
Leander Scholz

Nietzsche und die Figur des unsichtbaren Feindes

Über die Figur des unsichtbaren Feindes nachzudenken, legt nahe, daß es auch eine andere Art der Feindschaft gibt, die sich der Sichtbarkeit *nicht* entzieht. Bei einer solchen Feindschaft ist es entscheidend zu wissen, wer der Feind ist, woher er kommt und was es bedeutet, gerade diesen Feind zu haben. In diesem Fall hängt alles davon ab, ob man dem Feind ins Angesicht schauen kann, ob man ihn sehen kann, von Auge zu Auge. Man will, daß der Feind sieht, daß man ihn sieht. Und umgekehrt will man sehen, daß man selbst vom Feind gesehen wird. Für diese Art der Feindschaft ist die Sichtbarkeit der gegenseitigen Blicke konstitutiv. Die Austragung der Feindschaft findet auf einem Schauplatz statt, von dem beide wissen müssen, daß es sich um den Austragungsort ihrer Feindschaft handelt. Selbst wenn man sich verbirgt, um sich in eine bessere Lage zu bringen, dann verbirgt man sich nicht vor der Feindschaft selbst. Denn bei dieser Art der Feindschaft geht es darum, dem Feind gegenüberzutreten und sich ihm als Feind zu stellen. Ohne sich dem Feind gezeigt zu haben und gesehen worden zu sein, wäre weder der Sieg noch die Niederlage möglich. Bei dieser Art der Feindschaft muß man die Feindschaft als solche anerkennen und sich selbst in einer Feindbeziehung sehen, um den Feind wahrnehmen und die Feindschaft austragen zu können. Einem derartigen Feind gegenüberzutreten, bedeutet daher, sich auf eine bestimmte Weise selbst gegenüberzutreten. Das Wissen, das man über den Feind hat, hängt mit dem Wissen zusammen, das man von sich selbst hat. Und die Wertschätzung, die man ihm entgegenbringt, hängt von der Wertschätzung ab, die man sich selbst entgegenbringt. Indem man einen Feind als seinen Feind wahrnimmt, ist man gezwungen, die problematische Nähe anzuerkennen, die einen selbst in der Feindschaft noch an diesen Feind bindet.

Für die besondere Art der Nähe, die man in einer solchen Beziehung mit dem Feind haben kann, gibt es im Deutschen das Wort *Erzfeind*. Der Erzfeind ist nicht nur der ärgste, der schlimmste, der mächtigste Feind, sondern auch der höchste von allen Feinden und somit derjenige, den man am meisten schätzt. Indem man jemanden seinen Erzfeind nennt, betont man nicht nur die Intensität und die Dauerhaftigkeit der Auseinandersetzung, sondern auch, daß es etwas gibt, das einen auf unbegreifliche Weise eng an diesen Erzfeind bindet.

Obwohl es sich um eine Feindschaft handelt, bei der es um nichts anderes geht, als über den jeweils anderen zu triumphieren und seine Niederlage herbeizuführen, gibt es trotzdem eine Spiegelung, die den Feind nicht als einen vollständig anderen erscheinen läßt. Die Nähe mag äußerst problematisch sein, und das, was mich mit dem Feind verbindet, mag nur in einer verzerrten Spiegelung erkennbar zu sein, aber dennoch handelt es sich um eine unüberschbare Nähe, selbst wenn sie sich nur in der komplizierten Symmetrie einer Feindbeziehung zu äußern vermag. Wie etwa bei dem theologisch verfeindeten Doppelpaar *Gott* und *Teufel*, die in ihrer Feindschaft sowohl getrennt als auch aneinander gebunden sind, hat diese Art der Feindschaft daher immer etwas von einer Beziehung unter Zwillingen. Aber an diesen Zwillingen ist stets etwas falsch, entstellt oder maskiert, so daß sich der eine durch den jeweils anderen herausgefordert und in seiner verzerrten Identität bedroht sieht. Denn was den einen an den anderen in der Feindbeziehung bindet, ist die eigene Identität in der Gestalt ihrer Korruption. So erscheint der Teufel in der Feindbeziehung zwischen Gott und Teufel als die korrupte Identität Gottes. Der Teufel ist kein vollkommen anderer, der nichts mit Gott zu tun hat, sondern tritt Gott als seine eigene Korruption gegenüber. Das Wissen, das man in einer solchen Feindschaft über den Feind hat, hängt daher mit einem Wissen zusammen, das man von sich selbst hat und zugleich nicht haben will. Denn was eine derartige Feindbeziehung ausagiert, ist die Heimsuchung jeder Identität durch ihren eigenen Ursprung, in der deutlich wird, daß die Korruption am Ursprung der Identität selbst sitzt und jede Identität unweigerlich erodieren läßt.

1. Ernst Jünger und das Geschenk des Nicht-Wissens. – In seinem Roman *In Stahlgewittern* (1920) hat Ernst Jünger die Abgründe einer solchen Nähe zum Feind, in der man getrennt und aneinander gebunden ist, anhand des Stellungskriegs im ersten Weltkrieg zwischen den beiden Erzfeinden Deutschland und Frankreich ausführlich beschrieben. Obwohl es in diesem Roman um nichts anderes geht als der Möglichkeit, zu töten und getötet zu werden, ein Lusterlebnis und ein Rauschgefühl abzugewinnen, so daß der Schrecken des Krieges in den Aufzeichnungen des Protagonisten zu einer faszinierenden Todesdrohung wird, betont der Autor immer wieder, daß er die französischen Feinde, die es schließlich zu besiegen gilt, keineswegs haßt, sondern ganz im Gegenteil achtet. Zwar geht es wie selbstverständlich darum, sein Leben aufs Spiel zu setzen und mutig in die Schützengräben des Feindes zu rennen, um diesen niederzuwerfen und, falls er sich nicht ergeben sollte, auch zu töten. Aber das alles geschieht aus der Perspektive des Protagonisten in der Weise eines Wettkampfes, der selbst dann, wenn es um Leben oder Tod geht, immer auf eine faire Weise ausgetragen werden soll. In der Beschreibung einer Unterhaltung, die der Protagonist während einer Feuerpause mit einem feindlichen Soldaten

