frau finden wir das Motiv der Solidarität, wenn sie ihre Räumlichkeiten

¹⁶⁷ Vgl. Belludi 2016: <https://www.rightattitudes.com/2016/04/19/doing-good-is-selfish/>

¹⁶⁸ Vgl. Tayeb 2021: <https://www.businessinsider.com/gravity-payments-dan-price-ceo-raise-minimum-wage-revenue-2021-8>

anderen Menschen zur Verfügung stellt, die diese dringender benötigen. Von ihr und auch von Lincoln wird zudem aus Mitleid geholfen, das durch die Qualen der Schweinchen und der Kriegsoffer in ihnen ausgelöst wird. Das Geschäftsmodell von Price zeugt dagegen von einem utilitaristischen Ansatz, der langfristig das Glück für alle Mitarbeiter maximieren will. Gleichsam ahnen wir aber ebenso Gewissensberuhigung bei Lincoln, da er auch hilft, um wieder an anderes denken zu können; Dan Price steigert durch seinen eigenen Verzicht auch den Teamspirit und somit den Profit seines Unternehmens; die junge Frau erlangt darüber hinaus Lob und Zuspruch, weil sie ihre Gastfreundschaft nicht für sich behält.

Zweifelsfrei hätten alle drei anders handeln können. Lincoln könnte weiterfahren und nicht mehr an die Schweine denken. Price könnte seinen Mitarbeitern weniger abgeben, damit mehr für ihn übrigbleibt. Und die junge Frau könnte ihren ersten Stock selbst nutzen, um noch mehr Platz für sich zu haben. Die drei Protagonisten beziehen aber zumindest die fremden Interessen in die eigenen Handlungen mit ein. Somit handeln sie alle auch altruistisch. Um das aber zu schaffen, benötigen sie zunächst eine Fähigkeit, die jeder Hilfeleistung und Unterstützung zugrunde liegt. Sie benötigen zuallererst: *Empathie*.

Kaum etwas achten wir höher als Empathie, steht sie doch in unserem Alltagsverständnis für Einfühlsamkeit, Solidarität, Fürsorge und eine ganze Reihe anderer Werte, die wir in der heutigen Gesellschaft als tugendhaft beurteilen. Bewundernswerte Taten werden auch deshalb gerühmt, weil sie Empathie beinhalten. Der Lehrer, der als einziger erkennt, dass ein Schüler sich immer mehr abkapselt; die Kollegin, die unseren Fauxpas auf sich nimmt; der Freund, der heikle Themen nicht anspricht; die Ärztin, die für die Diagnose auf den rechten Zeitpunkt wartet; die Nachbarn, die es auch tolerieren, wenn wir abends mal in der Wohnung eine Party feiern – ihnen allen schreiben wir Empathie zu. Mehr noch gelten heute diejenigen als empathisch, die sich für die Umwelt engagieren und durch ihr Verhalten auf Themen aufmerksam machen, die unsere gesamte Gesellschaft betreffen.

Als Musterbeispiel der Empathie stellen wir uns einen Mann wie Jan vor, den Svenja Flaßpöhler in ihrem Buch über die moderne Sensibilität skizziert: Statt seine Kinder zu schlagen, setzt er in der Erziehung auf Diskurs und Zuwendung. Statt ihnen das „N-Wort“ in Pippi Langstrumpf vorzulesen, liest er „Südseekönig“. Statt in seinem Beruf als Lehrer das generische Maskulinum zu gebrauchen, verwendet er nur noch gendergerechte Sprache und Worte wie Schüler*innen oder Teilnehmende. Statt Fleisch zu kochen, isst er vegetarisch. Statt mit Frauen zu flirten, achtet er besonders auf sein Verhalten, um nicht als toxisch-männlich zu gelten. Statt mit dem Auto in die Arbeit zu fahren, benützt er nur noch das Fahrrad.¹⁶⁹ Kurz-

¹⁶⁹ Vgl. Flaßpöhler 2021: 34 ff.

um: Jan nimmt immerzu Rücksicht auf andere Menschen und die Natur. Auf keinen Fall will er jemanden vergrämen oder vor den Kopf stoßen. Ihn als Egoisten zu bezeichnen, liegt uns daher fern. Ihn empathisch zu nennen, scheint uns dagegen angemessen.

„Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten“, schreibt Adam Smith mit dem Blick auf empathisches Verhalten, „es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen {...}“¹⁷⁰

Es ist demnach nicht übertrieben, wenn wir feststellen, dass der Begriff der Empathie durchwegs positive Vorstellungen in uns auslöst. Ähnlich wie bei der „Freiheit“ neigen wir jedoch auch in diesem Fall dazu, die Empathie allzu rasch in unsere Sätze einzuweben, während wir aber ihre Bedeutung selten exakt definieren.

Daran stört sich auch Susanne Schmetkamp: *„In den vergangenen drei Jahrzehnten hat sich Empathie als Modebegriff etabliert, der inzwischen so ausgefranst ist, dass er seine eigene Bedeutung und Bedeutsamkeit zu verlieren droht.“¹⁷¹*

Was also bedeutet „Empathie“? – Leider nicht nur Positives, argumentiert Breithaupt in seinem Buch über ihre dunklen Seiten. Nicht als Heldenattribut definiert er Empathie, sondern schlichtweg als die Fähigkeit zum *Mit-Erleben*. Dieses bereichert aber zunächst nur die Erlebniswelt und auch das Wissen des empathischen Menschen selbst.¹⁷² Freilich ist es möglich, durch Empathie die Scham mitzuerleben, die ein schüchterner Referent bei seiner Präsentation erleidet, um ihm daraufhin den Stress zu nehmen. Und mitunter kann der empathische Beobachter bereits den Schmerz eines verletzten Menschen lindern, auch wenn dieser im Schock selbst noch nichts davon registriert.

Empathie als Fähigkeit wird aber gleichsam für dunkle Zwecke missbraucht, denn nicht nur Heilige und Lebensretter versetzen sich in andere hinein. So handeln auch Mörder und Sadisten empathisch, wenn sie sich am Leid und den Qualen ihrer Opfer berauschen. So führt Empathie mitunter dazu, sich in einem Streit absolut für eine Partei zu entscheiden, was wiederum in Radikalismus, Beschönigung oder Schwarz-Weiß-Denken mündet. Breithaupt vergisst aber auch nicht auf jegliche Formen des sogenannten *Vampirismus*, den wir vor allem bei Helikopter- und Bühnen-Eltern antreffen, die durch die Emotionen ihrer Kinder versuchen, eigene Komplexe zu kompensieren oder ihre unerfüllten Träume zu verwirklichen.¹⁷³ Vielmehr eignet sich Empathie sehr gut zur Manipulation: Betrüger, Hochstapler und auch

¹⁷⁰ Smith 2010: 5.

¹⁷¹ Schmetkamp 2019: 12.

¹⁷² Vgl. Breithaupt 2021: 14.

¹⁷³ Vgl. Ebda: 22 f.

Vergewaltiger sind häufig Menschen, die sich sehr gut in andere hineinversetzen können, um sie zu bestimmten Handlungen zu verleiten, oder um sie auf düstere Seitenwege zu locken.

Wir erkennen die Ambivalenz des Begriffs. Obwohl wir sie gerne hätten, existiert nicht die eine, die glasklare Definition. Trotz der unzähligen Perspektiven haben sich aber in der Wissenschaft zumindest vier grundlegende Auffassungen der Empathie herausgebildet.

1) Die Ähnlichkeit der Gehirnaktivität von Beobachter und Beobachtetem, für die vor allem Spiegelneuronen eine entscheidende Rolle spielen. 2) Kognitive Akte, bei denen auf Emotionen mit Altruismus oder mit Konkurrenzverhalten reagiert wird. 3) Das bereits erwähnte Miterleben der Situation des anderen, bei dem wir uns aktiv in ihn einfühlen, und bei dem wir uns stark mit ihm identifizieren. – Wir aber vertreten hier 4), die sogenannte *Theory of mind*, nach der Empathie neutraler und weiter entfernt von sämtlichen Folgehandlungen angesiedelt wird. Zwar benötigen wir für jeden Altruismus zuvor schon Empathie, Empathie allein erzeugt aber noch lang keinen Altruismus. Sie ist noch nicht moralisch oder amoralisch, sie ist noch nicht einmal eine Handlung, sondern nur eine Fähigkeit, nämlich: *Die Fähigkeit, andere zu verstehen*.¹⁷⁴

Durch Empathie wird es uns möglich, uns in andere hineinzusetzen, um ihre Motivationen und Einstellungen, um ihr Verhalten besser nachvollziehen zu können. Was wir dann aber mit diesen Erkenntnissen machen, bleibt uns überlassen. Schließlich können wir das Geheimnis eines Freundes hüten, um ihn zu schützen. Wir können es aber auch als Waffe gegen ihn einsetzen, sobald er uns hintergeht. Um nun aber altruistisch und möglicherweise sogar selbstlos zu handeln, müssen wir eine Stufe über die Empathie hinausgehen. Hier gelangen wir an eine Weggabelung, die uns auf völlig verschiedenen Pfaden zum Altruismus weiterleitet. Denn wann immer wir etwas für andere tun, geschieht das aufgrund von Kalkül oder Gefühl.

5.2 Mitleid als Triebfeder

Ein besonders heftiges Gefühl löst das Mitleid in uns aus. Sobald wir es verspüren, können wir nicht mehr wegsehen; wir *verlieren die Zeit* und empfinden einen quälenden Drang, für den Leidenden zu handeln. „*Hilf jetzt!*“, ruft uns die innere Stimme zu.

Die Not der anderen berührt uns, sie scheint ihre Hand nach unserem Herz auszustrecken. Je näher uns die Bedürftigen stehen, je hilfloser sie uns erscheinen, desto intensiver der Impuls, den ihr Schmerz in uns anstößt. Darum können wir auch nicht bedenkenlos ein weinendes Kleinkind übersehen, das allein am Bahnsteig sitzt und nach seiner Mutter schreit. Die Angst, die Pein, der Schrecken in dem kleinen Gesichtchen, sie verlangen nach unserem Einsatz.

¹⁷⁴ Vgl. Breithaupt 2021: 41.

Ungestraft werden wir eine solche Szene nicht ignorieren. Gehen wir tatenlos weiter, so wirkt die unterlassene Hilfeleistung in uns nach. Wir werden von unserem Gewissen heimgesucht, wie auch Lincoln von den Schweinchen im Matsch.

Nichtsdestotrotz wehrt sich Nietzsche, wie gezeigt, mit Händen und Füßen gegen das Mitleiden, das er nicht nur als Schwäche, sondern auch als niedrige Regung klassifiziert: „*Abgesehen von einigen Philosophen {...}*“, schreibt er, „*haben die Menschen das Mitleid, in der Rangfolge moralischer Empfindungen, immer ziemlich tief gestellt: mit Recht.*“¹⁷⁵ – Nach Selbstlosigkeit wagt er beim Mitleidenden nicht einmal zu suchen, verbirgt sich für ihn doch stets eine persönliche Lust an der Emotion, sowie auch das Machtgefühl des Helfers dahinter.¹⁷⁶ In seinen Schriften klingt diese Abscheu total, in seinem Leben blieb Nietzsche aber alles andere als frei von Mitleid. Im Gegenteil soll er 1889 in Turin, ausgerechnet an seinem letzten bewussten Tag, weinend ein Pferd umarmt haben, während es ausgepeitscht wurde.¹⁷⁷ Wer weiß, vielleicht erinnerte ihn diese Misshandlung an den sehr ähnlichen Traum des Raskolnikov¹⁷⁸, jedenfalls aber zeigt der Vorfall, dass Mitleid kein Entschluss in uns ist, zu dem wir uns bewusst entscheiden. Wir können nicht sagen: „*Ich leide ab jetzt mit.*“ Oder: „*Nein, mit dir habe ich kein Mitleid, weil ich grundsätzlich gegen die Idee des Mitleidens bin.*“ – Vielmehr ist Mitleid etwas, das sich in uns ereignet, das ungewollt in uns stattfindet, wengleich seine Intensität natürlich auch von unserem eigenen Zustand oder von unserer Beziehung zu den Leidenden abhängt.

Schopenhauer gehört nun zu jenen „*Philosophen*“, die von Nietzsche im oben angeführten Zitat recht abfällig als die letzten Verteidiger des Mitleids hingestellt werden. Völlig konträr bewertet er das Phänomen, andere Aspekte interessieren ihn daran. Im Gegensatz zu Nietzsche fragt sich Schopenhauer nämlich weniger, ob Mitleid für Stärke oder Schwäche steht, vielmehr aber forscht er nach der moralischen Reinheit des Mitleids. Er stellt Fragen, die auch unsere zentrale These berühren: Macht uns Mitleid selbstlos? Vergessen wir dabei völlig auf unseren persönlichen Vorteil? Können wir dem Egoismus im Mitleid entfliehen?

In allen drei Fällen antwortet er mit: „Ja“. Jedoch nur unter Bedingungen, die für den Menschen äußerst schwer zu erfüllen sind. Zu mächtig wirkt auch für Schopenhauer der Egoismus in uns, sodass wir bei den meisten Hilfeleistungen nicht einmal in die Nähe der Selbstlosigkeit gelangen.

Schon ein Blick ins Internet genügt dafür: Gerade in den sozialen Netzwerken machen die User aus Altruismus heute einen Sport. Bei Facebook, Instagram und Co. stapeln sich täglich

¹⁷⁵ Nietzsche 2010, KSA 2, MA: 100.

¹⁷⁶ Vgl. Ebda: 100.

¹⁷⁷ Vgl.: <https://gedankenwelt.de/warum-nietzsche-ein-pferd-umarmte-und-weinte/>

¹⁷⁸ Vgl. Dostojewski 2007: 78-84.

Texte und Bilder, die von guten Taten und von Uneigennützigkeit erzählen. Eine Influencerin sammelt etwa Spenden für Kinderspitäler und beweist das, indem sie sich mit dem Scheck und den dankbaren Spitalsvorständen ablichten lässt; Arbeitskollegen schreiben einander Empfehlungen, lobende Kommentare und Fünf-Sterne-Rezensionen, um dadurch aber auch beim nächsten Geschäft einen kleinen Gefallen für sich einfordern zu dürfen; nicht zu vergessen jene solidarischen Menschen, die in ihren Postings zu mehr Toleranz aufrufen und sich leidenschaftlich für Massenbewegungen wie #MeToo oder #BlackLivesMatter engagieren, sich dadurch aber auch innerhalb einer großen Gruppe Gleichgesinnter geborgener und zugehöriger fühlen als in der kalten Individualität.

Es wäre nun verfehlt, solche Handlungen deshalb zu verurteilen. Ganz gleich welche heimlichen Egoismen dahinter lauern: die gute Tat geschieht dennoch, sie wirkt und bleibt. Von dem Scheck, den die Influencerin für kranke Kinder gesammelt hat, können neue Betten gekauft oder teure Behandlungen bezahlt werden. Auch wenn die Sammlerin dafür gleichsam Likes und Views kassiert, an denen sie etwas verdient. Dennoch würde Schopenhauer hier keinen einzigen Funken Selbstlosigkeit vermuten. Die Selbstlosigkeit ist für ihn moralisch, von einer moralischen Handlung wagt er aber erst zu sprechen, wenn sich auch die innersten und leisesten Antriebe keinen eigenen Vorteil erhoffen.

Wie bereits anfangs erläutert, brüllen die Menschen ihre wahren Motivationen nur selten in die Welt hinaus. Nach ihnen zu suchen, gleicht daher auch einem nebligen Unterfangen. „Leider“, schreibt Schopenhauer dazu, *„läßt die Frage sich doch nicht ganz rein empirisch entscheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die That gegeben ist, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen; daher stets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte, oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluß gehabt hätte.“*¹⁷⁹

Die Unzahl dieser egoistischen Motive spürt Schopenhauer an allen Ecken und Enden des menschlichen Verhaltens auf: etwa in der Höflichkeit, die er eine anerkannte Heuchelei nennt, welche den Egoismus kunstvoll verbirgt, obwohl man dennoch weiß, dass er da ist; ebenso in jeder Hoffnung auf Belohnung und in jeder Angst vor Bestrafung¹⁸⁰, etwa wenn wir uns selbstlos geben, um Preise einzuheimsen und Leute zu beeindrucken, oder aber um unser schlechtes Gewissen durch die rechtzeitige Erfüllung unserer Pflicht stumm zu halten.¹⁸¹ Die Suche nach der Selbstlosigkeit führt so durch einen Dschungel des getarnten Egoismus.

¹⁷⁹ Schopenhauer 2005: 70.

¹⁸⁰ Vgl. Ebda: 69.

¹⁸¹ Vgl. Ebda: 71.

Jede Handlung, die auch nur indirekt oder zeitversetzt auf das eigene Wohl abzielt, disqualifiziert sich bereits, denn: „{...} soll eine Handlung moralischen Werth haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv seyn.“¹⁸²

Für Schopenhauer wird diese harte Bedingung nur in einem einzigen Fall erfüllt: Wenn wir aus Mitleid handeln. Nur das Mitleid vermag zu verbinden, was uns sonst voneinander trennt. Verspüren wir uns gewöhnlich als einzeln und abgespalten, ja, als verschieden und entgrenzt von anderen, so wird diese Distanz beim Mitleidenden aufgehoben. Sobald das Mitleid in uns entfacht ist, werden die Angelegenheiten des anderen zu unseren eigenen. Nicht mehr mein Vorteil, dein Wohlergehen allein zählt noch für mich. Erst in diesem Zustand kann ich vergessen, was ich will, was mir droht, vor allem aber was ich persönlich davon habe.

Im Zuge dieser Argumentation äußert Schopenhauer auch einen Gedanken, den wir uns gut einprägen wollen, um ihn später nochmals zu prüfen: „Wir leiden MIT ihm“, behauptet er, „also IN ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den SEINEN und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei {...}“¹⁸³

Bevor wir aber die Standhaftigkeit dieses Arguments untersuchen, dürfen wir einen Umstand nicht ignorieren: Das Mitleid ist, ähnlich dem Verliebtsein oder dem Zorn, eine hoch-emotionale Angelegenheit. Sobald es uns in voller Härte erwischt, lassen wir häufig alles stehen und liegen. Wir fokussieren uns vollständig auf das Objekt unseres Mitleidens; oft vergessen wir in diesem Zustand unsere wichtigsten Angelegenheiten, vor allem verlieren wir dabei gerne das große Ganze aus dem Blick. Nicht umsonst werden wir in Flugzeugen auch daran erinnert, zunächst uns selbst zu helfen, ehe wir uns noch um andere kümmern. Denn das Mitleid will uns nicht rational und kühl, es will uns spontan und komplett – darum auch der heftige Impuls, den es uns als so dringend eingibt.

Andere benötigen jedoch nicht nur in akuten Notfällen unsere Hilfe. Bekanntlich ereignet sich das schlimmste Leid in Kriegen, in Seuchen und Hungersnöten, demnach in Krisen, die wir nicht durch einmalige Herzenswärme beenden können. Dem weinenden Kleinkind am Bahnsteig helfen wir durch Mitleid, seine Mutter wiederzufinden. Die Schäden einer Flut können wir mit Mitleid allein aber nicht beheben. Wem soll zuerst geholfen werden? Den Kranken oder den Kleinen? Den Alten oder den Schwangeren? Welche Schäden sollen zuerst bezahlt und behoben werden, die an den Schulen oder in den Spitälern, oder doch jene im öffentlichen Straßennetz? – Gerade wenn die Not noch länger andauern wird, und wenn viele Menschen davon betroffen sind, ist ein kühler Kopf erforderlich, um die Situation langfristig zu

¹⁸² Schopenhauer 2005: 74.

¹⁸³ Ebda: 81.

bessern und das Leid flächendeckend zu lindern. In solchen Szenarien braucht es daher auch viel eher einen rationalen und kalkulierten Altruismus.

5.3 Das Glück der meisten

Nach welchem Kriterium bestimmen wir aber unser Vorgehen? Nach welcher Methode sollen wir überhaupt festlegen, welche Handlung die beste für alle Beteiligten ist? – Obwohl solche Fragen bereits Denker aus frühen Epochen umgetrieben haben, wurden bis heute keine unbestrittenen Antworten gefunden. Zu unverwandt klingen die Lösungsansätze, die sich wie Pole gegenüberliegen. Um sie zu veranschaulichen, führen wir uns hier am besten ein bekanntes Gedankenbeispiel vor Augen, das *Sheriff Problem*.

In diesem Beispiel hat der Sheriff einen Gefangenen, der allgemein für schuldig gehalten wird. Der Sheriff weiß jedoch mit Sicherheit, dass der Gefangene unschuldig ist. Das Volk verlangt aber mit Nachdruck seine Hinrichtung, und diese blutrünstige Stimmung nimmt mit jedem Tag und jeder Stunde zu. So steht der Sheriff vor einem Dilemma, mit dem auch schon Pontius Pilatus im Fall von Jesus konfrontiert wurde: Entweder er lässt einen Unschuldigen hinrichten. Dann wird sich das Volk beruhigen. Oder aber er schenkt dem Gefangenen die Freiheit. In diesem Fall wird es aber einen gewalttätigen Aufstand geben, bei dem sehr wahrscheinlich viele Unschuldige sterben müssen.¹⁸⁴

Die *Deontologie* beurteilt Handlungen nun ausschließlich nach ihrem intrinsischen Wert. Als ihr oberster Grundsatz gilt Kants kategorischer Imperativ: „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“¹⁸⁵ – Konsequent gedacht, ist nach diesem Ansatz jede Lüge verwerflich. Selbst wenn jemand eine Waffe auf uns richtet und fragt, wo sich unser Bruder aufhält, dürfen wir nicht lügen. Ansonsten würden wir gleichsam wollen, dass die Lüge auch allen anderen gestattet ist. Ebenso verhält es sich, wenn wir in einen Schneesturm geraten und schon halb erfroren eine verlassene Hütte erreichen. In unserer Not dürften wir nicht das Fenster einschlagen, um uns vor dem Kältetod zu bewahren, weil wir auch nicht wollen können, dass die Zerstörung von fremdem Eigentum zu einem Gesetz für alle taugt.

Wendet man dieses Konzept auf die Entscheidung des Sheriffs an, so muss auch er nur die Handlung selbst bewerten, ohne sich über etwaige Folgen oder Wahrscheinlichkeiten den Kopf zu zerbrechen. Und wenn feststeht, dass der Gefangene unschuldig ist, dann muss er ihn trotz aller Nebenumstände freilassen. Denn niemals könnten wir wollen, dass man jeden Unschuldigen rechtmäßig zum Tode verurteilen darf.

¹⁸⁴ Vgl. Hruschka 2001: 262.

¹⁸⁵ Kant 1974: 51.

