

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft

Ethik des Selbst vs. Ethik am Anderen

Kritik und Perspektiven
bei Nietzsche und Lévinas

Christoph David Piorkowski

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3290>

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft

Band 61

Herausgegeben von Christoph Wulf
Freie Universität Berlin
Fachbereich Erziehungswissenschaft und
Psychologie

Christoph David Piorkowski

Ethik des Selbst vs. Ethik am Anderen

Kritik und Perspektiven bei Nietzsche und Lévinas

Logos Verlag Berlin 2012

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung: Lothar Detges, Krefeld

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2012

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN: 978-3-8325-3290-1

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 030 42 85 10 90
Fax: +49 030 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	5
II. Nietzsche	9
A. Genealogische Kritik	9
B. Moralkritik.....	10
1. Kontrastierung von ‚aktiver‘ und ‚reaktiver‘ Wertungsweise	10
2. Die Macht der Ohnmacht	12
3. Moral vs. ‚aufsteigendes Leben‘	15
a. Das Narrativ des Jenseits.....	16
b. Die Hermeneutik von Schuld und Verdienst	17
4. Perspektivische Kritik.....	18
C. Erkenntniskritik	20
1. Werden vs. Sein oder die Unmöglichkeit letztgültiger Wahrheit	20
2. Erkennen als ‚Schaffen‘	23
3. Destruktion des klassischen Subjekts	24
4. Die Unerkennbarkeit von Handlungen und die Unmöglichkeit eines epistemischen Selbstverhältnisses	26
D. ‚Ethik des Selbst‘	28
1. Voraussetzungen und Chancen für eine ‚souveräne‘ Ethik	29
a. Die ‚Sittlichkeit der Sitte‘	29
b. Das ‚schlechte Gewissen‘	31
c. Der ‚Tod Gottes‘	32
2. Konturen einer ‚souveränen‘ Ethik.....	33
a. Nicht ‚zurück‘, sondern ‚hinauf‘	33
b. Selbstbestimmung	34
c. Die ‚Erhöhung des Typus Mensch‘	39
d. Die ‚Ethik des Selbst‘ und die ‚Ethik der Vornehmheit‘	40
e. Die Verantwortung des Einzelnen.....	41

III. Lévinas	43
A. Lévinas' Kritik am okzidentalen Denken	43
1. Der ‚egologische‘ Zug der Ontologie	43
2. Contra Husserl und Heidegger	45
a. Abgrenzung von Husserl	45
b. Auseinandersetzung mit Heidegger	47
3. Der Möglichkeitsgrund für das Ereignis des Anderen – ‚Trennung‘ im ‚Genuss‘	49
4. Das Antlitz und die Idee des Unendlichen	54
5. Wider die Totalität der Geschichte	57
B. ‚Ethik am Anderen‘	62
1. Der ‚ethische Widerstand‘	63
2. ‚Heiligkeit‘ oder das Faktum des Menschlichen als ‚ontologische Absurdität‘	67
3. Die ‚Wunde‘ im Denken Lévinas'	68
4. Subjektivität und Heteronomie. Das Subjekt als ‚subiectum‘	72
IV. Nietzsche und Lévinas – Versuch eines systematischen Vergleichs ..	77
A. Lévinas' Haltung zu Nietzsche	77
B. Die Kritik am Allgemeinen	80
1. Differenz bzw. ‚Trennung‘ vs. Metaphysik	80
2. Perspektivismus	83
3. Die ‚antidialektische‘ Betrachtung des Menschen	85
4. Lévinas als ‚asketischer Priester‘?	87
5. Vorwurf der Missachtung von Einzigkeit und Alterität	89
C. ‚Ethik des Selbst‘ und ‚Ethik am Anderen‘	94
1. Asymmetrie	94
2. Lebendige Ethik vs. erstarrte Moral	96

3. Individuelle Verantwortung bei Nietzsche und Lévinas.....	98
4. Die Ethik der Gabe	102
5. Handlungssubjekte.....	103
D. Die Relativierung von Einzigkeit und Alterität. Kritik an Nietzsche und Lévinas	107
V. Resümee	111
VI. Siglenverzeichnis	115
A. Nietzsche.....	115
B. Lévinas.....	115
VII. Literaturverzeichnis.....	116
A. Primärliteratur	116
1. Nietzsche	116
2. Lévinas.....	116
B. Sekundärliteratur	118
1. Zu Nietzsche	118
2. Zu Lévinas.....	119
3. Zu Nietzsche und Lévinas	121
C. Sonstige Literatur	121

„Wir aber wollen die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“¹

Friedrich Nietzsche

„Aber man muss verstehen, dass die Moral nicht eine zweite Schicht oberhalb einer abstrakten Reflexion über die Totalität und ihre Gefahren ist; die Moral hat eine unabhängige und vorrangige Tragweite. Die Erste Philosophie ist eine Ethik.“²

Emmanuel Lévinas

I. Einleitung

Nietzsche und Lévinas sind keine Antipoden, wie der Titel der vorliegenden Abhandlung vielleicht vermuten lässt. In der Tat ist die Verführung groß, das Denken eines dem Lauf der Welt inhärenten Machtgeschehens – ein Denken des Krieges also³ – mit jenem Denken eines positiven Friedens zu spiegeln, der über „die Evidenz des Krieges die Oberhand behält“,⁴ der nicht bloß die Negation des Krieges bezeichnet, sondern ursprünglich ist.

Wenn man der Verführung nachgäbe, könnte man – Nietzsche und Lévinas dabei um ihre Nuancen verkürzend – den ‚Vernichter Gottes‘ und den ‚Apologeten des Göttlichen‘ in einer Reihe von binären Oppositionen einander gegenüberstellen: Ethik des eigenen Gesetzes vs. Ethik ohne Gesetz, Autonomie vs. Heteronomie, Ermächtigung über vs. Entmächtigung durch den Anderen, Aktivität vs. Passivität, „unmoralische[s] Geheimnis des Moralischen“ vs. „moralische[s] Geheimnis des Unmoralischen“,⁵ ‚Gott ist tot‘ vs. Gott als Faktum des Menschlichen, Destruktion der Metaphysik vs. metaphysische Ethik als *philosophia prima*, jüdisch-christliche Moral als Geißel der okzidentalen Philosophie vs. Aussperrung des spezifisch Jüdischen aus dem abendländischen Diskurs, der gerade deshalb in die Katastrophe münde. In

1 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 563.

2 LÉVINAS, EU, S. 58f.

3 Nietzsche bezeichnet Heraklit, der den permanenten Kriegszustand als ontologisch notwendig ausgewiesen hat, in *Ecce Homo* als den ihm verwandtesten Denker. Vgl. NIETZSCHE, EH, Die Geburt der Tragödie, 3, KSA 6, S. 313.

4 LÉVINAS, TU, S. 21.

5 VON WOLZOGEN, Emmanuel Lévinas, Denken bis zum Äußersten, S. 11.

I. Einleitung

dieser Reihung sind durchaus programmatische Schwerpunkte der behandelten Philosophen bezeichnet, und doch wird man Nietzsche und Lévinas nicht gerecht, wenn man ihre Beziehung im antithetischen Holzschnitt verhandelt. Die jüngere Forschung betont im Gegensatz dazu teilweise vehement die Gemeinsamkeiten. So gibt es u.a. Bestrebungen, ihr Verhältnis um den Begriff einer entgrenzten Verantwortung oder das Motiv einer ‚Ethik der Gabe‘ zu gruppieren, ferner die Tendenz einer beinahe synoptischen Lesart.⁶

Diese Arbeit will hingegen weder den ‚Dialog‘ Nietzsche-Lévinas auf eine elegante, aber systematisch ‚unredliche‘ Antithetik verkürzen, noch die Spannungen derart disparater Denkwelten, zwischen denen trotz nicht zu leugnender Gemeinsamkeiten ein Abgrund klafft, in einer Synthese vollends auflösen. Ihr Ansatz folgt vielmehr der lévinasschen Intention, im Dialog den Abstand zwischen ursprünglich Getrennten zu bewahren. Nietzsche und Lévinas treten in Beziehung, ohne ineinander zu verschwinden.

Wo aber liegt die Verbindung dieser scheinbar so konträren Denker, die – nicht zuletzt um den Preis, als ‚Enfants terribles‘ ihrer ‚Gattung‘ diffamiert zu werden – jeweils einen neuen Ton in die Philosophie gebracht haben, und inwieweit gehen sie auseinander? Die vorliegende Abhandlung entfaltet sich an dem beiden gemeinsamen Anspruch einer kritischen Destruktion des ‚Allgemeinen‘, die dabei jedoch aus unterschiedlichen Gründen vorgenommen wird. Nietzsche und Lévinas richten sich mit einem sprachlich jeweils einzigartigen und zutiefst persönlich motivierten Diskurs gegen breite Stränge der abendländischen Moral- und Denktradition.

Die Untersuchung fragt ferner nach den ethischen ‚Perspektiven‘, die für Nietzsche und Lévinas mit ihren kritischen Projekten zusammengehen. Wie sind ihre an der ‚Stärke des Selbst‘ (Nietzsche) bzw. der ‚Schwäche des Anderen‘ (Lévinas) orientierten und damit konträr geladenen asymmetrischen Ethikkonzepte beschaffen? Wie verhalten sich ihre Forderungen nach individueller Verantwortung sowie ihr jeweiliges Motiv der ‚Gabe‘ zueinander? Auch geben Nietzsche und Lévinas auf ihre je eigene Weise der Subjektivität einen praktischen Sinn. Wie sehen diese Modelle – die die Relevanz der *Handlung* vor einem reflexiven Bewusstsein und ein dynamisches Moment gegen die ‚Identität‘ des Subjekts behaupten – im Einzelnen aus, und worin unterscheiden sie sich?

6 Vgl. PFEUFFER, Die Entgrenzung der Verantwortung; DIPROSE, Corporal Generosity; STEGMAIER, Lévinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Antinietzscheanismus oder Nietzscheanismus?

Der Ergebnisse der Forschung werden insbesondere im Kapitel ‚Nietzsche und Lévinas – Versuch eines systematischen Vergleichs‘ (dort vorrangig in den Fußnoten) besprochen.

Nietzsche und Lévinas fordern beide eine vom normativen Moralismus losgelöste ethische Praxis. Und doch scheint ein unüberwindlicher Gegensatz zu bestehen zwischen einer ‚Ethik des Selbst‘, die das ‚aktive‘ und autonome Handeln eines ‚souveränen Individuums‘ gegen eine ‚reaktive Masse‘ profiliert, und einer ‚Ethik am Anderen‘, die die heteronome Verantwortung eines ‚passiven‘ Subjekts im Angesicht des anderen Menschen betont, dessen ethischer Apell den ‚egologischen‘ Vollzug der ‚Spontaneität‘ unterbreche. Auch wenn die Kritik am ‚Allgemeinen‘ und ihre ethischen Alternativen Schnittmengen aufweisen, scheinen Voraussetzungen, Motive, Ziele und Ergebnisse beider Philosophen auseinanderzugehen. Der Frage nach dem Verhältnis Nietzsche–Lévinas in den genannten Punkten widmet sich die vorliegende Arbeit. Wo beginnt der ‚Dialog‘ und wo liegt seine Grenze?

Der erste Teil der Abhandlung beginnt mit einer Erörterung zentraler Aspekte von Nietzsches Moral- und Erkenntniskritik. Dabei soll gezeigt werden, inwiefern er insbesondere die – in seinen Augen universalisierte – jüdisch-christliche ‚Wertungsweise‘ als sublime Machttechnik eines physiologisch ohnmächtigen ‚Lebens‘ dechiffriert und die Möglichkeit einer transhistorischen und selbstlosen Wahrheit bestreitet. Sodann werden die Voraussetzungen und Chancen für eine ‚souveräne‘ Ethik sowie die Konturen eines autonomen Selbstverhältnisses diskutiert.

Der zweite Teil der Abhandlung eröffnet mit Lévinas’ Kritik am abendländischen Denken, seiner Destruktion der ‚egologischen‘ Tradition und seiner phänomenologischen Analyse des Antlitzes (*visage*) als einem Einbruch epistemisch uneinholbarer ‚Transzendenz‘. Anschließend wird seine ‚Ethik am Anderen‘ besprochen, die eine heteronome Verantwortung sowie die ‚Stiftung‘ von Subjektivität in deren gebotener Übernahme behauptet.⁷

Im letzten Teil der Abhandlung werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der kritischen Projekte sowie der ethischen ‚Perspektiven‘ besprochen, die Nietzsche und Lévinas im Ausgang ihrer Kritik eröffnen.

7 Der lévinassche Begriff ‚der Andere‘ (*l’autre/autrui*), der an und für sich ein Instrument darstellt, das jenseits jeder inhaltlichen Bestimmung das durch den Begriff nicht Repräsentierbare ‚ganz Andere‘ des Menschen umreißen soll, hat dabei (besonders in der deutschen Übersetzung) einen betont ‚männlichen‘ Klang, der selbstverständlich semantisch nicht enthalten sein darf. Ich werde im Folgenden, um das Schriftbild nicht zu irritieren, dennoch von ‚der Andere‘ und nicht von ‚der/die Andere‘ sprechen, weise aber ausdrücklich darauf hin, dass in diesem Begriff keinerlei geschlechtliche Bestimmung enthalten ist. ‚Der Andere‘ privilegiert hier also keinesfalls einen männlichen vor einem weiblichen Anderen. Gleiches gilt im Übrigen für in ähnlicher Weise maskulin anmutende Begriffe.

I. Einleitung

Im Hinblick auf Nietzsche wird neben *Die Fröhliche Wissenschaft* und *Jenseits von Gut und Böse* vor allem *Zur Genealogie der Moral* als Leitwerk dienen. Die Argumentation wird dabei von relevanten Passagen aus anderen Werken und Aphorismen aus dem Nachlass ‚flankiert‘. Was Lévinas angeht, so konzentriert sich die Analyse vornehmlich auf dessen erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität (Totalité et Infini, Essay sur l'Exteriorité)* und diesem gedanklich verwandte Aufsätze wie *Die Spur des Anderen (La trace de l'Autre)*.⁸ Auch hier werden zur Spezifizierung weitere Werke hinzugezogen.⁹

Derart schillernde Gedankengebäude wie die von Nietzsche und Lévinas, die den Primat von Interpretation und individueller Verantwortung behaupten, fordern nicht zuletzt die Eigenverantwortung des Interpreten. Auch wenn es richtig ist, dass sich, wie Derrida erläutert, das Denken Lévinas' „gleich der ununterbrochenen Beharrlichkeit des Wellenschlags gegen einen Strand“ entfaltet,¹⁰ und es ferner zuweilen so scheint, als würden einem die Intentionen Nietzsches ‚mit dem Hammer‘ angetragen, ist eine verbindliche Lesart im Hinblick auf diese Kritiker einer logozentrischen Weltsicht weder möglich noch erstrebenswert. Wer das ‚Allgemeine‘ zugunsten des ‚Individuellen‘ destruiert, verlangt nicht ‚allgemein‘ gelesen zu werden. Nietzsche und Lévinas fordern uns auf, in ihren Texten selbst gegenwärtig zu sein, ihre ‚Wahrheiten‘ nicht bedingungslos zu übernehmen, sondern uns an einem unendlichen Gespräch zu beteiligen.

8 Ich werde in dieser Arbeit die deutschen Übersetzungen der lévinasschen Werke verwenden, die zu Lebzeiten des auch deutschsprachigen Lévinas (der u.a. Husserl ins Französische übertragen hat) entstanden sind und die ich als von ihm autorisiert betrachte. Titel von Werken sowie zentrale Begriffe werden von mir bei ihrer Einführung zusätzlich im französischen Original angegeben.

9 Die verwendeten Werke Nietzsches und Lévinas' werden hier zuweilen auch im Fließtext über die gängigen Siglen bezeichnet.

Insgesamt wird aus Gründen der Übersichtlichkeit auf komplette bibliographische Angaben im Fußnotenapparat verzichtet. Die Literatur wird über Kurztitel angegeben. Die Werke von Nietzsche und Lévinas werden in den Fußnoten, so gängige Siglen vorhanden sind, ausschließlich über diese bezeichnet. Ein Siglen-Verzeichnis ist dem Literaturverzeichnis vorangestellt. Für eine vollständige Bibliographie verweise ich auf Letzteres.

10 DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik*, S.129.

II. Nietzsche

A. *Genealogische Kritik*

Nietzsches Kritik zielt auf den Primat des ‚Allgemeinen‘. Die Destruktion vermeintlich sakrosankter ‚Wahrheiten‘ bzw. einer verabsolutierten Moral stellt den ‚negativen‘ Teil seines genealogischen Projekts dar. Das ‚positive‘ Anliegen ist es, dem Einzelnen die Perspektive einer autonom-übersittlichen Selbstgesetzgebung und eines kreativ-ästhetischen ‚Weltspiels‘ in Aussicht zu stellen. Wenn Wissen und Moral, wie Nietzsche zu zeigen meint, in einer spezifischen Weise *geworden* sind, dann können sie auch *anders werden*. Ihr auf Dauer gestellter Status ist dann gebrochen, der Kampf um ‚neue Werte‘ eröffnet, „der Horizont wieder frei“.¹¹

Die methodische Form, die Nietzsche gebraucht, um die Geltungsansprüche von Philosophie, Religion und Moral zu delegitimieren, ist das genealogische Narrativ. Die historisch-psychologischen Hypothesen, die er ins Feld führt, sind Varianten nicht immer miteinander harmonisierbarer Erzählungen natur- bzw. sozialgeschichtlicher Prozesse. Die ‚Genealogien‘ setzt Nietzsche ein, um transhistorische Wahrheitspostulate über den Nachweis ihrer Kontingenz sowie ihrer Machtförmigkeit in ihrem Anspruch zu diskreditieren.¹² Indem er die moralischen und epistemischen ‚Vorurteile‘ im Hinblick auf ihren ‚Entstehungsherd‘ befragt, werden deren historische Gewordenheit sowie ihr psycho-physiologisch bedingter Interessengrund

11 NIETZSCHE, FW 5, 343, KSA 3, S. 574.

12 Vgl. SAAR, Genealogie als Kritik, S. 40.

aufgedeckt, respektive der agonale Konflikt, der einer bestimmten Partei auf lange Zeit die Deutungsmacht gesichert hat. In Nietzsches Lesart sind es das ‚asketische Ideal‘ und die über dieses verabsolutierte ‚Sklavenmoral‘, welche mit einem strengen hermeneutischen Regiment den Menschen diktieren, *was* sie sind und *wie* sie zu sein haben. Durch die Methode der genealogischen Kritik, mit welcher er zeigen möchte, dass „es keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen“¹³ gibt, meint er, die jüdisch-christlich-abendländische Moral als ein Machtinstrument zu dechiffrieren, mit welchem sich eine physiologisch ohnmächtige Form von ‚Leben‘ auf Kosten anderer, ursprünglich stärkerer Lebensformen im Diesseits auf ‚Sparflamme‘ erhält. Das universalisierte ‚Ethos der Massen‘, das zur Wahrung eines egalitär-altruistischen Profils seine implizite Machtförmigkeit verleugnet, birgt für Nietzsche dabei eine Gefahr für das Leben selbst, denn „die Forderung einer Moral für Alle“ sei „die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen“,¹⁴ die durch die ‚asketischen‘ Postulate einer immanenzfeindlichen Moral in ihren lebensbejahenden Vollzügen blockiert würden. Wie aber sind Nietzsches anthropologische Typisierung sowie seine genealogische Hypothese zum ‚Sklavenaufstand in der Moral‘ – die aufzeigen sollen, dass die moralischen Begriffe einmal anders konnotiert waren, bzw. dass das Universum der Werte nicht unbeweglich ist, sondern formatiert und gestaltet werden kann – im einzelnen beschaffen?

B. Moralkritik

1. Kontrastierung von ‚aktiver‘ und ‚reaktiver‘ Wertungsweise

In den ursprünglichen aristokratischen Gemeinwesen, so Nietzsche, seien die moralischen Wertbezeichnungen „auf Menschen, und erst abgeleitet und spät auf Handlungen gelegt worden.“¹⁵ Die „Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten“ seien es gewesen, welche *sich selbst* und in der Folge „ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften.“¹⁶ Die ‚vornehmen‘, an Leib und Leben gesunden Menschen,¹⁷ so Nietzsches These, fühl-

13 NIETZSCHE, JGB 4, 108, KSA 5, S. 92. Vgl. hierzu außerdem NIETZSCHE, GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit 1, KSA 6, S. 98.

14 NIETZSCHE, JGB 7, 228, KSA 5, S. 165.

15 NIETZSCHE, JGB 9, 260, KSA 5, S. 209.

16 NIETZSCHE, GM I, 2, KSA 5, S. 259.

17 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 7, KSA 5, S. 266.

ten sich selbst als „werthebestimmend“.¹⁸ Der ‚aktive Typus‘, wie Nietzsche ihn konzipiert, wird in seinem Selbstverhältnis nicht durch den ‚Blick‘ des Anderen getroffen, vollzieht sich außerhalb einer Dialektik, in der jener Andere als antithetischer Terminus an der eigenen Identität ‚beteiligt‘ würde. Die Bezeichnung der ‚schwachen‘, ‚niedereren‘ Menschen als ‚schlecht‘ durch die ‚starken‘, ‚vornehmen‘ Menschen – die sich selbst *primär* mit dem Begriff ‚gut‘ attribuiert hätten – habe lediglich „eine Nachschöpfung, ein Nebenher, eine Complementärfarbe“¹⁹ bedeutet. Diesem ‚aktiven‘ Wertgegensatz ‚gut und schlecht‘ steht nach Nietzsche der ‚reaktive‘ Wertgegensatz ‚gut und böse‘ diametral entgegen, als eine Form der Moral, die nicht nur – im Hinblick auf die ‚Ethik der Vornehmheit‘ – spiegelverkehrt semantisiert ist, sondern sich außerdem durch „eine Umkehrung des werthsetzenden Blicks – diese nothwendige Richtung nach Außen“²⁰ konstituiert. Die sog. ‚Sklavenmoral‘ wertet demnach ‚reaktiv‘, insofern die Negation des Anderen für ihren Selbstwert konstitutiv ist; sie kommt erst durch dieses primäre Nein, zu einer anschließenden Bejahung der eigenen Lebensweise.²¹ Die Titulierung des starken, freien, selbstgenügsamen, kurz ‚guten‘ Menschen der aristokratischen Wertgleichung als ‚böse‘ sei somit im Gegensatz zum sekundären Begriff ‚schlecht‘ „das Original, der Anfang, die eigentliche That in der Conception einer Sklavenmoral.“²² Nietzsche vollzieht in GM I den Versuch einer naturalistisch-anthropologischen Typisierung. Der ‚starke‘, ‚vornehme‘ Mensch und der ‚schwache‘ Mensch des ‚Ressentiments‘ werden in binären Gegensätzen einander gegenübergestellt.²³ Während ein Vertreter der ‚Herrenmoral‘ von sich aus – also ‚aktiv‘ – nach *unten* blickt, kann der ‚Sklavenmoralist‘ sich selbst nur – ‚reaktiv‘ – im Spiegel des Anderen begreifen.²⁴

Doch mit dem ‚Sklavenaufstand in der Moral‘, der Nietzsche zufolge damit beginnt, dass „das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe

18 NIETZSCHE, JGB 9, 260, KSA 5, S. 209.

19 NIETZSCHE, GM I, 11, KSA 5, S. 274. Nietzsche präsentiert in diesem Kontext die etymologische Hypothese, welche ‚schlecht‘ von ‚schlicht‘ herleitet, um die Assoziation des Begriffs mit dem ‚Niedrigen‘ und ‚Gemeinen‘ zu verdeutlichen. Vgl. NIETZSCHE, GM I, 4, KSA 5, S. 261.

20 NIETZSCHE, GM I, 10, KSA 5, S. 271.

21 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 10, KSA 5, S. 271.

22 NIETZSCHE, GM I, 11, KSA 5, S. 274.

23 Vgl. SAAR, Genealogie als Kritik, S. 52.

24 Gilles Deleuze rubriziert die Kontrastierung der Kräfte von ‚Herren- und Sklavenmoral‘ unter dem wesentlichen Differenzmerkmal aktiv/reaktiv, vgl. DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, S. 45–80.

gebirt“²⁵ ist das Schema Macht/Ohnmacht bzw. Stärke/Schwäche bereits unterlaufen. Wenn auch die ‚Sklavenmoral‘ lediglich ‚Reaktion der Ohnmacht‘ ist, so vollzieht sie doch eine schöpferische und machtförmige Leistung. Sie verabsolutiert ihre Perspektive, indem sie deren Ursprung und die Gebote des Handelns aus dem Leben herausnimmt, ihre Normen und Werte an ein metaphysisches Prinzip bindet, um sie dem menschlichen Verfügen zu entheben. Sie installiert sich nach Nietzsche, wie im Folgenden gezeigt werden soll, als *die* deutungsmächtige Perspektive. Die Ohnmächtigen werden mächtig. Der handlungsorientierende Triumphzug der ‚Herdenmoral‘ bereitet der Herrschaft der lebensbejahenden ‚Vornehmheit‘ ein Ende.

2. Die Macht der Ohnmacht

Die zentrale Rolle in Nietzsches anthropologischem Depravations- und Umwertungsdrama spielt der sogenannte ‚asketische Priester‘. In der dritten Abhandlung der *Genealogie*, die sich ausführlich mit der ‚asketischen‘ Grundstruktur nicht bloß der Moral, sondern diverser Felder der zeitgenössischen Kultur befasst,²⁶ wird der ‚Priester‘ als archetypische Figur ohne konkrete realhistorische Bindung beschrieben.²⁷ In GM I hingegen expliziert Nietzsche den durch den ‚Asketen‘ initiierten ‚Sklavenaufstand in der Moral‘ anhand einer konkreten genealogischen Hypothese. Die geschichtsmächtigen Akteure auf Nietzsches historischer Bühne sind die Juden, als „jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der geistigen Rache Genugthuung zu schaffen wusste.“²⁸ Die Juden seien es gewesen, die gegen die ursprüngliche, aristokratische Wertgleichung, welche den Begriff ‚gut‘ mit den Attributen ‚vornehm‘ und ‚mächtig‘ assoziiert

25 NIETZSCHE, GM I, 10, KSA 5, S. 270.

26 Die Spuren des ‚asketischen Ideals‘ werden im ‚Willen zur Wahrheit‘ noch in dessen bloß scheinbarem Gegensatz, nämlich der Wissenschaft verortet. Auch die Wissenschaft glaubt noch an den unbedingten Wert der Wahrheit. Dieser Glaube sei eine metaphysische Erblast. Solange sich ‚der Wille zur Wahrheit‘ noch nicht selbst zum Problem geworden sei, sei das ‚asketische Ideal‘ noch der dominante moralische Typus. Das ‚asketische Ideal‘ war nach Nietzsche insofern ‚wertheschaffend‘, als es – auf einem pathologischen ‚Ressentiment‘ gründend – den Glauben „an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit“ (NIETZSCHE, GM III, 24, KSA 5, S. 400) zementiert habe. Vgl. hierzu außerdem Nietzsche, FW 5, 344, KSA 3, S. 577, sowie die vorliegende Abhandlung, Kapitel II. C. 1.

27 Vgl. NIETZSCHE, GM III, 11, KSA 5, S. 362.

28 NIETZSCHE, GM I, 7, KSA 5, S. 267.

habe, eine Umwertung vollzogen hätten, nach welcher seither die ‚Niedrigen‘, ‚Ohnmächtigen‘, ‚Schwachen‘ als die Guten, die ehemals ‚Vornehmen‘, ‚Mächtigen‘, ‚Starken‘ als die ‚Bösen‘ gelten würden.²⁹

Dieses priesterliche Volk sei aus seiner physiologischen Ohnmacht heraus zu einer Qualität des Geistes gelangt, die es zu eben jener Umdeutung befähigt habe.³⁰ Der ursprünglich politische Vorrangsbegriff der ‚Vornehmen‘, der sich „in einen seelischen Vorrangsbegriff“³¹ aufgelöst habe, sei vom ‚Resentiment‘ in Beschlag genommen worden.³² Die ehemals Ohnmächtigen erstreiten sich nach Nietzsche – mit Hilfe einer durch die Blockade der leiblich-gesunden Aktivität prosperierenden Klugheit – die Deutungsmacht;³³ sie sind es nun, die „jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute“³⁴ absiegeln und es dadurch in Besitz nehmen. Die Schwachen werden stark, indem sie sich im großen ‚Spiel der Geschichte‘ die Regeln aneignen, von nun an also *bestimmen*, was ‚gut‘ und was ‚böse‘ ist.

Im Anschluss an seine genealogische Skizze zur ‚jüdischen Umwertung‘ zeichnet Nietzsche das Christentum als sublime, raffinierte Fortsetzung des „Ideale schaffenden, Werthe umschaffenden Hasses“,³⁵ welche sich jedoch als dessen Gegensatz inszeniert habe, um auch die eigentlichen Feinde des ‚asketischen Ideals‘ zu ködern.³⁶ Spätestens mit der Verbreitung des nach Nietzsche paulinisch korrumpierten Evangeliums³⁷ habe die ‚Sklavenmoral‘ auf breiter Front den Sieg errungen.³⁸

29 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 7, KSA 5, S. 267.

30 Nietzsche bricht seine polemisch gegen den ‚asketischen Priester‘ gerichteten Ausführungen an mehreren Stellen, indem er die Relevanz von Ohnmacht und Sublimierung für die menschliche Entwicklung betont (vgl. NIETZSCHE, GM I, 7, KSA 5, S. 267). Bezeichnend ist außerdem seine Einschätzung „dass erst auf dem Boden dieser wesentlich gefährlichen Daseinsform des Menschen, der priesterlichen, der Mensch überhaupt ein interessantes Thier geworden ist, dass erst hier die menschliche Seele in einem höheren Sinne Tiefe bekommen hat und böse geworden ist – und das sind ja die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Gethier!“ NIETZSCHE, GM I, 6, KSA 5, S. 266.

31 NIETZSCHE, GM I, 6, KSA 5, S. 264.

32 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 10, KSA 5, S. 270f.

33 „Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich klüger sein, als irgend eine vornehme Rasse...“ NIETZSCHE, GM I, 10, KSA 5, S. 273.

34 NIETZSCHE, GM I, 2, KSA 5, S. 260.

35 NIETZSCHE, GM I, 8, KSA 5, S. 268f.

36 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 8, KSA 5, S. 268f.

37 Vgl. NIETZSCHE, A, 42, KSA 6, S. 215f.

38 Der u.a. von Winfried Schröder formulierte Einwand, in der genealogischen Rekonstruktion einer Umwertung der Werte sei die deskriptive historiographische Leistung

II. Nietzsche

Nietzsche zeigt somit die abendländische Moral als eine bestimmte Wertungsweise unter möglichen anderen, die in einer konkreten historischen Situation zur Herrschaft gelangt ist. Ihr ‚Grund‘ wird von Nietzsche aus dem ‚Himmel‘ in die Geschichte geholt. Der Ursprung dessen, was sich als sakrosankt und selbstlos-altruistisch darstellt, sei demnach kontingent und gewaltförmig.³⁹

Durch den ‚Nachweis‘ ihrer Gewordenheit geht die Moral ihrer ‚Heiligkeit‘ verlustig. Die Gemachtheit durch den Menschen weist den ethischen Objektivismus zurück.⁴⁰ Zusätzlich müsste die christliche Moral wegen ihres eigenen Tugendkataloges in sich zusammenfallen, wenn sich ihre größte Wahrheit als eine strategische Lüge offenbarte. So ist denn auch die Implosion der christlichen Moral Nietzsches zeitgeschichtliche Diagnose: „Dergestalt ging das Christentum als Dogma zu Grunde, an seiner eigenen Moral, dergestalt muss nun auch das Christentum als Moral noch zu Grunde gehen.“⁴¹

Wenn Nietzsche den objektiv-ontologischen Status der Moral zurückweist, indem er sie als ein Erzeugnis des ‚Willens der Schwachen zur Macht‘ in einer historischen Situation ‚bezeugt‘, hat er vor allem die Unhaltbarkeit der sich erhaben wählenden Moral hinsichtlich ihrer eigenen Voraussetzungen aufgezeigt. Nach Nietzsches ontologischer Kernthese einer agonaldynamischen Grundstruktur des Lebens, die alles Geschehen in der Welt als „ein Überwältigen, Herrwerden und [...] wiederum alles Überwältigen und Herrwerden [als] ein Neuinterpretieren, ein Zurechtmachen“⁴² begreift, wäre damit aber noch nicht ihre relative Anerkennungswürdigkeit bestritten. Der für Nietzsche zentralere Einwand, den er gegen die egalitäre Moral – von

nicht erbracht und gleichsam „nicht annähernd das historische Fundament gesichert, das erforderlich wäre, um den naturgeschichtlichen Einwand als philosophische Herausforderung ernst zu nehmen“ (SCHRÖDER, *Moralischer Nihilismus*, S. 71), ist zwar im Kern richtig. Ich plädiere jedoch mit Heidrun Hesse dafür, den genealogischen Zugang als einen „analytischen Kunstgriff“ (HESSE, *Von Lämmern und Raubvögeln*, S. 902) zu nehmen, der davon abhalten kann, ein transzendentes Signifikat, einen Standpunkt außerhalb der Zeit, einen teleologischen Plan anzusetzen, und dazu veranlassen soll, stattdessen die Geschichte als diskontinuierliche Abfolge sich ‚gewaltsam‘ ablösender Unterwerfungssysteme zu lesen (vgl. hierzu auch FOUCAULT, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 106). Auch Martin Saar betont immer wieder, dass es sich bei den Genealogien um historische Gedankenexperimente von hypothetischem Charakter handle „und nicht (nur) um historische Beweisführungen oder reale diagnostische Thesen.“ SAAR, *Genealogie als Kritik*, S. 55.

39 „...wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘!“ NIETZSCHE, GM II, 3, KSA 5, S. 297.

40 Vgl. SCHRÖDER, *Moralischer Nihilismus*, S. 32f.

41 NIETZSCHE, GM III, 27, KSA 5, S. 410.

42 NIETZSCHE, GM II, 12, KSA 5, S. 313f.

seiner Perspektive her – vorbringt, ist denn auch ein anderer, nämlich ihre vermeintliche *Gefahr für das Leben*. Die ‚Herdenmoral‘, der nach Nietzsche die ‚Redlichkeit‘ abgeht, sich ihren natürlichen Egoismus einzugestehen, die dabei aber zugleich den ‚Starken‘ *ihren* offen eingestandenen Machtwillen als illegitim auslegt,⁴³ beschränkt, so Nietzsche, die Lebensvollzüge seltenerer Individuen und verhindert in letzter Konsequenz eine „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“,⁴⁴ da sie den Einzelnen, ungeachtet dessen ‚natürlicher Beschaffenheit‘ durch ein allgemeines, unbedingt gültiges Ethos normiert.

3. Moral vs. ‚aufsteigendes Leben‘

Die ‚allgemeine‘ Moral ist nach Nietzsche in ihrem Geltungsanspruch totalitär; sie urteile nämlich von ihrer Perspektive her über die Qualität verschiedener Seins- und Handlungsweisen und damit notwendig über verschiedene Lebensformen, die sie sämtlich ihren Forderungen nach Egalität und Askese unterwerfe.⁴⁵ Damit kann sie nach Nietzsche dem Leben in seinen natürlichen Differenzen nicht gerecht werden. „Das asketische Ideal hat ein Ziel [...] es legt sich Zeiten, Völker, Menschen unerbittlich auf dieses eine Ziel hin aus, es lässt keine andere Auslegung, kein andres Ziel gelten, es verwirft, verneint, bejaht, bestätigt allein im Sinne seiner Interpretation“.⁴⁶ Dabei sei „jene Widernatur von Moral, welche Gott als Gegenbegriff und Verurtheilung des Lebens fasst, nur ein Werthurtheil [...] des niedergehenden, des geschwächten, des müden, des verurtheilten Lebens“,⁴⁷ die moralischen Postulate bloß „Zeichensprache der Affekte“⁴⁸ physiologisch ohnmächtiger ‚Priester‘ und ‚Herdenmenschen‘. Nietzsche leugnet nicht die Sinnhaftigkeit einer ‚asketischen‘ Moral für ihre Nutznießer. Sie sei jedoch nicht universalisierbar, da sie lediglich *aus dem Leben heraus* und somit niemals über *das Leben im Ganzen* urteilen könne.⁴⁹ Er akzeptiert, was die Moral der meisten *ist*, lehnt aber ab, was sie *sein möchte*, nämlich eine Moral für alle, die nach Nietzsche die notwendige Disparität des Lebens nivelliert.⁵⁰

43 Vgl. SAAR, Genealogie als Kritik, S. 76.

44 NIETZSCHE, JGB 9, 257, KSA 5, S. 205.

45 Vgl. NIETZSCHE, GD, Moral als Widernatur, 5, KSA 6, S. 86. Vgl. hierzu außerdem GERHARDT, Die Moral des Immoralismus, S. 421.

46 NIETZSCHE, GM III, 23, KSA 5, S. 395f.

47 NIETZSCHE, GD, Moral als Widernatur, 5, KSA 6, S. 86.

48 NIETZSCHE, JGB 5, 187, KSA 5, S. 107.

49 Vgl. NIETZSCHE, GD, Moral als Widernatur, 5, KSA 6, S. 86.

50 Vgl. NIETZSCHE, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 4, KSA 6, S. 367f. In einem Nachlassfragment erklärt Nietzsche: „Der Sinn der Heerde soll in der Heerde herrschen, – aber

II. Nietzsche

a. Das Narrativ des Jenseits

Es ist nach Nietzsche also die ‚Optik‘ eines ‚depravierten Lebens‘, einer „*décadence-Moral*“,⁵¹ welche die Deutungshoheit darüber beansprucht, wie allein gelebt werden darf. Durch die Rückbindung an das Sinnzentrum ‚Gott‘ versetzt sich das ‚asketische Ideal‘ in eine Metaperspektive und maßt sich an, die sinnliche Welt, die Welt des Körpers, kurz die immanente – für Nietzsche einzig wirkliche – Welt ontologisch abzuwerten. „Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen“. ⁵² Dabei haben es die ‚Starken‘, die das Leben noch in seinen „härtesten Problemen“ bejahen,⁵³ nicht nötig, dieses zugunsten einer transzendenten ‚Hinterwelt‘ zu diskreditieren. Die Leidenden hingegen nivellierten das „Schwergewicht des Lebens“, indem sie dessen wahre Bedeutung ins ‚Jenseits‘ verlagerten.⁵⁴ Das ‚asketische Ideal‘ gibt nach Nietzsche somit über heilsgeschichtliche und eschatologische Narrative dem Leiden der ‚Schwachen‘ einen Sinn.⁵⁵ Die ‚Schwachen‘, die das beständige ‚Fließen‘ der Welt nicht ertragen können, konstruieren das Narrativ einer transzendenten, ewig währenden ‚Hinterwelt‘, welches dem immanenten ‚Werden‘ den Charakter des Wirklichen nimmt. Der ‚asketische Priester‘ als der nihilistische Exporteur eines ‚Willens zum Nichts‘ in der Gottesidee⁵⁶ sei dabei zwar

nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Herde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eigenen Handlungsweisen, insgleichen die Unabhängigen oder die ‚Raubthiere‘ usw.“ (NIETZSCHE, NF, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7 [6]: Die Guten und die Verbesserer, KSA 12, S. 280). So sei umgekehrt auch die Ethik der Vornehmheit gerade nicht universalisierbar. Man dürfe „nie daran denken, unsere Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen.“ (NIETZSCHE, JGB 9, 272, KSA 5, S. 227). Pavel Kouba differenziert in diesem Kontext zwischen der Kritik an der ‚Herdenmoral‘ als einer Grundperspektive des Lebens, die Nietzsche von der Position der ‚Herrenmoral‘ aus angreife, und der Kritik an der ‚Herdenmoral‘ im Sinne ihrer Verabsolutierung. Vgl. KOUBA, Die Vernunft als moralisches Phänomen, S. 26.

51 NIETZSCHE, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 4, KSA 6, S. 367.

52 NIETZSCHE, ZA I, Von den Hinterwelten, KSA 4, S. 37.

53 Vgl. NIETZSCHE, GD, Was ich den Alten verdanke, 5, KSA 6, S. 160.

54 Vgl. NIETZSCHE, A, 43, KSA 6, S. 217.

55 Vgl. NIETZSCHE, GM III, 28, KSA 5, S. 411f.

56 Vgl. NIETZSCHE, GM III, 28, KSA 5, S. 412. Deleuze erklärt in seiner Interpretation der nietzscheschen Nihilismus-Diagnose: „...*Nihilismus bedeutet die Verneinung als Qualität des Willens zur Macht*. Seinem primären Sinn, seiner Grundlage gemäß bedeutet Nihilismus also: der vom Leben angenommene Unwert, die Fiktion höherer Werte, die ihm diesen Un-Wert verleihen, der Wille zum Nichts, der sich in diesen höheren Werten äußert.“ DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, S. 161.

„der fleischgewordene Wunsch nach einem Anders-sein, Anderswo-sein“⁵⁷, das „asketische Ideal“ entspringe jedoch eigentlich „dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerierenden Lebens, welches sich mit allen Mittel zu halten sucht und um sein Dasein kämpft“, sei also letztlich „ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens.“⁵⁸ Die egalitär-altruistische Moral und ihr metaphysisches Gewand sind nach Nietzsche die Lebenserhaltungsstrategie ihrer am Leben krankenden Anhänger, die mit den Narrativen ‚ewige Seligkeit‘ und ‚ewige Verdammnis‘ auch die ‚Gesunden‘ von ihrer Ausrichtung auf ‚Leib‘ und ‚Leben‘ abziehen würden. „Diese Schwachen – irgendwann einmal nämlich wollen auch sie die Starken sein, es ist kein Zweifel, irgendwann soll auch ihr ‚Reich‘ kommen – das ‚Reich Gottes‘.“⁵⁹

b. Die Hermeneutik von Schuld und Verdienst

In Verbindung mit den eschatologischen Heils- und Strafgeschichten dient dem „müden und verurteilten Leben“⁶⁰ zur Verabsolutierung der eigenen Seinsweise eine Auslegung, welche dem Starken die notwendige Entladung seiner Kraft anlastet, sie ihm ins Gewissen schiebt. Dazu instrumentalisierten die ‚Schwachen‘ die Sprache, respektive die durch die Grammatik gewissermaßen zementierte Trennung von Subjekt und Objekt, die den Glauben an ein ‚indifferentes Substrat‘ hinter dem Tun aufrecht erhalte.⁶¹ Das Subjekt ist für Nietzsche dabei bloß Projektion einer grammatischen Kategorie.⁶² Hinter der Handlung gibt es kein wahlfreies Subjekt, „dem es freistünde Stärke zu äußern, oder auch nicht. [...] Es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; der Thäter ist zum Thun bloß hinzugedichtet, – das Thun ist alles.“⁶³ Ursache und Wirkung, Subjekt und Handlung sind nicht voneinander zu trennen. Den durch die Verführungen der Sprache perpetuierten Glauben an ein wahlfreies Subjekt hinter der Handlung würden die Menschen des ‚Ressentiments‘ benützen, um die Irrung zu verbreiten „es stehe dem Starken frei, schwach, und dem Raubvogel, Lamm zu sein“.⁶⁴ Durch ihre unzulässige Tautologie, durch die proklamierte Differenz zwischen Täter und Tun, erschleicht sich die ‚Herdenmoral‘ nach Nietzsche das hermeneutische Vor-

57 NIETZSCHE, GM III, 13, KSA 5, S. 366.

58 NIETZSCHE, GM III, 13, KSA 5, S. 366.

59 NIETZSCHE, GM I, 15, KSA 5, S. 283.

60 NIETZSCHE, GD, Moral als Widernatur, 5, KSA 6, S. 86.

61 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 279.

62 Vgl. RIES, Nietzsche zur Einführung, S. 107.

63 NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 279.

64 NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 280.

recht, die Handlung des ‚Raubvogels‘ als eine ‚böse‘ Handlung auszulegen. Umgekehrt lüge sich die Schwäche, die ihrer Natur nach *notwendig* Schwäche sei, in eine freiwillige Leistung um;⁶⁵ der Glaube an die Seele als Einheit gebe dem Schwachen die Möglichkeit sein „So- und So-sein als Verdienst auszulegen.“⁶⁶ Nietzsche begreift also den durch die Grammatik transportierten Glauben an ein indifferent-kohärentes ‚Ich‘ als eine vom ‚Ressentiment‘ strategisch in Stellung gebrachte Illusion, mit welcher die ‚Stärke‘ in ihrer Natur diskriminiert, die ‚Schwäche‘ hingegen geheiligt wird. Das allgemeine Verdikt der Enthaltensamkeit, der gebotenen Zurückhaltung im Hinblick auf jedwede Form von Gewalt ist nach Nietzsche gerade das Gegenteil von dem, als was es die ‚Sklavemoral‘ ausgibt. Die egalitäre Moral ist demnach *ungerecht*, weil sie das ‚Quantum Kraft‘, das sich *notwendig* artikuliert, dem ‚Starken‘ auf ein imaginiertes Schuldkonto schlägt.⁶⁷

4. Perspektivische Kritik

Man könnte einwenden, dass die These von der verführenden Sprache selbst schon auf ihrer Suggestion gründet. Ist die Verführung total, hat auch die ‚Erfindung‘ eines freien Subjekts ihren legitimen Grund in eben jener rhetorischen Gewalt, auf die allein es ankommt, wenn der ‚Sinn‘ der Welt in machtförmige, endlose Interpretationen aufgelöst wird. So führt Foucault aus, das Prinzip der Interpretation sei nichts anderes „als der Interpret, und das ist wahrscheinlich die Bedeutung, die Nietzsche dem Ausdruck ‚Psychologie‘ gegeben hat.“⁶⁸ Nietzsche *selbst* interpretiert ‚aktiv‘, strategisch, über *Sprache*, wenn er ihre strategische Verwendung durch die ‚reaktiven‘ Kräfte moniert, setzt bewusst auf rhetorische Gewalt, um rhetorische Gewalt zu brechen.⁶⁹ Meines Erachtens kann indessen das, worauf Nietzsches Kritik abzielt – das ‚Allgemeine‘ – nicht wiederum zum Maßstab gemacht werden, um Nietzsche den Prozess zu machen. Der potentielle Einwand, seine Kritik sei – unter Rückwirkung ihrer machtphilosophischen Prämissen – ihrerseits nur Interpretation und verspiele damit den Anspruch universell gültig zu sein, ist insofern obsolet, als sie gar keine metaperspektivische Gültigkeit reklamiert.

