

Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Berlin 1935); B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958).

²⁰ Aus diesem Grunde bin ich auch kritisch gegenüber einigen Nietzscheinterpretationen, die sich am französischen Strukturalismus inspirieren, und ebenso gegenüber manchen italienischen Interpretationen, die diesen französischen Deutungen folgen. Was die neuesten italienischen Nietzscheinterpretationen betrifft, siehe: F. Volpi, Nietzsche in Italien: Philosophischer Literaturanzeiger, April/Juni 1978, 70–84; C. Berto, Le ultime interpretazioni italiane di Nietzsche: Humanitas 1980 (Sonderheft zum Thema «Nietzsche»).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIORGIO PENZO

Studierte an den Universitäten Rom, Innsbruck, Venedig und Padua. Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Innsbruck und der Erziehungswissenschaften an der Universität Padua. Mehrere Jahre Lehrtätigkeit an Schulen. Im Rahmen von Wettbewerben gewann er 1969 die Freie Dozentur für die Geschichte der modernen und zeitgenössischen Philosophie und 1976 den Lehrstuhl für Philosophiegeschichte. Derzeit Ordentlicher Professor für die Geschichte der Philosophie an der Universität Padua. Gleichzeitig Lehrbeauftragter an den Schulen für Weiterbildung in Pädagogik und die Methodologie der wissenschaftlichen Forschung sowie für Philosophie der Wissenschaften innerhalb der

Universität Padua. Veröffentlichungen u.a.: L'Unità del pensiero in Martin Heidegger (Gregoriana, Padua 1965); Pensare heideggeriano e problematica teologica (Queriniana, Brescia ²1973); Max Tirner. La rivolta esistenziale (Marietti, Turin 1971); Dialettica e fede in K. Jaspers (Pàtron, Bologna ²1978). (1. Auflage unter dem Titel: Essere e Dio in K. Jaspers. Sansoni, Florenz 1972); Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità (Pàtron, Bologna ³1980); Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana (Pàtron, Bologna ²1976). (1. Aufl. unter dem Titel: L'Interpretazione ontologica di Nietzsche. Sansoni, Florenz 1967); Il nichilismo da Nietzsche a Sartre (Città Nuova, Rom 1976); Di là dal bene e dal male (= Einführung in das Werk Nietzsches (Mursia, Mailand 1977); Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo (im Druck); Herausgeber von thematischen Sonderheften: über Heidegger: Humanitas 1978/4; Rassegna die Teologia 1978/4; über Nietzsche: Humanitas 1980/4; zahlreiche Beiträge in philosophischen und theologischen Zeitschriften; außerdem Übersetzungen aus dem Deutschen mit kritischen Einführungen: D. Sölle, Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la «morte di Dio» (Queriniana, Brescia ²1970); D. Sölle, Sofferenza (Queriniana, Brescia 1976); K. Jaspers/H. Zahrt, Filosofia e fede nella rivelazione (Queriniana, Brescia 1971, ²1979); K. Jaspers, Cifre della trascendenza (Marietti, Turin 1974); F. Gogarten, La questione su Dio (Queriniana, Brescia 1971); ds., L'annuncio di Gesù Cristo (Queriniana, Brescia 1978); ds., Dimitizzazione e chiesa (im Druck); W.D. Marsch, Futuro (Queriniana, Brescia 1974); H. Otto, Dio (Queriniana, Brescia 1976). Anschrift: Via Crescini 102, Padova, Italien.

Jean Greisch

Die ewige Wiederkehr des Andern

Nietzsche und die Denker der Differenz

In immer neuen Zusammenstellungen beherrscht das Denken Nietzsches die «nachstrukturalistischen» Strömungen der französischen Gegenwartsphilosophie. Das Wort «Strukturalismus» bezeichnet wohl keine eindeutig auszumachende Denkschule mehr, es dient aber immer noch zur Kennzeichnung und Identifizierung einer bestimmten Geistesrichtung. Der Humanismus-

streit, der bereits die existentialistische Ära bestimmt hatte, schwelt immer noch weiter. Freilich befindet das neue Denken sich meilenweit von jener Problematik entfernt, die in Sartres Manifest «Der Existentialismus ist ein Humanismus» seinen maßgeblichsten Ausdruck gefunden hatte. Die Herausforderung, die dieser atheistische Humanismus für ein christliches Denken bedeutete, fand ihre exemplarische Antwort in de Lubacs «Drame de l'humanisme athée». Angesichts des Erfolgs dieses Werkes ist die Versuchung naheliegend, die hier entwickelten apologetischen Kategorien auch auf den neuen Humanismusstreit anzuwenden, der sich im Anschluß an die semiologische Kehre des Denkens ausgebreitet hat. In diesem Falle könnte man es dabei bewenden lassen, ein weiteres Kapitel des «Dramas des humanistischen Atheismus» zu schreiben. Diese apologetische Engführung wurde mehr als einmal versucht (man denke etwa an die

