

**»Es ist das Leben, sonst nichts.«**

**Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht bei Camus, Cioran  
und Lévinas**

Inauguraldissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades

der Humanwissenschaftlichen Fakultät

der Universität zu Köln

nach der Promotionsordnung vom 10.05.2010

vorgelegt von

Diana Lohwasser, M.A.

aus

Roth

Februar 2015

Erstgutachter: Prof. Dr. Jörg Zirfas

Zweitgutachter: Prof. Dr. Ursula Stenger

Tag der Promotion: 07. Mai 2015

*To whom it concerns.*

*I'm alone in the dark. Turning  
the world around in my head  
as I struggle through another  
bout of insomnia [...].*  
(PAUL AUSTER, MAN IN THE DARK)

*To face death is part  
of being human.*  
(DOCTOR WHO)

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>EXISTENZ IN BILDUNGSTHEORETISCHER HINSICHT – EINE VERMUTUNG</b> .....	<b>1</b>
EXISTENZ .....	4
Kierkegaard .....	6
Nietzsche .....	9
Heidegger.....	10
BILDUNG .....	13
Klassische Modelle der Bildung .....	14
Moderne Modelle der Bildung .....	16
<i>Existenz und Bildung</i> .....	19
ZIELE .....	20
<i>Thesen</i> .....	23
METHODE UND VORGEHENSWEISE .....	24
<b>CAMUS – DIE IMAGINATION DES MITTELMEERISCHEN LICHTS ODER DIE VERGEWISSERUNG DER EIGENEN EXISTENZ</b> .....	<b>28</b>
LEBEN GLÜCKEN .....	32
<i>Sehnsucht</i> .....	34
<i>Gewissheit</i> .....	38
STERBEN LEBEN .....	41
BLENDENDE MORAL.....	45
<i>Homme révolté</i> .....	48
VERGEWISSERUNG – OBSCUR À SOI-MÊME.....	54
<i>Verzweifelnde Vergewisserung – Flucht und Exil aus der Existenz</i> .....	57
<i>Befreiende Vergewisserung – Revolte und Bejahung der Existenz</i> .....	64
<b>CIORAN – DIE KRANKHEIT ZUM TODE IST DAS LEBEN</b> .....	<b>69</b>
VERFEHLTE SCHÖPFUNG ODER VOM UNGLÜCK DER GEBURT .....	72
<i>Sterben und Tod</i> .....	76
ERKRANKTE EXISTENZ.....	83
<i>Krankheit und Schmerz</i> .....	85
<i>Kritisch-skeptische Anthropologie</i> .....	89
LEIDENSFÄHIGSEIN .....	101
<b>LÉVINAS – DIE VERANTWORTUNG FÜR DEN ANDEREN ALS HETERONOME AUTONOMIE DES SELBST</b> .....	<b>110</b>
ÖKONOMIE DES SEINS .....	116
Das Selbst und der Andere .....	116
Die Gastlichkeit, das Verlangen bzw. Begehren, die Verwundbarkeit und die Freiheit .....	119
<i>Das Rätsel des Anderen oder Das Selbst als Geisel des Anderen</i> .....	125
VON-ANGESICHT-ZU-ANGESICHT .....	128
<i>Das sagende Ungesagte</i> .....	137
VERANTWORTBARSEIN .....	139
<i>Die Heteronomie der Autonomie</i> .....	142
<i>Gerechtigkeit</i> .....	145
<b>EXISTENZ IN BILDUNGSTHEORETISCHER HINSICHT – EINE ANNÄHERUNG</b> .....	<b>151</b>
GRUNDANNAHMEN .....	151
WESENSBESTIMMUNG DER EXISTENZ IM KONTEXT DER BILDUNGSTHEORIE.....	152
<i>Ethik und Moral</i> .....	152
<i>Autonomie und Vergewisserung</i> .....	156
<i>Verantwortung und Gerechtigkeit</i> .....	161
<i>Revolte und Kritik</i> .....	164
<i>Subjekt und Sozialität</i> .....	168
<i>Endlichkeit und Unendlichkeit</i> .....	171

<b>LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	<b>177</b>
SIGLENVERZEICHNIS .....	177
PRIMÄRLITERATUR .....	179
SEKUNDÄRLITERATUR .....	181

## Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht – Eine Vermutung

Karl Jaspers stellt schon 1935 bei seinen Vorlesungen über Vernunft und Existenz an der Universität Groningen fest, dass der Mensch eine Idee von Existenz benötigt, an der er sich orientieren kann: „Ob wir Existenz an das Bewußtsein überhaupt oder an den Geist oder an jede andere Weise des Umgreifenden halten, es zeigt sich das gleiche: Ohne Existenz wird alles wie leer, wie ausgehöhlt, wie bodenlos, wird alles unecht, weil endloses Maskensein und bloßes Möglichsein oder bloßes Dasein“<sup>1</sup>. Der Umgang mit der eigenen Existenz eröffnet neue Sichtweisen auf sich und die Welt und kann zudem als ein Bildungsprozess bezeichnet werden, der den Menschen als Menschen ausmacht und ihn dadurch von anderen lebenden Organismen unterscheidet<sup>2</sup>, da er sich selbst und seine Existenz reflektieren kann. Die Beschäftigung mit der menschlichen Existenz oder auch mit der „Existenzphilosophie macht aufmerksam auf Phänomene menschlichen Seins [...], die trotz ihres schmerzhaften Charakters nicht als ‚Störung‘ im menschlichen Leben betrachtet werden dürfen, sondern daß diese Phänomene tief im menschlichen Sein verwurzelt sind“<sup>3</sup>. Das Aufblitzen bzw. das Erfahren dieser Momente zeigen eine andere Seite des menschlichen Daseins. Sie machen aufmerksam auf Fremdes in der eigenen Existenz und können erschreckend sein, da sie im gewöhnlichen Alltag nur zum Teil eine Rolle spielen: „Soviel man weiß, vollzieht sich jedes Lernen und jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, in einer Relation zum Fremden und zum unbekanntem Außen“<sup>4</sup>. Deshalb hat ein Mitdenken der fremden bzw. anderen Seiten des Lebens eine große Bedeutung, da sie es ermöglichen durch die Erweiterung des eigenen existentiellen Erfahrungsspektrums mit dem Unbekannten, Fremden, Ungewöhnlichen, aber auch Erschreckenden bzw. Irritierenden anders umzugehen. „Und Lebenserfahrungen sind dementsprechend Erfahrungen des Menschen mit seiner Selbstbestimmungsfähigkeit, mit Gegensätzlichkeiten und mit der Endlichkeit.“<sup>5</sup>

Die Fremdheit dieser anderen Seiten der menschlichen Existenz braucht einen Ort im pädagogischen Denken, der diese irritierenden und fremden Erfahrungen auffangen kann und in der pädagogischen Praxis in vielen Situationen erfahrbar wird. „Grob

---

<sup>1</sup> Jaspers 1960, S. 56.

<sup>2</sup> Wie weit diese These der Wahrheit entspricht, könnten nur andere lebende Organismen beantworten, weshalb der Mensch hier durch einen Mangel an Kommunikationsmöglichkeiten mit anderen Wesen als ihm selbst im Recht bleibt.

<sup>3</sup> Hoffmann 2001, S. 15.

<sup>4</sup> Wimmer 2014, S. 693.

<sup>5</sup> Zirfas 2013, S. 221.

und aufs äußerste vereinfacht gesagt provoziert das Fremde allein schon durch seine Fremdheit einen Bildungsprozess, in welchem die Erfahrung des Fremden die bisherige Erfahrung fremd werden lässt.“<sup>6</sup> Darüber hinaus sollte „[k]lar [...] sein, dass das Fremde kein bestimmtes Objekt ist, sondern jeder, jedes und alles einem fremd sein und auch werden kann“<sup>7</sup>. So kann die Erfahrung mit dem Anderen bzw. dem Fremden der eigenen und der anderen Existenz konstitutiv für Bildungsprozesse sein. Zwar kann weiterhin nicht davon ausgegangen werden, dass dadurch das Leben von Sorgen, Kontingenzen, Problemen oder Krisen befreit und damit vereinfacht wird oder gar vorausgesagt werden kann, welche Erfahrungen mit dem Anderen bzw. Fremden sich positiv oder negativ auf den Menschen auswirken und dementsprechend auf das pädagogische Handeln, jedoch kann ein anderer Umgang mit irritierenden Erlebnissen denkbar werden. Es könnte dann mit Unvorhergesehenem oder Unangenehmen differenzierter umgegangen werden, auch wenn manche Situationen natürlich nichts an ihrer in die Existenz eingreifenden Kraft verlieren würden, wie etwa der Tod oder die Verzweiflung, aber die Art und Weise, wie mit diesen umgegangen wird, wäre eine andere.

Um dem „Menschen“ in dem, was ihn als Menschen ausmacht – nämlich die Möglichkeit über sich selbst und die eigene Existenz zu reflektieren –, in der Pädagogik gerecht werden zu können bedarf es demnach einer bildungstheoretischen Reflexion über die menschliche Existenz, die sowohl die positiven Seiten wie auch die negativen Seiten des Daseins des Menschen betrachtet und somit deren Ganzheitlichkeit widerspiegelt.

Der Mensch macht mit seiner eigenen Existenz bildende Erfahrungen, die nicht nur die Selbstwahrnehmung sondern auch die Fremdwahrnehmung verändern. Bei diesem Prozess treffen zwei Begriffe – Bildung und Erfahrung – zusammen, die rhetorische Figuren bleiben, da sie empirisch nicht vollständig nachvollziehbar sind, aber für die menschliche Konstitution trotz ihrer Ungreifbarkeit manifestierend sind. Bildende Erfahrungen sind subjektive Erfahrungen, die weder als tatsächlich stattfindende Bildungsprozesse wahrgenommen werden können, noch kann bestimmt werden, wie das Subjekt aus einer bildenden Erfahrung herausgeht, sprich, wie sich das Subjekt verändert hat.<sup>8</sup> Bildungserfahrungen stellen unmögliche Möglichkeiten<sup>9</sup> des Subjekts dar, die

---

<sup>6</sup> Wimmer 2007, S. 157.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Schäfer 2011, S. 42.

<sup>9</sup> Bildungserfahrungen und ihr Grund, egal, ob sie mit einer Idee des Guten verbunden werden oder ob sie sich mit dem Thema Sterben beschäftigen, bleiben ungreifbar, sind aber trotzdem konstituierend für das Subjekt und stellen deshalb sowohl eine mögliche Unmöglichkeit und eine unmögliche Möglichkeit dar, da nicht vorhergesagt werden kann, was letztendlich Bildungserfahrungen ermöglicht oder unmöglich

weder intendiert noch vorausschaubar sind, die sich weder nur auf die Zukunft noch auf die Vergangenheit beziehen, sondern sich im Gegenwärtigen manifestieren und verschwinden. Diese Erfahrungen sind nur teilweise greifbar und vergegenwärtigen sich im einzelnen Menschen. Die bildende Erfahrung wird zu einer rhetorischen Figur, die sich nur sprachlich bzw. zeichenhaft äußert, selbst aber als eine Metapher im Raum stehen bleibt. „Die Rede von der bildenden Erfahrung ist und bleibt eine Rede. Über das ‚Was‘, eine von ihr unabhängige ‚bildende Erfahrung‘, in der sich ein Subjekt ‚wirklich‘ verändert, lässt sich nichts sagen.“<sup>10</sup> Der Mensch versucht durch symbolische Ordnungsmuster dieses Erkenntnisdefizit einzuholen. Anhand von imaginären Überhöhungen dieser Muster wird dann das Selbst und die Veränderung und deren Prozess gedeutet und definiert<sup>11</sup>, bspw. mit dem Begriff der Bildung oder der Existenz. „Der Entzug, die Unerreichbarkeit und Nicht-Thematisierbarkeit dessen, was sich nur in der symbolischen Einordnung von Subjektivität und Erfahrung zeigt, ist ein traditionelles Thema des Bildungsversprechens.“<sup>12</sup>

Ein Aspekt, der als Grundlage jeder Erziehung und Bildung gesehen werden kann, den schon Johann Amos Comenius und Johann Friedrich Herbart als einen konstitutiven Moment für die Bildung des Menschen nennen, ist der Begriff der Bildsamkeit. Bildsamkeit ist die Fähigkeit des Menschen sich zu bilden. Nach Herbart ist die „Bildsamkeit des Willens zur Sittlichkeit“ als Bestimmtheit des Menschen zur Mitwirkung an der menschlichen Gesamtpraxis und mithin als Bildsamkeit zur rezeptiven und spontanen Leiblichkeit, Freiheit, Geschichtlichkeit und Sprache menschlicher Praxis [zu] fassen“<sup>13</sup>. Somit fasst er die Bildsamkeit als eine praktische Tätigkeit des Menschen, die fernab von theoretischen und philosophischen Systemen sich ereignet und sich vor allem in der pädagogischen Praxis äußert. Diese Fähigkeit sich zu bilden, beruht also darauf dass der Mensch selbst tätig wird und auf Situationen der menschlichen Alltagspraxis rezeptiv oder spontan reagiert, also aktiv am Leben teilnimmt. In pädagogischen Zusammenhängen kann deswegen diese Fähigkeit aktiviert werden, jedoch beruht sie nicht unbedingt auf Erziehungssituationen, sondern auf der Offenheit von Erfahrung, die die Bildsamkeit ermöglichen kann.

---

macht: „Was bleibt, ist allerdings die Vorstellung einer metaphysischen Geborgenheit, innerhalb derer der Grund nicht das ganz Andere sein kann, und eine erkenntnistheoretische Reflexion, die die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Wahrheitszuganges auslotet“ (Schäfer 2009, S. 16).

<sup>10</sup> Schäfer 2011, S. 42.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Benner 2012<sup>7</sup>, S. 70f.

Die Auseinandersetzung mit der Existenz aus bildungstheoretischer Sicht ist in der heutigen Zeit kaum umgehbar. Die Gegenwart wird geprägt von schnelllebigen, kaum ausdifferenzierten Ansätzen, die kaum noch die Krisenhaftigkeit und problemlösenden Dimensionen thematisieren können. Sie werden in der Postmoderne zum Alltag verklärt. Bildende Erfahrungen und die Fähigkeit der Bildsamkeit werden durch Mechanismen der Selbstabkehr und Verdrängungsprozesse verhindert. Die eigene Existenz erscheint in momentanen Erscheinungen und Entscheidungen, die zwar das alltägliche Leben verändern, jedoch nicht unbedingt auf die Existenz Einfluss nehmen. „[...] die fortwährende Kluft zwischen dem, was wir zu wissen vermeinen, und dem, was wir wirklich wissen, zwischen dem praktischen Einverständnis und der vorgetäuschten Unwissenheit, die bewirkt, daß wir mit Vorstellungen leben, die, wenn wir sie wirklich empfinden würden, unser ganzes Leben erschüttern müßten.“<sup>14</sup>

Eine Bildungstheorie im Kontext der menschlichen Existenz, geht demnach von einem selbsthandelnden, freien Menschen aus, der sich nicht durch eine allgemeine Lebensphilosophie leiten lässt<sup>15</sup>. Der Mensch orientiert sich weniger an vorgegebenen Strukturen, sondern vielmehr daran, was für eine bewusst gelebte Existenz von Nöten ist. Selbstbestimmt wählt das Subjekt seine Art des Existierens und handelt und lebt nach dieser.

## **Existenz**

Der Begriff der Existenz wird in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Martin Heideggers Werk „Sein und Zeit“ in der modernen Philosophie zu einem Leit-Thema, das sich vor allem in der französischen Philosophie ausdifferenziert und von dort aus den Begriff der Existenzphilosophie prägt. Zu den bekanntesten französischen Vertreter dieser philosophischen Strömung zählen Albert Camus<sup>16</sup>, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel

---

<sup>14</sup> Camus, Sisyphos, S. 29.

<sup>15</sup> Man denke nur an die auflagenstarken lebensphilosophischen Ratgeber, die zwar zum Teil philosophische Aspekte des Lebens aufgreifen, aber diese in einer „leichtbeschwingten“ Weise an den Leser vermittelt und dieser sich anhand von Diäten, Reisen oder religiös-esoterischen Hinwendungen unreflektiert verlieren kann. Peter Sloterdijk versucht dieser konsumistischen Lebensphilosophiebewegung einen theoretisch-philosophischen Grund zu geben, der die benötigte reflexive Lebensschau des Menschen pervertiert. Sloterdijk betitelt das bspw. als Anthropotechnik und impliziert damit, dass der Mensch, wenn er sich auf sein Menschsein besinnt ein besseres Leben leben wird (Sloterdijk 2009). Dabei wird oft außer acht gelassen, dass die verfolgten Richtlinien einer solchen Lebensphilosophie, wie etwa Gesundheit und Glück, sehr viel komplexer sind als sie, vor allem in Ratgebern, dargestellt werden. Weshalb diese dadurch ein sehr hohes Enttäuschungspotential enthalten.

<sup>16</sup> Camus distanzierte sich davon (s.u.).

und Simone de Beauvoir. Auf deutscher Seite werden Martin Heidegger<sup>17</sup> und Karl Jaspers zu den Hauptvertretern gezählt.

In der Pädagogik wird das Thema in den 1950er und 1960er rezipiert. Jedoch wird die Existenzphilosophie zumeist äußerst kritisch reflektiert und ihre Umsetzbarkeit in konkreten, für die Pädagogik relevanten, Zusammenhängen eher angezweifelt. Otto Friedrich Bollnow setzt sich mit der Frage nach der Relevanz der Existenzphilosophie für die Pädagogik intensiv auseinander und kontrastiert dabei häufig Ideen der Existenzphilosophie mit denen der Lebensphilosophie.<sup>18</sup> Dabei sieht er zumeist die negativen Konsequenzen, die sich seiner Meinung nach aus der Existenzphilosophie für das Leben des Menschen ergeben. Seine Argumentation bezieht sich dabei auf Autoren wie Kierkegaard und Heidegger zumeist in einem positiven Sinne. Camus' und Sartres Werke hingegen reflektiert er hingegen sehr kritisch mit einem lebensphilosophischen Blick und kommt dabei häufig zu ablehnenden Äußerungen über deren Ideen. Für ihn sind die Ideen der Existenzphilosophie unstete Formen der menschlichen Existenz, wie etwa die Verzweiflung, die Absurdität, der Tod etc., die durch eine lebensphilosophisch geprägte Pädagogik aufgefangen werden können und die eine Philosophie der Existenz nicht leisten könnte, da diese lediglich auf diese Antinomien des Daseins hinweise.

Existenz wird hier anhand von drei Philosophen erklärt, die für die in dieser Arbeit behandelten Autoren in ihrem Denken starken Einfluss nahmen – Albert Camus, E.M. Cioran und Emmanuel Lévinas. Diese drei Bezugsautoren – Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger – spielen nicht nur für die in dieser Arbeit behandelten Autoren eine unterschiedlich große Rolle, sondern sie können auch für die neuzeitliche Begründung der Existenz und damit auch der Existenzphilosophie gesehen werden. So greift Kierkegaard in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Begriff der Existenz wieder auf und konnotiert diesen philosophisch neu: „Kierkegaard gebrauchte das Wort Existenz zuerst im heutigen philosophischen Sinne“<sup>19</sup>. Er zeigt verschiedene Perspektiven der Selbst- und Weltwahrnehmung in seiner Heuristik der Existenzweisen. Nietzsche schließt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger an Kierkegaard an, obwohl er

---

<sup>17</sup> Heidegger sah sich nicht als Existenzphilosoph und seine Philosophie nicht als Existenzphilosophie: „Er selbst nennt sich Seinsphilosoph und nicht Existenzphilosoph“ (Wahl 1954, S. 19). Genauso wie Camus gehört er zu den Philosophen bzw. Denkern, die sich selbst gegen diese Zuordnung wehren; Lévinas nimmt darauf spöttisch Bezug: „[...]denn jeder wehrt sich dagegen, ein Existentialist zu sein“ (Lévinas Unvorhersehbarkeiten, S. 93).

<sup>18</sup> Vgl. Bollnow 1965a, 1965b, 2009, 2011.

<sup>19</sup> Wahl 1954, S. 6.

nie die Möglichkeit hatte, diesen zu lesen<sup>20</sup>, sein teilweise überspitzt kritischer Blick auf das Dasein bzw. die Existenz des Menschen, die Kierkegaard mit seiner Heuristik schon in den Diskurs stellte, wird zu einem Paradigma einer modernen kritischen Philosophie, die die Lebenswelt und die vorherrschenden Verhältnisse in Frage stellt. Dieser Linie von Kierkegaard und Nietzsche folgend, stellt Heidegger anhand seiner ontologisch-phänomenologischen Überlegungen zum Dasein bzw. der Existenz eine Grundlage für die Weiterbeschäftigung mit diesen Begriffen im 20. Jahrhundert dar, die vor allem in Frankreich den philosophischen Diskurs nachhaltig veränderte.

Es wird hier kurz gesagt auf drei für die Existenzphilosophie bedeutende Autoren und deren Ideen von Existenz eingegangen: Søren Kierkegaard, der als erstes in der modernen Philosophie den Begriff der Existenz in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens stellte. Mit seiner Bestimmung verschiedener Existenzweisen und ihrer jeweiligen Verortung und Auseinandersetzung mit sich selbst und der Sozialität, entwarf er Möglichkeitsräume der menschlichen Existenz. Weitere Anknüpfungspunkte stellen Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger dar: Nietzsche geht in seinen lebensphilosophischen und existentialistischen Annahmen von verschiedenen Seinsweisen aus, die ähnlich wie bei Kierkegaard von drei unterschiedlichen Kräften in sich selbst bzw. im einzelnen Menschen ausgehen: der reinen Befriedigung, der moralischen Verantwortbarkeit und der Kraft des eigenen Willens. Heidegger entwickelte die Ideen Kierkegaards und Nietzsches weiter und hat in seinen ontologischen Untersuchungen den Begriff des menschlichen Seins und der Existenz in ein neues Licht gerückt. Die Linie von Kierkegaard bis zu Heidegger wird hier zu einem Strang, der weiterentwickelt und gefestigt wurde und auf Camus, Cioran und Lévinas prägenden Einfluss haben sollte. Der Begriff „Existenz“ wird im Folgenden historisch und philosophisch hergeleitet.