65 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 280.

66 NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 281.

67 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 279.

68 FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, S. 68.

69 Dabei hat der grammatische Nebel scheinbar eine Grenze, bzw. ist nicht in der Weise total, dass er die Akteure immer schon eingehüllt hätte, sonst wäre auch Nietzsche dem Glauben an ein indifferentes Substrat erlegen. Vgl. hierzu HAMACHER, Echolos, S. 9.

Das was Nietzsche bestreitet, nämlich die mit der Idee einer allgemeinen ‚Gerechtigkeit‘ verbundene Universalisierbarkeit, kann nicht den Interpretationshorizont abgeben, vor welchem sich die genealogische Kritik behaupten müsste. Gerhard Gamm führt aus:

„Genealogische Kritik ist perspektivische Kritik, d.h. sie gesteht sich selbstreflexiv ihr unabdingbares Moment an Ungerechtigkeit ein. [...] Philosophie am Leitfaden des Lebens, des Leibes, kann von dieser notwendigen Ungerechtigkeit nicht wegsehen, sondern versucht sie zu bejahren.“⁷⁰

Wenn Perspektivität die Grundtendenz des Lebens ist, ist damit die Parteinahme für eine bestimmte Perspektive implizit vorausgesetzt.⁷¹ Nietzsche selbst hat in *Jenseits von Gut und Böse* seine genealogische Erzählung durch die rhetorische Frage nach der Perspektive gebrochen und eine zu seiner These vom ‚Willen zur Macht‘ kongeniale Antwort geliefert. „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.“⁷² Nietzsche bejaht die gewissermaßen aporetische Struktur seines Denkens, die sich insofern artikuliert, als die These vom ‚Willen zur Macht‘ sich nicht als absolut behauptet, sondern ihren eigenen Prämissen folgt, also nicht zur objektiven ‚Wahrheit‘ erhoben wird, sondern sich durch ihre implizite Machtförmigkeit sowohl relativiert, als auch bestätigt. In genanntem Aphorismus spricht ein Nietzsche zu uns, der um die aktiv interpretatorische und damit machtförmige Weise seines Philosophierens weiß, wenn er das Theorem vom ‚Willen zur Macht‘ ontologisiert.⁷³ Nietzsche führt seine potentiellen Kritiker vor, indem er ‚schöpferisch‘ philosophiert, die ‚Genetik der Macht‘ in der eigenen ‚Wahrheit‘ nicht verleugnet: „gesetzt, dass man es von vornherein nunmehr weiss, wie sehr es eben nur – meine Wahrheiten sind.“⁷⁴ Der Befund, dass ‚Wahrheit‘ bloß als interpretative Fiktion existiert, dass „das Perspektivische“ jedoch zugleich die „Grundbedingung alles Lebens“⁷⁵ bedeutet, führt uns zu Nietzsches Erkenntniskritik.

70 GAMM, *Die Erfahrung der Differenz*, S. 136.

71 Foucault meint hierzu: „Der historische Sinn, wie Nietzsche ihn versteht, weiß dagegen, dass er auf einer Perspektive beruht, und verleugnet nicht das System der eigenen Ungerechtigkeit.“ FOUCAULT, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 113.

72 NIETZSCHE, JGB 1, 22, KSA 5, S. 37.

73 Deshalb ist die Aporie der vermeintlich konträren kritischen Strategeme Naturalisierung bzw. psycho-physiologische Anthropologisierung und Soziologisierung der Phänomene, anders als Martin Saar betont, auch nur ein scheinbarer Gegensatz. Vgl. hierzu SAAR, *Genealogie als Kritik*, S. 74.

74 NIETZSCHE, JGB 7, 231, KSA 5, S. 170.

75 NIETZSCHE, JGB, Vorrede, KSA 5, S. 12.

C. Erkenntniskritik

1. Werden vs. Sein oder die Unmöglichkeit letztgültiger Wahrheit

Nietzsche hat, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, den Begriff des Lebens gegen die in seinen Augen erstarrte, ‚widernatürliche‘ Moral ins Feld geführt. Letztere wurde von ihm als eine normierende Strategie beschrieben, mit deren Hilfe das physiologisch ohnmächtige Leben Handlungen und Seinsweisen jenseits der von ihm abgesteckten Grenzen unterdrückt. *Leben* (in seiner gesunden, aufsteigenden Variante) gilt Nietzsche jedoch nicht nur als Argument gegen die ‚Sklavemoral‘, sondern fungiert zugleich als hypothetischer Gegenbegriff zum okzidental-philosophischen Begriff des *Seins*, mit dem er das *Werden*, das in der abendländischen Denktradition seit Parmenides ontologisch abgewertet wurde, rehabilitieren möchte. Leben ist für Nietzsche „wesentlich [...] Überwältigung [...] eben Wille zur Macht“.⁷⁶ Es hat für ihn „die ewige Lust des Werdens selbst zu sein.“⁷⁷ In einer Welt des Werdens gibt es keine ‚Wahrheiten‘, die sich jenseits der Geschichte konservieren ließen. Die objektive ‚Wahrheit‘ steht für Nietzsche außerhalb des Möglichen und auch jenseits des Erstrebenswerten. Er verabschiedet Begriffe wie ‚reine Vernunft‘ oder ‚Erkenntnis an sich‘, da in diesen „die aktiven und interpretierenden Kräfte“⁷⁸ verleugnet würden. So gebe es bloß ein perspektivisches ‚Erkennen‘,⁷⁹ alles Dasein sei „essentiell ein auslegendes Dasein“,⁸⁰ also beständig hermeneutischer Natur.⁸¹ Jede Wahrheit sei demnach anthropomorph,⁸² ein objektives Wissen von ‚Welt‘ kann es nicht geben, da sie nicht als ‚Allgemeines‘ – das allein epistemisch zugänglich wäre – sondern lediglich als multiperspektivisches, sich beständig wandelndes Deutungsspiel existiert.

Der Charakter des Daseins sei dabei nicht hinreichend ergründet, als dass sich ein Wert der ‚Wahrheit‘ gegenüber jenem der ‚Fiktion‘ im Hinblick

76 NIETZSCHE, JGB 9, 259, KSA 5, S. 207f.

77 NIETZSCHE, GD, Was ich den Alten verdanke, 5, KSA 6, S. 160.

78 NIETZSCHE, GM III, 12, KSA 5, S. 365.

79 Vgl. NIETZSCHE, GM III, 12, KSA 5, S. 365. Vgl. dazu auch NIETZSCHE, FW 5, 374, KSA 3, S. 627: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schließt.“

80 NIETZSCHE, FW 5, 374, KSA 3, S. 626.

81 Vgl. hierzu auch RIES, Nietzsche zur Einführung, S. 138

82 Vgl. NIETZSCHE, WL 1, KSA 1, S. 880, außerdem FW 3, 109, KSA 3, S. 468.

auf das Leben bewährt hätte.⁸³ Es sei bloß ein moralisches Vorurteil, das die ‚Wahrheit‘ gegenüber dem ‚Schein‘ privilegiere, ja vielmehr sei ein wesenhafter Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ durch das mitnichten erkenntnisfähige Wesen Mensch gar nicht zu leisten.⁸⁴ In Nietzsches radikaler Hermeneutik wird die ‚wahre Welt zur Fabel‘, aber auch die scheinbare Welt verschwindet, da die Unterscheidung überhaupt sinnlos geworden ist.⁸⁵ Die „beständige Fälschung der Welt“ sei somit „Lebensbedingung“, die „Falschheit eines Urtheils [...] noch kein Einwand gegen ein Urtheil.“⁸⁶ Das Dasein ist demnach wesentlich auf dynamische Interpretation gebaut.⁸⁷

Nietzsche lehnt infolgedessen jede Wissensformation ab, die einen unbedingten, zeitlosen Wahrheitsanspruch formuliert. Jeder ‚Fest-Stellung‘ von Menschen und Dingen bzw. jeder ‚objektiven‘ Erkenntnis über das *Wesen des Menschen* und *die Dinge im Allgemeinen* liegt nach Nietzsche ein machtformiges Interesse, ein ‚Wille zur Wahrheit‘ zu Grunde. Die Welt wende uns nicht ein lesbares Antlitz zu, das wir lediglich zu entziffern bräuchten.⁸⁸ Der Mensch spannt nach Nietzsche ein Begriffsnetz über das Sein (das ein Werden ist), um an der Unmöglichkeit einer epistemischen Bemeisterung der Welt nicht zu zerbrechen, ferner um es *seinen* Bedürfnissen gemäß zu strukturieren.⁸⁹ „Auch hinter aller Logik [...] stehen Werthschätzungen, [...] physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“⁹⁰ Die Metaphysiker und Epistemologen aller Zeiten argumentierten zwar im Namen der ‚Wahrheit‘, befänden sich aber immer innerhalb einer Matrix aus Vorurteilen, Wünschen und Affekten, die ihren Systemen vorausgingen und diese durchwirkten.⁹¹ Das Bedürfnis nach Wahrheit, „nach Starr-machen, Verewigen, nach Sein“⁹² bedeutet für Nietzsche dabei „eine gewisse Verar-

83 Vgl. NIETZSCHE, FW 5, 344, KSA 5, S. 576.

84 Vgl. NIETZSCHE, JGB 2, 34, KSA 5, S. 53.

85 Vgl. NIETZSCHE, GD, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, 6, KSA 6, S. 81.

86 NIETZSCHE, JGB 1, 4, KSA 5, S. 18.

87 Vgl. NIETZSCHE, FW 5, 344, KSA 5, S. 576.

88 Vgl. FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, S. 34. An gleicher Stelle rekurriert Foucault auf die nietzschesche Hermeneutik, wenn er schreibt: „Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht. Man muss den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun“.

89 Grundlegend für diese sprachphilosophische Erkenntniskritik ist bereits Nietzsches frühe Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Vgl. NIETZSCHE, WL 1, KSA 1, S. 873–890.

90 NIETZSCHE, JGB 1, 3, KSA 5, S. 17.

91 Vgl. NIETZSCHE, JGB 1, 5, KSA 5, S. 19.

92 NIETZSCHE, FW, 5, 370, KSA 3, S. 621.

II. Nietzsche

mung des Lebens“.⁹³ Nur die ‚Schwachen‘ haben ‚Sein‘, zeitlose Ideen, allgemeine und unveränderliche ‚Wahrheit‘ nötig.⁹⁴

Der idealistische Seinsbegriff ist für Nietzsche somit das philosophische Korrelat zur monotheistischen Gottesidee. Der „Wahrhaftige“, der „die Art des Seins [...] auf eine causa prima“⁹⁵ zurückführt „bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur, und der Geschichte“.⁹⁶ Die philosophische Metaphysik mit ihren über die Geschichte und das Werden hinausweisenden epistemischen Sehnsüchten, sei dem ‚asketischen Ideal‘ wesensverwandt,⁹⁷ „weil Wahrheit als Sein, als Gott, als oberste Instanz selbst gesetzt“⁹⁸ werde. Und auch die moderne Wissenschaft mit ihren vermeintlich selbstlosen Wahrheitspostulaten trage eine metaphysische Erblast, sei lediglich sublimierte Form des ‚asketischen Ideals‘; denn auch wenn sie die theologischen Begriffe suspendiert habe, glaube die ‚moderne Wissenschaft‘ „noch an einen metaphysischen Wert, einen Wert an sich der Wahrheit“.⁹⁹

Nietzsches ‚Wahrheitsschelte‘ führt ihn dabei keinesfalls in den Skeptizismus. Der Verbleib im Ewig-Ungefährten, im bloß Hypothetischen, hat für ihn den gleichen pathologischen Charakter wie das Bedürfnis nach einer letztgültigen Wahrheit.¹⁰⁰ Jenes „Verzichteleisten auf Interpretation“¹⁰¹ vollzieht sich demnach nicht deshalb, weil der Skeptiker der Wahrheit entbehren könnte. *Weil* er an einen metaphysischen Wert der Wahrheit glaubt, verbietet er sich den interpretativen Umgang mit der Welt. Der Skeptizismus ist für Nietzsche in gleichem Maße wie Metaphysik und die moderne Wissenschaft ein Ausdruck von ‚Schwäche‘.

93 NIETZSCHE, GM III, 25, KSA 5, S. 403.

94 Das „Verlangen nach Gewissheit“ resultiere aus „jene[m] Instinkt der Schwäche, welcher Religionen, Metaphysiken, Ueberzeugungen aller Art [...] konserviert.“ NIETZSCHE, FW 5, 347, KSA 3, S. 581f.

95 NIETZSCHE, GD, Die vier grossen Irrthümer, 8, KSA 6, S. 97.

96 NIETZSCHE, FW 5, 344, KSA 3, S. 577.

Idealistische Philosophie ist für Nietzsche dort strukturell nihilistisch, wo sich die über dem Leben stehenden Werte nicht von ihrem Effekt, einer Entwertung des diesseitigen Lebens, trennen lassen. Vgl. hierzu DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, S. 161.

97 „der asketische Priester hat bis auf die neueste Zeit die widrige und düstere Raupenform abgegeben, unter der allein die Philosophie leben durfte und herum-schlich...“ NIETZSCHE, GM III, 10, KSA 5, S. 360f.

98 NIETZSCHE, GM III, 24, KSA 5, S. 401.

99 NIETZSCHE, GM III, 24, KSA 5, S. 400. Vgl. hierzu auch NIETZSCHE FW 5, 344, KSA 5, S. 577.

100 „Skepsis nämlich ist der geistige Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt;“ NIETZSCHE, JGB 6, 208, KSA 5, S. 138.

101 NIETZSCHE, GM III, 24, KSA 5, S. 400.

2. Erkennen als ‚Schaffen‘

Anstatt den Wert des Daseins hinter der Zeit zu verorten oder auf diesen ganz zu verzichten, optiert Nietzsche für ein kreativ-ästhetisches Weltverhältnis, in welchem die *allgemeine*, letztgültige Wahrheit ausgespielt hat. Die ‚Philosophen der Zukunft‘, so Nietzsche, sind keine Dogmatiker, sie verabsolutieren ihre notwendig perspektivische ‚Wahrheit‘ nicht, es geht ihnen „wider den Stolz, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für Jedermann sein soll [...] ‚mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht‘ – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft.“¹⁰² Die Universalisierung lehnt der ‚freie Geist‘ ab, den seine seltenen, vielleicht abgründigen, in jedem Fall beweglichen ‚Wahrheiten‘ nicht verzweifeln lassen. Die ‚Fest-Stellung‘ hat er nicht nötig:

„...umgekehrt wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei dem ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit Abschied gibt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können, und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence.“¹⁰³

Über der Einsicht, dass Erkenntnis nicht gelingen kann, dass Begriffe lediglich „mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen [...] für Empfindungsgruppen“¹⁰⁴ sind, soll der Mensch nicht seine „Fähigkeit zum Verleihen“¹⁰⁵ respektive seinen diskursiven Umgang mit den Dingen verlieren. Nietzsche führt den „Cultus des Unwahren [...] die Kunst als den guten Willen zum Scheine“¹⁰⁶ als ‚Gegenmacht‘ der ‚Redlichkeit‘ ins Feld, mit welchem die Unmöglichkeit, zur Wahrheit zu gelangen, kompensiert werden könne.¹⁰⁷ Der ‚freie Geist‘ bestimmt sich selbst. Er fahndet nicht nach einer kalten, objektiven, vermeintlich selbstlosen Wahrheit, sondern verfährt ‚aktiv‘, entscheidend, auslegend mit der Welt, bleibt in *seinen* Wahrheiten beständig präsent.

„Die eigentlichen Philosophen der Zukunft aber sind Befehlende und Gesetzgeber [...] sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft [...] Ihr ‚Erkennen‘ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht.“¹⁰⁸

102 NIETZSCHE, JGB 2, 43, KSA 5, S. 60.

103 NIETZSCHE, FW 5, 347, KSA 5, S. 583.

104 NIETZSCHE, JGB 9, 268, KSA 5, S. 221.

105 NIETZSCHE, M 4, 210, KSA 3, S. 190.

106 NIETZSCHE, FW 2, 107, KSA 3, S. 464.

107 Vgl. NIETZSCHE, FW 2, 107, KSA 3, S. 464.

108 NIETZSCHE, JGB, 6, 211, KSA 5, S. 145.

3. Destruktion des klassischen Subjekts

Mit der fiktionalen Substantialität des Seins unmittelbar verbunden ist für Nietzsche das sowohl im Christentum als auch in der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie gängige ‚Vorurteil‘ des ‚Ich‘ als kohärent-monadischer Einheit, das *dort* als Seele heilsgeschichtlich in einer transzendenten Beziehung zu Gott geborgen war, *hier* transzendentalphilosophisch, als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, oder als sich selbst begründender Grund, den Stolz der Philosophie ausmachte.

Dieses Subjekt wird von Nietzsche in seiner Kohärenz, und seiner Möglichkeit sich durch Introspektion einzuholen, bestritten.¹⁰⁹ Nicht nur das bleibende Sein fehle, das ‚erkannt‘ werden könne, auch der ‚Erkennende‘ als Einheit sei eine überkommene metaphysische Setzung. Den Glauben an die Einheit unserer Bewusstseinsperioden, an ‚die Seele‘ als etwas Unteilbares, als Monade, als ‚Atomon‘, gelte es zu verabschieden.¹¹⁰ Das ‚Ich‘ ist nicht mehr, wie noch bei Kant, transzendente Bedingung einer Einheit von Welterfahrung;¹¹¹ Bewusstsein ist für Nietzsche ein Oberflächenphänomen, „ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“.¹¹² An die Stelle eines selbstvidenten ‚cogito‘ cartesischer Prägung setzt Nietzsche das leibliche ‚Selbst‘ als einen „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“.¹¹³ Die Innenwelt des Menschen sei ein epistemisch uneinholbarer Abgrund, über welchen mit dem Ichbegriff – der ein Konglomerat aus ‚Stimmen‘ zu einer Einheit synthetisiere – notdürftig hinweggeholfen werde.¹¹⁴

109 Die Vorrede der *Genealogie* beginnt mit den Worten: „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden uns selbst [...] notwendig fremd [...] für uns heißt der Satz in alle Ewigkeit ‚Jeder ist sich selbst der Fernste‘, – für uns sind wir keine ‚Erkennenden‘.“ NIETZSCHE, GM, Vorrede, 1, KSA 5, S. 247f.

110 Vgl. NIETZSCHE, JGB 1, 12, KSA 5, S. 27.

111 Vgl. RIES, Nietzsche zur Einführung, S. 108.

112 NIETZSCHE, M 2, 119, KSA 3, S. 113.

113 NIETZSCHE, JGB 1, 12, KSA 5, S. 27.

114 Abermals sei es die Grammatik, durch welche der „Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat Unfug zu stiften“ (NIETZSCHE, JGB, Vorrede, KSA 5, S. 11), sich fortschreibe. Der Subjekt-Begriff ist nach Nietzsche aus einer sprachlichen Tradition gewachsen; jeder Sprecher sei unwillkürlich belastet durch die semantischen Hypotheken seiner Vorgänger. Die Sedimente der Geschichte hätten sich in den bloß scheinbar autarken Denkgebäuden abgelagert, und die grammatischen Kategorien dem Denken hartnäckige Vorurteile eingepflegt. Die Rede vom ‚Ich‘ platziert sich nach Nietzsche in einer unbewusst wirksamen sprachlichen Matrix. Vgl. NIETZSCHE, JGB 1, 20, KSA 5, S. 34f.

Dabei sei ‚ich denke‘ genauso wenig ‚unmittelbare Gewissheit‘ wie ‚ich will‘.¹¹⁵ Auch die schopenhauersche Willensmetaphysik gründet für Nietzsche auf dem Irrtum, dass das Subjekt des Willens, ja dass der Wille selbst eine Einheit sei.¹¹⁶ Jeder Wille setze jedoch einen Gegenwillen voraus.¹¹⁷ Nietzsches agonale Theorie von Machtquanten gilt auf der Mikroebene des Selbst¹¹⁸ in gleicher Weise wie auf der Makroebene der Geschichte bzw. des menschlichen Mit- und Gegeneinanders. „Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler ‚Seelen‘“.¹¹⁹ Innerhalb des Zusammenspiels von Kräften übernehme jeweils ein bestimmter Trieb die Herrschaft auf Zeit. Das Mit- und Gegeneinander der Kräfte ist für Nietzsche die Bedingung allen Geschehens; die hierarchischen Lagen im Selbst verschieben sich beständig.¹²⁰ Der fundamental leiblich figurierte Mensch ist demnach permanente

115 Vgl. NIETZSCHE, JGB 1, 16, KSA 5, S. 29.

116 Nietzsche bezeichnet den ‚schopenhauerschen‘ Glauben, ein und derselbe Wille als Prinzip sei in jedem Wesen ganz und ungeteilt vorhanden, als „unbeweisbare Lehre von Einem Willen“ und spricht in diesem Zusammenhang von „Ausschweifungen und Laster des Philosophen“ (NIETZSCHE, FW 2, 99, KSA 3, S. 454). Er selbst setzt in allem Geschehen ein Gegeneinander voraus (Vgl. NIETZSCHE, JGB 2, 36, KSA 5, S. 55). Wenn Nietzsche den Charakter der Welt als ‚Willen zur Macht‘ beschreibt, nimmt er eine disparate Vielheit gegenstrebigter Machtquanten an. Der Wille wird als bloßer Schein einer Einfachheit betrachtet, in dem sich eine Vielheit verbirgt. Michael Steinmann führt aus: „Der Begriff der Macht setzt also immer eine Differenz zu einer Gegenmacht voraus.“ (STEINMANN, Die Ethik Friedrich Nietzsches, S. 134). Wolfgang Müller-Lauter meint dazu: „Der Wille zur Macht ist des Gegensatzes bedürftig, der freilich selber nur Wille zur Macht sein kann.“ (MÜLLER-LAUTER, Über Werden und Wille zur Macht, S. 24). Deshalb ist Giorgio Colli zu widersprechen, wenn er den nietzscheschen „Willen zur Macht“ mit dem schopenhauerschen „Willen zum Leben“ identifiziert – mit dem alleinigen Unterschied, „daß Schopenhauer diese Substanz ablehnen möchte, Nietzsche sie dagegen akzeptiert und bejahen will.“ COLLI, Nachwort, JGB/GM, S. 416.

117 „Wille kann natürlich nur auf ‚Wille‘ wirken [...] man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt...“ NIETZSCHE, JGB 2, 36, KSA 5, S. 55.

118 ‚Selbst‘ ist Nietzsches umfänglicher Begriff für den psycho-physischen Gesamtkomplex Mensch, welcher der Herrschaft durch das Ich entzogen bleibt bzw. dieses aus dem Untergrund beherrscht. In *Also sprach Zarathustra* heißt es: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“ NIETZSCHE, ZA I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, S. 40.

119 NIETZSCHE, JGB 1, 19, KSA 5, S. 33.

120 Vgl. hierzu MÜLLER-LAUTER, Über Werden und Wille zur Macht, S. 12.

‚Selbstüberwindung‘, Schauplatz eines mehr oder minder unbewussten Kriegeres rivalisierender Triebe. Der ‚Geist‘ als ‚kleine Vernunft‘ sei lediglich Werkzeug der ‚grossen Vernunft‘ des ‚Leibes‘.¹²¹ Der Intellekt ist danach gleichsam ein Marionettenkönig, der über die dynamischen Geschehnisse in ‚seinem‘ Reich nur mäßig Bescheid weiß, der sich autonom wähnt, dem jedoch der jeweils dominierende Instinkt seinen Willen souffliert.¹²²

4. Die Unerkennbarkeit von Handlungen und die Unmöglichkeit eines epistemischen Selbstverhältnisses

Wenn das Selbst ein leibliches ‚Geschehen‘ ist, eine unbekannte Welt, die der Reflexion verborgen bleibt, sich überdies die Einheit des Willens als erfundene Komplexitätsreduktion herausstellt, so kann auch menschliches Handeln nicht ‚vernünftig‘ begründet bzw. über die Kategorie des *Motivs* bewertet werden. Ein *Wissen* um das ‚Wesen‘ einer Handlung kann es dann nicht geben.¹²³ Die affektiv-agonale Dynamik, die einer Handlung vorausgeht, bleibt dem sich autonom wahnenden Bewusstsein verschlossen. „Dein Urtheil ‚so ist es recht‘ hat eine Vorgeschichte in deinen Trieben, Neigungen, Abneigungen, Erfahrungen und Nicht-Erfahrungen“.¹²⁴ So ist es nach Nietzsche zum einen der physiologische Untergrund, der ein Urteil bedingt, zum anderen die Erfahrung bzw. die historischen Sedimente, die in das psychische Gewebe des Menschen eingetragen sind und dessen Werthorizont bestimmen. Ein Urteil ist somit niemals vorurteilsfrei. Den „kategorischen Imperativ [...] Diese ‚Festigkeit‘ deines sogenannten moralischen Urtheils“¹²⁵ beschreibt Nietzsche denn auch als Strategem des selbstsüchtigen Menschen, mit dessen Hilfe dieser sein Urteil zum Allgemeingesetz erheben möchte.¹²⁶ Das Prinzip des ‚Allgemeinen‘ verfehlt jedoch notwendig das grenzenlose Handlungsuniversum des Menschen. Wer sich sein eigenes ‚Ideal‘ schaffe, dem sei die

121 „Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft“, NIETZSCHE, ZA I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, S. 39.

122 Vgl. NIETZSCHE, M 2, 109, KSA 3, S. 99. Vgl. hierzu auch ZITTEL, Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie, S. 109.

123 Im Aphorismus *Die unbekannte Welt des „Subjekts“* aus *Morgenröthe* heißt es: „Die Handlungen sind niemals Das, als was sie uns erscheinen! [...] Die moralischen Handlungen sind in Wahrheit ‚etwas Anderes‘ – mehr können wir nicht sagen: und alle Handlungen sind wesentlich unbekannt.“ NIETZSCHE, M 2, 116, KSA 3, S. 109.

124 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 561.

125 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 562.

126 Vgl. NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 562.

Tendenz zur ‚Universalisierung‘ unerträglich, denn das Ideal eines Einzelnen „könnte niemals das eines Anderen sein, geschweige denn Aller, Aller! – –“. ¹²⁷ Nietzsche führt aus:

„Wer noch urtheilt ‚so müsste in diesem Fall jeder handeln‘, ist noch nicht fünf Schritt weit in der Selbsterkenntniss gegangen: sonst würde er wissen, dass es weder gleiche Handlungen giebt noch geben kann, – dass jede Handlung die gethan worden ist, auf eine ganz einzige und unwiederbringliche Art gethan wurde, und dass es ebenso mit jeder zukünftigen Handlung stehen wird“. ¹²⁸

Ein epistemisches Selbstverhältnis kann nach Nietzsche nicht gelingen, der reflexive Weg zur eigenen Handlung ist unbegehrbar, da „jede Handlung beim Hinblick oder Rückblick auf sie, eine undurchdringliche Sache ist und bleibt“. ¹²⁹

Dass Handlung ohne Reflexion auskommt, dass Bewusstsein, Intellekt, Geist, Vernunft keine bleibenden Qualitäten des Menschen, sondern nur die letzte Stufe des Organischen ausmachen, ¹³⁰ ist für Nietzsche eine Tatsache. „Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe“. ¹³¹ Nietzsche fragt in der *Fröhlichen Wissenschaft* genealogisch nach der ‚Herkunft‘ des Bewusstseins und erwägt dessen Entstehung aus der Bedürftigkeit des Menschen, sich in Notlagen mitzuteilen. ¹³² Es sei demnach ein soziales Phänomen und Nietzsche führt aus, dass es „nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist“. ¹³³ Das Bewusstsein spricht demnach eine ‚gemeine‘ Sprache. Es erfasst – seiner Funktion als einem Medium der Mitteilung, als einem generalisierenden Organ gemäß – lediglich dasjenige, was am Menschen ‚allgemein‘, nicht-individuell und insofern mediierbar ist. Das Ultraindividuelle des Menschen sei mit den ‚Gemeinplätzen‘ des Bewusstseins gar nicht zu erreichen. ¹³⁴ Das *Individuum* spielt sich also im Wesentlichen auf leiblicher Ebene, gleichsam unterhalb des Bewusstseins ab. Der Unmöglichkeit, sich selbst reflexiv einzuholen, sich vollkommen ‚bewusst‘ zu werden, sich ‚theoretisch‘ zu sichern, begegnet Nietzsche mit einem ‚körperlichen‘ Konzept ‚praktisch-dynamischer‘ Subjektivität. Der

127 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 562.

128 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 562f.

129 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 563.

130 Vgl. NIETZSCHE, FW 1, 11, KSA 3, S. 382.

131 NIETZSCHE, FW 5, 354, KSA 3, S. 590.

132 Vgl. NIETZSCHE, FW 5, 354, KSA 3, S. 591.

133 NIETZSCHE, FW 5, 354, KSA 3, S. 592.

134 Vgl. NIETZSCHE, FW 5, 354, KSA 3, S. 593.

pluralistisch-affektive Komplex des Selbst interiorisiert bestimmte Aktions- und Handlungsweisen, und auch wenn oder gerade weil das Selbst sich nicht ‚zum Bewusstsein kommt‘, formuliert Nietzsche im *Zarathustra* programmatisch, dass „euer Selbst in der *Handlung* sei, wie die Mutter im Kinde: das sei mir euer Wort von Tugend.“¹³⁵

D. ‚Ethik des Selbst‘

Nietzsches Moral- und Erkenntniskritik bereiten den Weg für eine ‚Ethik des Selbst‘.

Auch wenn Nietzsche sich selbst wiederholt als Immoralisten bezeichnet hat,¹³⁶ führt ihn seine Moralkritik nicht in eine „moralinfreie“¹³⁷ Sphäre, so wie ihn seine Erkenntniskritik nicht dazu bringt, das individuelle ‚Schaffen‘ von ‚Wahrheit‘ als interpretativer Fiktion zu unterlassen. Das anarchistische Laissez-faire, die Absenz jedweden ‚Gesetzes‘, ist ihm ebenso verhasst wie der tugendhafte ‚Ascetismus‘ der Skepsis,¹³⁸ also der Verzicht auf ein kreativ-metaphernbildendes ‚Wahrheitsspiel‘. In der Vorrede zur *Morgenröthe* erklärt Nietzsche, warum er die okzidentale Moral attackiert: „Aus Moralität! Oder wie sollen wir’s heissen, was sich [...] in uns – begiebt?“¹³⁹ Am Ende von GM I präsentiert er die ‚moralische‘ Formel, unter der sich sein ‚Immora-

135 NIETZSCHE, ZA II, Von den Tugendhaften, KSA 4, S. 123 (Kursivierung von mir).

136 „Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäß ist, – in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neintun nicht vom Jasagen zu trennen weiss. Ich bin der erste Immoralist: damit bin ich der Vernichter par excellence.“ (NIETZSCHE, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 2, KSA 6, S. 366). In Nietzsches dionysischer Philosophie werden Verneinung und Bejahung eins. „Immoralismus“ bedeutet die Überwindung einer *bestimmten* Moral, durch welche sich der Raum öffnet für eine Moral der Zukunft. In *Ecce Homo* ist deutlich formuliert was im Begriff des Immoralismus verneint wird: „Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort Immoralist in sich schließt. Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, die Wohlwollenden, Wohltätigen; ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, – die *décadence*-Moral, handgreiflicher geredet, die christliche Moral.“ NIETZSCHE, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 4, KSA 6, S. 367f.

137 HELLER, Diesseits und jenseits von Gut und Böse, S. 11.

138 NIETZSCHE, GM III, 24, KSA 5, S. 400.

139 NIETZSCHE, M, Vorrede, 4, KSA 3, S. 16. Überdies schreibt Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*: „Die Moralisten müssen es sich jetzt gefallen lassen, Immoralisten gescholten zu werden, weil sie die Moral secieren.“ NIETZSCHE, MA II, 2, Der Wanderer und sein Schatten, 19, KSA 2, S. 553.

lismus‘ entfaltet: „Jenseits von Gut und Böse‘... Dies heisst zum Mindesten nicht ‚Jenseits von Gut und Schlecht‘.“¹⁴⁰ Es ist, wie bereits besprochen, eine moralische Perspektive, von der aus Nietzsche eine andere moralische Perspektive attackiert.¹⁴¹ Friedrich Nietzsche ist als ‚Prophet‘ einer eigenen Gesetzgebung, einer aus der Konvention und der allgemeinen Wahrheit gelösten Daseinsform, ein genuin ethischer Denker. Seine Ethik kommt dabei nicht ‚von Oben‘. Weder ein Gesetz, dem man gehorcht, bloß weil es befiehlt, noch irgendein Gott können ihr Maßstab sein. Seine Kritik bricht den metaphysischen Panzer der Moral, destruiert jede transzendente und damit der Formbarkeit durch den Einzelnen enthobene ‚Wahrheit‘. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass nicht weiterhin geurteilt und gehandelt werden soll. Die ‚Ethik des Selbst‘ präsentiert kein Modell eines allgemeinen Sollens. Das ‚souveräne Individuum‘ ist vor sich selbst verantwortlich, es hat das allgemeine Sittengesetz verabschiedet.¹⁴²

1. Voraussetzungen und Chancen für eine ‚souveräne‘ Ethik

Im Folgenden wird der Versuch einer Standortbestimmung der ‚Ethik des Selbst‘ innerhalb des nietzscheschen Begriffsuniversums unternommen. Was sind ihre Voraussetzungen? Wie, wann und wem ist sie möglich? Im Hinblick auf diese Fragen scheint es geboten die Themenkomplexe ‚Sittlichkeit der Sitte‘, ‚Schlechtes Gewissen‘ sowie das Motiv vom ‚Tod Gottes‘ näher zu untersuchen.

a. Die ‚Sittlichkeit der Sitte‘

Nietzsche beschreibt die ‚Sittlichkeit der Sitte‘ in *Morgenröthe* als eine archaische Form der Ethik, als „Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen“.¹⁴³ Die ‚Sitte‘ sei eine Art zweite Natur des ‚vorhistorischen Menschen‘

140 NIETZSCHE, GM I, 17, KSA 5, S. 288.

141 Vgl. KOUBA, Die Vernunft als moralisches Phänomen, S. 26.

142 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293.

Volker Gerhardt hat in diesem Zusammenhang auf die Sekundarität der Universalisierung verwiesen. Denn vor den Postulaten nach interindividueller Verbindlichkeit, stehe die Frage nach ‚individueller Allgemeinheit‘, also danach, wie ein Individuum ‚versprechen‘, wie es aus sich selbst heraus die Maxime seines Handelns begründen und allein vor *sich selbst*, und nicht vor einem ‚Allgemeinen‘, dem bloßen *Abstractum* Mensch, Verantwortung tragen könne. Vgl. GERHARDT, Selbstbegründung, S. 39.

143 NIETZSCHE, M 1, 9, KSA 3, S. 22.

Die Formel von der ‚Sittlichkeit der Sitte‘ ist in der Nietzsche-Rezeption wiederholt in

gewesen, eine den Akteuren inkorporierte ethische Struktur, in der sie sich mehr oder weniger intuitiv bewegt hätten.¹⁴⁴ Der ‚freie, individuelle Mensch‘ hingegen sei vom Menschen der ‚Sitte‘ als ‚böse‘ und ‚unsittlich‘ empfunden worden, „weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will“.¹⁴⁵ Es ist offenkundig, dass Nietzsche dieses archaische Modell einer vollständigen Marginalisierung des Individuellen ablehnt.¹⁴⁶ Und doch ist die Kulturalisierung des Menschen, die „Einfriedung in die Gesellschaft“,¹⁴⁷ Voraussetzung für die Heraufkunft des „souveränen Individuums“, des Menschen eines „eigenen, unabhängigen, langen Willens, der versprechen darf“.¹⁴⁸ Denn dem ursprünglich ‚schweifenden Menschen‘ als dem „nothwendig vergessliche[n] Thier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der starken Gesundheit“¹⁴⁹ bedeutet habe, sei in der ‚Kultur‘ über eine an den Schmerz gekoppelte „Mnemotechnik“¹⁵⁰ ein Gedächtnis angezuchtet worden.¹⁵¹ Das ‚aktive‘ Gedächtnis – dem Vergessen als positivem Hemmungsvermögen zur Seite gestellt – ist nach Nietzsche die Voraussetzung für jeden in die Zukunft weisenden Entwurf, Bedingung einer Überwindung bloß tierischer ‚Gegenwart‘. Der Mensch *passiert* den kulturalen Prozess, in dessen Verlauf die noch vormenschliche ‚Bestie‘ überformt wird.

von Nietzsches eigener Darstellung deutlich abweichender Weise interpretiert worden. Dies ist meiner Meinung nach dem Bedürfnis geschuldet, die Begriffe der in GM I artikulierten Kontrastierung von ‚Herren- und Sklavenmoral‘ nahtlos in Nietzsches Narrativ von der ‚Sittlichkeit‘ aus GM II (und *Morgenröthe*) einzupassen. So überträgt Heidrun Hesse die ‚Sitte‘ eher auf das Schema der ‚Herrenmoral‘ (Vgl. HESSE, Von Lämmern und Raubvögeln, S. 903), während Ottfried Höffe die „ressentimentdurchwirkte Sittlichkeit der Sitte“ mit der ‚Sklavenmoral‘ identifiziert (HÖFFE, Einführung in Nietzsches „Genealogie der Moral“, S. 12). Man kann für beide Lesarten argumentieren. Nietzsche selbst hat die Typologie der ersten nicht in die zweite Abhandlung übernommen. Ich bin daher der Meinung, dass eine ‚redliche‘ Nietzscheinterpretation auf eine genaue Zuordnung verzichten sollte, zumal sich Nietzsches genealogische ‚Experimente‘ nicht auf einen historischen Zeitstrahl übertragen lassen. Man wird Nietzsches natur- und sozialgeschichtlichen Hypothesen nicht gerecht, wenn man sie in das ‚Prokrustesbett‘ einer geschlossenen Systematik zwingt.

144 Vgl. NIETZSCHE, M 1, 9, KSA 3, S. 22.

145 NIETZSCHE, M 1, 9, KSA 3, S. 22.

146 „Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen; bis diesen Augenblick ist der Himmel der Besten noch verdüsterter, als er sein müsste.“ NIETZSCHE, M 1, 9, KSA 3, S. 24.

147 NIETZSCHE, GM I, 11, KSA 5, S. 275.

148 NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293.

149 NIETZSCHE, GM II, 1, KSA 5, S. 292.

150 NIETZSCHE, GM II, 3, KSA 5, S. 295.

151 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293.

„Wie muss der Mensch, um dermaassen über die Zukunft voraus zu verfügen [...] selbst vorerst berechenbar, regelmäßig, nothwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich als Zukunft gut sagen zu können!“¹⁵²

b. Das ‚schlechte Gewissen‘

Ein weiterer zentraler Begriff in Nietzsches Narrativ von der Vergesellschaftung des Menschen ist das ‚Schlechte Gewissen‘. Nietzsche spricht von einer großen Veränderung, vom ‚Sprung‘, der sich mit der Einfriedung in die Gesellschaft ereignet habe,¹⁵³ durch welche die ursprünglich „regulierenden, unbewusst-sicherführenden Triebe“¹⁵⁴ in ihrer Dominanz beschnitten worden seien. Die Instinkte des „wilden, freien, schweifenden Menschen“, denen innerhalb der Gesellschaft die Abzugskanäle fehlten, wandten sich, so Nietzsche, „rückwärts [...] gegen den Menschen selbst“.¹⁵⁵ Dies sei der Ursprung des ‚Schlechten Gewissens‘, der Mensch beginne an sich selbst zu leiden in Folge der Trennung von seiner animalischen Vergangenheit.¹⁵⁶ Zugleich habe dessen „ganze innere Welt, ursprünglich dünn, wie zwischen zwei Häute eingespannt [...] in dem Maasse Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist.“¹⁵⁷

Die über die ‚Züchtung‘ des Gedächtnisses gewachsene ‚Berechenbarkeit‘ des Menschen sowie jenes durch die Sublimierung von Triebenergie verursachte Leiden des Menschen an sich selbst sind für Nietzsche notwendige Positionen auf dem Weg ihrer eigenen Überwindung.¹⁵⁸ ‚Sitte‘ bzw. ‚Schlechtes Gewissen‘ sind demnach Wegmeiler der ‚Übersittlichkeit‘ bzw. des ‚guten Gewissens‘. Der Mensch passiert also die Stadien der Vergesellschaftung, um über sich selbst hinaus zu kommen. Am Ende des ungeheuren Prozesses offenbare sich, wozu die ‚Sozietät‘ nur Mittel war: Es erscheine

„das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome, übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schliesst sich aus), kurz der Mensch des eignen unabhängigen langen Willens,

152 NIETZSCHE, GM II, 1, KSA 5, S. 292.

153 Vgl. NIETZSCHE, GM II 16, KSA 5, S. 322.

154 NIETZSCHE, GM II, 16, KSA 5, S. 322.

155 NIETZSCHE, GM II, 16, KSA 5, S. 322f.

156 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 16, KSA 5, S. 323.

157 NIETZSCHE, GM II, 16, KSA 5, S. 322.

158 Insofern hat Höffe recht, wenn er ausführt, Nietzsches Argumentationsmuster lasse sich als ein dialektischer Dreischritt explizieren. Vgl. HÖFFE, Einführung in Nietzsches „Genealogie der Moral“, S. 13.

II. Nietzsche

der versprechen darf – und in ihm [...] ein eigentliches Macht und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungsgefühl des Menschen überhaupt.¹⁵⁹

Für Nietzsche ist damit der Punkt erreicht, „wo das größere, vielfachere, umfanglichere Leben über die alte Moral hinweg lebt; das ‚Individuum‘ steht da, genöthigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung.“¹⁶⁰ Der bisherige *Mensch* ist für Nietzsche ein Interim, ein Wesen, das in sich die Signatur seiner eigenen Überwindung trägt: „er erweckt für sich [...] eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke [...] sei“.¹⁶¹

c. Der ‚Tod Gottes‘

Die Möglichkeit, den bisherigen, einem heteronomen Prinzip verpflichteten Menschen zu überwinden und zu einer selbstbestimmten Existenz zu kommen, sieht Nietzsche mit dem ‚Tod Gottes‘ gegeben, der zunächst das von ihm für seine Zeit diagnostizierte Phänomen des Nihilismus evoziert.¹⁶²

159 NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293.

160 NIETZSCHE, JGB 9, 262, KSA 5, S. 216.

161 NIETZSCHE, GM II, 16, KSA 5, S. 323f. Ich denke, es ist notwendig, darauf hinzuweisen, dass in Nietzsches ambivalenter Darstellung des ‚schlechten Gewissens‘ – in dessen erklärter *Relevanz* für die Zukunft bzw. die Überwindung des bisherigen Menschen – *nicht* die ‚Sünde‘, für Nietzsche die „priesterliche Umdeutung des thierischen ‚schlechten Gewissens‘“ (NIETZSCHE, GM III, 20, KSA 5, S. 389), erfasst ist. Man sollte also – wie oft in der Nietzsche-Rezeption vernachlässigt – zwischen dem „thierischen schlechten Gewissen“, das als „rückwärts gewendete[] Grausamkeit“ (NIETZSCHE, GM III, 20, KSA 5, S. 389) notwendig mit der Kulturalisierung des Menschen einhergeht, und dessen religiöser Überformung, dessen Exegese als Schuld gegen Gott unterscheiden. Letzteres Moment ist für Nietzsche anders als das Erste auf dem Weg zum ‚autonomen, übersittlichen Individuum‘ keinesfalls notwendig.

162 Deleuze hat in seiner bedeutenden Nietzsche-Interpretation das ‚metaphysische System‘ *einerseits* und dessen Verlustiggehen in seiner Selbstüberwindung durch den ‚Willen zur Wahrheit‘, also den ‚Tod Gottes‘ bzw. die hierdurch evozierte Sinnlosigkeit *andererseits*, mit den Begriffen ‚negativer‘ und ‚reaktiver‘ Nihilismus beschrieben. Es handelt sich also um zwei Arten von Nihilismus: Zuerst wird mit Gott das ‚Nichts‘ gewollt, nach dessen ‚Tod‘ wird dann überhaupt nicht mehr gewollt. „Unlängst noch wurde das Leben von droben, von den höheren Werten aus abgewertet und im Namen dieser Werte verneint. Hier dagegen bleibt man mit dem Leben allein, aber dies Leben ist immer noch das entwertete, das nun, in einer Welt ohne Werte [...] mehr und mehr seinem eigenen Nichts entgegenrollt.“ DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, S. 162.

