

Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (Hrsg.),
Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin / New York (De Gruyter)
1997, S. 303-323.

WERNER STEGMAIER

Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder ein Nietzscheanismus?

Emmanuel Levinas, 1906 geboren, ist Jude, ein Jude, der sich stets lebhaft zu seinem Judentum bekannt und für die Erneuerung des Judentums engagiert hat, aber sicher kein Nietzscheaner. Er hält zu Nietzsche betont Distanz. Er zählt heute zu den bedeutendsten Ethikern, und nicht nur das, er hat die Ethik zur Ersten Philosophie gemacht. Doch auch Nietzsche hat die Moral am Grund allen Denkens gesehen¹ und der Ethik dadurch ebenfalls den Rang einer Ersten Philosophie gegeben. So entsteht über Levinas' Distanz hinweg eine Nähe zu Nietzsche, die zu denken gibt. Seine Distanz ist in der Tat nicht ungebrochen. Sein gebrochener Bezug zu Nietzsche könnte tiefe Bedeutung nicht nur für die Ethik, sondern für die Philosophie im ganzen haben.

Levinas hält Distanz jedoch nicht nur zu Nietzsche, sondern grenzt sich von der abendländischen Tradition der Philosophie im ganzen ab. Das griechisch-christliche Denken schließt für ihn Gewalt ein, Gewalt, die darin liegt, alles andere auf Begriffe bringen zu wollen, die doch immer nur die eigenen sind.² Es ist für Levinas ein Denken, das auf festen, „wahr und falsch“, „gut und böse“, „recht und unrecht“, „zugehörig und unzugehörig“ streng abgrenzenden Institutionen besteht und anderes nicht als anderes gelten läßt. Am schwersten davon betroffen aber war das Judentum. Es wurde, über alle weiteren Gründe hinaus, die hier anzuführen wären – Levinas trägt nur den philosophischen Gesichtspunkt vor –, weil es dieses Denken nicht teilte, Jahrtausende hindurch von ihm ausgegrenzt und verfolgt.

Die Gewalt des Begriffs ist nicht unausweichlich. Levinas erkennt die „jüdische Bestimmung“ in der „Verpflichtung, die ganze Menschlichkeit des Menschen in der nach allen Winden offenen Laubhütte des Gewissens zu beherbergen.“ Daß die Menschheit „sich in keiner objektiven Ordnung mehr spiegelt oder bestätigt,“ ist für Levinas „das Risiko, von dem die Ehre der Menschheit

¹ Vgl. vom Verf.: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, 35–40 (im folgenden zitiert als Genealogie-Werkinterpretation).

² Vgl. vom Verf.: Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21.1 (1996), 3-24.

abhängt. *Aber vielleicht ist die Bedeutung der Tatsache, daß es inmitten der Menschheit eine jüdische Bestimmung gibt, gerade in diesem Risiko zu suchen.* Das Judentum ist die Menschheit, die an der Schwelle einer Moral ohne Institutionen steht.³

Auch in seiner Herausforderung des griechisch-christlichen Denkens ging Nietzsche Levinas voran, wenn auch unter anderen Voraussetzungen. Nietzsche, der selbst in diesem Denken aufwuchs, hat seine Kritik als „Selbstaufhebung“ verstanden, Levinas bestimmt seine Grenzen von der jüdischen Tradition her, die er ihrerseits neu und tiefer begreift. Er hat auch darin Vorgänger im 20. Jahrhundert, vor allem Franz Rosenzweig, geht jedoch, geschult durch Husserl und Heidegger, weit über ihn hinaus. Aber es war auch wiederum Nietzsche, der in seinem Bruch mit der griechisch-christlichen Tradition, inmitten des immer lauter werdenden Antisemitismus seiner Zeit, das Judentum neu sehen lernte, und dies auf eine Weise, die in die jüdische Erneuerungsbewegung eingreifen und einen Jüdischen Nietzscheanismus zur Folge haben konnte. Es ist in der Forschung ausführlich dargestellt und durch Beiträge dieses Bandes bekräftigt worden, wie gebrochen auch sein Bezug zum Judentum war; unbestritten ist, wie wenig er es wirklich kannte. Dennoch ist der Satz, daß sich in keiner objektiven Ordnung mehr zu spiegeln oder zu bestätigen das Risiko der Menschheit sei, von dem ihre Ehre abhängt, ein Satz auch Nietzsches (wenn auch nicht in dieser Formulierung). Die Selbstaufhebung des griechisch-christlichen Denkens bei Nietzsche und seine Kritik von der jüdischen Tradition her bei Levinas berühren sich so eng, daß wir ihrer Nähe trotz der erklärten Distanz Levinas' zu Nietzsche und trotz Nietzsches geringer Kenntnis des Judentums nachgehen sollten.

Nach der Erfahrung der Shoah, die von der griechisch-christlichen Metaphysik und Moral nicht verhindert, vielleicht sogar ermöglicht wurde, wird es geradezu zur Aufgabe der europäischen Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts, zu versuchen, dem Judentum gerecht zu werden, wie einerseits Levinas, andererseits Nietzsche es verstehen. Sie kann jedoch nicht einfach aus ihrer Tradition heraustreten und zum Judentum übergehen. Sie kann sich nur von der „jüdischen Bestimmung“ aus einer neuen Kritik unterwerfen und sich auf Linien hin befragen, die sie über sich selbst hinausführen könnten. Dies ist zunächst von Juden versucht worden, die gegen den Strom der Assimilation sich wieder auf ihr Judentum besannen, von Hermann Cohen im Blick auf Kant, von Rosenzweig im Blick auf Hegel. Es kann nun von Levinas aus auch im Blick auf Nietzsche geschehen.

³ Emmanuel Levinas, *Honneur sous drapeau*, in: *Les Nouveaux Cahiers* 2 (1966), 177–182, wiederabgedruckt unter dem Titel: *Sans nom*, in: E. L., *Noms propres*, Montpellier 1976, 141–146, hier 145, deutsch: *Namenlos*, in: E. L., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, Textauswahl und Nachwort von F. Ph. Ingold, aus dem Frz. übers. v. F. Miething, München/Wien 1988, 105.

Nietzsche bei Levinas

Levinas konnte sich als Sohn dieses Jahrhunderts kaum dessen bedeutendsten philosophischen Lehrern entziehen und mußte sich darum auch auf Nietzsche beziehen. Er tat das über Heidegger, der, kurz bevor er Nietzsche als den Vollender der Metaphysik darzustellen begann, selbst dem Nationalsozialismus verfallen war.⁴ Levinas war vorurteilslos genug, um von Heidegger auch noch zu lernen, als dessen Experiment mit dem Antihumanismus offenbar geworden war; Heidegger ist einer von denen, die in seinem Werk am häufigsten genannt werden. Nietzsche dagegen nicht, auch in den jüngeren Schriften nicht, die entstanden, als Heideggers Nietzsche-Deutung bereits von Grund auf überholt war. Nietzsche taucht, soweit ich sehe, mit *einer* großen Ausnahme nur am Rand von Levinas' Schriften auf. Machen wir zunächst eine kurze Bestandsaufnahme.

Levinas zitiert Nietzsche wie ein Bildungsgut, das er nun einmal mitbekommen hat und gleichgültig mit allen andern teilt. Zwar scheint er ihn gut zu kennen,⁵ und gelegentlich benutzt er auch seine Sprache.⁶ In seiner autobiographischen Skizze,⁷ in der er sich zu seinen vielfältigen Verpflichtungen bekennt, taucht Nietzsche jedoch nicht auf. Lange wird Nietzsche kaum namentlich genannt und auch in den jüngeren Arbeiten nur gelegentlich und stereotyp: Nietzsche der Ideologiekritiker in einer Reihe mit Marx und Freud,⁸ Nietzsche, der das „Wort vom Tod Gottes“ aufgebracht,⁹ Nietzsche, der „vor dem Geist der Rache“ gewarnt hat.¹⁰ Einmal, 1963, wiederholt Levinas ein Nietzsche-Zitat Léon Blums: „Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute.“¹¹

⁴ Vgl. Emmanuel Levinas in: Elisabeth Weber, *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1994, 120: „Ich denke an Heidegger selbst dann, wenn ich nicht will.“ – Heideggers Nietzsche-Bände (Pfullingen 1961) umfassen Vorlesungen und Abhandlungen aus den Jahren 1936 bis 1946.

⁵ Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), The Hague/Boston/Lancaster 1984, dtsh.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von W. N. Krewani, Freiburg/München 1987, xvii/31 Anm.

⁶ Vgl. Levinas, *Totalité et Infini*, 177/292: „... d'une façon dionysiaque l'artiste devient, selon l'expression de Nietzsche, œuvre d'art“, „... hier wird der Künstler, um mit Nietzsche zu sprechen, in dionysischer Weise zum Kunstwerk.“

⁷ Emmanuel Levinas, *Signature* (nouvelle version), in: E. L., *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, 403–412, dtsh.: *Unterschrift*, in: E. L., *Eigennamen*, a. O., 107–116.

⁸ Emmanuel Levinas, *Idéologie et Idéalisme* (1972/73), in: E. L., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, dtsh.: *Ideologie und Idealismus*, in: E. L., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1985, 18/23.