Lügen und Sachbeschädigungen sind zweifellos in den meisten Fällen unmoralisch oder asozial, darum auch verpönt oder verboten. Das deontologische Ideal, nach dem solche Handlungen ausnahmslos zu unterlassen sind, sorgt in der Gesellschaft gewiss für mehr Ordnung. Dennoch bleibt es ein Ideal, das in der Praxis nicht erreichbar ist, setzt sich der Alltag doch aus Einzelfällen zusammen, bei denen sich auch kuriose Umstände und unvergleichliche Entwicklungen ergeben. Von der Theorie lassen sich diese Besonderheiten mit starken Worten noch über einen Kamm scheren, für die Lebenswirklichkeit scheint eine solche Methode aber allzu radikal und schlicht undurchführbar. Nicht umsonst sieht daher auch das Gesetz eigene Regelungen für Ausnahmesituationen vor, so auch für den *entschuldigenden Notstand*:

„Wer eine mit Strafe bedrohte Tat begeht, um einen unmittelbar drohenden bedeutenden Nachteil von sich oder einem anderen abzuwenden, ist entschuldigt, wenn der aus der Tat drohende Schaden nicht unverhältnismäßig schwerer wiegt als der Nachteil, den sie abwenden soll, und in der Lage des Täters von einem mit den rechtlich geschützten Werten verbundenen Menschen kein anderes Verhalten zu erwarten war.“¹⁸⁶

Die Unentschuldbarkeit von Handlungen stößt hier also an ihre Grenzen, und damit auch die uneingeschränkte Wirkmacht der Deontologie. Ihr stemmt sich eine andere Schule entgegen, deren historische Wurzeln von Hruschka sogar in der Notstandslehre vermutet werden.¹⁸⁷

Die Rede ist vom *Utilitarismus*, der eine Handlung allein nach ihren Folgen beurteilt. Die beste Handlung ist demnach jene, die auch die besten Konsequenzen für alle Beteiligten nach sich zieht. Dank diesem Ansatz kann daher eine Lüge auch lobenswert sein, wenn sie großes Unglück verhindert. Sogar die absichtliche Tötung ist unter Umständen legitimiert, wenn sie vielen Menschen das Leben rettet. Ein Polizist etwa, der einen Terroristen erschießt, bevor dieser zwanzig Zivilisten umbringt, kann nach utilitaristischer Ansicht richtig handeln, eben weil er ein Leben nimmt, um zwanzig zu schützen.

Denkt auch der Sheriff auf diese Art, so wird er die Folgen seiner Entscheidung nicht ignorieren, sondern möglichst genau berechnen und miteinbeziehen. Dadurch verändert sich die gesamte Situation. Denn die Tötung eines Unschuldigen könnte so den Frieden für hunderte Menschen sichern. Seine Freilassung würde aber im Gegenteil dutzende Todesopfer und noch mehr Verletzte fordern. Ein Sheriff, der es mehr mit Bentham als mit Kant hält, würde daher den Gefangenen unter diesen Umständen wohl eher hinrichten lassen, auch wenn er von dessen Unschuld überzeugt ist. – Um den allgemeinen, um den größtmöglichen Frieden zu wahren und so auch das Glück der meisten.

Glück ist aber objektiv nicht messbar. Wir können es nicht abwägen wie Gold oder beziffern wie Geld. Es lässt sich nur schätzen und subjektiv empfinden. Da der Utilitarismus das Glück

¹⁸⁶ § 10 StGB 2022: <https://www.jusline.at/gesetz/stgb/paragraf/10>.

¹⁸⁷ Vgl. Hruschka 2001: 261.

für die größtmögliche Zahl anstrebt, muss er jedoch bewerten, was uns glücklich macht, und vor allem in welchem Ausmaß. Taschenrechner oder Thermometer helfen ihm dabei nicht; darum ist er gezwungen, eine Instanz zu fingieren, die über die Definitionen und Grade des Glücks entscheidet.

Peter Singer nennt diese Instanz: *unparteiischer Betrachter*. Er beruft sich damit auf ähnliche Figuren, die bereits von Smith und Hume im 18. Jahrhundert eingeführt wurden.¹⁸⁸ – Erst ein solcher unparteiischer Betrachter wird bei seinen Urteilen nicht mehr von persönlichen Vorlieben und Ressentiments, von Emotionen und Stimmungen geleitet. Er allein kann die Gesamtsituation objektiv und nüchtern überblicken, um so ein utilitaristisches Urteil zu formulieren, das größtmögliches Glück bewirkt, oder wie Singer schreibt:

„Es bedeutet vielmehr, dass wir dort, wo wir moralische Urteile fällen, über unsere Neigungen und Abneigungen hinausgehen. Von einem moralischen Standpunkt aus betrachtet ist die Tatsache unerheblich, dass ich es bin, der davon profitiert, zu mogeln, oder dass du es bist, der dabei verliert. Die Ethik verlangt von uns, dass wir über „Ich“ und „Du“ hinausgehen hin zu dem universalen Gesetz {...}“¹⁸⁹

Nur was für alle gilt, kann moralisch gerechtfertigt und damit ethisch sein, ganz ähnlich wie bei Kant, im Gegenteil aber an den Folgen der Handlung gemessen. Schlegel sieht darin den Versuch, den Mensch zu verpflichten, sich bloß als *einen unter vielen* zu betrachten. Sicher hat der Einzelne seine Interessen und Bedürfnisse, wegen seines Lebens in der Gemeinschaft muss er aber auch stets auf die Wünsche der anderen Rücksicht nehmen.¹⁹⁰

Auch dieser letzte Anspruch, der sogenannte *Präferenz-Utilitarismus* – mit dem er da und dort sympathisiert –, hat Singer viele Kritiker und Feinde eingebracht. Seine Positionen zur Abtreibung, Kindstötung und Euthanasie sind weltweit umstritten. Wir aber konzentrieren uns folglich auf jene radikale Form des Altruismus, mit der Singer das Leid in der Welt minimieren will.

5.4 Effektiver Altruismus

In *Die Brüder Karamasow* ist Iwan vom Leid der kleinen Kinder tief betroffen. Er sammelt Zeitungsartikel, die von verschiedenen Kindesmisshandlungen berichten. Seinem Bruder Aljoscha erzählt er von einem Kind, das von den eigenen Eltern mit Kot beschmiert und mitten im Winter in das unbeheizte Vorzimmer gesperrt wurde, nur weil es in der Nacht unruhig

¹⁸⁸ Vgl. Singer 2013: 37.

¹⁸⁹ Edba: 37f.

¹⁹⁰ Vgl. Schlegel 2007: 56.

gewesen war.¹⁹¹ – „Die ganze Welt mit ihrer Erkenntnis ist doch nicht die Tränen dieses kleinen Kindes wert“¹⁹², lässt Dostojewskij Iwan Karamasow dazu sagen.

Derlei Einzelschicksale bedrücken uns sehr, auch weil wir das Leid in unserer Vorstellung so ungeschminkt wahrnehmen. Es ist entsetzlich, zu leiden. Um jedes Leid von uns abzuwenden, streben wir darum in allen Lebenssituationen nach einem Lustgefühl. Obwohl wir uns aber nach Freude, Friede, Harmonie und Gesundheit sehnen, lauern Qual und Schmerzen in allen Winkeln der Welt: Hunger, Seuchen, Armut, Unglück, Kränkung und Ohnmacht, Krieg und Zwist, Umweltverschmutzung, Ungerechtigkeit und unzählige andere Missstände summieren Einzelfälle zu regelrechten Plagen und Nöten, die das Leid tagtäglich vermehren. Der jährliche *Global Report on Food Crisis* erfasste etwa, dass im September 2021 nicht weniger als 161 Millionen Personen in 42 Ländern unter akuter Ernährungsunsicherheit litten.¹⁹³ – Wenn wir uns ein großes Fußballstadion mit 80.000 Plätzen vorstellen, dann ergeben sich nach dieser Statistik mehr als 2.000 Stadien, vollgepackt mit hungrenden Menschen.

Der effektive Altruismus bekämpft diese riesigen Ziffern der Not. Viel lieber als über Einzelfälle, spricht er über die Gesamtzahl jener, denen er helfen konnte.¹⁹⁴ Für seinen Hauptvertreter, Peter Singer, beruht er auf einer grundlegenden Überzeugung: „Wir sollten so viel Gutes tun wie möglich. Die üblichen Regeln zu befolgen – nicht zu stehlen, zu betrügen, zu verletzen, zu töten – ist zu wenig.“¹⁹⁵ – Um das aber zu bewerkstelligen, bedarf es zunächst einer möglichst genauen Definition des Guten. Da man sich hier bekanntlich mit knappen Formulierungen abmüht, schreibt Singer:

„Auch wenn nicht alle effektiven Altruisten die gleiche Antwort auf diese Frage geben, teilen sie doch einige Werte: Sie alle sind sich einig, dass eine Welt, in der es weniger Leid und mehr Glück gibt, {...} besser ist als eine, in der es sich umgekehrt verhält; die meisten würden auch sagen, dass eine Welt, in der die Menschen länger leben, {...} besser ist als eine, in der sie ein kürzeres Leben führen.“¹⁹⁶

Effektiver Altruismus verschreibt sich also ganz dem utilitaristischen Prinzip: Maximales Glück für die meisten ist das Ziel. Maximales Glück bedeutet hier minimales Leid. Und eine Handlung, die das Leid für die meisten verringert, wird somit zur *besten* Handlung.

Hunger und Seuchen lassen sich aber nicht sehr wirksam mit Körperkraft und gutem Willen allein bekämpfen. Die beste Handlung meint hier oft die beste Spende. Mag es auch noch so unromantisch klingen: Gegen das allgemeine Leiden hilft in unserer Zeit nichts rascher als finanzielle Unterstützung. Mit dem gespendeten Geld können Mägen gefüllt, Medikamente

¹⁹¹ Vgl. Dostojewskij 2006: 326.

¹⁹² Ebda.: 327.

¹⁹³ Vgl. <https://www.welthungerhilfe.de/presse/pressemitteilungen/2022/global-report-on-food-crisis-2022/>

¹⁹⁴ Vgl. Singer 2016: 114.

¹⁹⁵ Ebda: 11.

¹⁹⁶ Ebda: 22.

erworben, Schulen und Krankenhäuser gebaut und letztlich auch Leben gerettet werden. Genau genommen kann man deshalb sagen, dass der effektive Altruismus die Wissenschaft vom effektiven Spenden sein will.

Laut Singer stehen uns aber Emotion und Gefühl dabei im Weg. Die richtige Spende braucht viel Ratio und Rechenkunst. Sah Schopenhauer im Mitleid noch die einzige Möglichkeit, wahrlich moralisch zu handeln, so wertet Singer jeglichen Altruismus ab, der sich aus persönlichen Beweggründen ergibt. Der effektive Altruist spendet eben nicht für die Brustkrebsforschung, weil seine Frau an Brustkrebs gestorben ist, und er spendet auch nicht ans Tierheim, weil er Hunde liebt.¹⁹⁷ Nostalgie, Verbundenheit oder Vorlieben hemmen unsere objektive Urteilskraft, die gefordert ist, wenn wir uns fragen, wer die Hilfe am ehesten benötigt. Vielmehr sollten wir es nach Singer wie jene effektiven Altruisten handhaben, die auch zugeben, dass sie sich eher von Argumenten als von Empathie leiten lassen.¹⁹⁸

Aus diesen Prämissen ergeben sich weitreichende Konsequenzen. Singer zeigt sie anhand eines besonders einprägsamen Falles auf: Im Jahr 2013 gab es in San Francisco einen Hingucker. 20.000 Schaulustige versammelten sich, um einen Fünfjährigen zu bestaunen. Der war als *Batkid* verkleidet und durfte *Batman* bei der Verbrecherjagd helfen. Ein Schauspieler, der den Superhelden mimte, lenkte dabei das *Batmobil* durch die steilen Straßen, und der Fünfjährige saß neben ihm. Zusammen retteten die beiden eine Jungfrau in Nöten aus den Fängen des Bösewichtes *Riddler*. Dafür erhielt der Fünfjährige schließlich vom Bürgermeister den Stadtschlüssel von *Gotham City*.

Diese Aktion wurde von der *Make-A-Wish-Foundation* ermöglicht. Der kleine Junge litt nämlich unter Leukämie, und nach drei Jahren Chemotherapie hatte man ihn nach seinem allergrößten Wunsch gefragt. Er antwortete, dass er gerne einmal das Kind von *Batman* sein wolle. Die *Foundation* erfüllte ihm diesen Wunsch, indem sie Autos und Kostüme mietete, Schauspieler engagierte und Straßen sperren ließ. Der kranke Junge war überglücklich. Als Unbeteiligte rührt uns diese Geschichte sofort. Wir freuen uns für das kleine Kind, das nach so vielen Qualen seinen großen Helden treffen und zumindest einen unbeschwerten Tag erleben durfte.

Effektive Altruisten sehen die Sache aber ganz anders. Sie lassen sich in ihrem Urteil keineswegs von ihren persönlichen Gefühlen leiten. Im Gegenteil prangern sie den finanziellen Aspekt solcher Aktionen an. Die *Make-A-Wish-Foundation* verriet zwar nicht, wie viel Spendengeld für diesen einen konkreten Batman-Wunsch ausgegeben wurde; sie verlautbarte aber, dass die Erfüllung von einem Herzenswunsch im Durchschnitt 7.500 Dollar kostet. Bei dieser

¹⁹⁷ Vgl. Singer 2016: 111.

¹⁹⁸ Vgl. Ebda: 113.

Summe setzt die Kritik des effektiven Altruismus an, die in kurzen Sätzen etwa so lautet: Mit 7.500 Dollar kann man vielen Menschen helfen. Diese Summe wurde aber eingesetzt, um den Wunsch eines einzigen Kindes zu erfüllen. Ebenso hätten damit in Afrika höchst wirksame Moskitonetze für die Malariavorsorge gekauft werden können. Auf diese Art hätte man zumindest drei Kindern das Leben gerettet. Bei der Aktion *Batkid* handelt es sich daher um *ineffektiven* Altruismus, den es zu vermeiden gilt.¹⁹⁹

Freilich konzentriert sich die *Make-A-Wish-Foundation* nicht auf Hilfe in Afrika. Als Spender steht es uns aber frei, an welche Organisationen wir Geld abgeben. Darum würden effektive Altruisten weniger der *Foundation* einen Vorwurf machen, sehr wohl aber jenen, die sie finanziell unterstützt haben. Und dieser Vorwurf würde lauten: Ihr habt an die falsche Organisation gespendet. Hättet ihr die richtige gewählt, dann hättet ihr auch mehr Menschen effektiver geholfen, denn drei Leben sind mehr wert als ein Wunsch.²⁰⁰

Die Forderungen des effektiven Altruismus gehen aber noch weiter. Eben die Frage, wem wir helfen sollen, treibt ihn besonders an. Immerhin leben wir heute zumeist in Familien oder Partnerschaften zusammen, und abseits von unseren Verwandten verspüren wir die größte Verbundenheit zu jenen Menschen, die wir lieb- und gernhaben, die wir gut kennen, die wir häufig sehen und hören. Es sind Partner, Geschwister, Freunde oder Arbeitskollegen, die wir um Hilfe bitten; umgekehrt greifen wir diesen Menschen auch zuerst unter die Arme.

Um seinen Punkt anzubringen, scheut Singer aber nicht davor zurück, gerade diesen engen Kontakten ihren Zauber zu nehmen: „*Die Liebe zu denjenigen, die in „Beziehung zu uns selber“ stehen, lässt sich ganz einfach evolutionär erklären, da sie für das Überleben von Genen sorgt, die unseren ähneln. Die Liebe zu denen, mit denen wir in einer kooperativen Beziehung stehen {...}, ist erklärbar, weil solche Beziehungen für alle Beteiligten von Vorteil sind.*“²⁰¹

Tief drinnen treibt uns also selbst in der Liebe der Egoismus an. Wir fordern Gegenliebe, was nach Nietzsche zwar die größte aller Anmaßungen darstellt²⁰², gleichsam aber tägliche Realität ist. Niemand kennt unsere Bedürfnisse genauer als jene, die uns nahestehen, und somit widmen wir uns auch ihnen, um möglichst viel Zuneigung, aber auch um möglichst viel moralische und finanzielle Unterstützung zu erhalten, wann immer wir sie brauchen. Diese Menschen sind es, für die wir die meiste Zeit und Geduld investieren, sie sind es auch, für die wir im Notfall unser Konto überziehen oder den Extraschritt gehen. Abgesehen von den losen Internetbekanntschaften, die heute rasch mit Freundschaften verwechselt werden, ist das soziale Umfeld eines Menschen immer noch überschaubar. Trotz Twitter, Facebook und Insta-

¹⁹⁹ Vgl. Singer 2016: 20 f.

²⁰⁰ Vgl. Ebda: 21 f.

²⁰¹ Ebda: 100.

²⁰² Vgl. Nietzsche 2010, KSA 2, MA: 325.

gram sagt die sogenannte *Dunbar-Zahl*, dass es eine Grenze an sozialen Beziehungen gibt, die jemand ernsthaft unterhalten kann. Im Durchschnitt sind das bloß 150 Personen.²⁰³

Indem wir aber diesem kleinen Kreis unsere gesamte Aufmerksamkeit und Hilfsbereitschaft schenken, vergessen wir, um es trivial zu sagen, auf den Rest der Welt. Während wir nur für unser Umfeld tätig werden, ignorieren wir somit die Bedürfnisse von Milliarden Individuen, die unter Armut, Hunger und schlechtesten Lebensbedingungen leiden. Frans de Waal, den Singer in diesem Zusammenhang zitiert, geht sogar über die Ignoranz hinaus, wenn er behauptet: *„Menschen behandeln Fremde generell viel schlechter als Mitglieder ihrer eigenen Gemeinschaft. De facto scheinen moralische Regeln für Außenstehende kaum zu gelten.“*²⁰⁴

Um die Schlüsse daraus an einem Beispiel zu veranschaulichen, stellen wir uns vor, dass unsere Nachbarin, eine junge Witwe, Alleinerzieherin von zwei Kindern ist. Sie hat seit letztem Jahr keinen Job mehr, und mit der Miete ist sie schon lange in Rückstand. Um nicht delogiert zu werden, benötigt sie bis nächste Woche unbedingt 3.000 Euro. Wir selbst können es uns (zumindest in diesem Beispiel) leisten, diese Summe sofort zu spenden. Gleichzeitig wissen wir aber von vielen afrikanischen Kindern, die an einem Gendeffekt an den Augen leiden, der sie blind macht. Um einem dieser Kinder das Augenlicht zu schenken, sind nur 100 Euro für den Eingriff nötig. Wer verdient unsere Spende mehr? Die Nachbarin, die sonst mit ihrer Familie auf der Straße sitzt, oder die Kinder in der dritten Welt, die sonst blind bleiben? – Laut Singers Altruismus wäre es nun gewiss nicht falsch, jedoch ineffektiv, der Nachbarin zu helfen. Denn die Wohnung in Österreich zu verlieren, ist bei weitem nicht so schlimm, wie in der dritten Welt blind zu sein. Obendrein würden wir im Falle unserer Nachbarin nur 3 Menschen mit den 3.000 Euro helfen, in Afrika käme dieselbe Summe dagegen 30 Menschen zugute.

Wer nun entgegenhält, dass wir doch mit unserer Nachbarin in einer persönlichen Beziehung stehen, und dass wir dadurch mehr Verantwortung ihr gegenüber tragen, der spricht den Knackpunkt an. Wie weiter oben schon erwähnt, vertritt Singer auch hier den Präferenz-Utilitarismus. Dieser hält nicht automatisch jene Handlung für die beste, die ein unparteiischer Betrachter dazu bestimmen würde, nein, vielmehr bezieht er die Wünsche aller beteiligten Personen mit ein. Die beste Handlung muss daher auch die Interessen aller Beteiligten berücksichtigen. Um wiederum die Position der Nachbarin zu stärken, könnten wir fragen, warum die afrikanischen Kinder beteiligt sind, wenn es doch vielmehr darum geht, ob die Nachbarin in unserem Land, in unserer Stadt, nur wenige Meter von uns entfernt ihr Zuhause verliert? – Und an dieser Stelle erreichen wir eben jenes Argument, das dem effektiven Altruismus wohl die meiste Kritik einbringt. Er ist nämlich davon überzeugt, dass kein Leben mehr

²⁰³ Vgl. Hartmann 2021: <https://www.quarks.de/gesellschaft/darum-haben-nicht-alle-menschen-in-deinem-leben-platz/>

²⁰⁴ de Waal 2008: 73.

zählen darf als das andere, er beruft sich damit auf eine radikale Gleichheit aller Menschen, egal wo sie leben und egal in welcher Beziehung wir zu ihnen stehen. Die Interessen der Nachbarin sind daher auch nicht mehr wert als die eines afrikanischen Kindes, das wir noch nie gesehen haben, von dessen Leid wir nur aus den Medien wissen. Darum gilt:

„Das Gute irgendeines Individuums, vom Standpunkte gewissermaßen des Universums aus, {hat} nicht mehr Bedeutung als das jedes anderen, es sei denn, daß besondere Gründe zu der Annahme vorhanden wären, daß in dem einen Falle mehr Gutes als im andern verwirklichungsfähig wäre.“²⁰⁵

Keineswegs zählen für Singer egoistische Motive zu diesen besonderen Gründen dazu. Durch Hilfe in unserem nächsten Umfeld stiften wir nicht mehr Gutes als irgendwo sonst. Wir können uns darum auch nicht darauf berufen, unserer Gemeinschaft zu dienen, falls wir die eigene Nachbarin vorziehen. Denn Bekanntschaft oder Nähe schaffen es gar nicht in die Rechnung. MacAskill betont darum auch den Unterschied zwischen Altruismus und *effektivem* Altruismus. Ersterer bedeutet, das Leben anderer zu verbessern. Letzterer bedeutet darüber hinaus, mit unseren verfügbaren Mitteln *möglichst viel Gutes zu tun*²⁰⁶, und zwar unabhängig von Verwandtschaftsgraden oder Staatsgrenzen.

Gegenwärtig wird aber nur ein Bruchteil des eigenen Vermögens gespendet. 1970 setzten sich die Vereinten Nationen das bescheidene Ziel, dass jedes Land bloß 0,7% seines Bruttoinlandsproduktes an wesentlich ärmere Länder abgeben solle – nicht einmal das wurde erreicht. 2008 spendeten die beiden riesigen Volkswirtschaften USA und Japan gerade einmal 0,19%, und auch Deutschland blieb mit 0,43% deutlich unter der festgelegten Marke.²⁰⁷ Singer erinnert uns deshalb mit Nachdruck an die Privilegien, die wir nur durch Geburtsglück erlangt haben. Was hat schließlich ein Schweizer Bankierssohn für seinen Wohlstand geleistet? Was, wenn nicht der Zufall, legte ihn in sein Baldachin-Bettchen am Genfer See? Was, wenn nicht der Zufall, legte einen Gleichaltrigen im Südsudan in den Dreck? – Zu den Privilegierten zählt Singer aber lang nicht nur jene, die sogar in unseren Industrieländern als reich gelten. Vielmehr meint er alle, die ihre Grundbedürfnisse leicht abdecken können, denen aber selbst danach noch genug für den Erwerb von Luxusartikeln übrigbleibt:

„Sie wählen ihr Essen unter dem Gesichtspunkt des Gaumenkitzels aus, nicht um den Hunger zu stillen; sie kaufen sich neue Kleidung, um ein ansprechendes Äußeres zu haben, nicht um sich vor der Kälte zu schützen; sie wechseln ihre Behausung, um in einer besseren Wohngegend zu leben oder den Kindern mehr Platz zum Spielen zu bieten, nicht um bei Regen ein Dach über dem Kopf zu haben; und wenn all das gewährleistet ist, haben sie immer noch Geld übrig, das sie für Unterhaltungselektronik oder Fernreisen ausgeben können.“²⁰⁸

²⁰⁵ Singer 2016: 107 f.

²⁰⁶ Vgl. MacAskill 2015: 21 f.