Der Verlust des höchsten und bisher einzigen Sinn- und Wertzentrums ‚Gott‘ werfe das Gros der Menschen in ein gigantisches Nichts.¹⁶³ Das Ereignis sei dabei zu groß für das Fassungsvermögen der meisten, als dass es bereits *verstanden* sei.¹⁶⁴ Lediglich für die ‚freien Geister‘ bedeute die Nachricht, dass das metaphysische Sinnzentrum Gott zusammen mit all seinen oktroyierten, allgemeinen Gesetzen abgetan sei eine „Art Licht, Glück [...] Ermuthigung, Morgenröthe [...] endlich erscheint uns der Horizont wieder frei [...] das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘.“¹⁶⁵ Der Nihilismus wird nach Nietzsche dadurch überwunden, dass der Mensch die noch unausgeschöpften Möglichkeiten seines Menschseins gewahrt, die bis dato durch das Christentum wie in einem Sarkophag verschlossen waren. Anstatt an dem Verlust des allgemeinen Sinns zu Grunde zu gehen, schafft sich der ‚freie Geist‘, der ‚solitäre ‚Souverän‘, seinen eigenen Sinn, sein eigenes Gesetz. Indem das ‚Nichts‘, das der ‚gestorbene Gott‘ hinterlassen hat, gewissermaßen bejaht wird, ist es zugleich durch die nunmehr mögliche Wahl einer konkreten und selbstbestimmten Praxis zu überwinden. Der (moderne) Mensch, der vor „dem Unendlichen die Zügel fallen“¹⁶⁶ gelassen habe, solle sie wieder aufnehmen um durch das „Sich-Feststellen auf zitterndem Boden“¹⁶⁷, durch sein eigenes Ethos über sich hinaus zu kommen. Der Einzelne soll zum Schöpfer „neuer eigener Gütertafeln“¹⁶⁸ werden.

2. Konturen einer ‚souveränen‘ Ethik

a. *Nicht ‚zurück‘, sondern ‚hinauf‘*

Nietzsche postuliert keinen klar konturierten ethischen Gegenentwurf zur jüdisch-christlichen Moral. Das Projekt einer erneuten „Umwertung aller Werthe“¹⁶⁹ meint vor allem eine Umwertung der *Weise* zu werten; es geht ihm um die Überwindung eines ‚reaktiven‘ und die Restitution eines ‚aktiven‘ Wertmaßes.

Das ‚souveräne Individuum‘ bezeichnet in gewisser Weise eine neue Stufe des ‚vornehmen Menschen‘. In einer ‚Philosophie des Werdens‘, welche die

163 Vgl. NIETZSCHE, FW 3, 125, KSA 3, S. 481.

164 Vgl. NIETZSCHE, FW 5, 343, KSA 3, S. 573.

165 NIETZSCHE, FW 5, 343, KSA 3, S. 574.

166 NIETZSCHE, JGB 7, 224, KSA 5, S. 160.

167 NIETZSCHE, JGB 7, 224, KSA 5, S. 160.

168 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 563.

169 NIETZSCHE, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 1, KSA 6, S. 365.

Dynamik als anthropologisches Charakteristikum begreift,¹⁷⁰ kann es niemals um eine bloße Rekonvalenz des Althergebrachten gehen. So sympathisiert Nietzsche zwar mit diversen ‚ritterlichen‘ Aristokratien¹⁷¹ und der „mächtige[n] Leiblichkeit“,¹⁷² die er deren Vertretern zuspricht; er will zurück zur ‚Vornehmheit‘. Diese muss sich aber selbst als dynamisch erweisen bzw. kann in der Zukunft nicht mehr das sein, was sie in der Vergangenheit gewesen ist.

Die Hoffnung auf den ‚Souverän‘ ist zudem kein Rekurs auf eine vollends reflexionslose „blonde Bestie“¹⁷³ oder den vorgesellschaftlichen Menschen – ist Nietzsche doch davon überzeugt, dass das ‚autonome, übersittliche Individuum‘ die ‚Sitte‘ und das ‚Schlechte Gewissen‘ passiert haben muss, um zur ‚Übersittlichkeit‘ und zum ‚Guten Gewissen‘ zu gelangen.¹⁷⁴ Es kann also nicht darum gehen, in die reine und unverstellte Instinktnatur zurückkehren.¹⁷⁵ Wohl aber ließen sich die ‚natürlichen Hänge‘ des Menschen, die allzu lange mit dem ‚Schlechten Gewissen‘ verschwistert gewesen seien, – die *Natur* des Menschen als ein ‚Überwältigen- und Herrwerden-Wollen‘, ein ‚redlich‘ eingestandener, unmaskierter ‚Wille zur Macht‘ – vom ‚bösen Blick‘ befreien.¹⁷⁶ Nietzsche „geht zurück, wie Jeder, der einen großen Sprung thun will.“¹⁷⁷ Auch er „rede von ‚Rückkehr zur Natur‘, obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehen, sondern ein Hinaufkommen ist“.¹⁷⁸

b. Selbstbestimmung

Nach Nietzsche sind nur ausgewählte Individuen in der Lage zur Selbstbestimmung. Die meisten, die glaubten, ‚für sich‘ zu handeln, täten dies im Grunde für ein Trugbild von ‚ego‘, welches sich in den Köpfen ihrer Umge-

170 Vgl. HÖFFE, „Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf“, S. 68.

171 „[...] römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerischen Helden“ (NIETZSCHE, GM I, 11, KSA 5, S. 275) genießen ebenso seine Sympathie wie der französische Adel des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Vgl. NIETZSCHE, GM I, 16, KSA 5, S. 287.

172 NIETZSCHE, GM I, 7, KSA 5, S. 266.

173 NIETZSCHE, GM I, 11, KSA 5, S. 275.

174 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293.

175 So führt Nietzsche aus: „Die menschliche Geschichte wär eine gar zu dumme Sache, ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist.“ NIETZSCHE, GM I, 7, KSA 5, S. 267.

176 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 24, S. 335.

177 NIETZSCHE, JGB 9, 280, KSA 5, S. 229.

178 NIETZSCHE, GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, 48, KSA 6, S. 150.

bung über sie gebildet habe.¹⁷⁹ Die ‚Masse‘ ist nach Nietzsche durch die ‚reaktive‘ Perspektive bestimmt, in einen gesellschaftlich induzierten Nebel aus Bildern und Meinungen gehüllt, wird geformt durch die Wirkung allgemeiner Urteile darüber, was der Mensch *sei* und wie er *zu sein habe*. Nietzsche führt aus: „alle diese sich selber unbekannt Menschen glauben an das blutlose Abstractum ‚Mensch‘, das heisst an eine Fiction“.¹⁸⁰ In ‚dieser Mehrzahl‘ sei gleichsam keiner in der Lage, ein „wirkliches, ihm zugängliches und von ihm ergründetes ego der allgemeinen blassen Fiction entgegenzustellen und sie damit zu vernichten“.¹⁸¹ Die ‚Herde‘ bzw. das Gros der Menschen folgt nach Nietzsche den diskursiv fabrizierten anthropologischen und moralischen Vorgaben der (Deutungs-)Mächtigen. Der Mensch, als das „nicht festgestellte Thier“¹⁸² eben „wechselnder und unfestgestellter als irgend ein Thier sonst [...], der große Experimentator mit sich [...], der ewig-Zukünftige“.¹⁸³ hat nach Nietzsche jedoch eigentlich „die Kraft sich eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere“.¹⁸⁴

Wer stark genug ist, jenseits des ‚Allgemeinen‘ für sich einzustehen, hat die Möglichkeit sein eigenes Selbstverhältnis in einem praktischen Vollzug fortlaufend neu zu bestimmen. Gerade *weil* es keinen allgemeinen Begriff vom und kein allgemeines Telos für den Menschen geben kann, überdies dem leiblichen Selbst das Bleibende fehlt, ist das Individuum zu Praktiken der Selbstformierung angehalten. Weil ein sich gleich bleibendes ‚Ich‘ als metaphysische Setzung entlarvt ist, ist Arbeit am Selbst geboten.¹⁸⁵ Nietzsches Entsubstantialisierung von Subjektivität macht den einzelnen Menschen im Besonderen zum Gegenstand der Ethik.¹⁸⁶ Der ‚Souverän‘ soll beständig Widerstände innerhalb und außerhalb seiner Selbst überwinden¹⁸⁷ und so die „Herrschaft über sich“¹⁸⁸ (und andere) erringen, das ursprünglich ungeordnete Triebgeschehen zu einem harmonischen Ganzen strukturieren,¹⁸⁹ so „dass ein höheres organisches System sich bildet“.¹⁹⁰ Nietzsche drängt auf

179 Vgl. NIETZSCHE, M 2, 105, KSA 3, S. 92f.

180 NIETZSCHE, M 2, 105, KSA 3, S. 93.

181 NIETZSCHE, M 2, 105, KSA 3, S. 93.

182 NIETZSCHE, JGB 3, 62, KSA 5, S. 81.

183 NIETZSCHE, GM III, 13, KSA 5, S. 367.

184 NIETZSCHE, FW 3, 143, KSA 3, S. 491.

185 Vgl. SCHMID, *Uns selbst gestalten*, S. 52.

186 Vgl. SAAR, *Genealogie als Kritik*, S. 103f.

187 Vgl. STEINMANN, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, S. 137.

188 NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 294.

189 Vgl. HIMMELMANN, *Freiheit und Selbstbestimmung*, S. 251.

190 NIETZSCHE, FW 3, 113, KSA 3, S. 474.

die praktische Organisation der ‚affektiven‘ Unterwelt; so sollten die Triebe lernen „ihr Nebeneinander zu begreifen und sich mit einander als Functionen Einer organisirenden Gewalt in Einem Menschen zu fühlen!“¹⁹¹ Die ursprünglich heterogene Landschaft des Leibes bedarf der Formung im Hinblick auf eine „Ganzheit im Vielen“.¹⁹² Dabei empfiehlt Nietzsche nach Maßgabe des Physikers vorzugehen. Der Einzelne soll die Abläufe seines Handelns, die Mechanismen und Prozesse seiner eigensten Konstitution ergründen und daraus die ‚Gesetze‘ seines Handelns ableiten.¹⁹³ Er muss zwar auf die epistemische Ausleuchtung seiner Innenwelt, auf einen *letztgültigen* Begriff von sich verzichten; er kann aber über praktische Erfahrung für seinen Leib als ‚große Vernunft‘ ein spezifisches *Können* ‚instinktiv‘ werden lassen, bestimmte ‚Weisen zu sein‘, zu agieren und zu reagieren habitualisieren,¹⁹⁴ so dass das „Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde“.¹⁹⁵ Der

191 NIETZSCHE, FW 3, 113, KSA 3, S. 473f.

192 NIETZSCHE, JGB 6, 212, KSA 5, S. 146.

193 Vgl. NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 563. ‚Physik‘ hat bei Nietzsche eine im Wesentlichen ‚experimentelle‘ Semantik. Der Mensch soll sich selbst und seine Potentiale ‚praktisch‘ erforschen. „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ NIETZSCHE, M 5, 453, KSA 3, S. 274.

194 Vgl. hierzu SAAR, Genealogie als Kritik, S. 106.

195 NIETZSCHE, ZA II, Von den Tugendhaften, KSA 4, S. 123.

Jedoch auch wenn man statt von *theoretischer Selbsterkenntnis* von *praktischer Selbsterforschung* ausgeht, aus welcher der Einzelne dann sein individuelles Handlungsgesetz ableiten könnte, bleibt offen, *wer* dieser Einzelne denn sein könnte, wenn das Selbst als ein chaotischer Untergrund gegenstrebigter Machtquanten gedacht wird. Der Satz „...du wirst gethan! in jedem Augenblicke!“ (NIETZSCHE, M 2, 120, KSA 3, S. 115) lässt das Projekt einer autonomen Selbstgesetzgebung mehr als fraglich erscheinen. So hat Claus Zittel darauf hingewiesen, Nietzsche vertrete „eine für jede normative Ethik ruinöse Psychologie...“ (ZITTEL, Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie, S. 105). Wenn das Selbst als ‚große Vernunft‘ den Geist als ‚kleine Vernunft‘ beherrsche, es folglich keine evidente Beziehung zwischen Selbst und Bewusstsein gebe, so sei auch keine „individualethisch postulierbare Einheit zwischen Selbst und Handlung“ denkbar (ZITTEL, Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie, S. 110). Demnach wird die ‚Ethik des Selbst‘ gerade vor dem Hintergrund eines nicht festgestellten, dynamischen Charakters von Subjektivität, der sie zu fordern scheint, fragwürdig. Es bleibt offen, an *wen* das Postulat einer Selbstgesetzgebung sich wenden kann, wenn der Organisator fehlt, der den ‚Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘ formbildend anleitet. Wenn das Bewusstsein als eine Art Marionettenkönig gehandelt wird, der selbst von seinen Affekt-Souffleusen nichts weiß, bzw. immer wieder dahingehend ‚gelinkt‘ wird, dass diese ihren machtförmigen Einfluss verbergen, wenn es sich immer wieder zum Anwalt der Stimmen aus dem affektiven Untergrund macht, *ohne* diese Anwaltschaft kontrollieren zu können, *wer* hat dann überhaupt die Richtung des Gesamtkörpers im Griff? Es können dann immer

dionysisch-selbstmächtige Mensch etabliert *seine* persönliche Denk- und Wertungsweise, kommt von einer ‚hohen‘ Leiblichkeit her zu einer ‚hohen‘ Moral.¹⁹⁶ In einer programmatischen Äußerung heißt es: „Wir aber wollen die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“¹⁹⁷

Dabei behauptet Nietzsche – zumindest in *Die Fröhliche Wissenschaft* – den Weg des Einzelnen gegen jede universalisierende Tendenz: „Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe [...] an, um zu bestimmen, was selbst für deinen Leib Gesundheit zu bedeuten habe.“¹⁹⁸ Es ist gewissermaßen ein formales ethisches ‚Gebot‘, welches den Einzelnen aufgrund der Unmöglichkeit, Gesundheit allgemein zu bestimmen, zur ‚Selbsterforschung‘, zur Suche nach den Gesundheitsbedingungen *seines* Leibes auffordert.¹⁹⁹ Der Einzelne habe sich *sein* Ziel zu setzen, *seine* Möglichkeiten auszuloten, *sein* Gesetz zu geben.²⁰⁰ Die durch die Überwindung der hegemonialen Diskurse gewonnene Freiheit ist demnach keinesfalls regellos.²⁰¹ „Wir Immoralisten [...] sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen.“²⁰² Nicht die ‚Gesetze‘ als solche sieht Nietzsche kritisch, sondern deren überindividuelle Setzung durch ein allgemeines, normierendes

nur bestimmte Triebe sein, die über andere Triebe dominieren (vgl. NIETZSCHE, M 2, 109, KSA 3, S. 96–99) – im besten Fall „die vornehmeren Funktionen und Funktionäre“ (NIETZSCHE, GM II, 1, KSA 5, S. 291) – aber auf den Ausgang der Machtschlacht hätten *wir*, die wir nach Nietzsche die ‚Herrschaft über uns‘ erringen sollen, keinen Einfluss.

196 Vgl. HOYER, „Höherbildung des ganzen Leibes“, S. 68.

197 NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 563. Die Formel „Wir aber wollen die werden, die wir sind!“ lässt sich vor allem leibphilosophisch lesen. So ließe sich die scheinbar paradoxe Formel auflösen: Ich *bin* in einer ganz einzigartigen Weise veranlagt. Ich werde mir also nur insofern gerecht, als ich diese Veranlagung im Vollzug ‚erfahre‘ und mich dieser Erfahrung entsprechend forme. So allein werde ich der, der *ich* bin, und verliere mich nicht in der zeitlosen ‚Fiktion Mensch‘, die jede Besonderheit nivelliert.

Nietzsches individualethische Philosophie ist deutlich ästhetisch grundiert. Der schöpferische Mensch verwendet seine Kraft „auf sich als Werk“, (NIETZSCHE, M 5, 548, KSA 3, S 319) gibt seinem Charakter „Stil“, fügt alles, „was seine Natur an Kräften und Schwächen“ anbietet „einem künstlerischen Plane“ ein. NIETZSCHE, FW 4, 290, KSA 3, S. 530.

198 NIETZSCHE, FW 3, 120, KSA 3, S. 477.

199 Vgl. hierzu auch HOYER, „Höherbildung des ganzen Leibes“, S. 68f.

200 NIETZSCHE, NF, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7 [6]: Die Guten und die Verbesserer, KSA 12, S. 281.

201 Vgl. GERHARDT, Die Moral des Immoralismus, S. 445.

202 NIETZSCHE, JGB 7, 226, KSA 5, S. 162.

II. Nietzsche

Prinzip.²⁰³ Wenn es ‚gut‘ und ‚böse‘ in einem vom Menschen unabhängigen Sinne nicht gibt – und der ‚Tod Gottes‘ schafft die paradigmatische Situation eines Zusammenbruches der bisherigen moralischen Ordnung –, ist Verantwortung nur noch als „*Selbstregulation des menschlichen Verhaltens*“²⁰⁴ denkbar. Nietzsche experimentiert mit dem Gedanken einer selbstaufgelegten Ethik, in welcher das Individuum als Absender und Adressat des ‚Gesetzes‘ bei *Verstoß* angehalten wäre, sich selbst zu bestrafen.²⁰⁵ Die „Gesetzgebung der Zukunft“ könnte von dem Grundgedanken bestimmt sein: „ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im Kleinen und Grossen.“²⁰⁶

Die selbstbestimmte Ethik soll dabei kein ‚solipsistisches‘ oder egomanisches Unternehmen sein,²⁰⁷ wenn auch eine aus der moralisch konnotierten Polarität Egoismus/Altruismus gelöste, ontologisch verstandene Selbstzentriertheit, die nach Nietzsche für jedes Kraftgeschehen kennzeichnend ist, ihre Grundlage darstellt.²⁰⁸ So expliziert Nietzsche im Spätwerk, dass der Egoismus oder ein gesunder ‚Wille zur Macht‘ zwar zum Wesen der ‚vornehmen Seele‘ gehöre, diese sich aber zugestehe, dass es mit ihr Gleichberechtigte gebe,²⁰⁹ unter welchen sie sich „mit der gleichen Sicherheit in Scham und zarter Ehrfurcht [bewege], welche sie im Verkehre mit sich selber hat“.²¹⁰ Diese selbstmächtigen Individuen, die jenseits der von ihnen abgesteckten Grenzen zuweilen wie wilde Raubtiere erscheinen bzw. sich vollständig ihren Instinkten überlassen würden, zeichneten sich ‚inter pares‘ durch Selbstbeherrschung, Treue und Freundschaft aus.²¹¹ Und auch das von Nietzsche nicht explizit mit dem Begriff ‚vornehm‘ attributierte ‚souveräne Individuum‘ aus GM II blickt wie der ‚vornehme Herrenmoralist‘ aus GM I und JGB 9 von sich aus nach den anderen hin, und ehrt „die ihm Gleichen und Zuverlässigen [...] also Jedermann, der wie ein Souverän“ versprechen darf.²¹² Das ‚souveräne Individuum‘ entscheidet sich dabei jedoch von sich

203 Vgl. NIETZSCHE, M 2, 108, KSA 3, S. 96.

204 GERHARDT, Die Moral des Immoralismus, S. 444.

205 Vgl. NIETZSCHE, M 3, 187, KSA 3, S. 160.

206 NIETZSCHE, M 3, 187, KSA 3, S. 160.

207 So könne man jemand anderem durchaus das Recht verleihen, ein Urteil über einen zu sprechen, das diesem aber – aufgrund der Unmöglichkeit Handlungen epistemisch zu begreifen – nicht von sich aus zustünde. Vgl. NIETZSCHE, M 5, 437, KSA 3, S. 268.

208 Vgl. hierzu auch STEINMANN, Die Ethik Friedrich Nietzsches, S. 154.

209 Vgl. NIETZSCHE, JGB 9, 265, KSA 5, S. 219f.

210 NIETZSCHE, JGB 9, 265, KSA 5, S. 220.

211 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 11, KSA 5, S. 274.

212 NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 294.

aus für die lediglich ‚inter pares‘ geltende ‚Selbstbeschränkung‘. Nietzsches Ethik weist also deutlich antiegalitäre Züge auf. Wenn wir das Modell der ‚Vornehmheit‘ als Folie eines ‚souveränen‘ Ethos lesen, so ist es auch hier geboten, niemals die selbst auferlegten ‚Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen‘.²¹³ Nietzsche ist, wie oben dargelegt, der Auffassung, eine egalitäre Moral für alle beeinträchtigt die ‚höheren Menschen‘,²¹⁴ eine Ordnung „in der jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe“ sei „ein lebensfeindliches Prinzip [...], ein Attentat auf die Zukunft des Menschen“.²¹⁵ Es ist das Gesetz *seines* Handelns, das den Einzelnen sowohl dazu bewegt, die ihm ‚Gleichen‘ – die wie er ‚ungleich‘, ‚einmalig‘, ‚individuell‘ sind – zu achten, als auch über die ihm Ungleichen – die sich ewig gleich bleibende Masse – Herrschaft auszuüben.²¹⁶ Nur durch die Form einer ‚Umwertung der bisherigen Wertungsweise‘, welche die Herrschaft der ‚reaktiven Herde‘ beenden soll, können nach Nietzsche das ‚Mittelmaß‘ und die Dekadenz überwunden, respektive die Hoffnung auf den ‚Menschen der Zukunft‘ und die „grosse[] Gesundheit“²¹⁷ realisiert werden.

c. Die ‚Erhöhung des Typus Mensch‘

Bei allem Insistieren auf individueller Selbstwahl verwendet Nietzsche doch in gewisser Weise ein eigenes normatives Kriterium für seinen Verantwortungsbegriff. Er zielt auf „die Erhöhung des Typus ‚Mensch‘, die ‚fortgesetzte Selbstüberwindung des Menschen““.²¹⁸ Zwar ist ein letztes Telos nicht benannt, dass der Mensch aber ‚hinauf‘ und über sich hinaus soll, setzt Nietzsche voraus.²¹⁹ Wir erinnern uns, dass er der jüdisch-christlichen Moral im Namen des aufsteigenden *Lebens* den Prozess machte.²²⁰ Der ‚Souverän‘ als ein „Samenträger der Zukunft“²²¹ ist nach Nietzsche in letzter Konsequenz

213 NIETZSCHE, JGB 9, 272, KSA 5, S. 227.

214 Vgl. NIETZSCHE, JGB 7, 228, KSA 5, S. 165.

215 NIETZSCHE, GM II, 11, KSA 5, S. 313.

216 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 294.

217 NIETZSCHE, GM II, 24, KSA 5, S. 336.

218 NIETZSCHE, JGB 9, 257, KSA 5, S. 205.

219 Winfried Schröder meint hierzu: „Entscheidend für Nietzsches Lebensbegriff ist ein dynamisches, genauer: teleologisches, und zwar auf die Entwicklung der Menschheitsgattung bezogenes Moment. Leben muss ‚wachsen‘, ‚seine Macht erweitern‘. Ziel dieses Prozesses ist die ‚Erhöhung des Typus Mensch““ SCHRÖDER, *Moralischer Nihilismus*, S. 51.

220 Vgl. NIETZSCHE, GD, *Moral als Widernatur*, 4, KSA 6, S. 85, außerdem EH, *Warum ich ein Schicksal bin*, 4, KSA 6, S. 367f. sowie die vorliegende Abhandlung, Kapitel II. B. 3.

221 NIETZSCHE, FW 1, 23, KSA 3, S. 398.

verantwortlich für die Zukunft, ja *für das Leben selbst*, das in seinen Augen durch die engen Statuten einer allgemeinen Moral und einer allgemeinen Wesensbestimmung des Menschen in seinem Aufstieg, in seinem Wachstum behindert wird. Im Umfeld dieses Gedankens profiliert Nietzsche auch einen eigenen Mitleidsbegriff in Abkehr vom allgemeinen ‚sklavenmoralistischen‘ Mitleid am Menschen.²²² Das ‚vornehme‘ Mitleid gilt nicht dem ‚Geschöpf‘, sondern dem ‚Schöpfer‘, der menschlichen Potentialität, umfänglicheren Realisierungsstufen des Menschseins, die nach Nietzsche durch den Primat des ‚Allgemeinen‘ unausgeschöpft bleiben.²²³ Das Mitleid *am Menschen* birgt für Nietzsche dabei eine große Gefahr. So müsse in jedem ‚Körper‘ – gleich ob in dem des Individuums oder dem eines Gemeinwesens – gebrochen, geformt und gelitten werden; nur wenn das Leben und mit diesem das Leiden als *solches* bejaht und nicht mit dem ‚Stoff‘ mitgelitten werde, seien die Potentiale des Menschen zu erschließen, sei überhaupt ‚Erhöhung‘ möglich.²²⁴

d. Die ‚Ethik des Selbst‘ und die ‚Ethik der Vornehmheit‘

Es spricht einiges dafür, dass Nietzsche im ‚Spätwerk‘ die zunächst in der *Fröhlichen Wissenschaft* formulierte *Ethik der Selbstbestimmung* in eine klar umrissene *Ethik der Vornehmheit* zurücknimmt und damit die individuelle Zielsetzung zugunsten des überindividuellen Ziels – einer ‚Erhöhung des Typus Mensch‘ – beschneidet.²²⁵ Insoweit ließe sich zwar – gegen Winfried Schröder und mit Gerhard Visser – einwenden, dass ‚Erhöhung‘ selbst inhaltlich ‚unterbestimmt‘ ist bzw. dass das Ende des bisherigen Menschen vielmehr das Ende des *Begriffs* ‚Mensch‘ bedeuten soll. Die ‚Erhöhung des Typus Mensch‘ wäre dann die Überwindung einer allgemein-menschlichen Bestimmung im Hinblick auf ein nicht mehr begrifflich fixiertes Individuum. Der ‚Übermensch‘ wäre gleichsam kein Mensch mehr, sondern dessen Nicht-Bestimmung – als Individuum.²²⁶ Dennoch: Das wirklich ‚souveräne Individuum‘ müsste in seiner ‚Übersittlichkeit‘ eine Freiheit behaupten können, die auch noch die ‚inter pares‘ geltende ‚Sitte‘ eines aristokratischen Ge-

222 Vgl. NIETZSCHE, JGB 7, 225, KSA 5, S. 161.

223 An dieser Stelle zeigt sich unschwer die Möglichkeit eines ‚rassetheoretischen‘ Rekurses auf nietzschesche Theoreme im Nationalsozialismus.

224 Vgl. NIETZSCHE, JGB 7, 225, KSA 5, S. 161.

„Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“ ist für Nietzsche geboten „um über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein“. NIETZSCHE, GD, Was ich den Alten verdanke, 5, KSA 6, S. 160.

225 Vgl. SCHRÖDER, Moralischer Nihilismus, S. 70.

226 Vgl. VISSER, Nietzsches Übermensch, S. 107.

meinwesens transzendiert. Indem Nietzsche jedoch seinen ‚Souverän‘ in das Modell einer exklusiven, elitären Gleichheit zurücknimmt,²²⁷ fällt er hinter seine eigene, vor allem in der *Fröhlichen Wissenschaft* behauptete Ethik einer individuellen Lebenskunst zurück.²²⁸ Wenn Nietzsche die ‚Vornehmheit‘ als eine Form der Exzellenz qualifiziert, in der über die „Frage des Rangs“²²⁹ Gleichberechtigte bestimmt werden, denen dann innerhalb klarer Grenzen ein moralanaloges Verhalten zuteil wird, so ist die ‚Ethik eines unvergleichlichen und begriffslosen Selbst‘ in eine ‚Ethik der Elite‘ aufgelöst, das Besondere und Irreduzible in ein ‚begrenzt Allgemeines‘ zurückgenommen. Die Maximen des Handelns *müssen* sich dann an den Maximen der ‚In-Group‘ orientieren. Dass das ‚souveräne Individuum‘ sich dabei aus freier Entscheidung für die ‚gute Sitte‘ der Elite entschließt und nicht deshalb, weil deren ‚Moral‘ es gebietet,²³⁰ wirkt wie eine hermeneutische Finte. Meines Erachtens muss Nietzsche eine wirklich konsequente ‚Ethik des Selbst‘ in dem Moment relativieren, in welchem er auch für den ‚Souverän‘ Gesellschaft denken möchte.²³¹

e. Die Verantwortung des Einzelnen

Auch wenn man Nietzsche einen Hang zum Elitismus und die sympathetische Darstellung aristokratischer ‚Kasten‘ zum Vorwurf machen kann, ferner die Kategorie der Vornehmheit und das „Pathos der Distanz“²³² darauf verweisen, dass eine ‚aktive‘ Selbstbestimmung nur einigen wenigen in Aussicht steht, so hat Nietzsche doch die nach dem Verschwinden eines metaphysischen Sinnzentrums paradigmatische Situation bezeichnet: Wenn kein objektiver Richtwert, kein allgemeines Maß für ‚gut‘ und ‚böse‘ existieren, so kann der Einzelne in seinem Handeln auch nicht zu seiner Entlastung auf eine ‚verbürgte‘ Wertordnung rekurrieren. Die Verantwortlichkeit des Individuums wächst gerade im Ausgang der Destruktion des ‚Allgemeinen‘. Der Einzelne kann die Verantwortung weder an Gott oder eine Institution delegieren, noch sich von deren Dekreten leiten lassen, da eine verbindliche Ethik

227 Vgl. GERHARDT, *Die Moral des Immoralismus*, S. 442.

228 Es stellt sich zudem die Frage, wie das begriffslose Individuum, der ‚Einmalige‘ und ‚Unvergleichliche‘, doch wieder mit den ihm Gleichen in Verbindung gebracht werden könnte. Es ließe sich allein so argumentieren, dass die Unvergleichlichen in ihrer Unvergleichlichkeit doch wiederum gleich wären.

229 NIETZSCHE, JGB 9, 265, KSA 5, S. 220.

230 Vgl. SCHRÖDER, *Moralischer Nihilismus*, S. 63.

231 Vgl. hierzu außerdem die vorliegende Abhandlung Kapitel IV. D.

232 NIETZSCHE, JGB 9, 257, KSA 5, S. 205.

II. Nietzsche

nicht länger garantiert ist. Die Eigenverantwortung des Einzelnen maximiert sich paradoxerweise in dem Moment, in dem sich die allgemeine Normativität verabschiedet und die Schuldlosigkeit eines jeden offenbar wird.

Für Nietzsche ist die ‚Verantwortlichkeit‘ als das *gute* ‚Gewissen‘ ein ‚Privilegium‘ des ‚souveränen Individuums‘, das sein Urteil gegen alle Widrigkeiten und Anfechtungen zu behaupten vermag.²³³ Wer die Kraft zur Selbstbestimmung hat, kann nach Nietzsche den Verlust einer allgemeinen Ordnung durch eine eigenverantwortliche Ethik kompensieren. Auch wenn er dem Einzelnen damit eine Menge zumutet und nichts davor schützen kann, dass die Freiheit des ‚Souveräns‘, der die Adresse seiner Verantwortlichkeit selbst wählen kann, in Beliebigkeit ausartet, so wendet sich sein Projekt doch insbesondere gegen ein Denken, das Moral mit ‚von oben‘ oktroyierten – ggf. nachfolgend verinnerlichten – Normen identifiziert. Indem er zurückweist, dass Werte einen Gott brauchen, profiliert Nietzsche die Verantwortung des Individuums und wendet sich gegen Gleichgültigkeit und Indifferenz.

233 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293f.

III. Lévinas

A. Lévinas' Kritik am okzidentalischen Denken

1. Der ‚egologische‘ Zug der Ontologie

Das Denken Emmanuel Lévinas' kreist um die Erfahrung der Fremdheit des anderen Menschen. Es ist ein Denken des *Anderen*, das durch die phänomenologische Schule gegangen ist, ein Denken, das als Phänomenologie des Von-Angesicht-zu-Angesicht bereits einen ‚ethischen‘ Überstieg über das bloß Phänomenale bedeutet. Es ist ein Denken „bis zum Äußersten“,²³⁴ darum bemüht, eine philosophische Sprache für das Undenkbare zu finden. Lévinas ist insofern Phänomenologe, als er sich am Gegebenen orientiert und nicht auf abstrakte systemtheoretische Setzungen rekurriert.²³⁵ Die husserlsche Maxime ‚zu den Sachen selbst‘ wird von ihm auf die Situation der zwischenmenschlichen Begegnung übertragen, in der sich der Andere (*l'autre/autrui*) als von sich aus Seiendes, kath'auto präsentiert, seine sinnliche ‚Manifestation‘ sprengt und als ethische ‚Präsenz‘ dem begreifenden Denken eine unüberwindliche Grenze markiert.²³⁶

In *Unterschrift (Signature)*, der ‚Autobiographie‘ seines philosophischen Werdegangs, erklärt der litauische Jude Lévinas, dessen Familie beinahe

234 Vgl. den gleichnamigen Titel der in einem Band zusammengeführten Studien von Christoph VON WOLZOGEN, Emmanuel Lévinas, Denken bis zum Äußersten.

235 Vgl. GELHARD, Lévinas, S. 7.

236 Vgl. LÉVINAS, SpA, S. 220f.

vollständig dem nationalsozialistischen Terror zum Opfer fiel, die Shoah zur Wunde seines Denkens: „Dieses Sammelsurium ist eine Biographie. Beherrscht wird sie von der Vorahnung des Nazigrauens und der Erinnerung daran.“²³⁷ Die okzidentale Tradition, inklusive Aufklärung und Humanismus, habe, so Lévinas, die Katastrophe nicht nur nicht verhindern können – es sei vielmehr die Struktur des abendländischen Diskurses selbst, der Primat des Logos, der dem Totalitarismus Vorschub leiste. Dabei geht es Lévinas nun nicht um die historisch wohl unhaltbare These einer direkten Erblinie von Parmenides über Hegel zu Hitler. Er will vielmehr auf den Hang des ‚griechischen‘²³⁸ Denkens aufmerksam machen, jedwede ‚Andersheit‘ (*altérité*) zu neutralisieren, das Fremde nach dem Maße des Eigenen zu klassifizieren und es dort, wo es der ‚Totalität‘ des Denkens nicht integriert werden kann, als ontologisch minderwertig auszugrenzen. Der Vorrang des ‚Allgemeinen‘, die Tendenz, alles auf *Begriffe* zu bringen, gründet Lévinas zufolge auf dem ‚imperialistischen‘ Akt einer „Umschmelzung des Anderen in das Selbe.“²³⁹ Der Begriff des ‚Selben‘ (*Le même*) bezeichnet hier das identifizierende Denken, das sich die Welt aneigne, ohne über den in der Zeit verstreuten Erfahrungsmomenten seine Identität zu verlieren. „Was ist diese Freiheit anderes [...] als die Erhaltung [...] seiner Identität, was anderes als die Tatsache, der Selbe zu bleiben trotz der unbekannt Gebiete, in die das Denken zu führen scheint?“²⁴⁰ Das ‚cogito‘ existiere im Modus der Identifikation. ‚Ich denke‘ bedeutet demnach ‚ich ent-decke‘ oder ‚ich eigne an‘. Das Fremde, die gesichtslose Welt, das Außen des ‚Ich‘ könnten letzteres zwar in Staunen versetzen, aber sie irritierten nicht dessen Identität und würden schließlich im identifizierenden Denken neutralisiert. Das ‚Ich‘ absorbiere die bloß relative Alterität der Außenwelt. „Die Idee des Seins, mit der die Philosophen die irreduzible Fremdheit des Nicht-Ich deuten, ist so nach dem Masse des Selben. Die Idee des Seins ist die von selbst adäquate Idee.“²⁴¹ Die Beziehung mit dem Sein, die in der Ontologie als Disziplin verfolgt werde, bestehe darin, das Seiende ‚verstehbar‘ zu machen, einen ‚dritten Terminus‘ einzufügen zwischen das ‚Ich‘ und was immer diesem ‚Ich‘ auch begegnen möge, um

237 LÉVINAS, EN, S. 108.

238 ‚Griechisch‘ ist in diesem Kontext die lévinassche Chiffre für die philosophische Tradition des Abendlandes insgesamt.

239 LÉVINAS, SpA, S. 189. Die ‚Stichhaltigkeit‘ der lévinasschen Lesart des ‚griechischen‘ Denkens kann hier nicht im Einzelnen überprüft werden.

240 LÉVINAS, SpA, S. 186.

241 LÉVINAS, SpA, S. 210.

einen radikalen ‚Aufprall‘ des ‚Außen‘ zu verhindern.²⁴² Die Ontologie könne eine Beziehung mit dem Anderen *als Solchem* nicht zulassen und beweise insofern einen ‚egologischen‘ Charakter.²⁴³ Lévinas' Kritik an der Ontologie, am ‚Logos des Seins‘, am Wissen oder Verstehen als dem Modus der Beziehung zwischen ‚Ich‘ und ‚Nicht-Ich‘, zielt auf den Umstand, dass in seinen Augen die ‚allergische‘ Bewegung des abendländischen Denkens im Hinblick auf das Andere auch vor *dem* Anderen²⁴⁴ – nämlich dem anderen Menschen – in seiner unendlichen Alterität nicht zum Stehen kommt. Wenn die Philosophie die Wahrheit sucht, fahndet sie auch nach der Wahrheit dessen, der sich dem Begriff verweigert. Der andere Mensch ist aber, so Lévinas, *absolut* und nicht bloß *relativ* anders, begegnet nicht als je spezifische Ausprägung eines allgemeinen Begriffs, sondern wesentlich *an sich selbst*.²⁴⁵

2. Contra Husserl und Heidegger

Den vermeintlich ‚egologischen‘ Code der okzidentalischen Philosophie identifiziert Lévinas auch noch im Denken seiner früheren Lehrmeister Husserl und Heidegger; dass er ihnen methodisch viel verdankt, hindert ihn nicht daran, ihre philosophischen Programme im Hinblick auf die bezeichnete Alteritätsproblematik kritisch zu befragen.

a. Abgrenzung von Husserl

Lévinas sieht sich in der Erbfolge der Phänomenologie. Zugleich übersteigt sein zentrales Anliegen deren Möglichkeiten und Begriffe. Vom Beginn seines Philosophierens an operiert er variantenreich mit dem und gegen den – in der von Husserl begründeten philosophischen Methode – zentralen Begriff der Intentionalität. Die Prämisse, dass Bewusstsein immer schon Objekte intendiert, also stets ‚Bewusstsein von etwas‘ ist, wird von Lévinas als ‚Adäquation‘ gelesen, als Angleichung von Denken und Gedachtem.²⁴⁶ Diese

242 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 50. Vgl. hierzu außerdem TAURECK, Lévinas, S. 43f.

„Von dieser Seite bestünde die Aufgabe der Philosophie darin, alles, was ihr als *Anderes* entgegentritt, auf das Selbe zurückzuführen. Sie bewegte sich auf einen Zustand hin, in dem nichts Unzurückführbares mehr den Gedanken begrenzen würde, in dem infolgedessen das Denken, da es keine Grenzen mehr kannte, frei wäre. So käme die Philosophie der Eroberung des Seins durch den Menschen [...] gleich.“ LÉVINAS, SpA, S. 186.

243 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 55.

244 Der in Lévinas' Philosophie zentrale Begriff des Anderen wird im Folgenden ohne Anführungszeichen verwendet, um eine Irritation des Schriftbildes zu vermeiden.

245 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 44.

246 Vgl. TAURECK, Lévinas, S. 46.

‚noetisch-noematische Korrelation‘, also die Entsprechung von Gegenstand und ‚bewusster‘ Gegebenheitsweise des Gegenstandes, scheitert für Lévinas am anderen Menschen, der als lebendiger ‚Ausdruck‘ der Repräsentation entgehe und jedes theoretische Bewusstsein überflute. Lévinas argumentiert für eine *Vorgängigkeit* des ‚moralischen Bewusstseins‘, das den Anderen empfangt, als Bedingung der Möglichkeit jeder theoretischen Operation. In einer programmatischen Äußerung im Vorwort zu *Totalität und Unendlichkeit* heißt es:

„Dieses Buch stellt die Subjektivität als etwas dar, das den Anderen empfängt, es stellt sie als Gastlichkeit dar. In der Gastlichkeit erfüllt sich die Idee des Unendlichen. Daher definiert sich das Bewusstsein in seinem fundamentalen Bereich nicht durch die Intentionalität, in der Intentionalität bleibt das Denken *Adäquation* an das Objekt. Jedes Wissen, sofern es Intentionalität ist, setzt bereits die Idee des Unendlichen voraus, die *Inadäquation* par excellence.“²⁴⁷

Lévinas behauptet dabei nicht etwa eine cartesische ‚res cogitans‘ oder ein kantisch transzendentes ‚ego‘ als über der Zeit ruhende Axiome des Denkens, die jedem Außenbezug vorhergehen. Er bestätigt vielmehr – mit Husserl – die intentionale Struktur eines durch und durch zeitlichen Bewusstseins, geht aber davon aus, dass dieses am Anderen nicht nur eine Grenze erfährt, sondern dem Einfall einer ‚metaphysischen Exteriorität‘ – dem ethischen Wort des Gesichts – nachgeordnet ist.²⁴⁸

Auch das phänomenologische Konzept des nichtthematischen *Horizonts*, vor dem die Phänomene erscheinen, also der nicht direkt intendierte Hintergrund, auf welchem sich die Dinge platzieren, scheitert nach Lévinas an der ‚Epiphanie‘ des anderen Menschen. Der Andere werde nicht als Gegenstand vor einem unthematischen Horizont konstituiert, sondern ‚angetroffen‘, er sei „*Bedeutung ohne Kontext*“,²⁴⁹ werde ethisch erfahren, bevor er gedacht und thematisiert werden könne.²⁵⁰

Nun denkt Husserl allerdings die Begegnung mit dem anderen Menschen nicht einfach als Objektkonstitution, sondern als ‚analoge Apperzeption‘, genannt ‚Appräsentation‘.²⁵¹ Ausgehend von den Vermögen meines eige-

247 LÉVINAS, TU, S. 28f.

248 Vgl. Lévinas, EN, S. 112f.

249 LÉVINAS, TU, S. 23.

250 Die Frage muss hier offen bleiben, wie einem Seienden denn Menschsein zugesprochen werden kann, ohne ihn als Menschen zu konstituieren. Vgl. hierzu TAURECK, Lévinas, S. 99.

251 Vgl. hierzu die fünfte der *Cartesianischen Meditationen* von Edmund HUSSERL, *Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität*. S. 91–155.

nen Leibes würden auch die Leiber anderer Menschen analog zu meinem eigenen „als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern psychisch waltende“ und somit als „psychophysische“ Objekte“ erfahren.²⁵² Sie würden somit als ‚Subjekte für diese Welt‘ intendiert, als ihrerseits zur Konstitution von Welt und mithin zur Konstitution meiner selbst, also meines eigenen ‚ego‘ in der Lage.²⁵³ Husserl optiert für die Vorgängigkeit der eigenen ‚weltkonstituierenden Subjektivität‘, wenn er ausführt, „dass mein primordiales Ego das für es andere Ego durch eine appräsentative Apperzeption konstituiert“.²⁵⁴ Er geht aber zugleich davon aus, dass sich ‚Objektivität‘, also die ‚Wahrheit des Vorgestellten‘ erst in einer intersubjektiven Gemeinschaft bestimmt.²⁵⁵ Erst indem ich die Welt mit Anderen teilen würde, könnte ich mir ihrer sicher sein. Hier offenbart sich, so Lévinas, die Paradoxie der husserlschen Sozialphilosophie. Wenn das Objektive erst objektiv werde durch die Kommunikation, sei es Unsinn, davon auszugehen, dass sich „der Andere, der diese Kommunikation möglich macht, zunächst für ein monadisches Denken“ konstituiere.²⁵⁶ In einer direkten Kritik an Husserl schreibt Lévinas: „Das Fundament der Objektivität [der Andere] konstituiert sich in einem rein subjektiven Vorgang.“²⁵⁷ Zugespitzt ließe sich die lévinassche ‚Empörung‘ dahingehend formulieren, dass der Andere subjektiv ‚erschaffen‘ wird, um im Anschluss daran eine objektive Welt zu verbürgen. Nach Lévinas verkommt die Alterität in der husserlschen Phänomenologie zu einer „analogen Egoität.“²⁵⁸ So gehe auch hier der Andere im Selben auf,²⁵⁹ die ‚monadologische Intersubjektivität‘ laufe demnach in einen gemäßigten Solipsismus aus. Der Andere werde zum ‚alter ego‘, zu einer Verlängerung des ‚Ich‘ in den Anderen hinein. Indem er somit um seine Andersheit ‚betrogen‘ werde, bestätigt sich nach Lévinas die ‚egologische‘ Tendenz des abendländischen Denkens.

b. Auseinandersetzung mit Heidegger

Auch in Heideggers Fundamentalontologie macht Lévinas eine Tendenz aus, die Verstehbarkeit des Seins, dessen ‚Erschlossenheit‘, gegenüber der ethi-

252 HUSSERL, Cartesianische Meditationen, S. 93.

253 HUSSERL, Cartesianische Meditationen, S. 93.

254 HUSSERL, Cartesianische Meditationen, S. 122.

255 Vgl. HUSSERL, Cartesianische Meditationen, S. 94f.

256 LÉVINAS, TU, S. 304.

257 LÉVINAS, TU, S. 304.

258 STEGMAIER, Emmanuel Lévinas zur Einführung, S. 53.

259 Vgl. ASKANI, Die Frage nach dem Anderen, S. 52.

schen Verpflichtung vor dem Anderen – und damit die Ontologie vor der Ethik zu privilegieren.²⁶⁰ Im Hinblick auf Heidegger schreibt er:

„Wer die Priorität des *Seins* im Verhältnis zum *Seienden* behauptet, spricht sich schon über das Wesen der Philosophie aus; er ordnet die Beziehung zu *jemandem*, der ein Seiendes ist (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem Sein des Seienden (einer Beziehung des Wissens) unter; das unpersönliche Sein des Seienden gestattet den Zugriff auf das Seiende, die Herrschaft über es; die Gerechtigkeit wird der Freiheit untergeordnet.“²⁶¹

Die zentrale These von *Sein und Zeit* deutet Lévinas dahingehend, dass das ‚Sein‘ vom ‚Seinsverständnis‘ nicht zu trennen sei. Somit subsumiere die heideggersche Ontologie die Beziehung zum konkreten Menschen unter die „Relation mit dem Neutrum“.²⁶²

Seine Kritik an Heideggers Sozialontologie entfaltet sich ferner an dessen Mitseinsbegriff. Heidegger hatte entgegen erkenntnistheoretischen Modellen den Anderen aus dem „zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang“²⁶³ begegnen lassen. Die Dinge, auf die das ‚Dasein‘ trifft, ein bestelltes Feld oder ein verankertes Boot, verweisen demnach immer schon selbstständig auf andere Menschen.²⁶⁴ Der „Umkreis des innerweltlich Begegnenden“ verengt sich nicht auf „zuhandenes Zeug“, sondern weitet sich aus auf Menschen – in Heideggers Terminologie – auf „Seiende“ von „daseinsmäßigem Charakter“.²⁶⁵ Jeder konkreten Beziehung zu Anderen gehe das ‚Mitsein‘ als für das Dasein konstitutives Existential des ‚In-der-Welt-Seins‘ voraus.²⁶⁶ Selbst die Abwesenheit des Anderen, die Einsamkeit, wird hier zum defizienten Modus des ‚Mitseins‘.²⁶⁷ Auch wenn die Phänomenologie des ‚Je-schon-mit-dem-Anderen‘ gewisse Vorteile gegenüber epistemologischen Hypothesen birgt,²⁶⁸ ist Lévinas der Auffassung, dass Heidegger der ‚primordialen Sphäre des Ethischen‘ nicht gerecht werden könne, da er den Anderen nicht in seiner Andersheit und also nicht von sich aus in den Blick bekomme. Die Welt, die auf den Anderen verweise, werde zur neutralen Vermittlungsstation.²⁶⁹ Die

260 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 57. Zu Lévinas' Beziehung zu Heidegger verweise ich zudem auf die Monographien von KLUN, *Das Gute vor dem Sein* sowie von HUIZING, *Das Sein und der Andere*.

