

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 Mensch-Sein 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

Existenz, von der man nicht eine bloß abstrakte Kenntnis hat (A.u.N. II, 28).

Zwischen sich selbst und einer Gruppe, einer Kollektivität, liegt ein so großer Abstand vor, daß die Risiken einer Entscheidung oder Eventualität, also das, warum es dabei geht, nicht die gleiche Bedeutung haben. Für das eigene Ich geht es dabei um alles oder nichts, für die Kollektivität aber lediglich um Toleranzschwellen. Eine Bewertung in bezug auf die Wahrscheinlichkeit hat für das Individuum keinen Sinn, sondern nur für die Population, in der es klassiert und zu irgendeiner Einheit wird, die sich von den anderen höchstens durch eine Nummer unterscheiden läßt. Den einzelnen gibt es immer nur in der Einzahl. Die Einsamkeit besteht in der Vereinzlung, die damit beginnt, daß man das Risiko dieses Unterschieds auf sich nimmt und diesen Abstand aufrechterhalten will; sie öffnet dem einzelnen den Pfad zu sich selbst.

«Der einzelne» besagt nicht eine objektiv wahrnehmbare Einheit, wie der Organismus es ist, oder die postuliert wird wie die Identität des Ich und die des Du, sondern einen rätselhaften Anspruch auf Einzigkeit. Mit dem einzelnen hebt eine «Einzigkeit» an (Sch.a.E. 334. 355–356). Diese entgeht jedem Erkenntnisstreben, jeder kognitiven Vorwegnahme; sie geht zunächst auf ein Wollen, einen Entschluß, ein Engagement zurück.

Wenn nicht in der Einsamkeit dieser Anspruch erwacht, bleibt jeglicher Sinn einem fremd und weckt keinerlei eigene Daseinskraft. Dieser Anspruch bekundet sich nicht zunächst von dem Unterschied zwischen sich selbst und den anderen her, sondern kommt über einen im Blick auf die eigene Existenz als ein Leiden und einen Anruf: Der Zufall, daß man existiert, ist nicht nur ein Rätsel, sondern etwas einzig Mögliches. Die Einzigkeit, die den einzelnen als einzelnen grundlegt, ist eine zufällig gegebene Einzigkeit, die in einem gewissen Ewigkeitsbewußtsein erwacht. Hier beginnt das Singuläre, das der einzelne gegenüber den anderen darstellt.

In ihrem Verständnis der Einzigkeit fassen Nietzsche und Kierkegaard nicht die gleichen Aspekte ins Auge. Der eine betont das Rätselhafte des zufälligen Daseins und erblickt das Singuläre in der Ausnahme, in der des Genies oder des Künstlers. Für den anderen zählt bloß die unwiderruffliche Möglichkeit, die sich mit der Existenz öffnet, und das Singuläre besteht in der Unersetzlichkeit. Daraus gehen Bejahungen des

Individuums hervor, deren menschliche und gesellschaftliche Resonanz zu widersprüchlichen Urteilen über den Wert der einzelnen im Plural führt. Nietzsches Verständnis des Menschen spricht dem Leben der meisten Menschen jeglichen Wert ab. Kierkegaards Verständnis hingegen gibt jedem Menschenleben ein Gewicht, das eigentlich nur im Blick auf diejenige Zukunft, die die Ewigkeit ist, gilt.

I. Die Einzigkeit und die Ewigkeit

Die Einzigkeit des einzelnen bekundet sich zunächst in seiner Existenz. Diese ist etwas Einmaliges: «Im Grunde weiß jeder Mensch recht wohl, daß er nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist und daß kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderbar buntes Mancherlei zum Einerlei, wie es ist, zusammenschüteln wird» (Sch.a.E., S; 333).