⁹ Emmanuel Levinas, *Transcendance et mal* (1978), in: E. L., *De Dieu qui vient à l'idée*, a. O., dtsh.: *Die Transzendenz und das Übel*, in: E. L., *Wenn Gott ins Denken einfällt*, a. O., 194/178, vgl. ders., *De la déficience sans souci au sens nouveau* (1976), a. O., dtsh.: *Vom sorglosen Sagen zum neuen Sinn*, a. O., 86/91; vgl. a. O. 143/168.

¹⁰ Levinas, *Transcendance et mal/Die Transzendenz und das Übel*, a. O., 203/189.

¹¹ „Que l'avenir et les plus lointaines choses soient la règle de tous les jours présents.“ Emmanuel Levinas, *La trace de l'autre* (1963), in: E. L., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1982, dtsh.: *Die Spur des Anderen*, in: E. L., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen*

In einer Doublette aus dem folgenden Jahr fügt er freilich hinzu: „Die Philosophie, mit der Léon Blum [sich] rechtfertigt, ist dabei nebensächlich.“¹²

Levinas scheint im Nietzscheanismus einen Zeitgeist zu sehen, dem er sich bewußt verweigert. Das „erneute Überdenken“ des Ethischen wird ihm, schreibt er, schwer „in einer Welt, in der Nietzsche untreu zu werden – selbst wenn man frei von aller nationalsozialistischen Infizierung so denkt – als Blasphemie (dem ‚Tode Gottes‘ zum Trotz) gilt.“¹³ Was Levinas von Nietzsche fernhält, scheinen nicht so sehr dessen antijüdische Vordergründe zu sein – Levinas weiß, daß es nur Vordergründe sind –, aber auch nicht nur Nietzsches Anschlußfähigkeit für die Nationalsozialisten. Nietzsche verkennt nach Levinas die Religion. Er habe die Religion als „grämliche Genüßlichkeit von Mißerfolg und Tröstungen“ definiert¹⁴ und das ius talionis der Thora, das auf gerechten Ausgleich unter allen angelegt sei, nach Machiavelli erneut aus dem Verlangen nach Rache an den Mächtigen gedeutet.¹⁵

Wo Levinas Nietzsches Denken nahe ist, bemerkt oder sagt er es nicht: etwa dort, wo er von „Stärke, Stolz und Souveränität“ und von der „stolzen, aristokratischen, genialen Einsamkeit“ spricht,¹⁶ von der Abkehr vom Platonismus, der „Teilhabe an einem dritten Bezugspunkt“,¹⁷ vom Begriff der Willens-

zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hrsg. und eingel. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1983, 192/217. Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, Von der Nächstenliebe (KSA 4.78).

¹² Emmanuel Levinas, *La signification et le sens* (1964), in: E. L., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, dtsh.: *Die Bedeutung und der Sinn*, in: E. L., *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit einer Einl. von L. Wenzler, Hamburg 1989, 43/36.

¹³ „Reconsidération à peine concevable dans un monde où l'infidélité à Nietzsche – même pensé en dehors de toute contamination national-socialiste – passe (malgré ‚la mort de Dieu‘) pour un blasphème.“ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 (Phaenomenologica, Bd. 54), Neudruck Dordrecht/Boston/London 1978 u. ö., dtsh.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, aus dem Frz. übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1992, 223/378.

¹⁴ „délectation morose de l'échec et des consolations“: Levinas, *La trace de l'autre/Die Spur des Anderen*, a. O., 191/216.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *La loi du talion*, in: *Difficile liberté*, a. O., 207–210.

¹⁶ „une virilité et une fierté et une souveraineté“ – „la solitude fière, aristocratique, géniale“: Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, dans: J. Wahl e.a., *Le Choix – Le Monde – L'Existence* (en collaboration: J. Wahl, A. de Waelhens, J. Hersch, E. Levinas), (Cahiers du Collège Philosophique), Grenoble/Paris 1947, 125–196, Neudruck mit einem Vorwort Paris 1979, dtsh.: *Die Zeit und der Andere*, übers. und mit einem Nachwort versehen v. L. Wenzler, Hamburg 1984, 35/29. Vgl. Emmanuel Levinas, *Dialog*, in: F. Böckle u. a. (Hrsg.), *Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden, Teilband 1: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 1981, 75 (frz. Or.: *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, dans le recueil: *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, Vol. II (Archivio di Filosofia), Padova 1980, 345–357). Levinas verweist an der angegebenen Stelle auf Rosenzweig, nicht auf Nietzsche.

¹⁷ „participation à un troisième terme“: Levinas, *Le temps et l'autre/Die Zeit und der Andere*, a. O., 89/64.

freiheit als einem Ressentiment-Begriff,¹⁸ von Krieg und Abenteuer als positiven philosophischen Begriffen¹⁹ und vom ethischen Widerstand, den die Machtlosigkeit eines Andern gegen den Willen zur Macht ausübt und den Nietzsche am Typus Jesus erfährt (wir kommen darauf zurück).²⁰ Auch das Verlangen, die angestammte philosophische Sprache des Lichts durch eine „Sprache der Liebe“ zu überwinden, das Levinas' erstes Hauptwerk, *Totalité et Infini*, beherrscht, konnte ihm schon bei Nietzsche, im „Nachtlied“ aus *Also sprach Zarathustra*, begegnet sein.

Am auffälligsten jedoch ist, daß Levinas auch Franz Rosenzweigs hohe Anerkennung für Nietzsche verschweigt. Levinas achtet Rosenzweigs *Stern der Erlösung*²¹ wie kein anderes Werk der Philosophie des Judentums; er hat es mehrfach öffentlich vorgestellt.²² Rosenzweig aber hebt seinerseits in der Einleitung seines Werkes Schopenhauer und Kierkegaard, besonders aber Nietzsche emphatisch als Anfang eines neuen Philosophierens hervor, in dem der Philosophierende maßgeblicher als die Philosophie, das Individuum bedeutsamer als die Lehre sei. Auch er hält Nietzsches Lehre für nebensächlich, für um so wichtiger dagegen sein Leben als Philosoph.²³ Nietzsche ist für Rosenzweig der in keine Identität zu fassende Philosoph der Individualität und dadurch der Anstoß zu einer Revolution der Ethik, einer Revolution im Namen des Judentums: Das „von Nietz-

¹⁸ Emmanuel Levinas, *La philosophie et l'idée de l'infini* (1957), dtsh.: *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, in: *En découvrant l'existence/Die Spur des Anderen*, a. O., 168/191.

¹⁹ a. O., 168 f./191. Vgl. jedoch Emmanuel Levinas, *Langage et proximité* (1967), dtsh.: *Sprache und Nähe*, in: *En découvrant l'existence/Die Spur des Anderen*, a. O., 234/291: „Es ist nicht sicher, daß der Krieg am Anfang stand. Vor dem Krieg waren die Altäre.“

²⁰ Levinas, *La philosophie et l'idée de l'infini/Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, a. O., 173/199.

²¹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Nachdruck der 4. Auflage 1976 mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt am Main 1988.

²² Emmanuel Levinas, „Entre deux mondes“ (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig) (1959), mit dem Untertitel: (La voie de F. R.), in: E. L., *Difficile liberté*, a. O., 253–281, dtsh.: *Zwischen zwei Welten“ (Der Weg von Franz Rosenzweig)*, in: E. L., *Schwierige Freiheit*, a. O., 129–154, und ders., Franz Rosenzweig, *Une pensée juive moderne*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 98 (1965), 208–221, dtsh.: *Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken* in: E. L., *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, hrsg. und aus dem Frz. übers. v. F. Miething, München/Wien 1991, 99–122. – Zum Verhältnis von Levinas zu Rosenzweig vgl. jetzt Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton 1992.

²³ Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 9 f.: „Beinahe gleichgültig ist es schon heute, was er philosophierte. Das Dionysische und der Übermensch, die blonde Bestie, die ewige Wiederkunft – wo sind sie geblieben? Aber er selber, der in den Wandlungen seiner Gedankenbilder sich selber wandelte, er selber, dessen Seele keine Höhe scheute, sondern dem tollkühnen Kletterer Geist nachkletterte bis auf den steilen Gipfel des Wahnsinns, wo es kein Weiter mehr gab, er selber ist es, an dem nun keiner mehr von denen, die philosophieren müssen, vorbei kann. [...] Der Mensch in der schlechthinigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, trat aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie heraus.“

sche dem Denken erschlossene Neuland“ sei die „Jenseitigkeit der neuen Frage allem gegenüber, was unter dem Begriff Ethik bisher allein verstanden war.“²⁴ Während Levinas aber Rosenzweigs Bezug auf Kierkegaard mehrfach erwähnt und auch hier wieder Heidegger nennt,²⁵ verfinstert er Nietzsches Namen in seinen Darstellungen des *Sterns der Erlösung* oder tilgt ihn ganz.²⁶

In einem Gespräch zu Ende des Jahres 1985,²⁷ nachdem er eben einen italienischen Nietzsche-Preis erhalten hat, bestimmt Levinas schließlich explizit sein Verhältnis zu Nietzsche. Er räumt hier Rosenzweigs Emphase für Nietzsche ein,²⁸ distanziert sich selbst aber klar, wenn nun auch milder von Nietzsche: „Ich habe über Nietzsche nichts geschrieben und in meiner Antwort – ich wollte mich für den Preis bedanken – betont, daß die Ethik von Nietzsche nicht meine Ethik sei. Weiter habe ich gesagt: Aber er war derjenige, der am Ende des 19. Jahrhunderts, als alle Werte klassifiziert waren und an ihrem Orte standen, sicher vorausgesehen hat, was das 20. Jahrhundert daraus machen würde. Und dann habe ich die Sätze zitiert, wo er das Judentum *anerkennt*.“²⁹

²⁴ a. O., 11 f.