261 LÉVINAS, TU, S. 54.

262 LÉVINAS, SpA, S. 193f.

263 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 118.

264 Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 118.

265 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 118.

266 Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 121.

267 Vgl. HAUCK, *Fragen nach dem Anderen*, S. 22.

268 Vgl. HAUCK, *Fragen nach dem Anderen*, S. 23.

269 Vgl. LÉVINAS, SpA, S. 191–195.

Intersubjektivität bei Heidegger sei „Koexistenz, ein *Wir*, das mir und dem Anderen vorausgeht, eine neutrale Intersubjektivität.“²⁷⁰ Indem er das ‚Mitsein‘ aus dem ‚In-der-Welt-Sein‘ erkläre, nivelliere Heidegger die Ursprünglichkeit, die Fremdheit des Anderen und reduziere sie auf ein konstitutives Moment, auf den Entwurf des je eigenen Daseins. Bei Heidegger „*ist* es [das Dasein] in der Weise des Mitseins.“²⁷¹ Letzteres, so Lévinas' These, wird zur bloßen Bedingung des egoistischen Vollzugs. In einer unmissverständlichen Anspielung auf Heideggers kurzes Engagement für den Nationalsozialismus erklärt Lévinas: „Die ethische Beziehung, das *Miteinandersein*, ist für Heidegger nur ein Moment unserer Präsenz in der Welt. Sie hat keine zentrale Bedeutung. *Mit*, das heißt immer sein neben..., das ist nicht in erster Linie das Antlitz, das ist *zusammensein*, vielleicht *zusammenmarschieren*.“²⁷²

3. Der Möglichkeitsgrund für das Ereignis des Anderen – ‚Trennung‘ im ‚Genuss‘

Die systematische Vorarbeit Lévinas' im Hinblick auf ‚die Idee des Unendlichen‘ als Struktur der sozialen Beziehung in *Totalität und Unendlichkeit* besteht darin, ein gewaltiges Kapitel der ‚Innerlichkeit‘ und der ‚Ökonomie‘ des ‚Selben‘ zu widmen,²⁷³ der ‚Trennung‘ (*séparation*) des ‚Ich‘ vom anonymen Rauschen eines zunächst gestaltlosen Seins. Diese Analytik des ‚getrennten Seienden‘ scheint wesentlich methodisch motiviert. Es geht Lévinas nämlich darum, die Möglichkeit für die Begegnung mit dem Anderen als einer ‚Epiphanie‘, als einem Einfall des Unendlichen, zu eröffnen, die sich nur im Ausgang eines getrennten ‚Ich‘ ereignen könne. „Die Andersheit ist nur möglich im Ausgang von *mir*.“²⁷⁴

Die Operation bewegt sich z.T. in einer durch Heidegger geprägten Terminologie und führt implizit wie explizit eine Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*, das für Lévinas trotz aller Distanz ein Referenzpunkt bleibt. Anders als Heidegger prägt Lévinas keinen eigenen Terminus für dasjenige Seiende, „dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“²⁷⁵ und das Heidegger ‚Dasein‘ nennt. Lévinas spricht stattdessen vom ‚getrennten Seienden‘ und beschreibt dessen primäre Situation nicht als ‚Sorge‘, sondern als ‚Genuss‘

270 LÉVINAS, TU, S. 91.

271 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 123.

272 LÉVINAS, ZU, S. 148.

273 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 150–266.

274 LÉVINAS, TU, S. 45.

275 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 42.

(*jouissance*). Die ‚Trennung‘ von dem, was Lévinas in seinem Frühwerk als ‚il y a‘ bezeichnet – von der substanzlosen, unpersönlichen Anonymität des Seins,²⁷⁶ die er in TU das ‚Elementale‘ nennt –, vollziehe sich in der „Unabhängigkeit des Genusses“.²⁷⁷ Die „grauenvolle Neutralität des ‚il y a““,²⁷⁸ semantisch in der Nähe des sartreschen ‚Ekels‘, werde im ‚Genuss‘ als dem „eigentliche[n] Egoismus des Lebens“ suspendiert.²⁷⁹ Die Dinge, von denen eine sich individuierende Existenz lebe, seien primär nicht ‚Zeug‘ zum Gebrauch für die ‚Sorge‘ ums ‚Dasein‘, sondern ‚Element‘, in dem man sich aufhalte, und damit Gegenstände des ‚Genusses‘.²⁸⁰ Im Konsum der Welt erfahre sich ein Seiendes als es selbst. Lévinas denkt das getrennte Seiende in einer Dialektik von ‚Bedürfnis‘ (*besoin*) und Kompensation als Glück und das ‚Ich‘ nicht als Substanz oder Seele, sondern als den sich ereignenden Egoismus des Genießens.²⁸¹ Die sog. ‚atheistische Trennung‘ als Setzung eines ‚Ich‘ in der Welt bedeutet die ‚Geburt‘ eines Seienden im Sein,²⁸² also den Beginn eines subjektiven Aktionszentrums, von dem aus die Welt erlebt wird.²⁸³

Für Lévinas scheint es allerdings, ohne dass er hier begrifflich differenzieren würde, mehrere Stadien der ‚Trennung‘ zu geben. Eine erste Stufe ereignet sich, wie eben ausgeführt, als Sinnlichkeit. Lévinas ist darum bemüht, die ‚Sinnlichkeit‘, den ‚Genuss‘ als „im Element baden“²⁸⁴ weder biologisch, noch soziologisch, sondern ontologisch anzusetzen.²⁸⁵ Es geht ihm nicht um empirische Fakten, sondern um ein „essentielles[s] Moment[] der Ich-Struktur.“²⁸⁶

276 Zur Analyse des ‚il y a‘ in Lévinas’ frühen Werken, einer Analyse, die sich alles, was existiert, und somit auch das ‚cogito‘, welches das Existierende denken könnte, wegdenkt und von der Ursprünglichkeit eines gestaltlosen Seins ohne Seiendes ausgeht, vgl. VON WOLZOGEN, Emmanuel Levinas, Denken bis zum Äußersten, S. 22–44, außerdem CHUCHOŁOWSKI, Einleitung, S. VII–XXII.

277 LÉVINAS, TU, S. 152.

278 LÉVINAS, EN, S. 110.

279 LÉVINAS, TU, S. 155.

280 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 152.

281 Vgl. STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 228.

282 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 76.

283 Zum Ereignis der ‚Trennung‘ als Setzung des ‚Ich‘ in der Welt vgl. DELHOM, Emmanuel Levinas: Das Ereignis in Frage, S. 153–165.

284 LÉVINAS, TU, S. 186.

285 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 168 – 170.

286 STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 227.

Lévinas führt aus: „Die Beschreibung des Genusses, wie wir sie bisher geführt haben, gibt freilich kein Bild vom konkreten Menschen. In Wirklichkeit hat der Mensch schon die Idee des Unendlichen, d.h., er lebt in Gesellschaft und stellt sich die Dinge vor.“ LÉVINAS, TU, S. 198.

Durch den Aufenthalt im Nicht-Ich gewinne das Subjekt seine vorläufige Identität. Aber es befinde sich, so Lévinas, auf dieser Stufe noch in einer „Naivität des direkten Elans“,²⁸⁷ ergehe sich wie eine ‚Naturkraft‘, der das Sein in einer endlosen Bewegung zuströme, sei ausschließlich *Leben von...* und nicht *Bewusstsein von...*²⁸⁸

„Die Sinnlichkeit, die wir vom Genuss des Elements aus beschreiben, gehört nicht zur Ordnung des Denkens, sondern zur Ordnung des Gefühls, d.h. zum Bereich der Affektivität, in der der Egoismus des Ich sich bebend erhebt. Man erkennt die sinnlichen Qualitäten nicht, man lebt sie.“²⁸⁹

Erst die ‚Bleibe‘ begründe einen Ort der ‚Extraterritorialität‘, von dem aus das Seiende in die Welt des ‚Elements‘ eintauchen und das Sein ‚bearbeiten‘ könne. Mit der Möglichkeit des ‚Wohnens‘ als einem Rückzug aus einer ansonsten grenzenlosen und unstrukturierten Welt wandelt sich nach Lévinas der augenblickliche ‚Genuss‘, die Existenz ‚von der Hand in den Mund‘ zur ‚Arbeit‘, die eine Dimension der Mittelbarkeit eröffne. Die ‚Bleibe‘ und ausgehend von ihr die ‚Arbeit‘ führten die Kategorie des ‚Habens‘ ein. Der Mensch könne Gegenstände in sein Haus tragen und sie dort ablegen. Erst auf diese Weise, im Besitz und der Möglichkeit des *Anbietens*, wird nach Lévinas die anonyme Präsenz des ‚Elementalen‘ überwunden, werden Gegenstände identifiziert, erscheint die Welt als System von Dingen, die sich fortan der Vorstellung, der Repräsentation, der Thematisierung darbieten.²⁹⁰ „Die Sammlung, die erforderlich ist, damit die Natur vorgestellt und bearbeitet werde, damit sie sich auch nur als Welt abzeichne, vollzieht sich als Haus.“²⁹¹

Die ‚Bleibe‘, so Lévinas, ist aber immer schon ein sozialer Ort. Sie ist der Platz, an dem ich in der Intimität der Familie geborgen bin und an dem ich den Anderen als meinen Gast empfangen. Die ‚Bleibe‘, die nach Lévinas das Bewusstsein als ein Zeitliches möglich macht, das nun nicht mehr bloß in der unmittelbaren Gegenwart des ‚Genusses‘ badet, sondern zurückgreift und vorausschauend, erinnert und antizipiert, gehe mit dem anderen Menschen bereits einher. „Aber die Zeit, die sich in der Sammlung der Bleibe manifestiert [...], setzt die Beziehung zu einem Anderen voraus, das sich nicht der Arbeit aussetzt – die Beziehung zu dem anderen Menschen, zum Unendlichen, zur Metaphysik.“²⁹² Die Beziehung zum Anderen ist für Lévinas so ein die

287 LÉVINAS, TU, S. 248.

288 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 191.

289 LÉVINAS, TU, S. 191.

290 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 217 – 252.

291 LÉVINAS, TU, S. 218.

292 LÉVINAS, TU, S. 240.

„Repräsentation“ und damit die Welt als „Sammlung des Vorstellbaren“ erst eigentlich begründendes und sie zugleich transzendierendes Prinzip.

Die „sinnliche“ Genese des „Ich“ aus dem „Elementalen“ ergibt für Lévinas allerdings, dass diese Beziehung vom „Selben“ zum Anderen – so sie dem Subjekt auch neue Konturen verleiht – nicht als ein dialektisches Bedingungsverhältnis zu denken ist.²⁹³

„Wenn aber das getrennte – d.h. empfindende – Seiende für das Ereignis des Unendlichen und der Exteriorität in der Metaphysik erforderlich ist, so würde es diese Exteriorität dadurch, dass es sich als These oder Antithese in einem dialektischen Spiel konstituiert, zerstören. Das Unendliche ruft das Endliche nicht durch den Gegensatz hervor. Genau so wie die Innerlichkeit des Genusses sich nicht aus der Beziehung der Transzendenz herleitet, leitet sich diese nicht in Gestalt der dialektischen Antithese vom getrennten Seienden ab.“²⁹⁴

Das getrennte Seiende, das sich *autonom*, im „Genuss“, aus der Totalität des Seins zu sich selbst erhebt und sich nicht in einer abstrakten dialektischen Beziehung zum „Gegenüber“ konstituiert, öffnet den Raum für die Bewegung der „Transzendenz“ des ganz Anderen,²⁹⁵ darf aber wiederum nicht als dessen Spiegelbild fungieren.²⁹⁶ Die vermeintliche „Transzendenz“ würde aufgehen in der Einheit des Systems, wenn die Beziehung umkehrbar wäre, wenn sich „die Termini ebenso von links nach rechts, wie von rechts nach links lesen ließen.“²⁹⁷ Der „Selbe“ und der Andere dürfen sich demnach nicht einem synoptischen Blick aussetzen.²⁹⁸

Während also das getrennte Seiende die Voraussetzung für das „Ereignis“ des Anderen ist, ohne dass dieser Andere durch jenes Seiende erst konstituiert würde, erfüllt der Andere – wiederum ohne als „antithetischer Terminus“ der Genese des „Ich“ zu dienen – eine quasi-transzendente Funktion, als

293 Vgl. hierzu ASKANI, Die Frage nach dem Anderen, S. 112f. Zu Lévinas' Anspruch, einer „totalitären Dialektik“ zu entgehen und die Unendlichkeit *nicht* als Negation der Endlichkeit zu denken, vgl. außerdem WELTEN, Wer hat Angst vor der Totalität?, S. 165–188.

294 LÉVINAS, TU, S. 212.

295 „Die Andersheit, die absolute Heterogenität des Anderen, ist nur möglich, sofern der Andere anders ist im Verhältnis zu einem Terminus, der seinem Wesen nach an seinem Ausgangspunkt bleibt, dessen Wesen es ist, als *Eingang* in die Beziehung zu dienen, der nicht nur relativ, sondern absolut der Selbe ist. *Absolut am Ausgangspunkt einer Beziehung bleiben kann ein Terminus nur als Ich.*“ LÉVINAS, TU, S. 40.

296 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 213, vgl. außerdem ASKANI, Die Frage nach dem Anderen, S. 111.

297 LÉVINAS, TU, S. 39.

298 „Die radikale Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen bedeutet gerade, daß es unmöglich ist, außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem zu stehen [...]. Wäre dies möglich, fänden sich das Selbe und das Andere unter einem gemeinsamen Blick vereint, und der absolute Abstand, der sie trennt, wäre aufgehoben.“ LÉVINAS, TU, S. 39f.

die Bedingung der Möglichkeit von Sprache, respektive einer objektiven Erkenntnis von Welt.²⁹⁹ „Die Objektivität wird *gesetzt* in einer Rede, in einer *Unter-Haltung*, die *Proposition* der Welt ist. [...] Die Objektivität des Gegenstandes und seine Bedeutung haben ihre Herkunft aus der Sprache.“³⁰⁰

Sprache aber bedeutet für Lévinas ursprünglich nicht Thematisieren, nicht Sprechen *über*, sondern Sprechen *zu jemandem*, bzw. jemandem Antworten. Mit einem Menschen zu sprechen – so Maurice Blanchot in *Das Unzerstörbare*, einem imaginären Gespräch, in dem er auch auf das Unternehmen Lévinas' eingeht –, „heißt die Bedingung annehmen, ihn nicht in das System der zu erfahrenden Dinge oder zu verstehenden Wesen einzuführen, es bedeutet, ihn als unbekannt anzuerkennen und ihn als fremd aufzunehmen, ohne ihn zu zwingen, seine Differenz aufzugeben.“³⁰¹ In *Totalität und Unendlichkeit* heißt es, der Andere sei „der Sender des Zeichens, eine absolute Andersheit, die indes mit dem Denker spricht und eben dadurch die Welt thematisiert, d.h. anbietet.“³⁰² Das ‚Wort‘ des Anderen markiere den Ursprung der ‚Wahrheit‘³⁰³ für einen Egoismus, der bis dahin im „Element als einer[r] Qualität ohne Substanz“ in bloß ‚sinnlicher‘ Weise verweile und nicht einmal mit der Fähigkeit „eines verstümmelten oder noch stammelnden ‚Denkens‘“³⁰⁴ begabt sei. Zugleich ist der Andere nach Lévinas aber jenes Ereignis im Sein, das selbst nicht in der Wahrnehmung aufgeht,³⁰⁵ das, *sich selbst sagend*, als ‚Rätsel‘ in Erscheinung tritt, ohne als Phänomen zu *erscheinen*.³⁰⁶ Der Andere stiftet also in der *gesprochenen Sprache* den *Begriff*. Das Antlitz³⁰⁷ des Anderen hat dabei indes – als ein *vorsprachliches* ‚Äußern‘ – immer schon gesprochen, bedeutet einen Einbruch ethischer ‚Transzendenz‘, die vom Denken nicht

299 „Die Bedeutung hängt vom Anderen ab, der die Welt sagt oder versteht; sein Sagen oder sein Verstehen thematisiert eigentlich die Welt.“ LÉVINAS, TU, S. 137.

300 LÉVINAS, TU, S. 135.

301 BLANCHOT, *Das Unzerstörbare*, S. 188.

302 LÉVINAS, TU, S. 135.

303 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 141.

304 LÉVINAS, TU, S. 191.

305 „Das Antlitz, in dem der Andere sich mir zuwendet, geht nicht auf in der Vorstellung des Antlitzes.“ LÉVINAS, TU, S. 311.

306 Vgl. LÉVINAS, SpA, S. 246.

307 Lévinas verwendet überwiegend den Begriff *visage* (seltener *face* oder *figure*) für den in seiner Ethik zentralen Terminus des Antlitzes. Ich werde, wie in der deutschen Rezeption und den Übersetzungen der lévinasschen Werke üblich, sowohl vom Antlitz als auch vom Gesicht sprechen, um dasjenige Phänomen zu bezeichnen, welches Lévinas zufolge gar nicht mehr Phänomen ist, sondern ‚Ausdruck‘ oder ‚Epiphanie‘. Antlitz oder Gesicht bezeichnen somit mehr als bloß sinnliche ‚Gegenstände‘, nämlich ein

zu bemeistern ist. Die zwischenmenschliche Beziehung ist demnach, wie Krewani ausführt, „der nicht objektivierbare Grund der Objektivierung.“³⁰⁸ Wenn Levinas in *Unterschrift* ausführt: „Die Epiphanie des Antlitzes ist Sprache. Der Andere ist das erste Intelligible“,³⁰⁹ so ist damit nicht gemeint, dass jener ontologisch über das Verstehen dem Denken assimiliert würde. Der Andere artikuliert sich demnach vielmehr als *Bedeutung ohne Begriffe*, das Gesicht wird als ethischer Apell ‚verstanden‘, ohne dass sich eine Prädikationsreihe anführen ließe, in der seine Bedeutung konserviert wäre.³¹⁰

„Der Sinn, das ist das Antlitz des Anderen, und jeder Rekurs zum Wort findet bereits innerhalb des ursprünglichen Von-Angesicht-zu-Angesicht statt. Jede Zuflucht zum Wort setzt das Verstehen der ersten Bedeutung voraus, aber ein Verstehen, das Gesellschaft und Verpflichtung ist, bevor es sich als ‚Bewusstsein von...‘ deuten lässt.“³¹¹

4. Das Antlitz und die Idee des Unendlichen

Im Antlitz des Anderen, so Levinas, begegne die ‚Idee des Unendlichen‘, die sich der Repräsentation verweigere und ihr ‚ideatum‘ überflute.³¹² Vor jeder theoretischen ‚Leistung‘ steht das ‚moralische Bewusstsein‘, die ethische Erfahrung des anderen Menschen.

Lévinas operiert mit mehreren Begriffen, um die Situation des ‚Von-Angesicht-zu-Angesicht‘, welche die ‚Theorie‘ bedingen und sie zugleich aus den Angeln heben soll, zu illustrieren. An die Stelle der Ontologie tritt für ihn die ‚Metaphysik‘ bzw. die ‚Ethik‘ als ‚erste Philosophie‘.³¹³ An den genannten

transzendentes Ereignis, das sich zwar innerhalb des Sinnlichen artikuliert, aber immer mehr ‚bedeutet‘ als die Summe seiner physiologischen Teile.

Auch die Begriffe Antlitz und Gesicht werden – wie der Andere – im Folgenden ohne Anführungszeichen verwendet, um das Schriftbild nicht zu irritieren.

308 KREWANI, Emmanuel Lévinas, *Denker des Anderen*, S. 147.

309 LEVINAS, EN, S. 113.

310 Dem ‚Äußern‘ oder ‚Sagen‘ (*dire*) des Gesichts, lasse sich kein ‚Geäußertes‘ oder ‚Gesagtes‘ (*dit*) korrelativ zuordnen. Vgl. hierzu STEGMAIER, Emmanuel Lévinas, S. 120. Die Unterscheidung von ‚Sagen‘ und ‚Gesagtem‘ findet sich explizit erst in Lévinas’ zweitem Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*), ist aber dem Sinn nach in TU bereits vollzogen. Vgl. LÉVINAS, JS, S. 29–34 und 93–96.

311 LEVINAS, TU, S. 298.

312 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 63.

313 Stephan Strasser unterteilt das lévinassche Œuvre in drei Etappen, die er unter die Begriffe „Kritik der Ontologie“, „Metaphysik statt Fundamentalontologie“ und „Ethik als erste Philosophie“ subsumiert. (STRASSER, Emmanuel Lévinas, *Ethik als erste Philosophie*, S. 218–222). Diese Einteilung bietet zwar griffige Formeln. Tatsächlich be-

Begriffen wird die beinahe methodologisch zu nennende Strategie Emmanuel Lévinas' deutlich, ‚traditionelle‘ Termini semantisch neu zu laden, um sie gegen das ‚griechische‘ Denken in Stellung zu bringen.

Die Ethik sei *das Erste* und somit ein quasi metaphysisches Prinzip. ‚Metaphysik‘ verweist hier auf ein ‚Außerhalb des Seins‘, auf eine ‚Transzendenz‘, die sich ausschließlich ‚ethisch‘ artikuliert.³¹⁴ War ‚Ontologie‘ die Chiffre für ein Denken, das bei *sich* beginnt und zu *sich* zurückkehrt – die Verkörperung dieses Denkens ist für Lévinas die Figur des Odysseus³¹⁵ –, beruht die ‚Metaphysik‘, so wie er sie deutet, auf einer Bewegung des Denkens, das seine vertrauten Gefilde verlässt und in der Bildsprache Lévinas' durch die Figur des Abraham symbolisiert ist.³¹⁶ Der andere Mensch irritiert, so Lévinas, durch ein vorsprachliches ethisches ‚Äußern‘ die egoistische „Spontaneität des Selben.“³¹⁷ Er blockiert den intelligiblen und konsumierenden Vollzug einer sich auf die Welt ausweitenden ‚Freiheit‘, die nirgendwo halt machte, würden ihre Vermögen nicht durch den Einfall einer inkommensurablen Alterität ‚in Frage gestellt‘.

„Die Fremdheit des Anderen, der Umstand, daß er nicht auf mich, meine Gedanken und meinen Besitz zurückgeführt werden kann, vollzieht sich nur als Infragestellung meiner Spontaneität, als Ethik. Die Metaphysik, die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereignet sich konkret als Infragestellung [...], das heißt, als Ethik.“³¹⁸

Metaphysik und Ethik sind bei Lévinas nahezu synonyme Begriffe und bezeichnen die Situation des konkreten ‚In-Frage-gestellt-Werdens‘ durch den anderen Menschen, der als unendliche Andersheit, die im Antlitz aufscheine, ‚sprechen‘ und zur Verantwortung rufen würde. Lévinas beschreibt

zeichnet die ‚Ethik‘ jedoch bereits in TU das ‚primordiale Ereignis‘. Sie ist hier mit dem Begriff der ‚Metaphysik‘ assoziiert, um das ‚Außerhalb‘ des Anderen, seine ‚Transzendenz‘ zu vermitteln; m.E. zieht sich die Grundintention eines Vorrangs des Anderen als roter Faden durch das Werk Lévinas', wobei sich jedoch die Gewichtung der Motive verschiebt und insbesondere die Sprache, die eingesetzt wird, um jener Andersheit beizukommen, in den verschiedenen ‚Phasen‘ variiert.

314 Vgl. STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 221.

315 „[...] durch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewusstsein als es selbst wieder, es kehrt zu sich zurück wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf sine Geburtsinsel zugeht.“ LÉVINAS, SpA, S. 211.

316 „Dem Mythos des Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen.“ LÉVINAS, SpA, S. 215f.

317 LÉVINAS, TU, S. 51.

318 LÉVINAS, TU, S. 51.

die formale Struktur der ethischen Beziehung in TU vor allem im Rekurs auf die cartesische ‚Idee des Unendlichen‘.³¹⁹ Descartes hatte in seiner berühmten dritten Meditation Über das Dasein Gottes, von einer vollkommenen Idee gesprochen, die das sich in der Tätigkeit des Zweifels axiomatisch begründende ‚cogito‘ aufgrund seiner Unvollkommenheit nicht aus sich selbst heraus erzeugt haben könne.³²⁰ Lévinas geht es dabei mitnichten um den ontologischen Gottesbeweis. Er überträgt vielmehr die ‚Unmöglichkeit des Solipsismus‘ auf die Begegnung mit dem anderen Menschen. Während das Sein in seiner ganzen Fülle nach Descartes „in sich die Möglichkeit des Idealismus“ trage – wie Lévinas in *Die Spur des Anderen* erläutert³²¹ –, bezeichne die ‚Idee des Unendlichen‘ „das Verhältnis zu einem Seienden, das seine vollständige Exteriorität in Bezug auf den bewahrt, der es denkt.“³²²

Das Antlitz übersteige in jedem Augenblick seine Idee in mir. Wo das Sein – husserlianisch gesprochen – in einer *noetisch-noematischen* Korrelation aufgehe, das Bewusstsein eine Adäquation, eine Angleichung zwischen dem Gegebenen und seiner Gegebenheitsweise, zwischen dem Akt des Denkens und dem Gedachten vollziehe,

„zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterlässt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatums ist – die adäquate Idee. Das Antlitz manifestiert sich nicht in diesen Qualitäten, sondern καθ’ αὐτό. Das Antlitz drückt sich aus.“³²³

Der Andere sei nicht Phänomen, sondern ‚Epiphanie‘, lebendiger ‚Ausdruck‘, der sich dem Denken fortwährend entziehe. Das Phänomen ist (nach Husserl) an den Horizont des unthematisch Miterscheinenden gebunden.³²⁴ Das Antlitz hingegen begegnet, so Lévinas, horizontlos, es erscheint immer plötzlich, wie aus dem Nichts, hat schon gesprochen, bevor es konstituiert und in die Summe seiner physiologischen Teile aufgelöst werden kann. Lévinas versucht – wie Derrida in seinem monumentalen Aufsatz *Gewalt und*

319 Im Spätwerk ist es vor allem die platonische ‚Idee des Guten‘, die als Denkfigur einer Gewähr für ein ‚Jenseits des Seins‘ in der okzidentalen Tradition erhalten muss (vgl. u.a. Lévinas, JS, S. 28 und S. 36). Lévinas möchte hiermit darauf aufmerksam machen, dass dem Anderen auch außerhalb eines theologischen Diskurses bzw. *innerhalb* des ‚griechischen‘ Denkens prinzipiell Gerechtigkeit widerfahren könne, wobei die platonische Formel, die das Gute jenseits des Seins situiert, bloß als abstrakte bzw. formale Vorlage des lévinasschen Leitgedankens dient.

320 Vgl. DESCARTES, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, S. 30–48.

321 LÉVINAS, SpA, S. 211.

322 LÉVINAS, TU, S. 62.

323 LÉVINAS, TU, S. 63.

324 Vgl. KREWANI, Endlichkeit und Verantwortung, S. 25f.

Metaphysik ausführt – den Anderen als eine nicht-räumliche ‚Exteriorität‘ zu denken, die das gewohnte Innen-Außen-Schema aufsprengt, sich aber gleichzeitig im Raum, und das heißt in der Totalität ereignen soll.³²⁵ Das totalisierende Denken erfahre am Anderen so etwas wie eine narzistische Kränkung, auch eine Art ‚Scham‘ über seinen rücksichtslosen Vollzug. Es kann demnach keine formal-logischen Formeln für den Umgang mit Menschen geben, insofern der Andere – der Gesprächspartner – jeden theoretischen Zugriff irritiert und in seiner Reaktion absolut unvorhersehbar bleibt.³²⁶

Lévinas begreift das ethische Verhältnis als einen ‚Augen-Blick‘, in dem sich das theoretische Bewusstsein ‚systolisch‘ zusammenzieht. Der Andere befindet sich so „außerhalb jeder Proportion zur Macht und zur Freiheit des Ich. Die Disproportion zwischen Anderem und Ich ist exakt das moralische Bewusstsein.“³²⁷ Die Ethik unterminiert so die Intentionen der menschlichen ‚Freiheit‘, über den Anderen nach Belieben zu verfügen.³²⁸

Der *Fauxpas* oder vielmehr die Gewalttätigkeit der ‚griechischen‘ Tradition liegt für Lévinas darin begründet, dass sie eben diese ursprüngliche Asymmetrie im Verhältnis zum Anderen, die er unter der Chiffre ‚moralisches Bewusstsein‘ verhandelt, nicht zur Kenntnis nehme. Die Entscheidung des ‚Sokratismus‘ für eine „theoretisch-erkenntnisförmige Welterschließung“³²⁹ ist für Lévinas gleichbedeutend mit einem usurpatorischen Akt, der letztlich in die Katastrophe führe, wenn die ‚Unendlichkeit des Anderen‘ durch den Primat eines ‚Allgemeinen‘, eines „unpersönlichen Neutrums“³³⁰ missachtet werde.

5. Wider die Totalität der Geschichte

Lévinas denkt das Subjekt nicht bloß als getrennt von einem anonymen Sein, sondern versucht, die Innerlichkeit des Einzelnen auch gegen die Totalität einer Universalgeschichte zu behaupten, in welcher die Seienden auf bloße Momente in einem übergreifenden, prozessualen Geschehen reduziert werden.

„In der Totalität reduzieren sich die Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die die Individuen ohne ihr Wissen steuern. Ihren Sinn, der außerhalb dieser Totalität unsichtbar ist, erhalten die Individuen von dieser Totalität. Unaufhörlich opfert jede Gegenwart ihre Einzigkeit der Zukunft; diese ist berufen, den objektiven Sinn der Gegenwart freizu-

325 Vgl. DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik*, S. 171.

326 Vgl. LÉVINAS, *TU*, S. 285.

327 LÉVINAS, *EN*, S. 111.

328 Vgl. STEGMAIER, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, S. 90.

329 Vgl. TAURECK, *Lévinas*, S. 43.

330 LÉVINAS, *TU*, S. 63.

setzen. Denn nur der letzte Sinn zählt, erst der letzte Akt verändert die Seienden an sich selbst. Sie sind, als was sie in den schon erstarrten Formen des Epos erscheinen werden.“³³¹

Lévinas ist darum bemüht ein ‚Jenseits‘ der Geschichte, eine ‚Eschatologie‘ zu denken, die sich nicht als deren Abschluss, sondern „*innerhalb* der Totalität und der Geschichte“³³² ereignet. Mit diesem natürlich auch gegen Hegel gemünzten Ansatz steht er in der Tradition Franz Rosenzweigs, von dessen *Stern der Erlösung* es im Vorwort zu *Totalität und Unendlichkeit* heißt, diese Schrift sei „zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden.“³³³ Rosenzweig hatte im dritten Teil des *Sterns* das Judentum gegenüber der auf ein Telos hinstrebenden Christenheit als eine ‚außergeschichtliche‘ Seinsweise profiliert, als das „aus aller Weltgeschichte herausgestellte ewige Volk“,³³⁴ das schon eh und je in der Ewigkeit angekommen sei und deshalb auch außerhalb des Krieges als der zentralen Bewegung der Geschichte stehe.³³⁵ Lévinas schließt mit einiger Distanz an Rosenzweig an, indem auch er den geschichtsteleologischen Gedanken zurückweist, ohne Rosenzweigs eigenwillige Perspektive auf das Judentum als ‚Seinsweise‘ explizit zu bestätigen. Seine Kritik an der Totalität ist zugleich eine Kritik an der Logik des Krieges, die sich in der Geschichte entfaltet, in welcher auch noch der „Friede der Imperien, die aus dem Krieg hervorgegangen sind“,³³⁶ absolut auf den Krieg bezogen bleibe. Lévinas denkt einen *positiven* Frieden, eine „Eschatologie des messianischen Friedens“,³³⁷ die nicht als Endziel der Geschichte angestrebt wird, sondern sich als ein Messianismus am Anderen innerhalb der Totalität ereignen und diese dabei zugleich übersteigen soll. Die messianische Idee des Judentums wird von Lévinas dahingehend modifiziert, dass das apokalyptische Moment im Ausgang der Geschichte gestrichen und durch eine ‚Ethik am Anderen‘ ersetzt wird. Ein Mensch solle des anderen Menschen Messias sein. Der Messianismus ist für Lévinas dieser konkrete „Durchbruch“ zur Menschlichkeit, der die „Kruste des Seins“ durchstößt.³³⁸ ‚Sein‘ in seiner transitiven Verbalität als *sich selbst existieren* oder *sein eigenes*

331 LÉVINAS, TU, S. 20.

332 LÉVINAS, TU, S. 22.

333 LÉVINAS, TU, S. 31.

334 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, S. 372.

335 „Denn Ewigkeit ist gerade dies, daß zwischen dem gegenwärtigen Augenblick und der Vollendung keine Zeit mehr Platz beanspruchen darf, sondern im Heute schon alle Zukunft erfassbar ist. Und so muß das Volk der Ewigkeit das Wachstum vergessen [...]. Seine Welt ist am Ziel.“ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, S. 365.

336 LÉVINAS, TU, S. 21.

337 LÉVINAS, TU, S. 21.

338 LÉVINAS, EU, S. 86.

sein verstehen – die Bedeutung, die Lévinas zufolge Heidegger dem Begriff ‚sein‘ gegeben hat,³³⁹ – impliziere immer eine Kollision aufeinander „allergischer Egoismen.“³⁴⁰ Der Krieg entfaltet sich aus dem Machtstreben der Seienden; ein in der abendländischen Philosophie von Heraklit über Hobbes zu Nietzsche zentraler Topos.³⁴¹ In Lévinas' zweitem Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) heißt es: „Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein. Kein Seiendes kann seine Stunde erwarten. [...] Das *sein* ist so der äußerste Synchronismus des Krieges.“³⁴² In der Annahme der Verantwortung aber, in der Aufnahme der ‚Idee des Unendlichen‘ ereigne sich ein individuelles ‚eschaton‘,³⁴³ ein ‚Jenseits des Seins‘, das die dem ‚sein‘ inhärente Logik des Krieges breche. Der Messianismus ist also nicht die Hoffnung auf einen Menschen, der die Geschichte anhält, sondern der Augenblick, in dem ich mein ‚sein‘ unterbreche und Verantwortung trage.³⁴⁴

Die Totalisierungen der Geschichte, so Lévinas weiter, geschehen immer nachträglich. Ein getrenntes Seiendes habe die Möglichkeit, als ‚Innerlichkeit‘ seine eigene Zeit zu wahren und sich damit gegen den objektivierenden Blick des Historiographen zu wappnen. Das Leben lasse einen Selbstbezug, einen Freiraum, der erst nach dem Tod des Menschen in eine Totalität eingetragen werde.³⁴⁵ Durch die ‚Innerlichkeit‘ habe ein Seiendes die Möglichkeit zu einem eigenen ‚Schicksal‘, ohne dass die ihm von der Universalgeschichte zugeschriebene Rolle das letzte Wort über seine Realität markierte. „Die Innerlichkeit ist die eigentliche Möglichkeit einer Geburt und eines Todes, die ihre Bedeutung nicht aus der Geschichte schöpfen.“³⁴⁶ Die Gewalt des unpersönlichen Urteils der Geschichte besteht nach Lévinas darin, den Menschen in seiner Abwesenheit von seinen Werken, seinen Handlungen und Akten her anzugehen,

339 Vgl. KREWANI, Endlichkeit und Verantwortung, S. 46.

340 LÉVINAS, JS, S. 26.

341 Vgl. STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 222f. Krieg meint demnach nicht bloß militärischer Konflikt, sondern auch einen latenten Krieg der Egoismen.

342 LÉVINAS, JS, S. 26f.

343 Vgl. WENZEL, Jener Andere: Emmanuel Lévinas, S. 147.

344 In *Ethik und Unendliches*, einem Gespräch mit Philipp Nemo, erklärt Lévinas „dass man, um der messianischen Ära würdig zu sein, zugestehen müsste, die Ethik habe einen Sinn, selbst ohne die Verheißungen des Messias.“ LÉVINAS, EU, S. 86.

345 „Die Totalisierung geschieht erst in der Geschichte – in der Geschichte der Geschichtsschreiber – d.h. bei den Überlebenden. [...] Die Zeit der Universalgeschichte verharrt wie der ontologische Grund, in dem die besonderen Existenzen sich verlieren, mit dem sie verrechnet werden und in dem sie, zumindest was ihr Wesen angeht, zusammengefasst werden.“ LÉVINAS, TU, S. 70.

346 LÉVINAS, TU, S. 71.

ohne dass er sich noch gegen die Nivellierung seiner Innerlichkeit verteidigen könne.³⁴⁷ Im ‚Werk‘ komme der Einzelne nicht zum ‚Ausdruck‘; solange ein Mensch aber als er selbst existiere, gebe es für ihn die Möglichkeit, „seiner Rede ‚zu Hilfe zu kommen‘.“³⁴⁸ Die Möglichkeit des ‚Sprechens‘, das Sich-Beistehen gegen das anonyme Urteil, fasst Lévinas in den Begriff der ‚Apologie‘. „Die Apologie löst die Totalität auf, indem sie der Totalität in jedem Augenblick die unüberholbare, nicht zu umfassende Gegenwart der Subjektivität einfügt.“³⁴⁹ Die innere Zeit hat mit der objektiven Zeit nichts gemein. Sie verteidigt sich in der ‚Rede‘ gegen ihre Auflösung im ‚Allgemeinen‘. Da die ‚Geschichte‘ nur eine objektive Zeit kenne, Geburt und Tod für die Überlebenden zu bloßen *Begriffen* würden, offenbare sie ein totalitäres Zeitverständnis.³⁵⁰ Mit dem Begriff der ‚Innerlichkeit‘ (*intériorité*) als einer Weise von Eigenzeit, die nicht in die Universalisierung der Geschichte integriert ist, rekurriert Lévinas auf Henri Bergsons Konzept der Dauer (*durée*). Bergson, den Lévinas wiederholt als Referenz anführt,³⁵¹ hatte die Dauer als das nicht quantifizierbare, über jeden Versuch der Zergliederung erhabene Zeitempfinden des Menschen beschrieben, das unabhängig von der linearen oder physikalischen Zeit verlaufe. Die inneren Phänomene könnten nicht „getrennt und in ein homogenes Medium entfaltet“,³⁵² also nicht außerhalb ihrer selbst im Raum nebeneinandergelegt und analysiert werden.³⁵³ Dieses Zeitmodell hat Lévinas im Hinterkopf, wenn er anführt, dass das innere Leben nicht synchron zur historischen Zeit verlaufe,³⁵⁴ dass das Urteil der Geschichte grausam sei und sich über die ‚Realität‘ des Menschen hinwegsetze, wenn „die Geschichte vorgibt, mich und den Anderen einem unpersönlichen Geist zu integrieren.“³⁵⁵

Lévinas geht es jedoch nicht um eine Verteidigung der allein subjektiven Existenz. Er kämpft, wie Bernhard Waldenfels anführt, gewissermaßen

347 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 356.

348 LÉVINAS, TU, S. 93.

349 LÉVINAS, TU, S. 356.

350 Vgl. WELTEN, *Wer hat Angst vor der Totalität?*, S. 178.

351 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 20.

352 BERGSON, *Zeit und Freiheit*, S. 169.

353 In seinem Frühwerk *Zeit und Freiheit* schreibt Bergson: „Dem eigentlichen Ich kommen wir durch eine tief eingehende Reflexion bei, die uns ermöglicht, unsere inneren Zustände wie in ununterbrochener Umbildung begriffene lebende Wesen zu erfassen, die aller Messung spotten, die sich gegenseitig durchdringen und deren Sukzession innerhalb der Dauer nichts mit der Nebeneinanderreihung im homogenen Raum gemein hat.“ BERGSON, *Zeit und Freiheit*, S. 171.

354 Vgl. WELTEN, *Wer hat Angst vor der Totalität?*, S. 178.

355 LÉVINAS, TU, S. 66.

an ‚zwei Fronten‘; denn er widersetzt sich sowohl dem ‚Allgemeinen‘ bzw. ‚Ganzen‘ als auch dem bloß ‚Eigenen‘.³⁵⁶ Der lévinassche Antihegelianismus fusioniert nicht mit der kierkegaardschen Existenzphilosophie,³⁵⁷ die gegen die hegelsche Auffassung des Einzelnen als einer spezifischen Bestimmtheit des Allgemeinen, die konkrete ‚Existenz‘ in ihrer Not und ihrem ‚Interessiertsein‘ am Existieren hervorgehoben hatte, welche durch die Abstraktion oder das reine Denken missachtet werde.³⁵⁸ Lévinas wendet sich sowohl gegen eine unpersönliche Vernunft oder einen absoluten Geist, der sich in der Geschichte realisieren soll, als auch gegen eine „Ontologie der vereinzelt Subjektivität.“³⁵⁹ Der Widerstand gegen das System erweise sich nicht als „der egoistische Schrei der kierkegaardschen Subjektivität“.³⁶⁰ „Nicht ich bin es, der sich dem System verweigert, wie Kierkegaard dachte, sondern der Andere.“³⁶¹ An dieser Stelle könnte man freilich mit Derrida einwenden, dass Kierkegaard nicht sich selbst zu retten bestrebt ist, sondern für die subjektive Existenz im *Allgemeinen* einsteht, also auch und gerade den Anderen in seiner Menschlichkeit, in seiner Irreduzibilität achtet.³⁶² Der kierkegaardsche Begriff des ‚Einzelnen‘ ist genauso ein methodisches Instrument wie der lévinassche Begriff des ‚Anderen‘. Beide können nur einen vorläufigen Ausdruck bedeuten, der keine *Bestimmung* sein, also mit dem was er aussagen möchte nicht das Geringste zu tun haben darf. Auch Lévinas spricht ‚allgemein‘, begrifflich, um gegen das ‚Allgemeine‘, um gegen den Begriff, anzugehen.³⁶³ Insofern läuft seine distinktive Kritik gegenüber Kierkegaard ins Leere. Dennoch: Lévinas streitet für ein vom System getrenntes Seiendes, das den Anderen empfangen kann, das in der ‚Güte‘, d.h. in dem Moment, in dem es vom

356 Vgl. WALDENFELS, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, S. 309.

357 Vgl. DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik*, S. 168.

358 „In der Sprache der Abstraktion kommt das, was die Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden ausmacht, eigentlich nie zum Vorschein [...]. Eben weil das abstrakte Denken vom Standpunkt der Ewigkeit her [...] betrachtet, sieht es ab von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden[...]“ KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, S. 1.

359 LÉVINAS, *TU*, S 444.

360 LÉVINAS, *TU*, S 444.

361 LÉVINAS, *TU*, S. 46f.

362 Vgl. DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik*, S. 168f.

363 Dieser Umstand macht auch den Kern von Derridas großer Kritik am Denken Lévinas' aus, wie er sie in *Gewalt und Metaphysik* seinem ausführlichen *Essay über das Denken Emmanuel Lévinas*, formuliert. Derrida folgt zwar implizit der lévinasschen Kritik am Logos, moniert aber, dass Lévinas' Diskurs die Ontologie noch in der Sprache des Seins selbst zu destruieren suche; dass Lévinas so in den „unvorhersehbaren

Anderen angesprochen wird und sich ihm bedingungslos zuwendet, absolut aus der Geschichte heraus fällt.³⁶⁴ Ein ‚Ich‘ verteidigt sich demnach gegen seine bloße Rolle in der Geschichte, um mit dem Anderen zu sprechen. „Ein Ich sein, und nicht nur die Inkarnation einer Vernunft, heißt gerade, fähig zu sein, die Kränkung des Gekränkten oder das Antlitz zu sehen.“³⁶⁵ Das *unpersönliche* Urteil der Geschichte vernichtet die Singularität, wohingegen das *persönliche* Urteil des Anderen sie gerade bestätigt.

B. ‚Ethik am Anderen‘

Aus dem Bisherigen ist deutlich geworden, dass Lévinas den Menschen in seiner „irreduktible[n] Singularität“³⁶⁶ als unbegrifflich und damit als unbegreiflich, also als epistemisch uneinholbar ‚denkt‘ oder vielmehr ‚andeutet‘.