²⁰⁷ Vgl. Singer 2013: 344.

²⁰⁸ Ebda: 343.

Luxus wird hier zur Sünde erklärt. Die Armut von Fremden soll aber unser Pflichtgefühl wecken, mehr noch zu unserem direkten Verantwortungsbereich zählen. Singer unterstellt der Wohlstandsgesellschaft Geiz und Selbstsucht. Weil sie weiter im Überfluss schwelgen will, lässt sie auch zu, dass mehr als eine Milliarde Menschen in einem Zustand der Entbehrung leben und einen frühen Tod erleiden müssen.²⁰⁹

Den Hauptgrund findet er in der Unterscheidung zwischen dem *Töten* und dem *Nicht-Retten*. So fällt es den allermeisten leicht, keinen anderen Menschen umzubringen; gleichsam wollen aber die wenigsten einer Regel gehorchen, die befiehlt, alle Menschenleben zu retten, die wir retten können. Das Töten sein zu lassen, kostet uns keinen Verzicht. Um aber weiterhin ein Luxusleben zu genießen, müssen weiterhin auch einige sterben, die wir davor bewahren könnten.²¹⁰ – Frei nach dem Motto: Erst hundert Arme machen einen Reichen.

Um dieses fatale Ungleichgewicht zu beenden, schlagen effektive Altruisten wie Singer und MacAskill diverse Spendenmodelle vor. Ein Wert, der dabei immer wieder im Raum schwebt, beläuft sich auf zehn Prozent. Genauer gesagt verpflichten sich die Befürworter dieser Idee dazu, monatlich zumindest zehn Prozent ihres Einkommens an Wohltätigkeitsorganisationen zu spenden.

Diese Organisationen werden zuvor penibel ausgewählt, um so auch wirklich jenen zu helfen, die am dringendsten auf Unterstützung angewiesen sind. Damit seine Spende aber auch nur bei jenen landet, die sie brauchen, bedient sich der effektive Altruist zuerst an den Diensten von sogenannten Meta-Hilfsorganisationen, die andere Wohltätigkeitsorganisationen bewerten. Erst aufgrund ihrer Bewertungen steht fest, wie effektiv eine Organisation arbeitet, welchen Anteil ihrer Einnahmen sie für die eigene Verwaltung benötigt, und wie viel letztlich direkt beim unterstützten Hilfsprogramm ankommt.

Wem schon diese 10% nicht leistbar erscheinen, dem führt MacAskill eine bemerkenswerte Statistik vor. Denn mit dem durchschnittlichen Einkommen der Amerikaner im Jahr 2015, mit 28.000 Dollar jährlich, zählte man immer noch zu den reichsten fünf Prozent der Weltbevölkerung. Sogar jemand, der in den USA an der Armutsgrenze von 11.000 Dollar jährlich nagte, war damit immer noch wohlhabender als 85 Prozent der Menschen auf dieser Erde. Nur weil wir gewöhnt wären, uns mit den Menschen in unserer Umgebung zu vergleichen, argumentiert MacAskill, würden wir auch unterschätzen, wie gut wir es als Einwohner von reichen Ländern haben.²¹¹

²⁰⁹ Vgl. Singer 2013: 345.

²¹⁰ Vgl. Ebda: 346.

²¹¹ Vgl. MacAskill 2015: 28.

Selbst wenn man nun aber monatlich einen Teil seines Gehalts, wie Steuern, für gute Zwecke abführt, bedeutet das noch nicht den Zenit des effektiven Altruismus. Es gibt eine weitere Steigerung. Singer nennt sie: Ethische Karrieren.

„Obwohl auch ein Normalverdiener noch genug spenden kann, um reichlich Gutes zu tun“, schreibt er, „bleibt es doch eine Tatsache, dass man umso mehr geben kann, je mehr man verdient.“²¹² – Das Credo lautet demnach: Verdienen, um zu spenden. Ganz unkritisch betrachtet, stimmt diese Rechnung natürlich. Ein Top-Manager, der 500.000 Euro im Jahr verdient, kann 50.000 Euro spenden, wenn er 10% abgibt. Eine Bürokräft, die in dieser Zeit dagegen 30.000 Euro macht, schafft mit demselben Spendensatz nicht einmal ein Zehntel des Managers.

Intuitiv würde man wohl eher vermuten, dass Singer und MacAskill sich gegen Berufe sträuben, die mit riesigen Gehältern dotiert sind, weil man gerade diese Stellen oft auch mit Unterdrückung, Korruption und Selbstsucht verbindet. Doch weit gefehlt! MacAskill stellt uns in einem Gedankenbeispiel sogar vor eine Wahl, die mit einem verblüffenden Ergebnis endet: Wir können entweder direkt bei einer Wohltätigkeitsorganisation arbeiten, bei der wir, ganz uneigennützig, nur ein geringes Einkommen haben werden. Oder aber wir nehmen eine Stelle als Investmentbanker an, bei der sich unser Jahresgehalt auf 200.000 Dollar beläuft. Mit diesem Salär bleibt uns monatlich auch viel mehr übrig. Wir könnten daher nicht nur 10% spenden, sondern gleich die Hälfte, also 100.000 Euro pro Jahr. Von dieser Summe, so MacAskill, kann die Wohltätigkeitsorganisation wiederum zwei neue Mitarbeiter beschäftigen, was ohne die Spende unmöglich gewesen wäre. Daraus folgt, dass wir noch effektivere Altruisten sind, wenn wir den Job annehmen, bei dem wir mehr verdienen, solange wir dieses Gehalt nur gleichsam als Spendenbudget nutzen.²¹³ „Wären Sie kein Investmentbanker geworden“, schließt MacAskill, „hätte jemand anderes den Job angenommen und mit ziemlicher Sicherheit nicht die Hälfte seines Gehalts für wohltätige Zwecke gespendet.“²¹⁴

Singer verteidigt diese Strategie. Damit wir ihr folgen, schreckt er letztlich auch nicht davor zurück, direkt an unseren Egoismus zu appellieren – vorrangig an unser Wohlgefühl, dass wir auf zweierlei Art verstärken: Wenn wir einerseits genug Geld und einen prestigeträchtigen Job haben, andererseits aber auch über das Wissen verfügen, dass wir aktiv die Welt verbessern.²¹⁵ – „Viele Menschen“, versichert uns Singer, „wenden sich dem effektiven Altruismus als einer Möglichkeit zu, ihrem Leben einen Sinn zu geben, den es andernfalls nicht hätte.“²¹⁶

²¹² Singer 2016: 56.

²¹³ Vgl. MacAskill: Zitiert nach Singer 2016: 58 f.

²¹⁴ Ebda: 59.

²¹⁵ Vgl. Singer 2016: 65.

²¹⁶ Ebda: 122.

5.5 Kritik am Altruismus

Einen Vorwurf muss sich der effektive Altruismus jedenfalls nicht gefallen lassen: Er befiehlt uns keine Selbstlosigkeit. Zumindest nicht direkt. Ganz im Gegenteil gesteht Singer offen, dass sich Egoismus und Altruismus nicht ausschließen:

„Üblicherweise wird diesem {dem Altruismus} der Egoismus, also der Eigennutz, gegenübergestellt, aber dennoch sollten wir nicht glauben, der effektive Altruismus erfordere Selbstaufopferung im Sinne von etwas, das den eigenen Interessen zuwiderläuft: Am besten für alle ist es, wenn man möglichst viel für andere tut und davon auch noch selbst profitiert.“²¹⁷

Nicht ohne Absicht nennt Singer den effektiven Altruismus eine *aufregende Bewegung*, die sich stetig weiterverbreitet und überall Anhänger gewinnt.²¹⁸ Er bedient sich hier einer ähnlichen Rhetorik wie moderne Parteien, die sich neuerdings auch viel lieber als hippe und dynamische *Movements* bewerben, um sympathischer und weniger idealistisch zu erscheinen.

Gleichsam fungiert die zwanglose Sprache aber als Tarnung des Etappenzieles. Wenngleich keine Selbstlosigkeit direkt von uns gefordert wird, sollen wir dennoch zu ihr ermuntert, über Umwege zu ihr geleitet werden. Denn die eigenen Interessen, denen (angeblich) nichts zuwiderläuft, dürfen nur dem Leitsatz entsprechen: Möglichst viel Gutes zu tun. Möglichst viel Gutes tun, das heißt in dieser Denkart jedoch, möglichst viel von den eigenen Mitteln zu spenden. Sein Eigentum abgeben, sein Vermögen verschenken, statt es selbst zu vermehren oder zu verprassen. Die eigenen Interessen eines effektiven Altruisten können daher auch nur effektiv altruistisch gepolt sein; ansonsten dürfte er sich nicht zu dieser *Bewegung* rechnen.

Als effektive Altruisten verlieren wir die Leidenden daher nie aus dem Blick. Wir werden nicht mit Ferraris fahren, während wir nach Organisationen suchen, welche die Unterdrückung der Uiguren bekämpfen. Wir werden unsere Finanzen auch nicht zwischen teuren Designermöbeln und einem Verein zur Heilung von Ebola aufteilen. Als effektive Altruisten vermeiden wir vielmehr alle Ausgaben und Lebensstile, für die wir Schuldgefühle empfinden müssten. Denn das schlechte Gewissen, das Singer zwar nicht direkt erwähnt, wird doch zwischen den Zeilen andauernd von ihm gefüttert. Um nur ein Beispiel zu nennen: „*Schlimmstenfalls zeugt es von Selbstsucht und Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben anderer, wenn man sein Geld für Luxusartikel ausgibt, anstatt es zu spenden.*“²¹⁹

Nehmen wir dazu etwa an, dass wir ein Unternehmen führen. Heuer hatten wir das erfolgreichste Geschäftsjahr, und nach der Steuer bleiben uns 100.000 Euro Reingewinn. Diese Summe möchten wir in eine Weltreise mit unserer Familie investieren: Mit teuren Hotels,

²¹⁷ Singer 2016: 19.

²¹⁸ Vgl. Ebda. 11.

²¹⁹ Singer 2013: 346.

Flügen in der Business Class, vielen Cocktails und einem Casino-Abend in Las Vegas. Nach all der harten Arbeit wollen wir es uns so richtig gutgehen lassen, ohne an etwas Ernstes zu denken. – Nach Singer wäre dieses Vorhaben zutiefst verachtenswert. Abgesehen von der Umweltverschmutzung durch die Flüge, könnten wir schließlich mit den 100.000 Euro ganze Dörfer in der dritten Welt vor dem Hungertod bewahren. Die Freude unserer Familie zählt dagegen nur wenig, zumal schon das Glück eines burundischen Mädchens, das wir nicht kennen, genauso viel wert sein muss wie das Lächeln unserer Tochter. Als effektive Altruisten dürfen wir uns keinen Luxus mehr erlauben. Wann immer wir exquisite Mehlspeisen naschen, erfreuen wir uns nicht an ihrem süßen Geschmack. Vielmehr werden wir bei jedem Bissen schuldig wie Marie-Antoinette, die Kuchen verschlingt, obwohl das Fußvolk nebenan hungern muss.

Singers Theorie gibt so ein gutes Beispiel für jene „fixen Ideen“ ab, vor denen uns Stirner und Nietzsche nachdrücklich gewarnt haben. Die *Bewegung* will ihre Ideologie allerorts durchsetzen, indem sie immer mehr Menschen dazu bekehrt und Vertreter und Mitglieder anwirbt. Angebotet wird die Gleichheit, und das erste Gebot lautet: Denke immer an die anderen! Wir trachten hier nicht mehr danach, das eigene Leben in vollen Zügen zu genießen. Wir leben bloß noch für die Frage, was andere dringender benötigen könnten als wir. So schämen wir uns für das, was wir besitzen, und daraufhin geben wir es ab, als ob es den anderen immer schon gehört hat. Erst danach dürfen wir uns an unserer erfüllten Pflicht erfreuen. Nur dann werden wir uns abends ohne Gewissensbisse ins Bett legen und ruhig schlafen. Die eigenen Interessen, die Singer oben als ungefährdet beschreibt, beschränken sich für einen effektiven Altruisten in Wahrheit auf fremde Interessen, die er berücksichtigen muss, um sich ethisch nennen zu dürfen. Sämtliche Interessen, die das Wohl von anderen nicht bedenken, widersprechen der Idee.

Nach Breithaupt, der die *Empathie* als Mit-Erleben versteht, nähern wir uns mit einer solchen Moral bereits der Selbstvergessenheit. Jede Entscheidung schließt plötzlich einen Mitmenschen ein, und stets handeln wir in Bezug zu ihm. Fremdverantwortung thront über allem. Der selbstvergessene, überempathische Mensch muss dabei fortwährend Selbstkontrolle üben, die seine Leidenschaften und Impulse hemmt. Statt sein Ich auszuleben, legt er es zugunsten der Empathie ab, zumal ihn sein Ich auch daran hindern würde, sich den Anliegen der anderen vollends hinzugeben.²²⁰

Obwohl die Namen Stirner und Singer ziemlich ähnlich aussehen, liegen Welten zwischen ihren Philosophien. So widersetzt sich Peter Singer auch der stirnerschen Theorie, nach der

²²⁰ Vgl. Breithaupt 2021: 50 f.

ein Mensch immer schon ein vollwertiges Individuum ist, ohne sich zuerst nach einer überindividuellen Ideologie richten zu müssen.²²¹ Wie das Christentum die Nächstenliebe, predigt auch der effektive Altruismus ein Ideal, dem Folge zu leisten ist. Bloß lieblos, ohne Gefühl und auch nicht für die Nächsten, sodass der Ausdruck *Fernstenhilfe* passender erscheint. Und erst nachdem wir unsere Pflicht für die Fremden in der Not erfüllt haben, dürfen wir uns auch als vollwertig betrachten. Erst diese Ideologie – wir haben Singer oben zitiert – verleiht unserem Leben jenen Sinn, den es ohne den effektiven Altruismus (angeblich) nicht hätte.²²² Jedes andere Verhalten wird als Unterlassung oder Selbstsucht moralisch verpönt.

Neben diesen asketischen Idealen, die den Verzicht heiligen, ergeben sich aber noch weitere, gravierende Problematiken. Etwa Singers Ziel der Gleichheit, das nur erreicht werden kann, wenn man Menschen ungleich behandelt. Da sie *jetzt* unterschiedlich viel verdienen, über unterschiedliche Fähigkeiten verfügen, in ungleich großen Wohnungen leben und ungleichen Standards ausgesetzt sind, müsste man nach Hruschka diktatorische Maßnahmen anwenden, um eine Gleichheit zu erzwingen, die sich im Übrigen nicht aufrechterhalten ließe, da Menschen immerzu nach Hierarchien streben. Um diese Egalisierung aber nur *scheinbar* zu erreichen, wäre bereits eine Uniformierung des gesamten Lebens notwendig, was auch die Konformität jeglichen Denkens einschließen würde.²²³ – Singers Gleichheit entpuppt sich damit als Utopie, die unerreichbar bleibt, selbst wenn man sie als wünschenswert erachtet, obwohl in einer solchen Welt auch jede Individualität begraben wäre. „*In einer Gesellschaft der Gleichen*“, schließt Hruschka, „*bleibt für Autonomie kein Raum, und deshalb besteht auch kein Bedarf für einen Respekt der Autonomie.*“²²⁴

Verschweigen wollen wir aber auch nicht die Rechenmethoden des effektiven Altruismus. Hier werden Leiden ungeniert gegeneinander abgewogen und geordnet, als ob Blindheit generell den Leidensgrad 5 auslöst, Verlausung aber nur 3, Hunger dagegen 8. Die Selbstverständlichkeit, mit der sich Singer und MacAskill dazu befähigen, über die Intensitäten von Leid und Glück zu bestimmen, ist erstaunlich. In zahlreichen Beispielen richten sie darüber, welche Berufswahl mehr Glück erzeugt, welche Krankheit mehr Leid bewirkt, welche körperliche Einschränkung mehr Schmerz hervorruft. Diese Sicherheit im Bewerten wirkt fast so, als stünden effektive Altruisten über allen Dingen, als wären sie keine unparteiischen, sondern gottgleiche Beobachter, die überall auf der Welt zugegen sind, jeden Wunsch kennen und daher treffsicher berechnen können, welches Unglück welchen Menschen wie wehtut. Dabei ignorieren oder vergessen sie aber die subjektive Sphäre des Leidens. Dieses hängt auch von

²²¹ Vgl. Schuhmann 2011: 316.

²²² Vgl. Singer 2016: 122.

²²³ Vgl. Hruschka 269 f.

²²⁴ Ebda: 268.

unvergleichbaren Lebenserfahrungen und der ureigenen leiblichen Konstitution ab. Unter Umständen habe ich eine riesige Chance verpasst, der ich seit Jahren nachtrauere; und gerade diese verstrichene Gelegenheit erzeugt mir viel mehr Leid als meine Krankheit. Unter Umständen liebe ich einen anderen Menschen so sehr, dass sich ein Leben ohne ihn für mich viel leerer und schlimmer anfühlen würde als der Verlust der Beine. – Auch Harari führt ein Experiment an, in dem mehr als hundert Personen einer Darmspiegelung unterzogen wurden. Ihren Schmerz sollten sie danach mit Graden von 0 bis 10 bewerten. Diese eine Erfahrung wurde von den Probanden aber schon völlig verschieden erlebt, weil das Schmerzempfinden unter ihnen individuell abwich.²²⁵ Solche Beispiele zeigen, dass wir in unterschiedlichen Leibern wohnen. Niemals dürfen wir uns anmaßen, exakt einschätzen zu können, wie sich Schmerz und Leid für einen anderen anfühlen. Formeln und Leidhierarchien, wie sie der effektive Altruismus wagt, sind daher höchstens Rechnungen über den Daumen, niemals aber objektive Grundlagen, um ein Leiden dem anderen vorzuziehen.

Überhaupt macht es den Anschein, als würden Singer und MacAskill die Leiblichkeit verkennen wie die Kraft der menschlichen Sinne. Stellenweise wirkt ihr Denken sogar leibvergessen und lebensfremd. Insbesondere wenn MacAskill uns daran erinnert, dass wir immerhin noch reicher als 85% der Weltbevölkerung wären, auch wenn wir in der westlichen Welt mit der Armut kämpfen.²²⁶ Sollen die Bettler sich etwa mit solchen Statistiken trösten, während sie bei uns unter der Brücke frieren, mit ihren € 2,30 aber viel mehr in der Tasche haben als Bettler in Bangladesch? Wird ihnen deshalb wärmer sein? – Singer steht solchen Fantasien um nichts nach, wenn er fordert, dass wir Leiden, die weit außerhalb unserer Sinneserfahrung stattfinden, als ebenso dringend behandeln sollen wie jene, die sich in unserer unmittelbaren Umgebung ereignen. Auch wenn wir heute durch das Fernsehen und das Internet tiefere Einblicke in fremde Lebens- und Leidenswelten erhalten, widerspricht seine Argumentation jeder Verhältnismäßigkeit im Alltag. Zunächst gilt Eigenverantwortung. Ich kann mich nicht darauf verlassen, dass mich ein Schutzengel aus einem anderen Land rettet, wenn ich mich schlecht fühle. Ich selbst muss mir helfen, und wenn ich dazu nicht fähig bin, werden mir am ehesten meine Familienmitglieder, Nachbarn oder Freunde beistehen. Warum? Weil sie mein Jammern dank ihrer Ohren hören und mein gepeinigtes Gesicht dank ihrer Augen sehen. Weil ich ihnen mehr bedeute als einem Fremden, der nichts von meiner Existenz weiß. Weil zwischen uns ein emotionales Band geknüpft ist. Wäre der Mensch aber dazu ausgerichtet, sich zuerst um die Not in fernsten Regionen zu kümmern, hätte ihn die Natur nicht mit Sinnesorganen und Emotionen ausgestattet, sondern viel eher mit telepathischen Fähigkeiten.

²²⁵ Vgl. Harari 2017: 389 f.

²²⁶ Vgl. MacAskill: zitiert nach Singer 2016: 58 f.

Höchst umstritten sind daher auch Singers Vergleiche. In einem sehen wir zum Beispiel als einzige Person ein Kind, das in einem Teich zu ertrinken droht. Da unsere Schuhe und Kleidung weniger wert sind als das Leben dieses Kindes, werden wir sie opfern, um sein Leben zu retten. Bis hierher ist alles nachvollziehbar. Dasselbe *sollen* wir nun aber auch für Kinder in der dritten Welt tun. Denn auch ihr Leben zählt mehr als unsere Kleidung.²²⁷ Wir wollen keine Missverständnisse erzeugen: Gewiss dürfen wir auch diesen Kindern helfen. Gewiss sind Spenden für sie nobel und lobenswert. Schamberger kritisiert aber zurecht, dass wir im Falle des ertrinkenden Kindes die einzige Person sind, die sein Leben retten kann. Darum haben wir auch eine Hilfespflicht. Würden wir weitergehen und das Kind sterben lassen, wäre das zurecht ein strafrechtliches Delikt. Für das Leiden der afrikanischen Kinder gilt das aber nicht.²²⁸ Für sie kann sich allerhöchstens ein geteiltes Verantwortungsgefühl ergeben, nicht aber eine moralische Pflicht, wie sie Singer, nach seinem Tonfall zu urteilen, am liebsten gesetzlich von uns fordern würde. In diesem Fall wäre wohl die halbe Welt schon inhaftiert.

Geradezu absurd wirken schließlich die ethischen Karrieren, in denen wir Geld verdienen, um es dann zu spenden. Da andere Investmentbanker in der Regel nur an die eigene Börse denken, sollen wir ihnen den Job erst recht wegschnappen, um ihn dann nur halb so pflichtbewusst zu erfüllen wie sie. – Wie lange werden wir diesen Job aber behalten, wenn wir uns mit Absicht nicht anstrengen? Selbst wenn man sich dem effektiven Altruismus zugehörig fühlt, erscheint diese Logik holprig und mehr als zweifelhaft. Immerhin ist es der Kapitalismus, der auch für größere Einkommensschere, für Kinderarbeit und für die Ausbeutung von armen Ländern sorgt. Dieser Kapitalismus führt daher auch zu weniger Gleichheit und damit weg von Singers eigenem Ideal. Diesen Kapitalismus durch die persönliche Arbeitskraft auch noch zu fördern, um so noch mehr spenden zu können, gleicht einem Eigentümer. Eine solche Strategie lindert bestenfalls die Symptome, heilt aber niemals die Krankheit.

Der effektive Altruismus verschreibt sich also einem edlen Ziel: Menschen in aller Welt dürfen nicht mehr leiden. Der Wohlstand soll vielmehr so verteilt werden, dass die Grundbedürfnisse jedes Individuums gedeckt sind. Jene, die mehr haben, als sie brauchen, geben einen kleinen Teil davon ab an alle, die gar keinen Ausweg aus Armut und Hunger finden.

Für diesen guten Zweck heiligt der effektive Altruismus aber zu viele Mittel und verwickelt sich in unhaltbare Selbstwidersprüche. Für eine erträumte Gleichheit opfert er Autonomie und Individualität. Statt die Grundprobleme des Kapitalismus zu bekämpfen, denkt und handelt er selbst kapitalistisch. Statt Eigenverantwortung und Selbsthilfe zu fördern, macht er auch Höchstleistern ein schlechtes Gewissen. Statt das Recht auf Lebensfreude anzuerkennen,

²²⁷ Vgl. Singer 1972: 231 ff.