²⁵ Levinas, Franz Rosenzweig, a. O., 111.

²⁶ Vgl. Levinas, *Entre deux mondes* / 'Zwischen zwei Welten', a. O., 135. Hier werden Kierkegaard und Nietzsche zusammen genannt: Der theoretische Mensch habe endgültig aufgehört zu herrschen (Kernstück, was Levinas beiseite läßt, von Nietzsches Sokrates-Kritik), doch: „Nach so viel Wissen ist einfache Spontaneität nicht mehr möglich, und die Anarchie der individuellen Proteste der subjektiven Denker, wie er [sc. Rosenzweig] sie nennt, Kierkegaard oder Nietzsche, droht mit allen Schwärmereien und allen Grausamkeiten der Welt“, der „Anarchie der individuellen Begierden“. Wo Rosenzweig Philosophen ohne Philosophie ankündigt, bleibt für Levinas nur eine wie leere Trümmer stehengebliebene „Philosophie ohne Philosophen“. Im späteren Essay führt Levinas im Anschluß an die „Kategorien des Neuen Denkens“, die er mit Rosenzweig und Nietzsche teilt, *statt* Nietzsche Kierkegaard an: „Vom Zurückführen aufs Allgemeine zur Unrückführbarkeit geht der Weg des Neuen Denkens. Der Mensch ist kein Spezialfall des Übergeordneten, des Genus ›Mensch, definierbar durch sein Ethos und seine Prinzipien; er stirbt für sich, er ist ›Ipsität, die sich nur durch sich setzt und denkt; er ist, über jedes vereinnahmende Ethos hinaus, seine irreduzible Einzigkeit, er ist meta-ethisch (wie der Kierkegaardsche Mensch, wenn er vom ethischen zum religiösen Stadium übergeht.“ (Levinas, Franz Rosenzweig, 107) Levinas will auch hier auf die Religion hinaus, deren Begriff nach Levinas selbst (106) im *Stern der Erlösung* nicht vorkommt: „Das Leben entwickelt sich dem totalisierenden Denken zum Trotz: als ein Auszug dieser Elemente aus sich selbst – als Zeit. Die Inbeziehungsetzung vollzieht sich nicht durch den synoptischen Blick des Philosophen, sondern im Leben der Elemente, die ihr Wesen überschreiten und so die Zeit formieren. Das Leben, o Wunder, als Urform der Religion!“ (108) Und so macht er Nietzsche auch hier wieder zum Exponenten eines falschen Religionsverständnisses und bringt von da aus auch Rosenzweig selbst in einen scharfen Gegensatz zu ihm: „Niemand ist dem öligen, im Nietzscheschen Sinn verträglichem Verständnis der Religion feindlicher gesinnt als Rosenzweig.“ (106)

²⁷ Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris, in: E. L., *Humanismus des anderen Menschen*, a. O., 131–150.

²⁸ „Für Rosenzweig ist – am Ende des 1. Weltkrieges – Nietzsche eine ganz großartige Erscheinung, also in seiner Art und Weise, bis zum Wahnsinn zu sprechen, bis zum Wahnsinn als einer Transzendenz.“ (a. O., 141)

²⁹ a. O., 140.

Das scheint endgültig. Aber vergessen wir nicht die Ausnahme. Sie findet sich in einem Beitrag von 1970, der *Ohne Identität (Sans identité)*³⁰ überschrieben ist. Der Pariser Mai 1968 ist ihm vorausgegangen, und in Levinas zittern noch die „Hoffnungen der Jugend“ nach. Er fragt, ob diese Hoffnungen, um wirklich in eine neue Zukunft zu führen, „nicht ein Denken nötig haben, das der Subjektivität geweiht ist, der Subjektivität, die von der Verantwortung aus und gegen den Begriff des Seins definiert wird.“³¹ Und da drängt sich ihm nun Nietzsche auf. Er bekennt sich zu ihm, beschwört geradezu eine Identität mit ihm: „Jugend“, heißt es da, „die Bruch des Kontextes ist, schneidendes Sprechen, Sprechen in der Weise Nietzsches, prophetisches Sprechen, ohne Status im Sein, aber ohne Willkür, weil aus der Aufrichtigkeit hervorgegangen, das heißt, gerade aus der Verantwortung für den Anderen“, einer „unbegrenzten Verantwortung“, „die brennt von Grausamkeiten und vom durch die anderen erlittenem Unglück“.³²

Die „unbegrenzte Verantwortung“ des Individuums ist der Kern dessen, was Levinas als „Humanismus des anderen Menschen“, als „Moral ohne Institutionen“ und ursprünglich jüdische Ethik umreißt. Sie spricht sich – wie schon für Rosenzweig – nicht in einer Lehre, sondern in einer anderen Art des Sprechens, dem „prophetischen Sprechen, ohne Status im Sein“, aus, und dieses Sprechen erkennt Levinas bei Nietzsche wieder: „Wie wenn jenseits des *Tonumfangs* einer Melodie ein helleres oder dunkleres Register ertönte und sich unter die gehörten Akkorde mischte, aber mit einer Klangfarbe, die keine Stimme singen und kein Instrument hervorbringen kann. – Ist nicht Nietzsche der außergewöhnliche Geist, um dieses ›Jenseits‹ ertönen zu lassen?“³³

³⁰ Emmanuel Levinas, *Sans identité*, in: *L'Ephémère* 13 (1970), 27–44, wiederabgedruckt in: E. L., *Humanisme de l'autre homme*, a. O., 83–101, dtsh.: *Ohne Identität*, in: *Humanismus des anderen Menschen*, a. O., 85–104.

³¹ a. O., 102.

³² a. O., 103.

³³ Emmanuel Levinas, *Humanisme et an-archie* (1968), in: *Humanisme de l'autre homme*, a. O., dtsh.: *Humanismus und An-archie*, in: *Humanismus des anderen Menschen*, a. O., 73/70 mit Anm. 6. Vgl. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* / Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, a. O., 10/36: „Man muß bis zum Nihilismus der poetischen Schreibweise Nietzsches gehen, der die unumkehrbare Zeit in ein wirbelndes Chaos stürzt – bis zum Lachen, das die Sprache verweigert.“ – In *Humanismus und Anarchie* geht Levinas zustimmend von Nietzsche aus, jedoch auch hier, ohne ihn ausdrücklich zu nennen. Er stellt seinem Beitrag jedoch ein Motto aus *Also sprach Zarathustra* voran (a. O., 67/61) und spielt mehrmals auf Nietzsche an: „Erfahrung der menschlichen Wirkungslosigkeit, die der Überfluß unserer Handlungsmittel und die Reichweite unserer ehrgeizigen Absichten umso schärfer hervortreten läßt“ – „Anspruch des *animal rationale* auf einen privilegierten Platz im Kosmos und auf die Fähigkeit, die Totalität des Seins in einem Bewußtsein seiner selbst zu beherrschen und zu integrieren, [...] illusorisch“ – „trügerischer Charakter der im *cogito* geschehenden Übereinstimmung mit sich selbst“ – „Maske [...] die ‚Person‘ genannt wird“ – „Seither erscheint die Welt, die auf das *cogito* gegründet ist, als menschlich, als allzu menschlich“ (a. O., 67 f./61 f.). Der „Anti-Humanismus, der den Menschen auf ein Medium reduziert, das für das Sein notwendig ist, damit es sich reflektieren und sich in seiner Wahrheit, das heißt, in der systematischen Verkettung der Begriffe,

Nehmen wir diesen „Fingerzeig“ auf, so könnte Levinas' erklärter Anti-Nietzscheanismus gleichwohl ein verdeckter Nietzscheanismus sein, über die Stellen hinaus, an denen Nietzsche „das Judentum anerkennt“. Levinas teilt mit Nietzsche den Sinn für moralischen Rang. Bei Nietzsche spricht er sich im „Pathos der Distanz“, bei Levinas im Stolz auf die moralische Bestimmung des Judentums aus, und Nietzsche findet das Pathos der Distanz wiederum gerade bei Juden.³⁴ Die Ethik, die beide verbindet und die zur Ethik nach Auschwitz werden könnte, beginnt mit der Idee der unbegrenzten Verantwortung des Individuums.

Levinas' Konzept der jüdischen Ethik

Levinas' sichtbarste Differenz gegen Nietzsche ist sein Festhalten an der Religion auch in der Philosophie. Zwar trennt er in seinem Werk in der Regel religiöse Schriften – das sind vor allem die *Lectures talmudiques* – und philosophische Abhandlungen. Aber er ist sich zugleich stets dessen bewußt, daß sich Religion und Philosophie im Judentum nicht trennen lassen. Die Philosophie wird durch die Religion, aber auch die Religion durch die Philosophie inspiriert: die „Philosophie, die Leben wird, ohne Politik zu werden, ist die Religion.“³⁵ Daß Levinas überhaupt Religion und Philosophie voneinander trennt, scheint eher den Grund zu haben, die Religion vor der Philosophie zu schützen, die stets zum Atheismus neige,³⁶ als die Philosophie von Religion rein zu halten, wie es heute zum Standard akademischen Philosophierens geworden ist. Philosophie kann, so Levinas, von Religion nicht rein gehalten werden, jedenfalls nicht, wenn es sich um die jüdische Religion handelt, die der abendländischen Philosophie ebenbürtig gewesen sei.³⁷ Und sie darf auch nicht von der Religion abgetrennt

zeigen kann“ (a. O., 73/69), ist der, den Nietzsche mit seinem Konzept des Übermenschen angreift (s. u.).