Quellpunkt des griechischen Logos“, den er zu bekämpfen suche „immer schon *verstrickt*“ sei (DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik*, S. 170). Derrida wirft die Frage auf, ob Lévinas nicht das Denken des ganz Anderen schon in der Sprache verraten müsse, wenn er die ethische Situation als eine ‚Beziehung zwischen zwei Termini‘ ausweise, respektive den Anderen als ein Seiendes kath’auto auf den Begriff bringe. Schon die negative Formel des Un-endlichen berge einen Akt sprachlicher Korruption an der Idee des ‚ganz Anderen‘, die Lévinas als ein positives Anderes gegen die Tradition zu denken bemüht sei. In Derridas Worten: „Wenn man *in* der Sprache der Totalität den Überstieg über die Totalität aussprechen, wenn man den Anderen in der Sprache des Selbst bezeichnen muß, [...] wenn man die ruinierte Metapher noch bewohnen und sich mit den Fetzen der Tradition [...] noch bekleiden muss, so heißt das unter Umständen, das es keinen philosophischen Logos gibt, der nicht gezwungen ist, sich *zunächst* in der Struktur des Innen-Außen expatriieren zu lassen.“ (DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik*, S. 171). Das ‚*zunächst*‘ verweist hier auf die eventuelle Möglichkeit einer „Sprache des Außerhalb“, auf die Suche nach sprachlicher Artikulation einer nicht-räumlichen, nicht-dialektischen Exteriorität. Lévinas hat diese Kritik seinerseits aufgenommen und sie hinsichtlich seines zweiten Hauptwerks *Jenseits des Seins* durch eine Revision der Systematisierung und ein Aufbrechen der gewohnten Syntax integriert. Seine sprachbezogene Wende, die den Fokus endgültig auf das ‚vorsprachliche Äußern‘ des Gesichts richtet, verkündet er in *Unterschrift* wie folgt: „Die ontologische Sprache, deren sich noch ‚*Totalität und Unendlichkeit*‘ bedient hatte, um die rein psychologische Bedeutung der vorgebrachten Analyse auszuschließen, wird von nun an vermieden. Und die Analysen selbst verweisen nicht etwa auf *Erfahrung*, in der ein Subjekt stets nur das thematisiert, dem es gleicht, sondern auf die Transzendenz, in der es antwortet auf das, was über das Maß seiner Intentionen hinausgeht.“ LÉVINAS, EN, S. 114.

364 „Wenn der Mensch wahrhaft den Anderen Menschen anspricht, so wird er aus der Geschichte herausgerissen.“ LÉVINAS, TU, S. 66.

365 LÉVINAS, TU, S. 363f.

366 LÉVINAS, TU, S. 361.

Auch wenn die Dimension des Ethischen im Zusammenhang mit der ‚Idee des Unendlichen‘ weiter oben bereits zur Sprache kam, ist doch bisher vor allem die theoretische Facette des lévinasschen Projekts herausgearbeitet worden. Die Beantwortung der Frage, was ich wissen kann, scheidet im Hinblick auf den ‚Nächsten‘. Mein Gegenüber kann nicht ‚gewusst‘ werden. Jedoch scheidet der Andere nach Lévinas nicht nur als *theoretischer* Gegenstand aus, sondern ist überdies eine *sittliche* Herausforderung. Wie ist das gemeint? Was genau hat das ‚vorsprachliche Äußern‘ des Gesichts mit Ethik zu tun? Ethik meint hier jedenfalls nicht eine Sammlung oder einen Katalog sittlicher Normen. Auch verfolgt Lévinas weder einen eudaimonistischen Ansatz noch ein deontologisches Konzept. Die ‚Ethik am Anderen‘ kennt kein Glück, keine Tugend, keine Pflicht, enthält weder ausformulierte praktische Sollensregeln noch ein formales, auf Universalisierbarkeit zu prüfendes Sittengesetz wie den kategorischen Imperativ. Es geht nicht um ein selbst auferlegtes ‚Nomos‘, um Autonomie als „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst [...] ein Gesetz ist“,³⁶⁷ sondern um einen radikalen Einbruch des Heteronomen, um die Unmöglichkeit der ‚Untat‘ im Angesicht des Anderen. Lévinas setzt das Ethische als eine Art Nötigung an, die allen konsensualisierbaren Normen und überhaupt jeder Reflexion vorausgeht.³⁶⁸ Derrida beschreibt die Ethik lévinasscher Prägung in *Gewalt und Metaphysik* als eine Ethik ohne Gesetz und Begriff.³⁶⁹ Er verfolge nicht „die Absicht *eine* Moral, sondern das Wesen des ethischen Verhältnisses im Allgemeinen zu bestimmen.“³⁷⁰ Lévinas hat auf einer schmalen phänomenologischen Basis, deren Zenit nichts weiter ist als die Irritation des Augen-Blicks, einen radikalen ethischen Ansatz fundiert.³⁷¹

1. Der ‚ethische Widerstand‘

Das Antlitz, so Lévinas, *bedeute* einen ethischen Widerstand, eine Grenze, die im Unterschied zum bloß relativen Widerstand der Welt und der sich in ihr befindenden Dinge und Güter *total* und damit prinzipiell unpassierbar sei. Das weltlich Seiende bietet sich meinen Intentionen an, es kann gedacht

367 KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 68.

368 Vgl. STEGMAIER, Emmanuel Lévinas zur Einführung, S. 109.

369 Es sei darauf hingewiesen, dass Lévinas überwiegend keinen terminologischen Unterscheid zwischen den Begriffen Ethik und Moral vornimmt.

370 DERRIDA, Gewalt und Metaphysik, S. 169.

371 Vgl. STEGMAIER, Emmanuel Lévinas Zur Einführung, S. 132–138.

oder gehandhabt und damit bemächtigt werden.³⁷² Eine Felswand mag sich als Grenze meines Könnens darbieten, ihr Widerstand *kann* jedoch überwunden werden, wenn ich die richtige Ausrüstung mitbringe; die Felswand suspendiert nicht mein *Können* als solches. Anders das Antlitz:

„Der Ausdruck, den das Antlitz in die Welt einführt, widersteht nicht der Schwäche meiner Vermögen, sondern meinem Vermögen zu können. Das Antlitz, eben noch Ding unter Dingen, durchstößt die Form, von der es gleichwohl eingegrenzt wird. [...] Das Antlitz spricht mit mir, und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuss oder Erkenntnis.“³⁷³

Das Antlitz setze dem Vollzug des ‚Selben‘ keinen physischen oder intelligiblen Widerstand entgegen, sondern stelle ihn *in Frage*. Das Gesicht, das als sinnliche Erscheinung begegne, aber immer mehr sei als die Summe seiner Teile, das seine ‚Manifestation‘, seine ‚Hülle‘, seine ‚Plastizität‘ zerreiße, *gebiete Verantwortung*.³⁷⁴

Vom Antlitz, so Lévinas pointierte These, geht ein doppeltes ‚Wort‘ aus. Einerseits ‚bedeute‘ das Antlitz einen Widerstand gegen den Mord. Es ‚sagt demzufolge ohne materielle Signifikation: „Du wirst keinen Mord begehen.“³⁷⁵ Zugleich wachse im Ausgang des Antlitzes der Wunsch, es zu zerstören, der Andere sei „das einzige Seiende, das ich kann töten wollen.“³⁷⁶ Wie ist diese merkwürdige ‚Nicht-mehr-Phänomenologie‘ des Gesichts zu verstehen? Wie ausgeführt, steht das Seiende nach Lévinas im Modus des ‚Bedürfnisses‘ in der Welt, in dessen Kompensation es sich im ‚Genuss‘ als ‚Freiheit‘ erfährt.³⁷⁷ Das bedürftige Seiende eigne sich die Welt an. Es vollziehe ‚partielle Negationen‘. In der Aneignung werde die relative Andersheit, die Unabhängigkeit des innerweltlich Seienden, aufgehoben.³⁷⁸ Indem die ‚Spontaneität‘

372 Vgl. STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 227.

373 LÉVINAS, TU, S. 283.

374 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 287. Lévinas fasst die Beziehung zum Anderen, der immer ‚mehr‘ sei im Verhältnis zu mir, der nicht Teil ‚meiner Welt‘ sei, in den Begriff des ‚Begehrens‘ (*désir*), den er vom auf Ausgleich bedachten ‚Bedürfnis‘ (*besoin*) abhebt. Das ‚Bedürfnis‘ richtet sich auf die Dinge, die sich aneignen lassen und eben in der Annexion das Bedürfnis befriedigen. Der andere Mensch als Adressat des ‚metaphysischen Begehrens‘ hingegen vertiefe das ‚Begehren‘, das nicht einen Mangel ausgleiche, sondern erst durch den Anderen evoziert werde; der Nächste verweigere sich der Transformation in bloße ‚Nahrung‘ *für mich*, er fordere eine persönliche Antwort. Vgl. LÉVINAS, SpA, S. 220.

375 LÉVINAS, TU, S. 285.

376 LÉVINAS, TU, S. 284.

377 Vgl. hierzu die vorliegende Abhandlung Kapitel III. A. 3.

378 Lévinas kommt auf den Unterschied zwischen ‚partieller‘ und ‚totaler Negation‘ erst-

des egoistischen Seienden aber am anderen Menschen eine Grenze erfahre, erlebe es eine absolute Alterität, die nicht bloß *partiell* negiert werden könne. Die Negationen durch Arbeit oder Vorstellung realisierten einen Zugriff oder ein Begreifen.³⁷⁹ Gerade weil der Mensch als Antlitz sich dem Besitz und dem Begriff verweigere, weil er die Selbstgenügsamkeit in Unruhe versetze, und meiner ‚Freiheit‘ eine narzisstische Kränkung beifüge, sei er dasjenige Seiende, das ich komplett, total negieren, das ich morden möchte.

„Die Andersheit, die sich im Antlitz ausdrückt, liefert die einzig mögliche ‚Materie‘ für die totale Negation. Töten wollen kann ich nur ein absolut unabhängiges Seiendes, dasjenige, das unendlich meine Vermögen überschreitet und das sich dadurch ihnen nicht entgegensetzt, sondern das eigentliche Können des Vermögens paralyisiert.“³⁸⁰

Das Antlitz in seiner Nacktheit, in seiner Schwäche, in seiner Exponiertheit gebiete dabei jedoch zugleich, es unversehrt zu lassen, und zwar genau aus jenem Grund, dass meine ‚Freiheit‘ sich in Gegenwart der vollständigen Exteriorität des Anderen „als mörderisch und usurpatorisch enthüllt.“³⁸¹ In der Blöße seiner wehrlosen Augen leuchte ein unendlicher Widerstand gegen den Mord. Der Widerstand besteht demzufolge in der ‚Transzendenz‘ selbst, die sich dem Können widersetzt. Weil der Andere als unendlich Anderer nicht *für mich* ist, und das Antlitz eine von mir getrennte absolute Eigenheit bekundet, kann ich seine Andersheit auch durch den physischen Akt der Tötung nicht *aufheben*. Der Mord begegnet der absolut unneutralisierbaren Einzigkeit des Menschen. „Hier liegt nicht eine Beziehung mit einem sehr großen Widerstand vor, sondern mit etwas absolut *Anderem*: der Widerstand dessen, was keinen Widerstand leistet – der ethische Widerstand.“³⁸² Der ‚ethische Widerstand‘ sei nicht *relativ* wie die schwer passierbare Felswand oder ein weit entferntes Gestirn. Er sei *absolut*, als etwas, das sich nicht vorhersehen, nicht endgültig bestimmen, nicht in Genuss oder Besitz verwandeln lasse.³⁸³ Und dabei sei es gerade die ‚Nacktheit‘ des Antlitzes – in einer doppelten Bedeutung von ‚der Form entblößt sein‘, respektive sich der subjektiven Sinngebung, der Konstitution entziehen,³⁸⁴ und schutzlos sein –, die dem ethischen Widerstand Nachdruck verleihe. Die meiner Macht nicht ge-

mals in dem Aufsatz *Ist die Ontologie fundamental? (L'ontologie est-elle fondamentale?)* von 1951 zu sprechen. Vgl. LÉVINAS, ZU, S. 11–23.

379 LÉVINAS, TU, S. 284.

380 LÉVINAS, TU, S. 284.

381 LÉVINAS, EN, S. 113.

382 LÉVINAS, TU, S. 286.

383 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 120.

384 Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas, Denker des Anderen, S. 148.

füßige Unendlichkeit des Gesichts lähme meine Vermögen nicht trotz, sondern gerade aufgrund der Schutzlosigkeit, gerade aufgrund der Möglichkeit der ‚totalen Negation‘, die mich aus den wehrlosen Augen anspreche.³⁸⁵ Die ethische Gegenmacht des Machtlosen wendet sich also gegen die egoistische Tendenz der Ermächtigung. Anstatt sich meiner ‚Freiheit‘ zu unterwerfen, zwingt sich mir der Andere nach Lévinas als eine Forderung auf, die meine ‚Freiheit‘ dominiert. Die ethische Bewegung geht demnach vom Anderen aus, sie ist Heteronomie, die Ethik wird mir angetragen als etwas, das ich unmöglich ablehnen kann. Ich *muss* antworten, also handeln, und auch die Verweigerung der Antwort wäre schon eine Bestätigung des ethischen Apells. Das Gesicht lässt demzufolge nur eine persönliche Antwort zu.³⁸⁶ Es ist mir unmöglich, am Antlitz vorüberzugehen, ohne auf seinen Ruf zu reagieren. Genau das, die Unzerstörbarkeit des Individuellen, die Unmöglichkeit, den sprechenden Menschen als Gesprächspartner zu negieren, meint die lévinasche Formel einer ethischen Unmöglichkeit des Mordes.³⁸⁷ Der Modus der intersubjektiven Beziehung steht nicht im Zeichen des Wissens, das stets auf das Allgemeine zielt,³⁸⁸ sondern bestimmt sich durch persönliche Zuwendung, durch eine individuelle Praxis, die mir vom Anderen auferlegt wird.

Dabei weiß Lévinas natürlich, dass der Mord am ‚Körper‘ für das *Vermögen* prinzipiell eine Bagatelle ist. Der Widerstand auf der Seinsebene ist gleich null. Mit nahezu jedem stumpfen oder spitzen Gegenstand kann ich einen Menschen aus dem Weg räumen. Und es wäre ja absurd, zu meinen, das Gesicht verunmögliche den Akt der Tötung. „Im Zusammenhang der Welt ist er [der andere Mensch] quasi nichts.“³⁸⁹ Und doch, so ist Lévinas überzeugt, begegnet der Mord einer Unendlichkeit, einem lebendigen ‚Ausdruck‘, dessen Transzendenz nicht durch eine Aneignung aufgehoben werden kann. Er trifft auf eine irreduzible Menschlichkeit, die sich sowohl durch Abwesenheit ausdrückt – dahingehend, dass keine ‚Lichtung‘ sie jemals erschließen oder gegenwärtigen könnte – als auch in bedrängender Anwesenheit: im ethischen Widerstand.

385 Vgl. STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 229

386 Vgl. GELHARD, Lévinas, S. 55f.

387 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 120.

388 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 47.

389 LÉVINAS, TU, S. 285.

2. ‚Heiligkeit‘ oder das Faktum des Menschlichen als ‚ontologische Absurdität‘

Es scheint, als würde jede Statistik die lévinassche Ethik lächerlich machen. Doch auch wenn auf der Ebene des ‚seins‘ die ‚Allergie der Egoisten‘ maßgeblich sei, wenn der Krieg das Seinsgeschehen par excellence bedeute,³⁹⁰ es jedem Seienden „in seinem Sein, um dieses Sein selbst“³⁹¹ ginge, könne sich, so Lévinas, die ‚Sorge‘ ums Dasein prinzipiell in die ‚Sorge‘ um den Nächsten verwandeln. Und diese ‚ontologische Absurdität‘ des Menschlichen – Lévinas nennt sie die ‚Heiligkeit“³⁹² – macht für ihn die Ethik aus: die Möglichkeit, das ‚sein‘ als ‚jemeiniges Geschehen‘ zu unterbrechen, um mich dem Anderen und seinen Anliegen zuzuwenden, seinen Vorrang anzuerkennen, das ‚Sein-zum-Tode‘ durch ein ‚Sein-über-den-eigenen-Tod-hinaus‘ zurückzusetzen.³⁹³ Im Kontext der asymmetrischen Beziehung, in der nicht einmal Gegenseitigkeit eingeklagt, sondern das ‚Für-Sich‘ durch ein ‚Für-den-Anderen‘ ersetzt werde,³⁹⁴ rekurriert Lévinas auf einen in der Philosophie seit Nietzsche ungewöhnlichen Begriff: ‚Gott‘. Dass die Beziehung zum ‚Unendlichen‘ meine ethische Zuwendung bedeuten kann, in der die Ordnung des Eigeninteresses kollabiert, bedeutet für Lévinas einen Einbruch des ‚Göttlichen‘.³⁹⁵ Dabei geht es ihm keinesfalls darum, das ruinierte Konzept eines substantiellen Gottes zu reanimieren. Er unterstreicht, Nietzsches Gottesverneinung sei durch die katastrophische Moderne bestätigt worden.³⁹⁶ Lévinas konzipiert einen rein ethischen, nicht-mehr-theologischen Gottesbegriff, der ausschließlich im Von-Angesicht-zu-Angesicht Bedeutung hat.³⁹⁷ „Die An-

390 Vgl. LÉVINAS, JS, S. 26–28.

391 HEIDEGGER, Sein und Zeit, S. 42.

392 Vgl. LÉVINAS, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte, S. 173.

393 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 346.

394 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 72. Lévinas geht mit der Forderung nach einer asymmetrischen Ethik noch über den buberschen ‚Dialogismus‘ hinaus, der die zwischenmenschliche Beziehung auf eine reziproke Ich-Du Beziehung gründet (vgl. BUBER, Ich und Du, S. 8f.). Buber reduziere das Verhältnis zum Anderen zwar nicht auf objektive Erkenntnis; er beschreibe das ‚Ich-Du‘ vielmehr als eine dialogische Beziehung zum Anderen als Freund und Partner. Lévinas würdigt diesen Ansatz durchaus, meint aber, der bubersche ‚Formalismus‘ trage der ‚Idee des Unendlichen‘ nicht genügend Rechnung. Vgl. LÉVINAS, TU, S. 91f.

395 Vgl. WENZEL, Jener Andere: Emmanuel Lévinas, S. 147.

396 Vgl. LÉVINAS, Antlitz und erste Gewalt, S. 14.

397 Insofern ginge eine Kritik, die Lévinas’ Ethik einem bloß theologischen Diskurs zu rechnen würde fehl. Vgl. hierzu auch WENZEL, Jener Andere: Emmanuel Lévinas, S. 147.

erkennung der Güte ist wichtiger als die Liebe zu Gott.“³⁹⁸ Der substantielle, verheißende, versprechende Gott habe sich, so Lévinas, „in Auschwitz das Leben genommen. Der andere Gott dagegen, der statistisch nicht beweisbar ist und allein als Faktum der Menschlichkeit vorkommt, ist ein Protest gegen Auschwitz. Und dieser Gott erscheint im Antlitz des Anderen.“³⁹⁹

3. Die ‚Wunde‘ im Denken Lévinas’

Es drängt sich die Frage auf, was die Ethik Lévinas’ die man ihrerseits als ‚Protest gegen Auschwitz‘ lesen kann, wert ist, wenn das Konzentrationslager als ‚Wunde‘ im ‚Denken für den Anderen‘ eben dieses Denken zu widerlegen scheint. Nicht nur angesichts der leiblichen Verwundbarkeit, auch mit Blick auf die grausame Praxis systematischer Entmenschlichung wirkt das Postulat einer ethischen Unverletzlichkeit wie ein hilfloses Appellativ. Kann die These vom ‚ethischen Widerstand‘ den Verfolgten, Entrechteten, Ermordeten ‚Trost‘ spenden?⁴⁰⁰ Lévinas selbst beginnt *Totalität und Unendlichkeit*, seinen *Versuch über die Exteriorität*, mit den rätselhaften Worten: „Jeder wird uns ohne weiteres darin zustimmen, daß es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden.“⁴⁰¹ Diese Frage scheint darauf abzuzielen, dass die Moralphilosophie immer nur ein ‚Sollen‘ formulieren kann, das an der ‚moralischen Wirklichkeit‘ vorbeigeht. Der Krieg, so Lévinas, „macht die Moral lächerlich.“⁴⁰² Ich möchte im Folgenden die heikle Frage aufwerfen, ob nicht auch Lévinas’ ‚responsive Ethik‘,⁴⁰³ die in ihrer Radikalität durch die Shoah motiviert ist, vor ihrem grausamen Hintergrund verblasst. Es ist mir dabei bewusst, dass weder die Theorien noch das empirische Material, das ich heranziehen möchte, in der Frage nach einer ‚ethischen Unzerstörbarkeit‘ das letzte Wort haben können. Insofern sind die folgenden Zeilen als der vorsichtige Versuch einer Infragestellung des prinzipiellen ethischen ‚In-Frage-gestellt-werdens‘ zu lesen.

Maurice Blanchot, Lévinas’ kongenialer Freund, hat seinerseits den lévinaschen Topos der Nichtkonvertierbarkeit in der markanten Formel „Der Mensch ist das Unzerstörbare, das zerstört werden kann“ variiert.⁴⁰⁴ Im Re-

398 LÉVINAS, *Antlitz und erste Gewalt*, S. 24.

399 LÉVINAS, *Antlitz und erste Gewalt*, S. 16.

400 Vgl. hierzu auch GELHARD, Lévinas, S. 72 – 74.

401 LÉVINAS, TU, S. 19.

402 LÉVINAS, TU, S. 19.

403 WALDENFELS, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, S. 324.

404 BLANCHOT, *Das Unzerstörbare*, S. 195.

kurs auf Robert Antelmes Lagererfahrung expliziert er die These einer unüberwindlichen Grenze der Macht. Die Peiniger beherrschten lediglich das *Mögliche*, ihre Macht stoße sich jedoch an der *Beziehung*, die ihr nicht angehöre und für welche die Macht niemals den Maßstab abgeben könne.⁴⁰⁵ Was die Herrschaft begrenze, sei nicht eine formale Dialektik, nach welcher der Henker das Opfer braucht, um Henker zu sein, sondern „diese Beziehung ohne Macht, die von Angesicht zu Angesicht und dennoch im Unendlichen, immer die Präsenz des Anderen als die des Nächsten erscheinen lässt.“⁴⁰⁶ Auch oder gerade weil sich der Angriff der SS nicht eigentlich auf den Körper, sondern auf das Menschsein gerichtet habe, auf die Zugehörigkeit zur Gattung, sei die Gewalt ins Leere gelaufen, weil der Mensch als *Mensch* eben unzerstörbar sei. Antelme selbst hat diese von Blanchot rezipierte These folgendermaßen ausgedrückt: „...es gibt nur eine Gattung Mensch. Und weil wir Menschen sind, wie sie, wird die SS letztlich nichts gegen uns ausrichten können. [...] Er [der Henker] kann zwar einen Menschen töten, aber er kann ihn nicht in etwas anderes verwandeln.“⁴⁰⁷ Auch wenn der Mensch durch Folter und Entbehnung auf seine rein vegetativen Funktionen reduziert wird, kann, so die These, eine vollständige ‚Objektivierung‘ niemals gelingen. Diese Erfahrung scheint auch Lévinas’ Begriff des ethischen Widerstands motiviert zu haben.⁴⁰⁸

Es gibt jedoch noch eine andere Erfahrung, die der zuvor Erwähnten im höchsten Maße zuwiderläuft. Diese Erfahrung konkretisiert sich im Begriff des ‚Muselmannes‘⁴⁰⁹ der im Lagerjargon auf jene Menschen angewandt wurde, die in den Augen der noch nicht in diesem Stadium befindlichen

405 Vgl. BLANCHOT, Das Unzerstörbare, S. 198.

406 BLANCHOT, Das Unzerstörbare, S. 198.

407 ANTELME, Das Menschengeschlecht, S. 307.

408 Lévinas spricht in diesem Kontext auch von der ‚logischen Absurdität des Hasses‘. Der Hass bzw. die Grausamkeit sei eine paradoxe Praktik, da sie das Subjekt zu objektivieren suche, dabei aber dessen Zeugnis verlange und so darum bemüht sei, es trotz des Ziels einer Transformation in seiner Subjektivität zu erhalten. „Das Subjekt muß in seinem Schmerz um seine Verdinglichung wissen, aber gerade dazu muß das Subjekt Subjekt bleiben. Wer haßt, will beides. [...] er ist gerade dann befriedigt, wenn er es nicht ist; denn der Andere befriedigt den Haß nur, indem er Objekt wird; aber er kann nie genügend Objekt werden, da man, während man seine Vernichtung fordert, gleichzeitig sein Bewusstsein und sein Zeugnis verlangt.“ (LÉVINAS, TU, S. 351). Ob die Objektivierung nun gelingt oder nicht, in beiden Fällen käme die Grausamkeit nicht an ihr Ziel.

409 Zur uneindeutigen Etymologie des Begriffs ‚Muselmann‘ vgl. AGAMBen, Was von Auschwitz bleibt, S. 38f.

‚Insassen‘ eigentlich keine Menschen mehr waren. ‚Muselmänner‘ wurden nach Bruno Bettelheim jene genannt, die sich stoisch in ihr Schicksal gefügt, die überhaupt aufgehört hätten auf ihre Umwelt, auf ihre Peiniger und auf ihre Leidensgenossen zu reagieren; die durch Aushungerung und Folter zu bloßen ‚Schatten‘ geworden seien; körperlich und seelisch zu erschöpft, um noch irgendwie auf das eigene Leben Einfluss zu nehmen,⁴¹⁰ die, so Bettelheim, im Begriff gewesen seien, „Objekte [zu] werden, doch damit hörten sie auf Personen zu sein.“⁴¹¹ In seinem Buch *Ist das ein Mensch?* stellt auch Primo Lévi die These eines irreduziblen Menschseins im Hinblick auf den ‚Muselmann‘ fundamental in Frage:

„Alle Muselmänner, die im Gas enden, haben die gleiche Geschichte, besser gesagt, sie haben gar keine Geschichte [...] sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist, und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert sie als Lebende zu bezeichnen, man zögert ihren Tod, vor dem sie nicht erschrecken, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu fassen. Sie bevölkern meine Erinnerung mit ihrer Gegenwart ohne *Antlitz*;⁴¹²

Eine ähnliche Typisierung des ‚Muselmanns‘ ist durch mehrere Zeugnisse überliefert, so neben Lévi und Bettelheim auch bei Imre Kertész und Jean Améry.⁴¹³ Überall wird der ‚Muselmann‘ als eine namenlose Gestalt ohne jedweden individuellen Zug beschrieben, der bei denen, die sich noch in Distanz zu ihrem Schicksal befunden hätten, die noch nicht mit ihrer Situation verschmolzen gewesen seien, keinerlei Empathie, nicht eine Spur von Anteilnahme heraufbeschworen habe, weil diese intuitiv befunden hätten, es bei jenem, so Améry, bloß noch mit „einem Bündel physiologischer Funktionen“ zu tun zu haben.⁴¹⁴ Kertész berichtet in seinem *Roman eines Schicksallosen*, vom „Erschrecken“ im Angesicht jener „Verurteilte[n]“, die man im Lager bedingungslos gemieden habe.⁴¹⁵ Bettelheim spricht von einer irreversiblen Grenze, die den „Unterschied zwischen dem Bewahren der eigenen Menschlichkeit, und der Einwilligung ausmache, als menschliches Wesen zu sterben.“⁴¹⁶ Wenn diese ‚Muselmänner‘ in ihrer ‚Gegenwart ohne

410 Vgl. BETTELHEIM, *Aufstand gegen die Masse*, S. 167.

411 BETTELHEIM, *Aufstand gegen die Masse*, S. 167.

412 LÉVI, *Ist das ein Mensch?*, S. 107f. (Kursivierung von mir)

413 Vgl. LÉVI, *Ist das ein Mensch?*, S. 107f.; BETTELHEIM, *Aufstand gegen die Masse*, S. 167–176; KERTÉSZ, *Roman eines Schicksallosen*, S. 190; AMÉRY, *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 28f.

414 AMÉRY, *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 28.

415 KERTÉSZ, *Roman eines Schicksallosen*, S. 190.

416 BETTELHEIM, *Aufstand gegen die Masse*, S. 175.

Antlitz‘ (Lévi) – wie übereinstimmend von den Zeugen berichtet wird – nicht mehr in die Kommunikation eintraten, man an ihnen also vorübergehen konnte, ohne dass von ihrem Gesicht – im Sinne Lévinas – ein ‚vorsprachliches Äußern‘ ausging, das eine Antwort verlangt hätte, so wäre dies zwar eine vorsichtige Bestätigung der ethischen ‚Funktion‘ des Gesichts, aber auch der schreckliche Beweis dafür, dass das Antlitz in seiner ‚Transzendenz‘ zerstört werden kann; das es eben möglich ist ‚den Menschen in etwas Anderes zu verwandeln‘, ihn zu ‚entmenschen‘, den ‚ethischen Widerstand‘ zu brechen. Demnach zielte die Grausamkeit des NS, über die forcierte Kategorisierung und Anonymisierung, die Ersetzung des Eigennamens durch einen Begriff oder eine Nummer, auf systematische Entmenschlichung und eben auf die Auslöschung des Antlitzes in jenem metaphysischen Sinn, den Lévinas dem ‚Einbruch des Anderen‘ zuspricht. Agamben hat die biopolitische Spaltung in Menschen und Nichtmenschen am Beispiel der ‚Muselmännerfahrung‘ im Rekurs auf die Zeugnisse Lévis in seinem kontroversen Buch *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* diskutiert.⁴¹⁷ Er schreibt, die „Sprache“ sei im Lager zerstört worden, das „Nicht-angesprochen-werden“, sowie die Ahndung jedes Kommunikationsversuchs mit einem SS-Mann nach „dem übereinstimmenden Zeugnis der Überlebenden“ die „normale Situation des Lagers“ gewesen.⁴¹⁸ Doch nicht bloß die Unmöglichkeit, mit den ‚Unmenschen‘ der SS in Beziehung zu treten, auch der komplette Verzicht der Deportierten auf sprachlichen Austausch mit jenen Todgeweihten, die sie als ‚Nichtmenschen‘ empfunden hätten, sowie der Verlust jeden Gefühls, jeder Regung im Antlitz dieser sog. ‚Muselmänner‘, widerlegten die These vom Primat einer ethischen Sprache.⁴¹⁹ Agamben resümiert: „Auschwitz ist die radikale Widerlegung jedes Prinzips unvermeidlicher Kommunikation.“⁴²⁰

Indem Lévinas in TU nach der „Zerstörung der Dinge“ und der „Jagd“ auch die „Ausrottung von Lebewesen“ noch der Kategorie der zugreifenden „Arbeit“ und damit der „partiellen Negation“ auf ontologischer Ebene zurechnet,⁴²¹ spielt er m.E. auf die industrielle Massenvernichtung im Konzentrationslager an, in welchem sich das Antlitz nicht mehr ereignen kann.

417 „Nach Lévi ist der Muselmann [...] der Ort eines Experiments, in dem Moral und Menschlichkeit selbst in Frage gestellt werden. Er ist die Grenz-Gestalt einer besonderen Gattung, bei der nicht nur Kategorien wie Würde, sondern sogar die Vorstellung einer ethischen Grenze selbst ihren Sinn verliert.“ AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 54.

418 AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 57.

419 Vgl. AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 56f.

420 AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 56

421 LÉVINAS, TU, S. 284.

Er gesteht damit, so meine ich, implizit zu, was die Geschichte ‚bewiesen‘ hat, – dass die Kategorisierung das Antlitz *umgehen kann*, dass der theoretische Zugriff, die Entmenschlichung, das Stigma durch den ‚ethischen Widerstand‘ nicht notwendig irritiert werden. Lévinas’ Ethik wäre dann ein verzweifelter Appell an die Überlebenden und der Mensch wäre, anders als Blanchot wollte, leider nicht ‚das Unzerstörbare‘, sondern, so banal dies auch klingen mag, *das Zerstörbare*, ‚das zerstört werden kann‘.⁴²²

4. Subjektivität und Heteronomie. Das Subjekt als ‚subiectum‘

Lévinas denkt, wie oben ausgeführt, das ‚Ich‘ in seiner ursprünglichen Lösung von der ‚Teilhabe‘ weder substantiell noch als intentionales Bewusstsein, sondern als den Egoismus des Genießens selbst.⁴²³ Er prägt in diesem Zusammenhang den Begriff des ‚Atheismus‘, der hier nicht eine Verneinung des Göttlichen bedeutet, sondern den ‚Bruch‘, von dem aus das ‚Ich‘ sich setzt als das ‚Selbe‘,⁴²⁴ als ein von jeder ‚monistischen‘ Ganzheit gelöstes Seiendes im ‚Selbststand‘.⁴²⁵ Im Ausgang der ‚atheistischen Trennung‘ wird für Lévinas eine Pluralität möglich, die nicht bloß als defizienter Modus einer Totalität auf diese bezogen bleibt, sondern in der die Seienden – mit der ‚Innerlichkeit‘ respektive einem individuellen Erleben ‚begabt‘ – über Sprache in Beziehung treten. Dabei bleibe die ‚Trennung‘ in der ‚Rede‘ erhalten und werde nicht von einer allgemeinen und überpersönlichen Ordnung geschlossen.⁴²⁶ Und dieser Schritt in die soziale Beziehung, die ‚ethische Verantwortung‘, für welche die ‚Trennung‘ im ‚Genuss‘ Bedingung sei, spinnt, so Lévinas, erst den eigentlichen „Knoten des Subjektiven.“⁴²⁷ Lévinas wird diesen Gedanken im Spätwerk radikalisieren, doch auch *Totalität und Unendlichkeit* kreist bereits um das Motiv von „Verantwortung als der wesentlichen, primären und grundlegenden Struktur der Subjektivität.“⁴²⁸

Wie oben ausgeführt, geht für Lévinas die Ethik dem Theoretischen voran.⁴²⁹ Das ‚moralische Bewusstsein‘ sei keine bloße Modalität des ‚theoretischen Bewusstseins‘, sondern dessen Bedingung. Der Andere als fundamen-

422 BLANCHOT, *Das Unzerstörbare*, S. 195.

423 Vgl. STRASSER, *Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie*, S. 228.

424 Vgl. LÉVINAS, *TU*, S. 76.

425 Vgl. STRASSER, *Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie*, S. 232.

426 Vgl. LÉVINAS, *TU*, S. 84–94.

427 LÉVINAS, *EU*, S. 71.

428 LÉVINAS, *EU*, S. 71.

429 Vgl. STEGMAIER, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, S. 89.

tale *Erfahrung*, die dem Denken ursprünglich und in jeder Begegnung immer wieder neu vorausgeht, als das „erste Intelligible“,⁴³⁰ ist demnach nicht nur die Bedingung der Möglichkeit eines intentionalen Bewusstseins und einer gegenständlichen Welt, sondern hat als ‚unvordenkliche Vergangenheit‘, als nicht repräsentierbare ethische ‚Spur‘ immer schon Verantwortung eingeklagt. Das getrennte Seiende, das sich als „naiver Lebenwille“⁴³¹ im egoistischen Modus des ‚Für Sich‘ zunächst *willkürlich* vollziehe, werde in seiner ‚Spontaneität‘ durch die ‚Epiphanie‘ des Gesichts blockiert; zugleich werde die ‚Freiheit‘ des Subjekts erst eigentlich in der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht begründet.⁴³² ‚Freiheit‘ bedeutet für Lévinas hier paradoxerweise weder die totale ‚Willkür‘ eines Zustandes ‚außer Kontrolle‘ noch die ‚Freiheit unter eigenem Gesetz‘, sondern eine ‚Freiheit‘ *für* den Anderen. „Die Gegenwart des Anderen – eine privilegierte Heteronomie – verletzt nicht die Freiheit, sondern setzt sie ein, ist ihre Investitur.“⁴³³ Indem sich das Seiende von seinem Gravitationszentrum löse, sich ‚entleere‘ und eine Bewegung hin zum Anderen vollziehe, indem es *Verantwortung* übernehme, bestätige es seine irreduzible Singularität.⁴³⁴ Erst in der ethischen Beziehung, in der ‚Selbstlosigkeit‘ (*dés-inter-essement*) komme die Subjektivität zu sich selbst. Lévinas führt aus: „Die Subjektivität ist nicht ein Für-Sich; sie ist [...] ursprünglich ein Für-den-Anderen.“⁴³⁵ Das ‚Können‘ des sich vollziehenden Seienden wird demnach im Angesicht des Anderen nicht bloß blockiert, sondern erhält als „Vermögen der Gastlichkeit“⁴³⁶ eine neue Konnotation. Das ‚Ich‘ sei in der Lage, den Anderen zu ‚empfangen‘, es könne ihm Vorrang gewähren, ihn zur ‚ersten Person‘ machen. Und in dieser ‚Unterwerfung‘ manifestiere sich die Einsetzung des Individuums, das in der Übernahme von Verantwortung absolut unersetzlich sei.⁴³⁷ Meine nicht-entfremdbare Identität als Subjekt besteht nach Lévinas eben darin, dass die Verantwortung ausschließlich *mir* obliegt. „Das Ich ist ein Privileg oder eine Auserwählung.“⁴³⁸ Der Einzelne ist einzigartig als der, der über alle allgemeinen Gesetze hinaus verantwortlich ist. Und in dieser ‚Investitur‘, in der das ‚Ich‘ durch das ‚per-

430 LÉVINAS, EN, S. 113.

431 LÉVINAS, TU, S. 120.

432 Vgl. STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 231.

433 LÉVINAS, TU, S. 122.

434 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 360.

435 LÉVINAS, EU, S. 72.

436 LÉVINAS, TU, S. 295.

437 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 76.

438 LÉVINAS, TU, S. 360f.

sönliche Urteil‘ des Anderen zur Hilfe verpflichtet sei, entgehe es dem ‚objektiven Urteil‘ des ‚Allgemeinen‘ und bleibe nicht länger auf seinen Platz in einer übergreifenden Ordnung reduziert.⁴³⁹ In TU heißt es:

„Ich‘ sagen, die irreduktible Singularität behaupten, in der die Apologie weiterbesteht, bedeutet, dass ich eine bevorzugte Stellung in Bezug auf die Verantwortung habe, in der niemand mich ersetzen und von der niemand mich entbinden kann. Sich nicht entziehen können – das ist das Ich. [...] Ein ich sein, und nicht nur die Inkarnation einer Vernunft, heißt gerade, die Kränkung des Gekränkten oder das Antlitz zu sehen.“⁴⁴⁰

Ich bin also dahingehend unersetzlich, dass *meine* Verantwortung an kein System und keine Institution delegiert werden kann.⁴⁴¹ Die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts haben für Lévinas betätigt, dass der bloße Rekurs auf allgemeine Sitten, Werte und Normen sowie der Verweis auf die Institution oder den Staat, der oder dem das Individuum seine individuelle Verantwortung überträgt, zu einer Suspension des ‚Menschlichen‘ führen können. Die ‚höhere Ordnung‘, das Gesetz, die „moralischen Routinen“⁴⁴² machen in der Erfahrung Lévinas‘ nicht den Kern des Ethischen aus, sondern bergen seine größte Gefahr. Das ‚Allgemeine‘ lasse die Andersheit des Anderen und meine Verantwortung für diese Andersheit vergessen. Eine allgemeine Wertordnung sowie ‚Gerechtigkeit‘ – die Lévinas zufolge immer das Unvergleichliche vergleicht – sind auch für den ‚Propheten‘ einer ‚Ethik am Anderen‘ *notwendig*. Sie müssten jedoch auf dem ‚Von-Angesicht-zu-Angesicht‘ gründen, um das Ethische nicht zu gefährden⁴⁴³, da, so Lévinas, „die Gerechtigkeit ohne

439 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 362.

440 LÉVINAS, TU, S. 361–364.

441 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 76f.

442 STEGMAIER, Emmanuel Lévinas zur Einführung, S. 92.

443 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 62, außerdem TU, S. 307–311. Die hier angedachte Problematik des sog. ‚Dritten‘ (*le tiers*) ist in *Totalität und Unendlichkeit* nur sehr zurückhaltend behandelt. Mit dem Begriff des ‚Dritten‘ wird der Umstand verhandelt, dass die ‚Ethik am Anderen‘ lediglich die Beziehung zwischen dem ‚Ich‘ und *einem* ‚Anderen‘ behandelt, de facto aber immer noch ein oder mehrere andere Andere die Verantwortung des Subjekts einfordern. In dieser Situation besteht für Lévinas der Übergang von der Ethik zur Politik. Die lévinassche Ethik impliziert keine Absage an die Vernunft, sondern ist darum bemüht, „die Notwendigkeit eines rationalen Sozialen aus den Ansprüchen des Intersubjektiven selbst“ abzuleiten (LÉVINAS, EU, S. 61). Dort, wo die grenzenlose Verantwortung des Einen für den Nächsten limitiert werden müsse, damit dieser auch dem ‚Dritten‘ gegenüber verantwortlich handeln könne, werde das ‚Unvergleichliche‘ verglichen. „...Einzigkeit zu vergleichen ist der Ruf an das Wissen [...]. Hier kommt das Griechische in das Biblische hinein.“ (LÉVINAS, Antlitz und erste Gewalt, S. 22). Es ist bezeichnend für das Denken Lévinas‘, dass er den Staat, anders als vertragstheoretische Denker wie Thomas Hobbes, nicht aufgrund einer ursprüngli-

caritas entartet.“⁴⁴⁴ Ethik ist demnach nur als ‚Asymmetrie‘ möglich.⁴⁴⁵ Wenn ich in der ethischen Situation das direkte Verhältnis durch eine ‚objektive‘ Metaperspektive zurücksetze, wenn ich ein ‚neutrales Drittes‘ heranziehe, in welchem Geltungsansprüche vermittelt und Handlungen reguliert werden können, dann habe ich – so eine zentrale Pointe des lévinasschen Anliegens – das Terrain der Ethik bereits verlassen.⁴⁴⁶ ‚Ethik‘ meint hier niemals „bloß ein[en] aus Regeln bestehende[n] Moralismus“, sondern „das ursprüngliche Erwachen eines ‚Ich‘, das für den Anderen verantwortlich ist, der Aufstieg meiner Person in die Einmaligkeit eines ‚Ich‘, das zur Verantwortung für den Anderen gerufen und erwählt ist.“⁴⁴⁷ Das ‚ethische Ich‘ ist keine in sich geschlossene Einheit, sondern „Offenheit der Verantwortung.“⁴⁴⁸ Die Subjektivität liegt demnach in einer ethischen Heteronomie begründet. Das Subjekt existiert für Lévinas nur als *subiectum* und Ethik heißt notwendig ‚Ethik am Anderen‘.⁴⁴⁹

chen Gewalt als notwendig erachtet, die zu regulieren Auftrag des ‚Souveräns‘ wäre, sondern die Rolle des Staates oder der Institution in einer begrenzenden Funktion im Hinblick auf eine ansonsten grenzenlose Zuwendung des Einen für den Anderen denkt. Lévinas möchte das ‚griechische‘ Denken – den Logos – nicht abschaffen, sondern das ‚Griechische‘ auf das ‚Biblische‘, die Ontologie auf die Metaphysik, das Allgemeine auf das Singuläre gründen, auf das Von-Angesicht-zu-Angesicht, auf die „Offenheit der Verantwortung“ (LÉVINAS, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, S. 175). Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Thematik des ‚Dritten‘ verweise ich auf die Monographie von DELHOM, *Der Dritte*, sowie auf den Aufsatz von BERNASCONI, *Wer ist der Dritte?*, S. 87–111.

444 LÉVINAS, *ZU*, S. 153.

445 KREWANI, Emmanuel Lévinas, *Denker des Anderen*, S. 155.

446 „Wenn ich diese Verantwortung einem anderen zuschreibe oder delegiere bin ich aus der Ethik raus.“ LÉVINAS, *Intention, Ereignis und der Andere*, S. 134.

447 LÉVINAS, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, S. 175.

448 LÉVINAS, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, S. 175.

449 Die Frage, inwiefern ein Begriff von Verantwortung trägt, der im Wesentlichen ein ‚Antworten-Müssen‘, eine ‚Unterwerfung‘ meint, muss an dieser Stelle offenbleiben. Ist Verantwortung sinnvoll zu denken, wenn sie nicht selbst gewählt ist, wenn sie, wie Lévinas ausführt, eine „privilegierte Heteronomie“ (LÉVINAS, *TU*, S. 122) bedeutet? Dies scheint zumindest fragwürdig. So kann man bei der Ethik Lévinas’ eigentlich nur von einer *Situation* sprechen, von einem ‚Augen-Blick‘, den er phänomenologisch aufzuweisen meint. Seine Ethik will keine Handlungsanweisungen formulieren, wirkt dabei aber paradoxerweise wie ein verzweifelter Appell.

IV. Nietzsche und Lévinas – Versuch eines systematischen Vergleichs

Im Folgenden soll anhand eines systematischen Vergleichs untersucht werden, in welcher Hinsicht die kritischen Programme Nietzsches und Lévinas' sowie ihre ethischen ‚Perspektiven‘ Parallelen aufweisen und inwiefern die Grundintentionen beider Denker divergieren.

A. Lévinas' Haltung zu Nietzsche

Emmanuel Lévinas hat nach Erhalt des Friedrich-Nietzsche-Preises in einem Gespräch mit Christoph von Wolzogen geäußert: „Ich habe über Nietzsche nichts geschrieben und in meiner Antwort [...] betont, dass die Ethik Nietzsches nicht meine Ethik sei.“⁴⁵⁰ In der Tat gibt es von Lévinas nur wenige, zumeist kryptische Aussagen zu Nietzsche, die dabei über das Œuvre eines halben Jahrhunderts verstreut sind.⁴⁵¹ In der Frühphase seines Schaffens – so in seinem Aufsatz *Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus* (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*) von 1934 – beschreibt Lévinas Nietzsche als einen Vordenker des Nationalsozialismus: „Nietzsches Wille zur Macht, den das heutige Deutschland wiederentdeckt und glorifiziert, ist nicht nur ein neues Ideal; es ist ein Ideal, das seine eigene Form der

450 LÉVINAS, *Intention, Ereignis und der Andere*, S. 140.

451 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Lévinas' Bezug auf Nietzsche verweise ich auf STEGMAIER, *Lévinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, hier insb. S. 305–310; außerdem auf PFEUFFER, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, hier insb. S. 9–24.