Diese Einmaligkeit und Einzigkeit ist eine Urüberzeugung, die auf der Unwahrscheinlichkeit einer Existenz beruht, die sich bis in jede Regung der Muskeln hinein als etwas Besonderes kundgibt. Das individuelle Ereignis, das jeder darstellt, geht aus einer solchen Verbindung von Voraussetzungen, Zusammentreffen und Chancen hervor, daß es zum Verwundern ist, daß es sich eingestellt hat, und daß es undenkbar ist, daß es sich ein weiteres Mal einstellen wird. Dieses Ereignis ist unwahrscheinlich, da es nach Ewigkeiten eintritt, worin nichts Menschliches vorhanden war: «Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts, und hinter uns liegt eine Ewigkeit». ² Sich der Einmaligkeit seiner Existenz bewußt zu werden heißt der endlosen Vorgängigkeit seines Nichtvorhandenseins bewußt zu werden, das durch die Vertrautheit mit dem gegenwärtigen Vorhandensein überdeckt wird.

In dieser Sicht erscheint das Erwachen zum Gegenwärtigsein undenkbar; es gibt keinen bedeutsamen Unterschied mehr zwischen der Dauer der Menschheit und der Dauer der Existenz, und gleichzeitig wird das Individuum seiner Bestimmtheit als Mensch und seiner Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft beraubt. Selbst dann nämlich, wenn man das Auftreten des Menschen auf der Erde denkbar machen kann, macht dies deswegen meine eigene Existenz nicht wahrscheinlich.

Für den jungen Nietzsche geht es nicht um die Frage, «wozu die «Menschheit» da ist», sondern

um die, «wozu du einzelner da bist»³. Es handelt sich dabei nicht um ein Ausweichen; Jahrtausende der Menschheitsgeschichte machen die Existenz nicht weniger unbekannt, nicht weniger unsicher, so wie für Kierkegaard achtzehn Jahrhunderte des Christentums den paradoxen Charakter des Glaubens nicht mindern.

Für Kierkegaard hingegen tritt die Einmaligkeit der Existenz nicht mehr in der Unwahrscheinlichkeit ihres zufälligen Vorhandenseins zutage, sondern in der Unwiderruflichkeit dessen, was sie engagiert. Der Anruf, worin über die ewige Seligkeit in der Zeit, im Bezug auf etwas Historisches entschieden wird, kehrt die Perspektive, worin das Existenzereignis verspürt wird, um (A.u.N. II, 281). Die Situation des Erwachens zum Gegenwärtigsein besteht nicht im Aufstehen nach einer endlosen Zeit des Nichtvorhandenseins seiner selbst, sondern angesichts eines ewigen Lebens, das Glückseligkeit oder Unglückseligkeit sein kann: «Dort, wo die Ewigkeit sich als das Kommende zum Werden verhält» (A.u.N. II, 18).

Trotzdem sie vom Existenzereignis gegenläufige Auffassungen vorlegen, haben diese beiden Perspektiven doch das gemeinsam, daß sie die Einzigkeit des einzelnen auf die Ewigkeit beziehen. Man könnte sie irgendwie in die Formulierung Kierkegaards fassen: «Deshalb ist dieses Bewußtsein, daß man ein einzelner ist, das Grundbewußtsein in einem Menschen, es ist sein ewiges Bewußtsein»⁴. Dieser Bezug auf die Ewigkeit, ob diese nun die des Werdens oder die Gottes ist, bedeutet einen Bruch zwischen dem Individuum und den anderen Menschen; er schafft einen absoluten Anspruch als eine Pflicht, die allen anderen Pflichten vorangeht und zu einem Jenseits von Gut und Böse, zu einem Jenseits der Sphären der Ethik führt. Gegenüber diesem Anspruch erscheint jedes Bestreben, sich in einer Institution, einer Gruppe oder einer Vereinbarung mit anderen abzusichern, als eine Schwächung oder ein Versehen. Zwischen sich und der Ewigkeit kann es keinerlei menschliches Mittelglied geben.