führt, wird diese Art der Feindbeziehung daher mit einer sportlichen Achtung in Zusammenhang gebracht, die selbst noch unter der Bedingung, daß sich beide nach dem Ende der Feuerpause wieder versuchen werden zu töten, ein Minimum an Freundschaftlichkeit garantiert: »Wir erzählten uns jedoch noch viel in einer Weise, die eine fast schon sportsmännische Achtung ausdrückte, und hätten am Schluß zum Andenken gern ein Geschenk ausgetauscht.«¹ Man muß sich die abgründige Logik dieser Szene deutlich vor Augen führen. Selbst während der Feuerpause, in der sich die beiden feindlichen Soldaten auf so freundschaftliche Weise unterhalten, sind beide dem Tod durch Geschosse ausgesetzt, die zufällig in ihrer Nähe einschlagen. Inmitten des grausamen Sterbens zwischen den Schützengräben, das in Jüngers Roman keineswegs einfach verharmlost, sondern gerade in seiner Brutalität erotisiert wird, stellen beide fest, daß sie sich unter anderen Umständen sicher gemocht hätten. *Und sie wissen nicht, was sie sich schenken sollen.* Unter den Granaten und den Geschossen, mit denen die feindlichen Lager ihre gegenseitigen Todeswünsche austauschen, fehlt den beiden ein Geschenk, das sie sich machen könnten. Es wird nicht berichtet, worüber sich die beiden auf so freundliche Weise unterhalten haben, aber man kann mit Sicherheit davon ausgehen, daß sie nicht über die Möglichkeit gesprochen haben, ihre Feindschaft aufzugeben. Denn die Frage, warum dieser Krieg geführt, ob es richtig ist, diesen Krieg zu führen, taucht im ganzen Roman nicht ein einziges Mal auf. Man kann sogar sagen, daß die beharrliche Abwesenheit dieser Frage erst die Möglichkeit eröffnet, die Menschen- und Materialschlachten des ersten Weltkriegs in ihrer Brutalität zu erotisieren. Weil es keinen einzigen Zweifel des Protagonisten daran gibt, daß das, was ein Soldat im Krieg zu tun hat, getan werden muß, gibt es gar keine andere Möglichkeit, als dieser unausweichlichen Pflicht ein Lusterlebnis abzugewinnen, und zwar selbst dann, wenn dieses Lusterlebnis auf den eigenen Tod hinausläuft. Die auf die Dauer der Feuerpause begrenzte Freundschaft zwischen den beiden Soldaten, die nach der Feuerpause wieder tödliche Geschenke austauschen werden, stellt nicht das Gegenteil ihrer Feindschaft dar, sondern macht die gemeinsame Übereinkunft, nicht an ihrer Identität als Soldaten in diesem als absurd erfahrenen Krieg zu zweifeln, auf eine ganz bestimmte Weise sichtbar. Was sich die beiden Soldaten in ihrem freundschaftlichen Gespräch schenken, betrifft ein Nicht-Wissen, ein *verdrängtes* Wissen im psychoanalytischen Sinne, das heißt ein Wissen, das sie haben und zugleich nicht haben wollen. Daß sie nicht wissen, was sie sich schenken sollen, muß man ganz wörtlich nehmen. In ihrer Unterredung einigen sie sich darauf, etwas nicht zum Thema zu machen, nämlich die Absurdität dieses Krieges, die der Roman so präzise beschreiben kann, weil sie nicht in Frage gestellt, sondern wie ein Naturereignis hingenommen wird. Aber um sich einigen zu können, etwas nicht zum Thema zu machen, muß man dieses Thema kennen.

Man kann in der Kulturgeschichte eine ganze Reihe solcher scheinbar sehr freundlichen Gesprächsszenen zwischen Feinden finden, bei denen man den Eindruck hat, die Unterhaltung könnte auch zu einem ganz anderen Ergebnis führen, nämlich zur Beendigung der Feindschaft. Aber die Freundschaftlichkeit dieser Gesprächsszenen lebt davon, daß die problematische Nähe der Feindschaft als solche sichtbar und im gleichen Moment abgewehrt wird. Eine solche Art der Feindschaft, bei der alles davon abhängt, daß man den Feind wahrnehmen und sich selbst in der Feindbeziehung sehen kann, scheint daher stets an ein derartiges Moment von Freundschaft gebunden zu sein, bei dem die beiden Feinde beinahe Freunde sein könnten, es aber nicht sind. In Ernst Jüngers Roman *In Stahlgewittern* kann man die intime Logik einer solchen Feindbeziehung deshalb so gut beobachten, weil sie auf eine leidenschaftliche Weise in Szene gesetzt wird. Denn gerade weil der erste Weltkrieg keinen Schauplatz mehr bietet, auf dem sich zwei feindliche Lager Auge in Auge gegenüber treten könnten, so daß jeder den anderen sieht und vom anderen gesehen wird, muß an dieser Logik mit einer fast verzweifelten Vehemenz festgehalten werden, so daß den anonymen Bedingungen der Schützengräben, der Materialschlachten und des Stellungskriegs permanent widersprochen wird. Die Dramaturgie des Romans wird durchgängig von dem Verlangen bestimmt, dem Feind ins Auge zu schauen und endlich einen Kampf Mann gegen Mann herbeizuführen, wohingegen die tatsächliche Situation von waffentechnischen Gegebenheiten und industrialisierter Kriegsführung beherrscht wird. Und im Unterschied zu solchen Feinden, die selbst noch in ihrer erbitterten Feindschaft den Feind als *ihren* Feind anerkennen, haben Massenvernichtungswaffen keinen Respekt vor ihrem Ziel. Daß sich der Roman trotzdem bemüht, das soldatische Selbstverständnis an die Sichtbarkeit des Feindes zurückzubinden, macht deutlich, wie sehr eine solche Art der Feindschaft, bei der der Feind nicht als ein vollkommen anderer wahrgenommen wird, von der Problematik einer wie auch immer verzerrten Spiegelung des Sehens und Gesehenwerdens abhängt.

2. *Carl Schmitt und die sichtbare Gestalt des Feindes.* – Carl Schmitt hat in einer derartigen Feindbeziehung eine »Relativierung der Feindschaft« und einen »großen Fortschritt im Sinne der Humanität« gesehen, weil sie eine »Hegung und klare Begrenzung des Krieges« erlauben soll.² Weil die Austragung der Feindschaft im gegenseitigen Blick der Feinde und auf einem Schauplatz stattfindet, von dem beide wissen, daß es der gemeinsame Ort der Entscheidung ist, gibt es auch die Möglichkeit, den Sieg oder die Niederlage festzustellen und somit den Krieg zu beenden, ohne den Feind vollständig vernichten zu müssen. Schmitt hat dieses Modell von Feindschaft »klassisch« genannt, weil die Intensität der Feindschaft auf den Schauplatz ihrer Austragung begrenzt ist: »Das Klassische ist die Möglichkeit eindeutiger, klarer Unterscheidungen. Innen und außen,