Universalisierung gleich mitliefert: nämlich den Krieg und die Eroberung.⁴⁵² Diese Aussage zeugt von einer noch wenig differenzierten Lesart des nietzscheschen Machttheorems. Es gibt jedoch Belege dafür, dass Lévinas sich im Laufe seines Lebens Nietzsche gegenüber zumindest partiell geöffnet hat.

In seinem immerhin mehrere hundert Seiten umfassenden ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* ist nicht Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ Gegenstand der lévinasschen Kritik, sondern die ontologische Tradition seit Parmenides, respektive der okzidentale Primat des Logos. Nietzsche findet lediglich an zwei Stellen Erwähnung, die aufgrund ihres zudem rein illustrativen Charakters zu vernachlässigen sind.⁴⁵³ Erst in späteren Werken werden die Bezüge deutlicher. In *Die Spur des Anderen* bemüht sich Lévinas, seine jüdische ‚Ethik der Gabe‘ von Nietzsches Moral- und Religionskritik freizuhalten, indem er betont, das ‚Werk‘ realisiere ein nicht-reziprokes Verhältnis zum Anderen, in welchem keine Gegenleistung verlangt sei und das somit „außerhalb der grämlichen Genüßlichkeit von Tröstungen und Misserfolg liegt, durch die Nietzsche die Religion definiert.“⁴⁵⁴ Dieses Bemühen, seine ‚responsive‘ Ethik der Selbstlosigkeit von dem in Nietzsches Augen ‚ressentimentalen‘ ‚Asketismus‘ der positiven Religionen abzugrenzen, deutet auf eine implizite Anerkennung der nietzscheschen Kritik, oder zumindest auf ein Wissen um deren Schlagkraft.

Sodann sind es vor allem Nietzsches Sprache sowie das jeder Gegenseitigkeit enthobene ‚Sich-Verschenken‘ Zarathustras, die Lévinas positiv hervorhebt. Seinem Aufsatz *Humanismus und Anarchie (Humanisme et an-archie)* von 1968 ist sogar ein Zitat aus der Vorrede von Nietzsches *Also sprach Zarathustra* als Motto vorangestellt: „Ich liebe den, dessen Seele übervoll ist, so dass er sich selber vergisst, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang.“⁴⁵⁵ In einer nicht weiter kommentierten Fußnote im selben Aufsatz fragt Lévinas im Hinblick auf den ethischen Überstieg des Ontologischen, ob nicht „Nietzsche der außergewöhnliche Geist [sei] um dieses ‚Jenseits‘ ertönen zu lassen?“⁴⁵⁶ Und hinsichtlich seiner im Spätwerk eindeutig profilierten Trennung von ‚Sagen‘ (*dire*) und ‚Gesagtem‘ (*dit*)⁴⁵⁷ beschwört Lévinas im Aufsatz *Ohne Identität (Sans identité)* von 1970 ein „schneidendes Sprechen, Sprechen in der Weise Nietzsches, prophetisches Sprechen, ohne Status im

452 LÉVINAS, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte, S. 33.

453 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 31 und S. 292.

454 LÉVINAS, SpA, S. 216.

455 NIETZSCHE, ZA, Vorrede, 4, KSA 4, S. 18, zitiert nach LÉVINAS, HdaM, S. 61.

456 LÉVINAS, HdaM, S. 70.

457 Vgl. LÉVINAS, JS, S. 29–34 sowie S. 93–96.

Sein [...]“⁴⁵⁸ Tatsächlich bezweifeln sowohl Nietzsche als auch Lévinas, dass durch Schrift oder ‚Gesagtes‘ die Ursprünglichkeit des Denkens oder Fühlens (Nietzsche) bzw. das ganz Andere (Lévinas) sprachlich eingefasst werden kann. So schließt Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* mit den Zeilen: „Ach immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter, und gelbe späte Gefühle [...] Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet [...] ihr meine alten geliebten – – schlimmen Gedanken!“⁴⁵⁹ Und bei Lévinas heißt es: „Doch der Philosoph muss auf die Sprache zurückkommen, um das Reine und Unsagbare zu übersetzen – und sei es auch nur, indem er es verrät.“⁴⁶⁰ In seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, in welchem Lévinas selbst darum bemüht ist, eine nicht mehr eidetische oder ontologische, sondern eine ‚an-archische‘ Sprache für den Anderen zu (er)finden, der sich dem Begriff verweigere, stellt er dann den philosophischen Stil Nietzsches als eine Weise des Sagens vor, die dem Ethischen vielleicht angemessener sein könne als die Sprache der ‚Tradition‘. So müsse man „bis zum Nihilismus der poetischen Schreibweise Nietzsches gehen, der die unumkehrbare Zeit in ein wirbelndes Chaos stürzt – bis zum Lachen, das die Sprache verweigert.“⁴⁶¹ Dieser affirmative Kommentar im Anfangskapitel von JS wird jedoch durch eine einzige weitere Erwähnung Nietzsches im Schlusskapitel kontrastiert, in welchem Lévinas gemahnt, den ‚ontologischen Imperialismus‘ zurückzustellen und „die Subjektivität *von jenseits des sein her*“⁴⁶² zu denken. Dass auch Nietzsche hier geradezu als Musterbeispiel der ‚Egologie‘ gehandelt wird, macht Lévinas deutlich, indem er anführt, dass ein Überdenken der Bindung an das ‚sein‘ heute kaum vorstellbar scheine „in einer Welt, in der Nietzsche untreu zu werden [...] als Blasphemie (dem ‚Tode Gottes‘ zum Trotz) gilt.“⁴⁶³

Lévinas' Aussagen zu Nietzsche offenbaren somit insgesamt eine ambivalente Haltung zu dessen Denken und sind im Hinblick auf einen systematischen Vergleich kaum ergiebig.

458 LÉVINAS, HdaM, S. 103; die aphoristische Schreibweise Nietzsches, die das Sein transzendiere, wird zudem noch auf S. 97 erwähnt.

459 NIETZSCHE, JGB 9, 296, KSA 5, S. 240f.

460 LÉVINAS, HdaM, S. 97.

461 LÉVINAS, JS, S. 36.

462 LÉVINAS, JS, S. 379.

463 LÉVINAS, JS, S. 379. Dem gegenüber wäre einzuwenden, dass Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ nicht auf Annexion ausgelegt ist; ein Wille *braucht* ihm zufolge einen anderen Willen, um an diesem über sich hinaus zu kommen. Nietzsche lässt also andere Willen durchaus gelten. Er nivelliert ihre Andersheit nicht, sondern *will* den Anderen als Anderen, was freilich nicht bedeutet, dass diesem in Lévinas' Sinn ‚selbstlos‘ begegnet werden müsste.

B. Die Kritik am Allgemeinen

Die vorhergehenden Kapitel haben aufgezeigt, dass sich sowohl Nietzsche als auch Lévinas in ihren kritischen Destruktionen breiter Stränge der abendländischen Denk- und Moraltradition gegen die von ihnen dort identifizierte Tendenz zum ‚Allgemeinen‘ wenden.

1. Differenz bzw. ‚Trennung‘ vs. Metaphysik

Nietzsche und Lévinas brechen beide mit Ontotheologie bzw. Metaphysik, wo diese die einzelnen Seienden von einer *causa prima* herleiten und die Pluralität als defizienten Modus einer Totalität auslegen, die es nach Möglichkeit zu restituieren gelte. Den Ursprungsmythen der Metaphysik und der Sehnsucht nach ‚monistischer‘ Ganzheit begegnen sowohl Nietzsche als auch Lévinas mit einem Konzept ursprünglicher Differenz bzw. ‚Trennung‘.

Nietzsche beschreibt die Welt als ein multiperspektivisches Kräftespiel, als ein bewegliches Feld differenter, agonal organisierter Machtquanten. Lévinas formuliert eine Philosophie der Pluralität, in der die Seienden als absolut Getrennte in der Sprache aufeinander Bezug nehmen, ohne dass durch diese Beziehung ihr ‚Selbststand‘ und ihre jeweilige Einzigkeit aufgehoben würden.

Während Nietzsche im Rekurs auf Heraklit das „Jasagen zu Gegensatz und Krieg“, zur zentralen Prämisse seiner ‚dionysischen Philosophie‘ erklärt,⁴⁶⁴ den ‚Agon‘ also als das die Welt bewegende ‚Geschehen‘ ausweist,⁴⁶⁵ sieht Lévinas die Möglichkeit, das ‚sein‘ als den äußersten „Synchronismus des Krieges“⁴⁶⁶ durch die ethische Antwort auf den Anderen zu durchbrechen. Er denkt nicht den Krieg, sondern den Frieden als ursprünglich; ferner dechiffriert er nicht wie Nietzsche die ‚Unmoral auf dem Grunde der Moral‘ (wenn er auch die von Nietzsche genealogisch untersuchten Moralformen – ebenso wie dieser – außerhalb der Ethik verortet), sondern sucht die ‚Moral noch auf dem Grunde der Unmoral‘,⁴⁶⁷ wenn er den Krieg als eine Modalität des Friedens und letzteren als das ursprüngliche Geschehen der Begegnung expliziert.⁴⁶⁸

464 NIETZSCHE, EH, Die Geburt der Tragödie, 3, KSA 6, S. 312f.

465 Vgl. NIETZSCHE, JGB 2, 36, KSA 5, S. 55.

466 LÉVINAS, JS, S. 27.

467 Auch Christoph von Wolzogen weist darauf hin, dass es bei Lévinas „nicht (wie Nietzsche meinte) um das unmoralische Geheimnis des Moralischen geht, sondern vielmehr um das moralische Geheimnis des Unmoralischen.“ VON WOLZOGEN, Emmanuel Lévinas, Denken bis zum Äußersten, S. 11.

468 „Das Antlitz droht mit Kampf, wie mit einer Eventualität [...], ohne dass diese Drohung das erste Wort des Antlitzes wäre. Der Krieg setzt den Frieden voraus, die vor-

Aber schreibt sich in Nietzsches und Lévinas' Denken nicht ein metaphysisches Moment wieder ein, wenn vom ‚Willen zur Macht‘ (Nietzsche) bzw. von ‚Gott‘ und/oder einem transzendenten Anderen (Lévinas) als einer Art Grund des Dasein gehandelt wird?⁴⁶⁹

Im Hinblick auf Nietzsche ist gegen eine u.a. von Heidegger⁴⁷⁰ und Giorgio Colli⁴⁷¹ vertretene ‚metaphysische‘ Lesart mit Wolfgang Müller-Lau-

gängige und nicht-allergische Gegenwart des Anderen; der Krieg bezeichnet nicht das primäre Geschehen der Begegnung.“ LÉVINAS, TU, S. 286.

Wenn man so will versucht sich Lévinas nicht an einer ‚Genealogie der Moral‘, sondern an einer ‚Genealogie des Moralischen‘. Während Nietzsche der Moral stets aussermoralische Gründe unterstellt, ist Lévinas fest davon überzeugt, einen Kern des Ethischen phänomenologisch aufweisen zu können bzw. eine ‚protoethische‘ Situation entdeckt zu haben, die jedem weiteren moralischen oder unmoralischen Verhalten vorausgeht.

469 Hinsichtlich dieser Frage verweise ich auch auf die Aufsätze von BOOTHROYD, Levinas and Nietzsche, und von DEGNIN, Laughter and metaphysics. Boothroyd kommt zu dem Ergebnis, dass Nietzsche und Lévinas die Philosophie gebrauchen würden, um hinter sie zurückzugehen, ist jedoch der Auffassung, dass sich bei beiden Denkern metaphysisches ‚Strandgut‘ restituieren (vgl. BOOTHROYD, Levinas and Nietzsche, S. 346). Degnin verfolgt die These, dass zwar beide Denker mit der Ontotheologie brechen würden, Lévinas' Denken aber aufgrund seines ‚ahistorisch-ethischen Diskurses‘ jenseits diskursiver Formationen von Nietzsche zurückgewiesen worden wäre. Weiterhin führt er aus, dass sich die ‚transzendente Funktion‘ des Anderen zur Metaphysik verhärtete. Durch Lévinas' Prämisse des Anderen als ‚erster Wahrheit‘ müsste Nietzsche davon ausgehen, dass sich bei Lévinas trotz seiner Verweigerung eines substantiellen Gottes ein metaphysischer Fundamentalismus, eine Modifikation des ‚Willens zur Wahrheit‘ wieder einschreibe. So könne die lévinassche Philosophie für Nietzsche letztlich nur *ein* ‚metaphysisches Wahrheitspostulat‘ unter vielen sein. Vgl. DEGNIN, Laughter and metaphysics, S. 39–43.

470 Heidegger hat in seinem aus Vorlesungen bestehenden zweibändigen Werk zu Nietzsche diesen als den Vollender der abendländischen Metaphysik beschrieben. Ferner bemüht sich Heidegger hier u.a. um eine Wesensbestimmung des ‚Willens zur Macht‘. Er erläutert, Nietzsche denke wie jeder ‚wahre Denker‘ in Wahrheit nur einen einzigen Gedanken und diesen immer „über *das Seiende im Ganzen*“. Der ‚Wille zur Macht‘ sei dieser eine Gedanke, der von Nietzsche als ‚Prinzip‘ angenommen werde und den Grundcharakter des Seienden bedeuten solle (HEIDEGGER, Nietzsche, Bd. 1, S. 427, vgl. außerdem S. 1–4, S. 55–64, S. 425–432). Im zweiten Band führt Heidegger aus, die Metaphysik sei die „Wahrheit des Seienden als eines solchen im Ganzen“, und kommt zu dem Schluss: „Das Denken Nietzsches ist gemäß allem Denken des Abendlandes seit Platon Metaphysik.“ HEIDEGGER, Nietzsche, Bd. 2, S. 231.

471 Colli führt aus, der Unterschied zwischen Nietzsche und Schopenhauer bestehe lediglich darin, dass Schopenhauer die Substanz des Willens ablehne, während Nietzsche sie bejahe, ansonsten sei der nietzschesche ‚Wille zur Macht‘ mit dem schopenhauerschen ‚Willen zum Leben‘ nahezu identisch. Hierdurch identifiziert Colli Nietzsches

ter⁴⁷² und Michael Steinmann⁴⁷³ folgendes einzuwenden: Nietzsche nimmt eine Vielzahl von ‚Machtquanten‘ an, die jedoch nicht – wie bei Schopenhauer – als Teilmomente eines einzigen Willens gehandelt werden.⁴⁷⁴ Macht ist für Nietzsche zwar die Grundtendenz des Lebens, als Vollzug jedoch nur sinnvoll zu denken in der Wirkung auf ein von ihr Unterschiedenes, setzt also notwendig die Differenz zu einer Gegenmacht voraus.⁴⁷⁵ Wenn Nietzsche der Auffassung ist, dass der ‚Wille zur Macht‘ zwar „Eins bedeutet, aber nicht eins ist“,⁴⁷⁶ so hypostasiert er diesen gerade nicht zum metaphysischen *Prinzip*, sondern verweist auf eben jene Differenz, auf eine nicht in die Einheit des Seins überführbare Pluralität,⁴⁷⁷ die er durch das ‚causa-prima-Denken‘ missachtet sieht.

Was Lévinas angeht, der sich als (auf eine sehr eigenwillige Art) gläubiger Jude wiederholt auf Gott bezieht und außerdem den Begriff der Metaphysik gebraucht, um den Charakter der ethischen Beziehung zu illustrieren, lässt sich für und wider eine metaphysische Lesart argumentieren: Zwar bezeichnet Lévinas die ethische Beziehung nicht deshalb als metaphysisch, weil

Lehre mit Schopenhauers Willensmetaphysik. Vgl. COLLI, Nachwort, JGB/GM, S. 416. Vgl. hierzu außerdem die vorliegende Abhandlung Kapitel II. C. 3., Anm. 116.

472 Lauter optiert aufgrund von Nietzsches Machtquantenlehre für eine ‚Vielheit der Willen‘ und wendet sich vor allem gegen die heideggersche Lesart eines ‚metaphysischen Nietzsche‘. Nietzsche bestreite den Willen als eine Einheit, so sei Schopenhauers Wille nicht „das *quale* Nietzsches.“ (MÜLLER-LAUTER, Über Werden und Wille zur Macht S. 17). Jede Äußerung von ‚Willen zur Macht‘ setze eine Mehrheit von ‚Willen‘ voraus. Jede Form von ‚Übermächtigung‘ bedürfe eines dem sich bewegenden Machtquantum entgegengesetztes Machtquantum. Der ‚Wille zur Macht‘ sei zwar die dem quantitativ Differenten gemeinsame Qualität, dürfe jedoch nicht auf „die Einheit eines gründenden Prinzips reduziert werden.“ (MÜLLER-LAUTER, Über Werden und Wille zur Macht, S. 21). Vgl. insg. MÜLLER-LAUTER, Über Werden und Wille zur Macht, S. 1–24 und S. 38–51. Vgl. hierzu außerdem die vorliegende Abhandlung Kapitel II. C. 3., Anm. 116.

473 Steinmann führt aus, man müsse die Macht als ein Vermögen begreifen, das nur durch die entsprechenden Vollzüge zu bestimmen sei. Ein solcher Vollzug sei nur dort als Vollzug von Macht beschreibbar, wo eine Differenz vorliege, wo es eine Gegenmacht gebe, die überwältigt werden könne. Steinmann liest die Macht bei Nietzsche als Wirkung auf ein von ihr Unterschiedenes und wesentlich als die „Fähigkeit zur Bewältigung von Widerständen.“ Vgl. STEINMANN, Die Ethik Friedrich Nietzsches, S. 129–146, insb. S. 134. Vgl. hierzu außerdem die vorliegende Abhandlung Kapitel II. C. 3., Anm. 116.

474 Vgl. NIETZSCHE, FW 2, 99, KSA 3, S. 454.

475 STEINMANN, Die Ethik Friedrich Nietzsches, S. 134.

476 NIETZSCHE, NE, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [87] (32), KSA 12, S. 104.

477 Vgl. BÖNING, Ecce Homo Philologicus, S. 21.

dem Menschen die Ethik von einem höheren Prinzip des Guten aufgetragen würde, sondern darum, weil der Andere eine unvordenkliche Andersheit bedeute, die obwohl sie sich in der Sinnlichkeit ereigne, aus einer ‚Dimension der Höhe‘ herkommend, dem Denken transzendent bleiben müsse. Dennoch (oder gerade deswegen) kann man Lévinas aber durchaus unterstellen, er vollziehe eine Apotheose des Anderen und mache ihn zum ‚Prinzip‘, zur ersten – metaphysischen – Wahrheit.⁴⁷⁸

Was den Gottesbegriff anbelangt, lässt sich hingegen einwenden, dass ‚Gott‘ von Lévinas nicht als ‚Statthalter‘ einer ‚Hinterwelt‘, respektive nicht als eine Entität begriffen wird, welche die Totalität des Seinsgeschehens durchherrschen würde. Lévinas denkt ‚Gott‘ als Vorgang, als das, was ‚zwischen uns‘ geschieht, als bloßes Faktum des Menschlichen.⁴⁷⁹ Er versteht den ‚Atheismus‘ als ursprünglich, als einen „Bruch der Teilhabe, von dem aus das Ich sich setzt als das Selbe und als Ich“,⁴⁸⁰ eine Position, die jeder vermeintlichen Bejahung oder Verneinung des Göttlichen vorausgeht. Lévinas ist also gerade *kein* Apologet monistischer Ganzheit, sondern denkt einen ursprünglichen Pluralismus getrennter Seiender, die von keiner Totalität eingefasst werden.⁴⁸¹

2. Perspektivismus

Eine zentrale Gemeinsamkeit von Nietzsche und Lévinas ist ein der ursprünglichen Differenz bzw. ‚Trennung‘ korrespondierender Perspektivismus. Nietzsche denkt das Dasein als ein essentiell Auslegendes, das Perspektivi-

478 Man kann der lévinasschen Philosophie in der Tat unterstellen, sie transferiere den Anderen zu Gott. Der Andere ist, wie der traditionelle Gott des Monotheismus, derjenige, der die Welt *gibt*, ohne dabei selbst *gegeben* zu sein. Verwerflich ist es für Lévinas, sich von diesem metaphysischen Anderen ein *Bildnis* machen zu wollen; auch diese Forderung ist im Hinblick auf Gott eine Grundregel z.B. des Judentums. Überhaupt ist Lévinas' Ethik freilich von jüdischen Motiven durchwirkt. So steht der Gedanke der Heimsuchung, die zugleich Erwählung ist, des Sich-nicht-Entziehen-Könnens, der Auserwähltheit bei gleichzeitiger Verpflichtung zu moralischem Tun, der auch den Bund zwischen Gott und seinem ‚auserwählten Volk‘ kennzeichnet, im Mittelpunkt des lévinasschen Denkens.

479 So bedeutet die metaphysische ‚Hinterwelt‘ für Lévinas lediglich eine Verlängerung des Diesseits. Das Andere, das der traditionelle Metaphysiker sich wünscht, gehört demnach noch zur Immanenz, die dieser ablehnt. Die Hinterwelt als der Wunsch nach dem ‚Anderswo-sein‘ realisiert für Lévinas nicht das ‚anders-als-sein‘. Vgl. LÉVINAS, JS, S. 25.

480 LÉVINAS, TU, S. 76.

481 Vgl. STRASSER, Emmanuel Lévinas, Ethik als erste Philosophie, S. 232.

sche als Grundbedingung des Lebens⁴⁸² und ist der Auffassung, dass die Welt „unendliche Interpretationen in sich schliesst.“⁴⁸³ Er dekonstruiert den traditionellen Gegensatz von ‚Text‘ und ‚Interpretation‘,⁴⁸⁴ löst die Vorstellung eines transzendentalen Signifikats in ein unendliches Zeichenspiel auf,⁴⁸⁵ in welchem nicht bloß die ‚Form‘, sondern auch der Sinn beständig ‚gleitet‘.⁴⁸⁶

Auch Lévinas verlegt die ‚Wahrheit‘ in die Deutung selbst, in das interpretative Geschehen. Als Exempel einer ‚lebendigen Wahrheit‘ dient der Talmud. Im talmudischen Diskurs gilt die Thora zwar als das Wort Gottes; was dieses Wort jedoch *bedeutet*, bleibt unendlich deutbar. Alle können sich zu allen Zeiten auf die Schrift beziehen und sie auf neue Weise interpretieren. In einer Tradition von Auslegungen und Auslegungen der Auslegungen wird die Wahrheit als Lebenspraxis begriffen, die sich situationsbedingt wandeln kann. Es ist also nicht geboten, mit den Deutungen irgendwann zu einer letzten Wahrheit zu gelangen.⁴⁸⁷ Es geht vielmehr darum, die ‚Schrift‘ selbst lebendig zu halten, in Lévinas prägnanter Formel: ‚die Thora mehr zu lieben als Gott‘.⁴⁸⁸

Anders als Lévinas, der im Talmud auch die weniger erfolgreichen Interpretationen konserviert, gleichsam nicht vollständig marginalisiert sieht und somit für ein prinzipielles Nebeneinander der Perspektiven einsteht, ist Nietzsche der Auffassung, dass das Leben notwendig mit der Überwältigung von Widerstän-

482 Vgl. NIETZSCHE, JGB, Vorrede, S. 12.

483 NIETZSCHE, FW 5, 374, KSA 3, S. 627.

484 Vgl. hierzu auch BÖNING, *Ecce Homo Philologicus*, S. 23–28.

485 Derrida führt aus, Nietzsche habe in seiner Metaphysikkritik die Begriffe des Seins und der Wahrheit durch die Begriffe des Spiels, der Interpretation und eines „jeglicher präsenten Wahrheit baren Zeichens“ ersetzt. (DERRIDA, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel*, S. 425). Foucault erläutert in seinem Aufsatz *Nietzsche, Freud, Marx*: „Für Nietzsche gibt es kein ursprünglich Bezeichnetes. Die Worte sind selbst nichts als Interpretationen.“ (FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, S.66). Außerdem heißt es: „Die Interpretation ist deshalb niemals abgeschlossen, weil es gar nichts zu interpretieren gibt. Es gibt kein absolutes Erstes, das zu interpretieren wäre, denn im Grunde ist alles immer schon Interpretation, jedes Zeichen ist an sich nicht die Sache, die sich der Interpretation darböte, sondern eine Interpretation anderer Zeichen.“ (FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, S. 65). Zu einer neben Foucault insb. durch Derrida angestoßenen ‚semiologischen‘ Nietzschelesart, die das Moment unendlicher Interpretation auf einem in jedem Fall unbekanntem, vielleicht nicht mal existierenden Text hervorhebt, vgl. außerdem BEHLER, *Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida*, hier insb. S. 85–116.

486 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 12, KSA 5, S. 315.

487 Zum lévinasschen Konzept der ‚Deutung‘ bzw. der ‚Interpretativität‘ der Welt, vgl. STEGAMIER, *Lévinas’ Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, S. 311f.

488 Vgl. LÉVINAS, *Schwierige Freiheit*, S. 109–113.

den einhergeht, sich die konkurrierenden Perspektiven also in permanentem Konflikt befinden, und es mehr oder weniger zwingend ist, dass eine ‚Wahrheit‘ zu Gunsten einer Anderen im Strom der Geschichte verschwindet. Wo bei Lévinas jede Interpretation ihre Gültigkeit behält, ist bei Nietzsche aufgrund der strukturellen Verwobenheit von Macht und Wahrheit jene Interpretation, die sich durchsetzt, auch die (historisch) ‚Gültige‘. Lévinas denkt den Pluralismus als Möglichkeit des ‚Friedens‘, Nietzsche denkt ihn als Voraussetzung des ‚Krieges‘. Trotz dieses signifikanten Unterschiedes ist der Perspektivismus ihrer beider Ansatz im Kampf gegen den ‚Wahrheitstotalitarismus‘; beide wenden sich dagegen, das Partikulare auf ein allgemeines, die Gegensätze aufhebendes Prinzip zurückzuführen, beide suchen ‚Wahrheit‘ vornehmlich in einer beweglichen Lebenspraxis und nicht in ‚erstarrter‘ Theorie.

3. Die ‚antidialektische‘ Betrachtung des Menschen

Eine weitere auffällige Gemeinsamkeit zwischen den Philosophien Nietzsches und Lévinas, die mit dem Denken von Differenz bzw. ‚Trennung‘ zusammengeht, ist ihre jeweilige antidialektische Betrachtung des Menschen.⁴⁸⁹ Nietzsche denkt allerdings, anders als Lévinas, die Differenz *qualitativ*, und macht insofern den Anspruch einer autonomen Selbstsetzung nur partiell geltend. Wie oben ausgeführt, nimmt er in seiner anthropologischen Typisierung von ‚Herren‘ und ‚Skaven‘ eine Qualifizierung verschiedener Menschentypen vor, setzt also natürliche Unterschiede zwischen den Individuen als gegeben voraus⁴⁹⁰ und unterscheidet in diesem Kontext eine ‚aktive‘ von einer ‚reaktiven‘ Wertungsweise.⁴⁹¹ Der ‚vornehme Mensch‘ begründe sich autonom aus seinem eigenen Lebensvollzug heraus, bejahe sich selbst und davon abgeleitet die eigenen Handlungen, identifiziere sich somit ohne Blick auf seine Antithese, die bloß einen Nachklang, ein schwaches Kontrastbild bedeute.⁴⁹² Der Mensch des ‚Ressentiments‘ hingegen brauche den Blick nach Außen, den ‚Guten‘ der ‚aktiven‘ ‚Herrenoptik‘ erlebe er als bösen Feind und

489 Vgl. hierzu, BENSO, Levinas. Another Ascetic Priest?, S. 213–220, insb., S. 217.

490 Es gibt deutliche Anzeichen dafür, dass Nietzsche, der Darwin kritisch bis ablehnend gegenüberstand, aber an die Vererbung erworbener Eigenschaften glaubte, durch den Lamarckismus gegangen ist. Vgl. u.a. NIETZSCHE, JGB 9, 264, KSA 5, S. 218f. Zum Einfluss Lamarcks auf das nietzschesche Denken vgl. außerdem SCHACHT, Moral und Mensch, S. 115–131, hier insb. S. 116f.

491 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 2–12, KSA 5, S. 258–277. Vgl. hierzu außerdem DELEUZE, Nietzsche und die Philosophie, S. 45–80.

492 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 11, KSA 5, S. 274.

das ‚Nein‘ zu diesem Feind sei die eigentliche Tat des ‚Ressentiments‘; diese primäre Negation des Anderen sei für das Selbstverhältnis des ‚Sklaven‘ konstitutiv.⁴⁹³ Es bleibt festzuhalten, dass Nietzsche für eine *bestimmte Gruppe* von Individuen den Anspruch erhebt, diese außerhalb eines dialektischen Entsprechungsverhältnisses zu situieren. Ob dieser Anspruch überzeugt, oder ob die ‚Herren‘ der ‚Sklaven‘ nicht doch bedürfen, um sich in ihrer *Herrlichkeit* zu erleben, muss an dieser Stelle offen bleiben.

Auch Lévinas denkt die Beziehung des ‚Selben‘ zum Anderen jenseits der Totalität einer reziproken Anerkennungstheorie. Immer wieder betont er, dass der Eine und der Andere nicht als korrelative Pole eines dialektischen Bedingungsverhältnisses in der Einheit des Systems aufgehoben sind.⁴⁹⁴ Lévinas wendet sich gegen das ‚Spiegelpiel‘ der Anerkennung.⁴⁹⁵ Er denkt – hierin anders als Nietzsche, da eine naturalistische Einteilung von Menschen in Gruppen seiner Grundintention einer Nicht-Thematisierbarkeit freilich zuwiderläuft – *jedes* Seiende als ursprünglich autonom bzw. als den sich mit seinem Zustand identifizierenden Egoismus der Sinnlichkeit selbst und nicht als „antithetischen Terminus“,⁴⁹⁶ der ‚Genuss‘, so heißt es in TU, „gräbt“ die „Innerlichkeit“, letztere beginne in einem „egoistischen Atheismus“, der sich nicht „durch ein bloßes Spiel der Dialektik und in der Form einer abstrakten Korrelation auf die Exteriorität“ beziehe.⁴⁹⁷ Erst im Angesicht des Anderen werde der willkürliche Vollzug, „die Naivität des direkten Elans“⁴⁹⁸ blockiert, zur Verantwortung und damit „zu einem anderen Schicksal als der bloß animalischen Selbstgefälligkeit“ aufgerufen.⁴⁹⁹ Das metaphysische ‚Begehren‘ (*désir*) richte sich nicht wie das sinnliche ‚Bedürfnis‘ auf Dinge, die einen Mangel kompensieren müssten. Der Andere als das begehrte Unendliche trifft demnach auf ein in seiner ‚Trennung‘ selbstgenügsames und autonomes Seiendes.⁵⁰⁰ Die ‚Epiphanie‘ des Anderen wiederum, die Lévinas als absolut und nicht bloß relativ anders ‚denkt‘, „unterweise“ aus einer „Dimension der Höhe“,⁵⁰¹ befinde sich als absolute, nicht-räumliche Exteriorität außerhalb der Struktur eines gewöhnlichen Innen-Außen. Lévinas erklärt: „Das Unend-

493 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 10, KSA 5, S. 270f.

494 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 39, S. 212, S. 213, S. 248.

495 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 266.

496 LÉVINAS, TU, S. 212.

497 LÉVINAS, TU, S. 213.

498 LÉVINAS, TU, S. 248.

499 LÉVINAS, TU, S. 213.

500 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 81f.

501 LÉVINAS, TU, S. 120.

liche ruft das Endliche nicht durch den Gegensatz hervor. Genauso, wie die Innerlichkeit des Genusses sich nicht aus der Beziehung der Transzendenz herleitet, leitet sich diese nicht in Gestalt der dialektischen Antithese vom getrennten Seienden ab.⁵⁰² Wie oben ausgeführt, gelangt das getrennte Seiende aber erst zur ‚Freiheit‘ seines ‚selbstlosen Selbst‘, indem seine ‚Vermögen‘ an der ‚Exteriorität‘ des Anderen eine Grenze erfahren; zugleich ist die Andersheit des Anderen nach Lévinas nur möglich „im Ausgang von *mir*“;⁵⁰³ dessen Unendlichkeit wird als *Ereignis* gedacht, als eine ‚Unendlichung‘, die erst in der Begegnung *geschieht*.⁵⁰⁴ Da der Andere also des ‚Selben‘ und nicht eines leblosen Gegenstandes bedarf, um unendlich anders zu sein, der ‚Selbe‘ wiederum den Anderen nötig hat, um zu einer sinnvollen Existenz zu gelangen, bleiben beide letzten Endes aufeinander angewiesen. Auch bei Lévinas stellt sich die Frage, inwieweit er die Dialektik wirklich umgehen kann.

4. Lévinas als ‚asketischer Priester‘?

Im Kontext des „nondialectical paradox of Lévinas’s philosophy“⁵⁰⁵ in welchem das Seiende autonom gedacht und zugleich behauptet wird, es komme erst in der Heteronomie zu sich selbst, indem es mit dem ‚Vermögen der Gastlichkeit‘ begabt, sein Gravitationszentrum verlasse,⁵⁰⁶ drängt sich eine Frage auf, die bei einer ersten Parallelektüre beider Philosophen vielleicht den offensichtlichsten Anknüpfungspunkt bietet: Wäre Emmanuel Lévinas für Nietzsche eine neue Stufe des ‚asketischen Priesters‘ gewesen?⁵⁰⁷ Für Nietzsche

502 LÉVINAS, TU, S. 212.

503 LÉVINAS, TU, S. 45.

504 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 248.

505 BENSO, Levinas. Another Ascetic Priest ?, S. 223.

506 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 295, außerdem S. 352–365.

507 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der genannten Frage verweise ich auf Silvia BENSOS Aufsatz *Levinas, Another Ascetic Priest*. Benso führt erst die mögliche Lesart eines in ihren Augen unbedarften Nietzsche- bzw. Lévinaslesers an, in welcher Lévinas in der Tat als ein Musterbeispiel des ‚asketischen Priesters‘ erscheinen könne, um dann in einem zweiten Schritt Lévinas vom Vorwurf des ‚Asketismus‘ freizusprechen aufgrund der ‚Tatsache‘, dass beide Philosophen die ‚Negation‘ zum Feind hätten. Lévinas restituieren nicht nur die Möglichkeit der Ethik, er beschreibe für sie auch eine neue Form der Subjektivität. In der Heteronomie, die das ‚Ich‘ durchwirke, bleibe es trotz der Heteronomie – oder aufgrund derselben – immer ein getrenntes Seiendes, es werde niemals negiert und verliere sich in seiner ‚Erwählung‘ auch niemals an das ‚Allgemeine‘, an die anonyme ‚Herde‘. Was Nietzsche an der Heteronomie im Übrigen kritisiert habe, sei, dass sie mit einer Negation des Selbst und der Immanenz einhergehe; bei Lévinas sei die Fremdbestimmung jedoch von der Selbstverneinung ge-

ist die hermeneutische Finte der ‚Sklavenmoral‘, die darin bestehe, die starken, selbstherrlichen Individuen über die Narrative von Schuld und eschatologischem Strafgericht in ihren spontanen Vollzügen zu deleetimieren,⁵⁰⁸ ein Angriff „des niedergehenden [...], des verurteilten Lebens“⁵⁰⁹ auf dessen gesündere Exponate. Auch bei Lévinas findet sich das Moment einer Blockade der ‚Spontaneität‘ und des ‚direkten Elans‘, eines aktiven Egoismus durch einen schwachen, ausgesetzten Anderen, dessen Machtlosigkeit sich als Macht, dessen Schwäche sich als Stärke erweist. Eben das ist es, was Lévinas als den ‚ethischen Widerstand‘ expliziert hat, der Widerstand dessen, der als Antlitz „in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung“⁵¹⁰ eben keinen Widerstand leistet. Auch hier findet, wie im ‚Sklavenaufstand in der Moral‘ eine Form der Machtausübung des Schwachen über den Starken statt. Zwei Dinge unterscheiden jedoch die lévinassche Ethik von den Postulaten des ‚asketischen Priesters‘. Erstens kann Lévinas in Nietzsches Lesart insofern nicht nihilistisch genannt werden, als er die ‚mundane‘ Welt nicht zu Gunsten einer transzendenten Sphäre in ihrer Bedeutung suspendiert, respektive nirgends die ‚Ethik am Anderen‘ an ein ontotheologisches Prinzip bindet, das das moralisch Gute gebieten würde. Zweitens verliert das egoistische Seiende in Lévinas Philosophie nicht seine Kraft und Bedeutung durch die Verantwortung,⁵¹¹ sondern wird so zum eigentlichen Sinn seiner Existenz – als einem notwendigen Für-den-Anderen – ‚erwählt‘ bzw. ‚ausgezeichnet‘.⁵¹² Nichtsdestotrotz wäre für Nietzsche die Vorstellung untragbar gewesen,

trennt. Außerdem werte dieser nicht das Diesseits ab, sondern verorte allen Sinn in der immanenten Welt, in der Sinnlichkeit oder Leiblichkeit, als dem ‚Raum‘, in welchem sich die Ethik ereigne. Das lévinassche Projekt sei das einer exzessiven Ethik der Verausgabung „after the death of a certain god“, welches Nietzsche gutgeheißen hätte (vgl. BENSO, *Levinas. Another Ascetic Priest?*, S. 214–231). Sivia Benso hat sich von vornherein für ihre These entschieden und ignoriert, dass Nietzsche eine Philosophie, welche die Subjektivität als heteronome ‚Geiselschaft‘ denkt, trotz der vortrefflichen Immanenzbekenntnisse Emanuel Lévinas’ als ‚asketisch‘ abgelehnt hätte.

Judith Butler ist in diesem Zusammenhang der Auffassung, das lévinassche Subjekt schulde Verantwortung, ohne dabei ein ‚Ressentiment‘ zu pflegen. Da sich das Subjekt erst im Moment der ethischen Unterwerfung eigentlich konstituiere, könne es sich nicht erst aus bestimmten, strategisch zu nennenden Gründen ‚moralisch‘ verhalten. Vgl. BUTLER, *Ethical Ambivalence*, S. 77.

508 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 278–281.

509 NIETZSCHE, GD, *Moral als Widernatur*, 5, KSA 6, S. 86.

510 LÉVINAS, TU, S. 285.

511 „Das Antlitz [...] ist die die Gewaltlosigkeit schlechthin, denn statt meine Freiheit zu verletzen, ruft [es] sie zur Verantwortung und stiftet sie.“ LÉVINAS, TU, S. 292.

512 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 360f.

dass das Selbst nicht in der Bejahung, der Aktivität, aus einem Übermaß an Kraft, in der Autonomie zu seiner Ethik und einem sinnvollen Leben gelangt, sondern durch eine primäre Negation, als absolute Passivität, durch die Schwäche des Anderen, einen Einbruch radikaler Heteronomie.⁵¹³ So wäre Lévinas, auch wenn ihn sehr vieles vom ‚klassischen‘ ‚Asketen‘ unterscheidet, für Nietzsche – so darf man mutmaßen – letztlich doch eine besondere Form des Priestertypus nach dem ‚Tod‘ eines substantiellen Gottes gewesen. Dies zudem nicht bloß deshalb, weil der Andere bei Lévinas zum Garanten der ‚Wahrheit‘ sowie eines sinnvollen Lebens wird, sondern vor allem auch, weil Lévinas seine Ethik als einen transhistorischen Grund des (Zwischen)-Menschlichen behauptet. Die totale Absenz von Geschichte in Lévinas’ Ethik wäre Nietzsche wohl mitunter als eine Form des ‚Willens zur Wahrheit‘ und damit als ein metaphysischer Fundamentalismus erschienen.⁵¹⁴

5. Vorwurf der Missachtung von Einzigkeit und Alterität

Nietzsche und Lévinas attestieren dem okzidentalen Denken jeweils das Charakteristikum, im Sein nach einer allgemeinen, begrifflich fixierbaren Wahrheit zu fahnden, ferner eine Tendenz, jede Besonderheit als lediglich spezifische Bestimmtheit eines allgemeinen Begriffs und damit für das Denken als prinzipiell beherrschbar auszuweisen.⁵¹⁵

513 So hätte Nietzsche die lévinassche Ethik vermutlich mit dem Begriff des von ihm verachteten Mitleids assoziiert. Die Philosophie einer ethischen Unterwerfung, das primäre Nein des ‚Du sollst nicht töten‘ als genaues Gegenteil einer selbstmächtigen Bejahung, das Ethische als Zwang von außen her, hätte Nietzsche als ‚ressentimentdurchwirkt‘ zurückgewiesen. Dies ist sehr wahrscheinlich, auch wenn in Lévinas’ Ethik die Forderung nach Universalisierung des eigenen Handelns für den Anderen fehlt, die für Nietzsche ein wesentliches Moment der ‚Sklavemoral‘ darstellt.

514 Vgl. zu letzterer Position auch DEGNIN, *Laughter and metaphysics*, S. 42.

515 Nietzsche macht im Hinblick auf seine These einer ‚Unerkennbarkeit‘ keinen qualitativen Unterschied zwischen Dingen und Menschen. Seine Philosophie der „Unschuld des Werdens“ (NIETZSCHE, GD, *Die vier grossen Irrthümer*, 8, KSA 6, S. 97) bestreitet das ‚Bleibende‘ der *Dinge* (vgl. NIETZSCHE, FW 3, 110, KSA 3, S. 469) genauso wie ein Wesen oder einen Kern des Menschlichen (vgl. NIETZSCHE, GM III, 13, KSA 5, S. 367 sowie JGB 3, 62, KSA 5, S. 81) und liest das Bedürfnis nach Feststellung insgesamt als Symptom der ‚Schwäche‘. Vgl. NIETZSCHE, FW, 5, 347, KSA 3, S. 581f. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch Thomas BÖNING. In seinem Aufsatz *Ecce Homo Philologicus, oder die Freundschaft zum Wort als Sprengsatz der Egologie. Nietzsche vom Alteritätsdenken her gelesen*, führt Böning aus, Nietzsche gehe es im Wesentlichen nicht um *den* Anderen, sondern um *das* Andere (BÖNING, *Ecce Homo philologicus*, S.19). So fänden sich bei Nietzsche bloß „Spuren“ einer Erfahrung des Anderen,

IV. Nietzsche und Lévinas – Versuch eines systematischen Vergleichs

Das Denken des Abendlandes bringe schließlich auch die Individuen auf Begriffe, die Moral normiere sie in ihrem Verhalten.⁵¹⁶ Hierdurch würden die jeweilige Einzigkeit und die individuellen Handlungsmöglichkeiten Einzelner beschränkt (Nietzsche) bzw. die irreduzible Alterität des Anderen und eine lebendig-individuelle Verantwortung ignoriert (Lévinas).

Es ist nach Nietzsche – analog zu seiner These einer Unmöglichkeit letztgültiger Erkenntnis – unzulässig, Individuen auf Begriffe zu bringen⁵¹⁷ bzw. deren Handlungen in ihrer Spezifität epistemisch auszuleuchten.⁵¹⁸ Das ‚asketische Ideal‘ (in seinen verschiedenen metaphysischen und epistemologischen Ausprägungen) sowie der (unmoralische) ‚Skaven-Moralismus‘⁵¹⁹ propagieren in seinen Augen ein totalitäres Menschenbild, indem sie definieren, was der Mensch *sei*; hinzu kommt, so Nietzsche, eine lebensfeindliche Normierung, indem der Richtwert des Handelns insgesamt am Nenner der ‚Schwäche‘ orientiert und also bestimmt wird, wie der Mensch *zu sein habe*. Die Nutznießer der ‚Herdenmoral‘ meinten nämlich, jene Individuen, die

weil sein „persönlicher Ansatz dinglich ausgeformt wird.“ (ebd. S. 21). Nietzsche mache somit keinen wirklichen Unterschied zwischen Menschen und Dingen. Es gebe bei ihm zwar einen Bruch mit der Ontotheologie und die These einer ursprünglichen Pluralität, zugleich jedoch allenfalls Spuren eines nicht-egologischen bzw. ethischen Verhältnisses zum Anderen (ebd. S. 19f.). Nietzsche weise vielmehr die von Lévinas akzentuierte Abhängigkeit vom Anderen zurück, indem er die ‚Selbst-Sucht‘ ontologisiere und jedes Geschehen als egologischen Machtübergriff auslege (ebd. S. 13). Dagegen wäre einzuwenden, dass der ‚Machtausgriff‘ auf den Anderen außerhalb oder zumindest auf *das* Andere innerhalb des Selbst angewiesen ist. Die Macht braucht, wie mehrfach diskutiert, eine Gegenmacht, um überhaupt als Macht wirken zu können. Der Unterschied zu Lévinas besteht lediglich darin, dass Nietzsche die Macht am Anderen ‚in Gang bringt‘, wohingegen sie bei Lévinas am Anderen gebrochen wird.

516 Zwar entzieht sich nach wiederholter Aussage Nietzsches der Mensch überhaupt einer letztgültigen Wesensbestimmung (vgl. u.a. NIETZSCHE, JGB 3, 62, KSA 5, S. 81, sowie GM III, 13, KSA 5, S. 367, sowie FW 3, 143, KSA 3, S. 491.); kritisch sieht er jedoch hauptsächlich, dass die ‚Starken‘ in ihren selbstbestimmten Lebensvollzügen durch die Postulate des ‚Allgemeinen‘ gehemmt würden. Dabei beansprucht Nietzsche für sich, das ‚Ressentiment‘ im Handeln der ‚Schwachen‘ zu *erkennen*, welches Wissen ihm nach seiner eigenen These, dass die Handlungen „niemals“ das sind, „als was sie uns erscheinen“ (NIETZSCHE, M 2, 116, KSA 3, S. 109), eigentlich nicht zugänglich wäre. Ferner nimmt er mit der Antithetik ‚stark-schwach‘ selbst eine begriffliche Differenzierung und eine sogar naturalistische Wesensbestimmung vor.