### ***Kierkegaard***

Nach Kierkegaard (1813-1855) kann die eigene Existenz erst bewusst werden, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt werden. Er hat ein Modell der Existenz des Einzelnen entwickelt, das nicht als Stufenmodell gedacht werden darf, das durchlaufen wird, sondern als verschiedene Existenzweisen, die eingenommen werden können: die ästhe-

---

<sup>20</sup> Kierkegaards Werke erschienen auf Deutsch erst nach Nietzsches psychischen Zusammenbruch, aber er hatte vor diese zu lesen. Georg Brandes hat ihn auf die Parallelen zwischen den Werken von seinen eigenen und den Werken Kierkegaards aufmerksam gemacht.

tische, ethische und religiöse bzw. transzendente.<sup>21</sup> Die erste Existenzweise ist geprägt von einer natürlichen Fokussierung auf die lustvollen Momente des eigenen Wahrnehmens von Leben – er nennt diese ästhetisch, da sie einen Hedonismus, der dem Menschen angeboren sei, verkörpert. Die Existenz besteht um der Triebbefriedigung Willen, die mit allen Mitteln erreicht werden will. Dabei reflektiert der Einzelne vor allem seine eigene Sichtweise. Wenn er die Sicht eines anderen Menschen einnimmt, geschieht dies nur mit der Folie des eigenen Bedürfnisses nach Lustbefriedigung, und die andere Person bleibt als Objekt der Begierde ein Ding in der Welt.<sup>22</sup>

Im Gegensatz zur ästhetischen fokussiert die ethische Existenzweise die Moral- und Wertvorstellungen der Gesellschaft bzw. Sozialität. Der einzelne Mensch nimmt sich für die Gemeinschaft zurück und erfüllt seine soziale Rolle, bspw. als Ehemann<sup>23</sup>, den Kierkegaard als das Paradebeispiel des idealen Ethikers in den Vordergrund stellt.<sup>24</sup> Diese Denkweise geht zwar von einer hedonistisch-egoistischen Existenz weg und hin zu einer sozial-ethischen, aber sie vernachlässigt das Individuum bzw. den Einzelnen, das/der sich beinahe vollkommen zurücknimmt.

Kierkegaard beschreibt noch eine dritte Art der Realisation der eigenen Existenz, die er als religiöse bzw. transzendente Existenzweise beschreibt, da sie den Glauben an etwas Metaphysisches verfolgt. Dieses Metaphysische kann in Gestalt eines Gottes oder verschiedener Götter, der Natur oder auch eines Ideal oder einer Sinngebung erscheinen. Wichtig hierbei ist der Glaube, die Selbstentäußerung und die Hingabe an etwas, das einerseits nicht verstehbar ist, aber andererseits die eigene Existenz erfüllt und ihr einen Sinn gibt. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem Sprung in den Glauben bzw. das Transzendente. Dieser Sprung, der in den Abgrund gehen oder in einem Aufkommen auf Untergrund resultieren kann. Der Abgrund, das Erkennen der eigenen Existenz und der mit ihr verbunden Konsequenz der eigenen Endlichkeit, führt in Verzweiflung bis hin zum Suizid, da die eigenen Grenzen und Undurchsichtigkeiten der eigenen Existenz ohne Rückhalt bewusst ins Denken eindringen. Deshalb ist es von Nöten, dass eine metaphysische Instanz im Hintergrund für eine sichere Basis sorgt, die Sinn vermittelt, obwohl man weiß, dass es keinen konkreten Sinn der menschlichen Existenz gibt.

---

<sup>21</sup> Vgl. Kierkegaard 2007<sup>2</sup>; 2009<sup>10</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. Kierkegaard 2009<sup>10</sup>.

<sup>23</sup> Camus äußert sich zu dieser Art von Ethik spöttisch in seinen Tagebüchern: „Es ist besser, unglücklich verheiratet zu sein, als von der Leidenschaft gequält zu werden. Man erkennt darin eine Ethik der Ordnung.“ (Camus, Tagebücher 1935-1951, S. 267).

<sup>24</sup> Vgl. Kierkegaard 2009<sup>10</sup>.

Diese drei Existenzweisen sind von Kierkegaard nicht hierarchisch oder als Entwicklungsmodell gedacht, sie sollen viel mehr Richtungen, die die Existenz des Einzelnen einschlagen kann, aufzeigen und dem Individuum dabei helfen, sich selbst reflektierter sehen zu können. Dass diese Existenzweisen nicht als exakte Passformen für Menschen fungieren können, thematisiert Kierkegaard ebenso, da es, je nach Lebenssituationen, auch Verschränkungen, Verschiebungen und Vermischungen geben kann. Diese verschiedenen Ausprägungen der eigenen Existenz können jedoch nach Kierkegaard immer in irgendeiner Weise wieder auf diese drei „Grund“-Existenzweisen zurückgeführt werden. Darüber hinaus steht bei allen Existenzentwürfen die Angst der eigenen Endlichkeit im Vordergrund, die zur Verzweiflung führen kann.<sup>25</sup> Dabei kann der Ästhetiker als Flüchtling vor der eigenen Existenz beschrieben werden, weil er verzweifelt nicht er selbst sein möchte und sich mit Abwehrmechanismen vor dieser Verzweiflung vor dem Tod schützt. Der Ethiker versteckt sich in der Sozialität vor sich selbst und verkennt damit jegliche Chance sich mit seiner eigenen Endlichkeit auseinanderzusetzen, er geht in der Masse unter und verneint seine Einzigartigkeit, die jeder einzelne Mensch von Geburt an hat und mit dem Tod verliert. In diesem Sinne ist er schon im Diesseits ein Toter. Der Gläubige, der den Sprung in den Glauben vollzieht, stellt sich der eigenen Endlichkeit, jedoch gibt es nach Kierkegaard zwei Möglichkeiten, wie dieser Sprung enden kann: in der totalen Verzweiflung und eventuell dem Suizid oder er nimmt diese Verzweiflung als Chance an, die eigene Existenz zu leben und diese in diesem Dasein zu gestalten.

Wenn nun eine erste Annäherung an eine Definition eines Verständnisses von Existenz im Kontext der Bildungstheorie gemacht werden kann, dann stehen folgende Dimensionen im Vordergrund: das „Wollen“, das „Sollen“ und das „Können“. Die rein bedürfnisbefriedigende Dimension des „Wollens“ des Ästheten, bezeichnet einen Menschen, der aus rein hedonistischen Motiven handelt. Der Ethiker handelt nach der Maxime des „Sollens“, die ihm von der Gesellschaft und der Kultur in der er lebt vorgegeben wird. Der Gläubige vertraut auf seine Existenz und sein „Können“ und stellt sich der Angst vor dem Tod und der Verzweiflung. Diese Existenztrias kann im menschlichen Leben verschiedene Manifestationen haben, so können alle drei Weisen des Existierens sich im Individuum unterschiedlich stark und zu verschiedenen Zeiten einzeln oder vermischt zeigen. Kierkegaards Existenzmodell entwirft implizit ein reflexives Bil-

---

<sup>25</sup> Vgl. Kierkegaard 2007<sup>2</sup>.

dingsmodell, dass sich vor allem auf das Subjekt und dessen Existenz konzentriert, welches sich darüber bewusst werden soll, wie es von seinen natürlichen Anlagen und der sozialen und kulturellen Umwelt beeinflusst wird und fordert einen emanzipierten Menschen, der sich seiner eigenen Stärken bewusst wird.

### **Nietzsche**

Friedrich Nietzsche (1844-1900) sieht die Existenz des Menschen als eine Möglichkeit der freien Entfaltung an. In seinem Werk differenziert er zwischen verschiedenen Lebensmodi, die zum einen von den äußeren Gegebenheiten und zum anderen vom Subjekt selbst bestimmt werden können. Dabei kann das „Wollen“, „Sollen“ und „Können“ unterschieden werden. Das „Wollen“, das nicht vom eigenen Willen bestimmt wird, beschreibt ein unkontrolliertes Bedürfnis nach Befriedigung. Rausch und Ekstase sowie Hedonismus sind Schlagwörter, die in diesem Zusammenhang genannt werden können.<sup>26</sup> Wie bei Kierkegaard bestimmt die „ungezügeltere Lust“, die sich auf verschiedene Weise manifestieren kann, das Handeln des Menschen.

Wie das „Wollen“ bestimmt auch beim „Sollen“ eine andere Macht als das Selbst die eigene Existenz und den Alltag des Menschen. Dabei unterwerfen diese Mächte den Menschen unter Systeme<sup>27</sup>, die das Dasein des Menschen und der Menschheit bestimmen. Genealogisch lassen sich diese herrschenden Mächte identifizieren und nachvollziehen. Dadurch kann die Sklavenmoral der Kultur und des sozialen Systems aufgedeckt werden, die die Menschen in einem Herdentrieb blindlings folgen lassen.<sup>28</sup> In diesem Zusammenhang nennt Nietzsche den aktiven Nihilismus als eine Möglichkeit dieser Sklavenmoral zu entfliehen. Der Mensch soll seine eigene Existenz reflektieren und die überkommenen Werte und die Moral seines kulturellen und sozialen Kontextes umwerten, d.h., dass er sich aktiv an Veränderungsprozessen seiner sozialen und kulturellen Umwelt beteiligen und diese nicht unvoreingenommen übernehmen und tradieren soll – dies, die Unvoreingenommenheit und die unreflektierte Tradierung, nennt Nietzsche passiven Nihilismus.

Die Konsequenz des aktiven Nihilismus wäre ein freier und souveräner Geist, der sich und seinen Kontext reflektiert wahrnimmt und sich nicht von Ideologien, Religio-

---

<sup>26</sup> Vgl. bspw. Nietzsche 2009, Bd. 1.

<sup>27</sup> Foucault entwickelt diese Idee weiter und bezeichnet diese „unsichtbaren“ Mächte als Dispositive des Diskurses, die unbewusste Machtstrukturen besitzen und die Existenz implizit und explizit bestimmen (vgl. bspw. Foucault 1981; 2008).

<sup>28</sup> Vgl. bspw. Nietzsche 2009, Bd. 5.

nen oder anderen Dingen verführen und blind für sein Zeitgeschehen werden lässt. Der Mensch muss diesen „Willen“ zur Veränderung leben, er muss über sich hinaus wachsen, zu einem „Über-Menschen“ – Meta-Anthropos – werden und sich und die Welt möglichst immer kritisch hinterfragen, da er auch als „Über-Mensch“ der Gefahr der Verführung unterliegen kann. Ein Anreiz, aber auch eine Gefahr, stellt die Kunst in diesem Zusammenhang dar, die Nietzsche als „Stimulans des Lebens“ bezeichnet, da sie diverse Wahrheits- und Wirklichkeitsentwürfe bietet und somit die Möglichkeit gibt Realität im ästhetischen Spiel auszutesten. Dabei kann der Mensch jedoch auch diesem Spiel verfallen und einen Realitätsverlust erfahren.

Nietzsche fordert, dass jeder Mensch sich seiner Existenz vergewissert und soweit es ihm möglich ist, diese aktiv zu gestalten. Der freie und souveräne Geist soll sich entfalten und die vorhandenen kulturellen und sozialen Gegebenheiten überdenken und diese verändern, sofern diese unterdrückend und menschenverachtend sind. Jedoch steht nicht nur diese sozial-kulturelle Komponente im Vordergrund der Existenz, sondern auch das Subjekt, das sich erst selbst aus den „Übeln der Welt“ befreien muss. Es muss sich als Mensch und Individuum reflektieren, sich als etwas Einzigartiges erkennen. Die Selbstvergewisserung und der damit verbundene Wille zur Veränderung sind maßgeblich für ein positiveres und ausgeglicheneres Leben in einer Welt der wiederkehrenden Wiederholung von Leiden und Schmerzen. Nietzsches Denken könnte demnach als eine Bildungsfigur beschrieben werden, die kritisch mit sich selbst und der eigenen Existenz, anderen Menschen und der Welt umgeht und diese Reflexionen in einem Transformationsprozess, der sich vor allem auf die Gesellschaft und die Kultur bezieht, überträgt.

### **Heidegger**

Für Heidegger (1889-1976) stellt das Dasein die Art und Weise des Menschen zu sein dar. „*Das ,Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene ,Eigenschaften' eines so und so ,aussehenden' vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das*“<sup>29</sup>. Das Dasein konstituiert sich folglich danach, wie es in seiner jeweiligen Form gelebt wird. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von Existenzialien, die die verschiedenen Seinscharaktere – quasi die Seinsausformulierungen des einzelnen Menschen, die

---

<sup>29</sup> Heidegger 2006<sup>19</sup>, S. 42. [Hervorhebung im Original]

dann explizit werden – darstellen. Letztendlich sieht Heidegger in seiner Philosophie des Seins auf die Existenz als einer Form des Seins, die uns nicht abhanden kommen kann: „Sein Problem ist also das alte Problem des Seins. Sein Ziel ist eine Ontologie. Und nur um uns in diese Ontologie einzuführen, beschäftigt er sich auch mit dem Problem der Existenz, weil das Sein des Menschen (= die Existenz) die einzige Form des Seins ist, zu der wir wirklich in Beziehung stehen“<sup>30</sup>.

Das „Man“ stellt eine Form des Daseins dar, die darauf verweist, dass man seine eigene Existenz in die Hände der Allgemeinheit gegeben hat und diese nach bestimmten allgemeinen Mustern, ohne sich seines Seins bewusst oder unbewusst nicht bewusst zu sein, lebt:

„Unter dem Einfluß unserer Trägheit und des sozialen Zwangs bleiben wir gewöhnlich im Bereiche des täglichen Lebens, wo wir keine wirkliche Beziehung zu uns selbst haben. Heidegger nennt das ‚irgendeiner‘ oder ‚man‘. Wir sind in diesem Bereiche untereinander vertauschbar. Nur dann werden wir uns unserer Existenz wahrhaftig bewußt, wenn wir gewisse Erfahrungen – zum Beispiel die Angst – durchmachen“<sup>31</sup>.

Der Mensch vergibt damit die Chance sein eigenes Dasein zu leben und lässt sich leben. Er lebt hier nach dem Prinzip des „Sollens“ und nicht des „Könnens“. Eine Philosophie des guten Lebens bestimmt quasi das Dasein, anstatt einer Existierkunst, die die Möglichkeiten des Subjekts offen lässt; selbst der Tod wird als eine Möglichkeit des Unmöglichen vorstellbar<sup>32</sup>.

Existierkunst<sup>33</sup> besteht in dem Prinzip, dass der Mensch die Fähigkeit des individuellen Entscheidungstreffens wahrnimmt und nicht nach dem „Man“ der Allgemeinheit handelt. Er sich also von gegebenen Strukturen auch emanzipieren kann und diese Fähigkeit des selbstbestimmten Handelns und Reflektierens, und somit sich bildend mit der Welt und sich selbst auseinandersetzt, wahrnimmt. Somit steht der Begriff der Existierkunst in engem Zusammenhang – wenn man ihn pädagogisch betrachtet – mit dem Begriff der Bildsamkeit. Heidegger baut auf eine Fähigkeit des Menschen, die er praktisch nutzen muss, um sich dadurch der eigenen Existenz bewusst zu werden. Bildungstheoretisch könnte davon gesprochen werden, dass der Mensch erkennen sollte, dass er in der Lage ist sich selbst und die Welt erfahren und reflektieren zu können und sich

---

<sup>30</sup> Wahl 1954, S. 19.

<sup>31</sup> Ebd., S. 20.

<sup>32</sup> Vgl. Lévinas, Unvorhersehbarkeiten, S. 97.

<sup>33</sup> Der Begriff der Existierkunst taucht bei Heidegger nur ein einziges Mal explizit auf; siehe: Heidegger 2007<sup>3</sup>, S. 201.

nicht einem allgemeinen Prinzip des Handelns und Verhaltens unterwerfen muss, sondern ein existierendes Dasein führen kann. Die Existierkunst stellt zwar eine Ungewissheit dar, da die eigene Existenz sich kontingent manifestiert, aber diese Ungewissheit ist für aktive Bildungsprozesse notwendig, da sie diese durch ihre Dynamik erst ermöglicht. Sie bezieht sich demnach auf das „Können“ des Menschen zu existieren und dies im praktischen Vollzug zu erfahren. Heideggers Phänomenologie des Daseins fokussiert den Tod und die Angst vor dem Tod als ein Ziel, auf das der Mensch hinwirkt und um das er sich sorgt. Dabei spielt die Angst den zentralen Bezugspunkt für das eigene Sein, das von dieser bestimmt wird. Somit wird das Leben durch das Movens der Angst, die bei Heidegger weder als positiv noch negativ bewertet wird, geleitet: „Das Wissen um den Tod ist die Stimme der Sorge [...]. Dieses Wissen ist eben die Stimmung der Angst, die das Dasein beschwört [...]“<sup>34</sup>.

Heidegger plädiert demnach für ein selbstbestimmtes Dasein, das sich von der Allgemeinheit des „Man“<sup>35</sup> löst und der Mensch sich anhand einer eigenen Kunst des Existierens seiner eigenen Fähigkeit der Existenzbestimmung bewusst wird. Dabei spielt die Sorge um das Dasein und die damit verbundene Angst eine zentrale Rolle. Es könnte hier von einer auf die Endlichkeit hin gerichtete Existenzform gesprochen werden, die den Tod letztendlich als zentralen Bezugspunkt des Daseins betrachtet: „Darum sind wir auch immer in Sorge, sind immer Sorge schlechthin, weil wir immer für etwas, das zu kommen hat, handeln. Das Sein, wie wir es in der Existenz erleben, ist Sorge und Zeitlichkeit“<sup>36</sup>. Heideggers Existenzbegriff bezieht sich auf ein emanzipiertes Subjekt, das sich nicht nur dem einfachen Leben stellen muss, sondern auch der eigenen Existenz, die sich mit dem Problem des Todes und dessen ständiger Vergegenwärtigung im Dasein intensiv auseinandersetzen sollte, da die Angst vor dem Tod die Motivation für die eigene Existenz darstellt. Der Mensch bildet sich damit an einer der radikalsten Eingriffe in die Existenz: am Tod. Heidegger plädiert Seins-ontologisch für einen reflektierten Umgang mit der eigenen Endlichkeit, der genutzt werden kann, um aus dem eigenen Dasein etwas Aktives zu machen und der Passivität, die die Angst vor dem Tod erzeugt, entflieht.

---

<sup>34</sup> Camus, Sisyphos, S. 37.

<sup>35</sup> Camus bezeichnet dieses „Man“ als das „tägliche Leben“, eine „Welt des anonymen ‚man‘“ (vgl. Camus, Sisyphos, S. 70). Durch das Absurde wird diese Welt verlassen und der Mensch begibt sich nach Camus auf neue „fruchtbare und lebendige“ Wege.

<sup>36</sup> Wahl 1954, S. 26.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger verschiedene Perspektiven der Existenz beschrieben werden können, die für diese Arbeit relevant sind und in der einen oder anderen Weise sich in den Werken Camus', Ciorans und Lévinas vorkommen. Es wird hier bewusst nicht auf populäre Existentialisten bzw. Existenzphilosophen eingegangen, da sich diese Arbeit nicht mit der Existenzphilosophie beschäftigt, sondern den Begriff der Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht fruchtbar machen möchte. Die Kritik, die damit an der Existenzphilosophie geäußert wird, äußert sich vor allem gegenüber Jean-Paul Sartre: Er hat Existentialismus als eine ideologische Systemtheorie, eine Totalität der Existenz, verstanden, in der der Mensch von einer Ideologie, die er scheinbar gewählt hat, bestimmt wird und dieser folgt, um dem Leben Sinn zu geben<sup>37</sup>. Diese Sinngebung der Existenz, die nur eine fremdbestimmte Lebenseinstellung, die das Leben erleichtert, darstellt, erfordert kein reflexives Denken, da der Verstand nicht von Nöten ist, da das sinngebende Handeln und Verhalten nach einer bestimmten, anezogenen Systematik funktioniert bzw. zu funktionieren hat. Man ist fremdgesteuert und findet sich damit ab, da die Bedürfnisbefriedigung einfacher ist. Heidegger hat sich sich negativ zu Sartres Definition von Existenz verhalten<sup>38</sup>, da dieser die Existenz negiert und damit eine Destruktion der Existenz und des Existierens postuliert.

## **Bildung**

Bildung kann im Allgemeinen und stark vereinfacht aus zwei verschiedenen Perspektiven gesehen werden: entweder es wird damit bezeichnet, wie hoch die institutionelle Aus-Bildung, im Sinne formalen Wissens und Könnens, ist. Oder es wird damit hauptsächlich auf das Bildungsmodell von Wilhelm von Humboldt rekurriert, der – vereinfacht ausgedrückt – die Wechselbeziehung von Subjekt und Welt als Prozess der Bildung des Menschen bezeichnet. Diese zwei Perspektiven entwickeln sich größtenteils unabhängig, aber oft undifferenziert und verschränkend, voneinander im Diskurs weiter. Daneben gibt es noch weitere Perspektiven auf das Wort Bildung. Im bildungstheoretischen Diskurs jedoch ist vor allem die von Humboldt aufgestellte Theorie von Belang, weshalb dieser Diskurs hier kurz auf die wichtigsten Entwicklungslinien konzentriert

---

<sup>37</sup> Sartre selbst war überzeugter Kommunist und Marxist und vertrat diese Ideologie trotz der ihm bekannten Verstöße der „kommunistischen Länder“, und vor allem derer Parteivorsitzenden, gegen die Menschenrechte. Für ihn galt es vor allem die Idee konsequent zu verbreiten, auch wenn dabei Menschen sterben müssten.