²²⁸ Vgl. Schamberger 2011: 148 f.

zeugt er Moralaposteln, die zuerst den anderen auf die Finger sehen. Statt in der eigenen Umgebung zu helfen, will er uns dort als Spender, wo wir die Ergebnisse nur schwer oder gar nicht prüfen können. So wünschenswert sein Ziel, so hinkend sind leider auch seine Vergleiche, und so realitätsfern argumentieren mitunter seine Vertreter. Der effektive Altruismus bleibt damit eine christliche Utopie, minus Liebe und minus Gefühl.

Schopenhauers Mitleidsethik erscheint dagegen klüger durchdacht. Sie will uns kein Geld aus der Tasche ziehen, sondern unseren Handlungen einen intrinsischen Mehrwert verleihen. Schopenhauer weiß, dass sich im Außen erst wahrlich etwas bessern wird, wenn wir uns innerlich auch genauer kennen und verstehen. Er predigt uns daher auch kein Spenderglück, indem er an unseren Egoismus appelliert. Im Gegenteil warnt er uns vor der Macht unserer Selbstsucht, die er sogar in allen möglichen scheinbaren Uneigennützigkeiten aufspürt. Unsere Kritik an Schopenhauer fällt daher auch wesentlich schmaler aus. Genau genommen beschränkt sie sich auf nur zwei seiner Argumente.

Zunächst wiederholen wir seine Einteilung der menschlichen Triebfedern. Drei an der Zahl führt er an: Egoismus zielt auf das eigene Wohl ab, Bosheit auf das fremde Weh, Mitleid auf das fremde Wohl.²²⁹ – Eigenes Wohl, fremdes Wohl, fremdes Weh? ... Fehlt nach dieser Logik nicht eine letzte Triebfeder? Immerhin begehen nach Schätzungen der WHO jährlich circa 700.000 Menschen Selbstmord.²³⁰ Die MedUni erhob, dass sich in Deutschland bereits jedes dritte Kind mit Absicht selbst verletzt hat.²³¹ Zudem gaben im Rahmen einer kanadischen Studie 19% der Befragten an, sich beim Sex gerne Schmerzen zufügen zu lassen.²³²

Es ist nicht ermittelbar, weshalb Schopenhauer diese vierte Triebfeder verschweigt. Fürchtet er vielleicht, damit Verwirrung zu stiften, weil man es auch als selbstlos betrachten könnte, sich zu schaden? Denkt er vielleicht, das gewollte Erleiden von Schmerzen ziele nur auf die Linderung eines noch größeren Schmerzes ab und zähle damit wieder zum Egoismus? Dass er den *Masochismus* in seinem Mitleidsbuch aber gänzlich unerwähnt lässt, wirkt verdächtig. Denn die Daten zeigen: Tagtäglich wird in der Welt auch das *eigene Weh* angestrebt.

Darüber hinaus rufen wir uns jenes Zitat in Erinnerung, das wir uns weiter oben gemerkt haben. In Bezug auf einen anderen, für den wir Mitleid empfinden, schreibt Schopenhauer: „*Wir leiden MIT ihm, also IN ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den Seinen und haben nicht die*

²²⁹ Vgl. Schopenhauer 2005: 78 f.

²³⁰ <https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Internationales/Thema/bevoelkerung-arbeit-soziales/gesundheit/Suizid.html>

²³¹ <https://www.meduniwien.ac.at/web/ueber-uns/news/detailseite/2018/news-im-november-2018/selbstverletzendes-verhalten-bei-jugendlichen/>

²³² Vgl. Jokic 2016: https://www.focus.de/wissen/mensch/psychologie/abnormale-sexualpraeferenzen-studie-enthuehlt-diese-sonderbaren-sexuellen-fetische-sind-offenbar-ziemlich-normal_id_5412825.html

Einbildung, daß es der unserige sei {...}“²³³ – Dadurch sei die Distanz, die wir sonst zu anderen fühlen, nur im Falle des Mitleids aufgehoben, weshalb auch nur im Zustand des Mitleids eine reine Selbstlosigkeit erreicht werde.

An dieser zentralen Stelle müssen wir Schopenhauer jedoch klar widersprechen. Denn er übergeht einen wesentlichen Faktor: *Wenn ich Mitleid empfinde, leide ich selbst*. Genauer: *Ich leide, weil der andere leidet*. Damit es mir wieder besser geht, muss ich daher das Leid des anderen beenden, um so auch mein eigenes Leid zu lindern. Schopenhauer verschätzt sich, indem er aber annimmt, *dass wir „IN“ dem anderen leiden, und dass wir uns nicht einbilden, selbst zu leiden*.²³⁴

In Wahrheit bleiben wir weiterhin wir selbst. Als Nietzsche sich aus Mitleid um den Hals des gepeitschten Pferdes warf, war er weiterhin Nietzsche, nicht das Pferd. Wenn vor uns ein kleines Vögelchen mit gebrochenem Flügel liegt, wollen wir es aus Mitleid zum Tierarzt bringen und werden nicht ruhen, ehe wir es in seiner Obhut wissen. Wir würden aber nicht selbst das Vögelchen sein wollen, um an seiner Stelle zu leiden. Und selbst wenn wir das wollten, könnten wir es nicht. Obwohl es sich für manche von uns in solchen Momenten anfühlen mag, als wäre jede Distanz zu dem Leidenden aufgehoben, kann uns ein objektiver Betrachter immer noch ganz leicht voneinander unterscheiden: Er sieht einen, der einem anderen hilft. – Mitleid ist daher keine Verschmelzung, und Heck merkt zu Recht an: *„Auch eine Handlung aus Mitleid ist egoistisch, da der, der Mitleid hat, mit leidet, wie das Wort treffend sagt*.“²³⁵

Ebenso wenig können wir eine reine Selbstlosigkeit für Instinkthandlungen beweisen, mit denen wir unsere Liebsten schützen. Nehmen wir einen Extremfall an: Ein Erwachsener geht zu unserem Kind und schlägt ihm ansatzlos ins Gesicht. Was denken oder schreien wird denn, wenn wir uns dazwischenwerfen und den Angreifer überwältigen? – „Tu *meinem* Kind nichts!“ Sogar diese Tat hängt also weniger mit Selbstlosigkeit, mehr aber mit höchstem Besitzanspruch zusammen. Wir verteidigen *unser* Kind, wie wir auch unser Haus, unser Auto, unsere Mutter verteidigen würden. Für ein fremdes Kind würden wir weit weniger riskieren. Schließlich empfinden wir es auch nicht als – „*unseres*“.

Demnach konnten wir die Selbstlosigkeit nicht einmal im Altruismus beweisen: Der effektive Altruismus leugnet gar nicht, auch egoistische Motive zu verfolgen; Schopenhauer scheitert am Beweis, dass wir im Mitleid zur Gänze uneigennützig handeln. So hat unsere zentrale These auch weiterhin Bestand: *Jede Handlung ist egoistisch motiviert*.

²³³ Schopenhauer 2005: 81.

²³⁴ Vgl. Ebda: 81.

²³⁵ Heck 1994: 11.

Nach Selbstlosigkeit in der heutigen Gesellschaft zu fahnden, gleicht ohnehin einer Schatzsuche ohne Karte. Natürlich gibt es Vorzeigemenschen wie Flaßpöhlers Jan²³⁶: Sie essen vegetarisch, sprechen inklusiv, heizen nachhaltig, benehmen sich bei jeder Gelegenheit tadellos. Gleichsam haben auch diese Menschen einen Job, den sie verlieren können. Gleichsam unterliegen auch sie dem wachsenden sozialen Druck, der immer mehr Leute für immer kleinere Vergehen *cancelt*. Auch sie sind daran interessiert, vielleicht sogar mehr als andere, ihren guten Ruf zu wahren. Und daher vermeiden sie auch – egoistisch – alles, was ihnen in der Welt von heute Probleme bereiten könnte. Sie halten sich lieber an das gesollte Ideal ihrer Zeit, um dadurch in größtmöglicher Sicherheit zu leben. Eine kluge Strategie, bei weitem aber nicht selbstlos.

Altruismus in den sozialen Medien geht oft noch über diesen Egoismus aus Gewissensberuhigung hinaus. Hier mutiert die Uneigennützigkeit immer mehr zu einer Methode der Selbstvermarktung. Altruismus kommt schlicht und einfach gut an. Er erzielt mehr Likes und behält mehr Follower. Darum hieß es früher: „*Tue Gutes und rede darüber.*“ Heute gilt aber bereits in vielen Fällen: „*Tue Gutes, weil du darüber reden kannst.*“

Dennoch wollen wir unser Vorhaben noch nicht aufgeben. Auch wenn wir weder bei eigenen noch bei fremden Interessen fündig geworden sind, bleibt uns eine letzte Möglichkeit, um die Selbstlosigkeit zu entdecken: Indem wir jedes Interesse loswerden.

6. Ohne Interessen

6.1 Der Begriff: „Ego“

Wenn wir uns ernsthaft mit dem *Egoismus* beschäftigen, kommen wir nicht um jenes Konzept herum, das bereits im Wort „Egoismus“ enthalten ist. Schon zu Beginn erwähnten wir deshalb das *Ego*. Eine genaue Definition davon haben wir uns bis dato jedoch bewusst aufgespart. Wir wollten uns dadurch jene Offenheit bewahren, die notwendig ist, um diesen ambivalenten Begriff neu zu verstehen.

Gehört hat wohl jeder davon. Häufig erwähnen wir auch *unser Ego*. Mal zeigen, mal verstecken wir es, hier schmerzt es uns, dort bekommen wir das Ego eines anderen zu spüren. Es ist ein Wort, das uns flott über die Zunge läuft. Zugleich verkleidet es sich aber mit jedem Kontext anders und scheint wieder und wieder seine Bedeutung zu wechseln.

²³⁶ Vgl. Flaßpöhler 2021: 34 ff.

Fragen wir unser Umfeld nach dem Ego, so erhalten wir demgemäß auch sehr verschiedene Antworten: Die Cousine erzählt uns etwa von einem Kompliment, das ihr gemacht wurde. „*Das hat mein Ego gestreichelt!*“, sagt sie. – Ein Kollege wurde dagegen vom Vorgesetzten kritisiert und gesteht: „*Der hat mein Ego angegriffen.*“ – Manche behaupten gar, im Leben brauche es ein gesundes Ego; andere ringen mit sich, damit ihr Ego nur ja nicht aus ihnen herausplatzt. Mitunter wird geglaubt, dass besonders erfolgreiche Menschen auch über besonders große Egos verfügen. Wir haben dann Respekt und Ehrfurcht vor ihrem Ego. Zudem lieben wir es, Egos in Aktion zu erleben. Keineswegs wollen wir selbst von ihnen angeschrien oder beleidigt werden; wenn aber Egos im Boxring, am Sportplatz oder im Film zusammenprallen, dann wachsen unsere Augen und wir können uns kaum an ihnen sattsehen. Sogar friedliche Menschen ergötzen sich an Egos, die ihre Konflikte in der sicheren Ferne ausfechten. Egos verkaufen schließlich Tickets; durch Egos werden die Emotionen heftiger und die Siege bedeutender. Erst durch Egos steht viel auf dem Spiel, und nichts liebt die Menge mehr als einen hohen Einsatz.

Der enorme Wirkungsbereich wird aus diesen Beispielen erkennbar. Was heißt nicht alles *Ego* für uns! Im Volksmund steht das Ego gleichsam für Stärke und Schwäche, für Durchsetzungskraft und den wunden Punkt, für die große und die schwierige Persönlichkeit, für den, der sich nichts gefallen lässt, und für jene, die allzu schnell beleidigt sind; jedenfalls aber steht das Ego für ein Konzept, das irgendwie mit Stolz und Ehre verbunden ist. Irgendwie meint es etwas, das zu mir gehört, das mein Ich beschreibt, das mich ausdrückt. Irgendwie scheint es *noch ein Ich* in mir zu sein. Irgendwie eben –

Wir merken es schon: Solche Definitionen sind höchstens Umschreibungen, die uns nicht genügen. Nur vage erfassen sie, worum es sich beim Ego handelt. Feststeht: Wir haben bisher mehr ein Gefühl als ein exaktes Wort für das, was wir in unserer westlichen Welt *Ego* nennen. Um eine bessere Definition zu erhalten, verabschieden wir uns deshalb an diesem Punkt auch von jenem Ego, das wir aus der Alltagssprache kennen.

Stattdessen wenden wir uns nun östlichen Denkern und Schulen zu, die sich tiefgehend mit dem Ego als Phänomen beschäftigt haben, wenngleich aus Blickwinkeln, die uns neu und fremd erscheinen mögen. Und auch wenn mitunter tausende Jahre zwischen ihren Gedanken liegen, liefern uns ihre Untersuchungen so große Gemeinsamkeiten, dass wir mit ihrer Hilfe doch noch zu einer klaren und nützlichen Definition gelangen können.

So verortet die *Bhagavadgita* das Ego bereits dort, wo wir uns selbst für unseren Körper halten, wo wir uns mit unseren Gedanken und Gefühlen verwechseln und gleichsetzen.²³⁷ Stets

²³⁷ Vgl. Bhagavadgita 2002: 40.

glauben wir: „*Ich bin der Handelnde.*“²³⁸ Folglich auch: Ich bin meine Gedanken. Ich bin meine Gefühle.

So zählt Patanjali, ein Urvater des Yoga, diese Ichverhaftung zu den fünf leidvollen Spannungen (*kleśas*).²³⁹ Das Leid in unserem Leben (*duḥka*) keimt also erst, wenn das „Ich“ als Zentrum zum wichtigsten Faktor in unserem Leben wird und alle anderen Aspekte in den Hintergrund drängt. Verantwortlich ist dafür die Unwissenheit (*avidyā*), die aber nicht bedeutet, dass wir von etwas noch nie gehört haben. Vielmehr halten wir Dinge für wahr, die nicht wahr sind.²⁴⁰ Wir sind überzeugt von unserer Subjektivität und Einzigartigkeit, von unserem einmaligen „Ego“, obwohl dieses nur eine Fiktion ist.

Der Buddhismus fasst diesen Zustand als *anātman* (alternativ auch: *anatta*) auf, was am ehesten mit „Nicht-Selbst“ übersetzt werden kann. Wir nehmen unser Ich hier als gleichbleibende Identität wahr, die bereits in der Vergangenheit existierte, in diesem Moment da ist und auch in Zukunft sein wird. Unser Leben empfinden wir als zusammenhängende Geschichte, die wir uns und anderen als autobiografische Wahrheit erzählen. Wir bezeichnen uns als Persönlichkeit oder Charakter, unsere Tätigkeiten verknüpfen wir zur Ausbildung oder Karriere. Der Buddha weist uns aber darauf hin, dass diese Ichempfindung nur eine fabrizierte und konditionierte Realität darstellt, die über unsere Glaubensvorstellung hinaus keinerlei Existenz besitzt. Diese schmerzliche Wahrheit lässt sich auch daran erkennen: *Nur ich glaube mir, wer oder was ich bin. Die anderen aber nehmen mich stets so wahr, wie sie möchten.* – Dennoch unternehmen wir ungeheure Anstrengungen, wir gehen große Risiken ein und begeben uns in Zwist und Krieg, um unser Selbstbild, um unsere Ich-Empfindung zu schützen, zu untermauern und mitunter bis aufs Blut zu verteidigen.²⁴¹ Um jeden Preis sollen uns andere so sehen, wie wir uns selbst sehen wollen.

Auch zeitgenössische Denker wie Osho setzen das Ego mit einem Irrglauben gleich, der vor allem dadurch wächst, weil wir uns getrennt von anderen empfinden. Über mich denke ich, dass ich brillant bin, über dich aber, dass du dumm bist; mich selbst bemitleide ich, weil ich so wenig verdiene, dich aber beneide ich, weil du so reich bist. Aus solchen Unterscheidungen schließt Osho: „*Das Ego ist die Illusion, die dadurch entsteht, dass du von dir selbst in einer bestimmten Weise denkst und von anderen in einer anderen Weise.*“²⁴² – Erst diese gedachten Unterschiede lassen jene Getrenntheit zwischen „Ich“ und „Du“ aufklaffen, die wir oft Zeit unseres Lebens nicht mehr miteinander vereinigen können.

²³⁸ Bhagavadgita 2002: 64 f.

²³⁹ Vgl. Patanjali 2010: 89.

²⁴⁰ Vgl. Ebda: 91.

²⁴¹ Vgl. R. Smith 2011: 41.

²⁴² Osho 2000: 100.

Ähnlich argumentiert auch Eckhart Tolle, wenn er das Ego als Urfehler, als falsches Bild bezeichnet, das ich mir von mir selbst mache. Dadurch entsteht auch jenes trügerische Identitätsgefühl, das sogar Albert Einstein eine optische Täuschung des Bewusstseins taufte.²⁴³

Dank solcher Theorien, die sich über viele Epochen hinweg überschneiden, haben wir also die Basis erworben, um das Ego präziser zu definieren. Es steht demnach nicht mehr für Stärke, Charakter oder Standhaftigkeit, genauso heißt es nicht mehr Kränkung, Zorn oder Stolz. Unter Ego verstehen wir: *Das falsche Selbst*.²⁴⁴

6.2 Identifikation

In einem alten Witz geht ein Kind zu seiner Mutter und sagt: „*Mama, stell dir vor, dass du von vielen Tigern umzingelt bist. Du hast keine Waffe, keiner kann dir helfen, und da ist auch nichts, wo du dich verstecken kannst. Was würdest du machen?*“ – Die Mutter zögert, legt den Finger auf die Lippen und denkt lange darüber nach. Schließlich zuckt sie mit den Schultern und sagt: „*Ich weiß es wirklich nicht. Was würdest du denn tun?*“ – Und das Kind beginnt zu lachen und antwortet: „*Ich würde aufhören, mir das vorzustellen!*“²⁴⁵

Das Kind lehrt uns damit eine tiefe stoische Weisheit, auf die schon Epiktet in der Antike hinwies: Denn nicht die Dinge selbst sind schrecklich, sondern nur die Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen.²⁴⁶ – Zum Beispiel ist der *Tod* allein nur ein neutrales Phänomen. Er ist weder gut noch schlecht. Sobald wir ihn aber mit Krankheit, Hospiz, mit Leid, Schmerz, Ärzten, Abschied, Verwesung und heulenden Verwandten verbinden, wird aus dem neutralen Phänomen etwas Fürchterliches. Im wahrsten Sinne des Wortes *stellt* sich unsere Vorstellung *vor* die Sache, und sie vernebelt uns jeden klaren Blick auf ihr wahres Wesen. Unsere Vorstellung verhüllt uns die Sache selbst. Folglich erkennen wir in der Sache bloß noch unsere Meinung über sie, nach der wir sie dann auch bewerten und behandeln.

Von jedem Ding, jedem Menschen und jeder Beziehung entwickeln wir positive, negative, helle, dunkle, eklige oder heitere Vorstellungen. Dasselbe gilt für unsere Persönlichkeit. Kaum etwas ist mit fixeren Wertungen belegt als jene Vorstellungen, die wir uns von unserem Charakter und unserer Biografie ausgebildet (oder eingebildet) haben. Oh, wir wissen genau, wer wir sind! Wir lieben etwa die Farbe Blau, würden aber niemals wieder ein gelbes Hemd anziehen; Handball finden wir langweilig, die Formel 1 aber spannend; wir sind überzeugt davon, dass sich Männer in Beziehungen nicht unterordnen sollen, und Florenz ist viel schöner als Mailand.

²⁴³ Vgl. Tolle 2005: 40.

²⁴⁴ Vgl. Ebda: 40.

²⁴⁵ Vgl. R. Smith 2011: 51 f.

²⁴⁶ Vgl. Epiktet 2020: 12.

All diese Vorstellungen entstehen nicht grundlos in uns. Vielmehr kommen wir als leeres Blatt zur Welt. Noch wissen wir nicht, was man über Rechtsradikale, Neoliberale und Grüne zu denken hat. Im Laufe der Jahre wird unser Blatt aber von der Umgebung vollgeschrieben, sodass letztlich kaum noch leere Stellen oder Zwischenräume übrig sind. Eltern, Lehrer, Geschwister, Kollegen und Freunde, Werbung, Medien und Politik, leidvolle und wunderschöne Erlebnisse und Erfahrungen – sie alle erzeugen in uns immer festere Vorstellungen von der Welt. Das *Ego* bildet die Summe dieser äußeren Einflüsse, vor allem aus jenen, zu welchen wir eine besonders starke Bindung entwickeln, Dinge, die wir lieben oder hassen, hochachten oder ablehnen. Durch sie entwickelt das *Ego* unsere „Person“, ein Wort, das ursprünglich „Maske“ bedeutete.²⁴⁷

Stellen wir uns dazu drei Fälle vor: A. bewunderte schon als Kind ihre Tante. Die gründete ein Unternehmen, das sie bis zu ihrem Tod erfolgreich führte. Schon als Kind war A. von diesem Lebensstil beeindruckt. Folglich beschloss sie, ebenfalls selbständig zu werden. Komme was wolle! Obwohl A. über gute Teamfähigkeiten verfügt, hat sie im Laufe der Jahre schon einige lukrative Angebote von Firmen abgelehnt. Auch wenn sie dort mehr Gehalt kassieren würde, wäre sie dann angestellt. Sie will nicht, dass ihr irgendjemand Vorschriften macht; sie will nicht auf Vorgesetzte hören; sie will keine fixen Arbeitszeiten, und wenn sie daran denkt, dass sie ihren Urlaub mit Kollegen abstimmen müsste, schüttelt sie den Kopf. Viel lieber schlägt sich A. geradeso mit ihrer kleinen Firma von Monat zu Monat durch. Hauptsache sie kann sich weiterhin sagen: Ich bin selbständig.

B. hat kurze Zeit studiert, hat das Studium dann aber abgebrochen. Warum genau, weiß er selbst nicht mehr. Dennoch verbindet B. seither ein sehr negatives Gefühl mit der Universität. Der Frontal-Unterricht, die Zitierregeln, das Schmeicheln für gute Noten – all das widert ihn an. Wenn er online von jemandem liest, der ein Studium abgeschlossen hat, dann hält er diese Person meist für hochnäsig oder arrogant, kurz gesagt für jemanden, der von sich denkt, etwas Besseres zu sein, „*nur weil er studiert hat*“. Nie im Leben würde B. wieder ein Studium beginnen! Und in drei Leben würde er sich keine Partnerin nehmen, die einen akademischen Abschluss hat! Er wird zornig, wenn in Stellenanzeigen ein Studium vorausgesetzt ist, und eine Freundschaft musste er sogar beenden, weil der andere bei jedem Treffen von seinem Studium erzählte, obwohl ihn B. niemals danach gefragt hatte.

C. bevorzugt dagegen blonde Männer. Ihr Vater war als junger Mann blond, und all ihre bisherigen Freunde waren es ebenso. Zudem hat sie neulich im Internet gelesen, dass dunkelhaarige Männer öfter ihre Frauen betrügen und daher weniger gut für lange Beziehungen ge-

²⁴⁷ Vgl. Kluge 2011, „Person“: 694.

eignet sind. Der Mann, den C. kürzlich kennenlernte, ist zwar freundlich, intelligent und lustig, leider hat er aber auch schwarze Haare, weshalb ihm C. geschrieben hat, dass sie sich lieber nicht mehr mit ihm treffen möchte. An der Seite eines dunkelhaarigen Mannes würde sie sich auf Dauer einfach nicht wohlfühlen.