Krieg und Frieden, während des Krieges Militär und Zivil, Neutralität oder Nicht-Neutralität, alles das ist erkennbar getrennt und wird nicht absichtlich verwischt.«³ Alles in dieser Feindschaft verweist also auf die Logik einer Identität, bei der es »klare Unterscheidungen« gibt, von Außen und Innen, von Freund und Feind, von Krieg und Frieden, von Militär und Zivil. Selbst der Krieg, der vielleicht als das Gegenteil einer geordneten Situation erscheinen mag, gehört als klassischer einer eindeutigen Logik an, in der alles »erkennbar getrennt« und nicht »absichtlich verwischt« ist. Aus diesem Grund ist die Unterscheidung von Freund und Feind für Schmitt das Fundament des Politischen, auf dem jede dauerhafte Ordnung aufrufen muß. Denn sie ermöglicht und bewahrt eine stabile Verteilung der Identitäten. Sobald man versucht, diese Unterscheidung als solche in Frage zu stellen, gleitet die politische Ordnung daher unweigerlich in ein unmenschliches Chaos ab. Aus der Perspektive einer solchen Logik hat die Utopie von der Überwindung jeglicher Feindschaften ihr genaues Gegenteil zur Folge. Wenn der Feind nicht mehr als ein Feind begriffen wird, der in seine Grenzen zurückzuweisen ist, folgt daraus für Schmitt zwangsläufig eine Feindbeziehung, die »absolut« ist. Im Unterschied zu einer relativen kann eine absolute Feindschaft nur mit einer vollständigen Vernichtung des Feindes beendet werden. Auseinandersetzungen mit einem Feind, die im Namen der Abschaffung auch der zukünftigen Möglichkeit dieser Auseinandersetzungen geführt werden, müssen deshalb das klassische Modell der Feindschaft überschreiten: »Solche Kriege sind notwendigerweise besonders intensive und unmenschliche Kriege, weil sie, über das Politische hinausgehend, den Feind gleichzeitig in moralischen und anderen Kategorien herabsetzen und zum unmenschlichen Scheusal machen müssen, das nicht nur abgewehrt, sondern definitiv vernichtet werden muß, also nicht mehr nur ein in seine Grenzen zurückzuweisender Feind ist.«⁴ Sobald die Grenzen nicht mehr klar gezogen sind, sondern verwischt werden, verliert der gehegte Krieg sein humanes Gesicht und droht, in eine zügellose Vernichtung abzugleiten. Die Unterscheidung von Freund und Feind, vor deren Infragestellung Carl Schmitt in mehreren theoretischen Fassungen seiner Theorie des Politischen bei aller Kälte seines Denkens so leidenschaftlich gewarnt hat, hält also etwas auf, das sich am Fundament der Ordnung zu schaffen macht und dieses Fundament permanent aufzuzehren scheint.⁵ Was in der relativen Feindschaft noch eingedämmt und in der absoluten einer vollständigen Erosion ausgesetzt ist, betrifft nicht nur die Beziehung zwischen den beiden Feinden, sondern auch die Logik der Identität selbst. Denn was in der Entgrenzung der Feindschaft auf dem Spiel steht, ist nicht nur die Herabsetzung des Feindes, sondern ebenso die eigene.

In der Art und Weise, in der Schmitt das Primat der Feindschaft immer wieder betont hat, und in seinen nachdrücklichen Versuchen, dieses Primat als ein unbezweifelbares Fundament des Politischen auszugeben, hat man die Un-

fähigkeit gesehen, von ihrem Gegenteil, nämlich von der Freundschaft auszugehen.⁶ Aber der Kriegsenthusiasmus, der mit der Rückführung des Politischen auf die fundamentale Unterscheidung von Freund und Feind zwangsläufig einherzugehen scheint, ist nur in zweiter Linie einem obsessiven Feindesdenken geschuldet. Denn wenn der Feind nicht nur derjenige ist, den es in seine Grenzen zurückzuweisen gilt, sondern auch derjenige, der mich in meine Grenzen zurückweist, dann soll eine solche Art der Feindbeziehung, bei der die Grenzen klar gezogen werden können, auch meine eigene Identität sicherstellen. Die Bedrohung, die ein derartiger Feind darstellt, den ich als meinen Feind anerkenne, kaschiert eine vorgängige Bedrohung, die ich dann nicht mehr in ihrer Vorgängigkeit wahrnehmen muß, wenn sie durch den Feind dargestellt wird. Die komplexe Symmetrie einer derartigen Feindbeziehung scheint somit ein Problem zu lösen, das schon aufgetreten sein muß, noch bevor der Feind ausgemacht und sichtbar geworden ist. Denn das Problem, das es nötig macht, auch meine eigene Identität in einer Feindbeziehung sicherzustellen, kann sich nicht erst dann ergeben, wenn der Feind schon benannt ist und ich mich selbst in dieser Feindbeziehung wahrnehme. Sondern dieses Problem muß mich schon vor der Benennung eines Feindes heimsuchen und zwingen, nach einem möglichen Feind als meinem Feind Ausschau zu halten. Ich muß schon auf eine unbestimmte Weise das Gefühl haben, in Frage gestellt zu sein, bevor ich mich auf die Suche nach einem Verursacher machen kann, dem ich diese Infragestellung dann zurechnen kann. Noch vor der Zurechenbarkeit des Problems zu einem Verursacher muß das Problem schon gegeben sein, auf das die Unterscheidung von Freund und Feind eine Antwort geben soll. Denn bevor es möglich ist, einer fest umrissenen Gestalt des Feindes von Angesicht zu Angesicht entgegenzutreten, muß die Unterscheidung auf eine unklare Situation reagieren, in der irgendetwas meine eigenen Grenzen verwischt, dem sich jedoch noch keine Absicht unterstellen läßt, aus der heraus das geschieht.

Am Ausgangspunkt einer Logik der Identität, bei der alles klar und eindeutig unterschieden ist, steht also möglicherweise keine Bedrohung, die von einem Feind ausgeht, sondern eine Bedrohung, die diese Logik selbst in Frage stellt. Denn wenn es aus der Perspektive dieser Logik nötig ist, einen Feind zu haben, den ich in seine Grenzen verweisen kann, und der umgekehrt mich in meine Grenzen verweist, dann scheint die Verteilung der Identitäten einer permanenten Erosion ausgesetzt zu sein, die nur aufgeschoben und vorläufig gebannt werden kann, aber niemals vollständig zu verhindern ist. Das Wissen, das beide Feinde in der komplexen Symmetrie einer solchen Feindschaft teilen, indem beide die Bedrohung dem jeweils anderen zurechnen, betrifft diese permanente Erosion. Worin sich die beiden Feinde einig sind, wenn sie ihre Feindschaft im Sinne Carl Schmitts als eine klassische anerkennen, besteht darin, daß ihre Feindschaft etwas aufhält und daß beide dieser Feindschaft die gegenwärtige

Verteilung ihrer Identitäten verdanken. Was der Unterscheidung von Freund und Feind demnach vorausgeht, ist eine unterschwellige Bedrohung, die beide in gleicher Weise angeht, und über deren Abwehr sich beide in der Anerkennung ihrer Feindschaft einig sind. Die Obsession, die in dem leidenschaftlichen Insistieren auf dem klassischen Modell von Feindschaft bei Schmitt zum Ausdruck kommt, hat ihren Ursprung daher nicht in erster Linie in einem Feindesdenken. Sondern vielmehr hält dieses Festhalten an dem unausweichlichen Zwang, einen Feind als meinen benennen zu müssen, die Logik der Identität von der Einsicht ab, daß diese Identität stets auf dem Weg ist, für sich selbst problematisch zu werden. Dieses Nicht-Wissen und diese Nicht-Einsicht ist das, was die beiden Feinde austauschen, wenn sie sich im klassischen Modell der Feindschaft als geachtete und geschätzte Feinde entgegentreten. Die Zwanghaftigkeit, jederzeit einen Feind bestimmen zu müssen, da ansonsten der Verfall der Ordnung droht, läßt daher viel eher auf die Problematik einer Obsession des Eigenen schließen.⁷ Von sich selbst besessen zu sein, heißt im Gegenzug, alles andere als fremd betrachten zu müssen. Und nur wenn sich dieses Fremde, das jede Identität in ihrem Ursprung heimsucht, in einem benennbaren und sichtbaren Feind absondern läßt, kann die Obsession des Eigenen ihre eigene Problematik von sich fern halten und in einer Feindschaft bannen. Das Problem, das die Unterscheidung von Freund und Feind zu lösen verspricht, wird aus der Logik der Identität herausgedrängt und nach außen verschoben, indem aus dem Fremden, das diese Logik bedroht und zersetzt, ein Feind gemacht wird, dem man sich stellen und den man in seine Grenzen zurückweisen kann. In dieser Zurückweisung stellt der Feind das Wissen dar, das ich von mir selbst habe und zugleich nicht haben darf, um ich selbst zu sein und vor allem bleiben zu können.