³⁴ FW 60.

³⁵ „... cette philosophie qui devient vie au lieu de devenir politique, c'est la religion“: Levinas, *Entre deux mondes* / „Zwischen zwei Welten“, a. O., 260/135.

³⁶ Vgl. Levinas, *La philosophie et l'idée de l'infini* / Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, a. O., 167/189: „Die Philosophie ist Atheismus oder, besser, Unreligion, Negation eines sich offenbarenden, Wahrheiten in uns niederlegenden Gottes.“

³⁷ Vgl. *Sans identité* / Ohne Identität, a. O., 96/98 (mit Berufung auf die Bibel selbst) und *Entre deux mondes* / „Zwischen zwei Welten“, a. O., 260 f./136: „La religion reflète un plan ontologique aussi original et aussi originel que celui où, dans l'histoire de l'Occident, surgit le savoir.“ – „Die Religion spiegelt einen ontologischen Plan wider, der ebenso ursprünglich und ebenso originell ist wie derjenige, in dem das Wissen in der Geschichte des Abendlandes auftaucht.“ Vgl. auch a. O., 262/137: „... une notion de religion toute différente de celle que le laïcisme combat et qui d'emblée est posée comme surgissant, dans l'économie de l'être, au niveau même où y surgit la pensée philosophique.“ – „... einen völlig anderen Begriff von Religion als den vom Laizismus bekämpften, einen Begriff, der von vornherein gesetzt ist, einer, der in der Ökonomie des Seins auf derselben Ebene erscheint, auf der das Denken darin erscheint.“

werden, wenn sie selbst nicht im Dogmatismus erstarren will: „Dasjenige Leben, das die Unbeweglichkeit der Begriffe und Lebensgrenzen in einem präzisen, lebendigen Sinn überwindet, heißt Religion.“³⁸

Die Religion hält die Begriffe der Philosophie dauernd in fruchtbarer, befreiender Bewegung. Es ist dieser Begriff der Religion, der Levinas' Denken leitet. Er ist ebenso philosophisch wie religiös, er ist ununterscheidbar philosophisch und religiös. Wir müssen darum versuchen, Levinas' philosophisches und religiöses Denken zusammenzusehen. Wir sind uns dessen bewußt, daß wir dieses Denken nur aus unserer Sicht konstruieren können, daß das, was wir vortragen, nicht Levinas' Denken *ist*. Wir können seinen Humanismus des anderen Menschen zudem hier naturgemäß nur in starker Verkürzung nachzeichnen. Aber dadurch können wir vielleicht eine hinreichend scharfe Kontur gewinnen, gegen die sich eine entsprechende Kontur des Nietzscheschen Denkens halten läßt. Wir versuchen, mit 10 Punkten auszukommen.³⁹

1. Gott offenbart sich in der Schrift, der Thora. Was aber die Schrift bedeutet, weiß nur Gott. Die Menschen können ihre Zeichen nur zu deuten versuchen, es gibt für sie keine Eindeutigkeit. Die Schrift ist unendlich deutbar. Alle können sich zu aller Zeit auf sie beziehen, sie bleibt über die Zeiten hinweg bestehen. Aber eben darum kann und muß sie zu jeder Zeit wieder neu verstanden werden. So wird auch Gott immer neu verstanden, auch von ihm wissen die Menschen nur durch die Schrift.⁴⁰

In philosophischer Sicht bleibt so zuletzt die *Deutung* selbst, die Deutung von etwas, auf das sich alle zu aller Zeit gleichermaßen beziehen können, ohne daß sie darum alle gleicher Meinung darüber sein könnten und müßten, was es bedeutet, worauf sie sich beziehen. Damit ist aber unsere Kommunikationssituation überhaupt begriffen: Wir beziehen uns alle auf eine gemeinsame Wirklichkeit und wissen dabei stets, daß sie für jeden etwas anderes bedeuten kann. Das Judentum im Sinne Levinas' besteht von Anfang an auf der Interpretativität und Perspektivität der Wirklichkeit.

2. Für das Verständnis der Thora ist, weil es sich um Zeichen Gottes handelt, jede Deutung auch bedeutsam. Manche Deutungen sind so bedeutsam, daß sie verdienen, wieder durch neue Deutungen gedeutet zu werden. Es kommt nicht darauf an, mit den Deutungen zu Ende zu kommen, die Deutung selbst ist der

³⁸ Levinas, Franz Rosenzweig, a. O., 106.

³⁹ Levinas hat seit seinem ersten großen Entwurf, *Le temps et l'autre*, sein Denken in immer neuer Nuancierung und Facettierung vorangetrieben, an seiner Grundstruktur jedoch festgehalten. Wir verzichten hier sowohl auf entwicklungsgeschichtliche Differenzierungen als auch auf Nachweise im einzelnen.

⁴⁰ Vgl. Emmanuel Levinas, *Aimer la Thora plus que Dieu*, dtsh.: Die Thora mehr lieben als Gott, in: *Difficile Liberté* / Schwierige Freiheit, a. O., 201–206/109–113: Die Thora ermöglicht, Gott treu zu bleiben, auch wenn man sich gegen ihn empört und an ihm verzweifelt.

Gottesdienst. Die Thora wird durch die Nebiim und Ketubim, der Tenach als ganzer wiederum durch den Talmud ausgelegt, und der Talmud besteht seinerseits in einer vielfach geschichteten Tradition von Auslegungen und Auslegungen von Auslegungen. Sie alle behaupten keine letzte Wahrheit, sondern suchen die immer neue *Bedeutsamkeit* der Thora zu einer immer neuen Zeit zu zeigen, ihre ständig wechselnde Lebensbedeutsamkeit unter ständig wechselnden Lebensnotwendigkeiten.

In philosophischer Sicht bedeutet das: Wahrheit *ist* Lebensbedeutsamkeit, sie wandelt sich mit den Lebensnotwendigkeiten.

3. Wenn die Auslegung der Thora Gottesdienst ist, so ist dies ein nüchterner und rationaler Gottesdienst. Die Deutung der Schrift ist eine Form von Wissenschaft, und darum steht die jüdische Religion in so großer Nähe zur Philosophie.⁴¹ Weil man in der Tradition des Judentums aber wußte, daß man im Studium der Schrift – wie Sokrates in seinen Gesprächen – nie zu einem Ende kommen konnte und wollte, strahlt sie in ähnlicher Weise Geduld, Heiterkeit und Ironie aus, bei allem Leid der äußeren Geschicke.⁴²

In philosophischer Sicht ist Ironie der Verzicht auf unbedingte Wahrheit. Sokrates drängt einerseits auf Wahrheit im Sinne eines unbedingt allgemeinen, zeitenthobenen Wissens, kann sie aber nirgendwo finden und weigert sich auch, sie für sich selbst zu beanspruchen. Das jüdische Denken im Sinne Levinas' entgeht dieser Paradoxie, weil es auf ein solches Wissen gar nicht drängt. Es ist das Modell einer *Rationalität ohne Anspruch auf unbedingte Wahrheit*.

4. Gott, der sich in der Thora offenbart, läßt sich nicht nur nicht begreifen, er verbietet in der Thora, sich ein Bild, einen Begriff von ihm zu machen. Er verweigert seine Identität.

In philosophischer Sicht besteht er in nichts als dieser Unbegreifbarkeit, der *Verweigerung einer Identität*. Als unbegreifbarer aber ist der jüdische Gott zugleich anwesend und abwesend – ohne daß man dazwischen unterscheiden könnte.

⁴¹ Vgl. den instruktiven Überblick von Daniel Krochmalnik, „Du sollst darüber sinnen Tag und Nacht“. Glauben und Lernen in der jüdischen Tradition, in: *Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung* 11 (1996), 73–83.

⁴² Vgl. Elie Wiesels Erzählung von Chouchani, einem jüdischen Sokrates von erregender Modernität: *Der irrende Jude (Le juif errant)*, in: E. W., *Gesang der Toten. Erzählungen* (frz. Or.: *Le chant des morts*, Paris 1967), aus dem Frz. v. Chr. Sturm, München/Esslingen 1968, 97–118. Levinas, selbst ein Schüler Chouchanis (vgl. Levinas, *Unterschrift*, a. O., 108, und Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, dtsh.: *Vier Talmud-Lesungen*, aus dem Frz. v. F. Miething, Frankfurt am Main 1993, 103, 118), hält seine Talmud-Lesungen stets im Bewußtsein von dessen unerbittlicher Kritik. Nach Wiesel gab Chouchani vor, „das Unbekannte und Ungewisse zu verkörpern“, und „liebte es, Fixpunkte zu versetzen und zu zerstören, alles, was ihm fest und haltbar schien“ (97). Seine Schüler drängte er stets, nachdem er sie lange gelehrt hatte: „Überdenke meine Worte und versuche, sie zu zerstören.“ (117) Levinas stellt selbst die Verbindung des „jüdischen Menschen“ mit Sokrates her (*Vier Talmud-Lesungen*, 156).