Alle drei Beispiele handeln von der *Identifikation*. Wir erleben das *Ego* bei der Arbeit. Zunächst wird es von etwas in der Welt geweckt: Selbständigkeit, Studium, Haarfarben. In allen drei Fällen bildet sich ein Interesse, und so wachsen Vorstellungen und Meinungen darüber, an denen das *Ego* immer stärker anhaftet: Die Selbständigkeit wird aufgewertet, das Studium und dunkelhaarige Männer werden dagegen abgewertet. Aufgrund dieser Wertungen bildet das *Ego* fixe Glaubenssätze, von denen nicht abgewichen werden darf. Würde es die Selbständigkeit aufgeben oder ein Studium beginnen, würde das schließlich dem Selbstbild widersprechen. Denn: Selbständigkeit ist für *mich* die beste Form der Arbeit! – *Ich* brauche kein Studium! – Und in *meinem* Fall kommt nur ein blonder Mann in Frage!

Das *Ego*, das sich von solchen Wertungen ernährt, lebt in Reaktion auf sie. Es darf von ihnen nicht loslassen. Die Außenwelt wird danach behandelt, Ziele danach gesetzt, Lebensentscheidungen danach getroffen, sogar Beziehungen werden abhängig davon beendet oder gar nicht erst eingegangen. Obwohl wir als neutrale Beobachter natürlich wissen, dass Selbständigkeit, Haarfarben oder ein Studium per se nicht gut oder schlecht sind, können sich die drei Personen nicht mehr objektiv zu diesen Dingen verhalten. Das *Ego* versperrt ihnen jede Nüchternheit. Vielmehr erlauben sie sich selbst nicht mehr, offen zu sein, wann immer sie diesen Formen in der Welt begegnen. Stattdessen ergreift das *Ego* sofort Partei und schließt ihnen sämtliche Türen, durch die sie ansonsten gehen könnten.

Besonders gerne identifiziert sich das *Ego* auch mit Marken, die ihm entsprechen. Die Werbebranche weiß daher genau, wie man es ködert: Ein Mercedes fährt auch nur auf vier Rädern, hat ein Lenkrad, zwei Rückspiegeln, ein Gaspedal und eine Bremse. Genau wie ein Opel. Auf der Motorhaube glänzt aber auch sein Stern, viele Firmenbosse und erfolgreiche Sportler fahren Mercedes, und die Werbespots der Marke vermitteln Luxus und Eleganz. Nur reiche Leute können sich einen Mercedes leisten. Wenn auch wir einen fahren, wird man uns als reich und erfolgreich wahrnehmen. Darum brauchen wir schleunigst einen Mercedes. Und da wir ihn nicht kaufen können, *leasen* wir ihn. Jeder wird uns darum beneiden!

Auch Tolle analysiert solche Strategien der Werbebranche, die heute das *Ego* mehr denn je mästet. Produkte sind nicht mehr bloß Produkte, die einen Nutzen für uns haben. Mit einem Mercedes kaufen wir nicht nur ein Auto, sondern einen Identitätsverstärker. Berühmte Mar-

ken sind längst kollektive Identitäten, an denen wir Anteil nehmen.²⁴⁸ Das Lebensgefühl, das eine Marke uns vermittelt, lässt sie erst so begehrenswert erscheinen. Unterschwellig erzählt uns die Werbung daher, dass wir uns durch den Erwerb dieses einen Produktes besser fühlen werden; wir werden dadurch sogar *noch mehr wir selbst sein*.²⁴⁹ Leider ist das Ego aber nur kurze Zeit gesättigt. Jede Euphorie verebbt schon im Angesicht von allem, was ihm noch besser, noch schneller, noch befriedigender erscheint. Dann wird es hungrig und schreit schon wieder, es kauft und konsumiert erneut.²⁵⁰

„Wir können aber Dinge nicht wirklich würdigen, wenn wir sie nur als Mittel zur Selbsterhöhung benutzen, das heißt, wenn wir versuchen, uns selbst in ihnen zu finden. Genau das tut das Ego. Die Ego-identifikation mit den Dingen bewirkt ein Hängen an den Dingen, ein Besessensein von den Dingen, das seinerseits wieder unsere Konsumgesellschaft und die Wirtschaftsstrukturen begründet, wo das einzige Maß für Fortschritt das *Mehr* ist.“²⁵¹

Wenn wir uns das Ego als Magen vorstellen, will er stets bis zum Rand gefüllt sein. Nichts fürchtet das Ego mehr, als zu verhungern. Darum signalisiert es uns auch stets ein Gefühl des Mangels und der Unzufriedenheit. Unser Unglück ist seine Sicherheit, unsere Negativität sein Motor. Das Ego giert nach den Dingen, denen es folglich das Etikett von „*mein*“ und „*mir*“ aufklebt: „Du bist in *meinem* Haus! Hier gelten *meine* Regeln! Und so sprichst du sicher nicht mit *mir*!“

Dieser Besitzwahn des Egos ist auch tief in unserer deutschen Sprache verwurzelt, worauf uns vor allem Erich Fromm in seinem Werk *Haben oder Sein* aufmerksam macht. So *haben* wir einen Körper, wir *haben* ein Vermögen, einen Beruf, zwei Kinder und eine Frau *haben* wir auch. Wenn wir zum Arzt gehen, *haben* wir ein Problem.²⁵² Um diesen Zustand zu überwinden, will uns Fromm zu unserer ursprünglichen Existenzweise zurücklotsen, in der wir nichts mehr haben und auch nichts begehren. Er nennt diese Lebensform „*Sein*“, und erst durch sie können wir wieder voller Freude und eins mit der Welt *sein*.²⁵³

Umgeben von Slogans, Logos und leuchtenden Buttons, die uns ständig zu etwas auffordern, fällt uns kaum etwas schwerer, als im *Sein* zu verweilen. Stetig werden wir an den Einstellungen, Gütern und Lebensstilen gemessen, mit denen wir uns identifizieren, die wir *haben*.

YouTube empfiehlt uns schon Videos, die unseren Interessen entsprechen, bei Social-Media werden wir nach unseren bevorzugten Pronomen gefragt, und die meisten Talkshows beginnen mit den Thesen und Meinungen, die die jeweiligen Teilnehmer konsequent vertreten sol-

²⁴⁸ Vgl. Tolle 2005: 48.

²⁴⁹ Vgl. Ebda: 48 .

²⁵⁰ Vgl. Ebda: 49.

²⁵¹ Ebda 50.

²⁵² Vgl. Fromm 2019: 37 f.

²⁵³ Vgl. Ebda: 33.

len. Egal ob es sich um Religion, Sportarten, Krankheiten, Ängste, Freunde, politische Ideale oder Mode handelt – die Welt verlangt an jeder Ecke, dass wir uns für etwas aussprechen oder gegen etwas wehren. Das Ego jubelt auf diese Art. Es wächst und bläht sich in jedem von uns auf, damit auch im Kollektiv, weshalb es Tolle gar nicht so sehr als persönliches Problem, vielmehr aber als ererbte Störung, als kollektive Geisteskrankheit beschreibt, in diesem Sinne als eine Seuche, von der wir alle in verschiedener Weise angesteckt werden.²⁵⁴

Letztlich können wir das Ego immer dann in uns beobachten, wenn wir etwas als zugehörig zu unserem Ich empfinden. Dasselbe gilt für unsere Mitmenschen. So wird der Kantianer kaum gekränkt sein, wenn wir Nietzsche zu viel Polemik vorwerfen. Er wird sich aber viel eher angegriffen fühlen, wenn wir Kant unterstellen, nur metaphysische Scheinsätze zu fabricieren. Die Haubenköchin wird keine unruhige Nacht haben, wenn wir sie eine schlechte Eisläuferin nennen. Sie könnte es aber persönlich nehmen, wenn wir ihre Suppe ausspucken, „Igit!“ rufen und im Netz eine schlechte Kritik über ihr Lokal verfassen. Der Kantianer hat schließlich viel Zeit mit dem Studium von Kant verbracht, die Köchin mit dem Zubereiten von leckeren Speisen. Beide identifizieren sich stark mit Kant und der Kochkunst, folglich sind sie in diesen Bereichen sehr verletzlich, weil dort auch ihr *Ego* wohnt.

„*Ego bedeutet*“, schreibt Osho, „mit etwas identifiziert zu sein, was man nicht ist.“²⁵⁵ Die „Identifikation“ stammt von den lateinischen Wörtern „idem“ (gleich) und „facere“ (machen) ab. Wann immer ich mich deshalb mit etwas identifiziere, mache ich mich damit gleich. Besser: Ich mache diese Sache gleich mit mir. Ich verbinde mit ihr ein Ichgefühl, und so wird diese Sache oder Einstellung ein Teil meiner „Identität“.²⁵⁶ Schließlich verwechsle ich mich mit dieser Sache, und das *falsche Selbst* herrscht über mich.

6.3 Rollendenken & Überlegenheit

Der Buddha sagt: „*Wahrheit benötigt Reinheit und einen klaren Verstand*“²⁵⁷. Allgemein steht der Buddha für mehrere Rollen, u.a. für die Rolle des Weisen, des Friedfertigen und Guten, für die Rolle des glaubwürdigen spirituellen Lehrers. – Umso erschreckender könnte es demnach für den Leser sein, wenn er erfahren muss, dass er gerade mit Absicht belogen wurde. Das angeführte Zitat stammt nämlich nicht vom Buddha. Es stammt von Adolf Hitler.

Ist uns der Inhalt des Zitats eben noch glaubhaft und weise erschienen, so zweifeln wir durch diese neue Information stark an ihm. Wir wollen Hitler nicht glauben. Denn im Gegensatz zu Buddha verkörpert Hitler die Rolle des Tyrannen, des Massenmörders, des absolut Bösen in

²⁵⁴ Vgl. Tolle 2005: 19.

²⁵⁵ Osho 2000: 166.

²⁵⁶ Vgl. Tolle 2005: 48.

²⁵⁷ Hitler: <https://beruhmte-zitate.de/zitate/285179-adolf-hitler-wahrheit-benotigt-reinheit-und-einen-klaren-versta/?page=2>

der Welt. Selbst wenn er ab und an Dinge gesagt hat, denen wir ansonsten zustimmen würden, wollen wir uns lieber gleich von ihnen distanzieren, um ja nicht mit den Rollen, die er für uns spielt, in Verbindung gebracht zu werden. Denn: In unserer Welt ist nicht so wichtig, was gesagt wird, sondern wer es sagt.

Wohl niemand hat dieses Phänomen noch drastischer verbildlicht als Kierkegaard, wenn er erzählt: „*In einem Theater geschah es, daß die Kulissen Feuer fingen. Hanswurst erschien, um das Publikum davon zu unterrichten. Man glaubte, es sei ein Witz, und applaudierte; er wiederholte es; man jubelte noch mehr.*“²⁵⁸

Das gefährlichste Rollendenken findet aber abseits der Bühne statt. Die Gesellschaft urteilt in vorgefertigten Rollenbildern, die wir in einzelnen Situationen oder sogar generell mimen und auch blitzartig zuordnen: Die Rabenmutter, der Intellektuelle, die Powerfrau, das verkannte Genie, die alte Jungfer, der Bad-Boy, die Tussi, der Snob, die strenge Lehrerin, der ewige Student, der Griesgram oder die graue Maus, um nur einige zu nennen. Nicht wenige Social-Media-Profile bestätigen dieses Denken. Unter dem Profibild beschreibt sich dort mitunter eine einzige Person als: Mom, Schwester, Tochter, Patin, Autorin, Fotografin, Aktivistin, Coachin, Mentorin, Seele.

Das Ego spricht sich also einerseits Rollen zu, die es gern verkörpert: In der Freizeit bin ich der lässige Typ, sagt es sich. Im Büro bin ich dafür der stoische Leader, für die Frauen der mysteriöse Verführer, für meine Mutter aber der Vorzeigesohn, der ihr immer hilft und zuhört. Wird man aber nicht mehr in jenen Rollen wahrgenommen, für die man gehalten werden will, begehrt das Ego auf, und es kommt zu Dramen und Konflikten. So auch am Arbeitsplatz, wenn wir Dinge erledigen sollen, die wir nicht zu unserem Jobprofil zählen. Wenn uns da jemand einen Botendienst aufträgt, denken wir: „*Ich bin nicht sein Chauffeur!*“ Und will einer, dass wir, als Manager, 20 Telefonnummern anrufen, dann: „*... soll er sich gefälligst eine Sekretärin dafür suchen!*“

In diesem Zusammenhang sei auch explizit auf eine Rolle hingewiesen, in die wir uns allzu gern flüchten, ehe wir übergangen oder übersehen werden: die Opferrolle.

„Sich selbst als Opfer zu betrachten ist Bestandteil vieler Egomuster wie etwa dem Klagen, dem Beleidigt- oder Wütendsein. Habe ich mich erst einmal mit einer Geschichte identifiziert, in der ich mir die Rolle des Opfers zugewiesen habe, möchte ich natürlich nicht, dass die Geschichte aufhört, denn wie jeder Therapeut weiß, will das Ego nicht, dass seine „Probleme“ ein Ende haben, weil sie Teil seiner Identität sind.“²⁵⁹

²⁵⁸ Kierkegaard 2009: 40 f.

²⁵⁹ Tolle 2005: 106.

So wie die Idee der „Rasse“ im vergangenen Jahrhundert zu unsagbarem Leid geführt hat, so droht die Idee der „Identität“ mit dem Fortgang unseres Jahrhunderts mehr und mehr in diese Rolle zu schlüpfen. Ein Kulturkrieg hat längst begonnen. Unter dem Schutzmantel einer gewissen „Identität“, beleidigen und misshandeln sich mehr und mehr Gruppen weltweit, mit immer radikaleren Methoden, für immer zweifelhaftere Vergehen. Es scheint dabei eine (un)bewusste Strategie zu sein, sich der nächstbesten Masse anzuschließen, die sich in irgendeiner Art unterdrückt, benachteiligt oder missbraucht fühlt. In der Rolle der Unterdrückten erteilen sich diese „Opfer“ dann selbst den Status der Unantastbarkeit, um die anderen folglich – entsprechend einer Sklavenmoral – zu dämonisieren und abzuwerten, um sie als Täter auf ewig ins moralische Exil zu verbannen.

Vielleicht ist das ein moderner Weg, um der individuellen Verantwortung erfolgreich zu entfliehen, sicherlich aber zeigen solche kulturellen Kampfmethoden auf, worum es immer auch geht: Sie liefern mir eine Definition meines Selbstbildes und machen jemanden aus mir. In welchem Part auch immer: Jemand zu sein, ist das Hauptziel des Egos.²⁶⁰ – Frei nach dem Motto: Lieber noch das Opfer spielen, als keine Rolle spielen.

Das Ego will den Unterschied nicht begreifen, den uns Osho so beschreibt: *„Sich wie ein Niemand zu fühlen ist etwas anderes, als anzuerkennen, dass man niemand ist.“* – Sobald wir aber nur versuchen, das Ego zu überhören, revoltiert es bereits. Es flüstert uns zu, was uns stören soll, es piekt uns mit dem, was wir nicht erreicht haben. Das Ego hat nie genug, darum liebt es auch die Übertreibung: Was geschehen ist, langt nicht. Es muss noch schlimmer, noch härter, noch besser, noch böser sein, und so will es beleidigen, wenn es nur kritisiert wurde, und es will zuschlagen, wenn es nur beleidigt wurde. Es will immer mehr.

Leiden wir stark am Ego, dann steht für uns alles am Spiel: unsere Stimmung, unser Selbstwert, unsere Zufriedenheit. Wer am Ego leidet, kann schwer über sich selbst lachen. Das Ego macht ernst, gemein und nachtragend, es isoliert uns von anderen und lässt uns selbst kleinste Vergehen nicht mehr vergessen. Schließlich halten wir es für unseren Gradmesser der Wirklichkeit, und:

„Jede Bedrohung unseres Gefühls der eigenen Wirklichkeit scheint so vernichtend wie der Tod. Das Interesse an der Steigerung des Selbstgefühls wird vom Menschen als die eigentliche Quintessenz des Lebens angesehen. Man sagt unbewußt zu sich selbst: Was gibt es denn sonst für das menschliche Individuum, wofür es leben oder sterben kann? Dieses Gefühl der eigenen Wichtigkeit übersteigt manchmal sogar die Aussicht auf den Tod. In jedem Zeitalter haben nicht wenige Menschen ihr Leben für ein Ideal oder eine hartnäckige Überzeugung vergeudet, die ihnen ein gesteigertes Gefühl der eigenen Bedeutsamkeit {...}gab.“²⁶¹

²⁶⁰ Vgl. Ebda: 106.

²⁶¹ Patanjali 2010: 95 f.

Gerade an Menschen, die von ihren Ansichten besonders überzeugt sind, wird das Ego in seiner ganzen Schrecklichkeit sichtbar. Nichts und niemand kann sie umstimmen, selbst Logik und wissenschaftliche Fakten werden überhört, bekämpft oder abgewunken. Ihre Meinung ist fix und starr, wie in Stein gemeißelt. Für eine objektive Wahrheit, die durch neue Blickwinkel falsifiziert werden kann und immer wieder neu ausverhandelt werden muss, sind sie nicht mehr bereit. Unbedingt müssen sie rechthaben und rechtbehalten. Sie befinden sich derartig im Griff des Egos, dass sie Menschen und Situationen nicht mehr neutral betrachten können. Sofort bewerten sie alles und jeden im Raum, oft sogar im Vorhinein. So ist für sie die Situation schon entschieden, bevor sie überhaupt stattgefunden hat. Ihr Urteil trennt sie fortan unverrückbar wie ein Berg von der Objektivität. Und alles nur, um eines zu verhindern:

Es ist höchst unangenehm für das Ego, sich unterlegen zu fühlen. „*Wenn jemand mehr hat, mehr weiß oder mehr tun kann als ich*“, schreibt Tolle, „*fühlt sich das Ego bedroht, denn das Empfinden, „weniger“ zu sein, vermindert, in Relation zu anderen, sein Selbstwertgefühl. Oft versucht es dann, sich selbst wieder zu bestärken, indem es den anderen herabsetzt {...}*“²⁶² – Allein dadurch werden die Leistungen von anderen ignoriert oder verniedlicht, allein dadurch werden jahrelange Fehden und Gerichtsprozesse geführt, allein um niemals schwach zu erscheinen, werden Beziehungen durch tiefe Kränkungen und Vorwürfe erschwert und beendet. Denn bevor das Ego leidet, müssen die anderen leiden.

Osho macht dafür auch den allgegenwärtigen Hunger nach Erfolg verantwortlich. Obwohl wir Erfolg nur innerlich fühlen können, wird von uns verlangt, äußerlich erfolgreich zu scheinen. Aussehen, Qualifikationen, Referenzen, Rollenbilder und Statussymbole, sie alle müssen passen, damit uns auch die anderen als erfolgreich betrachten. Glauben wir zumindest.

„*Der Gedanke an den Erfolg und die Vorstellung, erfolgreich sein zu müssen, sind das größte Unglück, das der Menschheit widerfahren ist*“²⁶³, schreibt Osho. Schließlich wird das Ego ein Sklave von dem, was es als Erfolg bewertet. Wir vergleichen uns permanent, doch im Garten des anderen blüht das Gras immer grüner. Solange wir nicht erfolgreich sind, zählt es nicht. Wenn wir aber erfolgreich sind, zählt nichts anderes. Wen wundert es da noch, dass sich das Ego in jeder Situation überlegen fühlen muss, um kurze Zeit nicht zu leiden?

Mit gutem Grund hat uns bereits Nietzsche davor gewarnt, dass *Überzeugungen* noch gefährlicher sind als Lügen.²⁶⁴ Immerhin wissen wir beim Lügen, dass wir nicht die Wahrheit sagen. Wenn wir aber überzeugt sind, halten wir die Lüge schon für die Wahrheit. Unsere Wünsche und Interessen folgen diesen Überzeugungen. Das Ego, als *falsches Selbst*, ist das Ergebnis

²⁶² Tolle 2005: 100.

²⁶³ Osho 2000: 96.

²⁶⁴ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 2, MA: 317.

unserer Überzeugungen. Wir werden vom Ego überzeugt, in gewissen Weisen zu denken, zu fühlen, zu handeln. Nach dieser Machart lässt uns das Ego *egozentrisch* werden, egoistisch auch im schlimmsten, im selbstüchtigen Sinn, in dem wir blindlings unseren eigenen Überzeugungen dienen, was auch immer gegen sie spricht.

Wollen wir uns aber wieder unserem wahren Selbst nähern, dann schaffen wir das nur, indem wir uns zunächst von unserem Ego lösen. Diese Aufgabe erfordert jedoch Offenheit und großen Mut von uns, und sie beginnt mit äußerst unangenehmen Fragen.

6.4 Egosigkeit

„Löst der Erfolg von anderen in mir Neid aus, oder erhöhen schlechte Nachrichten über andere mein Selbstwertgefühl? Manipuliere oder kontrolliere ich Beziehungen, um Bestätigung zu erlangen? Reagiere ich gekränkt oder beleidigt, wenn mich jemand sachlich kritisiert? Lehne ich andere ab, wenn sie nicht so sind, wie ich sie gerne hätte? Fühle ich mich unwohl, wenn Situationen auftreten, die meinen Vorstellungen widersprechen?“²⁶⁵

Es ist nicht leicht für uns, diese Fragen zu bejahen, die uns Walch hier vorschlägt. Schließlich schämen wir uns, wenn wir uns eingestehen, Schadenfreude zu empfinden. Nicht einmal unter Druck geben wir gerne zu, andere zu kontrollieren, um unsere Vorstellungen und Ziele durchzusetzen. Daher vermeiden wir es ansonsten auch, unser Gewissen mit solchen Fragen zu konfrontieren. Sie schmecken dem Ego gar nicht.

Wollen wir uns aber aus den Ego-Verstrickungen befreien, ja, wollen wir nicht länger vom falschen Selbst *gelebt werden*, dann müssen wir uns radikal hinterfragen.²⁶⁶ Und am radikalsten müssen wir das in Frage stellen, woran wir am meisten hängen, was wir am leidenschaftlichsten verehren, woran wir zutiefst glauben.

Das Ego wird uns mit all seiner Macht daran hindern. Es spürt sofort, dass wir unseren Stolz in Lebensgefahr bringen. Stolz ist aber die Luft zum Atmen für das Ego. Es will weiterhin im Mittelpunkt stehen. Weiterhin sollen wir uns daher auch mit den Bildern, Gedanken und Einstellungen identifizieren, die das Ego uns genehmigt. Rund um unseren Stolz hat es unsere Ich-Persönlichkeit errichtet. Kampflös wird es sie nicht aufgeben.²⁶⁷

Um zum *Sein* zu gelangen, müssen wir aber das aufgeben, was wir erworben haben.²⁶⁸ Nichts fesselt uns enger. Was wir glauben zu sein, hält uns vom Sein ab. Was wir glauben zu haben, hat in Wahrheit uns.

Eine Weisheit aus dem *Tao te king* passt an dieser Stelle: „*Wahre Worte sind wie umgekehrt.*“²⁶⁹ So hören wir auch ständig von Selbstverbesserung, von Selbstoptimierung. Das

²⁶⁵ Walch 2011: 108.

²⁶⁶ Vgl. Ebda: 107.

²⁶⁷ Vgl. Ebda: 116 ff.

²⁶⁸ Vgl. Ebda: 118.