Die berühmte Formulierung von Theodor Däubler, die Carl Schmitt so gerne zitiert hat,⁸ um seine Theorie des Politischen in einem einzigen Satz zu verdichten, macht diesen Zusammenhang von Wissen und Nicht-Wissen auf besondere Weise deutlich: »Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt. Und er wird uns, wir ihn, zum selben Ende hetzen.«⁹ Noch vor der Sichtbarkeit des Feindes gibt es schon eine Infragestellung. Diese Infragestellung ist in einem doppelten Sinne »unsere eigene Frage«, nämlich sowohl in dem Sinne, daß sie *uns* gehört und von *uns* ausgeht, als auch in dem Sinne, daß sie an *uns* gerichtet ist und *uns* in Frage stellt. Derjenige, der die Frage stellt, ist zugleich derjenige, an den sie sich richtet. In diesem Zirkel, in dem das Eigene sich selbst in Frage stellt, entfaltet sich dieses Eigene als etwas, das sich offensichtlich nur selbst hören kann, indem es sich selbst in Frage stellt. Aus diesem Grund läßt sich weder sagen, wonach genau die Frage fragt, noch läßt sie sich einfach beantworten. Ansonsten wäre es nicht »unsere eigene Frage«, sondern die Frage eines anderen, die sich bejahen, verneinen oder eben beantworten ließe. Indem das Eigene im

gleichen Moment sowohl den Ausgangsort als auch den Zielort der Frage darstellt, erscheint die Frage als ein unlösbares Rätsel. Jeder Versuch, die Frage zu beantworten, muß scheitern, weil derjenige, der bestätigen könnte, daß die Antwort richtig ist, zugleich derjenige ist, der die Frage gestellt hat. Gerade weil die Frage *unsere eigene* ist und von niemand anderem an *uns* gerichtet wurde, geht von dieser Frage die bedrohliche Möglichkeit aus, daß sich das Eigene in seiner Infragestellung verliert. Das Eigene kann sich nur dann weiterhin als es selbst verstehen, wenn die Frage weder vollständig zum Schweigen gebracht wird, noch ununterbrochen fragt, sondern auf eine Weise verschoben wird, daß sie zugleich anwesend und abwesend ist. In der Verdrängung der Frage aus dem unmittelbaren Sichtfeld des Eigenen und in ihrer Zurechnung zu einem Fremden, dem unterstellt wird, »unsere eigene Frage« als Feind an uns zu richten, bleibt die Infragestellung erhalten, ohne sich jedoch unmittelbar vom Eigenen auf das Eigene auszuwirken. Indem die Frage nun nicht mehr von innen an das Eigene herantritt, sondern scheinbar von außen an das Eigene gerichtet wird, ist es möglich, nach wie vor den Kontakt zur Infragestellung zu halten, ohne allerdings dem Druck, der von dieser ausgeht, vollständig ausgeliefert zu sein. Weil die Infragestellung nun durch einen anderen verkörpert wird, der außerhalb existiert, ist die Frage zwar verschoben, aber nicht verschwunden. Aus diesem Grund handelt es sich bei diesem anderen nicht um irgendeinen Feind, der es aus zufälligen Gründen auf mich abgesehen hat, sondern um einen Feind, der mein eigener Feind ist, weil ich ihn als solchen benannt und auch anerkannt habe. Der Feind ist nicht die Antwort auf meine Frage, sondern meine eigene Infragestellung in der Gestalt ihrer Verdrängung. Indem das Eigene seine Infragestellung in der Feindschaft vor sich selbst auf schiebt, erscheint es im Feind als seine eigene Frage. Was der Unterscheidung von Freund und Feind daher vorausgeht, ist die Absonderung eines Fremden, das im Eigenen selbst existiert und die Logik der Identität jederzeit heimsucht. In dieser Absonderung schützt sich das Eigene vor sich selbst, indem es sich vor der Unsichtbarkeit eines Fremden im Eigenen zu bewahren versucht, das niemals vollständig in den Blick zu bekommen ist.

3. *Nietzsche und die Obsession des Eigenen.* – In seinem Buch *Politik der Freundschaft* (1994) hat Jacques Derrida die Wahrheit des Politischen bei Carl Schmitt mit dem Augenblick identifiziert, »da man an die eigene Grenze rührt, an sich selbst oder den Doppelgänger, den Zwilling, an jenen absoluten Feind, der stets wieder in den Zügen des Bruders begegnet l. . .!«¹⁰ Den Feind sichtbar zu machen und ihn als meinen Feind anzuerkennen, heißt daher umgekehrt, die Grenze zwischen mir und dem Feind, die immer auch meine eigene Grenze darstellt und sie zugleich verhüllt, so zu berühren, daß ich in dieser Berührung vor mir selbst geschützt bin. Der Sichtbarkeit des Feindes korrespondiert im

Gegenzug die Kaschierung einer Feindschaft, in der ich mich gegen mich selbst befinde, wenn ich ausschließlich mir selbst anzugehören versuche. Die absolute Feindschaft, vor der Carl Schmitt so energisch gewarnt hat, ist daher nicht bloß eine mögliche Entgrenzung der relativen Feindschaft, die als abzuwehrende Möglichkeit die klare Logik eines geordneten und gehegten Krieges bedroht und nur darauf wartet, das humane Gesicht des Krieges zu entstellen. Sondern weil ich mich in meiner eigenen Besessenheit vor mir selbst schützen muß, indem ich einen anderen an meiner Stelle als meinen Feind bestimme, stellt die absolute Feindschaft den Hintergrund dieser Verschiebung dar, auf dem der Feind als die Gestalt meiner Besessenheit erscheint. Die klare Logik der Identität ist deshalb auf ganz andere und fundamentalere Weise mit der Möglichkeit einer absoluten Feindschaft verbunden, als es in den theoretischen Zugriffen auf diese Problematik bei Schmitt den Anschein hat. Denn die Axiome der Feindschaft, auf denen das politische Denken Carl Schmitts beruht, beerben eine lange Tradition des Denkens der Selbstidentität, das sich spätestens seit Kant und Hegel immer wieder an der Einsicht abgearbeitet und zugleich diese Einsicht abzuwehren versucht hat, daß der Preis meiner Selbstidentität in dem prekären Status eines anderen besteht, der diesen Preis zu zahlen hat. Unter den zahlreichen Vordenkern dieser Logik der Selbstidentität, der sich das Feindedenken bei Schmitt verdankt, hat Derrida in seinem Buch *Politik der Freundschaft* besonders Nietzsche hervorgehoben. Auch wenn Schmitt den einsamen Denker einer großen Politik nicht sonderlich gemocht hat, so sieht Derrida in der Fundierung des Politischen in der Unterscheidung von Freund und Feind »auch ein »nietzscheanisches« Erbe, das dieses Axiom antritt.«¹¹ Während Derrida jedoch bei der Rekonstruktion der Linien, die von Nietzsche zu Schmitt führen, ambivalent bleibt, was die Problematik des Feindes bei Nietzsche angeht, läßt sich gerade bei Nietzsche der Zusammenhang zwischen einer Obsession des Eigenen und der Unsichtbarkeit einer Feindschaft, die schon gegeben sein muß, noch bevor der Feind benannt worden ist, präzise beschreiben. Vielleicht müßte man sogar so weit gehen zu behaupten, daß Carl Schmitts Abneigung gegen Nietzsche darauf beruht, daß kein anderer Denker die Paradoxien des Eigenen so sehr ins Extrem getrieben hat wie Nietzsche. Denn was sich bei Nietzsche so genau beschreiben läßt, betrifft den Umstand, daß in dem Moment, in dem das Eigene alles Fremde aus sich getilgt hat, sich alle möglichen Arten der Feindschaft in einer einzigen Feindschaft gegen sich selbst zusammenziehen.