Schlüsse, die Maurice Clavel aus dem Denken Michel Foucaults gezogen hat), aber die Ergebnisse sind doch recht dürftig, das Wesentliche des neuen Denkens scheint in dieser Problemstellung verfehlt. Worin aber besteht dieses Wesentliche? Eine Analyse der Art und Weise, wie dieses Denken «mit Nietzsche gegen Nietzsche» denkt, vermag vielleicht einige Klarheit in der Beantwortung dieser Frage zu schaffen.

Dazu bedarf es einer Erläuterung der «Familienähnlichkeit», die die nachstrukturalistischen Denker miteinander verbindet. In der Tat ist die Verwendung des Begriffs «Strukturalismus» schwierig geworden; vielfach konnte man eine Darstellung dieses Denkens unter den Titel «Der Strukturalismus, oder die Kunst es nicht gewesen zu sein» stellen. Michel Foucault ging als einer der ersten auf Distanz mit dem Hinweis, daß die mit diesem Wort verbundenen Polemiken «nur mühsam überleben in Gegenden, die von den wirklich Tätigen bereits längst verlassen sind; der früher vielleicht fruchtbare Kampf wird heutzutage nur mehr von Mimen und Schaustellern geführt»¹. Dieses harte Urteil mag jene erschrecken, die eben erst die strukturalistische Denkrichtung entdecken: Sollte der große Tumult, der ein grandioses *Apocalypse now* des Geistes anzukündigen schien, wirklich nur ein Sturm im Wasserglas gewesen sein?

Um einige Klarheit in einer ziemlich verworrenen und von vielen Mißverständnissen belasteten Debatte zu gewinnen, übernehmen wir die Arbeitshypothese, die Vincent Descombes seiner Darstellung des Strukturalismus zugrunde legt². Der Begriff «Strukturalismus» kann in einem dreifachen Sinn gebraucht werden, wovon erst die dritte Bedeutung für unsere Analyse in Betracht kommt. Entgegen einem weitverbreiteten Mißverständnis ist der «Strukturalismus» im ursprünglichen Sinn nicht in Ferdinand de Saussures Zeichentheorie begründet, sondern im Bereich der mathematischen Strukturen. Der eigentlichste «strukturalistische» Philosoph in diesem Sinn ist Michel Serres. De Saussure und die sich von ihm herleitende semiologische Wende des Denkens stellen demgegenüber bereits ein abkünftiges Modell dar. Der Versuch, dieses Modell zu universalisieren und zum Paradigma schlechthin aller Rationalität zu erklären, führte notgedrungen zu einer kritischen Revision eben dieses Modells. An diesem Punkt setzt die nachstrukturalistische Kritik an. Man könnte hier von einem «Strukturalismus der dritten Generation»

sprechen (und vielleicht auch in Analogie zur Entwicklung im Bereich der Nuklearreaktoren von einem «Strukturalismus der schnellen Brüder», denn in der Tat haben wir es hier mit Denkformen zu tun, die im Stande sind, explosiven Stoff an Hand eines beliebigen Ausgangsmaterials «aufzubereiten»). Der Terminus «nachstrukturalistisch» bezeichnet nicht nur die zeitliche Abfolge, sondern auch den inhaltlichen Bezug auf das strukturalistische Denkmodell. Um aber nicht von vornherein eine Entscheidung über das schwierige Abhängigkeitsverhältnis zu treffen, spricht man besser von «Philosophien der Differenz», die jede auf ihre Weise die Verlagerung vom «Selben» auf das «Andere» vollziehen, die ein beherrschender Grundzug des neuen Denkens ist.