Das ist der Grund, warum das Judentum zugleich Philosophie sein kann: Man kann in ihm von Gott reden, ohne von Gott zu reden, und man zieht es, aus Achtung vor seinem Namen, vor, so von Gott zu reden, daß man *nicht* von Gott redet.

5. Der jüdische Gott ist kein Gott, für den sich das jüdische Volk entscheiden konnte. Es konnte sich ihm nicht entziehen. Der Bund (*berit*), den Gott mit dem erwählten Volk geschlossen hat, ist nicht als ein Vertrag zwischen gleich Mächtigen zu verstehen, sondern folgt dem Modell einer Friedens- (*shalóm*) und Treue-Zusicherung (*emunáh*) eines Stärkeren gegenüber einem Schwächeren.⁴³ Der Stärkere unterwirft den Schwächeren seinen Bedingungen und sichert ihm dafür seine Fürsorge zu – die Erwählung des jüdischen Volkes war eine *Heimsuchung*.⁴⁴

Der Gedanke der Heimsuchung, des Sich-nicht-Entziehen-Könnens, steht im Mittelpunkt des Levinas'schen Denkens. Denn die Heimsuchung des jüdischen Volkes durch seinen Gott war eine Heimsuchung besonderer Art. Sie bedeutete eine moralische Verpflichtung. Das jüdische Volk sollte sein Land und sein Leben nur besitzen, wenn und solange es den Geboten Gottes gehorchte.⁴⁵ In philosophischer Sicht ist der leitende Begriff der Ethik im Sinne Levinas' darum nicht wie in der griechischen Ethik die Autarkie und nicht wie in der modernen Ethik die Autonomie, sondern die *Heteronomie*.⁴⁶

⁴³ Vgl. J. Hempel, Art. *Bund II*: Im AT, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3. Aufl. Tübingen 1957, Bd. 1, 1513–1516, zur neueren Diskussion Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 1992, 78, Anm. 106. Assmann deutet seinerseits den Bund als Anfang einer umgekehrten politischen Theologie, der „Umbuchung“ politischer zu religiösen Begriffen. Der sonst rätselhafte „Zorn“ Gottes wird so verständlich als „Zorn des Richters, der rettend eingreift, und [als] Zorn des Herrschers, der den abtrünnigen Vasallen trifft.“ (85) Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, New York 1985, dtsh.: *Exodus und Revolution*, aus dem Amer. von B. Rullkötter, Berlin 1988, der den Exodus und darin ausführlich auch den Bund als Inspiration und Legitimation einer Reihe der Revolutionen im Abendland interpretiert, übersieht den aignenden Charakter des Bundes und hält ihn für einen frei vereinbarten im Sinne der modernen Vertragstheorien.

⁴⁴ Im Christentum ist das Glaubensverhältnis ein anderes. Vgl. Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, mit einem Nachwort von D. Flusser und einem editorischen Anhang v. L. Stiehm, 2. Aufl. Heidelberg 1994. Bubers Unterscheidung von hebr. *emunáh* (etwa: Im-Glauben-Sein, Zum-Glaubensvolk-Gehören, Sich-ausgeliefert-Haben an Gott) und griech. *pístis* (Glauben-an) ist jedoch umstritten (vgl. zuletzt Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, hrsg. v. A. u. J. Assmann, München 1993, 16 f.). Fest steht gleichwohl, daß Christen ihr Christentum ursprünglich wählen konnten (und mußten), Juden dagegen nicht ihr Judentum.

⁴⁵ Vgl. Walzer, *Exodus und Revolution*, a. O., 83 ff.

⁴⁶ Man kann das durch einen Text der Bibel erläutern, durch den ihn Levinas selbst, soweit ich sehe, nicht erläutert: In der Thora (Gen. 32, 23 ff.) tritt dem Erzzvater Jakob am Jabbok ein Mann entgegen, der die ganze Nacht mit ihm ringt, ohne sich ihm zu erkennen zu geben. Als der Morgen graut, fordert er den verbissenen kämpfenden Jakob auf, ihn loszulassen. Aber Jakob will ihn nicht loslassen, bevor er ihm nicht seinen Namen genannt hat. Doch statt ihm nun seinen Namen zu nennen, gibt der Andere Jakob einen neuen Namen, nämlich „Israel“, „Gottesstreiter“, und er schlägt ihn so auf die Hüfte, daß er sein ganzes weiteres Leben hinken wird.

6. Mit der heteronomen Identität, dem Sich-nicht-Entziehen-Können, beginnt für Levinas die Ethik. Die heteronome Identität ist eine Identität, die sich ihrer nie sicher sein kann und sicher sein darf, sondern sich ständig selbst in Frage stellt und stellen muß. Wer sich aber selbst eine feste moralische Identität verweigert, setzt sich den moralischen Identitäten anderer aus, im Guten und im Bösen. Sie oder er läßt zu, daß die moralischen Identitäten anderer die eigene überfluten, die eigenen Maßstäbe des Guten und Bösen in Bewegung bringen. Eine Ethik, die so ansetzt, ist eine *Ethik vom Andern her*.

Die antike Ethik mit ihrem Leitbegriff der Autarkie und die moderne Ethik mit ihrem Leitbegriff der Autonomie haben aus Levinas' Sicht eines gemeinsam: die Gleichgültigkeit gegenüber der moralischen Identität des Anderen. Auch sie beziehen sich zwar auf den Anderen, die moderne Ethik mit der Forderung nach Selbstlosigkeit, der Pflicht zum Altruismus, die antike Ethik mit dem Streben, sich ethisch vor den Anderen auszuzeichnen. Die Anderen sind dabei aber Andere, auf die es im einzelnen nicht ankommt. Die ethischen Begriffe stehen fest. Sofern die jüdische Ethik keine feste moralische Identität durch feste Begriffe zuläßt, kommt hier dagegen alles auf die Individuen an. Andere begegnen hier nicht zunächst unter einem allgemeinen Begriff, sondern als individuelle Andere, als andere Individuen.

Levinas hat für dieses Verhältnis zum Anderen den philosophischen Begriff der *Nicht-Indifferenz* geprägt.⁴⁷ Er führt vom begrifflichen Verhältnis zum inter-individuellen hin. ‚Differenz‘ ist ein Verhältnis nach Begriffen, Menschen unterscheiden sich voneinander mit Hilfe von Begriffen, ‚Differenz‘ ist begriffliche Differenz. ‚Indifferenz‘ ist die Folge dieser Differenz, die ‚Gleichgültigkeit‘ gegenüber den Individuen, die unter Begriffen begegnen. ‚Nicht-Indifferenz‘ aber ist dann die Berührung durch Andere trotz aller Indifferenz. Sie bringt die Begriffe selbst in Bewegung. ‚Nicht-Indifferenz‘ heißt, gegen Andere mit seinen Begriffen nicht gleichgültig bleiben, vor ihnen nicht auf seinen Begriffen bestehen zu können, deren Bewegung im Angesicht von Anderen zuzulassen.

7. Sich Anderen nicht entziehen zu können, sich ethisch von ihnen in Anspruch nehmen zu lassen, ohne ihnen die eigene moralische Identität entgegenzusetzen, bedeutet nach Levinas, eine *unbegrenzte Verantwortung* auf sich zu neh-

– Die Geschichte kennzeichnet gut die Erwählung als Heimsuchung, das Sich-nicht-Entziehen-Können, die Heteronomie. Gott, der seine Identität verweigert, zwingt Israel eine Identität auf, mit der es nun leben muß. In seiner heteronomen Identität muß sich Israel nun selbst von einem Anderen her begreifen, der es ihm verbietet, ihn zu begreifen. Das bedeutet aber, daß es auch selbst immer anders ist, als es sagen und begreifen kann.

⁴⁷ Vgl. das Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris, a. O., 139: „dieser Ausdruck [la nonindifférence] ist mir sehr wichtig. Das ist etwas ganz anderes als eine ‚Beziehung‘, die immer ein Zusammen voraussetzt, ein allgemeines Genus ...“

men. Verantwortung ist hier die ethische Antwort auf Andere, denen man sich nicht entziehen kann. Sie ist unbegrenzt, weil sich die Ansprüche Anderer, individueller Anderer, nun nicht mehr durch allgemeine, überindividuelle Begriffe abgrenzen und fernhalten lassen. Sie ist darum selbst individuell, man kann sie nicht an allgemeine Normen und Prinzipien abgeben, worauf die moderne Ethik stets gedrängt hat. Sie darf auch keinen Anspruch auf Gegenseitigkeit erheben. Gegenseitigkeit wäre schon eine Form oder Vorform des Allgemeinen.⁴⁸

8. Das In-Anspruch-genommen-Werden durch Andere wird in Levinas' Denken jedoch nicht nur als Belastung, sondern ebenso als *Befreiung* erfahren. Denn Andere versetzen mich erst in die Lage, Verantwortung zu übernehmen und damit überhaupt ein moralisches Subjekt zu werden. So ist die Erwählung zwar eine Heimsuchung, aber die Heimsuchung auch eine Erwählung, eine moralische Auszeichnung. Und wenn meine moralische Identität dadurch mitgenommen wird, so muß das kein Verlust, es kann auch ein Gewinn sein.