In seiner als Autobiographie angelegten Schrift *Ecce homo* (1888), deren programmatischer Untertitel *Wie man wird, was man ist* lautet, versammelt Nietzsche seine Autorschaft entlang einer Selbstrezension seiner Schriften und vergewissert sich auf diese Weise seiner eigenen Existenz. Bei dieser Vergewisserung fungieren die eigenen Schriften wie ein Spiegel im Sinne des von Jacques Lacan entwicklungspsychologisch gefaßten Spiegelstadiums. Nach Lacan konstituiert

sich die Identität des Kindes in diesem Stadium durch eine imaginäre Identifikation mit dem eigenen Bild im Spiegel, was bei Freud im Unterschied zum »Ich-Ideal« als »Ideal-Ich« bezeichnet wird. Dem jubulatorischen Moment, das mit der Aufnahme des eigenen Spiegelbildes einhergeht, entspricht bei Nietzsche die erregende Rezension der eigenen Schriften und die damit verbundene Selbstbejahung der in den Schriften manifest gewordenen Autorschaft. Der Autor von *Ecce homo* versammelt sich selbst, indem er alle Schriften, die seinen Namen tragen, in den Augenblick einer als vollkommen erscheinenden imaginären Zentrierung zusammenzieht, in dem es keinen Unterschied mehr zwischen dem Autor und seinem Werk geben soll. In dieser Selbstinszenierung sind alle fremden Blicke, denen das Werk ansonsten ausgesetzt ist, scheinbar getilgt. Weil zwischen dem betrachtenden Ich und dem betrachteten Ich kein Unterschied mehr existieren soll, scheint in dieser Szene der Selbstbetrachtung jede mögliche Art des Mangels verschwunden zu sein und damit auch jedes Begehren, anders zu sein: »Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, – es ist kein Zug von *Ringeln* in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas ‚wollen‘, nach Etwas ‚streben‘, einen ›Zweck‹, einen ›Wunsch‹ im Auge haben – das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung. Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft – eine *weite* Zukunft – wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass etwas anders wird als es ist; ich will selber nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt.«¹² Das Ich erscheint hier vollständig in den Augenblick seiner Selbstübereinstimmung eingeschlossen. Sowohl aus der Vergangenheit sind alle Spuren einer möglichen Fremdeinwirkung getilgt, als auch präventiv aus der Zukunft abgeschirmt. Die vollständige Aneignung, in der sich das Ich mit sich einig weiß, verfährt nicht nur retroaktiv, sondern auch antizipatorisch: *So wie es war und jetzt ist, wird es immer sein*. Es gibt nur den einzigen Augenblick einer Ich-Regie, in der das Ich als Souverän seiner selbst erscheint. Jedes Wollen, jedes Streben, jeder Zweck und jeder Wunsch sind zugunsten eines Blicks zurückgestellt, der auf eine weite, glatte Oberfläche gerichtet ist, die an keiner Stelle eine Markierung aufweist und die daher den Blick sich selbst zurückgeben kann. In dieser Selbstaneignung erscheint sich das Ich in seiner ganzen Fülle als präsent, weil es keinen anderen gibt, der diese Selbstpräsenz stören könnte. Weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft ist ein anderer in Sichtweite, dessen Blick das sich selbst betrachtende Ich ausgesetzt ist. Weil das Ich zum einzigen Beobachter seiner selbst geworden ist, besteht die eigene Wahrnehmung darin, daß es immer schon so war und auch immer so sein wird. Daß es keine Erinnerung an eine Erfahrung des Bedürfnisses gibt, selbst ein anderer werden zu wollen, bedeutet zugleich, daß es in der Szene dieser Selbstbetrachtung überhaupt keinen Platz für einen anderen gibt. Denn in dem Moment, in dem sich das Ich vollständig mit dem eigenen Bild im

Spiegel identifiziert, muß jeder andere aus der Selbstwahrnehmung ausgeschlossen werden. Was die imaginäre Geschlossenheit dieser Szene konstituiert, ist daher die fehlende Erinnerung an einen mangelhaften Zustand, der das Ich auf einen anderen als es selbst verweisen würde. Was in dieser Szene der Selbstbetrachtung fehlt, ist somit der Mangel selbst.

Würde man die Verkündung einer bislang nicht dagewesenen Autorschaft und damit verbunden einer neuen Form von Subjektivität, als deren Vertreter sich Nietzsche in *Ecce homo* anpreist, mit dem etablierten Konzept von Autorschaft und Subjektivität vergleichen, wie es sich vor allem im deutschen Bildungsroman finden läßt, dessen Entwicklungsstruktur von Hegel als Prozeß der Bildung theoretisch gefaßt worden ist, so müßte man im Hinblick auf die Verwaltung des Mangels eine geradezu gegenteilige Bewegung analysieren.¹³ Während es im Prozeß der Bildung um die stets auch schmerzhaft erfahrene Erfahrung geht, sich selbst in einen anderen verwandeln zu müssen, bedeutet dagegen, sich niemals bemüht zu haben und den Wunsch überhaupt nicht zu kennen, ein anderer sein zu wollen, diese Erfahrung nicht mehr machen zu wollen. Um sich selbst vollständig bejahen zu können, was Nietzsche in *Ecce homo* zum Programm seiner Autobiographie erhebt, muß zunächst etwas auf eine derartige Weise verneint werden, daß dieses Verneinte nicht einmal mehr als Verneintes vorkommt. Wenn man sich selbst ganz will, darf das Nein gegenüber jeder Fremdeinwirkung und somit die vorgängige Verneinung jedes Fremden im Eigenen, die erst die Selbstbejahung ermöglicht, keine wahrnehmbare Spur in dieser Selbstbejahung mehr hinterlassen. Das Nein muß als Nein unkenntlich gemacht sein; es muß fehlen. Denn um sich selbst ganz in den Blick nehmen zu können, dürfen die fremden Blicke selbst als ausgeschlossene nicht mehr gegenwärtig sein. Weil mit diesem Ausschluß des Ausgeschlossenen die eigene Grenze unsichtbar und dementsprechend unberührbar wird, kann es in dieser Konstellation keinen Feind geben, der dieser Grenze eine Gestalt in Form ihrer Verdrängung verleihen könnte. Keinen Feind zu haben, muß aus dieser Perspektive daher bedeuten, der Obsession des Eigenen vollständig ausgeliefert zu sein. Aus diesem Grund haftet der berühmten Formulierung »Feinde, es gibt keinen Feind!«¹⁴ aus Nietzsches Schrift *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878/80) etwas Bedrohliches an. Denn in dem Moment, in dem selbst die Verwandlung des Fremden in einen Feind unterbunden werden muß, weil es überhaupt kein Fremdes geben soll und somit auch die Verneinung des Fremden noch unterdrückt werden muß, erscheint die Möglichkeit eines Feindes, den man anerkennen könnte, als ein Wunsch nach Entlastung eines sich selbst angehörenden Eigenen. Während die Unterscheidung zwischen Freund und Feind bei Carl Schmitt das Eigene vor sich selbst immunisiert, indem die Sichtbarkeit des Feindes die Erosion der eigenen Identität aufhalten soll, zeigt die Obsession des Eigenen bei Nietzsche ihre Problematik darin, daß in dem

Moment, in dem das Fremde vollständig gelehnt wird, eine Feindschaft entsteht, die sich jeder Form der Sichtbarkeit entzieht und daher um so bedrohlicher wirkt.