<sup>38</sup> Siehe Heidegger 1976.

historisch-systematisch nachgezeichnet werden soll, um auf den in dieser Arbeit verwendeten Begriff von Bildung zu schließen und diesen hinsichtlich der Existenz zu definieren.

### ***Klassische Modelle der Bildung***

In den klassischen Bildungsmodellen steht vor allem das selbstreferentielle und autonome Subjekt im Vordergrund, dass sich aus den gesellschaftlichen Zwängen befreien und mündig werden soll.<sup>39</sup> Das Ideal des aus der Unmündigkeit befreiten Menschen ist das Ziel der Bildung, das nicht nur einen reflektierten Umgang mit sich selbst, sondern auch mit der Welt sieht. Der Mensch rückt im Neuhumanismus in den Fokus pädagogischer Überlegungen: „Im Mittelpunkt aller besonderen Arten der Tätigkeit nämlich steht der Mensch, der ohne alle auf irgend etwas einzelnes gerichtete Absicht nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Wert und Dauer verschaffen will“<sup>40</sup>. Die Bildung, die sich nun im Gegensatz zu den Erziehungslehren der Jahrhunderte davor ausschließlich das Subjekt und seine Selbstbildung bezieht, wird zum Paradigma des neuen pädagogischen Denkens des Neuhumanismus, das vor allem von den Schriften Wilhelm von Humboldts geprägt ist. Die Fähigkeiten, Talente und Kräfte des Menschen sollen am „proportionierlichsten“ ausgebildet werden, dafür notwendig ist meistens „ein Gegenstand [die Welt; DL], der die Wechselwirkung seiner [des Menschen; DL] Empfänglichkeit mit seiner Selbsttätigkeit möglich mache“<sup>41</sup>.

„Bildung, so lässt sich zusammenfassend und vereinfachend sagen, dient nicht als Mittel für die Steigerung und Entwicklung von Nützlichkeit und gesellschaftlicher Brauchbarkeit. Bildung ist überhaupt kein Mittel für irgendetwas andern selber Zweck, also ein Zweck für sich selbst! ‚Der wahre Zweck des Menschen ... ist die höchste und proportionierlichste Bildung aller Kräfte zu einem Ganzen‘, schreibt Wilhelm von Humboldt, und erfasst mit diesem Satz nur zusammen, was im Grunde alle Neuhumanisten denken.“<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Die Idee der „Befreiung aus der selbstverschuldeten Mündigkeit“ nimmt der Neuhumanismus – vor allem Wilhelm von Humboldt – aus der Aufklärungspädagogik bzw. Aufklärungsphilosophie Immanuel Kants auf und macht es zu einer Voraussetzung für die Selbstbildung. Im 20. Jahrhundert greifen Theodor W. Adorno und Max Horkheimer das Aufklärungsmotto der Mündigkeit wieder auf, die sie als Mittel gegen die Verbarbarisierung der Kultur sehen; rückblickend auf die Zeiten des Nationalsozialismus. Hierzu: Kant 1784; Horkheimer/Adorno 2010<sup>19</sup>; Adorno 1971.

<sup>40</sup> Humboldt [1793] 1984, S. 28.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Benner/Brüggen 2011, S. 162.

Der Moment des Rationalen und des Praktischen bzw. Empirischen, der Vernunft und der verstandesmäßigen und sinnlichen Erkenntnis von Welt wird als Grundlage eines gelingenden Bildungsprozesses angesehen. Diese Basis der Wechselwirkung zwischen Selbst und Welt benötigt aber für einen „ausdifferenzierenden Prozess“ der verschiedenen Kräfte im Menschen einer „lebenslang sich vollziehenden allgemeinen Menschenbildung und einer über didaktischen Unterricht vermittelten schulischen Grundbildung“<sup>43</sup>. Jedoch werden bei diesen Bildungsvorstellungen oft die Grenzen zwischen Erziehung und Bildung, Lernen und Erfahren verwischt, und die Bildung – wenn auch anders gewollt – zweckrational in pädagogischen Zusammenhängen verstanden, da sie auf ein Ideal (bspw. Selbsttätigkeit bzw. Selbstbildung, Allgemeinbildung, Mündigkeit usw.) hinwirken, das vermittelt werden soll, obwohl die Bildung dies idealerweise vermeiden sollte.

Neben Humboldts Bildungstheorie steht Hegels Bildungsidee in einem anderen Kontext. Er verbindet mit der Idee von Bildung ein Konzept der Vergesellschaftung, die auf eine Art Einswerden mit dem objektiven und absoluten Geist zielt. Das Subjekt spielt hier insofern eine Rolle, dass es als Mitglied der Gesellschaft einen Entfremdungsprozess zu durchlaufen habe, der es dazu befähigt Erfahrungen zu machen, die für die Partizipation am gesellschaftlichen Leben befähigt und das Subjekt befördert. „Diese Bildung führt, so Hegel, die Einzelnen aus der Einheit von Geburtsstand, Leben und Beruf heraus und befähigt zur Partizipation an einem gemeinsamen und öffentlichen Leben. Dies setzt die Wahl eines bürgerlichen Berufs voraus und umfasst die Teilnahme an Sittlichkeit, Recht, Wissenschaft und Kultur.“<sup>44</sup> Hegel geht es primär darum, dass das Subjekt als Teil der Gesellschaft und des Staatsgefüges als Bürger agiert und nicht als Individuum, das abseits der Kultur handelt. Anders als Humboldt geht es ihm um das Kollektiv und nicht um den einzelnen Menschen genuin.

Die klassischen Ideen von Bildung sind im historischen Kontext einerseits aus einem Bedürfnis der Individualisierung geboren, das sich von gesellschaftlichen und sozialen Zwängen, die das Leben disziplinieren, befreien möchte und sich aus der Säkularisierung und der gesellschaftlichen und sozialen Konstruktion speisen. Allerdings bedarf es weiterhin einer Sinnhaftigkeit der Existenz, die sich aus einem festgesetzten, normativen und bildungsbestimmenden Ideal heraus entwickelt, aber die Restriktionen der Sozialität in eine Gemeinschaft von mündigen und solidarischen Menschen umwandeln

---

<sup>43</sup> Benner/Brüggen 2011, S. 175.

<sup>44</sup> Ebd., S. 152.

möchte. Andererseits muss, um diese Ideen jedoch zu verwirklichen, ein Raum der Reflexion geschaffen werden, der die subjektive Freiheit objektiviert und damit eingrenzt auf soziale und kulturelle Vorgaben. Dadurch wird die subjektive Freiheit, die das klassische Bildungsideal verspricht, in einen Quasi-Erziehungsprozess verwandelt und mehr oder weniger seine idealistischen Ideen verraten. Der Neuhumanismus postuliert mit seiner Idee des Begriffes Bildung ein Fortschrittsdenken, dass den Menschen als einzelnen zu einem großen Ganzen der Menschheit werden lässt. Es geht also „um die Ausbildung der Menschheit als ein Ganzes zu vollenden“<sup>45</sup>. Es geht in den klassischen Theorien der Bildung demnach um die Vervollkommnung und Veredlung der Menschheit, zwar durch die Selbstbildung des einzelnen Menschen oder das Aufgehen in die Gesellschaft, jedoch hebt sich dieses Ideal insofern selbst aus, da es die Welt lediglich als einen Gegenstand betrachtet, an dem sich abgearbeitet werden soll, in einer Art Wechselwirkung, die aber selbst-referentiell bleibt.

### ***Moderne Modelle der Bildung***

Im Gegensatz zu den klassischen Bildungstheorien, die von einem „selbstreferenzielle[n] Subjekt und seiner Autonomie“<sup>46</sup> ausgehen, versprechen die modernen Modelle von Bildung nicht etwa anzustrebende soziale und kulturelle Freiheiten, sondern es steht das „sozialreferentielle Subjekt“, das „sich vom anderen (vom Kontext, von der Kultur, dem Kommunikationspartner) her verstehen lasse“<sup>47</sup>, im Vordergrund. Hier geht es vielmehr darum, dass das Subjekt sich seiner selbst bewusst wird, aber nicht wie es etwa bei Kant oder gering weiterentwickelt bei Adorno und Horkheimer<sup>48</sup> gefordert wird – also sich lediglich seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu entledigen und die gesellschaftlichen Gegebenheiten zu überdenken –, sondern sich in diesem Entfremdungsprozess nicht an einem vorgegebenen Ideal zu orientieren, jedoch der eigenen freien Existenz-Entwicklung zuzustimmen und somit eine existentielle Autonomie zu erreichen, die nicht von sozialen und kulturellen idealisierten Zwängen bestimmt wird, sondern sich anhand dieses Anderen handlungsorientiert konstituiert und nicht in einem (evtl. sozial oder kulturell) konstruierten Abstraktum am Alltag vorbei lebt.

---

<sup>45</sup> Humboldt [1793] 1984, S. 27.

<sup>46</sup> Kokemohr 2007, S. 21.

<sup>47</sup> Schäfer 2007, S. 95.

<sup>48</sup> Kant oder auch Adorno und Horkheimer werden teilweise als Bildungs-Denker bezeichnet, jedoch beschreiben sie alle Erziehungsprozesse und auch ihre Forderungen zielen auf ein ganz konkretes Erziehungsziel. Deshalb können ihre Theorien nur eingeschränkt mit Bildung in Verbindung gebracht werden.

Kokemohr sieht das Problem der klassischen Bildungsmodelle im cartesianischen Denken: Subjekt und Welt sind zwei voneinander getrennte Entitäten, die nicht zusammengehören, aber sich wechselseitig beeinflussen und aufeinander beziehen können<sup>49</sup>. Diese Trennung der beiden Bezugspunkte der Bildung ist heutzutage kaum noch tragbar. Deshalb reformuliert Rainer Kokemohr den Bildungsbegriff folgendermaßen:

„Ich halte am Bildungsbegriff fest, fasse Bildung aber als qualitativ spezifischen Prozess auf, der, anders als ein Lernprozess, die kategorialen Figuren betrifft, kraft der sich das Verhältnis von Subjekt und Welt entwirft und modifiziert. Diese Auffassung schließt ein, dass ein Bildungsprozess ‚Subjekt‘ und ‚Welt‘ in ihrer je gegebenen symbolisch typisierenden Konfiguration aufbricht und anders refiguriert. Dieser Bildungsbegriff hat den Vorteil, das Krisenhafte von Bildungsprozessen in den Blick zu bringen und das grundsätzlich Prekäre eines jeden Welt- und Selbstentwurfs gegenwärtig zu halten“<sup>50</sup>.

Es wird hier die Problematik des kaum greifbaren Bildungsprozesses problematisiert, der sich in Situationen und Erfahrungen der menschlichen Existenz rekonstruktiv greifbar machen lässt, die das Subjekt und die Welt nachhaltig in ihrer Konstitution zwar verändern, jedoch nicht zu einem spezifisch greifbaren Gegenstand des Lernens oder auch des Erziehens werden lässt. Bildungsprozesse sind nicht zielfokussiert, sie verweisen nur rhetorisch auf Momente der Refiguration von Subjekt und Welt. Diese Refigurationen können dann für Lern- und Erziehungsprozesse fruchtbar gemacht werden. Bildung bleibt kein reines – scheinbar passivwirkendes – wechselseitiges Verhältnis, sondern ist „responsiv“ und verweist nicht unbedingt auf die Entfaltung bereits „vorhandener ‚innerer‘ Kräfte“<sup>51</sup>, wie es etwa Humboldt beschreibt.

Wenn man innerhalb der modernen Bildungsmodelle ein Bildungsziel ausmachen würde, so wäre es der Tod, da der mit der Geburt einsetzende Bildungsprozess des Menschen nach dem biologischen Lebensende endgültig abgeschlossen wäre.<sup>52</sup> So wird heute oft in Kontexten des in der Allgemeinheit verbreiteten formalen Bildungsbegriffs, der vor allem auf schulische bzw. institutionelle Leistungen abzielt, von Bildungszielen und Schlüsselkompetenzen gesprochen, die weniger auf das wechselseitige reflexive responsive Verhältnis von Subjekt und Welt eingehen, sondern sich an quantitativ messbaren und formal festgehaltenen Qualifikationen und Wissenserwerb orientieren, die eine

---

<sup>49</sup> Vgl. Kokemohr 2007, S. 15.

<sup>50</sup> Ebd., S. 16.

<sup>51</sup> Vgl. Koller 2007, S. 71.

<sup>52</sup> Ein relativ seltenes Ausnahmephänomen in diesem Zusammenhang wären Nahtoderfahrungen, die, wenn man sie in diesen Kontext stellen würde, zu einer Metareflexion des Bildungsprozesses führen könnten und neue Möglichkeiten für die Bildungsforschung eröffnen würden.

formale Bildung festhalten, die jedoch wenig damit zu tun haben muss, wie intensiv sich ein Mensch mit seiner Existenz auseinandersetzt.

Der Bildungsbegriff, der für die vorliegende Arbeit fokussiert wird, ist ein offener, der die bildende Erfahrung in den Mittelpunkt stellt und von dieser Vorstellung ausgehend keine konkreten Bildungsziele formulieren kann. Diese Absage an normative Setzungen von Bildung darf nicht mit einem *anything goes* gleichgesetzt werden, sondern bedeutet, dass eine zentrale Sinnhaftigkeitsinstanz nicht von Nöten ist, um diese Erfahrungen machen zu können<sup>53</sup>, vielmehr steht die Offenheit von Bildungsprozessen im Vordergrund. Es geht darum, dass der Mensch eigene Sinnzusammenhänge implizit und explizit individuell erfährt, die jedoch nicht auf ein konkretes Ziel zulaufen, sondern die jeweilige Erfahrung und der eigene Kontext sind ausschlaggebend für eine womögliche innere Veränderung und die darauf folgende Artikulation. Die subjektive Freiheit des einzelnen Menschen und dessen bildende Erfahrung stehen im Vordergrund eines bildungstheoretischen Nachdenkens über die Existenz. „Erfahren im eigentlichen Sinne ist nur, was erlebt und bewußtgemacht wurde.“<sup>54</sup>

Der Bildungsprozess kann von Grenz-, Differenz- und Krisenerfahrungen, die nur schwer mit Sprache beschrieben werden können, geprägt sein. Durch diese kaum fassbaren Erfahrungen wird die Komplexität der Existenz erst verstehbar, auch wenn sie kaum beschreibbar ist. Andere machbare und intendierte Erfahrungen, die mehr oder weniger konkret sichtbar sind, wie etwa Lernprozesse, die (zumeist) nachvollziehbare Verhaltensveränderungen aufzeigen, sind zwar konstitutiv für die Aneignung von neuen Fähigkeiten oder Verhaltens- bzw. Handlungsweisen, aber sie zielen meistens auf konkrete Zusammenhänge, die nicht als Bildung bezeichnet werden können, sondern mit Erziehungsprozessen erklärt werden können, die durch die Metapher des Pädagogischen sinnhaft werden. Vor diesem Hintergrund – und auch auf Kokemohr und Koller rekurrierend – kann Bildung als ein dynamischer und transformatorischer Prozess beschrieben werden, der vor allem durch das Fremde<sup>55</sup> – wie auch immer dieses sich äußert: als Gefühl, Person oder Gegenstand – gekennzeichnet ist. Erfahrungen, die mit sich und der Welt gemacht werden, können zwar teilweise auf erkennbare Reize zurückgeführt werden, jedoch lassen sie sich nie vollständig nachvollziehen. Deshalb bleiben sie

---

<sup>53</sup> Jedes Individuum konstituiert sich aus selbstgegebenen und kulturell-sozial geprägten Sinngebungen, die aber in der Moderne nicht mehr unbedingt durch zentrale Sinngebungsinstanzen gesteuert werden müssen. Wobei, bspw. mit Foucault argumentierbar wäre, es weiterhin diskursive Macht-Instanzen bzw. Dispositive gäbe, die unbewusst in das Leben eingreifen.

<sup>54</sup> Camus, Sisyphos, S. 25.

<sup>55</sup> Vgl. Koller 2007, S. 71.

immer in einer rhetorischen Figur des möglichen Unmöglichen verhaftet. Das Fremde, die Andersartigkeit, das Befremdende der Existenz des Menschen und die damit verbundenen erfahrenden Bildungsprozesse stehen in dieser Arbeit im Mittelpunkt und sollen neue Perspektiven auf das Dasein und die Existenz des Menschen und die Bildung ermöglichen.

### **Existenz und Bildung**

Fasst man nun die in den vorhergehenden Abschnitten dargelegten Begriffe der Existenz und der Bildung im Kontext dieser Arbeit zusammen, so kann kurz gesagt werden, dass beide Begriffe sich nur sehr schwer greifen lassen. Beide rekurrieren auf existentielle Verweiskategorien des Menschen, beide entziehen sich einer genauen Beschreibung.

Existenz kann als das Bezugssystem erklärt werden, auf das der Mensch, um sich seiner selbst vergewissern zu können, bezieht und hierdurch auch Möglichkeiten zu aktiven Bildungsprozessen erhält, die auf die Ausformung der Existenz Einfluss nehmen. „Mit der Existenz ist also notwendig schon immer eine Welt gesetzt, und ohne diese kann Existenz gar nicht begriffen werden.“<sup>56</sup> Diese Welt enthält aber nicht nur die außerhalb des Menschen stattfindende Wirklichkeit, sondern „Welt ist auch alles das, was der Mensch an sich selbst als Tatbestand feststellen und sich gegenständlich machen kann“<sup>57</sup>. Welt und Subjekt können hier also nicht als voneinander getrennte Entitäten betrachtet werden, sondern müssen immer als etwas Responsives verstanden werden, die gemeinsam eine Entität bilden können in der Existenz des Menschen und ohne einander nicht vorhanden wären.<sup>58</sup>

Der Bildungsprozess als ein Referenzsystem zwischen Subjekt und Welt wird hier auch zu einer untrennbaren Figur der Einheit, die ähnlich wie die Existenz nur durch Welt und Subjekt sein kann. Und sich somit als eine erfahrbare Unerfahrbarkeit des Gleichen äußert. Kurz: Weder Welt noch Subjekt können getrennt voneinander begriffen werden, aber beides muss sich fremd bleiben, da es nie ein und dasselbe im Existenzvollzug darstellt, sondern als getrennt voneinander begriffen wird im menschlichen Denken und somit dem Menschen als seine vollziehende Existenz fremd bleiben muss. Kokemohr beschreibt Bildung als „de[n] Prozess der Bezugnahme auf Fremdes jenseits

---

<sup>56</sup> Bollnow 2009, S. 167.

<sup>57</sup> Ebd., S. 168.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 167.

der Ordnung [...], in deren Denk- und Redefiguren mir meine ‚Welt‘ je gegeben ist“<sup>59</sup>. Seine Definition verweist auf eine unsichtbare Ordnung der Existenz, die von Welt und Subjekt gleichermaßen bestimmt ist und die nur als in Bezug auf ihre Fremdartigkeit zum Bildungsprozess werden kann.

Existenz könnte im bildungstheoretischen Kontext demnach mit Koller als ein

„Prozess verstanden werden, in dem die Welt- und Selbstverhältnisse von Menschen eine grundlegende Veränderung erfahren, weil sie mit Problemen konfrontiert werden, für deren Bewältigung die bisher zur Verfügung stehenden Mittel nicht mehr ausreichen. In diesem Sinne bezeichnet der Begriff ‚Bildung‘ einen Prozess der Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen, in dem angesichts ungewöhnlicher Herausforderungen neue Figuren oder Dispositionen der Wahrnehmung, Deutung und Bearbeitung von Problemen entstehen [...]“<sup>60</sup>.

D.h., dass man „zu den Sachen selbst“ zurück muss, sich den Phänomenen der Existenz und der Bildung aus verschiedenen, teilweise problematischen, Perspektiven annähern muss. Die Werke von Albert Camus, E.M. Cioran und Emmanuel Lévinas ermöglichen solch einen mehrperspektivische Zugangsweise, da jeder von ihnen auf je unterschiedliche Weise Bezugspunkte zur Existenz herstellen, die sich bildungstheoretisch erklären lassen und die letztendlich zu einer bildungstheoretischen Wesensschau der Existenz führen können.

## Ziele

Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Existenz“ soll in dieser Arbeit bildungstheoretisch bzw. -philosophisch wie auch pädagogisch-anthropologisch<sup>61</sup> geschehen. So kann hier teilweise auf Vorarbeiten von verschiedenen Pädagogen zurückgegriffen werden: bspw. Otto Friedrich Bollnow<sup>62</sup>, der sich schon in den 1950er und 1960er Jahren mit existenzphilosophischen Fragen auseinandergesetzt hat<sup>63</sup>. Daneben gibt es noch Monographien<sup>64</sup>, die sich mit verschiedenen Aspekten der Existenz oder existenzphilo-

---

<sup>59</sup> Kokemohr 2007, S. 21.

<sup>60</sup> Koller 2012, S. 157.

<sup>61</sup> „Nichts ist fremdartiger und fremder als der Andere, und im Lichte der Utopie zeigt sich der Mensch“ (Lévinas, Eigennamen, S. 61).

<sup>62</sup> Bollnow 1965a; 1965b; 2009; 2011.

<sup>63</sup> Bollnow gilt als prominentester unter den Pädagogen, die sich mit dieser Thematik beschäftigt haben. Daneben könnte man noch Eugen Fink, der sehr nah an der Seinsontologie Heideggers bleibt, jedoch mit einem Fokus auf die „menschliche Gemeinschaft“ (vgl. Fink 1987), oder auch Theodor Ballauf nennen.