II. Die Entscheidung oder das Außergewöhnliche

Als einmalig und doch nicht allein erwacht die Existenz in der Koexistenz. Dies ist das Paradoxe am Individuum. Demjenigen, der ein einzelner sein will, stellt sich als erste Aufgabe nicht die, in einem anderen ein ähnliches Erwachen und Sich-

auf-den-Weg-Machen wahrzunehmen und zu respektieren wie das seine, sondern die, am Anspruch festzuhalten, innerhalb der Beziehungen, die ihn situieren, etwas Einmaliges zu sein. Das Vorhandensein dieser Beziehungen, der gesellschaftliche Horizont, den sie eröffnen, dürfen nicht das Wissen um die Ewigkeit verdrängen, als ob es sich dabei bloß um den Traum einiger Momente handeln würde. Das Festhalten an diesem Wissen um die Ewigkeit in den Beziehungen mit anderen besteht im Auf-sich-Nehmen der Trennung, worin jeder mit der Einmaligkeit seines menschlichen Lebens gegenüber anderen menschlichen Existenzen konfrontiert wird. Das Singuläre liegt darin, daß jeder seine Einzigkeit inmitten der anderen wahrnimmt. Eine Wahrnehmung, die zwar nicht dem *Verlangen* nach Ewigkeit, aber doch dem *Sinn* für die Ewigkeit gegenüber der jetzigen Existenz nicht fremd ist.

Die Trennung, zu der ihr Wissen um die Ewigkeit zwischen den Menschen führt, ist die Unersetzlichkeit. Die Existenz ist die Sphäre, wo uns selbst auf unser Ersuchen hin niemand ersetzen kann. Für Kierkegaard tritt diese Unersetzlichkeit nicht mit dem Tod zutage, der ein Unterbruch und nicht das *télos* ist, sondern mit dem Entschluß, den das Setzen auf das ewige Leben erfordert: «Beim Handeln und bei der Verantwortung bist du zuletzt als einzelner allein.»⁵ Das Wort «allein» bezieht sich nicht allein auf die Folgen des Tuns, sondern auf dessen Initiative, so daß dann, wenn jemand dem Entschluß ausweicht, Gott selbst ohnmächtig wird; denn «so wenig ist Gott mit versagenden Existenzen gedient», schreibt Kierkegaard und führt dann den Fall Pilatus an. Diese Unersetzlichkeit hat zur Folge, daß eine unmittelbare Kommunikation unmöglich ist, daß es unmöglich ist, eine Wahrheit zu übermitteln, die den Anweg, der zu ihr führt, sowie das Risiko, das in diesem Anweg liegt, ersparen würde. Der vielberedete Satz Kierkegaards: «Die Wahrheit ist die Subjektivität» (A.u.N.I, 179) muß von dieser Unersetzlichkeit her verstanden werden.

Auch bei Nietzsche erscheint die Trennung als Unersetzlichkeit: «Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein... Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, außer dir...» (Sch.a.E., 336). Doch er versteht die Einmaligkeit in einem anderen Sinne. Der einzelne trennt

sich von den anderen in dem Maß, als er sich von ihnen unterscheidet. Die Trennung nimmt eine gesellschaftliche Bedeutung an: sie ist die des Ausnahmemenschen, des Genies. Dies setzt jedoch voraus, daß dieser Unterschied vorerst von einzelnen wahrgenommen, auf sich genommen und gewollt wird: «Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewußt wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen. Dies ist den Meisten etwas Unerträgliches:... weil an jener Einzigkeit eine Kette von Mühen und Lasten hängt» (Sch.a.E., 355).

Das, wodurch ein Individuum sich von den anderen unterscheidet, ist von vornherein gegeben. Der Unmöglichkeit einer individuellen Existenz angesichts der Ewigkeit des Werdens entspricht sein Ausnahmecharakter hinsichtlich der Menschheit. Doch dieser Unterschied muß real werden; er muß vom einzelnen hervorgebracht werden, der ihn in gewissen Momenten seines Daseins erfaßt (Sch.a.E., 374). Dieses Hervorbringen erheischt Kraft und Lebensmächtigkeit. Das, was hervorgebracht wird, kann nicht irgendetwas, etwas dem Individuum Fremdes sein, sondern muß auf der Höhe der Existenz in ihrer Unwahrscheinlichkeit stehen. Es muß die Antwort des schöpferischen Menschen auf die Frage sein: «bejahst denn *du* im tiefsten Herzen dieses Dasein?» (Sch.a.E., 359). Wenn so jemand dem Genie, das sich in ihm regt, entspricht, gelangt er zur Einmaligkeit, zu der Einmaligkeit des Philosophen, der der «Richter des Lebens» (Sch.a.E., S. 358) ist.