Internet ist randvoll mit Videos und Beiträgen, die uns solche Glaubenssätze diktieren: *Arbeite an dir. Optimierte deine Skills. Werde die beste Version deiner selbst. Entwickle deine Persönlichkeit.* All diese Affirmationen und Phrasen verlangen aber Fortschritt, Wachstum und Profit von uns. Immer wollen wir dadurch mehr, als wir haben, was gleichsam impliziert, dass wir noch nicht genügen, dass uns etwas fehlt, was wir noch brauchen. Vom Ego lösen wir uns aber genau mit dem Gegenteil, indem wir eben nicht *noch mehr* anstreben, sondern den Mut aufbringen, *weniger* zu sein. „*Es ist keine Frage von Verbesserung*“, schreibt Osho. „*denn jedes Besserwerden verbessert nur die Lüge. {...} Transformation kommt nicht durch Besserwerden, sondern durch das Aufgeben der Persönlichkeit.*“²⁷⁰

Es ist also die Leere, nicht die Fülle, die uns zur Egosigkeit verhilft. Statt uns Wünsche zu erfüllen, üben wir uns in Wunschlosigkeit, denn nur *wunschlos* bleiben wir glücklich. Mehr noch als Ziele, die wir uns auch für selbstbestimmte Tätigkeiten setzen, hängen unsere Wünsche von fremden Faktoren ab, über die wir keinerlei Kontrolle haben. Schon als Kinder wünschen wir uns vom Christkind das neue Computerspiel, und wenn es dann nicht unter dem Weihnachtsbaum liegt, sind wir traurig. Als Erwachsene wünschen wir uns vom Chef die Beförderung, von Tinder den fehlerlosen Partner und vom Erbonkel das wunderschöne Haus. Aufgestachelt von Werbung und Zeitgeist, mischen sich noch viele andere Wünsche in unseren Alltag, die unser Leben in eine dauerhafte Warteschleife verwandeln. Immer fehlt etwas. Immer ist es zu wenig. Und selbst wenn ein Traum in Erfüllung geht, merken wir allzu schnell, dass das Ego bald wieder hungrig wird.

Denn Wünsche produzieren Erwartungen, die uns auf etwas *warten* lassen, ein Zustand, den kein Mensch genießt. Während wir auf etwas warten oder einer Sache nachtrauern, befinden wir uns mit den Gedanken in der Zukunft und der Vergangenheit, die beide nur fiktive Konstruktionen unseres Geistes sind. Nichts wurde jemals gestern oder morgen erreicht. Es ist immer heute. Es bleibt immer jetzt. Indem wir uns aber unseren Träumen, Ängsten und Wünschen hingeben, opfern wir das kostbarste, worüber wir verfügen: Die Gegenwart.

Um uns vom Ego zu befreien, müssen wir zunächst anerkennen, dass wir nur sehr wenig im Leben kontrollieren. Weder unsere Mitmenschen noch unsere Reputation, weder unser Beruf noch der weltliche Erfolg (der uns stets nur erlaubt wird), nicht einmal unser Reichtum oder unsere Gesundheit stehen letztlich in unserer Macht.²⁷¹ Dennoch verlangen wir, wie Krishnamurti betont, nach einer perfekten Außenwelt, die uns zufriedenstellt, die uns nicht in innerliche Konflikte treibt. Dieses Verlangen bleibt jedoch eine Illusion. Da jeder Mensch

²⁶⁹ Laotse 2021: 96.

²⁷⁰ Osho 2000: 37.

²⁷¹ Vgl. Epiktet 2020: 3.

gemäß seinen eigenen Vorstellungen und Wünschen handelt, wird permanent eine neue, eine andere Außenwelt geschaffen, die keinen von uns dauerhaft befriedigen wird.²⁷² – Letztlich kontrollieren wir nur Innerliches: unsere Meinung, unsere Triebe, unsere Begierden.²⁷³

Um unser Ego zu transformieren, lassen wir daher auch ab von der Außenwelt. Statt uns immer mehr von ihr zu wünschen, wollen wir, buddhistisch gesagt, das Wünschen sogar verlernen. Stattdessen richten wir unseren Blick nach innen. Wir begeben uns in einen Zustand, in dem wir uns von Erwartungen und Begehrlichkeiten verabschieden: in Meditation. Beim Meditieren befreien wir uns von sämtlichen Belastungen des Geistes. Indem wir dem Atem folgen und immer wieder mit der Konzentration zu ihm zurückkehren, werden allmählich unsere Gedanken und Emotionen leise.²⁷⁴ Durch tägliche Übung entwickeln wir allmählich ein neues Sinnesvermögen, dank dem selbst komplizierte Lebensfragen keine Probleme mehr darstellen. Erst indem wir den Geist vollkommen besänftigen und ihn gänzlich von egoistischen Begierden zurückziehen, sind wir schließlich im *Yoga*, wie es in der *Bhagavadgita* heißt. In diesem Zustand stellt sich die Egelosigkeit her. Wir sind frei von Wünschen. Ruhe und Frieden kehren ein, und das Leben selbst wird zur Meditation.²⁷⁵

6.5 Kritik am egolosen Handeln

Bevor wir diese meditative Egelosigkeit einer Kritik unterziehen, rekapitulieren wir das Gelernte. Wir haben das Ego als *falsches Selbst* definiert. Es gilt uns als Bündel unserer Wünsche, Erwartungen, Einstellungen, mit denen wir uns identifizieren. Der Einfachheit halber nennen wir diese äußeren Einflüsse: *Interessen*.

Interessen bestimmen unser Denken und Fühlen und leiten unsere Handlungen. Wir wechseln unser Selbst mit ihnen; wir leben, als würden sie uns ausmachen. Folglich werden wir von ihnen abhängig. Jedoch können wir das Ego in der Theorie nur transformieren, überwinden oder loslassen, indem wir uns auch von unseren Interessen befreien. Wir streifen daher die Maske ab, die wir zuvor als unsere *Person* festgelegt hatten, denn erst hinter dieser Maske erscheint unser wahres Selbst.

Zu unserem Leidwesen lauern aber überall in der Welt Interessen. Selbst die entlegensten Orte werden als touristische Attraktionen ausgebeutet, selbst in unseren friedlichsten Momenten wollen andere noch lärmern. Wir selbst interessieren uns hingegen gern für Dinge, die uns nichts angehen, etwa beim Klatschen und Tratschen; häufig entwickeln wir auch Meinungen über Sachverhalte, von denen wir kein genaues Wissen besitzen; das Internet gibt uns zudem

²⁷² Vgl. Krishnamurti 2019: 55.

²⁷³ Vgl. Epiktet 2020: 3.

²⁷⁴ Vgl. Bhagavadgita 2002: 97.

²⁷⁵ Vgl. Ebda: 99 f.

Einblicke in Räume, die wir nie betreten werden, und erstmals scheinen wir fremde Leute so gut zu kennen wie unsere Freunde und Verwandten. Solche voyeuristischen Möglichkeiten vermehren aber auch die Nebenwirkungen, die mit ihnen einhergehen: Ständig vergleichen wir uns mit anderen, ständig verlangen wir am Smartphone nach der kleinen roten 1, die uns den nächsten Like anzeigt. Kurz gesagt: Viel zu viel lenkt uns ab.

Auf diese Art werden wir immer mehr von uns selbst entfremdet. Wir überhören unseren Körper und seine Instinkte, auch weil die lauten und rhythmischen Klänge von außen alles Innerliche übertönen. So fühlen wir uns unglücklich, ungenügend, depressiv, wir leiden an Burn-Out und Bore-Out, wir handeln habgierig und neidisch. Unsere Interessen können wir nicht mehr befriedigen. Wir sind süchtig nach ihnen, werden von ihnen überwältigt.

Weniger ist daher mehr. Östliche Denkansätze eröffnen uns zumindest neue Perspektiven. In der Praxis der Meditation nehmen wir uns endlich Zeit für uns selbst; endlich beschränken wir die Philosophie auch nicht mehr auf den Kopf, sondern beziehen den Leib mit ein, ohne den kein Kopf etwas denken könnte. Yoga oder Buddhismus wollen uns weder reicher, noch schöner, noch erfolgreicher machen. Sie wissen, dass nichts von alledem andauert. Stattdessen wollen sie für uns Seelenruhe und Zufriedenheit. Durch sie besinnen wir uns auf das Wesentliche, auf die wenigen Vorgänge, die wir kontrollieren können. Wir üben uns in Bescheidenheit und hinterfragen auch schädliche Einstellungen, die uns bislang als selbstverständlich erschienen sind. So entdecken wir, wo wir anhaften, was wir festhalten und umklammern, was wir nicht loslassen wollen: Unsere persönlichen Dogmen und Ideale.

Egoloses Handeln gleicht somit einem möglichst *interesselosen* Handeln. Kein anderer als Stirner hat diese Strategie bereits angekündigt und kritisiert: „*Soll aber dem Egoismus jede Tür verriegelt werden*“, schreibt er, „*so müsste ein völlig „uninteressiertes“ Handeln erstrebt werden, die gänzliche Uninteressiertheit.*“²⁷⁶ – Was ist damit aber gemeint? Etwa eine Welt, in der sich niemand mehr für etwas einsetzt, in der es keine Leidenschaft und keine Liebe mehr gibt, eine Welt, in der voneinander isolierte Individuen meditierend und einsam unter Bäumen sitzen, ohne jemals miteinander zu kommunizieren, um ja keine neuen Interessen zu schaffen?

Ob eine solche Welt lebensfreundlich oder funktionstüchtig wäre, lassen wir dahingestellt. Vielmehr fragen wir uns aber folgendes: Werden wir das Ego schon los, indem wir meditieren? Indem wir an wohltätige Organisationen spenden? Vielleicht indem wir der Gesellschaft den Rücken kehren und aussteigen? – Die Antwort lautet ganz klar: Nein! Auch solche Verhaltensweisen können in Selbstsucht getränkt sein, wie Eckhart Tolle aufdeckt:

²⁷⁶ Stirner 2020: 90.

„Es gibt Menschen, die allem Besitz entsagt haben und trotzdem ein größeres Ego haben als mancher Millionär. {...} Letztlich ist es ihm {dem Ego} egal, womit es sich identifiziert, solange es nur eine Identität hat. Konsumverweigerung oder die Ablehnung von Privateigentum sind ebenfalls ein mentales Raster oder eine Geisteshaltung, die an die Stelle der Identifikation mit Besitz treten kann.“²⁷⁷

Gerade darum werden wir bei so vielen Altruisten und Philanthropen den Verdacht nicht los, dass sie ihr Ego gerade durch ihre „selbstlosen“ Tätigkeiten füttern. Und jene, die uns Spiritualität und *Mindfulness* lehren, sind davon nicht ausgenommen. Dieser Markt boomt. Beinahe in jeder großen Stadt existieren bereits Zentren für Meditation und Buddhismus, Yogavideos werden millionenfach angeklickt. Obendrein wittern immer mehr Leute das Profitpotenzial von spirituellen Lehren. Schließlich wollen sich unzählige Menschen rasch besser fühlen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich im Internet höchst bedenkliche Guru-Strukturen verbreiten. Influencer treten hier als Erleuchtete auf, immer mehr Menschen geben mittels Legendenbildung und ohne entsprechende Ausbildung vor, als Coach und Mentor genau zu wissen, was andere heilt und welche Mantras sie dafür summen sollen; natürlich auch, weil sie sich in der Machtrolle des Mehr- und Besserwissenden gefallen.

Doch nicht nur sie! Auch bei anerkannten spirituellen Lehrern wie Tolle oder Thich Nhat Hanh können wir uns keiner reinen Selbstlosigkeit sicher sein. Schließlich halten auch sie Vorträge, für die sie Eintritt verlangen; auch sie gründen Schulen mit Seminaren und Übernachtungsmöglichkeiten, die niemandem gratis zur Verfügung stehen. Wenn wir ihre Bücher bestellen, aber nicht bezahlen, werden wir gemahnt wie sonst auch. Kurzum: Auch sie hängen an den Früchten ihrer Werke, obwohl sie uns raten, nicht an den Früchten unserer Werke zu hängen.

Wir anerkennen zwar, dass wir der Selbstlosigkeit mit östlichen Lehren so nahe kommen wie nie, sie zu erreichen, bleibt aber ein Ding der Unmöglichkeit. Indem wir uns vom Ego lösen, decken wir zwar falsche Interessen auf, die wir dann nicht länger verfolgen – ein letztes Eigeninteresse bleibt aber dennoch. Sogar wenn wir meditieren, um unseren Geist in aller Stille zu beruhigen, ist das ein weiteres Interesse. Sogar wenn wir uns um Wunschlosigkeit bemühen, ist das schon wieder ein Wunsch.

Gänzlich uninteressiert werden wir vielleicht nur unter dem Einfluss von bewusstseinsverändernden Drogen. Eigentlich müssen uns diese dann aber auch gegen unseren Willen eingeflößt worden sein; ansonsten hätten wir ja im Vorhinein auch an dem Rausch, den sie erzeugen, ein eigenes Interesse gehabt. Nebenbei wäre ein solcher Zustand nicht mehr selbst-

²⁷⁷ Tolle 2005: 57.

bestimmt, sondern würde einer Ohnmacht gleichen, die uns nicht genügt. Ein Ohnmächtiger ist nicht selbstlos, sondern machtlos.

Ausgerechnet Nietzsche kann uns hier weiterhelfen. In der *Morgenröte* beschäftigt er sich in einem Aphorismus mit dem Schein-Egoismus und trifft dabei eine bemerkenswerte Unterscheidung: „*Die Allermeisten*“, schreibt er, „*was sie auch immer von ihrem „Egoismus“ denken und sagen mögen, thun trotzdem ihr Lebenlang nichts für ihr ego, sondern nur für das Phantom von ego, welches sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgeteilt hat {...}*“²⁷⁸

Getrost können wir diese beiden nietzscheanischen Termini „ego“ und „Phantom von ego“ gleichsetzen mit dem *wahren* und dem *falschen Selbst*. In unserer Sprache steht bloß das *falsche Selbst* für das *Phantom von ego*, das sich aus äußeren Einflüssen bildet. Das wahre Selbst aber kommt erst zum Vorschein, nachdem wir uns von diesem Trugbild gelöst haben.

Wir halten daher fest: Egoloses Handeln ist möglich. Es ist ein Handeln frei von schädlichen Interessen. Selbstloses Handeln ist dagegen nicht möglich. Das wahre Selbst verfolgt weiterhin eigene Interessen. Es strebt etwa nach Wunschlosigkeit oder Seelenruhe, nach Werten und Zuständen, die uns mit anderen nicht mehr in Konflikt bringen. Allein das wahre Selbst erreicht das letzte Ziel des Handelns, das Laotse nur dem Auserwählten zuspricht:

„*Des Berufenen SINN ist wirken ohne zu streiten.*“²⁷⁹

7. Antwort auf die Forschungsfrage

7.1 Zusammenfassung

„*Jede Handlung ist egoistisch motiviert.*“ – Diese These haben wir zu Beginn der Arbeit aufgestellt. Damit antworteten wir auf Schopenhauer, der allen menschlichen Aktionen eine von drei Triebfedern zuordnet: Egoismus, Bosheit oder Mitleid.²⁸⁰ Indem wir aber behaupteten, dass wir in jedem Fall vom Egoismus angetrieben werden, ergab sich unsere zentrale Forschungsfrage: „*Sind selbstlose Handlungen unmöglich?*“

Im Volksmund steht der Egoismus als Synonym für Rücksichtslosigkeit und Selbstsucht. Wir aber definierten ihn mit Ayn Rand neutraler, nämlich als die: „*Beschäftigung mit den eigenen Interessen*“²⁸¹. Darunter verstanden wir alles, was sich von fremden Bedürfnissen oder Vor-

²⁷⁸ Nietzsche 2010: KSA 3, M: 92 f.

²⁷⁹ Laotse 2010: 99.

²⁸⁰ Vgl. Schopenhauer 2005: 78 f.

²⁸¹ Rand 2017: 6.

stellungen abgrenzt, was wir für uns wählen, ohne dabei einer Fremdbestimmung zu unterliegen. Folglich setzen wir uns mit dem ethischen Egoismus auseinander, der den *eigenen* gegenüber den *allgemeinen* Werten den Vorrang erteilt.

Stirner machte hier den Anfang. Insbesondere widmeten wir uns den Ansichten aus seinem Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum*. Für Stirner ist jeder Mensch Egoist, er unterscheidet jedoch zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Egoisten.²⁸² Zu sich und seinen Interessen steht der freiwillige, der unfreiwillige aber schämt sich für das, was er für sich will. Von Geburt an individuell und unnachahmlich, wird er immer empfänglicher für überindividuelle Ideologien und fixe Ideen, zu denen Stirner abseits der Religion u.a. auch die Ideen des Staates, der Ehe oder des Gemeinwohls zählt. Aus Angst und Unsicherheit wird das Individuum besessen von solchen Dogmen, die es als *heilig* empfindet. Jeder Widerspruch gegen sie wird ihm daher zum *Tabu*. Für den Staat ist dieses gemeinnützige Verhalten wünschenswert, gilt ihm doch der Einzelne mit seinen unberechenbaren Privatmeinungen als ständige Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung.²⁸³ Stirner aber zieht der Sicherheit die Autonomie vor. Statt dem zu folgen, was andere für mich wollen, soll ich mich als *Freier* von fixen Ideen losmachen, um mir daraufhin als *Eigner* das anzueignen, was mir persönlich gefällt, was ich für mich wähle, weil es meiner Individualität entspricht. Nur auf diesem Weg werde ich schließlich der *Einzige*, der sich wiederum an jenem schöpferischen Nichts erfreut, das er zu Beginn seines Lebens bereits innehatte.

Nietzsche denkt weniger an den *einen* Egoismus, vielmehr stellt er ihm aber unzählige Attribute zur Seite. So können wir etwa einem klugen oder einem dummen, einem Herden- oder einem Individual-Egoismus folgen, die allesamt zu verschiedenen Ergebnissen führen.²⁸⁴ Entscheidend bleiben deshalb die genaue Sorte und der Egoist selbst, denn der Wert des jeweiligen Egoismus hängt zuletzt auch von demjenigen ab, der ihn vertritt.²⁸⁵

Darüber hinaus durchziehen Nietzsches Werk zwei grundlegende Konzepte des Egoismus: Erstens deckt er die Abwertung aller egoistischen Tendenzen auf, wie sie etwa im Christentum und der traditionellen Moral stattfindet. Jeglicher Egoismus wird hier gleichgesetzt mit einer amoralischen Selbstsucht, die sämtliche Interessen von anderen übersieht oder sogar mit Füßen tritt. Die Sklavenmoral, die daraus geboren wird, fahndet überall nach Unterdrückern; sie teilt zwischen Gut und Böse und wertet jeden ab, der nur unter dem Verdacht steht, zuerst an das eigene Wohl zu denken. Für Nietzsche münden solche Moralen aber in Selbstvergessenheit und Selbstverneinung. Statt starke Menschen zu werden, verlieren wir uns selbst.

²⁸² Vgl. Stirner 2020: 27.

²⁸³ Vgl. Ebda: 206.

²⁸⁴ Vgl. Nietzsche Research Group 2004: 702.

²⁸⁵ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 13, NF: 231.

Daher verlangt Nietzsche von uns das zweite Konzept seines Egoismus, das wir, frei nach Schuhmann, *radikale Individualität* genannt haben.²⁸⁶ Hier hemmen wir uns nicht länger, um Religionen oder Ideologien zu entsprechen, die uns jede Lebenslust zugunsten einer *fiktiven* Gleichheit aberziehen wollen. Stattdessen fassen wir den Mut, auf unsere persönliche und einzigartige Willensstruktur zu hören und auch nach ihrem Wunsch zu handeln. Erst indem wir diesen höchsten Grad der Individualität wagen, erfüllen wir unser volles Potenzial.

Selbstlose Handlungen sind für beide, für Nietzsche wie für Stirner, unmöglich. Nach Stirner wäre dafür eine gänzliche Uninteressiertheit an den Dingen notwendig²⁸⁷, wie sie uns nur in Zuständen überkommt, die eine Ohnmacht beinhalten: etwa im Schlaf oder unter Drogeneinfluss. Ansonsten dienen Handlungen, die wir gern als selbstlos adeln, immer auch als Tarnung für den unfreiwilligen Egoismus, der sich hinter ihnen verbirgt. In diesem Sinne verheimlichen wir unseren Egoismus nur, indem wir ihn mit solidarischen oder gemeinschaftlichen Absichten und Ideologien verkleiden.

Ganz ähnlich bei Nietzsche: Er bevorzugt für selbstlose Handlungen das Adjektiv „unegoistisch“, verwirft aber schon das Gegensatzpaar egoistisch/unegoistisch als bloße Fiktion.²⁸⁸ Ein Wesen, das überhaupt zu unegoistischen Handlungen fähig wäre, gehört für ihn in die Märchenwelt. Denn nach Nietzsche wird jede Handlung von persönlichen Beweggründen bedingt, denen wir niemals entfliehen können. Niemals vermögen wir, etwas ohne Bezug zu uns selbst zu tun, niemals kann ein Ego, wie er schreibt, ohne Ego handeln.²⁸⁹

Da der ethische Egoismus also jede Selbstlosigkeit verneint, konfrontierten wir ihn im zweiten Teil mit diametralen Theorien. Wir untersuchten den Altruismus, der fremde Interessen an erste Stelle setzt. Die Empathie, die ihm zugrunde liegt, definierten wir vorsichtig gemäß der *Theory of mind*, nach der sie lediglich die Fähigkeit darstellt, andere zu verstehen.²⁹⁰ Folglich fanden wir heraus, dass Altruismus aus zwei Quellen entspringt: aus Gefühl oder Kalkül.

Als kalkulierte Variante wählten wir den effektiven Altruismus. Diese radikale Form wurde von Peter Singer begründet und will *möglichst viel Gutes tun*. Klassischer Utilitarismus und Präferenz-Utilitarismus bilden die Grundlagen. Die Konsequenzen einer Handlung sind hier wichtiger als ihr intrinsischer Wert, und in die Entscheidung fließen auch die Wünsche aller Beteiligten mit ein. Zwar verkündet der effektive Altruismus keine Selbstlosigkeit, er will uns aber doch zu ihr erziehen. So macht er uns ein schlechtes Gewissen, wenn wir von unserem eigenen Vermögen zu wenig abgeben. Und er bereitet uns sogar Schuldgefühle, wenn wir

²⁸⁶ Vgl. Schuhmann 2011: 16.

²⁸⁷ Vgl. Stirner 2020: 90.

²⁸⁸ Vgl. Nietzsche Research Group 2004: 702 f.

²⁸⁹ Vgl. Nietzsche 2010, KSA 2, MA: 126 f.

²⁹⁰ Vgl. Breithaupt 2021: 14.

zwar spenden, uns dabei jedoch von emotionalen Kriterien leiten lassen. Nach Singer sind wir durch persönliche Vorlieben und Beziehungen dazu verführt, die falschen Organisationen oder Einzelne zu unterstützen, obwohl wir mit derselben Summe auch vielen anderen wirksamer helfen könnten.