4. *Nietzsche und der Ausschluß des anderen.* – Am Anfang der Operation, die in Nietzsches *Ecce homo* die vollständige Aneignung seiner selbst gewährleisten soll, steht die Abschottung gegen jenen Blick, der in der Lacanschen Fassung des Spiegelstadiums die Wiedererkennung im Spiegelbild rahmt und diese allererst möglich macht. Im Unterschied zur imaginären Identifikation mit dem idealen anderen im Spiegel hat Lacan den Blick, der das Kind bei dieser Identifikation beobachtet, als den Blick eines »großen Anderen« bezeichnet, in dem man sich nicht spiegeln kann, weil man in dem Moment, in dem man von diesem »großen Anderen« gesehen wird, ihn umgekehrt nicht sehen kann. Die imaginäre Identifikation mit dem Spiegelbild kann aus dem Grund niemals restlos sein, weil sich die Idealität des Spiegelbildes nicht allein dem eigenen Blick in den Spiegel verdankt, sondern von der Zustimmung eines »großen Anderen« abhängt, der einen bei dieser Identifikation beobachtet. Im Spiegelbild ist nach Lacan deshalb nicht nur der eigene Blick enthalten, insofern man sich im Spiegel so sieht, wie man sich gerne sehen möchte, sondern ebenfalls der Blick dieses »großen Anderen«. Man inszeniert sich nicht ausschließlich für sich selbst im Spiegelbild, sondern immer im Horizont eines Zuschauers, unter dessen Blick man sich mit dem Spiegelbild identifiziert. Neben der imaginären Identifikation gibt es deshalb auch eine symbolische Identifikation, bei der man sich mit dem Blick identifiziert, in dessen Horizont man sich im imaginären Spiegelbild gefällt.¹⁵ Dieser Blick eines »großen Anderen« ist in der Lacanschen Fassung des Spiegelstadiums der Blick der Mutter oder des Vaters, deren Wünsche das Kind von nun an zumindest auch ausagiert, wenn es sich in einem ganz bestimmten Bild meint, wiedererkennen zu können. Die damit verbundene Fremdheit im eigenen Bild läßt sich über die psychoanalytische Dimension der familiären Konstellation hinaus kulturtheoretisch als der Blick der Vorfahren beschreiben, in deren Schuld man steht und von denen man sich beobachtet fühlt.

Daß es bei Nietzsche in *Ecce homo* mit der Verkündung einer bislang nicht dagewesenen Autorschaft nicht bloß um eine privatistisch aufzufassende Individualisierung geht, sondern um einen vollständigen Traditionsbruch und die politische Formierung einer neuen »Gesellschafts-Ordnung«, die sich von dem tradierten Schuldverständnis loszusagen versucht, machen schon die berühmten Anfangssätze dieser Schrift deutlich, in denen Nietzsche das »Glück« seines Daseins einem »Verhängnis« zurechnet: »I. . . Ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt.«¹⁶ Im folgenden Absatz, der den Tod des Vaters und das Einset-

zen einer Krankheit des Sohnes schildert, steht nicht bloß eine individualpsychologisch aufzufassende traumatische Erfahrung auf dem Spiel, sondern die gesamte symbolische Ordnung, die mit dem Tod der Vater-Figur verbunden ist und die deshalb das »Gesamtp Problem des Lebens« betrifft. Wenn man mit Lacan davon ausgeht, daß die symbolische Ordnung dort entsteht, wo die sterbliche Existenz des Körpers in eine über diese Sterblichkeit hinausführende Existenz von Namen und Gräbern überführt werden muß, in ein symbolisches System der Zeugung, ohne das keine menschliche Gemeinschaft auskommt, dann versammelt dieser Absatz alle Elemente einer Neubegründung der symbolischen Ordnung: *Der Sohn stirbt mit dem Vater und lebt als seine Mutter weiter*. Bei dieser Neubegründung wird die überkommene Stelle des Vaters, die den Tod symbolisiert und damit zugleich verkörpert und abschirmt, verworfen und durch einen Diskurs des Lebens und des Gebärens ersetzt, der Nietzsches Werk zu einem hervorragenden Schauplatz für die biopolitischen Diskurse des 19. Jahrhunderts macht.¹⁷ Nietzsche beschreibt zunächst, wie er mit in das Grab des Vaters hinabsteigt: »Im gleichen Jahre, wo sein Leben abwärts gieng, gieng auch das meine abwärts: im sechsunddreissigsten Lebensjahre kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität, I. . I.« (S. 264) An diesem »niedrigsten Punkt« der Vitalität herrschen schreckliche körperliche Erschöpfungszustände, Schmerzen und Krankheiten vor. Aber mitten in den »Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt«, stellt sich plötzlich eine »Dialektiker-Klarheit« ein, die es Nietzsche erlaubt, die Vielzahl der aufgezählten Leidenssymptome nicht sich selbst, sondern einem anderen zuzurechnen: »Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben, über deren Natur und Häufigkeit ich mich erst auf gelehrtem Wege zu unterrichten hatte. Mein Blut läuft langsam. Niemand hat je an mir Fieber constatiren können.« Selbst der behandelnde Nervenarzt muß folglich zugeben: »nein! an ihren Nerven liegt's nicht, ich selber bin nur nervös.« (S. 265) Die Operation, die aus dem »Verhängnis«, das mit dem Tod der Vater-Figur beginnt, ein »Glück« macht, das vollständig und integral ist, besteht in einem Wechsel der Perspektive, die nun nicht mehr von dem Kranken zur Vorstellung des Gesunden verläuft, sondern die umgekehrte Blickrichtung von der Vorstellung des Gesunden auf den Kranken beschreibt: »Von der Kranken-Optik aus nach *gesünderen* Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewisheit des *reichen* Lebens hinuntersehen in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts – das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung, wenn irgend worin wurde ich darin Meister.« (S. 266) Was es möglich macht, das Grab des Vaters wieder zu verlassen, ist, auf sich selbst als auf einen anderen zu schauen: *Es ist ein anderer, der sich mit dem Tod des Vaters identifiziert hat und ihm ins Grab gefolgt ist*. Die Kohä-