Man bemerkt, wie die Auffassung von der Einzigkeit umgekehrt wird. Es geht nicht mehr darum, inmitten jeder Gegenwart von anderen die Abwesenheit wahrzunehmen, d. h. die Einsamkeit, in die bei der Erfüllung seiner ewigen Sendung jeder geführt wird, sondern darum, sich auf die Höhe einer schöpferischen Einzigkeit emporzuschwingen, und zwar indem man sich vom Gewöhnlichen losreißen und sich davon abheben will. Die Einmaligkeit des einzelnen liegt in seinem Primat gegenüber dem Menschenleben und gegenüber der Überzahl.

III. Gleichheit der Individuen oder Hervorbringung des Genies

In der Trennung gewahrt das Individuum seine Einmaligkeit, d. h. seine Einzigkeit gegenüber

den anderen. Ermöglicht aber der Sinn, der dieser Einmaligkeit seiner selbst gegeben wird, die Einzigkeit der anderen wahrzunehmen? In der Antwort auf diese Frage, welche die Selbstbehauptung des Individuums und eine pure autistische Beschäftigung mit sich selbst voneinander sondert, erscheinen die Auffassungen Nietzsches und Kierkegaards nicht mehr bloß gegensätzlich, sondern geradezu widersprüchlich.

Indem er die Einmaligkeit des einzelnen als Unersetzlichkeit einer Entscheidung, welche die Ewigkeit engagiert, auffaßt, führt Kierkegaard keinerlei Unterschied zwischen den Menschen ein. Dieser Begriff der Unersetzlichkeit kann von einem gesellschaftlichen Standpunkt aus keinen Sinn haben. Der einzelne ist ja vorerst in seinen eigenen Augen einmalig. Und für Kierkegaard hat die Anerkennung der Unersetzlichkeit anderer zur ersten Wirkung, daß man sich vor den Fallen und Illusionen der direkten Kommunikation hütet. Die Einzigkeit eines einzelnen besagt somit nicht, daß dieser in den Augen der anderen unersetzlich ist, sondern daß er eine eigene Beziehung zu Gott hat, in die man nicht als Dritter eingreifen kann. Als existenziell und nicht sozial ist die Unersetzlichkeit die «Innerlichkeit». Doch dieser Begriff ermöglicht nicht, irgendeine Hierarchie unter den Menschen herzustellen, und zudem hebt er sämtliche Unterschiede zwischen den Menschen, die für das natürliche Leben und das gesellschaftliche Leben charakteristisch sind, auf⁶.

In diesem Begriff des einzelnen liegt der Begriff der Gleichheit. Diese ist nicht ein Anspruch des Menschen, eine Konzession an das Gesetz der Zahl und der Menge, sondern sie hat einen theologischen Sinn: «Nur das Religiöse kann mit Hilfe der Ewigkeit die Gleichheit der Menschen bis zur letzten Konsequenz durchführen, die fromme, wesentliche, nicht-weltliche, wahre, die einzige mögliche Gleichheit zwischen den Menschen...»⁷

Mit Nietzsche gehen wir zum Gegenpol über. Sein Verständnis der Einzigkeit des einzelnen führt ein Gefälle ein, das sich seit «Schopenhauer als Erzieher» in der Antithese äußert zwischen den «großen Menschen» und den «gewöhnlichen Menschen», zwischen denjenigen, die sich über den tierischen Zyklus des Suchens nach Glück erheben, und den anderen, zwischen dem seltenen, wertvollen Exemplar und einer Mehrheit von Menschen, die für sich allein genommen wertlos sind (Sch.a.E., 380–381. 358). Dieses

Gefälle findet sich in den späteren Texten in der Form variiertes Antithesen wieder, und es ist durch zwei Züge gekennzeichnet, welche die rätselhafte Gestalt der Zukunft profilieren: den Übermenschen.