Zuletzt kann durch effektiven Altruismus keine Selbstlosigkeit erreicht werden, da Singer sogar unseren Egoismus streichelt, um so unsere Spendenbereitschaft zu fördern. Er verspricht uns, dass wir als effektive Altruisten ein Hochgefühl erleben werden, weil wir erst als solche wissen, dass wir aktiv die Welt verbessern.²⁹¹ Er prophezeit uns sogar, der effektive Altruismus könne unserem Leben jenen Sinn verleihen, den es ohne ihn nicht hätte.²⁹²

Auf der Gefühlsebene diene uns Schopenhauers Mitleidsethik als Forschungsfeld. Erstmals wird von ihm Selbstlosigkeit für möglich erklärt. Jedoch nur unter strengen Voraussetzungen. Denn die beiden amoralischen Triebfedern, Egoismus und Bosheit, verstecken sich auch dort, wo wir sie am wenigsten vermuten. Vor allem der Egoismus verkriecht sich allzu gerne hinter der Solidarität oder der Höflichkeit. Stets lockt uns auch bei guten Taten eine Belohnung oder eine Steigerung unseres Lebensgefühls.²⁹³

Nur in einem einzigen Fall bleibt unsere Triebfeder rein und moralisch, damit frei von eigen-nützigen Bestrebungen: Das *Mitleid* hebt jede Distanz zwischen mir und dem Leidenden auf, wodurch ich, nach Schopenhauer, *in dem anderen leide*. So fühle ich seinen Schmerz auch als den *seinen* und verwechsle sein Leid nicht mehr mit meinem.²⁹⁴ – Diesem Argument mussten wir jedoch widersprechen, indem wir klarstellten: *dass auch ich selbst leide, wenn ich Mitleid empfinde*. Folglich muss ich dem Leidenden *auch* helfen, um mein *Mit-Leid* zu lindern. Indem ich aber auch mein Leid lindere, handle ich nicht mehr selbstlos.

Am nächsten kamen wir der Selbstlosigkeit daher, als wir uns zum Abschluss mit dem *Ego* beschäftigten. Dieser ambivalente Begriff wird in unserer Alltagssprache sehr unterschiedlich eingesetzt: Mal für Stolz und Charakterstärke, dann wieder für Sensibilität oder unseren wunden Punkt. Um solche ungenauen Umschreibungen zu überwinden, bezogen wir buddhistische und taoistische Schulen und Denker mit ein, die das Ego als *falsches Selbst* verstehen. Das Ego wird demnach zu einer Maske, die sich aus äußeren Einflüssen und Erlebnissen zusammensetzt und verdichtet. Durch dieses falsche Selbst entwickeln wir festgefahrene Einstellungen und starre Glaubenssätze, die uns Rollen zuteilen, unser Handeln fixieren und unsere Wahrnehmung vernebeln. Wir verwechseln uns mit unseren Gedanken und Gefühlen, und am Ende halten wir unsere Ego-Maske für unser Ich.

²⁹¹ Vgl. Singer 2016: 65.

²⁹² Vgl. Ebda: 122.

²⁹³ Vgl. Schopenhauer 2005: 69.

²⁹⁴ Vgl. Ebda: 81.

Erst wenn wir diese Maske abstreifen, legen wir unser *wahres Selbst* frei. Durch das Hinterfragen unserer persönlichen Dogmen werden wir unserer Anhaftung gewahr, durch regelmäßige Meditation beruhigen wir schließlich Geist und Gedanken. Auf diese Art können wir die Egosigkeit erreichen. So verfolgen wir keine schädlichen Interessen mehr. Selbstlosigkeit bleibt aber weiterhin unmöglich. Denn hinter unserem *falschen* liegt das *wahre Selbst*, das wir nicht loswerden können. Das wahre Selbst verfolgt aber weiterhin eigene Interessen, wenngleich uns diese mehr Frieden und Seelenruhe verschaffen, indem sie Wunschlosigkeit anstreben und Konflikte mit anderen auflösen.

7.2 Ist jede Handlung egoistisch motiviert?

Dank dieser Erkenntnisse, die wir im Laufe der Arbeit erworben haben, können wir unsere Forschungsfrage nun wie folgt beantworten: *Selbstlose Handlungen sind unmöglich, weil jede Handlung auch egoistisch motiviert ist.*

Wie aber lautet unsere Begründung? – Bei Kapitalisten oder Einzelsportlern mussten wir nicht nach Selbstlosigkeit suchen. Von vornherein streben sie nach Profit und Siegen für sich selbst. Sie werden von Ehrgeiz angetrieben und machen auch kein Hehl daraus. Ihre Tätigkeiten und Berufe offenbaren bereits ihre egoistische Motivation.

Darum suchten wir die Selbstlosigkeit auch vermehrt dort, wo wir uns augenscheinlich von jedem Egoismus entfernen: im Altruismus, im Mitleid, in der Pflicht, beim freiwilligen Helfer, beim braven Bürger, bei Eltern oder Lebensrettern. Letztlich konnten wir aber auch in diesen Fällen keine Selbstlosigkeit nachweisen. Denn selbst der bravste Bürger sorgt sich noch um seine Sicherheit und leistet auch deshalb seinen Gehorsam. Die solidarischste Aktivistin genießt auch die Behaglichkeit und Bewunderung ihrer Gleichgesinnten. Im Mitleid lindern wir auch unser eigenes Leid. Und selbst wenn wir unsere Pflicht erfüllen, beruhigen wir auch unser Gewissen. Der eigene Vorteil, sogar wenn er noch so klein und unsichtbar scheint, hat damit stets Anteil an unseren Handlungen. Egoismus bleibt damit die einzige menschliche Triebfeder, die in jeder Handlung enthalten ist. Obwohl wir oft von mehreren Motivationen gleichzeitig angespornt werden²⁹⁵, fehlt einzig der Egoismus niemals unter ihnen. Es gibt daher Egoismus ohne Mitleid, jedoch kein Mitleid ohne Egoismus, es gibt Egoismus ohne Grausamkeit, jedoch keine Grausamkeit ohne Egoismus usw.

Als Analogie dazu können wir uns verschiedene Gebäude vorstellen. Wir kennen Kirchen, Schulen, Schlachthäuser und Gefängnisse. Doch was auch immer ein Gebäude bezweckt: Es muss auf einem Boden stehen. Es braucht einen stabilen Untergrund, um nicht zu kippen oder

²⁹⁵ Vgl. Maslow 2020: 3.

in sich zusammen zu fallen. Der Egoismus fungiert demgemäß als Fundament für alles, was auf ihm gebaut wird. Er bietet jeder Handlung die notwendige Unterlage. Ob wir auf ihm ein Kinderkrankenhaus oder ein Konzentrationslager errichten, bleibt uns überlassen. Beides ist möglich. Egoismus ist damit vielmehr eine Voraussetzung als ein Resultat, vielmehr eine Prämisse als eine Konklusion.

Entsprechend lautet auch die Antwort auf die naheliegende Folgefrage: *Was zählt denn noch der Egoismus, wenn so und so alles egoistisch ist?* – Die Qualität des Egoismus macht erst aus, was aus ihm gedeihen kann. So wie es steinigen, lehmigen, sandigen, weichen, harten oder wässrigen Boden gibt, so gibt es auch klugen, dummen, gierigen, noblen oder fairen Egoismus, aus dem verschiedenste Handlungen und Ergebnisse wachsen.

Wichtig ist nicht, dass Egoismus immer eine Zutat ist, sondern was wir zum Egoismus hinzufügen. Gier, Hass, Liebe, Sanftheit oder Gemeinschaftsgefühl? Das eine Rezept führt zur Hilfsbereitschaft, das andere zum Mord. Jemand, der egoistisch und altruistisch handelt, handelt daher auch *moralischer* als einer, der egoistisch und boshaft handelt. Erst was zum Egoismus hinzutritt, bemisst seinen Wert.

Dennoch bleibt Egoismus ein Tabu. Sprachlich gilt er weiterhin als verpönt, und daran werden auch Arbeiten wie diese nicht so schnell etwas ändern. Nichtsdestotrotz wollen wir zum Abschluss einen „guten Egoisten“ skizzieren, der den Egoismus als Tugend verkörpert. Bevor wir diesen Menschen aber näher betrachten, unterscheiden wir noch zwischen zwei grundlegenden Arten des Egoismus, die in unserer Gesellschaft sichtbar werden. Ob wir Egoismus erlauben, hängt nämlich stets davon ab, auf was er sich bezieht.

8. Egoismus als Tugend und Tabu

8.1 Zwei Arten des Egoismus

Jedes Interesse, das wir verfolgen, will ein Bedürfnis befriedigen, das wir haben. Als Referenz für unsere Unterscheidung der grundlegenden Egoismen, wählen wir daher die Bedürfnishierarchie von Maslow, besser bekannt als *Maslowsche Bedürfnispyramide*.

In diesem Modell werden fünf verschiedene menschliche Bedürfnisse hierarchisch angeordnet. Von unten beginnend, heißen diese: Physiologische Bedürfnisse (*physiological needs*); Sicherheitsbedürfnisse (*safety needs*); Bedürfnisse nach Zugehörigkeit und Liebe (*belon-*

gingness and love needs); Bedürfnisse nach Achtung (*esteem needs*); Bedürfnisse nach Selbstverwirklichung (*self-actualisation needs*).²⁹⁶

Sind sie allesamt unbefriedigt, werden wir versuchen, zuallererst unsere physiologischen Bedürfnisse zu stillen. Jemand, der hungert, hat kein anderes Interesse als Nahrung. Maslow verdeutlicht daher, dass ein Hungernder über Nahrung träumt, sich nur an Nahrung erinnert, nur an Nahrung denkt und nur Nahrung will. Wenn er nur etwas zu essen hätte, glaubt ein Hungernder sogar, dann wäre er überglücklich und würde nie wieder nach etwas anderem verlangen.²⁹⁷ Verdenken können wir ihm das nicht. Ohne seinen Körper kann er schließlich nicht leben und nichts tun; darum muss er auch stets dafür sorgen, dass sein Körper ausreichend mit Nährstoffen versorgt bleibt.

Weiters wird der Organismus nur von unbefriedigten Bedürfnissen geleitet. Wenn wir unsere physiologischen Bedürfnisse gestillt haben, werden diese daher unbedeutend, was sich schon daran erkennen lässt, dass nichts uninteressanter ist als ein Schnitzel, nachdem wir gerade ein Schnitzel gegessen haben. Sobald wir satt sind, wollen wir etwas Neues. Ist ein Bedürfnis befriedigt, verlangen wir daher nach dem nächsthöheren in der Hierarchie.²⁹⁸

Erst Obdachlose, die ihre Nahrung erbettelt haben, suchen überall nach einer sicheren Unterkunft für die Nacht. Menschen, die sich keine Sorgen um ihre Nahrung und das Dach überm Kopf machen müssen, stellen erst fest, dass sie nicht geliebt werden und keine Freunde haben. Solche, die Nahrung und Sicherheit haben, zudem aber auch geliebt werden, sehnen sich erst nach mehr Anerkennung von ihrem Chef. Und erst jene, denen nichts von alledem fehlt, haben sogenannte Luxusprobleme, etwa viel zu wenig Zeit, um Seidenmalerei zu betreiben.

Aufgrund dieser Hierarchie erkennen wir einen essenziellen Unterschied. Die Grundbedürfnisse nach Nahrung und Sicherheit sind unmittelbar wichtig für uns. Nichts drängt uns mehr als ihre Befriedigung. Wenn wir nichts essen oder trinken, verhungern oder verdursten wir. Wenn wir im Krieg kein sicheres Versteck finden, werden wir getötet. Kommen wir diesen beiden, den *natürlichen Bedürfnissen*, nicht nach, dann droht uns der Tod auf direkte Weise.

Für die oberen, die *kulturellen Bedürfnisse*, gilt das ungleich weniger. Ohne sexuelle Beziehung fühlen wir uns unbefriedigt oder einsam, allein deshalb werden wir aber nicht zu Grunde gehen. Ohne Anerkennung im Job betrachten wir uns vielleicht als minderwertig, dennoch sterben wir nicht an diesem Selbstbild. Ohne Statussymbole empfinden wir gegenüber unseren reicheren Freunden vielleicht einen Mangel, dennoch können wir weiterhin atmen.

²⁹⁶ Vgl. Methfessel 2020: 71 f.

²⁹⁷ Vgl. Maslow 2020: 7 ff.

²⁹⁸ Vgl. Ebda: 8.

Die unterschiedlichen Bedürfnisse sind daher mit unterschiedlichen Dringlichkeiten und Bedrohungslagen verbunden, welche die Gesellschaft, sogar unbewusst, einschätzen kann. Es macht daher einen großen Unterschied, ob wir egoistisch sind, um unser Leben zu retten, oder ob wir es sind, um unser Trauma zu bekommen.

Wir unterscheiden daher zwischen zwei grundlegenden Arten des Egoismus: *Natur-Egoismus* und *Kultur-Egoismus*. Beide Varianten treten überall auf unserer Welt auf, werden aber anders bewertet und in unserer Sprache auch anders benannt.

Der *Natur-Egoismus* ist in vielen Fällen gesellschaftlich gestattet. Er bezieht sich nur auf unsere dringendsten Bedürfnisse, namentlich nach Nahrung und Sicherheit. Darum verstehen wir es auch, wenn Menschen in Seenot zu Kannibalen werden, bevor sie selbst verhungern. Wir begreifen es auch, wenn Mütter zuerst ihre eigenen Kinder aus dem Feuer holen, ehe sie andere retten. Ebenso können wir nachvollziehen, wenn ein Angeklagter im Zeugenstand lügt, um sich selbst vor einer lebenslangen Haftstrafe zu bewahren. Und auch wir würden die Fenster eines fremden Hauses eintreten, bevor wir im Schneesturm erfrieren. All diese Handlungen beziehen sich auf unsere ersten, unsere wichtigsten Bedürfnisse, für deren Befriedigung uns mitunter keine andere Möglichkeit bleibt. Diesen *Natur-Egoismus*, der keinen Aufschub duldet, nennen wir daher in unserer Sprache auch nicht Egoismus. Wir bezeichnen ihn viel öfter als „Selbstschutz“ oder „Selbsterhaltungstrieb“.

Unter „Selbstsucht“ ist dagegen der *Kultur-Egoismus* bekannt. Er ist es auch, den wir mit Tabus belegen und verpönen. Denn der *Kultur-Egoismus* bezieht sich auch auf die höheren Stufen der Pyramide. Er will jene Bedürfnisse befriedigen, die eben nicht direkt lebenswichtig für uns sind: Zugehörigkeit, Achtung oder Selbstverwirklichung u.a. – Handeln wir nun eigennützig, um sie zu erlangen, dann wird man uns dafür seltener vergeben. Ein Mann, der seiner reichen Angebeteten vorgaukelt, Geld zu brauchen, um sich damit abzusetzen, erntet von uns nur wenig Verständnis. Jemand, der seine Doktorarbeit von einem Ghostwriter schreiben lässt, könnte sich auch selbst hinsetzen. Und eine Mutter, die ihre Kinder vernachlässigt, um endlich ihre Reiselust zu stillen, sieht sich keiner Lebensgefahr gegenüber. Wir brandmarken solches Verhalten daher mit dem sprachlichen Mahnmal des Egoismus. Menschen, die auf diese Weise handeln, sind demgemäß solche, die vom Volksmund als Egoisten, Egomanen und Egozentriker abgewertet werden. Warum? Weil wir ihnen anlasten, dass sie auch ganz anders handeln könnten.

8.2 Der gute Egoist

Wiederholen wir zum Abschluss, was wir zu Beginn bei Aristoteles gelernt haben. Er definiert die Tugend als Mittelmaß in Bezug auf unsere Laster.²⁹⁹ Tapferkeit ist etwa tugendhaft, weil sie zwischen Feigheit und Tollkühnheit liegt.³⁰⁰ Großzügigkeit nennt man tugendhaft, weil sie zwischen Geiz und Verschwendungssucht die Waage hält.³⁰¹

Auch Egoismus als Tugend muss daher die Mitte zwischen zwei Lastern verkörpern. Auf der einen Seite finden wir die Selbstsucht, den Narzissmus, die Hybris, die Anmaßung. Ihr gegenüber liegen Selbsthass, Selbstvergessenheit, Scham oder Masochismus.

Der Mensch des ersten Poles wird daher stets nur an sich denken und die Bedürfnisse der anderen übersehen; er wird in sich selbst verliebt sein, sein Ich erhöhen und ständig um sich kreisen; er wird auch übermäßigen Stolz für seinen Charakter und die Menschen in seiner Umgebung empfinden, jedoch nicht weil sie so großartig sind, sondern nur deshalb, weil sie *zu ihm* gehören. Er wird sich zu viel vom Kuchen nehmen, ohne für seine Mitmenschen genug übrig zu lassen.

Der Mensch des anderen Poles wird dagegen nur heimlich an sich selbst denken. Er wird glauben, dass er erst glücklich sein darf, wenn er sich zunächst geißelt und sich für die Interessen der anderen aufopfert. Folglich wird er seine Bedürfnisse unterdrücken und zurückhalten, und er wird sich für das schämen, was er in Wahrheit braucht und will. Um es zu kaschieren und vor den anderen zu verbergen, wird er sogar unehrlich. Er lässt zu viel vom Kuchen für die anderen übrig, um sich moralisch besser zu fühlen.

Der gute Egoist bleibt zwischen diesen Extremen. Er handelt nicht rücksichtslos, verliert sich aber auch nie selbst. Der gute Egoist ist weder Narzisst noch Samariter. Er bevorzugt sich zwar selbst, indem er die eigenen Werte ganz oben ansetzt, jedoch ignoriert er auch nicht die Bedürfnisse der anderen. Er wird kein Solipsist, der nur das eigene Ich für real erachtet. Vielmehr weiß er genau, dass auch andere Menschen zunächst an ihr eigenes Wohl denken. Zu jeder Zeit ist ihm bekannt, dass er nur einer unter vielen Egoisten bleibt. Wenn es um seine Interessen geht, handelt der gute Egoist daher vor allen Dingen *verhältnismäßig*.

Jede Anmaßung ist ihm fremd. Nicht weil er sich für besser, klüger oder schöner hält, zieht er sich vor. Im Gegenteil empfindet er sich im höchsten Grad für sich selbst verantwortlich. „*Ich halte mich nicht für wichtiger, weil ich dafür Gründe hätte*“, schreibt Wolf über einen solchen

²⁹⁹ Vgl. Aristoteles 2006: 1107a.

³⁰⁰ Vgl. Edba: 1107 b.

³⁰¹ Vgl. Edba: 1107 c.

Menschen, „*sondern weil ich mich als separates Zentrum von Wünschen und Projekten erlebe. Ich bin (in meinen Augen) bedeutungsvoller, weil ich mich mir besonders nahe fühle.*“³⁰²

Zusammenhänge und Folgen bedenkt der gute Egoist in jeder Situation. Da Egoismus nur in Bezug auf andere Phänomene und Menschen besteht, endet er nie mit der Befriedigung des eigenen Wunsches. Wenn wir andere ignorieren und übergehen, wird sich dieses Verhalten an uns rächen. Wenn wir anderen schaden, schaden wir letztlich uns. Der gute Egoist macht sich daher keine Feinde. Streit und Zank vermeidet er. Statt in seinem Elfenbeinturm nur an sich zu denken, geht er auch hinaus und hilft. Er ist auch großzügig und packt mit an. Denn letztlich gelingt sein Leben nur, wenn auch seine Umgebung funktioniert.

Gleichsam kennt er sich genau. Er weiß, was ihm wichtig ist. Er kann einschätzen, wovon sein Seelenheil abhängt. Er studiert seine Gedanken und Gefühle, er hört auf seine Instinkte und lebt niemals gegen sich selbst. Was ihm guttut, das strebt er an, er trennt sich aber rechtzeitig von dem, was ihm schadet. Im Entscheidungsprozess lässt er sich von fremden Moralvorstellungen nicht überreden. Gerade in Krisen hört er besonders genau auf sich und seine individuelle charakterliche Struktur. Auch wenn er unpopuläre Entscheidungen treffen muss, fasst er den Mut dazu, um sich weiterhin *im Spiegel ansehen zu können*. Zu viel will er nie für sich, er ist sogar sparsam mit seinen Wünschen und Erwartungen.

Ehrlichkeit ist ein sehr hoher Wert für ihn. Zwar läuft er nicht auf die Straße hinaus und verkündet: „*Ich bin ein Egoist! Ich bin ein Egoist!*“ Sobald er aber für etwas eintritt, steht er offen zu sich und seinen Interessen. In Verhandlungen, Konflikten und Beziehungen hält er seine wahren Beweggründe nicht zurück. Vielmehr glaubt er an die reinigende Kraft der Wahrheit. Der schlimmste Egoismus ist für ihn der unehrliche, jener Egoismus, der vertuscht wird. Schließlich sorgen falsche Höflichkeit, Scheinfreundschaft, listiges Taktieren und das Vorspielen von Tatsachen für die tiefsten Gräben in zwischenmenschlichen Beziehungen, aber auch in solchen zwischen ganzen Nationen. Sagt uns jemand geradeheraus, was er will, schreckt uns das vielleicht kurzfristig ab. Langfristig ist es aber weit schlimmer, belogen und hintergangen zu werden. Wir wurden in solchen Fällen hinters Licht geführt, eben weil wir glaubten, die anderen würden auch an unser Wohl denken, bevor wir schließlich mit dem Gegenteil zu leben haben. Unsere kostbare Zeit haben wir dann an ihre Lügen und Schwindeleien vergeudet. Zorn, Hass und Enttäuschung sind die Folgen. Der gute Egoist will solche Gefühle in anderen nicht auslösen. Im Ernstfall ist er daher lieber ehrlich als höflich.

Wolf warnt jedoch vor der Auswirkung von allzu lautem Egoismus. Das öffentliche Bekenntnis dazu sei rufschädigend, es würde Neid und Misstrauen erregen, vor allem bei jenen, die

³⁰² Vgl. Wolf 2004: 514.

daran glauben, dass jeder Mensch unbedingt den gleichen Wert habe. Darum könnten sie es auch nicht ertragen, wenn jemand sich selbst mehr Wert zumisst als ihnen. „*Warum solltest du wichtiger sein als ich?*“, denken sie. Als Verzichtende, die sich nur erlauben, ihren Egoismus indirekt zu befriedigen, verachten sie all jene, die nicht verzichten wollen.³⁰³ Denn: *Was ich mir nicht erlaube, das erlaube ich auch nicht dir!*

Der gute Egoist begnügt sich daher mit seinem Glück in der Privatheit. Er geht mit seinem Egoismus um wie mit seiner Sexualität: Beides ist seine Sache. Ruhm und Prominenz sind ihm zuwider, er strebt nicht nach Jüngern und Followern. Während andere sich verstellen und anbiedern, um beliebter, berühmter und in den Augen von Dritten erfolgreicher zu werden, hat er den Mut zu einem Leben im Verborgenen.³⁰⁴

Immerzu hinterfragt er die Außenwelt. Was zu viele wollen, ist ihm unheimlich. Was für alle selbstverständlich ist, wird ihm schon deshalb verdächtig. Gerade wenn er sich dem Gruppenzwang gegenüber sieht, bleibt er kritisch und besinnt sich auf eigene Werte. Für fixe Ideen ist er unzugänglich. Zu gut weiß er, dass nicht der Egoismus des Einzelnen die größte Gefahr darstellt. Egoisten scheinen vielleicht unbeliebt und unsympathisch, die schlimmsten Verbrechen der Menschheitsgeschichte wurden aber nicht von Tätern begangen, die ihrer Privatmoral folgten. Terroristen und Attentäter beriefen sich viel häufiger auf ein größeres Ideal. Ja, es waren die allgemeinen Dogmen und Doktrinen, unter denen erst Genozide möglich wurden. Es waren die Heere von Jasagern und Kopfnickern, die gedankenlos den Geboten von Rassisten und Sadisten gehorchten, es waren die *Viel-zu-Vielen*, die sich blind anpassten, um dann auch unter dem Deckmantel des Altruismus die bestialischsten Gräueltaten zu vollziehen. So formulierte Hitler als Einzelner seine Rassenlehre, Millionen von Mitläufern hatten aber erst die Kraft, um den Wahnsinn zu verwirklichen.