<sup>64</sup> Hoffmann 2001; Wehner 2002; Weitzel 2012.

sophischen Autoren<sup>65</sup> im Kontext der Pädagogik auseinandergesetzt haben. Jedoch wird bei den meisten Auseinandersetzungen nicht auf den Begriff der Existenz im Kontext von Bildung eingegangen, auch wenn bspw. von einer „existentiellen Bildung“<sup>66</sup> gesprochen wird. Meistens wird der Begriff der Existenz in seiner Bedeutung auf das alltägliche Leben reduziert und verliert dadurch seine Relevanz. Eine Beschäftigung mit der Existenz, als einer Begrifflichkeit, die sich mit „radikalen“ Erfahrungen beschäftigt, die Selbst- und Weltverhältnisse grundlegend transformieren und das Dasein in einer ständigen Bewegung halten, wurde bislang in dieser Art und Weise in der Pädagogik nicht vorgenommen. In diesem Sinne kann hier nicht auf Vorarbeiten verwiesen werden, die sich explizit mit dieser Thematik beschäftigt haben. Gleiches gilt für die Sekundärliteratur zu Camus, Cioran und Lévinas. Die entsprechenden Werke beschäftigen sich in den meisten Fällen nur am Rande mit einer reflektierten Auseinandersetzung mit den Begriffen Existenz bzw. Bildung, weshalb auch hier nicht auf konkrete Literatur verwiesen werden kann. Die in dieser Arbeit verwendete Literatur hilft lediglich bei der Erschließung der gewählten Thematik.

Vielmehr soll es um die Beschäftigung mit pädagogisch relevanten Momenten gehen, die nicht nur die Wichtigkeit eines reflektierten Umgangs mit der eigenen Existenz darstellen, sondern auch ihre Bedeutung für existentielle Bildungsprozesse in den Blick nehmen soll. Es soll die Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht herausgestellt werden, die anhand von Albert Camus (1913-1960), E.M. Cioran (1911-1995) und Emmanuel Lévinas (1906-1995)<sup>67</sup> in ihrer weiten Perspektivität dargestellt werden kann. Auf die Existenz bezogene Bildungsprozesse benötigen keine konkreten Ziele, da sie unabhängig vom Erreichen eines zweckhaften Endes geschehen. Es sollen hier neue Ansatzpunkte für eine Pädagogik, die sich mit der menschlichen Existenz bzw. mit dem menschlichen Dasein beschäftigt, gelegt werden.

Die Quellenlage zu Albert Camus, E.M. Cioran und Emmanuel Lévinas ist unterschiedlich gelagert. Findet man bei Camus vor allem Sekundärliteratur zu den Romanen und Werken allgemein<sup>68</sup>, die sich mit den essayistischen Texten – hier hauptsächlich „Der Mythos des Sisyphos“ und „Der Mensch in der Revolte“ – beschäftigen, sind im pä-

---

<sup>65</sup> Bspw. Schäfer 2004.

<sup>66</sup> Bspw. geht Julia Weitzel 2012 in ihrer Dissertation „Existenzielle Bildung. Zur ästhetischen und szenologischen Aktualisierung einer bildungstheoretischen Leitidee“ nicht auf die Existenz ein, sondern sie begreift eine „existentielle Bildung“ als eine Bildung, die auf individuelle Lebenserfahrungen eingeht, die m.E. sich nicht auf den Begriff der Existenz beziehen, sondern auf den des Alltagsleben.

<sup>67</sup> Nach julianischem Kalender, der in Litauen, das zum russischen Zarenreich zur Geburt Lévinas gehörte, 1905 und nicht 1906 nach gregorianischem Kalender.

<sup>68</sup> Bspw.: Kamber 2002; Meyer 2013.

dagogischen Diskurs kaum Studien aufzufinden. Albert Camus beschreibt in seinem Werk den Moment der Existenz aus einer absurden Sicht heraus und veranschaulicht diese mit fiktionalen Beispielen, die er anhand von Romanen, Theaterstücken, Kurzgeschichten, Reportagen und Essays auf das alltägliche Leben bezieht. Die fiktionalen Charaktere können hier als eine unverstellte Praxis beschrieben werden, die anders als etwa empirische Forschungsdaten, ohne Einschränkungen alle Facetten des beschriebenen Menschen schildern können und dadurch nicht in einen Gewissenkonflikt geraten. Sein existentialistisches Denken verweist auf die subjektbezogene Seite der Existenz, die vor allem von Vergewisserungsmomenten des Subjekts geprägt ist, welches sich innerhalb von sozialen Prozessen mit der eigenen Existenz auseinandersetzt. Diese Prozesse sind elementare Bildungsprozesse, die den Umgang mit der eigenen Existenz bestimmen.

Bei E.M. Cioran ist die Rezeptionslage ähnlich, so finden sich bei ihm hauptsächlich religionsphilosophisch geprägte Sekundärtexte und auch hier gibt es kaum Referenzliteratur in der Pädagogik<sup>69</sup>. 1995 sah Reschika „im Zuge der postmodernen Kritik am blinden Fortschritts- und Utopieglauben [...] Ciorans [...] in mehrere Sprachen übersetztes, in Deutschland aber erst relativ spät entdecktes und bislang nur unzulänglich untersuchtes Werk neue Brisanz“<sup>70</sup> gewinnen. Jedoch blieb diese Voraussage ohne große Wirkung, obwohl Ciorans Texte die Mentalität des ausgehenden 20. und angefangenen 21. Jahrhunderts aus einer sehr nüchternen und analytischen Sicht beschreiben, die im Wissenschaftsdiskurs anscheinend in Vergessenheit geraten sind, da sie sich mit den negativen Potentialen der Existenz beschäftigen. E.M. Cioran verweist auf die Schattenseiten des menschlichen Lebens, die die Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz herauf beschwören können. So geht er beispielsweise davon aus, dass das Leben, die Krankheit zum Tode sei und einen ununterbrochen leiden lässt. Das größte Unglück des Menschen ist die Geburt selbst, da sie ihn in die Welt wirft und nach einem Sinn der Existenz suchen lässt, was vergeblich bleibt. Dieses Unglück verfolgt uns als chronische Krankheit der Existenz bis in den Tod. Für sein Denken steht das Leidensfähigsein im Mittelpunkt, da der Grad des Leidens die Reflexion der Existenz am klarsten spiegelt.

Ganz anders geartet ist die Sekundärliteratur bei Lévinas: Zu ihm gibt es nicht nur eine (religions-)philosophische sondern auch eine pädagogische Rezeption, die sich

---

<sup>69</sup> Cioran hat sein Universitätsexamen in Philosophiegeschichte, Logik und Pädagogische Theorie abgeschlossen (vgl. Reschika 1995, S. 28), weshalb man ihm sogar eine gewisse Nähe zur Pädagogik zuschreiben könnte.

<sup>70</sup> Reschika 1995, S. 7.

auf die Ethik, den Anderen und die Verantwortung (vgl. bspw. Peukert 1995; Schmidt 2008) fokussiert. Das Denken des Selbst und der Welt im Kontext des anderen Menschen, prägt Emmanuel Lévinas Werk. Er geht, anders als in der westlich-griechisch geprägten Kultur, davon aus, dass der Mensch die Welt durch die Augen des anderen Menschen erfahren sollte, um diese anders erfahren zu können. Dabei bezieht er sich auf die östlich-jüdische Tradition, die von einem Alteritätsdenken anstatt eines Subjekt Denkens ausgeht. Durch das Antlitz des Anderen und durch das Angesicht-zu-Angesicht mit diesem wird eine Perspektive eingenommen, die es möglich macht, dass ein größeres Spektrum an Welterfahrung eröffnet werden kann. Der Mensch erfährt dadurch nicht nur den anderen, sondern auch die Welt und sich auf eine andere und neue Weise. „Die Welt verstehen heißt für einen Menschen, sie auf das Menschliche zurückzuführen, ihr seinen Siegel aufdrücken. [...] Alles Denken ist anthropomorph.“<sup>71</sup>

## **Thesen**

Die Hauptthese, der hier nachgegangen wird, lautet folgendermaßen:

- *Durch eine differenzierte Sichtweise auf die Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht wird auf grundlegende Perspektiven des Menschen verwiesen, die im Kontext des Sozialen, des Subjektiven wie auch des Andersartigen stehen, und neue Möglichkeiten für die Bildungstheorie im Zusammenhang der menschlichen Existenz bieten.*

Folgende Unterthesen, die anhand der verschiedenen Autoren verfolgt werden sollen, sind:

- *Camus zeigt die soziale Existenz des Menschen und es kann in diesem Zusammenhang von einer Vergewisserung des Selbst gesprochen werden;*
- *Cioran fokussiert sich in seinem Werk auf die subjektive Existenz, die vor allem durch das Leidensfähigsein gekennzeichnet ist;*
- *Lévinas betrachtet die andere Existenz, hierbei steht das Verantwortbarsein für den Anderen im Vordergrund.*

Diese Thesen werden im Verlauf in der vorliegenden Arbeit auf ihre Haltbarkeit überprüft und im abschließenden Kapitel verbunden, ergänzt und erweitert.

---

<sup>71</sup> Camus, Sisyphos, S. 28.

## Vorgehensweise

Bildungsprozesse sind diskursiv und interpretativ erschließbar, und lassen sich weder quantifizieren noch objektivieren. Ebenso sind bildende Erfahrungen im Kontext der menschlichen Existenz innerhalb einer theoretisch fundierten Arbeit nur durch interpretative Methoden, wie etwa der Texthermeneutik, erschließbar. Anhand der verschiedenen Werke der drei ausgewählten Autoren werden verschiedene bildungstheoretische Kategorien erschlossen, die zu einer differenzierteren Sicht auf existentielle Bildungserfahrungen führen können. Diese kaum greifbaren Bildungsprozesse, die sich in der Alltagswelt des Menschen ereignen, werden somit plastischer. Als Vorgehensweise kann die Hermeneutik als eine grundlegende Interpretationsart verwendet werden<sup>72</sup>, wenn es darum geht die Texte von Camus, Cioran und Lévinas zu interpretieren. Zum anderen wird phänomenologisch untersucht, welche Perspektiven eine bildungstheoretische Auseinandersetzung mit der Existenz birgt. Hermeneutik als Lehre von der Auslegung von menschlichen Symbolzusammenhängen und vor allem die Phänomenologie, die die subjektiven Erfahrungen mit dieser Symbolwelt erschließen lässt, stehen in dieser Arbeit als Vorgehensweisen im Zentrum.

Die Hermeneutik spielt vor allem eine Rolle, wenn es darum geht, wie die drei Autoren textuell ihre Gedanken darlegen. Friedrich Schleiermacher spricht in diesem Zusammenhang von einer grammatischen und psychologischen Interpretation der Texte, die als zusammenhängender Ausdruck bzw. Artikulation des jeweiligen Autors eine große Rolle bei der Auslegung und des Verstehens der einzelnen Werke spielen und diese in unterschiedliche Verständnissräume verortet. Biographische Anmerkungen werden teilweise zur Veranschaulichung gewisser Textpassagen herangezogen, sollen in dieser Arbeit aber nur am Rande – sofern es sinnvoll erscheint – berücksichtigt werden, da nur in bestimmten Fällen eine Parallele zwischen Werk und Biographie bei den hier besprochenen Autoren nachweisbar hergestellt werden kann und zum Teil als eine Art und Weise der Vermittlung gewisser Inhalte durch die Verfasser und deren Kontext verweist.

Einer besonderen Betrachtung bedürfen die literarischen Schriften Albert Camus': hier wird versucht die relevanten Intentionen zu abstrahieren und die fiktionalen Erzählungen<sup>73</sup> auf reale Zusammenhänge zu übertragen. Dabei eröffnet sich durch

---

<sup>72</sup> Vgl. bspw. Jung 2001.

<sup>73</sup> Rainer Kokemohr beschreibt im Zusammenhang mit Bildungsprozessen das Erzählen als einen elementaren Weg Konstruktionen von „Welt“ aufzudecken. Er bezieht sich bei seinen Aussagen auf die Erzählthe-

die fiktionalen Texte eine Möglichkeit auf die Erfahrungen mit krisen- oder problemhaften Ereignissen zu blicken, die mit empirischen oder theoretischen Untersuchungen kaum geleistet werden können. Neben dem literarischen Werk, das prosaisch und dramatisch ist, werden auch die Essays, Reportagen und Tagebücher Camus untersucht, die seine Ideen auf je eigene Art in ihren ideengeschichtlichen und kulturellen Zusammenhang stellen.

E.M. Ciorans Werk ist von Essays, fragmentarischen Traktaten und Aphorismen über die negativ bestimmte Existenz geprägt. Darüber hinaus erinnern seine Schriften oftmals an religiöse Traktate, die auf eine intensive Auseinandersetzung mit dem menschlichen Dasein in den verschiedenen Religionen hinweist. Zwar lehnt er die drei großen Religionen – Christentum, Islam, Judentum – eher ab, verweist aber in seinen Schriften auf buddhistische und taoistische Lehren, die die Art und Weise seines Schreibens inhaltlich zum Teil stark beeinflussen.

Die Auseinandersetzung zwischen dem westlichen Paradigma des selbstreferentiellen Subjekts und dem östlichen des alteritätsreferentiellen Subjekts ist die Ausgangslage für die Schriften Emmanuel Lévinas'. Seine dicht geschriebenen Texte verweisen auf eine metaphysische Grundlegung der menschlichen Existenz, die sich sowohl auf die westliche Philosophie, vor allem der Ontologie Heideggers und der Phänomenologie Husserls verpflichtet. Wie auch der östlichen Religionsphilosophie, hauptsächlich dem Talmud, bezieht und beide Traditionen für das Textverständnis der Werke Lévinas relevant sind. Die Thematik des Anderen wird so nicht nur zu einem neuen Paradigma, sondern auch zu einer Philosophie der Existenz, die die Erfahrung mit dem Anderen in den Vordergrund stellt: „Wie kaum ein anderer hat sich Emmanuel Levinas in seinen Schriften [...] dem Anspruch verpflichtet [...], dem Anderen in seiner unendlichen Andersheit gerecht zu werden“<sup>74</sup>. Seine Schriften stellen diese Andersheit nicht nur inhaltlich dar, sondern auch sprachlich, da die Sprache nach Lévinas die Welt konstituiert und diese den Anderen an-rufen<sup>75</sup> lässt.

Die Phänomenologie als weiterer Zugang ermöglicht es diese textuell dargelegten Erfahrungen in ihrer Wesenhaftigkeit und ihrer Bedeutung für das menschliche Zusam-

---

orie von Paul Ricœur: „Ricœur weist das Erzählen als Existenzial menschlichen In-der-Welt-Seins aus, das sich als Weltentwurf vollziehe. Weltentwürfe sind für ihn notwendige Artikulationen humaner Existenz, da uns Welt nie als solche gegeben sei, sondern stets nur als ‚Welt‘ figuriert werde. Die Figuration der Welt als ‚Welt‘ ermöglicht Ricœur zufolge, die Grenzen einer Ordnung zu sichern oder im Entwurf einer andern ‚Welt‘ zu verändern“ (Kokemohr 2007, S. 32f.).

<sup>74</sup> Wimmer 2007, S. 159.

<sup>75</sup> Vgl. Lévinas, Jenseits.

menleben zu erschließen. Phänomenologie wird hier folgendermaßen verstanden: „Alle Erfahrung steht unter der Bedingung, Tatsache eines Bewusstseins zu sein. Phänomenologie geht demnach immer vom subjektiven Erleben aus, von den ‚Gegebenheitsweisen‘ der Erfahrungsgegenstände“<sup>76</sup>. D.h., dass die hier untersuchten Phänomene subjektive Versuche darstellen, die durch die Erfahrung des einzelnen Autors geprägt sind, aber ebenso auf Tatsachen hinweisen, die jeder Mensch hinsichtlich Bildung und Existenz machen kann. Phänomenologisch werden folgende Perspektiven betrachtet, die Existenz aus bildungstheoretischer Hinsicht greifbarer machen können: Die *Vergewisserung der eigenen Existenz* anhand des *Leben glücken*, des *Sterben lernen* und der *blendenden Moral*; das *Leidensfähigsein* durch die *verfehlte Schöpfung* und der *erkrankten Existenz*; das *Verantwortbarsein* an den Perspektiven der *Ökonomie des Seins*, des *Von-Angesicht-zu-Angesicht*. Dabei stellen die Kapitel – die sich primär mit den verschiedenen Autoren zunächst beschäftigen und im Gesamtzusammenhang eine mögliche Wesensschau der Beschäftigung mit der Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht erfasst – einzelne phänomenologische Studien dar, die versuchen, das Wesen der Vorstellung von Existenz und ihrer Bedeutung für Bildung zu „er-greifen“. Im Schlusskapitel wird deshalb versucht sich dem Wesen der Existenz aus bildungstheoretischer Sicht anzunähern. Phänomenologische Analysen stellen keine Tatsachen fest, sondern beschreiben *etwas als etwas*, kurz gesagt: wie erscheint mir etwas und wie kann es wahrgenommen werden. Die methodische Vorgehensweise der Phänomenologie könnte man mit Lévinas folgendermaßen verstehen: „Um zum Wesen eines Gegenstandes zu gelangen, gehen wir zunächst von einem individuellen (wahrgenommenen oder vorgestellten) Gegenstand aus. Wir abstrahieren dann von seinem Sein, betrachten ihn als einen rein vorgestellten Gegenstand und modifizieren *in der Phantasie* seine verschiedenen Attribute“<sup>77</sup>. Bei der Phänomenologie steht nicht die Erkenntnis eines Gegenstandes im Vordergrund, sondern die Erfahrung, die mit diesem Gegenstand gemacht wird, dient als Grundlage: „[...]Erfahrung wird hier in einem weiten Sinne verstanden, nämlich als Anschauung, die neben den sinnlich gegebenen empirischen Tatsachen auch Wesenheiten und Kategorien erfassen kann“<sup>78</sup>. Es wird hier also versucht, abseits reiner epistemologischen Konstruktionen, die Wesenhaftigkeit bestimmter erfahrbarer, d.h. wahrnehmbarer oder vorstellbarer, Gegenstände – soweit dies möglich ist – zu „er-fassen“. Phänomenologisch

---

<sup>76</sup> Fellmann 2006, S. 12.

<sup>77</sup> Lévinas, *Unvorhersehbarkeiten*, S. 40. [Hervorhebungen im Original]

<sup>78</sup> Ebd., S. 43.

arbeiten heißt demnach die Gegenstände der Welt in Frage zu stellen und Möglichkeiten durch bzw. Perspektiven auf diese zu gewinnen, jedoch ohne letztgültige Erkenntnis von diesem Gegenstand: „[...] Phänomenologe sein heißt, alles in Frage zu stellen, ohne deshalb dem Skeptizismus zu verfallen; heißt, an eine mögliche Antwort zu glauben, ohne sie auch schon zur Hand zu haben“<sup>79</sup>. Es geht letztendlich nur um die „Sachen selbst“ und nicht um eine verwertbare letztgültige Erkenntnis dahinter.

Da es sich um eine phänomenologische Darstellung handelt, die die Wesenhaftigkeit und damit das erfahrungsbasierte Wissen und Können erfasst, sind die folgenden Analysen als ein zusammenhängender Komplex gedacht. D.h., dass der Begriff der Existenz in seiner bildungsprozessualen Erscheinung dargestellt wird. Die Erfahrungsperspektiven, die hier aufgezeigt werden, verweisen damit immer auf den Bildungsprozess, der in der Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz gemacht wird. Existenz und die mit ihr gemachten bildenden Erfahrungen können demnach nicht getrennt voneinander gedacht werden, weshalb nur teilweise nochmals explizit auf den Konnex von Existenz und Bildung hingewiesen wird.

---

<sup>79</sup> Lévinas, Unvorhersehbarkeiten, S. 87.

## Camus – Die Imagination des mittelmeerischen Lichts oder die Vergewisserung der eigenen Existenz

Die Offenbarung dieses Lichtes,  
das durch seine strahlende Helligkeit  
geradezu schwarz-weiß erscheint,  
hat im Anfang etwas Atemberaubendes.  
Man gibt sich hin, man bleibt  
und merkt erst allmählich,  
dass dieser allzu strahlende Glanz  
der Seele nichts zu geben vermag  
und nur ein maßloser Genuss ist.  
(Camus, Hochzeit des Lichts)

Das Denken Albert Camus' wird oft mit dem Begriff des Absurden oder der Gestalt des Sisyphos in Verbindung gebracht. Er wird auch mit Existentialisten, wie Jean Paul Sartre oder Gabriel Marcel, in einer Reihe genannt. Er selbst hat sich eher dagegen gewehrt als Existentialist betitelt zu werden: „Non, je ne suis pas existentialiste“<sup>80</sup>. Zwar steht der Begriff der Existenz und der Erfahrungen mit dieser im Zentrum seines Denkens, jedoch entwirft er keine Philosophie der Existenz<sup>81</sup>. Es geht ihm viel mehr darum, dass sich der Umgang mit dem Dasein des Menschen verändert und ihm durch bspw. Romane oder Theaterstücke, die Paradoxie der eigenen Existenz bewusster wird und die Erfahrungen mit dieser sich bildend entfalten. Camus wollte als Künstler gesehen werden und es lag ihm mehr daran, die Problematiken und Abläufe des alltäglichen Lebens des Menschen darzustellen. Diese Alltäglichkeit ist von einem Moment des Innehaltens geprägt, das manchmal die Art und Weise zu leben verändern kann. Camus schildert diese augenblicklichen Erlebnisse und Perspektiven, die sich daraus ergeben. Seine Ideen vom menschlichen Alltag sieht er selbst im Licht philosophischer Traditionen – vor allem in der antiken griechischen Philosophie<sup>82</sup> –, die sich bei ihm zu einer modernen Form des Humanismus vereinigen und die Welt als etwas anderes erscheinen lassen.

Camus stellt das „mittelmeerische Denken“<sup>83</sup> in den Vordergrund seiner Überlegungen. Dabei spielt die Metapher des Lichts – und oft auch des Schattens<sup>84</sup> –, der Er-

---

<sup>80</sup> Camus 2006, S. 655ff.