9. Die Ethik nach Levinas hat kein überindividuelles, allgemeines Kriterium des Guten und Bösen (wie den kategorischen Imperativ oder die greatest possible quantity of happiness). Im Gott der jüdischen Religion ist Gut und Böse nicht geschieden.⁴⁹

So kann für die Menschen das Böse in allem wiedererscheinen, was sie für das Gute halten, aber auch das Gute in allem, was sie für das Böse halten. *Das Gute erscheint inmitten des Bösen, das Böse inmitten des Guten*.⁵⁰ Gut und Böse sind selbst unendlich deutbar.

⁴⁸ Das Urmodell der unbegrenzten Verantwortung des Individuums ist Abraham, der, um seinem Gott zu gehorchen, bereit ist, seinen Sohn zu opfern. Er kann sich weder gegenüber andern rechtfertigen, noch kann er von Gott Gegenseitigkeit erwarten. Vgl. Jacques Derrida, Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida - Benjamin, Frankfurt am Main 1994, 331 – 445.

⁴⁹ Vgl. in Carsten Colpe u. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt am Main 1993, bes. die Aufsätze von Carsten Colpe, Religion und Mythos im Altertum, 13–89, und von Peter Schäfer, Das Böse in der mittelalterlichen Mystik, 90–108. – Um auch dies über Levinas hinaus durch einen biblischen Text zu erläutern: Nach der Erzählung vom Sündenfall ist es die Sache Gottes selbst, Gut und Böse zu unterscheiden. Er hat dem Menschen die Freiheit dazu angeboten, ihn aber gewarnt, diese Freiheit anzunehmen. Der Mensch hat sie angenommen. Aber er kann das Gute und das Böse darum weder selbst hinreichend unterscheiden noch darf er erwarten, daß das Böse oder das, was er dafür hält, sich tilgen läßt, da es ja Gott ebenfalls zugehört und in ihm nicht unterschieden ist.

⁵⁰ Vgl. vom Verf., Das Gute inmitten des Bösen. Ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition, in: Josef Simon (Hrsg.), Orientierung aus Zeichen. Zeichen und Interpretation III, Frankfurt am Main 1996 (Stw 1278). – Nach Gershom Scholem könnte hier der ethische Ort des Messianismus sein. Er kann als Erwartung der Eindeutigkeit des Guten und Bösen verstanden werden, die durch die Errichtung (oder Wiedererrichtung) der Gerechtigkeit des Ganzen hergestellt wird. Vgl. Gershom Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: G. S., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt am Main 1970, 121–170.

Dennoch und gerade darum muß das Gute *sich zeigen*. Es wird nicht, nachdem es sich nicht nach einem allgemeinen Kriterium rechtfertigen läßt, dem ‚Inneren‘ des Individuums, seinem Motiv, seiner Gesinnung, seinem Gewissen anheimgestellt. Die jüdische Ethik nach Levinas läßt keinen Rückzug in die Innerlichkeit zu. Das Gute muß, auf welche Weise auch immer, eine sichtbare Seite, ein sichtbares Zeichen haben, so wie Gott seine sichtbaren Zeichen in der Schrift hat. Im inter-individuellen Verhältnis aber können diese Zeichen nur Zeichen für das andere Individuum sein – das Gute muß sich *am* Andern und *für* den Andern zeigen.

10. Die unbegrenzte Verantwortung für Andere, die die jüdische Ethik nach Levinas dem Einzelnen auferlegt, kann der Einzelne nicht erfüllen. Denn er kann immer nur Eines tun, und die Verantwortung für den Einen macht die Verantwortung für den Andern schon unmöglich. So ist, wer gegenüber dem Einen gerecht ist, zugleich gegenüber dem Andern ungerecht oder, um es zuzuspitzen: wer gerecht ist, ist immer auch ungerecht. Das verändert unsere gewohnte Sicht des Ethischen. Wir empören uns darüber, wenn wir *Opfer* von Ungerechtigkeit werden. Dagegen wandte sich Sokrates: Es sei besser, Unrecht zu erleiden, als Unrecht zu tun. Die jüdische Ethik nach Levinas geht noch einen Schritt weiter: Auch und gerade wenn wir gerecht zu handeln versuchen, sind wir *Ursache* von Ungerechtigkeit.⁵¹ Ungerechtigkeit entsteht mitten in der Gerechtigkeit, durch die Bevorzugung des Einen vor dem Andern in der Gerechtigkeit, die unausweichlich ist. Wir müssen ungerecht sein, gerade wenn wir gerecht sein wollen.

Dies aber gibt auch dem Gesetz einen andern als den gewohnten Sinn. In der modernen Ethik wird das Recht als Festlegung und Sicherung der Moral betrachtet: Es regelt so weit wie möglich durch allgemeine Verhaltensvorschriften, wie Menschen zusammenleben sollen, und nur dort, wo dies nicht mehr möglich ist, überläßt man den Individuen und ihrer Moral die Verantwortung. Die Moral regelt, was das Recht nicht mehr regeln kann, aber sie regelt dies mit weit unvollkommeneren und unzuverlässigeren Mitteln. Ideal wäre darum, alle Moral in Recht zu überführen, das Recht ist das Ideal der Moral.⁵²

⁵¹ Vgl. Emmanuel Levinas, *Textes messianiques*, in: *Difficile Liberté*, a. O., dtsh: *Messianische Texte*, in: E. L., *Schwierige Freiheit*, a. O., 132/97: „De l'injustice, les hommes ne sont pas seulement les victimes; ils en sont la cause. Le texte biblique se révolte contre le messianisme idyllique du pardon universel et rappelle toute la sévérité que comportent justice et jugement.“ - „Die Menschen sind nicht nur die Opfer der Ungerechtigkeit, sind sie ihre Ursache. Der biblische Text [Amos 5,18] empört sich gegen den idyllischen Messianismus der universalen Vergeltung und erinnert an die Strenge, die Gerechtigkeit und Gericht enthalten.“

⁵² Vgl. a. O., 135/100: „... c'est précisément le destin de la philosophie occidentale et de sa logique que de se reconnaître une condition politique, au point que la pleine expression de la vérité et de la constitution de l'État universel (à travers les guerres et les révolutions) coïncide. [...] La vérité de chacun atteint son vrai état dans la vérité universelle au lieu de pâlir devant sa splendeur.“ - „... es ist ja gerade das Schicksal der abendländischen Philosophie und ihrer Logik,

Aus der Sicht des Levinas'schen Ansatzes in der Ethik soll den Individuen dadurch ihre moralische Verantwortung immer mehr abgenommen und dem Recht als dem Allgemeinen überantwortet werden. So aber wird auch ein Eichmann möglich, der erklärte, er habe immer nur in dem Bewußtsein gehandelt, seine Pflicht zu tun. Die jüdische Ethik im Sinne Levinas' setzt umgekehrt an: Das Gesetz ist nicht das Ideal der Moral, sondern es dient der Moral. Es dient der Moral, indem es deren unbegrenzte Ansprüche begrenzt, und macht sie dadurch für den Einzelnen erst lebbar. Das jüdische Gesetz, die halachischen Regeln, haben nach Levinas zunächst den Sinn, die Menschen von ihrer unwillkürlichen Natur abzuheben, sie von der spontanen Befriedigung ihrer Wünsche zurückzuhalten und sie dadurch auf ihre Verantwortung für andere Menschen aufmerksam zu machen, dann aber diese Verantwortung dadurch zu ermöglichen, daß sie ihr eine erste Stütze in allgemeinen Verhaltensvorschriften geben.

Dies sind dann jedoch nicht irgendwelche Vorschriften, sondern Anhaltspunkte eines gottgerechten Lebens, die der Thora entnommen sind. Als solche aber sind sie wiederum deutbar, unendlich deutbar. Das moralische Handeln dagegen muß sich entscheiden. Die halachischen Regeln bereiten so die moralischen Entscheidungen vor und stützen sie ab, sie können sie nicht ersetzen. Die halachischen Regeln können darum auch, wenn das moralische Handeln es verlangt, zurückgestellt werden. Der Shabbat ist für die Menschen da, nicht die Menschen für den Shabbat. Es kann unausweichlich sein, den Einen für den Andern zu opfern, aber der Einzelne darf niemals für ein Allgemeines geopfert werden.

Nietzsches Konzept einer Ethik der Vornehmheit und Gerechtigkeit

Es bleibt uns nur noch wenig Raum, dem nun Nietzsches Konzept der Ethik gegenüberzustellen. Wir können auch hier nur thetisch verfahren.⁵³

Hinter den lauten Vordergründen von Nietzsches Kritik der Metaphysik und der Moral sind deutlich leisere Töne einer neuen Ethik zu hören. Sie kommt der jüdischen Ethik, wie Levinas sie konzipiert, sehr nahe. Wir gehen hier nicht von dem aus, was Nietzsche über das Judentum sagt, sondern von den Lehren, die er selbst seinen Zarathustra lehren läßt. Er gibt ihnen prophetischen Charakter; *Also sprach Zarathustra* zeigt unmittelbar, daß auch Nietzsche Philosophie und

eine politische Bedingung anzuerkennen, so daß der volle Ausdruck der Wahrheit mit der Konstituierung des universalen Staates (durch Kriege und Revolutionen) zusammenfällt. [...] Die Wahrheit jedes einzelnen erreicht ihren wahren Zustand in einer universalen Wahrheit, statt vor ihrem Glanz zu erbleichen.“

⁵³ Vgl. im einzelnen vom Verf. insbesondere: *Philosophie der Fluktanz*. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, und *Genealogie-Werkinterpretation*, a. O.