Erstens werden die Menschen nach ihrem Grad an Kraft und Macht eingeteilt. Die Kraft ermöglicht, die Momente des Erwachens auszuhalten, worin die Einzigkeit begriffen wird, und über die Gefahren hinwegzukommen, die den bedrohen, der das Risiko auf sich nimmt, seinem Weg zu folgen. Die meisten bringen diese Kraft nicht auf. Zweitens ist die heutige Menschheit auf ein Ziel auszurichten: auf die Hervorbringung genialer Menschen, von Philosophen, Künstlern und Heiligen (Sch.a.E., 378). Dieses Ziel nun, das nur eine kleine Zahl betreffen kann, läßt sich nicht erreichen ohne die Unterordnung der Mehrheit, wie das bei den Sklaven der Antike der Fall war⁸. Dem ersten Zug dieses Gefalles entspricht der Begriff Hierarchie, dem zweiten der der Selektion.

In dieser Sicht ist die Idee der Gleichheit nicht nur sinnlos, weil sie der Lebenswirklichkeit nicht entspricht, sondern geradezu ein Hindernis, das zu bekämpfen ist. Der Einspruch gegen das Gleichheitsprinzip, in dem Nietzsche eine von Wesen aus christliche Idee erblickt, ist eine notwendige Folge dieses Verständnisses des einzelnen als eines Ausnahmemenschen. Kein Mensch läßt sich prinzipiell als Individuum betrachten, sondern nur diejenigen Menschen sind ein solches, für die seltene Umstände oder ein Hauch von Genie die Chance eines Überstiegs, eines Erfolgs voraussehen lassen. Nun aber hat das Christentum, indem es auf der Unsterblichkeit der Seele, auf dem ewigen Leben bestand, das Individuum bis zur Absurdität verabsolutiert. Damit nämlich wird behauptet, alle Seelen seien vor Gott gleich, und dann erscheinen sämtliche Unterschiede, die sie voneinander abgrenzen und sie hierarchisieren, zufällig und nebensächlich. Die modernen Theorien über die Gleichberechtigung haben allesamt in diesem Glauben an das ewige Leben ihren Prototyp.

Was an dieser Ablehnung interessant ist, ist der Einwand gegen die Gleichheitsidee. Diese ist eine Antiselektion und macht jegliche Form von Selektion unmöglich; namentlich verunmöglicht sie es, eine Anzahl von Menschen zu opfern, um höhere Wesen hervorzubringen. Das einzige Opfer, das noch möglich bleibt, ist das Opfer seiner selbst, das sich, mit Ausnahme des Selbst-

mords, im Anstreben eines asketischen Ideals vollzieht⁹. Indem die Kirche für alle diese wertlosen Wesen Partei ergreift, hat sie stark zur Abwendung vom Ziel der Zivilisation, zur Entartung der Menschheit, zur Neutralisation der Starken durch die Schwachen beigetragen (J.v.G.u.B., Nr. 62, Nr. 202–203).

Diese Auffassung vom Individuum führt zu einer Doppeldeutigkeit. Sie stellt das Individuum, das Ideal des als «neuer Philosoph» hingestellten Individuums, den wirklich existierenden Menschen entgegen. Eine Antithese, die einer Lebensanschauung nicht fremd ist, welche die Menschheit und das Tier beständig in eins gesehen hat. Diese, «einzeln genommen, wertlosesten Exemplare», von denen Nietzsche in «Sopenhauer als Erzieher» spricht, werden zehn Jahre später zu einer Überzahl mißratener Individuen (J.v.G.u.B., Nr. 202). Wird der Ton schriller, schärft sich der Blick auf eine «grausame Wahrheit»? Das Doppeldeutige dieses Individuumbegriffs liegt zunächst im Anspruch auf eine Einzigkeit, die sich nur als Originalität, Vorrang, Überlegenheit verstehen läßt. Es liegt in einer Verachtung, die sämtlichen Gewalttätigkeiten Tür und Tor öffnet.