<sup>81</sup> „Trotz allem ist doch eine große Nähe Camus' zu Kierkegaard und Nietzsche unverkennbar, und wenn man unter einem existentiellen Denker einen Philosophen versteht, dem es zentral um das menschliche Sein geht, d.h. um jenes Sein, das der Mensch durch sein Handeln geschichtlich hervorbringt, so kann man Camus getrost als einen existentiellen Denker in moralkritischer Absicht bezeichnen“ (Pieper 1984, S. 156).

<sup>82</sup> Vgl. bspw.: Meyer 2013, S. 22.

<sup>83</sup> Mit dem „mittelmeerischen Denken“ ist bei Camus vor allem die antike griechische Philosophie gemeint und ihr Einfluss auf das Denken und die Kultur im Mittelmeerraum. „Die Besonderheit des existentiellen

kenntnis<sup>85</sup>, eine große Rolle. Die Imagination des mittelmeerischen Lichts ist die Sehnsucht nach den Idealen des antiken Griechenlands, die der moderne Mensch verloren hat und für die Vergewisserung der eigenen Existenz benötigen würde, laut Camus. Albert Camus sieht die Möglichkeit dieser hellenischen Erkenntnisse wieder habhaft zu werden in nächster Nähe: „Das Erkennen der Unwissenheit, das Verneinen des Fanatismus, die Grenzen der Welt und des Menschen, das geliebte Antlitz, die Schönheit endlich, dies ist der Ort, wo wir die Griechen wieder erreichen werden“<sup>86</sup>. Jedoch wird das Licht dieser philosophischen Sonne – die Erkenntnis –, von dunklen Wolken, die sich vor sie schieben, abgeschirmt. Es bedarf quasi eines Wetterumschwunges, um wieder in der Wärme des Lichts stehen zu können und Camus prognostiziert diese Veränderung: „Wieder einmal wird sich die Philosophie des Dunkels verflüchtigen über dem strahlend hellen Meer“<sup>87</sup>. Er stellt diese Voraussagen vor dem Hintergrund der erschütternden Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus, des Leninismus, des Stalinismus und der imperialistischen Übergriffe Japans und der atomaren Kriegslösung des Zweiten Weltkrieges durch die Vereinigten Staaten von Amerika. Diese Ereignisse und Erlebnisse rückten nicht nur Fragen nach der eigenen Existenz und ihrer plötzlichen Endlichkeit in den Mittelpunkt, sondern auch, wie ein Mensch in „dunklen Zeiten“ human bleiben kann.<sup>88</sup> Die unausweichliche Auseinandersetzung mit den Grenzen der eigenen Existenz werden vor allem in existenzbedrohenden Zeiten bewusst und rücken dann in den Fokus der Beschäftigung mit dem menschlichen Dasein. Diese Ereignisse haben einen symbolischen Charakter, der als eine Art Lehre aus diesen Grenzsituationen in Zeiten der Krise und nicht des Friedens abzuleiten ist: „damit [ist] die Lehre klar ausgesprochen: daß wohl in friedlichen Zeiten der Charakter der Grenzsituationen weniger scharf hervortreten mag,

---

bzw. inexistentiellen Denkens von Camus liegt jedoch in seiner Vorliebe für den Mittelmeerraum mit dem Schwerpunkt auf Griechenland“ (Pieper 1984, S. 157).

<sup>84</sup> „Es gibt kein Licht ohne Schatten, und man muß auch die Nacht kennen“ (Camus, Sisyphos, S. 159).

<sup>85</sup> Für Camus ist „jede wirkliche Erkenntnis unmöglich“ und „[w]ir vermögen nur Erscheinungsformen aufzuzählen und das Klima spürbar zu machen“ (Camus, Sisyphos, S. 22). D.h., dass wir uns nur durch eine phänomenologische Herangehensweise an die Existentialen des Daseins herantasten können, um die Perspektivenvielfalt der Existenz aufzuzeigen.

<sup>86</sup> Camus, Hochzeit, S. 126.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Albert Camus kritisiert historisch-systematisch die verschiedenen Ideologien, die seit der Französischen Revolution versuchten die Gesellschaft und den Staat zu revolutionieren. Dabei kann als Fazit die Entmenschlichung des Menschen gezogen werden. Der Mensch spielt in den meisten Ideologien nur als Ding bzw. Sache eine Rolle, wobei Camus diese nicht als Materialismus bezeichnet, sondern als Nihilismus, der den Mensch verneint, um die Idee von einer besseren „Welt“ durchzusetzen – und das meist mit Gewalt (vgl. Camus, Revolte). Camus spricht sich hier für einen Humanismus aus, der sich mit dem Menschen als Menschen beschäftigt und diesen nicht über-objektiviert und somit zu einer reinen Human-Ressource im Weltgefüge verkommen lassen würde.

die unaufhebbare Bedrohtheit aber unablässig zum Wesen des Lebens gehört“<sup>89</sup>. Deshalb braucht es nach Camus einer Wiederbelebung des platonischen Höhlengleichnisses im gesellschaftlichen bzw. sozialen Denken, eine Revolte gegen totalitäre Systeme und Totalitäten, die das eigene Denken und die Freiheit beschneiden. Der Mensch muss demnach wagen „[i]n das Licht der Sonne zu blicken – dies bedeutet, in den Grund zu sehen: in den Grund des Wachstums und Seins der Dinge ebenso wie in den Grund ihrer wahren Erkennbarkeit für den Menschen“<sup>90</sup>.

Albert Camus' humanistisch-philosophische Arbeiten sind vor allem durch zwei Schreibformen geprägt, der literarischen – der Prosa und der Dramatik – und der journalistischen bzw. essayistischen. Daher muss es bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit seinem Werk auch immer um eine Auseinandersetzung mit der Art des Schreibens des jeweiligen Textes gehen. Camus wollte mit seinen literarischen Texten, die Philosophie anschaulich machen und zeigen, dass philosophische Probleme in der Praxis eine Plastizität erreichen können, die in theoretischen Abhandlungen meistens abhanden kommt:

„Camus' genius lay in his frequent success in addressing the moral intelligence of his readers by embodying philosophical ideas in literary form. [...] Camus wanted his philosophical thinking to arise from lived experience and to remain tempered by observation and moral feelings“<sup>91</sup>.

Albert Camus ist kein Philosoph *par excellence*, er ist vielmehr ein literarischer Autor, der das Leben in seiner Gänze in Miniaturen von absurden, lebenseinschneidenden Situationen schildert, die jeder Mensch mehr oder weniger erfährt, aber nur bruchstückhaft wahrnimmt. Die Unmöglichkeit, die Sinnhaftigkeit des Lebens zu erfassen, wird bei Camus fassbar in Momentaufnahmen, die die Wahrnehmung der eigenen Existenz überdenken lässt. Das Handeln jedes Menschen scheint auf den ersten Blick sinnhaft – oder wenigstens zu einem gewissen Anteil überdacht – und spontanes, fremdwirkendes Verhalten wird als unüberlegt, triebhaft oder gewissenlos betrachtet. Jedoch hat jede Handlung, jede menschliche Praxis, die Erfahrung von mannigfachen Erleben in sich; somit

---

<sup>89</sup> Bollnow 1965, S. 52.

<sup>90</sup> Schäfer 2009, S. 53. Man könnte dies sogar noch weiter fassen und es als Schau des Guten in der Welt betrachten: „Fasst man [...] die Sonne als eine Analogie der Idee des Guten, so bedeutet das ‚In-die-Sonne-Sehen‘ eine Einsicht in die Idee des Guten als Grund und Bedingung der wahren Welt wie ihrer Erkennbarkeit“ (ebd.).

<sup>91</sup> Kamber 2002, S. 6. Vgl. auch Marini 2012, S. 7.

wird Verhalten zu einem bewussten Akt, egal, wie spontan oder geplant es ist. Jedes Handeln wird zu einem intentionalen Handeln.

Camus bereitet fiktional-empirische Daten in seinem literarischen Werk auf, die mit realen Erhebungen kaum vergleichbar sind, da sie Perspektiven eröffnen, die mit Forschungsdaten nur schwer ermöglicht werden können. Das literarische Werk Camus' verweist auf Krisensituationen und Fremdheitserfahrungen, die mit theoretischen und auch empirischen Forschungsbefunden nicht erfassbar wären, da er mit den „erfundenen“ Erfahrungen eine realere Welt entwirft, die hinter die Fassaden der Menschen schauen und diese offen bzw. bloß legen kann. Laut Camus lasse sich „[d]ie absurde Welt [...] nur ästhetisch rechtfertigen“<sup>92</sup>. Weshalb er vor allem auch in der ästhetischen Darstellung versucht die absurde Welt – durch Romane und Theaterstücke – darzulegen. Wenn Camus die Welt beschreibt, geschieht dies mit literarischen bzw. ästhetischen Mitteln, die nicht nur die Vielschichtigkeit der Existenz enthüllen, sondern auch ihre ambivalente, kaum greifbare, sprachliche bzw. symbolische Form und damit die Unsicherheit des Beschreibens aufdeckt. Durch diese ästhetische Form plädiert er dafür, dass der Mensch sich nicht aus dem Licht des Erkennens und Begreifens bzw. Bewusstmachens flüchtet, sondern sich ihm stellt: „Diesem tödlichen Spiel, das von der Klarsicht gegenüber der Existenz zur Flucht aus dem Licht führt, muß man nachgehen und es verstehen“<sup>93</sup>. Fiktionale Texte können auf ihre besondere Weise die Absurdität der Existenz besser beschreiben, als das etwa reale bzw. empirische oder auch theoretische Beschreibungen könnten, da sie die scheinbare unmögliche Möglichkeit der Geschehnisse schon implizieren und damit das Gefühl, das der Mensch beim Erfahren der Absurdität der Existenz empfindet, vorurteilsfrei spiegeln können. Camus intendiert somit quasi eine Form des sich Abwendens von der stetig wiederkehrenden Wiederholung des Alltäglichen, das den Menschen betäubt und ihn somit vor dem Einbruch des Paradox der eigenen Existenz schützt, ihm auf der anderen Seite aber auch einen reflektierteren Umgang mit sich selbst verwehrt. Es ist für Camus ein Muss sich aus dem Überdruß des Alltags zu befreien: „Eines Tages aber erhebt sich das ‚Warum‘, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an“<sup>94</sup>.

Albert Camus geht es darum, dass man seine eigene Existenz als eine Möglichkeit sieht, sich aus der Gleichgültigkeit des im Dunkeln verborgenen Lebens zu befreien und

---

<sup>92</sup> Camus, Tagebücher I, S. 246.

<sup>93</sup> Camus, Sisyphos, S. 13.

<sup>94</sup> Ebd., S. 23.

sich in das Licht des Daseins zu stellen und die Existenz – soweit dies möglich ist – zu erfahren. Camus sieht die Existenz als das Wesentliche eines souveränen und freien Subjekts, das sich selbst als Menschen wählt und sich nicht von anderen Instanzen ein zu lebendes Leben vorgeben lässt, sondern sich aktiv mit sich selbst und der Welt auseinandersetzt und bildende Erfahrungen zulässt.<sup>95</sup> Die eigene Existenz und ihre Verbundenheit mit einer scheinbaren Sinnlosigkeit ist einer der Gründe, weshalb der Mensch über sich selbst nachdenkt und seine eigene Endlichkeit in den Vordergrund aller Überlegungen unbewusst und bewusst einbezieht. Zu diesen Überlegungen gehört das Leben, das Sterben, die Moral und diese drei Momente verbindend die Vergewisserung der eigenen Existenz, die es ermöglichen kann, sich bildend mit sich selbst und der Welt auseinanderzusetzen

### **Leben glücken**

Das Denken Albert Camus' wird oft mit dem Begriff des Absurden in Verbindung gebracht, was dazu führt, dass er oberflächlich betrachtet zu einem Autor des menschlichen Abgrundes wird und nicht des lebenbejahenden Grundes für Glück<sup>96</sup>. Das Absurde wie auch der Nihilismus – mit dem sich Camus in seinem Werk ebenso befasst<sup>97</sup> – werden oft mit lebenszersetzenden Ideen in Verbindung gebracht, die das Nichts in den Vordergrund stellen und so für eine absolute Ablehnung aller Werte und Normen stehen. Jedoch wird dabei oft übersehen oder vergessen, dass diese metaphysischen Figuren für ein Umdenken plädieren, dass nicht rein destruktiv, sondern auch konstruktiv wirkt. So stellt zwar das Absurde das Erkennen der Sinnlosigkeit der eigenen Existenz und der Welt dar, zeigt aber auf der anderen Seite ebenso die Möglichkeit des Umgangs mit dieser vorgeblichen Sinnlosigkeit auf. Das Absurde<sup>98</sup> scheint zwar auf eine Paradoxie hinzuweisen, jedoch hebt es diese auch wieder auf, indem sie die Existenz des Menschen und der Welt beschreibbar macht und dadurch fassbar werden lässt: „Auf der Ebene des Verstandes kann ich also sagen, das Absurde liegt weder im Menschen (wenn eine solche Metapher einen Sinn hätte) noch in der Welt, sondern in ihrer gemeinsamen Prä-

---

<sup>95</sup> In „Der erste Mensch“ beschreibt Camus sehr autobiographisch, wie sich ein Subjekt zu einem souveränen Individuum entwickeln kann (vgl. Camus, Mensch).

<sup>96</sup> Im Sinne von: glücken, gedeihen, erfolgreich sein.

<sup>97</sup> Vgl. bspw.: Camus, Revolte

<sup>98</sup> „Die Kategorie des Absurden bezieht sich auf etwas an sich selber völlig Disparates, Unverhältnismäßiges, das sich bereits in dem noch unbestimmten Gefühl einer Nichtübereinstimmung zwischen Mensch und Welt ankündigt“ (Pieper 1984, S. 88).

senz“<sup>99</sup>. Das Absurde wird so zu einem Vermittler zwischen dem Selbst des Menschen und der Welt. Diese Vermittlerfigur kann Bildungsprozesse beschreibbar machen, die sich zwar auch nicht in ihrer Gänze nachvollziehen lassen, jedoch durch ihre Benennung als Bildung „real“ werden und damit beschrieben werden können. Somit wird etwas, das als unmöglich nachvollziehbar gilt, nachvollziehbar und tritt in einen Beschreibungsraum, der die Möglichkeit zur Entfaltung neuer Perspektiven der menschlichen Existenz zulässt. So tritt „das Absurde, das so evident und gleichzeitig so schwer faßbar ist, ein in das Leben eines Menschen und wird dort heimisch“<sup>100</sup>.

Dem Menschen wird durch das Denken an diese unmögliche Möglichkeit, die im Kontext des Absurden der Existenz mit Nicht-Existieren, Sterben und der unausweichlichen Folge des Todes steht, die eigene Existenz erfahrbar, da die Grenzen des Alltäglichen, die das Jenseits aussparen, überschritten werden.<sup>101</sup> Der Sprung in die vermeintliche Sinnlosigkeit wird somit zu einer Vergewisserung der eigenen Existenz. Camus spricht davon, dass der Mensch „in sich sein Verlangen nach Glück und Vernunft [fühlt]“ und das Absurde „aus diesem Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem vernunftlosen Schweigen der Welt“<sup>102</sup> entsteht und daran die Logik der Existenz zwar bricht, aber hierdurch diese auch erst möglich wird. Um das Leben glücken zu lassen, bedarf es nach Camus dieser Figur des Zwiespaltes aus un-vernünftiger Vernunft und dem Verlangen nach Glück und Vernunft. Als ideale Metapher dieser Figur setzt er Sisyphos<sup>103</sup>, der beide Momente des Zwiespaltes repräsentiert und lebt; sein absurdes Dasein ist der Inbegriff des geglückten Lebens, da jede Handlung für ihn eine Befreiung bezeichnet, weil er seine Existenz bewusst lebt und die Sinnlosigkeit seines Tuns das geglückte Leben darstellt.

Für Camus gibt es, wenn man es mit der Figur des Sisyphos fasst, eigentlich keinen Grund nicht glücklich zu sein, da jede Tätigkeit, auch wenn sie noch so sinnlos er-

---

<sup>99</sup> Camus, Sisyphos, S. 44.

<sup>100</sup> Ebd., S. 70.

<sup>101</sup> „Außerhalb eines menschlichen Geistes kann es nichts Absurdes geben. So endet das Absurde wie alle Dinge mit dem Tode“ (Camus, Sisyphos, S. 45). Somit wird das Absurde zu einer anthropologischen Grundfigur bei Camus, die den Menschen hier mehr oder weniger als Demiurgen darstellen, der die Geschehnisse der Welt und allem Nicht-menschlichen lenkt. Dabei spielt jedoch die Sehnsucht danach nicht in dieser Position zu stehen und letztendlich doch ein ungetrennter Teil dieser Welt zu sein immer eine Rolle.

<sup>102</sup> Camus, Sisyphos, S. 41.

<sup>103</sup> Sisyphos, der durch eine List dem eigenen Tod entfliehen wollte und von den Göttern mit einer unendlichen Aufgabe bestraft wurde, wird bei Camus zu einem Sinnbild für den Umgang des Menschen mit der eigenen Endlichkeit. Zwar gibt es – wie auch für die unlösbare Aufgabe des Sisyphos, der für die Ewigkeit einen Fels verbringen muss und dieser, oben abgelegt, wieder hinabrollt – keinen konkreten Sinn für das menschliche Leben und für die eigene Existenz. In dieser unendlichen Aufgabe liegt jedoch der unmögliche Grund des menschlichen Seins (vgl. zur Figur des Sisyphos: Ranke-Graves 2005<sup>16</sup>, S. 194-198).

scheint, die Sinnhaftigkeit einer Lebensaufgabe in sich beinhaltet. „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz zu erfüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“<sup>104</sup> Hierbei muss aber von zwei sehr unterschiedlichen Formen des Lebenglückens ausgegangen werden: Auf der einen Seite steht das Leben, das nur glücken kann, wenn negative Erfahrungen soweit wie möglich ausgeblendet werden. Auf der anderen Seite glückt das Leben, wenn negative Erfahrungen in die eigene Existenz aufgenommen werden und dadurch zwar die Absurdität und die unmögliche Möglichkeit einer sinnhaften Existenz erfahren wird. Hiermit eröffnet sich jedoch eine mögliche Möglichkeit in der Absurdität der Existenz einen Sinn zu sehen, auch wenn dieser nicht unbedingt greifbar ist. Camus stellt hier ein Gegensatzpaar auf: Sehnsucht und Gewissheit. Diese zwei Begriffe sollen für die Darstellung der verschiedenen Arten des Lebenglückens im weiteren Verlauf dienen. Dabei wird die Sehnsucht als Bezugspunkt für das negative Moment des Aussparens des Absurden verwendet: Man sehnt sich nach einer Sinninstanz, die das Absurde erklärbar macht. Die Gewissheit beschreibt die Form des Lebenglückens, die sich der Absurdität und der damit verbundenen Konsequenzen, wie Sterben oder Tod, im Klaren ist und damit umgeht und als gewiss ansieht, dass die Existenz nur im Spektrum aller machbarer Erfahrungen bis hin zum Tod lebbar ist. „Ich kenne [...] eine Gewißheit: der Mensch ist sterblich.“<sup>105</sup>

### **Sehnsucht**

Der Mensch sehnt sich nach Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz und stellt das Leben in den Kontext einer unmöglichen Möglichkeit, da eine absolute Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins nicht möglich ist. „Das Denken eines Menschen ist vor allem seine Sehnsucht.“<sup>106</sup> Jede Sinnkonstruktion, die die eigene Existenz erklären würde, scheitert daran, dass der Tod unweigerlich am Ende eines Lebens eintritt. Dadurch grenzt sich das Subjekt selbst ein für den Glauben an eine Religion, eine Ideologie oder einer anderen sinngebenden Instanz und überlässt die Gewalt über das eigene Leben und Sterben dieser Macht: „Hingegen sehe ich viele Leute sterben, weil sie das Leben nicht für lebenswert halten. Ande-

---

<sup>104</sup> Camus, Sisyphos, S. 160. Deshalb ist auch die Frage danach, ob das Leben es wert sei zu leben oder nicht, für ihn eine Frage, die sich anhand der Erfahrung des Absurden klären kann. Diese Erfahrung verbindet sich für ihn mit der Frage nach dem Selbstmord und stellt für ihn das primäre Problem der Philosophie dar: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt auf die Grundfrage der Philosophie antworten“ (ebd., S. 10). Weiter unten wird auf diese Frage in einem anderen Kontext eingegangen.

<sup>105</sup> Camus, Sisyphos, S. 29.

<sup>106</sup> Ebd., S. 66.

re wieder lassen sich paradoxerweise für die Ideen oder Illusionen umbringen, die ihnen einen Grund zum Leben bedeuten (was man einen Grund zum Leben nennt, ist gleichzeitig ein ausgezeichneter Grund zum Sterben).<sup>107</sup> Die Illusion eines Sinn des Lebens vereitelt die Freiheit des Menschen und er übergibt sich freiwillig in die Hände anderer.