Religion nicht trennt. Die Schrift ist, wie von Anfang an bemerkt wurde, anti-religiös und religiös zugleich; Nietzsche nennt sie im späten Nachlaß selbst sein „Zarathustra-Evangelium“.⁵⁴ Am Ende seines Werkes steht noch einmal ein religiös/anti-religiöses Doppel, *Der Antichrist* und *Ecce homo*, die offen erklärte Gegnerschaft zu Christus und der Anspruch seiner Stellvertretung. Auch dies sind Vordergründe mit Hintergründen, die wir heute, nach drei Jahrzehnten neuer Nietzsche-Forschung, ein wenig deutlicher sehen können.

Wir versuchen uns wieder in zehn kurzen Punkten zu fassen:

1. Nach der Lehre Zarathustras scheint der *Übermensch* ein Mensch zu sein, der allen andern Menschen überlegen ist. Nietzsche läßt Zarathustra jedoch mit dieser Lehre scheitern: Zarathustra macht sich mit ihr zum Gespött, muß aus der Stadt fliehen und trägt – wie Nietzsche selbst – die Lehre so nicht wieder vor. Sie wurde offenbar mißverstanden und konnte vom großen Publikum, das ein Schauspiel der übermenschlichen Fähigkeiten eines Seiltänzers sehen wollte, nur mißverstanden werden.

Wie sich später zeigt, könnte den Menschen über sich hinaus zu denken etwas scheinbar ferner und doch viel näher Liegendes bedeuten, ihn nämlich über einen bestimmten, dogmatischen Begriff vom Menschen hinaus zu denken. Ein dogmatischer Begriff ‚des‘ Menschen, und sei er noch so hoch, ist anti-human: Er kann zum Maß der einzelnen Menschen gemacht und so zur Rechtfertigung dafür gebraucht werden, diese nach ihm zu richten und auf ihn hin abzurichten.⁵⁵ Und dennoch ist er immer nur das Dogma bestimmter Menschen zu einer bestimmten Zeit, die sich jeweils für die „letzten Menschen“ halten.

2. Die zweite Lehre Zarathustras vom *Willen zur Macht* ist entsprechend der vom Übermenschen als Rechtfertigung der Übermächtigung Anderer verstanden und so wohl ebenfalls mißverstanden worden. Nietzsche begrenzt sie in den folgenden Schriften selbst auf die „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden *Macht-Willens*“, mit der er dem „modernen *Misarchismus*“, der „demokratischen Idiosynkrasie gegen alles, was herrscht und herrschen will“, entgegengetreten will.⁵⁶ Nicht um einer Rechtfertigung der Macht, sondern um der Redlichkeit willen: Das Konzept des Willens zur Macht hätte danach den philo-

⁵⁴ Nachlaß Sommer 1886 – Frühjahr 1887, KGW VIII 6 [4] (KSA 12.234). Es handelt sich um einen Entwurf zur Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse*.

⁵⁵ Der moderne Humanismus ist, sofern er einen bestimmten *Begriff* des Menschen voraussetzt, für Nietzsche wie für Levinas ein „moderner Anti-Humanismus“ (vgl. Levinas, *Humanismus und An-archie*, a. O., 81 u. 83). Nietzsche weigert sich wie Levinas, eine ‚Gattung‘ Mensch anzusetzen, die, wie Feuerbach es lehrte, das ‚Wesen‘ des Menschen ausmachen und für die Individuen verpflichtend würde. In diesem Sinn begrüßt Levinas auch ausdrücklich Nietzsches Konzepte des Übermenschen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen (vgl. Levinas, *Ohne Identität*, a. O., 97).

⁵⁶ GM II, 12. Vgl. die hypothetischen Formulierungen in JGB 36.

sophischen Sinn, daß alles, auch der Gebrauch von Begriffen und Theorien, in ständiger Auseinandersetzung miteinander steht und sich darum nur in der Durchsetzung gegen anderes halten kann. Das bedeutet den Verzicht auf alles Allgemeine jenseits des Geschehens, auf alles Unbedingte der Metaphysik der Moral.⁵⁷ So ist das Individuum das Absolute.⁵⁸ Es ist dies jedoch nur als „dividuum“:⁵⁹ Es kann sich, als Wille zur Macht, immer nur von anderen Individuen her verstehen, seine Identität ist eine Identität von Anderen her.⁶⁰

3. Die dritte Lehre in *Also sprach Zarathustra*, die Lehre von der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*, läßt Nietzsche die Tiere Zarathustras ausplaudern, die sogleich ein „Leier-Lied“ daraus machen.⁶¹ Die einzige von ihm selbst veröffentlichte Deutung seines „schwersten Gedankens“ gibt er – auch dort noch, ohne ihn beim Namen zu nennen, – in *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 56. Er kennzeichnet ihn dort als ein „Ideal“, das aus dem „Bann und Wahn der Moral“ erlöst, als „Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend“. Das Konzept der ewigen Wiederkehr des Gleichen wäre danach das ethische Ideal, nichts anders haben zu wollen, als es ist, das heißt: das Geschehen nicht „aus seinem Winkel“, nicht von den eigenen Begriffen her richten zu wollen. So wäre es gegen die Dogmatisierung überhaupt gesetzt, ein anti-dogmatisches Dogma.

4. Das Wort vom *Tod Gottes*, das den *Zarathustra* durchzieht, wird im Lenzer-Heide-Entwurf präzisiert, den Nietzsche unmittelbar vor der *Genealogie der Moral* niederschreibt, aber nicht publiziert. Dort heißt es, in unmittelbarem Bezug zum „*Glauben an die ewige Wiederkunft*“: „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.“⁶² Der Tod des moralischen Gottes ist offenbar nicht der Tod

⁵⁷ Vgl. Nachlaß Frühjahr 1888, KGW VIII 14 [79] (KSA 13.257): „entfernen wir hier die zwei populären Begriffe ‚Nothwendigkeit‘ und ‚Gesetz‘: das erste legt einen falschen Zwang, das zweite eine falsche Freiheit in die Welt. ‚Die Dinge‘ betragen sich nicht regelmäßig, nicht nach einer *Regel*: es giebt keine Dinge (– das ist unsere Fiktion) sie betragen sich ebensowenig unter einem Zwang von Nothwendigkeit. [...] Es giebt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz. Gerade, daß es kein mezzio termine giebt, darauf beruht ihre Berechenbarkeit“ – die Berechenbarkeit, die bei uns selbst liegt.

⁵⁸ Vgl. Nachlaß Winter 1883–1884, KGW VII 24 [33] (KSA 10.663): „Das Individuum ist etwas Absolutes, alle Handlungen ganz *sein* eigen.“

⁵⁹ Vgl. MA I, 57: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als individuum, sondern als dividuum.“

⁶⁰ Vgl. Levinas, *Die Bedeutung und der Sinn*, a. O., 45: „... ist der Wille dergestalt nicht grundlegend Demut, viel eher als Wille zur Macht?“

⁶¹ Za III, *Der Genesende*.

⁶² Nachlaß Sommer 1886 – Herbst 1887 (datiert: „den 10. Juni 1887“), KGW VIII 5 [71] (KSA 12.213).

Gottes überhaupt. Er dürfte vielmehr die Entwertung der obersten Werte und damit den Zerfall der metaphysischen Hierarchie allgemeiner Werte bedeuten, von denen im Nachlaß kurz danach die Rede ist.⁶³ Nietzsche verbindet beides mit dem Begriff des Nihilismus.

5. Gegen diesen Nihilismus setzt er einen „neuen Gott“ jenseits von Gut und Böse unter seinem „Begriff des Dionysos“.⁶⁴ „Dionysos“ nennt Nietzsche zuletzt, was er in der *Genealogie der Moral* von der Wille-zur-Macht-Theorie her als *Flüssigkeit des Sinns* einführt: „Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr ...“⁶⁵ Nietzsche konzipiert den Gott Dionysos als Gott seines Philosophierens – er hatte für *Ecce homo* auch den Titel „dionysos philosophos“ erwogen⁶⁶ –, als den Gott, der ihn anhält, unentwegt seine Begriffe in Bewegung zu halten.

6. Die neue Ethik ergibt sich aus der Genealogie der alten Moral. Die Moral ist nach Nietzsche der Ursprung aller Dogmatik, das, was sich selbst dogmatisiert und dogmatisieren muß, ein Ensemble von Wertschätzungen, das einem Individuum sein Leben ermöglicht, indem es ihm unter *seinen* Lebensbedingungen Grundentscheidungen über Gut und Böse vorgibt. Jeder bringt *sein* Gutes und Böses, *seine* Wertschätzungen mit, und weil sie ihm sein Leben ermöglichen, hält er diese Wertschätzungen immer schon für gut und muß sie für gut halten, um leben zu können. So kommt es zu einem Kampf der Moralen, über dem es keinen Schiedsrichter gibt; denn auch Dritte können nur aus *ihrer* Moral denken und handeln. Nach Nietzsche sind Moralen Willen zur Macht und gehen allem Denken voraus. Sie können vom Denken nie eingeholt werden, sind *Moralen am Grunde des Denkens*.