renz des Blicks, in der sich nun das Leben und die Gesundheit ansammeln können, verdankt sich dem Anblick eines Leidenden und Kranken, dem die Last der Symbolisierung und Überbrückung des Fremden und Todbringenden nun aufgebürdet wird. Als Voraussetzung für diese Abspaltung beschreibt Nietzsche ein Kaltwerden und Kaltblütigsein, das es ermöglicht, zu sich selbst in Distanz zu treten. Der vormals Kranke, der nun als Gesunder auf sich selbst als einen Kranken blickt, hat nichts mehr mit dem zu tun, der jetzt gerade krank ist. Alle großen Themen Nietzsches – das falsche Mitleid, das aktive Vergessen, die Unschuld des Werdens und die Ewigkeit des Augenblicks – sind in dieser Operation enthalten, deren Resultat darin besteht, niemals krank gewesen zu sein: »Als summa summarum war ich gesund, als Winkel, als Spezialität war ich *décadent*.« (S. 266) Der Kranke erscheint nur noch als ein Teil des Gesunden, dessen Aufgabe es war, die Gesamt-Gesundheit zu steigern. Im Nachhinein der Operation kann der Gesunde überhaupt nur aus dem Grund gesund sein, weil es einen Kranken gegeben hat. Die Transformation des Mangels, der mit dem Tod der Vater-Figur markiert ist, in eine Selbstbejahung verdankt sich der Absonderung eines anderen, der diesen Mangel jetzt zu symbolisieren hat. Nietzsche beschließt diesen Absatz daher mit einer Neugründung der symbolischen Ordnung: »Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, *Perspektiven umzustellen*: erster Grund, weshalb für mich allein eine ›Umwertung der Werthe‹ überhaupt möglich ist.« (S. 266)

5. *Nietzsche und die Selbstvergewisserung im Leiden des anderen.* – In dieser Neugründung der symbolischen Ordnung treten bei Nietzsche an die Stelle aller Autoritäts-Figuren, die sich unter den Namen *Gott*, *Vater* oder *Staat* aufzählen lassen, zunächst Szenen einer scheinbar maßlosen Einsamkeit, die jubilatorisch-affirmativ einem »freien Geist« oder einem »souveränen Individuum« zugesprochen werden und die sich nur auf den ersten Blick als Szenen einer sich selbst kreierenden Individualität erschließen lassen. In *Ecco homo* resümiert Nietzsche die Geschichte seiner Genesung zunächst ganz in diesem Sinne als Folge einer geglückten Selbstbejahung, die zu keiner Zeit auf eine fremde Hilfe angewiesen war: »Ich nahm mich selbst in die Hand, ich machte mich selbst wieder gesund: die Bedingung dazu – jeder Physiologe wird das zugeben – ist, *dass man im Grunde gesund ist*.« (S. 266) Daß allerdings auch die Selbstvergewisserung, die Nietzsche in *Ecce homo* vornimmt, indem er sich seine eigene Autorschaft entlang seiner Schriften vor Augen hält, auf eine Vergewisserung durch einen anderen angewiesen ist, macht der Diskurs eines höchst problematisch anderen deutlich, der immerzu von außen andrängt und mit genau denjenigen Problemen ausgestattet wird, von denen das wiederhergestellte Ich nun als befreit erscheint. Denn im gleichen Maß, wie Nietzsche die Geschichte seiner Genesung inszeniert, wird auch der Diskurs eines kranken und

widerwärtigen anderen generiert, der ihm diese Genesung immerzu streitig machen will. Je offensiver sich Nietzsche selbst als jemanden bejaht, der keine Vergeltung kennt, der ohne jedes Ressentiment ist, der sich großzügig noch gegen seine Neider verhält und der deshalb »so wenig als möglich Nein zu sagen« (S. 292) versucht, um nicht mit dem verbunden zu sein, wogegen sich dieses Nein richten würde, desto deutlicher drängt der Diskurs eines bedrohlichen anderen an, dem alle diese Attribute einer unschuldigen und kindlichen Fülle fehlen und nach dessen Berührung man sich die Hände waschen muß. Dieser parasitäre andere, dessen »Vampirismus« davon lebt, daß er denjenigen, der aus sich selbst heraus zu leben vermag, herunterzieht, in seiner Reinheit besudelt und ihm sein übervolles Leben wegnehmen, ihn »aussagen« und »blutarm« machen will, dieser schattenhafte andere ist die »Todfeindschaft gegen das Leben« (S. 374) selbst und hat aus diesem Grund nun das Fremde zu symbolisieren, von dem man sich »selektieren« muß, um soweit wie möglich auf der Seite des eigenen Lebens zu stehen. Die Operation, die Nietzsche in *Ecce homo* programmatisch vorführt und deren Ziel darin besteht, zu dem zu werden, der man immer schon ist, indem man niemals anders war und das eigene Anderssein einem anderen zurechnet, produziert einen unbekanntem und gestaltlosen anderen. Mit der unleugbaren und höchst problematischen Existenz dieses anderen wird man niemals fertig, weil dieser seltsame und befremdliche andere als Absonderung des eigenen Fremden nach wie vor in Kontakt mit dem Eigenen steht, dieser Kontakt jedoch geleugnet wird.

Im Unterschied zur Immunisierung gegen die Obsession des Eigenen in der Unterscheidung von Freund und Feind bei Carl Schmitt führt die Operation, die bei Nietzsche die vollständige Selbstaneignung gewährleisten soll, unmittelbar zu dem Ort des Ausschlusses, an dem das Fremde nicht in die Gestalt eines Feindes transformierbar ist, weil ihm kein eigener Blick zugestanden werden kann. Weil sich das Eigene vor jedem fremden Blick zu verschließen versucht, kann der mangelhafte andere, der aus diesem Grund permanent abgesondert werden muß, niemand sein, von dem man abhängig ist und der diese Abhängigkeit auch verkörpert. So wie die Anerkennung des Feindes bei Schmitt von der wechselseitigen Sichtbarkeit bedingt ist, die sich in einer Auseinandersetzung mit dem Feind von Angesicht zu Angesicht manifestieren soll, ist die Feindschaft gegenüber diesem befremdlichen und mangelhaften anderen deshalb eine unsichtbare Feindschaft, weil der andere dann nicht mehr als solcher wahrnehmbar ist, wenn man umgekehrt diesem anderen keinen Blick zugesteht, der einen ebenfalls wahrnehmen und auch beurteilen kann. Das Gefühl, trotzdem von diesem unsichtbaren Feind andauernd beobachtet zu werden, ohne wissen zu können, woher dieser beobachtende Blick kommt, verdankt sich daher einer Blindheit gegenüber einer Feindbeziehung, in der man zwar steht, aber in der man sich selbst nicht sieht. In dieser Blindheit erscheint der Feind als jemand,

der etwas von einem will und einem immerzu auflauert, ohne daß man dafür hinreichende Gründe anzugeben wüßte. Im Unterschied zur *Verdrängung* und im Anschluß an Freud hat Lacan diese Art des Ausschlusses als *Verwerfung* bezeichnet, bei dem der ausgeschlossene andere deshalb von außen wiederkehrt,¹⁸ weil jeder Zugang, jedes Wissen und jede Beziehung zu diesem mangelhaften anderen als gekappt erscheint. In diesem anderen kann man sich nicht spiegeln, weder als Freund noch als Feind, und trotzdem muß man immer wieder auf ihn zurückkommen, über ihn nachdenken und ihn analysieren, um sich soweit wie möglich von ihm zu entfernen, weil er einen noch dort verfolgen könnte, wo man sich schon längst von ihm entfernt glaubt. Insofern der mangelhafte andere, dem unterstellt wird, als Kranker nach der Gesundheit des Gesunden zu trachten, die Grenze des Eigenen auf eine Weise markiert, daß diese Grenze nur als eine fremde und von außen gezogene Grenze erscheint, nimmt dieser andere auch die Position des »großen Anderen« im Sinne von Lacan ein, der einen jedoch immerzu in Frage stellt und von dem man niemals anerkannt werden kann.