IV. Gesellschaft und Erziehung

Ob die Art und Weise, wie man sich als einzelnen erkennt, es ermöglicht oder nicht, in allen Menschen Individuen zu gewahren, die man respektiert, bleibt eine außerhalb des Anspruchs auf Einzigkeit stehende Frage, weil sie auf den gesellschaftlichen Horizont verweist und die Akzeptierung dieses Anspruchs auch schon Eintritt in die eigene Einsamkeit ist. Das «Ein-einzeln-Werden» ist von einem Nachlassen des Interesses für die gesellschaftlichen und politischen Aufgaben und Verantwortungen begleitet. Die Einsamkeit ist ein zentrifugaler Prozeß, der bloß Begegnungen akzeptiert und gewahrt oder eine «Gemeinsamkeit..., welche... durch einen Grundgedanken zusammengehalten wird» (Sch.a.E., 377–378). Ein schmaler, schwieriger Pfad, und Kierkegaard und Nietzsche haben nicht verkannt, welche Gefahren auf ihm drohen: Trübsinn oder Irrsinn (A.u.N. II, 160ff; Sch.a.E., 347–348). Deshalb könnte man versucht sein, darin bloß ein Randphänomen zu erblicken, das für die Fragen nach dem Menschen, nach seinen Aufgaben und Problemen keine wirkliche Bedeutung hat und worin sich

eine gesellschaftliche oder psychologische Absonderlichkeit widerspiegelt.

Doch dies hieße vergessen, daß Nietzsche und Kierkegaard dadurch, daß sie die Selbstbehauptung des Individuums in das Zentrum ihrer Überlegungen stellten, die Frage nach der Bildung des Individuums aufgeworfen und die Gesellschaft in einer der wesentlichen Funktionen, die sie sich zuschreibt, in Frage gestellt haben, nämlich in der Erziehung.

Es ist nicht unnützlich, daran zu erinnern, daß beide die Bildungsinstitutionen kritisiert haben: Kierkegaard die Kirche in bezug auf das Christ-Werden, Nietzsche die Universität in bezug auf das philosophische Leben. Der Einstellung einer Gesellschaft oder Institution, welche in der Erziehung sich zu reproduzieren sucht, indem sie eine rasche, wirksame Übermittlung von Kenntnissen, Werten, Verhaltensweisen, Rollen anstrebt, haben sie den Standpunkt dessen entgegengestellt, der sich mit der Einsamkeit seines Schicksals auseinandersetzt. Der Einstellung einer Kollektivität, die anscheinend auf ihre Vergangenheit, ihre Fortschritte pochen kann und das, was sie als ihre Errungenschaften ansieht, für eine Vollendung hält, an der die kommenden Generationen festhalten sollten, haben sie die Auffassung dessen entgegengestellt, für den alles erst beginnt. Auch wenn eine Menge von Menschen vor einem selbst zum Ziel gelangt ist, erleichtert das einem das eigene Ankommen keineswegs (A.u.N. II, 62–64).

Einer Praxis, die nicht daran zweifelt, daß die Worte für die Verbreitung dessen, was die Wahrheit oder den Sinn des Lebens betrifft, klar genug sind, haben sie ein Erwachen entgegengestellt, das erst mit den Risiken einer Entscheidung, mit dem Leiden eines lange verfolgten Fragens eintritt. «Jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie: jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske» (J.v.G.u.B., Nr. 289). Ihre Kritik der objektiven Erkenntnis richtet sich gegen einen gewissen Menschentyp: gegen den, der sich in der Universalität einer immer weiter und mannigfaltiger werdenden Information bewegt und damit an die Realität des Daseins, des Lebens zu rühren und über sie Herr zu sein vermeint, aber steril bleibt, da seine Existenz für die menschliche oder ewige Zukunft nichts abwirft.

Die Selbstbehauptung des einzelnen läßt sich vom Bildungsproblem nicht trennen. Für Kierkegaard ist dieses Problem ein Problem der An-

eignung, d. h. der Beziehung, die zwischen dem Subjekt und der Wahrheit entsteht. Er bekämpft die naive Annahme, «daß es mit der Aneignung der Wahrheit, wenn nur erst das objektiv Wahre zuwege gebracht ist, eine Kleinigkeit ist, die man von selbst als Zugabe beim Kauf mitbekommt» (A.u.N. I, 18), und er bemerkt: «Zwischen Geist und Geist ist ein direktes Verhältnis in bezug auf die wesentliche Wahrheit undenkbar» (A.u.N. I, 239).