Die Sehnsucht, sich nach etwas fast schon pathologisch zu verzehren, das nicht möglich ist, aber für möglich gehalten wird, da es der Existenz eine Position innerhalb eines Absoluten geben würde, untergräbt die Souveränität des Daseins des Menschen und lässt ihn in einer Uneigentlichkeit des „Man“ (Heidegger) leben. „Diese Sehnsucht nach Einheit, dieses Verlangen nach Absolutem enthüllt die wesentliche Triebkraft des menschlichen Dramas.“<sup>108</sup>

Der Mensch begehrt die Einheit, die er mit der Welt eingehen möchte und die ihm vermeintlich einen Sinn geben könnte. Jedoch verweigert er damit dem Absurden der eigenen Existenz einen Platz im Denken seines Selbst und der Welt und zielt damit auf etwas, das nicht verwirklicht werden kann. Diese Sehnsucht nach Einheit, die sinnstiftend wirken soll, wird dadurch zu einem Nihilator des Daseins und macht es unmöglich ungebunden von bestimmten Vorstellungen – die nicht durch den Menschen selbst geschehen – des Lebens leben zu können. „Es ist jene Entzweiung<sup>109</sup> zwischen dem begehrenden Geist und der enttäuschten Welt, es ist meine Sehnsucht nach der Einheit, dieses zersplitterte Universum und der Widerspruch, der beide verbindet.“<sup>110</sup> Erst durch die Entzweiung, also der bewussten Auflösung und Abwendung von der Einheit, kann ein Moment der Einheit gefunden werden, der jedoch im Absurden liegt, welche diese Einheit ständig entzweit und somit Möglichkeiten bereitstellt für eine Verbindung von Unmöglichem.

Der Mensch sieht sich getrennt von der Welt, weshalb diese auch sinnlos erscheint:

„Wäre ich Baum unter Bäumen, Katze inmitten der Tiere, dann hätte dieses Leben einen Sinn oder dieses Problem hätte vielmehr keinen, denn ich wäre Teil dieser Welt. Ich *wäre* diese Welt, gegen die ich mich jetzt mit meinem ganzen Bewußtsein und mit meinem ganzen Anspruch auf Vertrautheit stemme. Ebendiese so lächerliche Vernunft setzt mich in Widerspruch zur ganzen Schöpfung. Ich kann sie nicht mit einem Federstrich abtun“<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> Camus, Sisyphos, S. 12.

<sup>108</sup> Ebd., S. 28.

<sup>109</sup> Vgl. auch: Meyer 2013, S. 41.

<sup>110</sup> Camus, Sisyphos, S. 67.

<sup>111</sup> Ebd., S. 70.

Die ganze Existenz scheint dadurch auf das Einswerden mit der Welt<sup>112</sup> fokussiert zu sein, die der Existenz schlussendlich einen Sinn geben könnte. Jedoch würde sich – wenn man diesem Gedankengang folgt – dann die ganze Frage nach einem Sinn überhaupt erübrigen, was wiederum das Menschsein negieren würde.

In „Der glückliche Tod“ beschreibt Camus einen Menschen, der sich im Entfremdungsprozess befindet – der „von [sich] selbst und allem, was für ihn sinnvoll war, losgelöst, seinem Herzen und seiner Wahrheit entfremdet“<sup>113</sup> ist – und die Sehnsucht nach Sinnhaftigkeit und auch die damit verbundene Hoffnung schon verloren hat: Er beschreibt einen „Zeitpunkt, zu dem sich Mersault<sup>114</sup> gerade von allem und von sich selbst befreit. Das Bedürfnis nach Freiheit und Unabhängigkeit ist nur bei einem Menschen denkbar, der noch von Hoffnung lebt“<sup>115</sup>. Ähnlich wie der „Fremde“ bricht Patrice Mersault, der Protagonist des Romans, mit den Konventionen der Gesellschaft; er vollzieht diesen Bruch jedoch bewusst. Er tötet einen anderen Menschen – einen durch Krankheit zum „Krüppel“ gewordenen Mann (Zagreus) – aus einer Art Dankbarkeit und Hass heraus und lässt den Mord wie einen Selbstmord aussehen, da der andere sich den Tod unablässig wünschte. Mersault ist ihm dankbar dafür, dass er ihm bewusst gemacht hat, dass das Leben mehr ist als sich unablässig nach irgendetwas zu sehnen, das einem

---

<sup>112</sup> Camus spricht, bspw. in „Der Mensch in der Revolte“, in diesem Zusammenhang auch von der Natur, die durch Kultivierung der menschlichen Existenz verloren gegangen ist und die die antiken Griechen, ihm zufolge, noch in den Fokus ihres Denkens stellten. Weshalb die Moderne auch, vor allem durch verschiedene Ideologien, zu einem Materialismus *par excellence* wurde und eine Meta-Physik wortwörtlich verkörpert. Camus plädiert, dass die Menschheit sich wieder dem Naturdenken des antiken Griechenland zuwendet und dadurch wieder zu einem Humanismus wird, der nicht die Dinge und den Menschen als Sache in den Vordergrund stellt, sondern den Menschen als ein Wesen der Natur und damit der Welt an erster Stelle setzt.

<sup>113</sup> Camus, Tod, S. 19.

<sup>114</sup> In „Der glückliche Tod“, der posthum erschien, aber schon in den 1930ern geschrieben wurde, heißt die Hauptfigur Patrice Mersault ähnlich wie der spätere „Fremde“ Meursault, die sich namentlich nur durch einen Buchstaben im Nachnamen unterscheiden und Mersault wird darüber hinaus auch mit Vornamen im Roman genannt; Meursault dagegen bleibt in dem Sinne anonym, da er lediglich mit Nachnamen genannt wird. Mersault kann als eine Art Vorläufer zu Meursault gesehen werden, jedoch unterscheiden sich die Erzählungen in manchen Punkten: Mersault wird bspw für den begangenen Mord nie ergriffen und belangt. Martin Meyer versucht die Namen Mersault und Meursault sprachlich zu deuten und ihnen damit schon eine Vorbestimmung ihrer Schicksale einzuräumen: „Hieß der Protagonist in dem unpublizierten Roman [„Der glückliche Tod“, DL] Mersault – was im Französischen eine Konjunktion von Meer und Sprung assoziieren lässt –, so lautet der Name des <Étranger> Meursault: Die Sprung-Metapher verknüpft sich der Konjugation von *mourir*, womit der Anklang an Sterben und Tod unüberhörbar wird“ (Meyer 2013, S. 50). Inwieweit Camus sich tatsächlich Gedanken bei der Namengebung gemacht hat, ist reine Spekulation und nicht nachweisbar in Dokumenten nachzuvollziehen. Auch Meyers Deutung der Namen wirkt zum Teil etwas zu weit gegriffen, zwar ist die Vorsilbe „mer“ als „Meer“ übersetzbar, aber das „sault“ in Mersault klingt linguistisch nur ähnlich dem Französischen Wort „saut“ für „Sprung“, was die Interpretation anzweifeln lässt. Inwieweit „mourir“ [sterben] nun in Meursault lautmalersich wahrnehmbar sein soll, ist nicht nachvollziehbar.

<sup>115</sup> Camus, Tod, S. 30.

Sinn geben könnte. Er hasst Zagreus dafür, dass dieser weiterhin Hoffnung verspürt<sup>116</sup> und seine eigenen Worte dadurch verkehrt, obwohl er sich den Tod wünscht. Mersault tötet ihn, da er diesen Zwiespalt zwischen Sehnsucht und Gewissheit den Zagreus verkörpert, nicht mehr ertragen kann.

Nach dem Mord flüchtet er zunächst aus der Stadt und dann aus dem Land – er hat einen hohen Betrag an Geld von Zagreus entwendet – und reist in der Welt herum, hat jedoch Schuldgefühle, die er nicht fassen kann. Mersault wird nicht glücklich, da er sich weiterhin nach Sinn sehnt, den er früher darin sah, frei zu sein. Den Mord, den er insgeheim als Befreiung ansah, war mit der Sehnsucht nach Glück und Freiheit verbunden, die ihm damit aber zeitgleich genommen wurden. „Und seit jenem Augenblick hatte infolge einer einzigen, in voller Klarsicht berechneten Geste sein Leben sich verwandelt, und das Glück schien ihm von da an möglich zu sein.“<sup>117</sup> Deshalb jagt er wortwörtlich dem Glück nach – da die Möglichkeit der Erfüllung im Raum steht –, das er aber nicht einholen kann und Mersault geht an dieser unendlichen Sehnsucht, die nicht erfüllt wird, weil er sich davon keinen Begriff machen kann, letztendlich zugrunde und stirbt als gebrochener und totkranker Mann. Das Glück hat er sich selbst verwehrt, indem er es, wenn es erfahrbar war, nicht wahrgenommen hat: „Das Glück setzte eine Wahl voraus und innerhalb dieser Wahl einen ausgewogenen, klarblickenden Willen“<sup>118</sup>. Hätte er es bewusst wahrgenommen, hätte er seinen Lebenssinn, die Sehnsucht nach beständigem nicht endenden Glück aufgeben müssen. Mersault kann keine konkrete Wahl treffen, da er sich seines Selbst nicht gewiss ist und diese Un-Gewissheit in das von ihm ersehnte Glück projiziert. Damit flieht er einer Wahl, die seine eigene Existenz verändern würde. Zwar philosophiert Mersault darüber, wie ein befreites Leben auszusehen habe, jedoch setzt er dies nicht um:

„Worauf es einzig ankommt, [...] ist der Wille zum Glück, eine Art von umfassendem und stets gegenwärtigem Bewußtsein. Alles übrige – Frauen, Kunstwerke oder gesellschaftliche Erfolge – ist nur Vorwand, ein leeres Gewebe, das wartet, daß wir ein Muster darauf sticken“<sup>119</sup>, „[...] um glücklich zu sein, darf man sich nicht zu sehr mit den Mitmenschen beschäftigen. Und so ist die Lage ausweglos. Glücklich und gerichtet oder freigesprochen und elend“<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> Camus, Tod, S. 48.

<sup>117</sup> Ebd., S. 77.

<sup>118</sup> Ebd., S. 108.

<sup>119</sup> Ebd., S. 117.

<sup>120</sup> Camus, Fall, S. 67.

Er kann das Glück nicht genießen, weil er nur darüber sprechen kann, es aber nicht wahrhaben möchte und es zu einem Ideal verklärt: „Was mir wichtig ist, ist eine gewisse Qualität von Glück. Ich kann das Glück nur in Gestalt der zähen, heftigen Konfrontation mit dem genießen, was sein Gegenteil ist“<sup>121</sup>. So wird das Glück hier zu einer Farce, die das Leben verunmöglicht. Er kann nur noch die negativen Seiten seiner eigenen Existenz sehen. Jede Auseinandersetzung mit dem Selbst und der Welt wird zu einer sich steigernden Entfremdungsfigur, die eine negative Bildung generiert. Die Abwendung von einer realen Situation, die ihm das Glück, das er sich erwünscht, ermöglichen würde, rückt so immer weiter von ihm weg. Die Möglichkeit zu einem aktiven Bildungsprozess entzieht er sich selbst, da er sich nicht mit der gegebenen Wirklichkeit abfinden kann und selbst in der Sehnsucht nach dem Glück, das er vor dem Mord an Zagreus verspürte, sich verliert.

### **Gewissheit**

Die eigene Existenz als eine „sinnlose“ zu begreifen und die Gewissheit der Absurdität des Lebens, können den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien. Jedoch kann diese Gewissheit auch in den Freitod führen, wenn das Leben als nicht für lebenswert gehalten wird<sup>122</sup>. Die eigene Existenz kann den Tod herbei wünschen lassen, da die Endlichkeit zu einer unverstehbaren Realität wird, die nicht unmittelbar eintritt, sondern erst wenn man stirbt, bewusst wird. Damit wird das nicht Greifbare des Todes letztendlich erfahren und der Mensch kann sich selbst einer Sinnhaftigkeit während des Sterbens bewusst werden: „Sich umbringen heißt, in einem gewissen Sinn und wie im Melodrama, ein Geständnis ablegen. Es heißt gestehen, daß man mit dem Leben nicht fertig wird oder es nicht versteht“<sup>123</sup>. Der Mensch kann in diesem Kontext die Gewissheit der Existenz schließlich nur im Tod finden.

Jedoch kann diese Gewissheit ebenso im alltäglichen Lebensvollzug und nicht ausschließlich im Suizid gewonnen werden. Wenn der Mensch sich der Paradoxie der eigenen Existenz bewusst wird, hat er die Möglichkeit sich für oder gegen ein Leben in der Absurdität zu entscheiden. Entscheidet er sich dagegen, flüchtet er sich in den Tod, da das Leben und seine scheinbare Sinnlosigkeit überwältigend sind. Der Mensch fühlt sich fremd, ohne den Rückhalt einer bewussten Existenz: „Aber in einem Universum, das

---

<sup>121</sup> Camus, Tod, S. 117.

<sup>122</sup> Vgl. Camus, Sisyphos, S. 12.

<sup>123</sup> Ebd., S. 14.

plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd<sup>124</sup>. Camus spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben“ und diese Entzweiung ist das, was er als das „Gefühl der Absurdität“ bezeichnet.<sup>125</sup> Sie verursacht bei angehenden Selbstmördern einen Sinnentzug, da diese von einem „Sinn des Lebens überzeugt“<sup>126</sup> sind. Entscheidet er sich für die Absurdität, so hat er die Wahl sich entweder in ein bereits vorhandenes Sinnsystem zu integrieren oder sich selbst und die Ausformung der eigenen Existenz frei zu wählen und somit „mit sich selbst in Einklang“<sup>127</sup> zu sein.

Die Gewissheit über die Absurdität der eigenen Existenz stellt eine Art Weiterentwicklung dar, die über das bloße Sehnen nach einer Sinnhaftigkeit der eigenen Endlichkeit hinausgeht. Camus beschreibt das Absurde als erste Wahrheit, die der Mensch erfahren muss, da der Mensch als einziges endliches Wesen über das Absurde und dessen Endpunkt<sup>128</sup> – den Tod – bewusst verfügt und damit sich seiner Existenz vergewissern kann: „Und aus diesem elementaren Kriterium schließe ich, daß der Begriff des Absurden etwas Wesentliches ist und als meine erste Wahrheit gelten kann“<sup>129</sup>. Der Mensch wappnet sich durch die Erkenntnis dieser Aporie von Sinn und Existenz vor dem Gefühl der Absurdität, das unangemeldet in das Dasein eingreifen kann: „Das Gefühl der Absurdität kann an jeder beliebigen Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen“<sup>130</sup>. Das Subjekt versichert sich durch die Gewissheit seiner eigenen scheinbaren Sinnlosigkeit seiner eigenen Existenz und lernt dadurch auf unvorhergesehene in die Existenz eingreifende Situationen gelassener zu reagieren, da er weiß, dass die Verzweiflung nicht enden wird: „Man müsse der ganzen verzweifelten Lage ins Gesicht sehen, aber man müsse zugleich sehen, daß es unmöglich sei, wesensmäßig unmöglich, über diese Verzweiflung hinwegzukommen“<sup>131</sup>.

Die Diskrepanz zwischen der ersehnten Sinnhaftigkeit und der Existenz – also, dass sie absurd ist – bleibt bestehen. Die Existenz bleibt das unmöglich erfahrbare Merkmal des Menschen; nach dieser Erfahrbarkeit sehnt er sich. Jedoch kann er nur die Welt und die in ihm erfahrbaren Körperfunktionen wahrnehmen: „Das Herz in mir kann ich fühlen, und ich schließe daraus, daß es existiert. Die Welt kann ich berühren, und

---

<sup>124</sup> Camus, Sisyphos, S. 14.

<sup>125</sup> Vgl. ebd.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., S. 15.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Vgl. Fußnote 98.

<sup>129</sup> Camus, Sisyphos, S. 45.

<sup>130</sup> Ebd., S. 20.

<sup>131</sup> Bollnow 1965, S. 33.

auch daraus schließe ich, daß sie existiert. Damit aber hört mein ganzes Wissen auf; alles andere ist Konstruktion“<sup>132</sup>. Das einzig nicht Wahrnehmbare im Dasein des Menschen bleibt die Existenz. Dadurch wird die Selbstwahrnehmung zugleich zu einer Fremdwahrnehmung des Selbst, da diese nie erfahrbar wird: „Nie wird der Graben zu füllen sein zwischen der Gewißheit meiner Existenz und dem Inhalt, den ich dieser Gewißheit zu geben suche. Ich werde mir selbst immer fremd bleiben“<sup>133</sup>. Der Zusammenhang zwischen dem Erfahrbaren der Welt und des Lebens und des Erfahrbaren der eigenen Existenz wird zu einer Bildungsfigur, die durch das Absurde definiert wird: „Das Absurde hängt ebensosehr vom Menschen ab wie von der Welt“<sup>134</sup>. Das Absurde steht als eine Art Vermittler zwischen der Erfahrbarkeit der Welt und des Lebens und der eigenen Existenz, die durch das Absurde erst erkannt wird und einen bildenden Reflexionsprozess initiiert. Lebenglücken benötigt die Gewissheit, dass es etwas gibt, das dem Menschen ermöglicht seine eigene Existenz zu reflektieren und diesen Prozess durch das Absurde aufrecht zu erhalten. Damit wird das Ungreifbare der Existenz, das auch zur Verzweiflung führen kann, zu einem lebenslangen Movens sich mit sich selbst auseinanderzusetzen und somit sich als Mensch selbst zu wählen. Die Existenz benötigt für die eigene Entwicklung und die Auseinandersetzung mit der Welt und dem alltäglichen Leben einen gewissen Grad an Absurdem, das zur Reflexion über sich selbst und der Welt anregt.<sup>135</sup>

Camus bringt letztendlich das ganze Leben auf eine einfache Formel: „Leben heißt das Absurde leben lassen. Es leben lassen heißt vor allem ihm ins Auge sehen“<sup>136</sup>. Der Mensch muss sich dieser Gewissheit des Absurden stellen, um Leben zu können und dieses Leben auch genießen zu können, anstatt ständig zu versuchen es besser und sinnvoller erscheinen zu lassen. Erst wenn die Maske der eigenen Existenz gelüftet wird und der Mensch sich seiner Endlichkeit bewusst wird, wird die Entzweiung mit der Welt, die eigentlich schon die Einheit ist, zur Möglichkeit die eigene Existenz zu leben und dieses Leben glücken zu lassen. Durch das Einlassen auf die Absurdität der eigenen Existenz werden dem Menschen auch neue Perspektiven auf das Selbst und die Welt

---

<sup>132</sup> Camus, Sisyphos, S. 30.

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Ebd., S. 33.

<sup>135</sup> In diesem Kontext könnte das Absurde als ein Vermittler bezeichnet werden, der auch in der Lage ist, dass sich der Mensch neue Zusammenhänge aneignet. Das Absurde wird so zu einer Erziehungsfigur, die den Menschen ein Leben lang begleitet. Hier wäre für eine weitere Arbeit der Anschluss an den Begriff der Erziehung möglich.

<sup>136</sup> Camus, Sisyphos, S. 72.

eröffnet, die er mit einem eingeschränkten Blick nicht haben könnte. Es bedarf demnach einer Auseinandersetzung mit der bildenden Erfahrung der Absurdität der Existenz.

## **Sterben leben**

Das Sterben<sup>137</sup> spielt in der Existenz des Menschen eine gleichwertige Rolle mit dem Geborenwerden. Der Augenblick des Welt-erblickens wie auch des Welt-verlierens geschieht in einem einzigartigen unreflektierbaren Erlebnis für den Einzelnen – das zwar ausschließlich für den Einzelnen leiblich spürbar aber nicht sprachlich dokumentierbar ist. „Tatsächlich gibt es vom Tod keinerlei Erfahrung.“<sup>138</sup> Camus beschreibt den Vorgang des Sterbens als einen Moment in der Existenz des Menschen, der nur vom einzelnen Menschen erlebt werden kann. Jedoch kann das eigene Sterben nicht beobachtet werden, sondern lediglich von den Anderen reflexiv erfahren und beschrieben werden. Es kann also nur „von der Erfahrung des Todes der anderen“<sup>139</sup> gesprochen werden. Der Sterbende erfährt das Sterben als einen unmittelbaren surrealen Moment des Existenz-verlierens: „Ich sage mir: Ich muss sterben; aber was heißt das? Ich kann’s weder glauben noch an mir erfahren, sondern immer nur an andern“<sup>140</sup>. Es ist eine Erfahrung, die sich nur über den Anderen machen lässt<sup>141</sup>, die sowohl den anderen Menschen wie auch sich selbst in einem Moment des Sterbens beschreibbar und „bewertbar“ werden lässt. So kann mit Albert Camus eine Idee des Moments des Sterbens beschrieben werden, der nicht nur in seiner natürlichen Form auftritt – durch das Versagen der Körperfunktionen –, sondern auch vom anderen Menschen verursacht werden kann, bspw. durch Mord.

---

<sup>137</sup> Anders als etwa bei Göhlich/Zirfas (2007) und Zirfas (2008) wird hier nicht auf ein „Sterben-Lernen“ rekurriert, das als eine Form des Leben-Lernens verstanden wird, das den Tod und das Sterben als eine quasi Einübung in das Sterben bzw. Tod erleichtern soll. Es geht hier um ein aktives Einbeziehen des Sterbens in die eigene Existenz und dieses soll gelebt werden, um es nicht nur als einen Moment innerhalb des Momentes des Todes zu sehen, sondern als etwas begreift, das fortwährend im Menschen präsent und bewusst ist. D.h., dass das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit dem Menschen „eingeschrieben“ ist und ein „Sterben-lernen“ könnte als eine normative Form im Umgang mit dem Todesbewusstsein verstanden werden. Andererseits ließe sich auch behaupten, dass dadurch das Bewusstsein für die eigene Endlichkeit wieder re-aktiviert wird.

<sup>138</sup> Camus, Sisyphos, S. 25.

<sup>139</sup> Ebd., S. 25f.

<sup>140</sup> Camus, Hochzeit, S. 26.

<sup>141</sup> Diese Erfahrung, wenn man sie mit Lévinas Ethik fasst, kann als eine ethische Situation beschrieben werden, die eine weitere Dimension des Sterbens ermöglicht, nämlich die des Mit-Sterbens und Mit-Fühlens des Anderen und der daraus resultierenden Folgen, die mit den Augen des anderen Menschen gesehen werden kann. So schneidet Camus in seinem Werk immer wieder die Frage nach dem anderen Menschen an und verweist unbewusst auf eine andere Art die Welt und sich selbst wahrzunehmen, die in Lévinas Alteritätsdenken konkret wird.