7. Die Ethik, die Nietzsche leitet, geht von diesen Moralen aus, die wir immer schon mitbringen und die sich notwendig selbst dogmatisieren. Sie zielt auf *Moral im Umgang mit Moral*. Moral im Umgang mit Moral wird aber gerade durch das Willen-zur-Macht-Geschehen möglich: durch die Auseinandersetzung mit anderen Moralen, die die eigene in Frage stellen. Das Willen-zur-Macht-Geschehen macht die Begrenztheit der Moralen bewußt, indem es sie durch andere Moralen perspektiviert.

8. Die erste Tugend der Moral im Umgang mit Moral ist, so Nietzsche, die *Vornehmheit*. „Vornehmheit“ hat bei ihm nur vordergründig einen ständisch-

⁶³ Nachlaß Herbst 1887, KGW VIII 9 [35] (KSA 12.350).

⁶⁴ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra, 6. – Zum Begriff des Dionysos vgl. Philosophie der Fluktuanz, a. O., 365–372 („Nietzsches Selbstbejahung im Gott Dionysos“).

⁶⁵ GM II, 12. – Zur Interpretation des Satzes ausführlich Genealogie-Werkinterpretation, 70–88.

⁶⁶ Nachlaß vom Oktober 1888, KGW VIII 23 [13] (KSA 13.613).

aristokratischen Sinn. Als Begriff der Ethik bedeutet sie, im Bewußtsein der Begrenztheit der eigenen Moral leben zu können. Wer in diesem Bewußtsein lebt, wird fähig, die moralischen Ansprüche Anderer zu erfüllen, ohne seinerseits moralische Ansprüche an Andere zu stellen, er verzichtet auf Gegenseitigkeit. Wir haben bis heute keinen anderen Begriff dafür als Vornehmheit. Nietzsche hat sie gerade bei Juden wiedererkannt⁶⁷ und unter ihnen exemplarisch bei Christus, den er als jüdischen Menschen versteht.⁶⁸

9. An der Erfahrung des „Typus Jesus“, wie er ihn in *Der Antichrist* kennzeichnet, um ihn dem Christus des Christentums entgegenzustellen, wird Nietzsche die Grenze zuletzt auch seines eigenen Wille-zur-Macht-Konzepts deutlich.⁶⁹ Er erfährt an ihm die Möglichkeit eines Lebens ohne Willen zur Macht. Er sieht ihn als „heiligen Anarchisten“ (Nr. 27), der einen „Widerwillen“ hat „gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbegriff, gegen alles, was fest, Sitte, Institution, Kirche ist“ (Nr. 29), kurz, der gegen jede Dogmatisierung des Lebens aufbegehrt.⁷⁰ „Die Unfähigkeit zum Widerstand wird Moral“, Nietzsches Typus Jesus ist ein „Anti-Realist“ (Nr. 32), dem sich alle Dinge in Zeichen aufheben, er ist der „grosse Symbolist“, der „alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand“ (Nr. 34).⁷¹ Sein Evangelium war „nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein andres *Sein* ...“ (Nr. 39), die Geschichte des Christentums aber war, so Nietzsche, „die Geschichte des schrittweise immer größeren Missverstehens [dieses] *ursprünglichen* Symbolismus“ – im Entwurf notiert er: „des schrittweise immer größeren Mißverstehen-müssens eines sublimen Symbolismus“.⁷²

⁶⁷ FW 60 und Nachlaß November 1887 – März 1888, KGW VIII 11 [377] (KSA 13.169 f.).

⁶⁸ Vgl. MA I, 475: Man verdankt den Juden „den edelsten Menschen (Christus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt“.

⁶⁹ Vgl. vom Verf., Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), 163–183.

⁷⁰ Vgl. AC 32: „Der Begriff, die *Erfahrung* ‚Leben‘, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma.“

⁷¹ Vgl. Abraham Joshua Heschel, Sabbath. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen (amer. Or.: The Sabbath. Its Meaning for Modern Man, 7. Aufl. New York 1981), aus dem Engl. übers. von R. Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1990, 5: „Im biblischen Hebräisch gibt es kein Wort für ‚Ding‘. Das Wort *davar*, das im späteren Hebräisch ‚Ding‘ bedeutet, heißt im Hebräisch der Bibel ‚Rede, Wort, Botschaft, Bericht, Nachricht; Ratschlag; Forderung; Versprechen; Entscheidung, Urteilspruch; Thema, Erzählung, Ausspruch, Äußerung; Geschäft, Beschäftigung; Handlungen, gute Taten, Ereignisse; Weg, Art und Weise, Grund, Ursache‘ – aber niemals ‚Ding‘.“

⁷² Nachlaß November 1887 – März 1888, KGW VIII 11 [356] (KSA 13.156). Vgl. bei Levinas, La Substitution, in: Revue philosophique de Louvain 66 (1968), 487–508, dtsh. in: E. L., Die Spur des Anderen, a. O., 295–330, hier 499/315: „in seiner Haut sein ist eine extreme Form, ausgeliefert zu sein, die nicht den Dingen widerfährt – nimmt dieses Sich nicht alle Verantwortung auf sich, eben wegen der Unmöglichkeit, sich seiner Identität, auf die die Verfolgung es zurückbeugt, zu entziehen? Erhebt sich nicht in dieser Passivität ein Anfang?“ Identität wird so eine „nicht zu rechtfertigende Identität, reines Zeichen, das dem Andern gegeben wird“ (Levi-

10. Nach seiner vollkommenen Aufhebung der Wirklichkeit in Zeichen blieb dem Typus Jesus, resümiert Nietzsche in *Der Antichrist*, „die Liebe als einzige, als *letzte* Lebens-Möglichkeit“ (Nr. 30). In *Also sprach Zarathustra* hatte Nietzsche die *Gerechtigkeit* als „Liebe mit sehenden Augen“ bestimmt. Liebe, die sieht, sieht die Differenzen, anerkennt die Unausweichlichkeit begrifflicher Unterscheidungen und Festlegungen. Aber als Liebe weiß sie, daß solche Unterscheidungen und Festlegungen aus Lebensnotwendigkeiten kommen, die ihre Zeit haben, und ist darum immer bereit, sie wieder in Bewegung zu bringen.

Dies aber scheint nichts anderes zu sein als das, was Levinas als Nicht-Indifferenz gefaßt hat. Gerechtigkeit bedeutet auch für Nietzsche Gerechtigkeit für andere Individuen. Er sieht in ihr die Fähigkeit, sich von sich selbst, von der eigenen Moral loszulösen und sie von anderen Moralien her zu verstehen, „die eigenen Tugenden“, wie er sagt, „aus- und wieder einzuhängen“ und dabei dennoch „die *notwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen [zu] lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit“.⁷³

Nicht nur die Ungerechtigkeit inmitten der Gerechtigkeit, Nietzsche denkt schließlich auch das Recht von diesem Konzept der Gerechtigkeit her: „Rechtszustände“ dürfen „immer nur „*Ausnahme-Zustände*“, Rechtsordnungen immer nur Rechtsordnungen auf Zeit sein, und der Gesichtspunkt ihrer Festlegung muß ihre Lebendigkeit, ihre Erneuerbarkeit unter neuen Lebensnotwendigkeiten sein.“⁷⁴

Ohne daß wir sie nun Punkt für Punkt identifizieren müßten, ist sicher deutlich geworden, wie nahe die ethischen Konzepte Levinas' denen Nietzsches stehen. Die Bedeutung dieser Nähe haben wir eingangs hervorgehoben.

Ihr Grund dürfte das verwandte philosophische Grundmotiv von Levinas und Nietzsche sein – die inkommensurable Individualität der Individuen gegen alle Aufhebung in überindividuellem Allgemeinem zu bewahren – und die gemeinsame Einsicht, daß dies nur durch die Ethik, eine inter-individuelle Ethik geschehen kann. Wovon Levinas aus religiösen Gründen ausging, dorthin kam Nietzsche aus philosophischen Gründen: um des inter-individuell Ethischen, der Moral der Individuen im Umgang mit ihrer Moral, willen den Begriff an die Grenze des Begriffs zu bringen.

So betrachtet, wird der Anti-Nietzscheanismus, den Levinas erkennen läßt, als ein Nietzscheanismus erkennbar. Das ‚anti‘ wird vielsinnig. Nietzsche hat

nas, *L'humanisme de l'autre homme/Humanismus des anderen Menschen*, a. O., Vorwort, 16/8).

⁷³ MA, Vorrede, 6. – Zu Nietzsches Verständnis der Gerechtigkeit im ganzen vgl. Heideggers metaphysische Interpretation in: Heidegger, Nietzsche, a. O., Bd. 1, 632–648, Bd. 2, 314–329, und vom Verf., *Genealogie-Werkinterpretation*, 144–151.

⁷⁴ GM II, 11.

seinerseits immer wieder mit dem ‚anti‘ gespielt, gab sich als Christ und Anti-Christ, Realist und Anti-Realist, Nihilist und Anti-Nihilist usw. Das griechische ‚anti‘ ist selbst vielsinnig. Es bedeutet Gegnerschaft, aber auch Stellvertretung und schließlich Überbietung, so wie man im Deutschen ‚Freude über Freude‘, ‚Glück über Glück‘ sagen kann. Es könnte diese Einheit von Gegnerschaft, Stellvertretung und Überbietung sein, auf die Levinas mit seinem Begriff der Heimsuchung, des Sich-nicht-Entziehen-Könnens, und Nietzsche mit seinem Begriff des Willens zur Macht zielt, die beide, wie wir zu zeigen versuchten, Formeln für das Grundverhältnis von Individuen sind.