Mit der Verwerfung des Fremden im Eigenen wird im Gegenzug auch die eigene Grenze ungewiß. Um diese Ungewißheit kreist die gesamte Regie eines sich selbst feiernden Ichs, die Nietzsche in *Ecco homo* vorführt und in dem berühmten Satz, er lebe auf seinen »eigenen Credit« hin, verdichtet, der zugleich eine Feststellung und eine Frage impliziert: »Ich lebe auf meinen eigenen Credit hin, es ist vielleicht bloss ein Vorurtheil, daß ich lebe? . . .« (S. 257) Die Entscheidung, ob ich lebe oder vielleicht schon tot bin, ob ich der Fülle des Lebens und der Präsenz des Augenblicks angehöre oder aber einer gespenstischen Kultur der Wiedergänger und Totengräber, fällt nicht mehr in den Bereich einer Autoritäts-Figur, und trotzdem kann sie das Ich, das sich selbst Kredit gibt, allein nicht fällen. Deshalb korrespondiert dem Diskurs der Fülle und der jubulatorischen Selbstpräsenz ein zugleich fremder und doch intimer Diskurs der Schädlichen, Schwachen und Kranken, der das stets ungewisse Vorurteil, daß ich lebe, das aus Gründen der Selbststeigerung auch ungewiß bleiben muß, nur insofern bestätigen könnte, als damit im gleichen Moment das sichere Urteil ausgesprochen würde, daß andere nicht mehr leben. Zwischen der reinen und makellosen »Oberfläche des Bewusstseins«, die keinen Mangel kennt und sich ausschließlich bei sich selbst zu verschulden meint, die sich frei halten muß von jeder bestimmten Form der Verneinung, und den andrängenden Kräften aus der unendlichen Tiefe unterhalb dieser Oberfläche herrscht eine Feindschaft, die niemals identifiziert werden kann und deshalb einen ständigen, wachsamem und unabschließbaren Kampf erfordert. Denn die Kohärenz der Oberfläche lebt von einem unannehmbaren Feind, der selbst nicht auf dieser Oberfläche erscheinen kann, der schlimmer ist als jeder Feind, den man erkennen und anerkennen könnte, der zwar immer auf dem Sprung ist, sich zu

verraten, wenn man ihn genügend provoziert, aber mit dem sich auseinanderzusetzen schon eine Besudelung darstellen könnte: »Wen ich verachte, der *erräth*, dass er von mir verachtet wird: ich empöre durch mein blosses Dasein Alles, was schlechtes Blut im Leibe hat . . . Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*.« (S. 297) Man kann die Feier eines übervollen Ichs bei Nietzsche nicht von der Konstruktion eines bedrohlichen anderen loslösen, der das Ich erst zu seinem Selbstsein und zur Steigerung dieses Selbstseins in genau dem Maße zwingt, in dem es sich von diesem anderen verfolgt fühlt. Der Diskurs der Fülle, der Großzügigkeit und der Unschuld verdankt sich dem ursprünglichen Ausschluß eines mangelhaften anderen, von dem das Ich nichts wissen will, und der es doch unaufhörlich beschäftigt. Die »große Politik« der Rang- und Rassenordnungen, die mit der Neugründung der symbolischen Ordnung bei Nietzsche einhergeht und die darauf abzielt, die staatliche Macht bürgerlicher Prägung in eine biopolitische Bewirtschaftung des Bevölkerungskörpers zu transformieren, muß deshalb in das so gewonnene Feld des Lebens abgestufte Zäsuren der Wertigkeit einführen, die zuletzt im Tod des Schädlichen, Schwachen und Kranken die eigene Lebenskraft sicherstellen.¹⁹ Georges Bataille, dessen Auseinandersetzung mit Nietzsche zu den zentralen Schauplätzen einer dekonstruktivistischen Nietzsche-Lektüre gehört, hat daher die Fülle und den Reichtum als das eigentliche Problem einer dem Steigerungsimperativ gehorchenden Ökonomie aufgefaßt und in einer geradezu manischen Anrufung eines »Ich sterbe«²⁰ versucht, wirksame Gesten der Verschwendung und der Verausgabung des Selbst zu finden, um dem anderen den Ort zurückzuerstatten, den Nietzsche ihm verweigert hat.

Anmerkungen

- 1 Ernst Jünger: *In Stahlgewittern*, Stuttgart 1995, S. 64.
- 2 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 2002, S. 11.
- 3 Ebd., S. 11.
- 4 Ebd., S. 37.
- 5 Zu Carls Schmitts durchgängigem Leitmotiv, durch die Fokussierung der Feindschaft den drohenden Verlust staatlicher Souveränität abzuwenden, vgl. Friedrich Balke: *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996, S. 91–132.
- 6 Vgl. die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt bei Jakob Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann, München 2003, S. 86–97.
- 7 Vgl. dazu Friedrich Balke: *Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel*, in: *Sociologica Internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung*, 30 (1992).
- 8 Vgl. Carl Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hg. von Eberhard Freiherr von Medem, Berlin 1991, S. 213; Eintrag vom 25.12.1948.
- 9 Theodor Däubler: *Hymne an Italien*, Leipzig 1924, S. 65 f.

- 10 Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*, übersetzt von Stefan Lorenzer, Frankfurt/Main 2002, S. 204.
- 11 Ebd., S. 125.
- 12 Friedrich Nietzsche: *Ecce homo* (*Kritische Studienausgabe*, Bd. 6), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, S. 294 f.
- 13 Vgl. dazu Friedrich Kittler: *Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von »Ecce homo«*, in: Jacques Derrida, Friedrich Kittler: *Nietzsche - Politik des Eigennamens*, Berlin 2000.
- 14 Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, (*Kritische Studienausgabe*), Bd. 2, S. 263.
- 15 Vgl. dazu Slavoj Žižek: *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Teil I: Der erhabenste aller Hysteriker, Teil II: Verweilen beim Negativen, übersetzt von Isolde Charim und Lydia Marinelli, Wien 2008, S. 207–219.
- 16 Nietzsche: *Ecce homo*, S. 264. – Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf *Ecce homo*.
- 17 Vgl. dazu Friedrich Balke: *From a biopolitical point of view: Nietzsches Philosophy of Crime*, in: *Cardozo Law Review*, 24 (2003), S. 705–722.
- 18 Jacques Lacan: *Die Psychosen. Das Seminar von Jacques Lacan*, Buch III (1955–56), übersetzt von Michael Turnheim, hg. von Jacques-Alain Miller, Berlin-Weinheim 1997, S. 57.
- 19 Vgl. dazu Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, übersetzt von Michaela Ott, Frankfurt/Main 2001, S. 282–311.
- 20 Georges Bataille: *Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I)*, übersetzt und hg. von Gerd Bergfleth, München 1999, S. 100.