Auch die Humanismuskritik ist von diesem Horizont her zu verstehen. Dabei übernimmt die neue Humanismuskritik vielleicht eine konstitutive Zweideutigkeit, die bereits den Humanismusstreit der existentialistischen Ära belastet hat. Heute wie früher kommt es darauf an, daß man die scheinbare Geschlossenheit der antihumanistischen Front durchschaut und auf die Vieldeutigkeit der Einstellungen und Motivationen achtet. Nur so kann die Humanismusdebatte zu einem echt philosophischen Streit um die Sache selbst, und nicht zu einem ideologischen Spiegelgefecht geraten. «Der Antihumanismus», sagt Paul Ricœur, «ist philosophisch interessant nur dann, wenn er sich nicht damit begnügt, die leeren Sätze des Moralismus und das Alibi der erbaulichen Reden zu entlarven, sondern wenn er die philosophischen Fundamente des Humanismus angreift, die mindestens in der kontinentalen Philosophie mit den Philosophien des Subjekts zusammenfallen. Auf der Ebene der Begründung und der Konstitution artikuliert sich demnach ein theoretischer Antihumanismus».³ Gerade die Dekonstruktion des Begründungsgedankens ist ein Hauptanliegen der Philosophien der Differenz. Der ständige Bezug auf das Denken Nietzsches verliert in diesem Zusammenhang den Anschein der Zufälligkeit. Die im Jahre 1972 abgehaltene «Dekade» von Cerisy-la-Salle hat die erstaunliche Geschlossenheit der neueren französischen Nietzschedeutung veranschaulicht. Auch dort, wo die Ergebnisse divergieren, hat man es mit einer einheitlichen «Interpretation» zu tun, die einen bemerkenswerten Bestandteil der Wirkungsgeschichte Nietzsches bildet⁴. Wenn wir im folgenden drei ausgezeichnete

Ausprägungen der Differenzphilosophien in Augenschein nehmen, so sind diese nur auf dem Hintergrund einer neuen Nietzsche-Rezeption zu verstehen (hier wären an erster Stelle die Namen von Bataille, Blanchot, Klossowski, Pautrat, Nancy und Rey zu nennen).

I. Michel Foucault: Nietzsche und die Analytik der Endlichkeit

Gegenüber den eigentlichen Philosophien der Differenz nimmt Michel Foucaults Denken eine eigentümliche Zwischenstellung ein. In einem gewissen Sinn leitet sein Hauptwerk «Les mots et les choses» die nachstrukturalistische Ära ein. Die Ankündigung, die dieses Werk beschließt: «Der Mensch ist eine Erfindung, deren rezentes Datum eine Archäologie unseres Denkens leicht nachweisen kann. Und vielleicht auch ihr nahes Ende»⁵, klingt wie ein Manifest und ein Echo auf Sartres Satz: «Der Mensch ist eine unnütze Leidenschaft» im Schlußkapitel von *L'Être et le Néant*. Es ist schwer zu sagen, welcher dieser beiden Sätze die zahlreicheren philosophischen oder theologischen Mißverständnisse hervorgeufen hat. Die Sterbeurkunde, die Foucault hier dem Menschen ausstellt, trägt das Siegel Nietzsches. Der Tod Gottes und der Tod des Menschen sind zwei Seiten eines einzigen Ereignisses. Um welchen Tod aber handelt es sich hier? Die Feststellung dieses Todes erfolgt aufgrund der Archeologie des Wissens, die die Gesamtperspektive von Foucaults Denken bestimmt. In dieser Perspektive ist der Mensch in der Tat eine Erfindung jüngerer Datums; die *epistème* des 18. Jahrhunderts, des Zeitalters der Repräsentation, erlaubt noch kein eigentliches «anthropologisches Wissen». Der Mensch als Gegenstand des Wissens kommt hier noch nicht vor. Erst nachdem diese Verteilung des Wissens untergegangen ist, wird der Blick frei für ein positives Wissen über den Menschen, zugleich aber damit eine «Analytik der Endlichkeit», die nichts mehr mit der metaphysischen Dialektik des Endlichen und des Unendlichen zu tun hat. Das neue Wissen vom Menschen organisiert sich um ein Geviert, das von vier Grundthemen gebildet wird: innerer Bezug von Endlichkeit und Positivität des Wissens, Verdoppelung des Empirischen im Transszendentalen, ständiger Bezug des *cogito* auf das Ungedachte, Rückzug und Wiederkehr des Ursprungs⁶. Nietzsches Denken könnte als Beleg für jedes dieser Themen angeführt werden; frei-