Für Nietzsche ist dieses Problem die Frage nach der Übereinstimmung zwischen dem Leben und dem Denken. Er stellt dem Menschentypus des Gelehrten den des Philosophen entgegen; dieser «riskiert sich beständig» (J.v.G.u.B., Nr. 205; Sch.a.E., 389–393). Für das Individuum gibt es nur da Sinn, wo für es eine neue Lebenskraft geboren wird. Der Pfad der Einsamkeit, der Pfad des Erwachens zum Bewußtsein des Übergewöhnlichen besteht im Rückweg zu der unaufhebbaren Sonderbarkeit der Existenz. Eine Sonderbarkeit, die viele Entscheide und Veränderungen mit sich bringt. Eine Sonderbarkeit, die jede Gesellschaft, jede Gruppe auf einen Traum zu reduzieren suchen, indem sie alle Individuen, die innerhalb ihrer Zeit entstehen, als ihre Subjekte ansehen, sofern diese sich wohl oder übel mit den bereits ausgemachten Regeln und Konsequenzen identifizieren.

Nietzsche und Kierkegaard haben das Erziehungsproblem in einem sokratischen Sinne gestellt: «Deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier» (Sch.a.E., 337). Dies steht im Widerspruch zu allem, was sich unter dem Begriff «Erziehung» herausgebildet hat: ein institutionelles Projekt, das die Ziele, die Stufenfolgen, die Mittel bestimmt und dessen Gelingen oder Scheitern gesellschaftlich gewertet und bestätigt wird. Nun aber kann es in der Erziehung, sofern ihr wesentliches Ziel nicht in einer Integration in die Gesellschaft, sondern in der Suche nach Wahrheit besteht, die zu einer unveräußerlichen Verantwortung führt, keine Ökonomie des Vorgehens geben.

V. Schlußbemerkung

Nietzsche hat auf das Menschenleben den Blick eines Nachtwächters geworfen. Einen Blick der Abwesenheit, der Ewigkeit. Einen Blick, der das, was der Mensch im Dunkeln träumt, erforscht hat. Ist dies, wie Nietzsche gemeint hat, der gleiche Blick wie der am hellen Tage? Kierke-

gaard hat auf das bange Zögern der Zeit in ihrem unwiderruflichen Übergang zum unbeweglichen Jenseits gehört. Stimme des einzig Dringlichen. Ist es auch die des einzig Notwendigen?

Ihre Bekräftigungen des einzelnen, mögen sie nun aus hellstichtigem Heroismus oder aus einem extremen Existentialismus kommen, treffen sich in einem Anspruch auf Einzigkeit, der stärker ist als das Gefühl der Unwichtigkeit in den Weltereignissen oder als bestehende Zwänge, sich mit Rollen, mit Funktionen oder einem beliebigen Verständnis des Menschen zu identifizieren.

Infolge dieses Anspruchs auf Einzigkeit läßt sich der Begriff «einzelner» durch keine philosophische «Subjekt»-Kategorie definieren. Das Subjekt ist ja niemandes Kind, und in der Kin-

dessituation liegt die Notwendigkeit, auf dem Weg des Bruches oder des Gehorsams zu werden, sowie der Traum, einzig zu sein. Das «Subjekt» ist von vornherein allein, und sein Werden kann nur in einer Entfaltung bestehen. Der einzelne hingegen muß nach der Einsamkeit suchen als nach einer Art und Weise, den Beziehungen, die ihm vorausliegen, und denjenigen, die er eingeht, innezuwohnen; er entfaltet sich nicht, sondern gewinnt oder verspielt sein Sein; er verdient zu sein, was er sein kann, oder verdient das nicht. «Individuum» ist der Name, der einem Verlangen oder einer Unruhe gegeben wird, um die niemand anderer weiß als das eigene Ich, und außerhalb derer in niemandem Kraft oder Wahrheit hochkommen können.