Der Tod durch Erschießen – „[d]a habe ich noch viermal auf einen leblosen Körper geschossen“<sup>142</sup> – oder auch die Enthauptung<sup>143</sup> im „Fremden“ – „[w]ie hatte ich übersehen können, daß nichts wichtiger ist als eine Hinrichtung und daß es alles in allem das einzig wirklich Interessante für einen Menschen ist“<sup>144</sup> – kann somit ein Sinnbild des Erlebens bzw. Erfahrens des Sterbens werden. Sowohl der begangene Mord durch den Protagonisten im „Fremden“ wie auch sein Ableben durch Enthaupten werden in diesem existentialistischen Roman zu einer Fremderfahrung, die Meursault – die Hauptfigur des „Fremden“ – jedes Mal aus der Sicht des Anderen wahrnimmt und die für ihn selbst zu einem selbstentfremdenden Ereignis wird, als er selbst zu dieser Art des Absurden verurteilt wird. Sein eigenes Handeln, das er selbst aus der Sicht der anderen Menschen betrachtet, wird mit der Konsequenz der Todesstrafe verurteilt: „Ich wäre schuldig, ich bezahlte dafür, mehr könnte man nicht von mir verlangen“<sup>145</sup>. Deshalb ist die Erfahrung Meursaults im Grunde ein abstrakter Bildungsmoment – den er eigentlich nicht an sich selbst wahrnimmt, sondern aus der Sicht eines anderen Selbst, das er nicht sein kann, aber doch ist –, da er sowohl Subjekt wie auch Objekt des Prozesses darstellt und konsequent diesen umsetzt und vorantreibt. Er ist sich selbst entfremdet und bleibt sich und auch anderen Menschen ein Fremder, und er wehrt sich nicht dagegen, es ist ihm gleichgültig und er ist es gewohnt.<sup>146</sup> So ist die Figur des „Fremden“ hier nicht nur hinsichtlich des Existenzfahrens interessant, sondern er stellt die Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Welt dar, die als Grundmovers von Bildung gilt.

Das Sterben, wenn es in die aktive Wahrnehmung des alltäglichen Lebens einkehrt, wird zu einer Erfahrung, die den Betroffenen hauptsächlich in der Zeitform der Gegenwart leben und die eine Art Verlust erfahren lässt, der nicht bestimmbar ist und den man ins Verhältnis mit anderen und anderem setzt:

„In diesem Augenblick brach der Gedanke an den Tod in meinen Alltag ein. Ich schätzte die Jahre ab, die mich von meinem Ende trennten. Ich suchte nach Beispielen von Menschen meines Alters, die bereits gestorben waren. Und ich wurde vom Gedanken gepeinigt, ich könnte keine Zeit mehr haben, um meine Aufgabe zu erfüllen. Welche Aufgabe? Davon hatte ich keine Ahnung“<sup>147</sup>.

---

<sup>142</sup> Camus, Fremde, S. 74.

<sup>143</sup> Vgl. Ebd., S. 130f.

<sup>144</sup> Ebd., S. 129.

<sup>145</sup> Ebd., S. 138.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., S. 93.

<sup>147</sup> Camus, Fall, S. 74f.

Für Camus hat dieser Zeitaspekt eine tiefere Bedeutung, da er das menschliche Denken von der Existenz stark beeinflussen kann. So wird hier der Verlust der Zeit thematisch, der nicht nur die Kürze des Lebens aufzeigt, sondern auch die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz in Frage stellt, da jeder Zeitabschnitt auch eine bestimmte zentrale Lebensaufgabe suggeriert. Das Sterben markiert den letzten Zeit- und Lebensabschnitt im Dasein des Menschen. In der „Pest“ wird der Umgang mit dem Sterben als letzter Schritt im Leben mit dem Tod als eine unausweichliche Wahrheit beschrieben: „In Wahrheit wurde für sie alles Gegenwart“<sup>148</sup>. Das Sterben wird durch die Pest, die diese vorbestimmten Lebensabschnitte ignoriert, zu einem gegenwärtigen Phänomen, das nicht nur überraschend ins Leben eintritt, sondern durch die Quarantäne der Stadt und des anscheinend nicht mehr enden wollenden Todes die Bevölkerung der Stadt nach und nach abstumpft. Diesem Abstumpfen kann irgendwann nicht mehr entflohen werden. Für Camus hat dies auch die Konsequenz der Unfähigkeit tiefergehende Gefühle zu empfinden, da für bestimmte Emotionen, wie etwa der Liebe oder Freundschaft, der Blick in die Zukunft nötig ist<sup>149</sup>. Vor diesem Hintergrund wird die Beobachtung einer Hinrichtung zu einem Moment des absoluten Ausgeliefertseins des Sterbenden und zugleich zu einem totalen Glückserlebnis des Zuschauers, der sich seiner eigenen Existenz gewahr wird: „Jetzt verstand ich, das war so natürlich. Wie hatte ich übersehen können, daß nichts wichtiger ist als eine Hinrichtung und daß es alles in allem das einzig wirklich Interessante für einen Menschen ist“<sup>150</sup>. Dieses Ereignis lässt den Nicht-Sterbenden sein Leben in voller Gänze spüren.

Ein weiterer Moment, der im Denken Camus' über das Sterben eine sehr große Rolle spielt, ist, wie oben schon angesprochen, die Frage nach dem Selbstmord. Er stellt diese Frage in den Mittelpunkt seines Essays „Der Mythos des Sisyphos“ und behandelt die Frage nach dem Suizid im Kontext des Absurden. Wie oben schon erklärt wurde<sup>151</sup>, ist der Selbstmord eine Art und Weise der eigenen Existenz eine Sinnhaftigkeit zu geben, die entweder in einer Sehnsucht, die zerbrechlich ist, oder einer Gewissheit, die sich ihrer Zerbrechlichkeit bewusst ist, münden kann. Der Selbstmord im Kontext des Sterbens kann als ein Abbruch dieses aktiven Denkens und des Einbeziehens des Sterbens und des Todes in die eigene Existenz gesehen werden. Die Vereinbarkeit von Leben und Sterben wird hier aufgehoben und der Mensch liefert sich der Verzweiflung an die Ab-

---

<sup>148</sup> Camus, *Pest*, S. 207.

<sup>149</sup> Vgl. ebd.

<sup>150</sup> Camus, *Fremde*, S. 129.

<sup>151</sup> Abschnitt „Leben glücken“ in dieser Arbeit.

surdität der Existenz aus und geht an dieser zu Grunde. Die Frage, die sich Albert Camus in diesem Zusammenhang stellt, ist: Ist das Absurde ein Grund für den Selbstmord? „Die einzige Tatsache ist für mich das Absurde. Das Problem lautet, wie kommt man da heraus und ist aus diesem Absurden der Selbstmord abzuleiten.“<sup>152</sup> Wie oben schon näher ausgeführt, lässt sich nach Camus durch das Absurde sowohl die Existenz des Menschen wie der Welt erklären, da beide durch ihre gemeinsame Präsenz sich realisieren und das Absurde diese Möglichkeit der Existenz von Selbst und Welt in ihrer Unmöglichkeit beschreibbar werden lässt. Dadurch würde der Selbstmord eigentlich diese Möglichkeit verneinen und für die Trennung von Mensch und Welt plädieren, um die Paradoxie des Absurden aufzulösen. Der Mensch wehrt sich gegen jegliche Erfahrung des Fremden bzw. Irritierenden und verneint damit mögliche Bildungsprozesse, die daraus resultieren könnten.

Die Trennung von Leben und Sterben, sie als zwei verschiedene Arten von Sein anzusehen, bedeutet die eigene Existenz auf eine Komponente des Daseins zu fokussieren, die durch die andere negiert wird und damit keine seiende Existenz wäre. Der Mensch beraubt sich seiner selbst, wenn er das Dasein auf das Leben oder das Sterben reduziert und nicht beides als untrennbare Momente der eigenen Existenz begreift. Damit flüchtet er sich aus seinem Selbst in eine Form des Verneinens der Existenz und somit werden auch bildende Erfahrungen verweigert, die die Reflexion und die Perspektive auf Welt und Selbst verändern könnten.

Das Sterben leben muss als eine Form des auf die Existenz-Einlassens gesehen werden, das aktive Bildungsprozesse ermöglicht und die Existenz als etwas begreift, das sowohl dem Leben wie auch dem Sterben bedarf, um vollständig zu sein. Camus geht sogar so weit, dass er den Tod als eine Art Offenlegung des Charakters des Menschen bezeichnet: „Die Menschen werden erst durch unseren Tod von unseren Gründen, unserer Aufrichtigkeit und der Tiefe unseres Kummers überzeugt. Solange man lebt, ist man suspekt und hat nur Anrecht auf ihre Skepsis“<sup>153</sup>. Der andere Mensch wird demnach erst in seinem Tod zu einer fassbaren Figur, die sich beschreiben und verstehen lässt, obwohl durch das Ableben, die Möglichkeit des Bestätigens der Zuschreibungen verloren geht, aber gleichzeitig auch die Unklarheit des lebenden Menschen verschwinden lässt. Kurz: Der tote Mensch kann sich nicht mehr verändern, deshalb können andere Menschen ihn bestimmen. So wird die Ungewissheit des Todes für den lebenden Menschen

---

<sup>152</sup> Camus, Sisyphos, S. 45.

<sup>153</sup> Camus, Fall, S. 63.

im Ableben zu einer Gewissheit für andere Menschen.<sup>154</sup> Da die Existenz des Toten verlischt und dadurch eine Lücke in den Existenzen der anderen hinterlässt.

### **Blendende Moral**

Camus sieht Moral, im Zusammenhang des Denkens der absurden Existenz, als eine Form der Unfreiheit, da sie sinnstiftend wirkt im Hinblick auf nicht selbst bestimmte Werte und Normen. Jedoch darf daraus nicht geschlossen werden, dass Moral abzuschaffen sei, sondern, dass der Mensch umso moralischer wird, je mehr er sich von den allgemeinen Moralvorstellungen distanziert und eigene moralische Grundsätze aufstellt, die seine Freiheit und auch die von anderen nicht einschränkt.

Moral wird für ihn zu einer libertären Figur, die einen Naturzustand des Menschen begünstigt, wenn er sich von den Vorstellungen der Gesellschaft emanzipieren kann, aber weiterhin fürsorglich und empathisch für seine Mitmenschen bleiben kann. Camus plädiert mit Nietzsche, dass ein Umdenken und Umwerten aller Werte von Nöten sei. Jedoch grenzt er diese Umwertung ein und betont, dass erst die Auseinandersetzung mit dem Absurden der eigenen Existenz zu einem Umdenken führen kann; wenn sich der Mensch sich seiner selbst vergewissert hat. Er sieht auch im alltäglichen Leben Grenzen, die es erschweren sich aus dem Joch der Ungerechtigkeit zu befreien, da die Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz nicht nur jubelnd empfangen wird, sondern das Leben nur noch schwerer macht. So entwirft er in seinem Roman „Die Pest“ ein Szenario, das anhand eines Pestausbruches in einer algerischen Küstenstadt (Oran) in den 1940er Jahren, die Veränderung der Moral plastisch demonstriert. Begriffe wie Gerechtigkeit werden hier zu romantisierten, emotional aufgeladenen Phrasen, die das dunkle Loch der Verzweiflung auch nicht schließen können: „Aber wenn man nur vier Stunden geschlafen hat, ist man nicht sentimental. Man sieht die Dinge, wie sie sind, das heißt, man sieht sie gemäß der Gerechtigkeit, der häßlichen, lachhaften Gerechtigkeit“<sup>155</sup>. So geschieht eine Umwertung aller Werte. Die moralischen Einstellungen jedes einzelnen Einwohners der Stadt werden unter der Quarantäne auf den Prüfstand gestellt. Scheinbar moralisch gefestigte Menschen, wie etwa die Figur des Priesters, werden von der Pest und ihrer Schreckensherrschaft, gebrochen und sterben – nicht nur

---

<sup>154</sup> Bei Lévinas wird immer vom anderen Menschen ausgegangen, weshalb es bei ihm auch eine unbestimmte Bestimmtheit bzw. bestimmte Unbestimmtheit sowohl des Selbst wie auch des Anderen gibt.

<sup>155</sup> Camus, Pest, S. 218. Dieser Satz könnte auch von Cioran stammen (s.u.).

physisch sondern auch mental – an ihren nicht mehr haltbaren sozialen und kulturellen Werten, da sie den Umgang mit der Ungewissheit in Krisensituationen nicht standhalten können. Sie, die Einwohner der Pest-Stadt, sind Subjekte der Gesellschaft, wurden von dieser geformt und reagieren nach bestimmten Vorgaben. Die Bewohner mussten sich nie außerhalb der konventionellen Grenzen mit dem Problem von Seuchen oder mit dem unausweichlichen Tod auseinandersetzen; außer in den Nachrichten oder wenn ein Gesellschaftsmitglied starb und kulturkonform begraben wurde. Rituale, die unreflektiert ausgeübt werden, stehen im Fokus ihrer Existenz und geben ihr Sinn. Der Bruch mit der Moral, den die Pest unweigerlich auslöst, verursacht Unsicherheit und reißt die Menschen aus ihrer gewohnten Umwelt heraus, lässt sie erstarren und sie werden mit sich selbst und ihrer Endlichkeit konfrontiert. Camus beschreibt hier nicht nur einen fiktionalen Zustand einer Stadt, sondern zeigt anhand dieses Romans – der 1947 veröffentlicht wurde – auch die in der realen Welt bestehenden Grenzen des gewohnten alltäglichen Lebens der Bewohner einer Stadt, die nicht nur auf die urbane Bevölkerung eines Landes, sondern auch auf Nationen und Kulturen übertragen werden kann. So wird „die Pest“ oft als eine Parabel auf die Diktaturen – vor allem der nationalsozialistischen in Deutschland<sup>156</sup> – der 1920er bis 1940er Jahre gezogen und deren Verbrechen und Gedankengut als eine tödliche und schnellansteckende Seuche beschrieben. Die Pest – der schwarze Tod (die Waffen-SS in den Konzentrationslagern) – wird so zu einem Sinnbild des Genozids und des Mordens, das weder vor Säuglingen, Kindern oder Greisen Halt macht. Die Pest wird für alle, die sich zum Zeitpunkt der Krankheitsübertragung im Stadtgebiet aufhalten zur tödlichen Gefahr und macht keinen Unterschied mehr zwischen arm und reich, jung und alt, Kind und Erwachsenen, Mann und Frau. Die Seuche macht alle Individuen zu einer Gruppe, die sie dahinraffen wird. Wenn man es von einer ganz anderen Seite betrachtet, macht der Tod alle Menschen gleich, nur die Art und Weise des Sterbens unterscheidet sich, vor allem, wenn der Tod durch Mord erzwungen wird und dem Menschen das Recht auf das eigene Ableben verwehrt wird, wird die Souveränität der Existenz untergraben. Das Sterben wird so zu einer moralischen Aufgabe des Menschen, die sich im Leben vollzieht und den Tod bestimmt.

Wird in der „Pest“ das Gleichgewicht der Moral gestört und neu bewertet, so wird sie im „Fremden“ pervertiert und parodiert. Der „Fremde“, der außerhalb der konventionellen Moral lebt, aber diese, soweit es nötig ist, befolgt, wird von der Gesellschaft für

---

<sup>156</sup> Vgl. bspw.: Meyer 2013, S. 89.

sein abweichendes Verhalten bestraft und viel weniger für den von ihm begangenen Mord. So wird ihm soziale Kälte und Respektlosigkeit vorgeworfen, da er nicht um seine Mutter trauerte und sie zuvor in ein Altenheim gebracht hatte – was sie selbst jedoch von ihrem Sohn wünschte. Ihm wird aus jedem nicht konformen Verhalten eine unmoralische Tat vorgeworfen, die er selbst rational als wohlüberlegt begründen kann. Sowohl der Mord, den der „Fremde“ begeht, wie auch der Mordprozess werden zu einer absurden Rede über Moral, da letztendlich nicht entschieden werden kann, wann etwas moralisch sei und wann nicht.

Sowohl in der „Pest“ wie auch im „Fremden“ werden die Menschen von den vorgegeben Moralvorstellungen geblendet: Sind die Einwohner von Oran durch die strikte Befolgung der Konventionen der Sozialität geblendet, so ist es Meursault (der Fremde) von seiner absoluten Ablehnung dieser. Beide Seiten sind unfähig *frei* zu handeln. Sie sind gelähmt von der aufgebürdeten Moral und ihrer scheinbaren Unhintergebarkeit. Die Oraner und der „Fremde“ haben Angst vor der eigenen Existenz und ihrer Endlichkeit; sie vermeiden die Unsicherheit, die im Schatten der Moral steht und befolgen die vorgegebenen Konventionen oder resignieren vor ihnen. Camus zeigt durch diese sehr überspitzten fiktionalen Dokumentationen des menschlichen Lebens, wie Krisensituationen und Fremdheitserfahrungen in die eigene Existenz eingreifen können und welche Konsequenzen sich nicht nur für das Individuum sondern auch für die Sozialität sich ergeben und inwiefern diese das Verhalten und Handeln von Menschen beeinflussen.

Camus beschreibt anhand dieser eingeschränkten moralischen Perspektive den Mangel an Reflexion. Moralvorstellungen werden obsolet sobald sie zu nicht tragbaren Normen werden – d.h. die Freiheit des Menschen bis zur unkenntlich eingrenzen –, die die Menschen in ihrem Menschsein einschränken und die Reflexivität über moralische Handlungs- und Verhaltensweisen nicht ermöglichen. Dabei spielt die eigene Reflexion eine entscheidende Rolle, da die Nachvollziehbarkeit von Moralvorstellungen der eigenen Kultur bzw. Umwelt etwas mit dem eigenen Leben verbindet, das Sinn und Wirklichkeit konstruiert. So wird Morallosigkeit, die sich als nicht Einhalten der moralischen Vorgaben äußern kann, auch zur Gewissenlosigkeit – die sich religiös konnotieren lässt – und Unmenschlichkeit, wenn Normen und Werte nicht eingehalten werden: „Er sagte, eine Seele, die hätte ich in Wirklichkeit gar nicht, und ich wäre für nichts Menschliches und keines der moralischen Prinzipien zugänglich, die das Herz der Menschen behü-

ten“<sup>157</sup>. So beschreibt Camus den „Fremden“ Meursault als einen Menschen, der sich nicht mit der gesellschaftlichen Moral identifizieren kann, jedoch diese einhält und für seine „scheinheilige“ Moraleinhaltung bestraft wird mit dem einzigen universalen Moralbruch: dem Tod. Dieses Urteil, das nicht nur auf die Ermordung eines für Meursault mehr oder weniger fremden Mannes beruht, sondern auch im Prozess auf seine Morallosigkeit, die er gegenüber seiner Mutter und der Sozialität zeigt, ausgeweitet wird, stellt eine absurde Ausformung der Welt dar, die in die Existenz gewaltvoll eingreift und diese beendet: „Noch immer ihm zufolge stellt sich ein Mann, der seine Mutter moralisch tötete, in derselben Weise außerhalb der menschlichen Gesellschaft wie jener, der mörderische Hand an den Urheber seines Lebens legte“<sup>158</sup>. So ist der justiziäre legale Mord an Meursault eine Abwendung von der eigenen Existenz der Verurteilenden und der „Fremde“ wird freigesprochen von der blendenden Moral, die ihn zu einem unreflektierten Teil der Gesellschaft und Kultur machen möchte. Diese Haltung gegenüber der Welt und sich selbst könnte auf einen Bildungsprozess hinweisen, der zeigt, dass man durch bildende Erfahrungen nicht unbedingt besser mit dem Leben umgehen kann, sondern sich dadurch auch bewusst gegen ein besseres Leben entscheiden kann.

### **Homme révolté**

Ein zentraler Begriff in Albert Camus' Denken ist der *homme révolté*<sup>159</sup>, der als eine Grundfigur des Geistes bzw. der Handlungsfreiheit gilt. Er beschreibt diesen Rebell als einen Menschen, der sich seiner selbst gewiss ist, und diese Gewissheit ist ihm gegenwärtig: er hofft nichts und er ist zukunftsgerichtet, er ist nach Camus frei.

„Die einzige Freiheit, die ich kenne, ist die des Geistes und des Handelns. Das Absurde macht zwar all meine Chancen einer ewigen Freiheit zunichte, doch gibt es mir eine

---

<sup>157</sup> Camus, *Fremde*, S. 119.

<sup>158</sup> Ebd., S. 120.

<sup>159</sup> Der *homme révolté* verändert seine Bedeutung in den verschiedenen Übersetzungen. So wird der im Original *L'Homme révolté* und auch im Spanischen *El hombre rebelde*, Italienischen *L'uomo in rivolta* und Portugiesischen *O homem revoltado* zu einem aktiven revoltierenden Menschen; im Deutschen zum *Der Mensch in der Revolte* und auch im Niederländischen *De mens in opstand*, der passivisch die Revolte hin- nimmt; im Englischen zu *The Rebel*, im Afrikaans *Die Rebel*, im Norwegischen *Opprøreren* [Der Aufrührer] und im Dänischen *Oprøreren*, hier wird eher der wilde und gefährliche Revoltierende beschrieben; im Schwedischen wird er zu einer Genitivkonstruktion *Människans revolt* [Des Menschen Revolte], zu einer allgemeinen menschlichen Figur, die sozial und nicht mehr individuell wirkt. So heben die verschiedenen Sprachen unterschiedliche Aspekte in ihren Übersetzungen hervor, die jeweils eine andere Mentalität spiegeln und doch immer eine Art Befreiung der Unterdrückung des eigenen Denkens und Handelns fordern.