lich erschiene Nietzsche dann als Vollender der Bewegung der Anthropologisierung des Denkens, die mit Kant begonnen hat. Der wohl bemerkenswerteste Zug dieser Analytik der Endlichkeit ist, daß sie den Menschen als ein eigentümliches empirisch-transzendentes Zwitterwesen erscheinen läßt, und in der Folge hiervon ist die Rede über den Menschen selber gedoppelt, positivistisch und eschatologisch zugleich. Die vorkritische Naivität dieser Rede gilt es gerade abzubauen, sei es durch phänomenologische Reduktion oder aber durch eine viel grundsätzlichere Verschiebung der ganzen Problematik, die sich in Nietzsches Rede vom Übermenschen ankündigt. Nietzsche, dem Philosophen mit dem Hammer, bleibt es vorbehalten, die Grundlagen des anthropologischen Gevierts zu zerstören und so das Denken aus seiner anthropologischen Befangenheit herauszulösen⁷.

Welches ist, abgesehen von der großartigen Rhetorik, die sachliche Tragweite dieser Humanismuskritik? Foucault steht ja in seiner Analyse des Untergangs der philosophischen Anthropologie nicht allein da. In seinem Werk «Philosophie in der veränderten Welt» liefert Walter Schulz eine auf den ersten Blick verwandte Analyse⁸. Und doch sind die Differenzen unübersehbar. Für Schulz gehört Nietzsche an die Nahtstelle zwischen einer metaphysischen Anthropologie (er führt die «metaphysische Sanktionierung der Triebsschicht» zu Ende) und einer nichtspekulativen Anthropologie, die mit Scheler anhebt und heute nur mehr in der Ethik aufgehoben werden kann. Diese in sich schlüssige Analyse geht am Faktum der Humanwissenschaften vorbei, während Foucaults ganze Analyse darauf hinausläuft, aufzuzeigen, daß die Entwicklung der Humanwissenschaften selbst auf eine Überwindung des Humanismus im Sinne Nietzsches hinausläuft, ebenso wie sie selbst (und nicht irgendeine philosophische Instanz) Marx, Nietzsche und Freud, die drei Großmeister des Mißtrauens, als Leitgestirn an den Himmel der zeitgenössischen Rationalität geschrieben haben.

Warum muß der entscheidende Durchbruch aber gerade Nietzsche zugeschrieben werden? Wohl weil Nietzsche den «schrecklichen Grundtext *homo natura*» entdeckt hat, zugleich damit aber die Unvermeidlichkeit der Interpretationen. Die Erfahrung des Nihilismus bedeutet auch Erfahrung der Unhaltbarkeit jeglichen Positivis-

mus. Nietzsches Denken hat seine Kraft nicht in dem Beweis, der schlüssigen Argumentation, sondern im Aufweis. Ebenso wie sein Wahnsinn die Fragwürdigkeit der Vernunft aufdeckt, so zeigt sein ganzes Denken, daß der Sinn der Humanwissenschaften darin besteht, ohne den Menschen auszukommen, ebenso wie der Tod Gottes uns lehrt, ohne Gott auszukommen.