¹ In «Schopenhauer als Erzieher» verwendet Nietzsche den Ausdruck «der einzelne». Dies entspricht auch (besser als «Individuum») dem von Kierkegaard verwendeten Ausdruck «den Enkete».

Obchon Nietzsche in anderen Schriften auch den Ausdruck «das Individuum» verwendet, markiert die Nähe der Begriffe «der einzelne» und «einsam» die Leitlinie seiner Auffassung vom Individuum.

Bei den Zitaten werden wir die folgenden Siglen gebrauchen: A.u.N. = S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zwei Bände (Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1957);

Sch.a.E. = F. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher = Unzeitgemäße Betrachtungen III, in: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Dritte Abt., Erster Band (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1972);

J.v.G.u.B. = F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, in: A. Baeumler (Hg.), Friedrich Nietzsche, Werke, Vierter Band (A. Kröner Verlag, Leipzig o.J.).

² F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: A. Baeumler (Hg.), Friedrich Nietzsche, Werke, Friedrich Nietzsche, Werke, Vierter Band, aaO., 173–174. Mit der Lehre über die ewige Wiederkunft des Gleichen gibt Nietzsche diese Auffassung von der Einzigkeit der Existenz nicht auf. Ihr tiefer Sinn liegt in einer unbedingten Lebensbejahung, die das Verlangen nach Ewigkeit und die Vision des universalen Werdens miteinander vereint, damit das Leiden am Leben verklärt und von der Versuchung zu Abscheu und Absurdität heilt. In einem Text von 1872 («Über das Pathos der Wahrheit»: F. Nietzsche, Nachgelassene Schriften 1870–1873, in: Nietzsche, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Dritte Abt., Zweiter Band (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1973, 250) sagt Nietzsche: «Das, was einmal da war, um den Begriff «Mensch» schöner fortzupflanzen, das muß auch ewig vorhanden sein.» In «Die fröhliche Wissenschaft» wirft er die Frage auf, die «als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln» liegt: «die Frage bei allem und jedem: «willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?» (Nr. 341). Und in «Jenseits von Gut und Böse» spricht er vom «lebendigsten... 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...» (Nr. 56). Um diese Wiederholung des Einzigen begrifflich zu machen, hat Nietzsche die Hypothese aufgestellt, daß die Welt «eine berechenbare Zahl von Kombinationen... durchzumachen hat» («Der Wille zur Macht», Nr. 1066).

³ Vom Nutzen und Nachteil der Historie, in: Unzeitgemäße Betrachtungen II (Goldmann, München 1964) 131.

⁴ S. Kierkegaard, Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847 (E. Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln o.J.) 141.

⁵ AaO. 137–138.

⁶ AaO. 134.

⁷ S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller: Gesammelte Werke Bd. 10 (E. Diederichs, Jena 1922) 78.

⁸ F. Nietzsche, Der griechische Staat: Nachgelassene Schriften 1870–1873, aaO. 261–263.

⁹ F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, Nr. 246.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

RAYMOND DUVAL

1937 geboren. Philosophie-, Theologie- und Psychologiestudium. Professor für Erziehungswissenschaft in Straßburg. Er veröffentlichte über Nietzsche: *Le point de départ de la pensée de Nietzsche. Nietzsche et le platonisme*: Revue des Sciences phil. et théol. (oct. 1969); *La critique nietzschéenne du christianisme*: ebd. (juillet 1972); *Bulletin d'histoire de la philosophie. Nietzsche*: ebd. (avril 1974); *Dieu contre la souffrance. La critique nietzschéenne*: Lumière et vie Nr. 123, 1976. Außerdem weitere Aufsätze über Husserl, Levinas, Sartre, worin es hauptsächlich um den Zusammenhang zwischen Wort und Andersheit geht. Letzte Veröffentlichungen: Aufsätze über den Begriff der Wachsamkeit im Unterschied zu dem des Bewußtseins: *L'éveil au sein de la vigilance. Essai sur les discontinuités de l'apparaître*: Revue des Sciences phil. et théol. 1977; *Le désir ou l'énigme humaine de l'éveil* (im Druck). Anschrift: 14, rue de Verdun, F–67000 Straßburg, Frankreich.