Privater Egoismus bleibt meist harmlos, weil er möglichst wenig von anderen will. Erst der Herdenegoismus lenkt uns in die Katastrophe. Er ist oft unvernünftig und unbedacht. Nicht umsonst bemerkte bereits Le Bon, dass Massen gar nicht denken können. Massen handeln immerzu reizbar und impulsiv, sie werden von Gefühlen hin- und hergerissen.³⁰⁵

Der gute Egoist hält sich daher von Massen fern. In Menschenmengen trifft man ihn selten. Er wahrt Abstand und lässt sich nicht vereinnahmen. Er macht das, was er selbst sich ausdenkt. Statt auf andere zu zeigen, kehrt er den Mist vor seiner eigenen Tür. Der gute Egoist sagt sich: *Indem ich auf mich achte, achte ich auch am besten auf die anderen.*

³⁰³ Vgl. Wolf 2004: 517.

³⁰⁴ Vgl. Ebda: 517.

³⁰⁵ Vgl. Le Bon 2021: 40 f.

9. Literaturverzeichnis

ADLER, ALFRED: Menschenkenntnis. Köln: Anaconda 2008.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. In: Wolf, Ursula (Hrsg. u. Übers.). 3. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

BELLUDI, NAGESH: Why Doing Good Is Selfish. In: Right Attitudes. Ideas for Impact. 19.4.2016. URL: <https://www.rightattitudes.com/2016/04/19/doing-good-is-selfish/> (Zugriff: 29.5.2022).

BERLIN, ISAIAH: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Pfister, Jonas (Hrsg.): Texte zur Freiheit. Ditzingen: Reclam 2014, 305-323.

Bhagavadgita. Der Gesang Gottes. Eine zeitgemäße Version für westliche Leser. In: Hawley, Jack (Hrsg.). Übers. v. Peter Kobbe. 13. Auflage. München: Goldmann 2002.

BÖHLER, ARNO: Immanenz: Ein Leben ... Friedrich Nietzsche. In: Böhler, Arno (Hrsg.): Performance Philosophy. Vol 3. No 2. 2017, 324-351.

URL: <https://www.performancephilosophy.org/journal/article/view/176/203> (Zugriff: 30.8.2022)

„Bundesregierung muss beim G7-Gipfel auf drohende Hungerkrisen reagieren“. In: Welthungerhilfe: Für eine Welt ohne Hunger. 3.5.2022.

URL: <https://www.welthungerhilfe.de/presse/pressemitteilungen/2022/global-report-on-food-crises-2022/> (Zugriff: 8.7.2022).

BREITHAUPT, FRITZ: Die dunklen Seiten der Empathie. 5. Auflage. Berlin: Suhrkamp 2021.

DOSTOJEWSKIJ, FJODOR: Aufzeichnungen aus dem Kellerloch. Übers. v. Swetlana Geier. Frankfurt am Main: Fischer 2008.

DOSTOJEWSKIJ, FJODOR: Die Brüder Karamasow. Übers. v. Hans Ruoff u. Richard Hoffmann. 21. Auflage. München: dtv 2006.

DOSTOJEWSKI³⁰⁶, FJODOR M.: Schuld und Sühne. Rodion Raskolnikoff. Übers. v. E.K. Raschin. 2. Auflage. München: Piper 2007.

DUDENREDAKTION. o.D. „Empathie“. Duden online.

URL: <https://www.duden.de/node/39860/revision/558802> (Zugriff: 26.3.2022).

DUDENREDAKTION. o.D. „Mitgefühl“. Duden online.

URL: <https://www.duden.de/node/97703/revision/445386> (Zugriff: 26.3.2022).

DUDENREDAKTION. o.D. „Mitleid“. Duden online.

URL: <https://www.duden.de/node/97755/revision/445870> (Zugriff: 26.3.2022).

DUTHEL, HEINZ: Mein Freund Søren Kierkegaard. Freiheit ohne Grenzen. eBook. Amazon Kindle 2020.

³⁰⁶ Der Name des russischen Schriftstellers wird von verschiedenen Übersetzern nicht einheitlich buchstabiert. Wir verwenden im Fließtext konsequent die Schreibweise: „Dostojewskij“.

DWARS, JENS-FIETJE: Mit „Zarathustra“ an die Front. In: nd. Journalismus von links. 12.8.2014. URL: <https://www.nd-aktuell.de/artikel/942055.mit-zarathustra-an-die-front.html> (Zugriff 10.8.2022).

EPIKTET: Handbüchlein der Lebenskunst. Übers. v. Carl Conz. Hamburg: Nikol 2020.

FLABPÖHLER SVENJA: Sensibel. Über moderne Empfindlichkeit und die Grenze des Zumutbaren. Leck: Klett-Cotta 2021.

FREUD, SIGMUND: Totem und Tabu. Essen: Suavis 2017.

FROMM, ERICH: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Übers. v. Brigitte Stein u. Rainer Funk. 47. Auflage. München: dtv 2019.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON: Vanitas! Vanitatum vanitas! In: Holzinger, Michael (Hrsg.): Johann Wolfgang Goethe: Gedichte. Ausgabe letzter Hand 1827. North Charleston: Create Space 2013, 80-81. URL: <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781482399820?page=80> (Zugriff: 9.4.2022).

HARARI, YUVAL NOAH: Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen. E-Book. Übers. v. Andreas Wirthensohn. 1. Auflage. München: C.H. Beck 2017.

HARTMANN, CORINNA: Darum haben nicht alle Menschen in deinem Leben Platz. In: Quarks. Letzte Aktualisierung 29.10.2021. URL: <https://www.quarks.de/gesellschaft/darum-haben-nicht-alle-menschen-in-deinem-leben-platz/> (Zugriff: 9.7.2022).

HECK, THOMAS LEON: Zur Aktualität des Themas „Egoismus“. In: Heck, Thomas Leon (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus. Tübingen: Noûs 1994, 7-16.

HITLER, ADOLF: In: Possel, Heiko (Hrsg.): 1000 Zitate. URL: <https://1000-zitate.de/autor/Adolf+Hitler/> (Zugriff: 27.7.2022).

HRUSCHKA, JOACHIM: Utilitarismus in der Variante von Peter Singer. In: Roth, Herbert; Starck, Christian; Stürner, Rolf; Weber, Ulrich (Hrsg.): Juristenzeitung. 56. Jahrgang. 6. Ausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 261-271.

Jusline: Recht. Schnell. Art. 1. B-VG. Bundes-Verfassungsgesetz. Stand der Gesetzgebung: 7.8.2022. URL: <https://www.jusline.at/gesetz/b-vg/paragraf/artikel1> (Zugriff: 7.8.2022).

Jusline: Recht. Schnell. § 10 StGB - Strafgesetzbuch. Entschuldigender Notstand. Stand der Gesetzgebung: 30.6.2022. URL: <https://www.jusline.at/gesetz/stgb/paragraf/10> (Zugriff: 30.6.2022).

JOKIC, SANJA: Diese sexuellen Neigungen sind eigentlich normal. In: Focus Online. 17.7.2016. URL: https://www.focus.de/wissen/mensch/psychologie/abnormale-sexualpraeferenzen-studie-enthuehlt-diese-sonderbaren-sexuellen-fetische-sind-offenbar-ziemlich-normal_id_5412825.html (Zugriff: 14.7.2022).

KANT, IMMANUEL: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Immanuel Kant Werkausgabe. 7. Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

KIERKEGAARD, SÖREN: Entweder – Oder. In: Diem, Hermann u. Walter Rest (Hrsg.). Übers. v. Heinrich Fauteck. 10. Auflage. München: dtv 2009.

KLEIST, HEINRICH VON: Michael Kohlhaas. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer 2011.

KLUGE, FRIEDRICH: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. v. Elmar Seebold. 25. Auflage. Berlin/Boston: De Gruyter 2011.

KRISHNAMURTI, JIDDU: Vollkommene Freiheit. Das große Krishnamurti-Buch. Übers. v. Anne Ruth Frank-Strauss. 10. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer 2019.

LACHMANN, BENEDICT: Protagoras – Nietzsche – Stirner. Platz dem Egoismus! 3. Auflage. Freiburg: Mackay-Gesellschaft 1978.

LAOTSE: Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben. Übers. v. Richard Wilhelm. München: Anaconda 2021.

LE BON, GUSTAVE: Psychologie der Massen. Übers. v. Rudolf Eisler. München: Anaconda 2021.

LIESSMANN, KONRAD PAUL: Ich. Der Einzelne in seinen Netzen. In: Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.): Philosophicum Lech. Ich. Der Einzelne in seinen Netzen. 17. Band. Wien: Zsolnay 2014, 13-25.

MACASKILL, WILLIAM: Gutes besser tun. Wie wir mit effektivem Altruismus die Welt verändern können. Übers. v. Stephan Gebauer. Berlin: Ullstein 2015.

MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH: Die deutsche Ideologie. In: Guth, Karl-Maria (Hrsg.). Neuausgabe. Berlin: Contamax 2016.

MASLOW, A.H. (ABRAHAM HAROLD): A theory of human motivation. eBook. Mumbai: Sanage Publishing House: 2020.

METHFESSEL, BARBARA: Maslows Bedürfnistheorie und ihre Bedeutung für die Fachdidaktik. In: Haushalt in Bildung & Forschung 9/2020/1, 69-86. URL: https://www.pedocs.de/volltexte/2022/24232/pdf/HiBiFo_2020_1_Methfessel_Maslows_Beduerfnistheorie.pdf (Zugriff: 3.8.2022).

MEYER, MICHAEL: Willensverneinung und Lebensbejahung. Zur Bedeutung von Schopenhauer und Nietzsche im Werk Ricarda Huchs. Frankfurt am Main: Lang 1998.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Colli, Giorgio u. Montinari,azzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 4. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 6. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010, 165-254.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die fröhliche Wissenschaft. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 3. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010, 343-651.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Ecce Homo. Wie man wird, was man ist. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 6. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010, 255-374.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 5. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010, 9-244.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Menschliches, Allzumenschliches. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 2. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Morgenröte. Gedanken über die menschlichen Vorurtheile. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 3. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010, 9-332.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachlaß 1880 – 1882. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 9. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachlaß 1882 – 1884. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 10. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachlaß 1884 – 1885. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 11. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachlaß 1885 – 1887. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 12. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Nachlaß 1887 – 1889. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 13. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010.

NIETZSCHE FRIEDRICH: Unzeitgemäße Betrachtungen: In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 1. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010, 157-510.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Colli, Giorgio u. Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. 5. Band. 11. Auflage. München: De Gruyter 2010, 245-412.

NIETZSCHE RESEARCH GROUP: Nietzsche Wörterbuch. Abbiaviatur - einfach. In: van Tongeren, Paul; Schank, Gerd; Siemens, Herman (Hrsg.). 1. Band. Berlin: De Gruyter 2004.

NORDAU, MAX: Entartung. In: Tebben, Karin (Hrsg.): Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien, Potsdam, in Kooperation mit dem Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. Europäisch-jüdische Studien Editionen. Berlin/Boston: De Gruyter 2013.

OSHO: Das Buch vom Ego. Von der Illusion des Ichs zur Freiheit des Seins. Übers. v. Ma Prem Rajmani (Hannelore Müller). 2. Auflage. München: Heyne 2000.

PATANJALI: Die Wurzeln des Yoga. Die klassischen Lehrsprüche des Patanjali. In: Bäumer, Bettina (Hrsg.). Übers. v. Ders. Bern: O.W. Barth 2010.

PENZO, GIORGIO: Die existenzielle Empörung. Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie. In: Klinger, Elmar (Hrsg.): Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie. Übers. v. Barbara Häusler. 35. Band. Frankfurt am Main: Lang 2006.

PLATON: Politeia. In: Wolf, Ursula (Hrsg.): Platon. Sämtliche Werke. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. 2. Band. 33. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2011, 195-537.

RAND, AYN: Die Tugend des Egoismus. Eine neue Auffassung des Eigennutzes. Mit weiteren Beiträgen von Nathaniel Branden. Übers. v. Philipp Dammer. 2. Auflage. Jena: TvR 2017.

ROCHA DE SÁ, DESIREE: Die Geschichte im Geist der Kunst. Untersuchungen zu Nietzsches Historienschriften. Frankfurt am Main: Lang 2008.

SADE, MARQUIS DE: Die Philosophie im Boudoir oder Die lasterhaften Lehrmeister. Übers. v. A. Schwarz. Köln: Anaconda 2010.

SAFRANSKI, RÜDIGER: Das Böse oder das Drama der Freiheit. Frankfurt am Main: Fischer 2011.

SAFRANSKI, RÜDIGER: Einzelnen sein. Eine philosophische Herausforderung. 2. Auflage. München: Hanser 2021.

SCHAMBERGER CHRISTOPH: Was soll ich spenden? Peter Singer fordert mehr private Hilfsleistung für die Dritte Welt. In: Hardy, Jörg (Hrsg.): Angewandte Philosophie. Eine internationale Zeitschrift. 1. Band. 1. Ausgabe. eLibrary 2016, 148-152. URL: <https://www-vr-elibrary-de.uaccess.univie.ac.at/doi/epdf/10.14220/aphi.2014.1.1.148> (Zugriff: 12.7.2022).

SCHLEGEL, ALEXANDER: Die Identität der Person. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer. In: Holderegger, Adrian (Hrsg.): Studien zur theologischen Ethik. 116. Band. Freiburg Schweiz: Academic Press/Herder 2007.

SCHMETKAMP SUSANNE: Theorien der Empathie zur Einführung. Hamburg: Junius 2019.

SCHOPENHAUER, ARTHUR: Über das Mitleid. In: Volpi, Franco (Hrsg.). München: Beck 2005.

SCHUHMAN, MAURICE: Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Bielefeld: Transcript 2011.

Selbstverletzendes Verhalten bei Jugendlichen. Projekt betreibt Ursachenforschung und Online-Therapie. In: Medizinische Universität Wien. Medizin & Wissenschaft. 2.11.2018. URL: <https://www.meduniwien.ac.at/web/ueber-uns/news/detailseite/2018/news-im-november-2018/selbstverletzendes-verhalten-bei-jugendlichen> (Zugriff: 14.7.2022).

SINGER, PETER: Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben. Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin: Suhrkamp 2016.

SINGER, PETER: Famine, Affluence, and Morality. In: Philosophy & Public Affairs. Vol 1. No. 3. Spring 1972, 229-243. URL: <https://www.jstor.org/stable/2265052> (Zugriff: 12.7.2022).

SINGER, PETER: Praktische Ethik. Übers. v. Oscar Bischoff; Susanne Lenz; Dietrich Klose; Jean-Claude Wolf. 3. Auflage. Ditzingen: Reclam 2013.

SMITH, ADAM: Theorie der ethischen Gefühle. In: Brandt, Horst D. (Hrsg.). Übers. v. Walter Eckstein. Hamburg: Meiner 2010.

SMITH, ADAM: Wohlstand der Nationen. In: Schmidt, Heinrich (Hrsg.). Übers. v. Max Stirner. München: Anaconda 2021.

SMITH, RODNEY: Frei von Selbsttäuschung. Der buddhistische Weg aus der Ego-Falle. Übers. v. Maïke u. Stephan Schuhmacher. Oberstdorf: Windpferd 2011.

SOMMER, ANDREAS URS: Nietzsche und die Folgen. Stuttgart: Metzler 2017.

STIRNER, MAX: Der Einzige und sein Eigentum. Göttingen: Liwi 2020.

STIRNER, MAX: Recensenten Stirners. In: Fleming, Kurt W. (Hrsg.): Recensenten Stirners – Kritik und Antikritik. Leipzig: Max Stirner Archiv 2003.

SVEISTRUP, HANS: Stirners drei Egoismen. Wider Karl Marx, Othmar Spann und Fysiokraten. 2. Auflage. Freiburg: Mackay-Gesellschaft 1983.

TAYEB, ZAHRA: After this CEO raised his company's minimum wage to \$70,000, he said the number of babies born to staff each year grew 10-fold and revenue soared. In: Insider. 21.8.2021. URL: <https://www.businessinsider.com/gravity-payments-dan-price-ceo-raise-minimum-wage-revenue-2021-8> (Zugriff: 28.5.2022).

Todesursachenstatistik für das Jahr 2019: Suizide. In: Destatis. Statistisches Bundesamt. URL: <https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Internationales/Thema/bevoelkerung-arbeit-soziales/gesundheit/Suizid.html> (Zugriff: 14.7.2022).

TOLLE, ECKHART: Eine neue Erde. Bewusstseinsprung anstelle von Selbstzerstörung. Übers. v. Erika Ifang. 5. Auflage. München: Arkana 2005.

WAAL, FRANS DE: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte. In: Macedo, Stephen (Hrsg.). Übers. v. Hartmut Schickert. München: Hanser 2008.

WALCH, SYLVESTER: Vom Ego zum Selbst. Grundlinien eines spirituellen Menschenbildes. München: O.W. Barth 2011.

Warum Nietzsche ein Pferd umarmte und weinte. In: Gedankenwelt. 4.9.2018. URL: <https://gedankenwelt.de/warum-nietzsche-ein-pferd-umarmte-und-weinte/> (Zugriff: 10.6.2022).

WOLF, JEAN-CLAUDE: Ethischer Egoismus. In: Benseler, Frank; Blanck, Bettina; Keil-Slawik Reinhard; Loh, Werner (Hrsg.): Erwägen.Wissen.Ethik. EWE 15. 4. Heft. Stuttgart: Lucius & Lucius 2004, 513-519. URL: <https://www.proquest.com/docview/209018449/fulltextPDF/3D44B88504E84960PQ/1?accountid=14682> (Zugriff: 29.3.2022).

WORSCH, PATRICK: Wille und Wertung – Das Böse bei Kant und Nietzsche. Bachelorarbeit. Universität Wien 2017.

ZWEIG, STEFAN: Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin. Kleist. Nietzsche. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer 2012.

10. Abstract

Abstract Deutsch

Diese Arbeit widmet sich dem stigmatisierten Begriff des „Egoismus“, den wir im Volkstum oft mit Rücksichtslosigkeit oder Ichsucht gleichsetzen. Wir bewegen uns dabei in den philosophischen Disziplinen der Moralphilosophie und der Handlungstheorie. Der Ausgangspunkt ist jene Einteilung Schopenhauers, nach der die Triebfedern Egoismus, Bosheit und Mitleid alle menschlichen Handlungen bedingen. Darauf antwortend, prüfen wir folgende These: *„Jede Handlung ist egoistisch motiviert“*. Umgekehrt formuliert, fragen wir: *„Sind selbstlose Handlungen unmöglich?“* – Der Aufbau gliedert sich in drei Teile: Zunächst untersuchen wir im Hauptteil, wie egoistische Motive im Rahmen des ethischen Egoismus zu verstehen sind. Dabei beschäftigen wir uns vor allem mit dem Weg vom „Besessenen“ zum „Einzigem“ bei Max Stirner, sowie mit der „radikalen Individualität“ bei Friedrich Nietzsche. Wir klären Stirners negative Wertung der Freiheit, gleichsam definieren wir essenzielle Schlagworte seiner Philosophie, beispielsweise die *fixe Idee* oder das *Heilige*. Bei Nietzsche verdeutlichen wir den Unterschied zwischen den beiden grundverschiedenen Auffassungen des Egoismus, die sich durch sein gesamtes Werk ziehen. Wir veranschaulichen, weshalb egoistische Antriebe stets von ihrer Umgebung abhängen, darüber hinaus betrachten wir den Widerspruch zwischen Nietzsches deterministischer Willensauffassung und der Möglichkeit zur Autonomie. – Diesen Konzepten stellen wir im zweiten Teil altruistische Absichten gegenüber. Insbesondere beleuchten wir den effektiven Altruismus bei Peter Singer, der darauf abzielt, möglichst viel Gutes zu tun. Indem wir hier konsequent einen Teil unseres Gehalts an effektive Wohltätigkeitsorganisationen spenden, sollen die Grundbedürfnisse aller Menschen gedeckt werden. Indem wir beim Helfen die Wünsche aller Beteiligten in unsere Handlungen miteinbeziehen, sorgen wir für mehr Gleichheit in der Welt und verleihen unserem Leben einen übergeordneten Sinn. Solche Argumente Singers unterziehen wir einerseits einer gründlichen Kritik, andererseits konfrontieren wir sie mit Schopenhauers Mitleidsethik, in der die Selbstlosigkeit erstmals unter strengen Voraussetzungen erreichbar scheint. – Im dritten Teil analysieren wir dann den äußerst vieldeutigen Begriff „Ego“, der uns auch aus buddhistischer Sicht darüber aufklären soll, weshalb wir ganz bestimmte Dinge lieben, hassen, anstreben und ablehnen. Identifikation, Rollendenken und die Unterscheidung zwischen dem Ego und dem Selbst sind hier zentrale Themen. – Durch die Erkenntnisse, die wir in den drei Teilen erwerben, unterziehen wir das Phänomen des Egoismus schließlich einer neuen Bewertung.

Abstract English

This paper is devoted to the stigmatized concept of “egoism”, which we often equate in vernacular with ruthlessness or selfishness. We operate in the philosophical disciplines of moral philosophy and action theory. The starting point is Schopenhauer's classification, according to which the driving forces of egoism, malice and compassion cause all human actions. In response to this, we test the following thesis: *"Every action is egoistically motivated"*. Phrased the other way around, we ask: *"Are selfless actions impossible?"* – The structure is divided into three parts: First, in the main part, we examine how egotistical motives are to be understood within the framework of ethical egoism. In doing so, we deal primarily with the path from "obsession" to "ownness" in Max Stirner, as well as with "radical individuality" in Friedrich Nietzsche. We clarify Stirner's negative valuation of freedom, at the same time defining essential keywords of his philosophy, for example the *fixed idea* or the *sacred*. In Nietzsche's work, we explain the difference between the two fundamentally opposed conceptions of egoism that run through his entire oeuvre. We illustrate why egoistic impulses are always dependent on their environment, and furthermore, we resolve the contradiction between Nietzsche's deterministic conception of the will and the possibility of autonomy. – In the second part we contrast these concepts with altruistic intentions. In particular, we examine Peter Singer's effective altruism, which aims to do as much good as possible. By consistently donating a portion of our salary to effective charities, we aim to meet the basic needs of all people. By incorporating everyone's wishes into our actions when helping, we ensure more equality in the world and give our lives an overarching purpose. On the one hand, we subject Singer's arguments to a thorough critique; on the other hand, we confront them with Schopenhauer's ethics of compassion, in which selflessness seems attainable for the first time under strict conditions. – In the third part, we then analyze the extremely ambiguous term "ego", which is also intended to enlighten us from a Buddhist perspective about why we love, hate, strive for and reject very specific things. Identification, role thinking and the distinction between the ego and the self are the central themes here. – Through the insights we acquire in the three parts, we finally subject the phenomenon of egoism to a new evaluation.

Amor Fati.