II. Gilles Deleuze oder das nomadenhafte Denken

Mit Jacques Derrida gehört Gilles Deleuze zu den typischsten Vertretern der neuen «Philosophien» der Differenz. Hier wird der Strukturalismus konsequent zu Ende gedacht in Richtung auf das, was sich innerhalb des semiologischen Modells nicht mehr vorstellen läßt: der Überschuß an Sinn, das leere Feld, die Singularität des Vor-Individuellen, der Wahnsinn in der Form der Schizophrenie. Der «*Antiödipus*», ein Buch, das Deleuze in Zusammenarbeit mit Felix Guattari verfaßt hat, wurde in diesem Sinn als das erste eigentlich «nachstrukturalistische» Werk angesehen, das eine neue, «transsemiotische» Analyse einleitet, deren Methodenlehre freilich bislang noch ungeschrieben ist. Auffallenderweise geht es hier wieder darum, die unheilige Familie der Meister des Mißtrauens in ihre einzelnen Bestandteile zu zerlegen: Marx und Freud erscheinen jetzt als Denker des Institutionellen, «bürokratische Denker», während Nietzsche als einziger es gewagt hat, in Richtung jener Gegenkultur zu denken, die sich in der «Schizoanalyse» voll entfaltet. Dieses andere Denken entfaltet sich in einem Begriffsvokabular, das, von der strengen und kühlen Begrifflichkeit der strukturalistischen Ära her gesehen, eher befremdlich anmutet: Hier geht die Rede von «Lustmaschinen», von «Flüssen» und «Intensitäten». Näher besehen entfaltet der *Antiödipus* nur die großen Linien des Werkes «*Nietzsche et la philosophie*»⁹. In diesem Werk, das zum besten der neueren französischen Nietzscheliteratur gehört, zeigt Deleuze die Untrennbarkeit von Sinn und Kraft auf, ferner daß die ewige Wiederkehr des Gleichen in Wirklichkeit die ewige Wiederholung der Differenz bedeutet. Nur auf diesem Hintergrund läßt sich die Vieldeutigkeit des Todes Gottes und damit auch die Ankunft des Übermenschen richtig verstehen. Nietzsches Denken läuft auf die radikale Absage an jegliche Form der Dialektik hinaus; das zentrale Problem

eines solchen antidialektischen Denkens stellt vor die Frage der Möglichkeitsbedingung der reinen Affirmation, des großen Ja.

Das dionysische Ja betrifft demnach die Differenz als solche und überwindet so den Nihilismus in seiner dreifachen Gestalt des negativen, des reaktiven und des passiven Nihilismus, des Nihilismus des letzten Menschen, der den Tod Gottes überlebt hat. Aber gerade hier ist es entscheidend, daß die Überwindung des Nihilismus nicht mehr dialektisch gedacht wird, als bloßer Platzwechsel von Mensch und Gott, wie sich die Feuerbachsche Überwindung von Hegels Dialektik darstellt. Hier geht es um eine Überwindung des Nihilismus jenseits des «Geistes der Rache», die zugleich seine Vollendung bedeutet. Nur ein Denken der Differenz vermag den «ekstatischen» Nihilismus zu Ende zu denken¹⁰.

Ein «ekstatisches» Denken im Sinne Nietzsches kann sich nicht ewig in der hermeneutischen Frömmigkeit des Textkommentars aufhalten, auch wenn es sich um den maßgeblichen Text Nietzsches handelt. Deleuzes «nomadenhaftes Denken» ist auf seine Weise vielleicht dem Geist Nietzsches näher verwandt als mancher buchstabengetreuer Kommentar. Die «Schizoanalyse» wäre in diesem Sinn die Erfüllung eines der geheimsten Wunschträume Nietzsches: Erfindung einer neuen, «ganz anderen» Leiblichkeit, vollständige «Entterritorialisierung» des Menschen, totale «Dekodierung», die es erlaubt, die Differenz in ihrer reinen Intensität am eigenen Leib zu erfahren¹¹.

III. Jacques Derrida und die Reduktion des Sinns

Die Dekonstruktion des Humanismus im Sinne einer Diaphoristik findet ihren beachtlichsten Ausdruck im Denken von Jacques Derrida. Derrida zieht radikale Konsequenzen aus der Einsicht, daß der Humanismus existentialistischer Prägung einer «onto-theo-teleologischen» Denkstruktur verpflichtet geblieben ist. Der Durchbruch der Humanwissenschaften ermöglicht eine neue Humanismuskritik im Sinne eines neuartigen Diskurses über das «Ende» des Menschen¹². Für Derrida steht man seither vor folgender Alternative: Entweder bewegt man sich mit Husserl und Heidegger in einem Denken, das wohl die Anthropologismuskritik zu Ende führt, darin aber zugleich eine «Aufhebung» des eigentlichen Wesens des Menschen in einem neu-

en Denken bewerkstelligt. Diese Denkrichtung ist eine «Reduktion auf den Sinn», die wohl das onto-theo-logische Wesen der Metaphysik hinter sich läßt, aber aus der neu erfahrenen Nähe zum Sein selbst das Wesen des Menschen neu bestimmt. Oder man versucht mit Nietzsche, gerade diese Nachbarschaft von Mensch und Sein abzubauen: «Reduktion des Sinns», aktive Vergesslichkeit und darin Erfahrung der Differenz.