517 Vgl. NIETZSCHE, NF, Herbst 1880, 6 [158], KSA 9, S. 237.

518 Vgl. NIETZSCHE, FW 4, 354, KSA 3, S. 592f.

519 „In Formel ausgedrückt dürfte man sagen: alle Mittel, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, waren von Grund aus unmoralisch.“ Nietzsche, GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit, 5, KSA 6, S. 102.

sich nicht ihren durch ein ‚höheres‘ Prinzip sanktionierten Vorgaben fügen, als der Motivation nach ‚böse‘ erkennen und bewerten zu können.⁵²⁰ Dabei bedeutet dieses ‚Erkennen‘ für Nietzsche eine Vergewaltigung des dem ‚Erkennenden‘ gegenüber Fremden, dass von diesem nach den Kriterien des Eigenen, des Bekannten klassifiziert werde. Es ist demnach eine Moral der ‚Schwäche‘, die das Unbestimmte, das Ungefähre sowie das ihr Nichtgleiche – das ‚Starke‘ – nicht aushalten kann und nach ihrem Gusto Motive bewertet, die ihr an und für sich notwendig verborgen bleiben. So fungieren die abendländischen Moral- und Wissensdiskurse für Nietzsche als Systeme einer Marginalisierung des Besonderen, des Individuellen, das sich dem ‚Allgemeinen‘ – dem vermeintlichen Zweck oder Wesen des Menschen und einer metaphysisch rückgebundenen Moral der Massen – nicht passgenau einfügt. Nietzsche möchte den hegemonialen Begriff vom Menschen und eine allgemeine Moral überwinden und sieht den Beginn einer höheren Spezies – des ‚Übermenschen‘ – nicht mehr im Allgemein-Menschlichen, sondern im Individuellen. In einem Nachlassfragment heißt es:

„Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es giebt nur Individuen, aus den bisher bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, dass man das Individuelle abstreift, – also den Zweck des Menschen aufstellen hieße, die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, allgemein zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisiren [...]“⁵²¹

Seine Intention, den Menschen über sich hinaus zu denken, zielt also auf die Überwindung eines *bestimmten* dogmatischen *Begriffs* vom Menschen.⁵²² Wer *stark genug sei*, sich vom anthropologischen und moralischen Dogma zu verabschieden, könne „sich neue und eigene Augen [...] schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodass es für den Menschen allein unter allen Tieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven gibt.“⁵²³ Das ‚souveräne Individuum‘, ebenso wie der ‚Übermensch‘, sind nicht etwa präskriptive Modelle menschlicher Vollendung, sondern die letztlich begriffslose Potentialität existentieller Selbstüberwindung.⁵²⁴

520 Vgl. NIETZSCHE, GM I, 13, KSA 5, S. 279f.

521 NIETZSCHE, NF, Herbst 1880, 6 [158], KSA 9, S. 237.

522 Vgl. STEGMAIER, Lévinas’ Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?, S. 318. Vgl. hierzu außerdem VISSER, Nietzsches Übermensch, S. 107f.

523 NIETZSCHE, FW 3, 143, KSA 3, S. 491.

524 Vgl. auch BEHLER, Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida, S. 115.

Auch Lévinas geht es um die Überwindung des Begriffs vom Menschen und der Moral eines allgemeinen Sollens, jedoch nicht deshalb, weil diese den ‚besonderen‘ Individuen nicht gerecht werden könnten, sondern weil der Begriff nach Lévinas einen jeden Einzelnen um seine Andersheit betrügt und die allgemeine Moral mit ihren Vorgaben den Anderen nicht hinreichend schützen kann. Lévinas unterstellt der abendländischen Tradition einen ‚egologischen‘ Zug, der darin bestehe, alles Fremde über einen ‚mittleren und neutralen Terminus‘ – wie den Begriff des Seins – im identifizierenden Denken aufzulösen.⁵²⁵ Das Unbekannte werde auf das Bekannte zurückgeführt und nach den Kriterien des Eigenen klassifiziert. Das Wissen werde als der Modus auch der zwischenmenschlichen Beziehung ausgewiesen, die jedoch, so Lévinas, ihren Bedingungen und ihrer Struktur nach nicht ontologisch oder epistemisch, sondern ethisch sei.⁵²⁶ Das ‚griechische‘ Denken privilegiere eine anonyme Verstehbarkeit vor der konkreten interindividuellen Handlung für den anderen Menschen.⁵²⁷ Die okzidentale Philosophie – in ihren Hauptsträngen – erweist sich für ihn als gewaltförmig, wenn sie in einer „Umschmelzung des Anderen in das Selbe“⁵²⁸ eine wirkliche Exteriorität – eine den Operationen des Wissens unzugängliche Alterität – nicht zulassen kann.⁵²⁹ Das absolut An-

525 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 49–53.

Lévinas trennt jedoch, anders als Nietzsche, scharf zwischen einer in seinen Augen bloß relativen Fremdheit innerhalb des ‚Selben‘ und einer absoluten Fremdheit des Anderen. So unterscheidet er auch nicht wie Nietzsche zwischen einem ‚Ich‘ und einem ‚Selbst‘, um nicht einem möglichen Abgrund innerhalb des Individuums Raum zu geben, welcher ihm offenbar als Anfechtung oder Bagatellisierung seiner Alteritätstheorie erscheint. So sei die „Andersheit des Ich“ nur ein „Spiel des Selben“, die multiplen Entfremdungszustände bloß „Modi des Selbstbewusstseins.“ Weiter heißt es: „Der Unterschied ist kein Unterschied, das Ich als Anderer ist kein ‚Anderer‘“ (LÉVINAS, TU, S. 41). Derrida führt aus, für Lévinas gebe es „keine innere Differenz, keine fundamentale und eingeborene Andersheit im Ich.“ DERRIDA, Gewalt und Metaphysik, S. 167.

526 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 289.

527 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 57.

528 LÉVINAS, SpA, S. 189.

529 Diese Andersheit artikuliert sich nach Lévinas im ‚vorsprachlichen Äußern‘, ist das ‚erste Intellegible‘, wird (ethisch) verstanden, ohne (epistemisch) *begriffen* zu sein. Lévinas entwickelt damit eine Sprachtheorie, die über bloße Signifikantenartikulation hinausgeht. Er verortet gerade im ‚Sagen‘, das Ultraindividuelle des Einzelnen, der sich mitteilt, ohne sich mitzuteilen, der Anerkennung verlangt, ohne erkannt zu sein (vgl. LÉVINAS, SpA, S. 246). Bei Nietzsche aber verliert das Individuum seine Individualität in dem Moment, in dem es sich ‚zur Sprache bringt‘. Die Sprache als Medium der Generalisation, der ‚Mit-Teilung‘, verfehlt notwendig das ‚Unbegrenzt-Individuelle‘ des Einzelnen (vgl. NIETZSCHE, FW 5, 354, KSA 3, S. 592f.). Da das Sprechen bei Lévinas indes als ein präkognitives Sich-Äußern zu lesen ist, die begriffliche Sprache

dere sei der andere Mensch,⁵³⁰ dem man nach Lévinas ausschließlich ethisch – in einem individuellen Eingehen auf dessen Ruf zur Verantwortung – gerecht werden kann. So bewegt sich für Lévinas auch ein „aus Regeln bestehender Moralismus“,⁵³¹ eine sich an bloßen Vorgaben orientierende allgemeine oder institutionalisierte Moral im Fahrwasser ontologischer Indifferenz, die demnach – zur Gerechtigkeit verklärt – eine Gefahr für die Praxis einer individuellen Ethik bedeutet.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass Nietzsche durch das ‚Allgemeine‘ vor allem die *besonderen* Individuen, Lévinas hingegen einen jeden Anderen in seinem Anderssein missachtet sieht. Lévinas meint dabei, die allgemeine Moral, die von als frei und gleich gesetzten Individuen verlangt, nach fest umrissenen Normen und Werten zu handeln, sei aus dem Schoß einer Tradition gewachsen, die stets die Ontologie vor der Ethik und damit die Verstehbarkeit vor der interindividuellen Verantwortung privilegiert habe. Das logozentrische – ‚griechische‘ – Denken liefere die theoretische Basis für eine reziprok-allgemeine Moral,⁵³² die stets Gefahr laufe, zu deprivieren.⁵³³ Nietzsche hingegen liest das philosophische Bemühen um zeitloses Wissen, den Primat des Logos, die ontologische Aufwertung von Geist und Ideen gegenüber Körper und Sinnlichkeit, die anthropologische Bestimmung, ja den ‚Willen zur Wahrheit‘ überhaupt als Ausdruck einer Moral bzw. Unmoral der ‚Schwäche‘, die den tragischen Charakter des Lebens als einer fortlaufenden Selbstüberwindung negiert und auch von jenen, die ihn auszuhalten vermögen, bzw. ihn um jeden Preis *wollen*, unbedingte Gefolgschaft verlangt.⁵³⁴

aber auch ihm als ein Instrument der Objektivierung gilt, die das Individuelle notwendig verfehlt, sind sich Nietzsche und Lévinas hinsichtlich ihrer Bewertung von Sprache schließlich doch sehr nahe. Beide sind letztlich der Auffassung, dass der Signifikant das Signifikat ‚betrügt‘.

530 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 44.

531 Vgl. LÉVINAS, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte, S. 175.

532 Vgl. hierzu auch PFEUFFER, Die Entgrenzung der Verantwortung, S. 243.

533 Genau aus diesem Grund denkt Lévinas die Ethik aus dem Anspruch des Anderen her – weil die griechisch-christlich-europäischen Werte die Shoah nicht haben verhindern können bzw. in ihr vollständig zusammenbrachen.

534 Auch wenn Nietzsche paradoxerweise in seiner naturalistisch-anthropologischen Antithetik ‚stark-schwach‘ selbst eine begriffliche Differenzierung und eine Wesensbestimmung von Menschengruppen vornimmt, ist er zugleich bestrebt den hegemonial-dogmatischen Begriff vom Menschen durch eine offene Potentialität zu ersetzen. Zumindest Einige haben die Möglichkeit, der Fixierung zu entkommen, sich selbst gleichsam über sich ‚hinaus zu schaffen‘. Lévinas wiederum kann man bei allem Insistieren auf unendlicher Andersheit durchaus eine Wesensbestimmung des Menschen unterstellen, die nicht „im Verstehen des Seins des Seienden“ (LÉVINAS, SpA, S. 215),

C. ‚Ethik des Selbst‘ und ‚Ethik am Anderen‘

Nietzsche und Lévinas rücken auf je eigene Weise vom ‚Allgemeinen‘ ab, kritisieren den Hang der abendländischen Philosophie und Moral, das ‚Besondere‘ bzw. das ‚Anderer‘ in seiner Spezifität zu missachten. Beide begegnen diesem Umstand, wie im Folgenden gezeigt werden soll, mit einer – zum jeweils anderen gegensätzlich konnotierten – asymmetrischen Ethik, und formulieren jeweils ein spezifisches Konzept individueller Verantwortung,⁵³⁵ welche sich weder an normativen Vorgaben orientieren noch an einen ‚dritten Terminus‘ delegiert werden kann. Beide formulieren eine Philosophie der ‚Gabe‘ und fordern außerdem eine ‚lebendige‘ Praxis, losgelöst vom normativen Moralismus, oder auch eine Ethik ohne Institutionen.⁵³⁶ Überdies entwerfen Nietzsche und Lévinas auf ihre je eigene Weise ein nicht-theoretizistisches Modell ethisch-praktischer Subjektivität.

1. Asymmetrie

Nietzsche und Lévinas optieren für eine asymmetrische Ethik, die aber orientiert an der ‚Stärke des Selbst‘ (Nietzsche) bzw. der ‚Schwäche des Anderen‘ (Lévinas) von zum Konzept des jeweils Anderen konträren Voraussetzungen ausgeht.

Nietzsche ist der Auffassung, das ‚Allgemeine‘ marginalisiere das seltene, starke, höhere Individuum⁵³⁷ – den Einzelnen –, der sich „sein eigenes Ideal

sondern im ethischen Handeln *für den* bzw. in der ‚Offenheit‘ *zum* Anderen hin begründet liegt.

535 Zu dem Ergebnis, dass Nietzsche und Lévinas durch die Destruktion des griechisch-europäischen Denkens sowie der abendländischen Moral und dessen *ethischer* Neukonzeption verbunden seien, kommt auch Silvio Pfeuffer in seiner Monographie *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewski – Lévinas* (vgl. PFEUFFER, *Die Entgrenzung der Verantwortung*, S. 243). Werner Stegmaier ist der Auffassung, dass sich die „Selbstaufhebung des griechisch-christlichen Denkens bei Nietzsche und seine Kritik von der jüdischen Tradition her bei Lévinas [...] trotz der erklärten Distanz Lévinas‘ zu Nietzsche und trotz Nietzsches geringer Kenntnis des Judentums“ sehr eng berühren. STEGMAIER, *Lévinas‘ Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, S. 304.

536 Vgl. STEGMAIER, *Lévinas‘ Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, S. 304.

537 Vgl. NIETZSCHE, JGB 6, 212, KSA 5, S. 147. Nietzsche geht, wie wir gesehen haben, ganz selbstverständlich davon aus, dass es natürliche – von ihm unter einem normativen Blick betrachtete – Unterschiede zwischen den Individuen gibt, denen man in seinen

aufstelle[n] und aus ihm sein Gesetz, seine Freuden und seine Rechte ableite[n]“⁵³⁸ könnte, würde die Kraft sich „eigene Horizonte und Perspektiven“⁵³⁹ zu schaffen, nicht durch einen moralischen ‚Totalitarismus‘ blockiert. Gegen letzteren fordert Nietzsche eine ‚Umwertung der Werte‘ die genau genommen nicht inhaltlich bestimmt sein, sondern lediglich eine Umwertung der *Weise* zu werten bedeuten kann. Nietzsche stellt die Begriffe Aktivität, Kraft, Bejahung, Autonomie und Übersittlichkeit ins Zentrum seiner Ethik, die den in seinen Augen ‚lebensfeindlichen‘ Egalitarismus der ‚Sklavemoral‘ überwinden und ein selbstbestimmtes, eigenverantwortliches Leben begründen soll. Asymmetrie und Differenz müssen gleichsam als zentrale Wesensmerkmale seiner ‚souveränen‘ Ethik begriffen werden, da das ‚Dogma‘ von der „ ‚Gleichheit der Rechte‘ “ für ihn eine Diskriminierung „alles Seltenen, Fremden, Bevorrechtigten, des höheren Menschen, der höheren Seele, der höheren Pflicht, der höheren Verantwortlichkeit, der schöpferischen Machtfülle und Herrschaftlichkeit“ bedeutet.⁵⁴⁰

Auch Lévinas bricht mit dem ‚Allgemeinen‘, jedoch anders als Nietzsche nicht deshalb, weil er meint, die Verbindlichkeit einklagenden moralischen Postulate – seien sie nun religiös oder philosophisch fundiert – gingen in ihrem Anspruch und ihrer Verfügung zu weit⁵⁴¹ bzw. seien eine bloß den ‚schwachen‘ Individuen zuträgliche Lebenserhaltungsstrategie. Im Gegenteil ist Lévinas der Auffassung, dass ein bloßes Handeln nach allgemein vorgegebenen Normen und Werten sowie eine reziproke Moral, den Anderen in seiner Schwäche, in seiner ‚Exponiertheit‘ gefährden. Das Feld der Gesetze und Institutionen, der „universellen Formen“⁵⁴² gehöre zur Politik, die von der Ethik aus kontrolliert werden müsse.⁵⁴³ So hat das Allgemeine, die ‚Gerechtigkeit‘, für Lévinas durchaus einen Stellenwert. Er fordert keine ‚Um-

Augen nicht gerecht werden kann, wenn man sie in ihrer Verschiedenheit nach Maßgabe einer Minimalmoral bewertet.

538 NIETZSCHE, FW 3, 143, KSA 3, S. 490.

539 NIETZSCHE, FW 3, 143, KSA 3, S. 491.

540 NIETZSCHE, JGB 6, 212, KSA 5, S. 147.

541 Nietzsche lehnt nicht generell die ‚Herdenmoral‘, sondern im Wesentlichen deren totalen Verfügungsanspruch ab: „Der Sinn der Herde soll in der Herde herrschen, – aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Herde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eigenen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die ‚Raubtiere‘ usw.“ NIETZSCHE, NF, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7 [6]: Die Guten und die Verbesserer, KSA 12, S. 280. Vgl. hierzu außerdem die vorliegende Abhandlung Kapitel II. A. 3., Anm. 50.

542 LÉVINAS, EU, S. 62.

543 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 62.

wertung der Werte‘, sondern verweist lediglich darauf, dass allgemeine Normen und das Prinzip der Gegenseitigkeit in der ‚ethischen Situation‘ – wenn die Verantwortung grenzenlos wird – situativ suspendiert werden. Auch Lévinas plädiert für eine asymmetrische Ethik, jedoch in einem zu Nietzsche geradezu gegenläufigen Sinn: So fordert er bedingungslose Verantwortung in einer nicht-reziproken Beziehung, die einen uneinholbaren Vorrang des Anderen vor *mir* behauptet.⁵⁴⁴

Wo Nietzsche der Überzeugung ist, eine symmetrische Moral unterdrücke eine Ethik der selbstauferlegten Rechte und Pflichten, geht Lévinas davon aus, eine symmetrische Moral rekurre bereits auf ein ‚vermittelndes Drittes‘, an welchem die verschiedenen Geltungsansprüche überprüft und verhandelt werden könnten. Damit habe sie sich schon von einer ausschließlich vorthoretischen Ethik entfernt, in welcher der Eine dem Anderen *alles* schulde.⁵⁴⁵ Wo Nietzsches Asymmetrie den Vorrang des ‚aktiven‘ Selbst vor der ‚reaktiven‘ Masse behauptet, verweist Lévinas’ Asymmetrie auf den Vorrang des Anderen vor dem ‚Selben‘.

2. Lebendige Ethik vs. erstarrte Moral

Wahrheit und Moral bedeuten – wenn sie erstarren, sich in einem unantastbaren Glauben, in einer internalisierten ‚Sittlichkeit‘ oder institutionalisierten Normen verabsolutieren – beiden Denkern zufolge eine Gefahr; für eine „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘, die fortgesetzte ‚Selbstüberwindung des Menschen‘“⁵⁴⁶ (Nietzsche) bzw. für die Übernahme einer je individuellen und nicht auf ein ‚Drittes‘ – den Staat, die Institution etc. – hin delegierbaren absoluten Verantwortung des Einen für den Anderen (Lévinas).

So verbindet Nietzsche und Lévinas – so unterschiedlich die Voraussetzungen und die Motivationen ihres ethischen Philosophierens auch sein mögen –, wie Bernhard Waldenfels zutreffend formuliert hat, das Konzept „eines Ethos *in statu nascendi*, das sich nicht auf eine vorgegebene und vor-

544 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 120. Freilich bin auch *Ich* für den Anderen ein Anderer. Lévinas führt aber aus, „die Gegenseitigkeit, das ist *seine* Sache.“ (LÉVINAS, EU, S. 74). Ich kann also diesen Status, für den Anderen der *Andere* zu sein, nicht einklagen. Nach Lévinas’ ‚Nicht-mehr-Phänomenologie‘ des Antlitzes müsste jener meinem Antlitz jedoch in gleicher Weise ausgesetzt sein wie ich dem seinen, so dass auch jener *mir* unterworfen wäre, ohne Gegenseitigkeit einklagen zu können. Ich schlage vor, diesen Umstand als die ‚*Reziprozität der Asymmetrie*‘ zu bezeichnen.

545 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 67.

546 NIETZSCHE, JGB 9, 257, KSA 5, S. 205.

entworfene Ordnung stützt.“⁵⁴⁷ Die Moral, darin sind Nietzsche und Lévinas sich einig, droht unmoralisch zu werden, wenn sie ihre nie endende Geburt in ein geltendes System überführt.⁵⁴⁸ Die Ethik ist demnach in fortlaufendem Entstehen inbegriffen: Nietzsche ist gemäß seiner Fundamentalthese eines absoluten Werdens der Auffassung, dass auch die selbstauferlegten Gesetze des Handelns einem beständigen Wandlungsprozess unterliegen müssen, einer fortlaufenden Transformation oder Selbst-Überwindung gemäß den wiederum wandelbaren leiblichen, psycho-physiologischen Dispositionen und historischen Kontexten, die eine jeweils individuelle und situationspezifische Praxis verlangen.⁵⁴⁹

Lévinas wiederum lässt die Ethik als ein ‚diachrones Moment‘ fortlaufend in die synchrone Zeit des ‚seins‘ einbrechen.⁵⁵⁰ Nicht nur begründet die Ethik ursprünglich Denken und Vorstellung und fundiert eine *sinnvolle* ‚Freiheit‘ – sie ist nach Lévinas darüber hinaus eine Erfahrung, die fortlaufend den Vollzug der ‚Spontaneität‘ unterbricht, eine Praxis, die *immer wieder neu* der Theorie vorausgeht und die theoretisch fundierte, allgemeine Ordnung suspendiert. Dem ethischen Subjekt bei Lévinas ist es weder vergönnt, auf eine universale Moral zu rekurrieren, noch kann es sein Handeln für den Anderen universalisieren. Die Ethik lässt sich demnach nicht in geltendes Recht überführen, sie ist nicht verallgemeinerbar, bleibt als eine Praxis, die am Anderen beständig entsteht ‚in statu nascendi‘.

547 WALDENFELS, Deutsch-Französische Gedankengänge, S. 322. Waldenfels bezeichnet die lévinassche Ethik als eine „responsive Ethik“, die er von einer „kommunikativen Ethik“ unterscheidet, die sich immer schon auf dem Grund der Gemeinsamkeit bewege. Vgl. WALDENFELS, Deutsch-Französische Gedankengänge, S. 324.

548 Waldenfels ist der Auffassung, Lévinas teile mit Nietzsche den Verdacht, hinter der Moral verberge sich etwas anderes. So sei Nietzsches Denken in Lévinas’ Werk unausgesprochen gegenwärtig (vgl. WALDENFELS, Deutsch-Französische Gedankengänge, S. 322f.). Auch Simon Critchley vertritt eine ähnliche Position. Er ist der Auffassung, Nietzsche und Lévinas teilten sich die These: „morality is soaked in blood [...]“ CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction*, S. 53.

Der ominöse Auftakt von *Totalität und Unendlichkeit*, in dem es heißt, es sei „höchst wichtig zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden“, kann eine solche Lesart stützen. LÉVINAS, TU, S. 19.

549 So ist Nietzsche davon überzeugt, „dass Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände sein dürfen [...]“ (NIETZSCHE, GM II, 11, KSA 5, S. 312f.). Die Regeln müssen sich gleichsam wandeln, wenn die Lebensnotwendigkeiten es gebieten.

550 In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* schreibt Lévinas: „[...] das Jenseits-des Seins [...] bedeutet die Diachronie der Verantwortung für den Anderen, die Diachronie eines tiefen Einst, das älter ist als jede Freiheit, die Freiheit beherrscht und dennoch, in der ausgesagten Gegenwart, mit ihr gleichzeitig wird.“ LÉVINAS, JS, S. 58.

3. Individuelle Verantwortung bei Nietzsche und Lévinas

Des Weiteren vertreten sowohl Nietzsches ‚Ethik des eigenen Gesetzes‘ als auch Lévinas‘ ‚gesetzlose Ethik am Anderen‘ auf je spezifische Weise ein Konzept individueller Verantwortung.⁵⁵¹

Da sich für Nietzsche mit dem ‚Tod Gottes‘ die allgemeine Wahrheit und die durch das ‚Sinnzentrum Gott‘ getragene Moral als Orientierungssystem des Handelns aufgelöst haben, gleichsam die alten Werte obsolet sind, befindet sich der ‚freie Geist‘ in der Situation, eigenverantwortlich in den offenen Horizont der Zukunft hinein handeln zu müssen.⁵⁵² Paradoxerweise ist gerade in jenem Augenblick, in welchem das Individuum nicht mehr auf eine wie auch immer allgemein begründete Wertordnung rekurrieren kann, in dem Moment also, in welchem sich die absolute Sinn-, Schuld-, und Verantwortungslosigkeit offenbart, die Verantwortung des Einzelnen wieder gefragt. Denn es gibt nun kein Zentrum mehr, kein Prinzip, das ein verbindliches Handeln garantieren könnte. Deshalb kommt es nach Nietzsche auf den Willen und „die Kraft der Selbstbestimmung“⁵⁵³ auf die Eigenverantwortung des

551 Anhand des Verantwortungsbegriffs schlägt auch Silvio Pfeuffer eine Brücke zwischen Nietzsche und Lévinas. Seine These, die beiden träfen sich im Konzept einer total entgrenzten Verantwortung, geht aber zu weit, insofern Pfeuffer nicht deutlich genug herausarbeitet, dass die ‚übersittliche Verantwortlichkeit‘ bei Nietzsche nicht den *Anderen* zum Adressaten hat. Pfeuffer folgt einem Bedürfnis, die Philosophien Nietzsches und Lévinas‘ in der ‚Entgrenzung der Verantwortung‘ zu synthetisieren, und kann so, in seiner Fokussierung auf den Verantwortungsbegriff, vor allem Nietzsche nicht gerecht werden. Vgl. PFEUFFER, Die Entgrenzung der Verantwortung, insb. S. 239–261. Vgl. außerdem, den seine Monographie zusammenfassenden Aufsatz, PFEUFFER, Unbegrenzte Verantwortung. Nietzsche und Lévinas, insb. S. 224–233.

Pfeuffer folgt hierin gewissermaßen Werner Stegmaier, der in seinem Aufsatz *Lévinas‘ Humanismus des Anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?* Nietzsches und Lévinas‘ Destruktion der Metaphysik und des ‚Allgemeinen‘ sowie ihre jeweiligen Ethiken in gedrängt thetischer Form miteinander vergleicht. Auch wenn es richtig ist, dass sich sowohl Kritik als auch ethische Alternativen in vielen Punkten ähneln, so geht es (sogar ungeachtet Nietzsches Kritik am ‚Ressentiment‘ der jüdisch-christlichen Moral) zu weit, Nietzsche in die unmittelbare Nähe der ‚jüdischen Ethik‘ Lévinas‘ zu stellen. Dies kann nur gelingen, wenn man, wie Stegmaier es tut, die ‚Ethik der Vornehmheit‘ zum Bewusstsein der eigenen Begrenztheit verzerrt. Auch die Operation, Lévinas‘ Humanismus des anderen Menschen als einen verkappeten Nietzscheanismus zu dechiffrieren, ist zu stark auf Angleichung der beiden Denker bedacht. Vgl. STEGMAIER, Lévinas‘ Humanismus des Anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?, S. 303–323, insb. S. 317 und S. 321f.

552 Vgl. NIETZSCHE, FW 5, 343, KSA 3, S. 574.

553 NIETZSCHE, FW 5, 347, KSA 3, S. 583.

Einzelnen an.⁵⁵⁴ Das „stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit“ sei dem ‚Souverän‘, der ‚versprechen‘ dürfe, „zum dominierenden Instinkt“ geworden.⁵⁵⁵ Was aber bedeutet diese ominöse Selbstverantwortlichkeit? Wenn es weder ‚gut‘ noch ‚böse‘ in einem vom Menschen unabhängigen Sinne gibt, dann kann Verantwortung, mit den Worten Volker Gerhards, nur noch „die *Selbstregulation des menschlichen Verhaltens* bedeuten.“⁵⁵⁶ Die Verantwortlichkeit des ‚souveränen Individuums‘ liegt gerade darin, in einer Welt, die ihren objektiven Sinn verloren hat, einen neuen Sinn garantieren zu müssen. Da es keine allgemein garantierten Werte mehr gibt, muss der Einzelne ‚wertschaffend‘ werden und sich selbst das Gesetz seines Handelns geben.⁵⁵⁷ Dabei gilt für Nietzsche, dass die Verantwortung des ‚Souveräns‘ nicht jedem anderen oder gar *dem* Menschen im Allgemeinen zuteil wird.⁵⁵⁸ So müsse das ‚Geschöpf im Menschen‘ durch den ‚Schöpfer‘ im Hinblick auf ‚Erhöhung‘, respektive das Ziel umfänglicherer Realisierungsstufen des Menschseins gebrochen und geformt werden.⁵⁵⁹ Nietzsche fordert eine Individualethik der ‚Selbstüberwindung‘, die zwar mit ‚großer Politik‘, mit der Gestaltung von Zukunft durch einige Wenige zusammengeht,⁵⁶⁰ in welcher der *Andere* jedoch relativ schwach konturiert ist und das Individuum von sich aus entscheidet, wem oder was es sich verantwortlich handelnd zuwendet.⁵⁶¹

554 Nietzsche führt aus, man müsse heute die ‚Größe‘ eines Menschen, „den Wert und Rang darnach bestimmen, wie viel und vielerlei Einer tragen und auf sich nehmen, wie weit einer seine *Verantwortlichkeit* spannen könnte.“ Nietzsche, JGB 6, 212, KSA 5, S. 146 (Kursivierung von mir).

555 NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 294.

556 GERHARDT, Die Moral des Immoralismus, S. 444.

557 Vgl. NIETZSCHE, FW 4, 335, KSA 3, S. 563.

558 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293f.

559 Vgl. NIETZSCHE, JGB 7, 225, KSA 5, S. 161.

560 Für Nietzsche geht die ‚Ethik des Selbst‘ eben auch mit neuen Gesellschaftsformen und Machtverhältnissen einher. Die ‚freien Geister‘ betrieben auch ‚grosse Politik‘. (Vgl. NIETZSCHE, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 1, KSA 6, S. 366, sowie JGB 6, 208, KSA 5, S. 140). Wenn Nietzsche eine ‚Umwertung der Werte‘ fordert, so möchte er auch zukunftsbildend wirken. Ethik und Politik gehen also zusammen. Bei Lévinas sind Ethik und Politik auseinandergehalten, denn in der Sphäre der Politik als einer Organisation des gesellschaftlichen Lebens sei die Ethik bereits verlassen. Die durch Institutionen ausgeübte ‚Gerechtigkeit‘ müsse stets durch die anfängliche interpersonale Beziehung kontrolliert werden (vgl. LÉVINAS, EU, S. 68). Anders als Lévinas, der die verbindlichen Normen und Werte nur für den Augenblick der ethischen Situation außer Kraft gesetzt sieht, möchte Nietzsche durch die ‚Umwertung der Werte‘ der (moralischen) Geschichte einen anderen Verlauf geben. Vgl. hierzu auch, PFEUFFER, Die Entgrenzung der Verantwortung, S. 260f.

561 Die Paradoxie, die darin besteht, dass Nietzsche von Verantwortlichkeit spricht bzw.

Auch Lévinas beschreibt die Verantwortlichkeit als ein ‚Privileg‘. Er denkt Verantwortung dabei als eine Erwählung des ‚Ich‘ zu sich Selbst im verantwortlichen Tun,⁵⁶² für welche sich das lévinassche Subjekt jedoch, anders als Nietzsches ‚Souverän‘, nicht willentlich entscheiden kann. Die Verantwortung oder die im ‚moralischen Bewusstsein‘ gemachte erste (unbegriffliche) Erfahrung wird bei Lévinas als ‚Unterwerfung‘ des ‚Meisters‘ beschrieben,⁵⁶³ als ein Anruf, dem ich mich nicht verweigern kann. In der Begegnung mit dem Anderen wird das Subjekt nach Lévinas aus jedem Wertekanon, aus jeder ‚objektiven Struktur‘ herausgerissen und ist ohne die Möglichkeit, sich auf ein ‚Allgemeines‘ zu stützen, diesem Anderen gegenüber absolut verpflichtet. So ist die als Heteronomie gedachte Verantwortlichkeit nicht auf ein System übertragbar. Sie ist dem Einzelnen aufgetragen, dessen ‚Selbstheit‘ in der ‚Selbstlosigkeit‘ begründet liegt.⁵⁶⁴ Die Verantwortung obliegt also individuell und wirkt individuierend.

Lévinas wendet sich somit gegen ein Denken, das Moral mit geltendem Recht identifiziert. Das Recht, so es die interindividuelle Sphäre regelt, nimmt dem Einzelnen die Verantwortung ab.⁵⁶⁵ Geht die Moral auf diese Weise im ‚Allgemeinen‘ auf, in dem was die Institutionen als rechtens dekretieren, ermöglicht sie letztlich auch die ‚Apologie‘ eines Adolf Eichmann, der, als man ihm in Jerusalem den Prozess machte, beteuerte, hinsichtlich seiner Funktion als Spediteur der Massenvernichtung europäischer Juden lediglich seine ‚Pflicht‘ getan und also überaus kantianisch gehandelt zu haben. Lévinas bestreitet die Rolle des Gesetzes als Ideal der Moral und wendet sich gegen eine formale und uninteressierte Gleichheit. Das Recht kann die Moral stützen, das Von-Angesicht-zu-Angesicht jedoch, die individuell-individuierende Verantwortung des Einen für den Anderen bleibt in Lévinas’ jüdischer Ethik das primäre Moment.⁵⁶⁶

den ‚Souverän‘ zum „Herr[n] des freien Willens“ (NIETZSCHE, GM II, 2, KSA 5, S. 293) erklärt, im Grunde aber die wesentlichen Voraussetzungen leugnet, auf denen ein wirklicher Begriff von Verantwortung fußen könnte, nämlich gerade die ‚Freiheit des Willens‘ sowie die Existenz moralischer Phänomene überhaupt, kann an dieser Stelle nur angemerkt werden.

562 Vgl. LÉVINAS, SpA, S. 224.

563 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 144.

564 Vgl. LÉVINAS, SpA, S. 224.

565 Vgl. STEGMAIER, Lévinas’ Humanismus des Anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?, S. 317.

566 Vgl. STEGMAIER, Lévinas’ Humanismus des Anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?, S. 317.

Nach Lévinas ist es freilich auch nicht möglich, den Anderen in die ‚Obhut‘ Gottes zu

Verantwortung, wie Nietzsche und Lévinas sie denken, ist irreduzibel und obliegt jeweils Einzelnen. Sie kann sich nicht auf ein ‚Allgemeines‘ stützen und auch nicht zwecks Entlastung an einen ‚dritten Terminus‘ delegiert werden. Jedoch liegt die Verantwortlichkeit bei Nietzsche in der Autonomie eines ‚souveränen, übersittlichen Individuums‘ begründet.⁵⁶⁷ Sie ist das Privileg einiger weniger, die stark genug sind, die Absenz eines allgemeinen ‚Sinns‘ und einer allgemeinen Ordnung durch einen individuellen ‚Sinn‘ und eine private Ordnung zu kompensieren, denen gerade jene Entsagung gegenüber Gott und Götzen „die Kraft verleih[t], mit der die Entsagung selber ertragen werden kann.“⁵⁶⁸ Lévinas hingegen denkt die Verantwortung als heteronome Auszeichnung zur Einzigkeit, die ungeachtet qualitativer Eigenschaften wie Stärke und Schwäche jedes menschliche Wesen ereilen kann. Das Individuum hebt sich nicht wie Nietzsches ‚Souverän‘ durch besondere Qualifikationen vom ‚Allgemeinen‘ ab, sondern ist im Angesicht des Anderen von diesem ‚Allgemeinen‘ abgelöst, bestätigt seine Singularität im Fürden-Nächsten.⁵⁶⁹

Die *autonome Ethik des eigenen Gesetzes* und die *heteronome Ethik ohne Gesetz* sind durch den Primat des ‚Singulären‘ vor dem ‚Allgemeinen‘ als Schnittstelle verbunden. Insofern hat Werner Stegmaier Recht, wenn er meint, in der Intention einer inkommensurablen Einzigkeit der Individuen, die sich gegen jede Absorption durch ein überindividuelles ‚Allgemeines‘ behaupten, bei Nietzsche und Lévinas ein gemeinsames philosophisches Grundmotiv zu erkennen.⁵⁷⁰ So einzigartig die Individuen sind, so sehr liegt es auch in ihren Händen auf einzigartige Weise verantwortlich zu handeln. Weil das Allgemeine für die Einzelnen nicht sprechen kann, sind wir als Einzelne dazu aufgefordert für uns selbst (Nietzsche) bzw. für andere Einzelne (Lévinas) einzustehen. Die beiden Denker trennen sich jedoch, wie Iris Därmann zutreffend formuliert hat, an dem Punkt, an welchem es mit Nietzsche

übergeben. Nach Auschwitz ist es für Lévinas unmöglich geworden, auf ‚Gott‘ zu hoffen. Die Irreduzibilität menschlicher Verantwortung und deren ‚grundlose‘ Übernahme sind für ihn über jeden Zweifel erhaben.

567 Nietzsche ist natürlich, aller beschworenen Autonomie zum Trotz, auch ein Denker des Heteronomen, da er innerhalb des Selbst unergründliche Labyrinth ausmacht, somit eine Form der Fremdheit und der Fremdbestimmung innerhalb des Individuums situiert, die dadurch überwunden werden soll, dass der ‚Souverän‘ die ‚Herrschaft über sich‘ erringt.

568 NIETZSCHE, FW 4, 285, KSA 3, S. 528.

569 Vgl. auch PFEUFFER, Die Entgrenzung der Verantwortung, S. 256.

570 Vgl. STEGMAIER, Lévinas’ Humanismus des Anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?, S. 322.

heiße verantwortlich sein zu dürfen, wohingegen es mit Lévinas bedeute, nicht anders als verantwortlich sein zu können.⁵⁷¹

4. Die Ethik der Gabe

Eine weitere zentrale Verbindung zwischen Nietzsche und Lévinas besteht in ihrem jeweiligen Insistieren auf ‚Verausgabung‘. Nietzsche und Lévinas lassen sich gewissermaßen im Motiv einer ‚Ethik der Gabe‘ zusammenführen.

Dabei denkt Nietzsche, vor allem im Hinblick auf sein Zarathustramotiv, aber auch in der *Fröhlichen Wissenschaft*, die Gabe als ein generöses Sich-Verschenden, als ein Überfließen aus Kraft und Fülle.⁵⁷² So profiliert er eine nicht-reziproke ‚Ethik der Gabe‘, die eine Form des Schenkens betont, nach welcher der Gebende nichts zurück will, gleichsam nicht aus eigennützigen Motiven *gibt*, sondern aufgrund von Stärke und Überfluss, seinen ‚Abglanz‘ in die Welt trägt: „Ich liebe den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurück gibt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren.“⁵⁷³

Bei Lévinas wiederum ist das Motiv der Gabe bzw. der Verausgabung an den Anderen vor allem in *Jenseits des Seins*, aber auch schon in *Die Spur des Anderen* allenthalben präsent.⁵⁷⁴ Lévinas denkt die ‚Gastlichkeit‘, das Anbieten des Eigenen, ja das ‚Sich-selbst-Entrissen-werden‘, die Gabe, die über „ein bloßes Ausgeben von Erworbenem“ hinausgeht,⁵⁷⁵ als den Ursprung der Sittlichkeit. Ein Geben, das keine Wechselseitigkeit einklagt, ein asymmetrisches

571 Vgl. DÄRMANN, Zur Ökonomie und Geschichte der moralischen Grausamkeit, S. 277. Iris Därmann führt aus: „Nietzsche erfindet die Moral eines souveränen und übersittlichen Individuums, das weder verantwortlich sein ‚soll‘, noch verantwortlich sein ‚muß‘, sondern vielmehr in einer Art verbindlicher/verbindender Unverbindlichkeit verantwortlich sein ‚darf‘.“ (DÄRMANN, Zur Ökonomie und Geschichte der moralischen Grausamkeit, S. 269). Zu Lévinas meint Därmann, er entwickle „eine Theorie der die Intentionalität aushöhlenden Passivität“ denke also „eine Verantwortung für den Anderen wider Willen [...]“ DÄRMANN, Zur Ökonomie und Geschichte der moralischen Grausamkeit, S. 273.

Dass sowohl Nietzsche, in seiner Destruktion eines willentlichen Subjekts und seiner These vom Leib als einem agonalen Kräftefeld, als auch Lévinas – der Verantwortung, wie gesagt, heteronom, als Zwang, denkt – auf die wesentlichen Voraussetzungen eines sinnvollen Verantwortungsbegriffs, nämlich ein autonom handelndes Subjekt, verzichten, steht auf einem anderen Blatt.

572 Vgl. u.a. NIETZSCHE, ZA, Vorrede 1, KSA 4, S. 11f., sowie FW 4, 337, KSA 3, S. 565.

573 NIETZSCHE, ZA, Vorrede 4, KSA 4, S. 17.

574 Vgl. u.a. LÉVINAS, JS, S. 123, S. 133f., sowie SpA, S. 216.

575 LÉVINAS, JS, S. 134.

Sich-dem-Anderen-hingeben, eine Großmut ohne Maß, sind zentrale Topoi der lévinasschen Philosophie. Lévinas beschreibt nicht ein ‚Mitsein‘, sondern ein ‚Sein-Für‘, ohne Zweck oder Interesse.

Der Unterschied zu Nietzsche besteht darin, dass die Bewegung des Gebens nicht von einem starken Selbst, von einem gravitatischen Kraftzentrum ausgeht, sondern durch die Schwäche des Anderen motiviert ist. Das ‚Ich‘ kehrt sich um zum ‚Sich‘, ist zur Gabe „bestimmt, und eben nicht sich selbst bestimmend“.⁵⁷⁶ Gleichzeitig wird für Lévinas, wie wir gesehen haben, das Selbst in der ‚Selbstlosigkeit‘, mit sich selbst *begabt*. Eine Form des Schenkens, die nicht aus sich heraus entsteht, sondern durch den Anderen angestoßen ist, hätte Nietzsche voraussichtlich mit dem von ihm verabscheuten Mitleid identifiziert und als ‚reaktives‘ oder passives Geben zurückgewiesen. Die Gabe ist das beiden gemeinsame Motiv. Der Abstand, der sie trennt, lässt sich wiederum unter den Gegensatzpaaren Stärke/Schwäche, Aktivität/Passivität, Autonomie/Heteronomie, Reichtum des Selbst/Armut des Anderen rubrizieren.⁵⁷⁷

5. Handlungssubjekte

Die Philosophien Nietzsches und Lévinas’ sind noch durch einen weiteren – im bisherigen Verlauf der Untersuchung bereits mehrfach angedeuteten – Topos verbunden, der das bislang herausgearbeitete Verhältnis einer Anziehung bei gleichzeitiger Abstoßung beider Denker bekräftigt. Beide geben der Subjektivität einen ‚ethischen‘ Sinn, denken das menschliche Selbst *praktisch*, entwickeln also ein je eigenes Modell, das den Primat der *Handlung* vor einem reflexiven Bewusstsein sowie den der *Transformation* vor einem sich gleich bleibenden Kern des Menschen profiliert, und erteilen damit jeder theoretizistischen Subjektivitätskonzeption eine Absage.

Wie oben ausgeführt, argumentiert Nietzsche gegen ein substantielles Subjekt und die Möglichkeit eines epistemischen Selbstverhältnisses. Sein dezentriertes, detranszendentes Modell, das eine allgemeine theoretische Form bestreitet, eröffnet die Möglichkeit, Subjektivität als ein Sich-formieren und Sich-verändern in sinnstiftenden Praktiken zu denken, die freilich

576 LÉVINAS, JS, S. 123.

577 Zum Motiv einer ‚Ethik der Gabe‘ vgl. auch den gleichnamigen Aufsatz von COLETTE, Ethik der Gabe, insb. S. 159–164. Im Hinblick auf den Versuch den nietzschesch-lévinasschen Topos des Gebens für eine ‚Politik der Gabe‘ fruchtbar zu machen, vgl. die Monographie von ROSALYN DIPROSE, *Corporal Generosity*, sowie die Rezension zu genanntem Werk von KLAAS, Nietzsche und Lévinas. Politik der Gabe, S. 418–423.

auch interindividuelle Bezüge mit einschließen.⁵⁷⁸ Das Selbst als ein Machtkomplex transformiert sich demnach im Mit- und Gegeneinander zu anderen Machtkomplexen. Sowohl andere Individuen als auch das Andere innerhalb des Selbst sind für Nietzsche in ihrer Differenz oder Alterität Voraussetzung für eine fortlaufende (Selbst-)Überwindung. Dem Abgrund in sich eine niemals finale, sondern beständig formatierbare Ordnung zu geben, über seinen Leib als vom kognitiven ‚Ich‘ niemals letztgültig ergründbaren Grund selbstbewussten Seins Macht zu gewinnen,⁵⁷⁹ ist vom Menschen dabei in seiner nicht festgestellten Offenheit ‚verlangt‘.⁵⁸⁰ Nietzsche profiliert ein nicht identisches Handlungssubjekt, das sich in Vollzügen ethischer Praxis jenseits allgemeiner Vorgaben, und in einer Formung des Leibes bildet und behauptet. Er vertritt in den Worten Martin Saars „ein pluralistisches und praxeologisches Subjektverständnis“.⁵⁸¹

Nach Nietzsche sollen die in der Moderne mit dem ‚bösen Blick‘ bzw. dem ‚Schlechten Gewissen‘ verschwisterten ‚natürlichen Hänge‘ und Instinkte wieder zu ihrem ‚Recht‘ kommen.⁵⁸² Mit einem weiten, nicht-epistemischen Erfahrungsbegriff optiert er für die Habitualisierung spezifischer Vermögen⁵⁸³ und lässt eine Form der Handlung relevant werden, die nicht erst durch theoretische Vorarbeit legitimiert werden muss, sondern im Rahmen der ‚großen Vernunft‘ des Leibes vollzogen wird. Der Leib als Ursprung unseres Selbstseins muss, auch wenn er sich als gründender Grund einer rationalen Ergründung entzieht, positiv, als Möglichkeit für das je eigene Da-

578 Vgl. dazu auch SAAR, *Genealogie als Kritik*, S. 99.

Man kann einwenden, dass der interindividuelle Bezug bei Nietzsche nur schwach konturiert ist. Francis Dominic Degnin wirft Nietzsche deshalb vor, er verkenne bei seinem Fokus auf aktive Selbstüberwindung, anders als Lévinas, den Umstand, dass sich das Selbst nicht allein aus dessen innerem Spiel der Kräfte formiere, sondern durch den Anderen erst konstituiert bzw. unterbrochen werde (DEGNIN, *Laughter and Metaphysics*, S. 39). So könne man zu dem Schluss kommen, „that Nietzsche missed the ethical ‚gravity‘, upon which that play [of transformations] ultimately depended.“ DEGNIN, *Laughter and Metaphysics*, S. 39.