Die Durchführung dieses Gedankens ist freilich nicht einfach. Denn es geht hier um einen Denkstil, der erst in einer langen Arbeit hervorgebracht werden muß. Nietzsche und Freud (und zunehmend Nietzsche *mit* Freud) spielen eine zentrale Rolle in der Ausprägung dieses anderen Denkens¹³. Ihnen verdankt das Differenzdenken den Durchbruch durch den ontosemantischen Horizont des Seinsdenkens, die Auflösung der wechselseitigen Verklammerung von Sinn- und Seinsfrage. Darum ist es kein Zufall, daß Derridas Denken sich gerade an der Stilfrage ausrichtet und den blinden Fleck in Heideggers Nietzschekommentar aufspürt¹⁴. Heideggers seinesgeschichtlicher Kommentar der «Geschichte eines Irrtums» läßt die Verklammerung der Frage nach der Wahrheit mit der Frage des Weiblichen außer acht. Für Derrida handelt es sich hier um mehr als eine rein zufällige Unterlassungssünde: In dieser Unterlassung erweist sich die konstitutive Unfähigkeit des hermeneutischen Denkens, eine Differenz zu erörtern, die sich nicht mehr im Element des «eigentlichen Ereignens» aufheben läßt. Indem Derrida diese Frage zum Leitfaden seiner Untersuchung werden läßt, geht er nur scheinbar einem modischen Thema nach; in Wirklichkeit greift er nur den «Faden der Ariadne» auf, dessen Bedeutung bereits Deleuze in seinem Nietzschekommentar hervorgehoben hatte. Freilich versucht Derrida nicht wie Deleuze durch den Text hindurch ins «Freie» zu gelangen, vielmehr führt ihn dieser Faden der Ariadne immer tiefer ins Labyrinth von Nietzsches Text hinein. Hier wird der Nihilismus vollends zu einer Stilfrage: er ist nicht mehr an doktrinellem Inhalte gebun-

den, sondern deckt sich mit der Frage des großen Stils. Als «*actio in distans*» bewegt dieses Denken sich vom Wert der Wahrheit weg. Die «Abschaffung der Wahrheit» bedeutet freilich nicht, daß dieses Denken mächtiger als das in der Wahrheit befangene Denken der Metaphysik ist. Vielmehr bezeugt gerade der Stil Nietzsches, daß dieses Denken die eigene Ohnmacht (ein anderer Name für die Differenz) am eigenen Leibe erfährt. Gerade hierin eröffnet sich vielleicht die paradoxe Möglichkeit, das Wesen der Gabe neu zu denken.

Die Ausprägung des Differenzgedankens betrachten wir als die Hauptleistung der neuen französischen Nietzscheauslegung. Ob diese Auslegung in allem dem Denken Nietzsches wirklich gerecht wird, ist eine andere Frage. Manchmal, besonders bei den Epigonen, scheint es, daß ein neuer Imperialismus der Interpretation den Imperialismus der Vorstellung der alten Metaphysik verdrängt hat. Manchmal verlagert die aktive Interpretation so sehr das Gewicht auf das Ungedachte und Ungesagte in Nietzsches Denken, daß das Gesagte zum großen Ärgernis der Philologen in Vergessenheit zu geraten droht. Die wirkliche Frage, die das Differenzdenken aufgibt, lautet aber vielleicht folgendermaßen: Läßt der Differenzgedanke sich von sich aus begründen oder ist seine Haltbarkeit an die Praxis einer an sich unbeendbaren Textanalyse gebunden, so wie sie sich in immer neuen überraschenden Wendungen im Denken von Jacques Derrida kundtut?

Diese Frage betrifft auch die mögliche theologische Auseinandersetzung mit diesem Differenzdenken. Sicher wäre es naiv zu meinen, das theologische Denken könnte sich ohne weiteres diesem Denken des Unheimlichen zugesellen, das sich ausdrücklich ins Zeichen des Nihilismus, dieses «unheimlichsten aller Gäste» gestellt hat. Auf der anderen Seite bedarf aber vielleicht gerade die heutige Theologie eines intensiven Gesprächs mit allen Formen der «Atheologie», wenn sie nicht an ihrer anthropologischen Engführung zugrunde gehen will.

¹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (Gallimard, Paris 1969) 261.

² V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)* (Ed. de Minuit, Paris 1979) 130.

³ P. Ricoeur, *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, Deuxième partie, Tome II,*

Science juridique, Philosophie (Unesco, Paris 1978) 1515.

⁴ Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensité. 2. Passion (U.G.E., Paris 1973). Vgl. G. Vattimo, Nietzsche heute? in: *Philosophische Rundschau* 24 (1977) 67–91.

⁵ *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Gallimard, Paris 1966) 398.

⁶ AaO. 346.

⁷ AaO. 351–354.

⁸ W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Neske, Pfullingen 1972) 408–469.

⁹ Nietzsche et la philosophie (P.U.F., Paris 1962).

¹⁰ AaO. 198.

¹¹ Vgl. Pensée nomade: in: Nietzsche aujourd'hui? tome 1, 159–174.

¹² Vgl. J. Derrida, Les fins de l'homme: Marges de la philosophie (Ed. de Minui, Paris 1972) 129–164.

¹³ Vgl. La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà (Aubier, Paris 1980) 275–525.

¹⁴ Vgl. Eperons. Les styles de Nietzsche (Flammarion, Paris 1978).

JEAN GREISCH

1942 in Koerich, Luxemburg, geboren. Priester der Diözese Luxemburg. Studium der Philosophie und der Theologie in Luxemburg, Innsbruck und Paris. Lizentiat in Theologie. Dann Lizentiat und Magistergrad in Philosophie. Dozent an der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Er veröffentlichte ein Buch zum Thema «Hermeneutique et Grammatologie (Editions du CNRS, Paris 1977). Anschrift: 14, rue Lebrun, F-75013 Paris, Frankreich.

Nietzsche und der christliche Glaube

Konfrontationen

Raymond Duval

Die Einzigkeit des einzelnen
und die Einsamkeit des
Werdens

Das Denken Nietzsches sowie Kierkegaards hat sich in die Richtung entwickelt, daß dem, was die gesellschaftliche Dimension des Menschen ausmacht, jeglicher Wert abgesprochen wird. Allem voran steht der Wille, sich dem zuzuwenden, was unaktuell ist, und in sich den Zeitgeist zu bekämpfen. Man findet an jeder Erkenntnis, die sich unter der Marke der Objektivität aufzwingt, kein Genügen und stellt sich kritisch zu ihr ein. Man verwirft alles, was «Menge», «Masse», «Herde» ist, und dieses Verdammungsurteil erstreckt sich auch auf das Kulturerbe, auf die Institutionen, denen das Etikett «Illusion» oder «Dekadenz» angehängt wird.

Alle diese Ablehnungen kristallisieren sich in einer unbedingten Bejahung des Individuums. Für Kierkegaard ist der Einzelne «die entscheidende christliche Kategorie». Für Nietzsche

stellt er die Grundforderung dar, nach der, wie man das aus «Schopenhauer als Erzieher» ersehen kann, die Werte und Ziele der Kultur beurteilt werden. Bei beiden geht es um das Werden des einzelnen, und dieses beginnt mit der Prüfung der Einsamkeit¹.

Der einzelne behauptet sich im Raum, den das Alleinsein öffnet, und nicht in dem, der sich mit der Anerkennung anderer bildet. Jegliche Bewußtseinshaltung, die eine gesellschaftliche Zugehörigkeit oder eine geschichtliche Kontinuität besagt, wird aus diesem Pfad des Erwachens fortgestoßen. Die Bejahungen des Individuums bei Nietzsche und bei Kierkegaard haben dies gemein, daß sie die Einsamkeit zu dessen Grundbefindlichkeit machen, so daß jeder, der diese Situation vergißt oder ihr zu entfliehen sucht, aufhört, ein einzelner zu sein oder ein solcher zu werden.

Unter «Einsamkeit» sind nicht die Momente des Sich-Zurückziehens und Sich-Absonderns zu verstehen, nach denen jedermann ein Verlangen haben kann, denn dies ist eine Art und Weise, zu sich selbst zu kommen, wie man auch zu den anderen kommt. Aber zwischen sich selbst und den anderen besteht ein Unterschied, der selbst dann, wenn man ihn leugnen will, immer wieder von neuem aufscheint: das Menschsein ist dasjenige Leben, das unmittelbar und zutiefst als Leiden an einer Frage, an der Frage «Wozu lebst du?» (Sch. a. E., 370) gegeben ist, oder es ist, wie Kierkegaard dies ausdrückt, die «unendliche Interessiertheit» an der einzigen