579 Zur bereits erwähnten Paradoxie, dass in diesem Prozess der Selbstüberwindung der ‚Dirigent‘ fehlt, der ‚den Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘ formbildend leiten könnte, wenn immer nur ein bestimmter Trieb über einen anderen dominieren kann, zur offenen Frage also, *wer* da eigentlich über *wen* ‚Macht‘ erringen soll, Vgl. die vorliegende Abhandlung Kapitel II. D. 2. b., Anm. 195.

580 Vgl. HIMMELMANN, *Freiheit und Selbstbestimmung*, S. 251.

581 SAAR, *Genealogie als Kritik*, S. 99.

582 Vgl. NIETZSCHE, GM II, 24, KSA 5, S. 335.

583 Vgl. NIETZSCHE, FW 1, 11, KSA 3, S. 382

sein verstanden werden.⁵⁸⁴ Dem Bewusstsein wird dabei im Hinblick auf eine mehr und mehr instinktive Praxis seine in der Philosophiegeschichte exponierte Stellung genommen. Nietzsche profiliert gegen den idealistisch-christlichen Primat des Geistes eine Vernunft der Körperlichkeit, innerhalb derer die ‚kleine Vernunft‘ des Geistes zum bloßen Moment wird bzw. lediglich als Werkzeug und Sprachrohr des Selbst fungiert.⁵⁸⁵ Er bricht mit dem abendländischen Diskurs einer Leibbeherrschung durch eine universelle Vernunft; dem logozentrischen Denken begegnet er mit dem Konzept einer Dynamik des Körpers. Das Individuum, im Spannungsfeld innerer und äußerer Faktoren, durch Introspektion nicht zu erreichen, ‚*wird was es ist*‘ nur, indem es sich *erlebt*, im ‚Experiment‘, im Kontext, in der Praxis.

Auch Lévinas wendet sich gegen die Vorgängigkeit eines sich gleich bleibenden Subjekts und denkt das Seiende zunächst als sinnlichen Egoismus, als „Naivität des direkten Elans.“⁵⁸⁶ Das intentionale Bewusstsein entsteht für Lévinas erst, wenn mir der Andere die Dinge ‚anbietet‘. Der Andere ‚stiftet‘ die Welt, macht sie gegenständlich, indem er sie *bezeichnet*,⁵⁸⁷ und ist somit die Bedingung der Möglichkeit einer Suspension des bloß sinnlichen ‚Badens im Element‘. Zugleich ist der Andere, der sich selbst seiner Thematisierung verweigert, dasjenige ‚Seiende‘, das durch seine ‚Exponiertheit‘ die ‚ethische Subjektivität‘ des Angerufenen begründet. Subjekt-sein bedeutet nach Lévinas wesentlich Für-den-Anderen-sein, „in der als Verantwortlichkeit verstan-

584 Vgl. hierzu CAYSA, Leib/Körper, S. 272.

585 Vgl. CAYSA, Leib/Körper, S. 273.

586 LÉVINAS, TU, S. 248. Es fällt auf, dass Lévinas’ Phänomenologie einer ursprünglichen Sinnlichkeit, die er vom ‚Genuss‘ des ‚Elements‘ her beschreibt, und die nicht zur Ordnung des Denkens, sondern zu jener des Gefühls gehöre, „zum Bereich der Affektivität, in der der Egoismus des Ich sich bebend erhebt“ (LÉVINAS, TU, S. 191), an Nietzsches naturgeschichtliches Narrativ des präkognitiven, gleichsam ‚bewusstlosen‘, vorgesellschaftlichen Menschen erinnert, bei welchem „die regulierenden, unbewusst-sicherführenden Triebe“ (NIETZSCHE, GM II, 16, KSA 5, S. 322), noch intakt bzw. noch nicht durch das im Zuge der Vergesellschaftung des Menschen gewachsene ‚Bewusstsein‘ korrumpiert gewesen seien. Nietzsche und Lévinas gehen von einem ursprünglichen Erlebnisstrom aus, der nicht ein Bewusstseinsstrom ist (auch wenn Lévinas, anders als Nietzsche, seine abstrakte Analyse des ‚Genusses‘ nicht historisch situiert), von einer Affektivität, die noch nicht einmal, in den Worten Lévinas’, „die Existenz eines verstümmelten oder noch stammelnden ‚Denkens‘“ (LÉVINAS, TU, S. 191) voraussetzt. Beide denken die Entstehung von Bewusstsein innerhalb sozialer Kontexte: Nietzsche im Zuge einer Vergesellschaftung, welche die Entladung von Triebenergie sublimiert, Lévinas als Stiftung durch den anderen Menschen, der dem bloßen ‚Leben‘ im ‚Elementalen‘ ein Ende bereitet.

587 Vgl. LÉVINAS, TU, S. 141.

denen Ethik wird der eigentliche Knoten des Subjektiven geknüpft.⁵⁸⁸ Auch Lévinas prägt also ein Handlungssubjekt, denn vor der ethischen Antwort auf den Anderen kann man in seinem Sinn nicht eigentlich von ‚Subjektivität‘ sprechen.⁵⁸⁹ Die Erfahrung des „Geisel-Sein[s]“,⁵⁹⁰ der Verpflichtung im *Handeln für...* begründet nach Lévinas die absolut einzigartige, nicht entfremdbare Identität des Subjekts.⁵⁹¹ Auch wenn meine Autonomie am Anderen zerbricht und ich ihm unterworfen bin, so bin ich doch eben *Subjekt der Verantwortung*, gleichsam ethisches Subjekt.⁵⁹²

Das Bewusstsein wird dabei paradoxerweise nicht bloß durch den Anderen begründet, sondern versagt zugleich situativ an dessen ‚Epiphanie‘. Das theoretische Bewusstsein ist hinsichtlich der notwendigen Handlung *für den Anderen* irrelevant. Ich habe den Anderen erfahren und ihm geantwortet, bevor ich ihn denken kann. In der Begegnung geht die Ethik immer wieder neu dem Denken voraus. Die Handlung als Reaktion auf das epistemisch nicht zu bemeisternde Antlitz ist ‚von selbst‘, ‚leiblich‘ geboten, ohne dass diese Antwort theoretisch kontrollierbar wäre.

Sowohl Nietzsche als auch Lévinas trennen auf ihre je spezifische Weise die Subjektivität vom Sein, von der Essenz, vom Logos, und beschreiben sie als etwas, das sich in Handlungsvollzügen vor dem bzw. jenseits des Reflexiven konstituiert: Nietzsche als eine Praxis der Selbstformierung und Formierung, als ein Interiorisieren von Handlungsweisen, als Arbeit an sich, als niemals abgeschlossenen Prozess, als ‚Ethik des Selbst‘; Lévinas als Handlung für den Nächsten, die das Bewusstsein aushängt und die Singularität des Einzelnen in der irreduziblen Verpflichtung bestätigt, als einen vorthoretischen Akt, als ‚Ethik am Anderen‘. Für beide Denker erwächst *Bedeutung* im Vollzug. Für Nietzsche in der selbstbestimmten Ethik des der Allgemeinheit keinerlei Rechenschaft schuldigen ‚soveränen Individuums‘, für Lévinas in der fremdbestimmten Ethik eines nicht der Allgemeinheit, sondern allein dem Anderen verpflichteten Subjekts.

588 LÉVINAS, EU, S. 71.

589 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 72.

590 LÉVINAS, EU, S. 75.

591 Vgl. LÉVINAS, EU, S. 77.

592 Vgl. hierzu STEGMAIER, Lévinas zur Einführung, S. 176f.

*D. Die Relativierung von Einzigkeit und Alterität.
Kritik an Nietzsche und Lévinas*

Es stellt sich abschließend die Frage, ob Nietzsche sein individualethisches, Lévinas hingegen sein alteritäts- oder verantwortungsethisches Programm konsequent durchhalten kann.

Es ist sicherlich unsinnig, von Nietzsche begriffliche Strenge zu verlangen bzw. darauf zu hoffen, dass die Spuren, die er legt, die zum Teil wilden Begriffe, die er ohne nähere Erklärung einwirft, sich nahtlos ineinander und zu einer geschlossenen Systematik fügen. Diesen systematischen Anspruch der abendländischen Philosophie hat er in seiner Kritik am logozentrischen Denken ja gerade zurückgewiesen.⁵⁹³ Auch wenn man zu dem Schluss kommen könnte, dass Nietzsche sich gewissermaßen gegen Kritik immunisiert, möchte ich hier noch einmal die Frage aufwerfen, ob er seine ‚Ethik des eigenen Gesetzes‘ nicht relativieren muss, wenn er für den ‚Souverän‘ Gesellschaft denkt, zumal eine Ethik, welche die Maxime des Handelns ausschließlich im Ermessen des Individuums verortet, jeder Form von gesellschaftlichem Leben abträglich zu sein scheint. Es fällt auf, dass Nietzsche darum bemüht ist, seine autonome, ästhetisch grundierte ‚Ethik des Selbst‘ mit dem Anspruch auf ‚große Politik‘, mit einer inhaltlich bestimmten, zukünftigen Wertordnung zusammenzudenken. Seine Lebenskunstethik, die sich auf die aristokratische Folie einer ‚aktiven‘ Wertung beruft, droht so, vor allem im Spätwerk, in ein exklusives, auf Rangordnung bedachtes Elitenprogramm ausgelöst zu werden.⁵⁹⁴ Im Nachlass äußert Nietzsche unmissverständlich:

593 Sein Philosophem vom ‚Willen zur Macht‘ gestattet es, dass er ausgehend von seiner Perspektive ‚Wahrheiten‘ verkündet, die nach eben seiner Machttheorie einen absoluten Anspruch gar nicht formulieren können, genauer, dass er die These vom ‚Willen zur Macht‘ ontologisiert, die nach ihren eigenen Voraussetzungen selbst bloß perspektivische Wahrheit sein kann (vgl. hierzu auch die vorliegende Abhandlung Kapitel II. B. 4.). Sein Denken agonaler Subindividuen innerhalb des Selbst, demnach Einer niemals der Selbe bleibt, erlaubt es überdies, dass Nietzsche im einen Moment zu einer ‚Wahrheit‘ kommt, die im Nächsten von einer anderen überlagert werden kann.

594 Nietzsches Versuch, die Moral der Masse als einen ‚Willen der Schwachen zur Macht‘ zu dechiffrieren, als eine Strategie, mit welcher die ‚von Natur aus Höhergestellten‘ in ihrer natürlichen Machtausübung beschnitten werden sollen, bzw. seine Antithetik von ‚Moral‘ und ‚Leben‘, erinnert stark an die vom Sophisten Kallikles in Platons Gorgias vertretene Gegenüberstellung von ‚nomos‘ und ‚physis‘. Auch Kallikles optiert – in seiner Argumentation Nietzsches Herren/Sklaven-Typisierung vorwegnehmend – für ein ‚Vorrecht der Wenigen‘, die ‚von Natur aus‘ höher gestellt seien, gegenüber einem ‚Vorrecht der Meisten‘, die sich nur durch das ‚willkürlich aufgestellte Gesetz‘, also nur durch positives Recht behaupten könnten (vgl. PLATON, Gorgias, S. 91f; vgl. zu

„Meine Philosophie ist auf Rangordnung gegründet, nicht auf eine individualistische Moral.“⁵⁹⁵ Ein wirklich übersittliches Individuum hätte sich indes auch an die ‚gute Sitte‘ einer vornehmen Kaste nicht zu halten. Wenn sich die Maximen des Handelns schließlich doch an den Maximen der eigenen ‚In-Group‘ orientieren, so ist Nietzsches asymmetrische ‚Ethik des Selbst‘ nichts weiter als die Forderung nach einem elitären Egalitarismus, der jenseits seiner exklusiven Grenzen die totale Freiheit verspricht. So muss Nietzsche sein individualethisches Konzept relativieren, wenn er für den ‚Souverän‘ Gesellschaft denken will.⁵⁹⁶

Auch bei Lévinas stellt sich die Frage, inwiefern er seine ‚Ethik ohne Gesetz‘ aufrechterhalten kann, wenn er sie auf die ‚Gesellschaft‘ überträgt. Anders als Nietzsche möchte Lévinas die allgemeinen Werte nicht umwerten, er sieht sie vielmehr für den Moment des Von-Angesicht-zu-Angesicht suspendiert, in welchem der eine dem anderen ohne die Möglichkeit der Vermittlung verpflichtet sei. Im Anschluss an diesen ethischen ‚Augen-Blick‘ restituieren sich dann die allgemeine Ordnung. Auch Lévinas hat jedoch Probleme, bei seiner Ethik des absoluten Vorrangs eines unvergleichlichen Anderen zu verbleiben, denn sobald man die Unmittelbarkeit der direkten Begegnung verlässt, ist das Feld der ‚Politik‘ betreten, dass die Asymmetrie notwendig korrigiert.⁵⁹⁷ Lévinas selbst hat diese Problematik in den Begriff des ‚Dritten‘ (*le tiers*) gefasst, der die Tatsache umschreiben soll, dass sich neben dem einen Anderen immer noch weitere Andere in der Verantwortungssphäre des Subjekts befinden.⁵⁹⁸ Durch den ‚Dritten‘ aber ist die absolute Verantwortung des Einen für den Anderen bereits relativiert, denn außerhalb der bipolaren Beziehung zum Anderen muss das Unvergleichliche – der einzelne Mensch – schließlich doch verglichen werden. So funktioniert Lévinas’ ‚Ethik am Anderen‘ nur innerhalb der konstruierten Situation einer reinen Zweisamkeit. Auch wenn oder gerade weil es Lévinas vornehmlich darum geht, die Situation des

dieser in der Forschung nur selten beachteten Parallele außerdem HIMMELMANN, Freiheit und Selbstbestimmung, S. 266–280, sowie SCHRÖDER, Moralischer Nihilismus, S. 240–252). Winfried Schröder führt aus: „Was Platon seinem Kallikles in den Mund gelegt hat, mutet wie eine Abbeviatur wesentlicher Elemente von Nietzsches Ethik der Vornehmheit an.“ SCHRÖDER, Moralischer Nihilismus, S. 246.

595 NIETZSCHE, NF, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7 [6]: Die Guten und die Verbesserer, KSA 12, S. 280.

Vgl. hierzu auch GERHARDT, Die Moral des Immoralismus, S. 442, außerdem SCHRÖDER, Moralischer Nihilismus, S. 70f.

596 Vgl. hierzu auch die vorliegende Abhandlung Kapitel II. D. 2. d.

597 Vgl. COLETTE, Ethik der Gabe, S. 163.

598 Vgl. hierzu die vorliegende Abhandlung Kapitel III. B. 4., Anm. 443.

D. Die Relativierung von Einzigkeit und Alterität. Kritik an Nietzsche und Lévinas

Ethischen phänomenologisch aufzuweisen (ungeachtet dessen, ob man nun der Meinung ist, dies sei ihm gelungen), und er zugleich immer wieder darauf hinweist, die durch Institutionen ausgeübte ‚Gerechtigkeit‘ sei *notwendig*, müsse aber „durch die anfängliche interpersonale Beziehung kontrolliert werden“;⁵⁹⁹ ist seine Verantwortungsethik durch den ‚Dritten‘ bzw. durch die ‚Logik‘ der Gesellschaft fundamental in Frage gestellt. Das genaue Verhältnis zwischen Ethik und Politik bleibt dabei im Dunkeln.

So lässt sich resümieren, dass man an Nietzsche nicht vorbeikommt, wenn man die Möglichkeiten einer selbstbestimmten Existenz, losgelöst von hegemonialen Dogmen, auszuloten gedenkt, die dem Einzelnen nicht gerecht werden können. Lévinas wiederum sollte man Gehör schenken, wenn es darum geht, eine lebendige Verantwortung für den Nächsten, die allen konkreten Normen vorausgeht, gegen erstarrte, allgemeine Werte zu behaupten, die der katastrophischen Moderne nicht adäquat begegnen konnten, vielmehr in ihr zusammenbrachen. Als gesellschaftspolitisches Konzept jedoch scheint Nietzsches ‚Ethik des Selbst‘ in ihrer vollständigen Lösung vom ‚Allgemeinen‘ nicht tragfähig, seine ‚Ethik der Vornehmheit‘ hingegen wirkt repressiv und elitär. Lévinas’ Ethik einer bedingungslosen Verausgabung an den Anderen wiederum mutet in ihrer Exzessivität überzogen an. So muss man also zugleich über beide hinaus, wenn es darum gehen soll, ein verbindliches Programm des Zusammenlebens, respektive ein tragfähiges sozialphilosophisches Konzept zu formulieren.

599 LÉVINAS, EU, S. 68.

V. Resümee

Die Methode, die kritischen Projekte Nietzsches und Lévinas' sowie ihre ethischen Alternativen im Detail zu untersuchen, um im Anschluss daran deren Schnittmengen sowie Trennlinien und Gegensätze herauszustellen, hat sich als tragfähig erwiesen. Nietzsche, der den ‚Tod Gottes‘ erklärt und die Existenz moralischer Phänomene bestreitet, scheint mit Lévinas, der den Rekurs auf einen entsubstantialisierten ‚Gott‘ der Zwischenmenschlichkeit wagt und einen ‚protoethischen‘ Kern des Daseins phänomenologisch aufzuweisen meint, zunächst nicht das Geringste gemein zu haben. Die beiden platzieren sich durch eine aktive ‚Ethik des Selbst‘ und eine passive ‚Ethik am Anderen‘ am jeweils entgegengesetzten Ende des ethischen Spektrums. Nietzsches Autonomiekonzept, das im Unterschied zur kantischen Ethik auf jede Universalisierung verzichtet, vielmehr Stärke und Machtfülle des Einzelnen zum Maßstab macht, sowie Lévinas' Ethik der ‚Unterwerfung‘, der ‚Gei-selschaft‘ im Angesicht eines machtlosen und ausgesetzten Anderen scheinen zudem an den jeweiligen Rändern dieses Spektrums ‚herunterzufallen‘.

Und doch haben sich sowohl Nietzsche als auch Lévinas – von konträren Voraussetzungen ausgehend – gegen den aus ihrer Sicht totalitär-indifferenten Charakter der epistemologischen und moralischen Diskurse des Abendlandes ausgesprochen. Beide haben die ‚Wahrheit‘ in eine interpretative Praxis verschoben: Nietzsche in den heraklitischen Strom einer Schlacht der Perspektiven um die Hoheit der Deutung, Lévinas in die Situation der sprachlichen Begegnung, in welcher der Abstand zwischen ursprünglich Getrennten erhalten bleibe, die Positionen weder fusionieren, noch um ihr

Vorrecht konkurrieren müssten. Es ist eine Philosophie der Differenz bzw. der ‚Trennung‘, mit welcher beide auf ihre je eigene Weise gegen die Totalität andenken.

Nietzsche und Lévinas behaupten dabei die inkommensurable Einzigkeit der Individuen gegen ihre Auflösung in einer übergreifenden und dauerhaften Ordnung. Der Begriff vom Menschen, das anthropologische Dogma, bedeutet für Nietzsche einen widernatürlichen Stillstand, durch den der Mensch auf einer bloß mittelmäßigen Realisierungsstufe zu verbleiben drohe. Lévinas sieht durch den Begriff den immer anderen ‚Nächsten‘ um seine unendliche Alterität betrogen, der jenseits der Thematisierung ‚anarchisch‘, ‚horizontlos‘, nur durch sich selbst ‚bedeute‘.

Nietzsche und Lévinas wenden sich überdies nicht nur auf ihre je eigene Weise gegen den ‚Logos des Seins‘ und den ‚Logos des Anthropos‘, sondern vor allem auch gegen eine allgemeine Moral. Ihre asymmetrischen Ethikmodelle richten sich – wiederum konträr geladen – gegen Egalitarismus bzw. Reziprozität. Die Satzungen einer ‚Moral für alle‘ bedeuten Nietzsche zufolge einen Angriff auf Leib und Leben der zur Autonomie befähigten Individuen, ferner eine Marginalisierung des ‚Besonderen‘. So dürfe das ‚Gesetz‘ des Einzelnen nicht das der ‚Masse‘, und das der ‚Masse‘ nicht das des Einzelnen sein. Für Lévinas hat ein aus bloßen Regeln bestehender Moralismus die Sphäre des Ethischen bereits verlassen; so ich Gegenseitigkeit einklage, auf einen ‚dritten Terminus‘ rekurriere, bewege ich mich in einer Traditionslinie ‚ontologischer Indifferenz‘. Lévinas behauptet dabei den uneinholbaren Vorsprung des Anderen vor *mir*.

Beide sind so von der genuinen Immoralität einer mit geltendem Recht identifizierten Moral überzeugt und profilieren ein ‚Ethos in statu nascendi‘ gegen eine erstarrte moralische Ordnung.

Verantwortung ist indes für beide Denker irreduzibel, nicht zu delegieren und obliegt jeweils Einzelnen. Für Nietzsche ist sie das ‚Privilegium‘ des ‚soveränen, übersittlichen Individuums‘, das sich in einer autonomen Selbstwahl nach eigenen Maßstäben für sie entscheidet, ohne sich durch ein allgemeines Prinzip – das eine normative Leitlinie für adäquates Handeln formulierte – entlasten zu können. Für Lévinas ist die Verantwortung ebenfalls ein Privileg, jedoch ein solches, das dem Einzelnen heteronom vom Anderen angetragen wird, eine Form unablösbarer Verpflichtetheit, welche die Singularität des ethischen Subjekts in seiner Erwählung zu verantwortlichem Tun bestätigt.

Überdies treffen sich Nietzsche und Lévinas im Motiv einer ‚Ethik der Gabe‘. Beide profilieren eine nicht-reziproke Verausgabung, ein ‚Sich-Ver-schenken‘, das für Nietzsche aus der gravitatischen Krafftülle des Selbst ab-

geleitet, für Lévinas hingegen vom Anderen evoziert wird und als ein ‚Sich-Selbst-Entrissen-Werden‘ den Ursprung der Sittlichkeit markiert.

Nicht zuletzt geben sowohl Nietzsche als auch Lévinas der Subjektivität einen praktischen Sinn. Sie optieren gegen die Substantialität des Subjekts für dessen Transformation und sprechen sich für eine Weise der Handlung aus, die sich jenseits des Reflexiven vollzieht. Nietzsche verweist auf die Gestaltungs- und Formatierungspraktiken, in denen sich ein leiblich fundiertes Selbst bildet und behauptet, sowie auf die habitualisierten Vermögen, die dem Körper als ‚großer Vernunft‘ auch ohne kognitiven Zugriff gegeben sind. Lévinas lässt das Subjekt wiederum erst in der Handlung für den anderen Menschen – das Selbst somit in der Selbstlosigkeit – zu sich selbst kommen. Es ist ein Subjekt der ‚Offenheit‘, dessen Bewusstsein am Anderen kollabiert, das auf sinnlich-leibliche Weise durch das Gesicht des Anderen zur ethischen Antwort aufgerufen wird, ohne dass diese Antwort theoretisch ‚begleitet‘ würde.

Nietzsche und Lévinas haben somit beide darauf hingewiesen, dass das ‚Allgemeine‘ dem ‚Singulären‘ nicht gerecht werden kann. Mit Nietzsche sind wir in der Lage, die Selbstbestimmung des Einzelnen gegen zu enge Statuten oder totalitäre Dogmen zu behaupten. Lévinas hat uns nach der Shoah darauf aufmerksam gemacht, dass eine lebendige Verantwortung jeder Kodifizierung vorausgehen und über jeden Verweis auf die gültige Norm erhaben sein muss. Aufgrund der jeweiligen Radikalität ihrer ethischen Vorstellungen, die sich an gesellschaftlicher Pragmatik brechen, ist es verständlich, dass man im Hinblick auf ein sozialphilosophisches Konzept über beide hinaus muss – dass man nicht an ihnen vorbeikommt, ebenfalls. Es ist schließlich bezeichnend, dass uns zwei derart unterschiedliche Denker jeweils daran erinnern, dass Verantwortlichkeit immer dem Einzelnen obliegt, dass sie weder von Gott oder Götzen hergeleitet noch an diese delegiert werden kann.

Für die vorliegende Abhandlung bestand schon aus Gründen des Umfangs nicht der Anspruch auf Vollständigkeit. Manche Motive des nietzscheschen und lévinasschen Philosophierens konnten deshalb nicht berücksichtigt werden. So wurde z.B. weder auf Nietzsches Theorem von der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ noch auf den lévinasschen Begriff der ‚Diachronie‘, welchen er in *Jenseits des Seins* entwickelt, näher eingegangen. Im Hinblick auf einen umfassenderen systematischen Vergleich ließe sich eventuell an den genannten Begriffen anknüpfen. So offerieren beide Denker ein nicht-lineares Zeitkonzept. Lévinas hat mit seiner Beschreibung des immer schon vorübergegangenen Anderen, mit dem Begriff der ‚Spur‘ als einer unvordenkli-

chen Vergangenheit – eben seinem Diachronie-Konzept – in eine lediglich synchron verlaufende Zeit eine andere Ebene eingetragen. Nietzsche wiederum hat mit seinem Modell der ‚ewigen Wiederkunft‘, dem Philosophem einer kreisförmigen Ewigkeit – das ich im Wesentlichen als seinen immanenten Gegenentwurf zur transzendenten und unbeweglichen Ewigkeit des Christentums lese – auf seine Weise die lineare Zeitvorstellung durchbrochen. So hat Jill Stauffer in ihrem Aufsatz *The Imperfect, Lévinas, Nietzsche and the Autonomous Subject*, in welchem sie die verschiedenen Zeitebenen Nietzsches und Lévinas’ miteinander vergleicht, bereits einen Versuch in diese Richtung unternommen.⁶⁰⁰

Die vorliegende Arbeit hat insgesamt das Verhältnis Nietzsche-Lévinas als ein solches von Verbindung bei gleichzeitiger Differenz herausgearbeitet. Die Ergebnisse sowie die offen gebliebenen Fragen zeigen, dass im Hinblick auf das Thema weiter geforscht werden sollte. So äußert Simon Critchley in seinem Werk *The Ethics of Deconstruction* nicht von ungefähr, „that there is an urgent need for a full, scholarly comparison of Lévinas’ account of the formation of the ethical subjectivity with Nietzsches genealogical account of morality.“⁶⁰¹ Und Werner Stegmaier lässt sich gar zu der Vermutung hinreißen, der Dialog Nietzsche-Lévinas könnte eine „tiefe Bedeutung nicht nur für die Ethik, sondern für die Philosophie im ganzen“⁶⁰² zu Tage fördern.

600 Vgl. STAUFFER, *The Imperfect*, S. 33–47.

601 CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction*, S. 53.

602 STEGMAIER, *Lévinas’ Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, S. 303.

VI. Siglenverzeichnis

A. Nietzsche

A	<i>Der Antichrist</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
FW	<i>Die Fröhliche Wissenschaft</i>
GD	<i>Götzen-Dämmerung</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i>
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
M	<i>Morgenröthe</i>
MA	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>
NF	<i>Nachgelassene Fragmente</i>
WL	<i>Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne</i>
ZA	<i>Also sprach Zarathustra</i>

B. Lévinas

EN	<i>Eigennamen</i>
EU	<i>Ethik und Unendliches</i>
HdaM	<i>Humanismus des anderen Menschen</i>
JS	<i>Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht</i>
SpA	<i>Die Spur des Anderen</i>
TU	<i>Totalität und Unendlichkeit</i>
ZU	<i>Zwischen uns</i>

VII. Literaturverzeichnis

A. Primärliteratur

1. Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio COLLI undazzino MONTINARI, 2., durchgesehene Auflage, Berlin / New York 1988.

- *Also sprach Zarathustra*, München ¹³2011, Bd. 4.
- *Der Antichrist*, München ⁹2009, Bd. 6, S. 165–254.
- *Die fröhliche Wissenschaft*, München ⁷2008, Bd. 3, S. 343–651.
- *Ecce homo*, München ⁹2009, Bd. 6, S. 255–374.
- *Götzen-Dämmerung*, München ⁹2009, Bd. 6, S. 55–161.
- *Jenseits von Gut und Böse*, München ⁸2005, Bd. 5, S. 9–243.
- *Menschliches, Allzumenschliches II*, München ⁴2008, Bd. 2, S. 367–704.
- *Morgenröthe*, München ⁷2008, Bd. 3, S. 9–331.
- *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, Berlin / New York ²1988, Bd. 9.
- *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, Berlin / New York ²1988, Bd. 12.
- *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, München ⁸2009, Bd.1, S. 873–890.
- *Zur Genealogie der Moral*, München ⁸2005, Bd. 5, S. 245–412.

2. Lévinas

LÉVINAS, Emmanuel, Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik, in: Christian KUPKE (Hg.), *Lévinas' Ethik im Kontext* (= Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche 4), Berlin 2005.

LÉVINAS, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg im Breisgau / München ⁵2007, darin:

- *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen (La philosophie et l'idée de l'infini)*, S. 185–208.
- *Die Spur des Anderen (La trace de l'Autre)*, S. 209–235.
- *Rätsel und Phänomen (Enigma et phénomène)*, S. 236–260.

- LÉVINAS, Emmanuel, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte (*Les imprévus de l'histoire*), aus dem Französischen von Alwin Letzkus, Freiburg im Breisgau / München 2006, darin:
- *Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus (Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme)*, S. 23–34.
 - *Gespräch mit Roger-Pol Droit (Entretien avec Roger-Pol Droit)*, S. 175–181.
 - *Vom Nutzen der Schlaflosigkeit. Gespräch mit Bertrand Révillon (D'utilité des insomnies)*, S. 171–174.
- LÉVINAS, Emmanuel, Eigennamen (*Noms propres*), aus dem Französischen von Frank Miething, München 1988, darin:
- *Unterschrift (Signature)*, S. 107–116.
- LÉVINAS, Emmanuel, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (*Ethique et Infini*), aus dem Französischen von Dorothea Schmidt, 4., überarbeitete Auflage, Wien 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel, Humanismus des anderen Menschen (*Humanisme de l'autre homme*), aus dem Französischen von Ludwig Wenzler (= Philosophische Bibliothek 547), Hamburg 2005, darin:
- *Humanismus und An-archie (Humanisme et an-archie)*, S. 61–84.
 - *Ohne Identität (Sans identité)*, S. 85–104.
- LÉVINAS, Emmanuel, Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Lévinas und Christoph von Wolzogen, in: Emmanuel LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (*Humanisme de l'autre homme*), aus dem Französischen von Ludwig Wenzler (= Philosophische Bibliothek 547), Hamburg 2005, S. 131–150.
- LÉVINAS, Emmanuel, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg im Breisgau / München ²1998.
- LÉVINAS, Emmanuel, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum (*Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*), aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main ²1996, darin:
- *Die Thora mehr lieben als Gott (Aimer la Thora plus que Dieu)*, S. 109–113.
- LÉVINAS, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (*Totalité et Infini*), aus dem Französischen von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg im Breisgau / München ⁴2008.
- LÉVINAS, Emmanuel, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen (*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*), aus dem Französischen von Frank Miething, München 1995, darin:
- *Ist die Ontologie fundamental? (L'ontologie est-elle fondamentale?)*, S. 11–23.
 - *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch mit R. Fornet und A. Gomez am 3. und 8. Oktober 1982 (Philosophie, Justice et Amour)*, S. 132–153.

B. Sekundärliteratur

1. Zu Nietzsche

- BEHLER, Ernst, Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida, München u.a. 1988.
- CAYSA, Volker, Leib/Körper, in: Henning OTTMANN (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000, S. 271–273.
- COLLI, Giorgio, Nachwort. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, in: Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI (Hgg.), Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, KSA 5, S. 413–421.
- DELEUZE, Gilles, Nietzsche und die Philosophie (*Nietzsche et la philosophie*), aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Hamburg 2008.
- FOUCAULT, Michel, Nietzsche, die Genealogie, die Historie (*Nietzsche, l'histoire, la généalogie*), in: Werner HAMACHER (Hg.), Nietzsche aus Frankreich. Essays von Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat, Berlin / Wien 2007, S. 99–123.
- FOUCAULT, Michel, Nietzsche, Freud, Marx, in: Werner HAMACHER (Hg.), Nietzsche aus Frankreich. Essays von Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat, Berlin / Wien 2007, S. 59–69.
- GAMM, Gerhard, Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral, in: Philipp RIPPEL (Hg.), Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt, Tübingen 1985, S. 123–164.
- GERHARDT, Volker, Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik, in: Günter ABEL / Jörg SALAQUARDA (Hgg.), Krisis der Metaphysik, Berlin / New York 1989, S. 417–447.
- GERHARDT, Volker, Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität, in: Nietzsche Studien 21 (1992), S. 28–49.
- HAMACHER, Werner, Echolos, in: Werner HAMACHER (Hg.), Nietzsche aus Frankreich. Essays von Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat, Berlin / Wien 2007, S. 7–17.
- HEIDEGGER, Martin, Nietzsche. Text der durchgesehenen Einzelausgabe, Bd. 1 und 2, in: Martin HEIDEGGER. Gesamtausgabe. Herausgegeben von Brigitte Schillbach, Bd. 6,1: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Frankfurt am Main 1996 und 1997.
- HELLER, Edmund, Diesseits und Jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik, in: Nietzsche Studien 21 (1992), S. 10–27.
- HESSE, Heidrun, Von Lämmern und Raubvögeln. Randbemerkungen zu Nietzsches „Genealogie der Moral“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41/5 (1993), S. 895–904.
- HIMMELMANN, Beatrix, Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität (= Alber-Reihe Praktische Philosophie 50), Freiburg im Breisgau / München 1996.

- HÖFFE, Otfried, Einführung in Nietzsches „Genealogie der Moral“, in: Otfried HÖFFE (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, S. 1–14.
- HÖFFE, Otfried, „Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf“ (II 1–3), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, S. 65–79.
- HOYER, Timo, „Höherbildung des ganzen Leibes“. Friedrich Nietzsches Vorstellungen zur Körpererziehung, in: Nietzsche Studien 32 (2003), S. 59–77.
- KOUBA, Pavel, Die Vernunft als moralisches Phänomen, in: Nietzsche Studien 19 (1990), S. 20–29.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretationen I, Berlin / New York 1999.
- RIES, Wiebrecht, Nietzsche zur Einführung, Hamburg 82009.
- SAAR, Martin, Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault (= Theorie und Gesellschaft 59), Frankfurt am Main / New York 2007.
- SCHACHT, Richard, Moral und Mensch (II 16–25), in: Otfried HÖFFE (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, S. 115–132.
- SCHMID, Wilhelm, Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche, in: Nietzsche Studien 21 (1992), S. 50–62.
- SCHRÖDER, Winfried, Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche, Stuttgart 2005.
- STEINMANN, Michael, Die Ethik Friedrich Nietzsches (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 43), Berlin / New York 2000.
- VISSER, Gerard, Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen, in: Nietzsche Studien 28 (1999), S. 100–124.
- ZITTEL, Claus, Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche Studien 32 (2003), S. 103–123.

2. Zu Lévinas

- ASKANI, Thomas, Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida, Wien 2002.
- BERNASCONI, Robert, Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Lévinas, in: Bernhard WALDENFELS / Iris DÄRMANN (Hgg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 32), München 1998, S. 87–111.
- CHUCHOLOWSKI, Alexander, Einleitung, in: Emmanuel LÉVINAS, Ausweg aus dem Sein (*De l'évasion*). Mit den Anmerkungen von Jacques Rolland. Übersetzt und herausgegeben von Alexander Chucholowski (= Philosophische Bibliothek 567), Hamburg 2005, S. VII–XXII.

VII. Literaturverzeichnis

- COLETTE, Jacques, Ethik der Gabe, in: Bernhard WALDENFELS / Iris DÄRMANN (Hgg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 32)*, München 1998, S. 151–164.
- CRITCHLEY, Simon, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford (UK) / Cambridge (USA) 1992.
- DELHOM, Pascal, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit (= Phänomenologische Untersuchungen 14)*, München 2000.
- DELHOM, Pascal, Emmanuel Lévinas: Das Ereignis in Frage, in: Marc RÖLLI (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004, S. 153–165.
- DERRIDA, Jacques, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas' (*Violence et métaphysique. Essais sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*), in: Jacques DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz (L'écriture et la différence)*, aus dem Französischen von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976, S. 121–235.
- GELHARD, Andreas, *Lévinas*, Leipzig 2005.
- HAUCK, Detlef, *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Lévinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig (= Philosophie in der Blauen Eule 13)*, Essen 1990.
- HUIZING, Klaas, *Das Sein und der Andere, Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger (= Athenäums Monografien Philosophie 254)*, Frankfurt am Main 1988.
- KLUN, Branko, *Das Gute vor dem Sein. Lévinas versus Heidegger (= Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie 6)*, Frankfurt am Main 2000.
- KREWANI, Wolfgang Nikolaus, Einleitung. Endlichkeit und Verantwortung, in: Emmanuel LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg im Breisgau / München ⁵2007, S. 9–51.
- KREWANI, Wolfgang Nikolaus, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg im Breisgau / München 1992.
- STEGMAIER, Werner, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Hamburg 2009.
- STRASSER, Stephan, Emmanuel Lévinas. Ethik als erste Philosophie, in: Bernhard WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main ²1998, S. 218–265.
- TAURECK, Bernhard H.F., *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Hamburg ⁴2006.
- WALDENFELS, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995.
- WELTEN, Ruud, Wer hat Angst vor der Totalität?, in: Thomas BEDORF / Andreas CREMONINI (Hgg.), *Verfehlte Begegnung. Lévinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 54)*, München 2005, S. 165–188.
- WENZEL, Uwe Justus, Jener Andere: Emmanuel Lévinas, in: Joseph JURT (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz (Rombach Wissenschaften Reihe litterae 61)*, Freiburg im Breisgau 1998, S. 143–162.
- WOLZOGEN, Christoph von, *Emmanuel Lévinas. Denken bis zum Äußersten*, Freiburg im Breisgau / München 2005.

3. Zu Nietzsche und Lévinas

- BENSO, Silvia, Levinas: Another Ascetic Priest?, in: Jill STAUFFER / Bettina BERGO (Hgg.), Nietzsche and Lévinas. After the death of a certain God, New York 2009, S. 214–231.
- BÖNING, Thomas, Ecce Homo Philologicus, oder: Die Freundschaft zum Wort als Sprengsatz der Egologie. Nietzsche vom Alteritätsdenken her gelesen, in: Nietzsche Studien 28 (1999), S. 1–37.
- BOOTHROYD, David, Levinas and Nietzsche. In Between Love and Contempt, in: Philosophy Today 39,4 (1995), S. 345–357.
- BUTLER, Judith, Ethical Ambivalence, in: Jill STAUFFER / Bettina BERGO (Hgg.), Nietzsche and Lévinas. After the death of a certain God, New York 2009, S. 70–80.
- DÄRMANN, Iris, Zur Ökonomie und Geschichte der moralischen Grausamkeit. Nietzsche trifft Freud und Lévinas, in: Matthias FISCHER / Hans-Dieter GONDEK / Burkhard LIEBSCH (Hgg.), Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt am Main 2001, S. 253–277.
- DEGNIN, Francis Dominic, Laughter and Metaphysics. Interruptions of Levinas and Nietzsche, in: Philosophy Today 39,1 (1995), S. 31–46.
- DIPROSE, Rosalyn, Corporal Generosity. On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas, New York 2002.
- KLAAS, Tobias Nikolaus, Nietzsche und Lévinas: Politik der Gabe, in: Nietzsche Studien 33 (2004), S. 418–423.
- PFEUFFER, Silvio, Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewskij – Lévinas (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 56), Berlin / New York 2008.
- PFEUFFER, Silvio, Unbegrenzte Verantwortung. Nietzsche und Lévinas, in: Nietzsche Studien 37 (2008), S. 220–233.
- STEGMAIER, Werner, Lévinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder ein Nietzscheanismus?, in: Werner STEGMAIER / Daniel KROCHMALNIK (Hgg.), Jüdischer Nietzscheanismus (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 36), Berlin / New York 1997, S. 303–323.
- STAUFFER, Jill, The Imperfect: Levinas, Nietzsche, and the Autonomous Subject, in: Jill STAUFFER / Bettina BERGO (Hgg.), Nietzsche and Lévinas. After the death of a certain God, New York 2009, S. 33–47.

C. Sonstige Literatur

- AGAMBEN, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III) (*Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*), aus dem Italienischen von Stefan Monhardt, Frankfurt am Main 2003.
- AMÉRY, Jean, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart 1977.
- ANTELME, Robert, Das Menschengeschlecht (*L'espèce humaine*), aus dem Französischen von Eugen Helmlé, München / Wien 1987.

VII. Literaturverzeichnis

- BERGSON, Henri, Zeit und Freiheit (*Sur les données immédiates de la conscience*) (= Athenäums Taschenbücher 135) Nachdruck der 1920 im Verlag Diederichs, Jena, erschienenen 2. Auflage, Frankfurt am Main 1989.
- BETTELHEIM, Bruno, Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft (*The Informed Heart. Autonomy in a Mass Age*), aus dem Amerikanischen von Hermann Schroeder und Paul Horstrup, Frankfurt am Main 1989.
- BLANCHOT, Maurice, Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache. Literatur und Existenz (*L'espace littéraire / L'entretien infini*), aus dem Französischen von Hans Joachim Metzger und Bernd Wilczek, München / Wien 1991.
- BUBER, Martin, Ich und Du. Nachwort von Bernhard Casper, Stuttgart 1995.
- DERRIDA, Jacques, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen (*La structure, le signe et le jeu dans le discours des Sciences Humaines*), in: Jacques DERRIDA, Die Schrift und die Differenz (*L'écriture et la différence*), aus dem Französischen von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976, S. 422–442.
- DESCARTES, René, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau, neu herausgegeben von Lüder Gäbe, durchgesehen von Günter Zekl (= Philosophische Bibliothek 271), Hamburg 1993.
- FOUCAULT, Michel, Die Ordnung des Diskurses (*L'ordre du discours*), aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt am Main ¹¹2010.
- HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, 19. Auflage, unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 2006.
- HUSSERL, Edmund, Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker (= Philosophische Bibliothek 291), 3., durchgesehene Auflage, Hamburg 1995.
- KANT, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker (= Philosophische Bibliothek 519), Hamburg 1999.
- KERTÉSZ, Imre, Roman eines Schicksallosen (*Sorstalanság*), aus dem Ungarischen von Christina Viragh, Hamburg ²⁰2006.
- KIERKEGAARD, Søren, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (*Afsluttende uvidenskabelig efterskrift til de Philosophiske smuler*), in: Søren KIERKEGAARD, Gesammelte Werke. Übersetzt von Hans Martin Junghans, 16. Abt., II. Teil, Düsseldorf / Köln 1958.
- LÉVI, Primo, Ist das ein Mensch? Ein Autobiographischer Bericht (*Se questo è un uomo*), aus dem Italienischen von Heinz Riedt, München ¹¹2002.
- PLATON, Gorgias. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt, in: PLATON. Sämtliche Dialoge. Herausgegeben von Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider, Bd. 1 (= Philosophische Bibliothek 148), 2., durchgesehene Auflage, Hamburg 1998 (Nachdruck).
- ROSENZWEIG, Franz, Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt am Main 1988.

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissen- schaft

Die Reihe *Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft*, herausgegeben von Christoph Wulf, verfolgt das Ziel, herausragende Abschlussarbeiten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die hier veröffentlichten theoretischen, historischen und empirischen Beiträge repräsentieren die Bandbreite und Qualität der wissenschaftlichen Ausbildung. Damit sprechen sie sowohl das an kleineren, aber präzisen und originellen Studien interessierte Fachpublikum an als auch Studierende, die in den hier publizierten Arbeiten Modelle und Anregungen für ihre eigenen Projekte finden können.

In diesem Band

Die Arbeit untersucht die kritischen Projekte Friedrich Nietzsches und Emmanuel Lévinas', die auf je eigene Weise gegen den aus ihrer Sicht totalitär-indifferenten Charakter der epistemologischen und moralischen Diskurse des Abendlandes andenken. Nietzsche optiert gegen den Primat des Allgemeinen für eine leiblich fundierte Ethik der Selbstbestimmung, Lévinas hingegen für eine Ethik der lebendigen Verantwortung im Angesicht des anderen Menschen. Verhandelt werden hier die Schnittmengen und Trennlinien zweier Denker, die in ihren asymmetrischen Ethik-Konzepten mehr gemeinsam haben, als es zunächst scheint. Der Autor möchte mit den vermeintlichen Antipoden Nietzsche und Lévinas daran erinnern, dass die Verantwortung des Einzelnen über jede Kodifizierung erhaben bleibt.

Autor

Christoph David Piorkowski, M.A., geboren 1984 in Berlin. Studium der Philosophie, der Europäischen Ethnologie und der Religionswissenschaft an der Philipps Universität Marburg, der Freien Universität Berlin und der Humboldt Universität zu Berlin. Derzeit Tätigkeiten als Redenschreiber und als freier Journalist mit den Schwerpunkten Philosophie, Gesellschaft, Film und Literatur. Der Autor lebt und arbeitet in Berlin, ist Sänger und Songwriter einer Rockband und verfasst neben essayistischen und feuilletonistischen Texten vor allem Prosa und Lyrik.

Logos Verlag Berlin
ISBN 978-3-8325-3290-1
ISSN 1616-8860