Handlungsfreiheit wieder und feiert sie. Dieser Verlust an Hoffnung und Zukunft bedeutet für den Menschen einen Zuwachs an Beweglichkeit.“<sup>160</sup>

Der *homme révolté* macht sich aber auch bewusst, dass diese Freiheit eine Freiheit ist, die nicht existiert und diese nur ein Konstrukt ist, das den Alltagsmenschen beruhigt und ihm Sicherheit suggeriert:

„Bevor er dem Absurden begegnet, lebt der Alltagsmensch mit Zielen, mit einer Sorge um die Zukunft oder um Rechtfertigung (es geht hier nicht darum, wer oder was ihr Gegenstand ist). Er wägt seine Chancen, er rechnet mit später, mit seiner Pensionierung oder mit der Arbeit seiner Söhne. Er glaubt noch, daß irgend etwas in seinem Leben gelenkt werden könne. Tatsächlich handelt er, als wäre er frei, wenn auch alle Tatsachen gegen diese Freiheit sprechen. Nach der Begegnung mit dem Absurden ist alles erschüttert.“<sup>161</sup>

Das Absurde befreit, nach Camus, den Alltagsmenschen<sup>162</sup> von den einzwängenden Zielen, die er sich womöglich alleine durch die Konformität der Sozialität und der Kultur gesteckt hat. Die Freiheit selbst wird so zu einem Ziel, das den Menschen versklavt und genau diese erwünschte Freiheit, die sich der Mensch erkämpfen möchte, im Keim erstickt. Die Absurdität wird von Camus als Möglichkeit begriffen, sich aus dieser Versklavung zu befreien, wobei befreien hier nicht mit dem allgemein verwendeten Begriff von Freiheit gleichgesetzt wird:

„Gleichzeitig begreift der absurde Mensch, daß er bisher durch die Illusion, von der er lebte, an dieses Postulat der Freiheit gebunden war. In gewissem Sinne behinderte ihn das. Im selben Maße, wie er sich ein Ziel seines Lebens vorstellte, paßte er sich den Forderungen eines zu erreichenden Zieles an und wurde der Sklave seiner Freiheit.“<sup>163</sup>

Freiheit wird bei ihm zu einem Begriff, der durch bestimmte Mächte gesetzt ist und als Parole von Ideologien missbraucht wird: „Aber die Sklavenpferche unter dem Banner der Freiheit, die Massenmorde, gerechtfertigt durch Menschenliebe oder den Hang zum Übermenschen, stürzen in gewissem Sinne das Urteil um“<sup>164</sup>. Camus möchte wieder zu einem Denken von Freiheit zurück, das eine Befreiung von diesen auferlegten Freiheitsdefinitionen und Werturteilen bedeutet und den Menschen aktiv sein eigenes Dasein bestimmen lässt in einem Widerspruch, den er als das Absurde bezeichnet: „Das Absur-

---

<sup>160</sup> Camus, *Sisyphos*, S. 76.

<sup>161</sup> Ebd.

<sup>162</sup> Der Alltagsmensch erinnert in manchen Zügen an den Ethiker Kierkegaards, da er sich an die Normen und Werte der Sozialität festhält und das Selbst damit in den Hintergrund treten lässt.

<sup>163</sup> Camus, *Sisyphos*, S. 77.

<sup>164</sup> Camus, *Revolte*, S. 10.

de in sich selbst ist Widerspruch. Es ist ein Widerspruch seinem Inhalt nach, denn es schließt die Werturteile aus und will dennoch das Leben aufrechterhalten, wo doch Leben an sich schon ein Werturteil ist“<sup>165</sup>.

Albert Camus fordert einen reflektierten Menschen, der sich seiner eigenen Endlichkeit stellt und zugleich sich diesem Alltagslebens aber auch entledigt: Das Ideal ist der absurde Mensch. Er soll sich eigene Werte und Normen setzen, aber diese nicht auf etwas Zukünftiges richten, sondern auf die Gegenwart beziehen. Genauso soll nichts gehofft werden, da durch die Hoffnung – man denke an die Büchse der Pandora – das Unglück erst in die Welt kommt, da erhoffte Ziele negative Konsequenzen haben könnten. „Der Tod ist da, als die einzige Realität. Nach ihm ist das Spiel aus.“<sup>166</sup> Der Tod als die letztgültige Wahrheit, als das Einzige in der menschlichen Existenz, dem man gewiss sein kann, wird zur Vergewisserung des Selbst, da sich der Mensch erst durch diese Gewissheit seiner selbst sicher werden kann. Camus fordert etwas vom Menschen, das er nicht vollständig einlösen kann. Er entwirft ein Ideal des rebellierenden bzw. revoltierenden Menschen, der sich immer seines Handelns und seines Geistes bewusst ist, ohne sich beirren zu lassen. Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass der *homme révolté* als ein Mensch beschrieben wird, der nicht in der Lage ist mit Gesellschaft oder Kultur in ihrer alltäglichen Form umzugehen. Er benötigt eine schrankenlosere Umwelt und teilweise hat es bei Camus den Anschein das alle Schranken verschwinden müssten, um leben zu können:

„So begreift der absurde Mensch, daß er in Wirklichkeit gar nicht frei war. Um es deutlich auszusprechen: je mehr ich hoffe, je mehr ich besorgt bin um eine mir eigene Wahrheit, um eine Art, zu sein oder zu schaffen, je mehr ich schließlich mein Leben ordne und dadurch beweise, daß ich ihm einen Sinn unterstelle, um so mehr Schranken schaffe ich mir, zwischen denen ich mein Leben einzwänge.“<sup>167</sup>

Zwar beschreibt eine ständige Sinnsuche auch ein Extrem, das zu einem neurotischen Verhalten führen kann, jedoch wird mit dem absurden Menschen genauso ein Bild eines Menschen entworfen, der nur im Tod einen Sinn für die eigene Existenz sieht.<sup>168</sup> Andererseits kann die Figur des absurden Menschen aber auch eine Projektionsfläche darstellen, die dem Alltagsmenschen andere Perspektiven eröffnen kann und dieser sich

---

<sup>165</sup> Camus, Revolte, S. 15.

<sup>166</sup> Camus, Sisyphos, S. 76.

<sup>167</sup> Ebd., S. 77f.

<sup>168</sup> Vgl. ebd., S. 78.

aus der Lethargie des Alltags erhebt und gegen die Konformität revoltiert; sich also selbstvergewissern möchte, um das Leben lebbarer zu machen.

Die Idee, die hinter dem *homme révolté* steht, ist die eines ständig reflektierenden Menschen, der sich mit den Werten und Normen, die die Gesellschaft und Kultur entwirft auseinandersetzt und diese zu verändern sucht. Jedoch möchte Camus diese an den Nihilismus erinnernde Denkfigur nicht als eine absolute Verneinung sehen – was sie auch nicht ist –, zu der sie bei ihm aber letztendlich doch wieder wird, da in letzter Konsequenz, der Tod eine Form des Nichts ist – da es für Camus kein Jenseits gibt – und dieses Nichts schlussendlich doch wieder auf einen von ihm als eine Art negierenden Nihilismus hinausläuft. „Der Glaube an den Sinn des Lebens setzt immer eine Wertskala voraus, eine Wahl, unsere Vorlieben. Der Glaube an das Absurde lehrt, nach unseren Definitionen das Gegenteil. Es lohnt, dabei zu verweilen.“<sup>169</sup>

Aber Camus betont nicht nur, dass der Alltagsmensch nicht über seine Existenz reflektiert, sondern er auch über eine Erfahrungsarmut verfügt, die ihm suggeriert, dass er in bestimmten Lebensumständen bestimmte Erfahrungen gemacht habe. Die Erfahrung wird zu einer Determination, die nicht *in realitas* erlebt wurde, sondern nur theoretisch vorhanden ist: „Der Irrtum besteht nämlich in der Meinung, die Menge der Erfahrung hänge von unseren Lebensumständen ab, während sie doch nur von uns selbst abhängt“<sup>170</sup>.

Der absurde Mensch bzw. der *homme révolté* lebt in der Gegenwart, da jeder Tag der letzte sein könnte.<sup>171</sup> Er ist sich dessen bewusst und verwirklicht dieses Denken auch in seiner Existenz: „Denn was ist der absurde Mensch wirklich? Derjenige, der nichts für die Ewigkeit tut und es nicht leugnet“<sup>172</sup>. Deshalb sind seine Moralvorstellungen nicht auf eine Zukunft gerichtet<sup>173</sup> oder implizieren eine Hoffnung, die sich irgendwann bestätigt. Moral zeigt sich im Daseinsvollzug und bedarf des Vergegenwärtigens des Geschehens, das sich wiederum erst in der Dynamik der Situation ergibt und somit eines situativen Handelns bedarf. Der *homme révolté* verfügt über dieses empirische

---

<sup>169</sup> Camus, *Sisyphos*, S. 80.

<sup>170</sup> Ebd., S. 82.

<sup>171</sup> Dieses Motiv erinnert an das Motto des *Carpe Diem* des Barocks bzw. des Französischen Klassizismus. Jedoch sieht Camus es nicht unbedingt als eine Art von „Nutze den Tag“, sondern als Selbstvergewisserung „ich bin ich selbst und kann damit etwas verändern“.

<sup>172</sup> Camus, *Sisyphos*, S. 89.

<sup>173</sup> Auch hier, wie schon an anderen Stellen, wird das Denken des antiken Griechenlands von Camus aufgegriffen: im Altgriechischen gibt es keine Zukunftsform weder sprachlich noch kulturell, sondern es wird das, was noch passiert, im Präsens formuliert und gedacht. Somit entsteht eine Dynamik, die eines ständig wachen Geistes bedarf, weshalb Moralvorstellungen sich auf das situative praktische Handeln konzentrieren und zu einer Kunst (*techné*) werden, die sich durch Erfahrung auszeichnet.

Wissen und kann es geistesgegenwärtig umsetzen. Dabei spielen keine gesetzten Ziele, die sich aus dem konstruierten Alltagsleben des Menschen ergeben, oder Hoffnungen eine Rolle, sondern einzig die gegenwärtige Situation, die das Handeln des absurden Menschen leiten, das er selbst bestimmt. So wird jedes Handeln des Selbst zu einem ethischen Handeln. Und dieses Handeln geschieht in der Dynamik des menschlichen Lebens, d.h., dass es sich ständig wandelt und situativ bleibt und nicht zu einem Wertekanon generiert: „Nicht ethische Regeln kann der absurde Geist also am Ende seines Nachdenkens erwarten, sondern anschauliche Beispiele und den Atem des menschlichen Lebens“<sup>174</sup>. Diese Handlungen sind zwar sehr offen, jedoch nicht mit einem *anything goes* zu verwechseln, das jeder Moral entgegenläuft, sondern im Gegenteil: sie setzen Grenzen. „Das Absurde befreit nicht, es bindet. Es rechtfertigt nicht alle Handlungen. Alles ist erlaubt – das bedeutet nicht, daß nichts verboten wäre. Das Absurde gibt den Folgen dieser Handlungen nur ihre Gleichwertigkeit.“<sup>175</sup> Diese Offenheit, die an keiner Sinnhaftigkeit orientiert zu sein scheint, wird zu einem Moment der Verantwortung, da der einzelne Mensch für seine Handlungen selbst verantwortlich ist und diese Verantwortung trägt. Als Gegensatz sieht Camus den Alltagsmenschen, der sein Handeln an Sinninstanzen fest macht und durch sein Handeln zu einem Schuldigen wird, da er sich dafür gegenüber anderen rechtfertigt und es nicht selbst verantwortet, also in sich selbst begründet sieht.<sup>176</sup> Deshalb wäre hier im Kontext Camus' der Begriff des Gewissens falsch, da dieses voraussetzt, dass gewusst wurde, was als Konsequenz aus einem bestimmten Handeln folgen wird und sich für dieses gerechtfertigt werden muss. Der absurde Mensch ist sich seines Handelns gegenwärtig bewusst und übernimmt für mögliche Konsequenzen die Verantwortung, sieht sich aber selbst nicht als Schuldigen sondern Verantwortlicher, da er selbst-verantwortlich und nicht fremd-verantwortlich handelt.

Der Alltagsmensch weist demnach die Verantwortung von sich und lädt die Schuld auf sich. Diese Schuld wird ihm durch religiöse Vorstellungen zugeschrieben. Die Erbsünde wird aus christlicher Sicht auf jeden Menschen vererbt<sup>177</sup>. Diese Idee macht den Menschen dann zum Opfer einer Sinninstanz, da er fremd-verantwortlich gehandelt hat. Somit entzieht er sich jeglicher Verantwortung gegenüber anderen Menschen und

---

<sup>174</sup> Camus, *Sisyphos*, S. 91.

<sup>175</sup> Ebd., S. 90.

<sup>176</sup> Vgl. ebd., S. 90.

<sup>177</sup> Auch wenn heutzutage dieses religiös bestimmten Motiv der Erbsünde und der damit angeborenen Schuld des Menschen nicht mehr bewusst im Denken verankert ist, wird das Gewissen weiterhin als eine Art Entschuldigung verwendet, die durch eine Art Absolution von einem genommen wird und somit die Verantwortung vom Einzelnen nimmt.

schützt sich selbst vor der Unberechenbarkeit des Lebens. Im Gegensatz zum *homme révolté* kann der sogenannte Alltagsmensch unmittelbar handeln, da er gelernt hat, wie man sich verhalten soll, dies schützt ihn aber auch davor, sich die Situation mit der er konfrontiert ist, bewusst zu machen. Camus bezeichnet dieses Handeln auch als einen egoistischen Akt, der jegliche Verantwortung für das eigene Handeln nichtig macht: „Der Alltagsmensch hält sich nicht gern auf. Im Gegenteil: alles drängt ihn. Gleichzeitig aber interessiert ihn nichts mehr als seine eigene Person, vor allem das, was er sein könnte“<sup>178</sup>. Die Komplexität der eigenen Existenz und der Welt wird für die Leichtigkeit des alltäglichen Seins aufgegeben, da eine Auseinandersetzung mit der Vielfalt von Perspektiven eine bewusste Beschäftigung mit anderen Menschen und der Welt bedürfte. Camus vergleicht die Art und Weise, wie der Mensch sich mit sich selbst und der Welt auseinandersetzt mit dem Theater: Der Alltagsmensch rezipiert das Geschehen auf der Bühne lediglich, ergötzt sich am Schauspiel und den vorgeführten Schicksalen.<sup>179</sup> „Der absurde Mensch fängt dort an, wo jener aufhört, wo der Geist das Spiel nicht mehr bewundert, sondern in es eindringen will. Eindringen in all diese Leben, sie in ihrer Verschiedenartigkeit erfahren – das heißt wirklich sie spielen.“<sup>180</sup>

Der Mensch muss aktiv werden, sich von dem Verweilen im Alltagsleben trennen können, um gegen die Unbewusstheit der eigenen Existenz zu revoltieren. Er muss eine Entscheidung treffen, die das Leben nachhaltig verändert: „Es kommt immer eine Zeit, in der man zwischen Kontemplation und Aktion zu wählen hat. Das heißt ein Mensch werden. Diese Zerreißproben sind fürchterlich“<sup>181</sup>. Diese Wahl<sup>182</sup>, dieses Bewusstmachen, diese Vergewisserung des Selbst lässt nach Camus den Menschen Mensch werden und unterscheidet ihn dadurch von der restlichen nichtmenschlichen Welt:

„Die erste und einzige Gewißheit, die mir so im Innern der absurden Erfahrung gegeben ist, ist die Revolte. [...] Die Revolte keimt auf beim Anblick der Unvernunft, vor einem ungerechten und unverständlichen Leben. [...] Sie erzeugt gerade die Handlungen, die zu legitimieren man von ihr verlangt. So muß die Revolte ihre Gründe in sich selbst finden, da sie sie nirgendwo anders finden kann“<sup>183</sup>.

---

<sup>178</sup> Camus, *Sisyphos*, S. 102.

<sup>179</sup> Vgl. ebd.

<sup>180</sup> Ebd.

<sup>181</sup> Ebd., S. 113.

<sup>182</sup> Diese Wahl hat ähnliche Konsequenzen wie der Sprung in den Glauben bei Kierkegaard oder auch Nietzsches Emanzipation des Menschen durch den Nihilismus: der Mensch wählt sich bewusst als Mensch und übernimmt Verantwortung für sein Handeln, was voraussetzt, dass er sich eigene Maßstäbe für das Leben setzt und diese ständig reflektiert, weiterentwickelt und neujustiert.

<sup>183</sup> Camus, *Revolte*, S. 17.

Die Revolte ist der erste Schritt für den Menschen sich seiner selbst zu vergewissern und die Abstraktheit und das Paradoxe der eigenen Existenz als eine Möglichkeit zu erfassen, das Leben aktiv zu gestalten und die Welt zu ändern. Der Mensch muss sich nach Camus aus der Lethargie seiner selbst herausstemmen und die Absurdität des Lebens nutzen; er muss revoltieren gegen die Trägheit seines Denkens und der gewählten Konformität, die die Menschen lähmt. Der Mensch soll sich seines Menschseins wieder bewusst werden und aktiv leben. Dabei lässt Camus offen, wie diese Revolte letztendlich auszusehen hat, da jeder Mensch diese selbstbestimmt vollzieht: „Sie [die Revolte, DL] muß einer Selbstuntersuchung zustimmen, um zu lernen, wie ihren Weg zu gehen“<sup>184</sup>. Diese Selbstuntersuchung muss gewollt werden. Camus unterstellt dem Menschen, das er sich selbst negiere und deshalb nicht zum Menschsein stehe: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das sich weigert zu sein, was es ist“<sup>185</sup>, „[...] während der Revoltierende verteidigt, was er ist“<sup>186</sup>. Er fordert, sich seines unbekanntes Selbst zu vergewissern und wieder zu dem zu werden, was man letztendlich von Geburt an ist: ein Mensch, der für sein Menschsein auch einstehen kann.

### **Vergewisserung – obscur à soi-même**

*Je älter ich werde,  
desto mehr muss ich mich  
meiner Existenz vergewissern [...].  
[Georges Simenon]*

Camus unterscheidet zwischen zwei Formen des Existenz erfahrens und der Vergewisserung des Selbst: Die eine führt zur Verzweiflung und kann im Suizid kulminieren. Die andere betont die absurde Glückserfahrung und die Befreiung hin zu einem „sinnvollen“ Leben. Vergewisserungen sind in ihrem Begründungsanspruch, bspw. sozial, kulturell oder subjektiv, konstruiert und sind deshalb nicht allgemeingültig, weshalb sie auch keinen Anspruch auf Absolutheit erheben können: „Zudem kann gesagt werden, dass auch jeder Begründungsanspruch sozialer und subjektiver Vergewisserungen problematisch bleiben muss. Weder kann ein jenseitiger Halt für Begründungen angenommen werden noch kann dieser im ‚Subjekt‘ gefunden werden.“<sup>187</sup>. Bei Camus ist die Vergewis-

---

<sup>184</sup> Camus, Revolte, S. 17.

<sup>185</sup> Ebd., S. 18.

<sup>186</sup> Ebd., S. 25.

<sup>187</sup> Schäfer 2009, S. 13.

serung des Selbst eine Art Oszillieren zwischen zwei Extremen: auf der einen Seite steht die bewusste Auseinandersetzung mit der Endlichkeit der eigenen Existenz, die gelebt wird. Auf der anderen Seite wird verzweifelt danach gestrebt, diese Endlichkeit zu umgehen.

Es genügt nicht nur aus, dass das Leben geglückt wird. Der Mensch muss sich aktiv mit der Absurdität und dem Paradox der eigenen Existenz auseinandersetzen. Er sollte sich bewusst werden, inwieweit er Einfluss darauf hat, selbstbestimmt zu handeln und zu denken. Die Sehnsucht nach Sinnhaftigkeit überdeckt die Gewissheit der eigenen Existenz und verhindert Möglichkeiten der Selbstvergewisserung, jedoch kann diese Sehnsucht auch als Palliativ wirken, das das Leben einfacher leben lässt. So ist für die Gewissheit der eigenen Existenz ein bewusstes Reflektieren und Handeln von Nöten, die die Überschreitung von Grenzen erfordert und vom Menschen viel (ab-)verlangt, da die Existenz selbstbestimmt gelebt werden soll.

Aber nicht nur das Leben stellt ein zentrales Moment der Existenz dar, sondern auch das Sterben, das jedem Leben letztendlich folgt und mit dessen Konsequenz gelebt werden sollte. So kann ein Ausblenden des Todes zu einer Verneinung des Selbst führen, zum Abwenden von der eigenen Existenz. Dabei können verschiedene Perspektiven eine Rolle spielen. Das Sterben entzieht sich der menschlichen Erfahrung in ihrer Reflexionsmöglichkeit, da das Ableben nur an anderen Menschen beobachtet werden kann und man selbst dieses nur im Todesprozess erfährt, wie oben schon erläutert. Eine weitere Perspektive in diesem Zusammenhang stellt der Selbstmord dar, der für Camus eine der zentralen Fragen der Philosophie erschließt und der Selbstmord wird so zur Beantwortung der philosophischen Grundfrage nach der Existenz des Menschen: Ist das Leben wert es zu leben oder nicht? Der Mensch stellt sich in diesem Zusammenhang über den natürlichen Tod, der als Endpunkt seiner Existenz steht. Jedoch bleibt hierbei die Frage virulent, inwieweit das Morden des Selbst nicht aus reiner Verzweiflung geschieht, sondern als ein Akt des Verneinens der eigenen Existenz gesehen wird, indem die Einheit von Selbst und Welt aufgelöst wird und so das Paradox und die Absurdität des Daseins aufgehoben wird, welche den Menschen als Menschen erst ausmachen. Der Selbstmörder wäre demnach bei Camus ein Mensch, der zwar das Absurde des Daseins wahrnimmt, dies aber nur negativ und verzweifelt erlebt und dieser Qual ein Ende setzen möchte. „Camus' Kritik an den verschiedenen Formen des Selbstmords läuft darauf hinaus, daß sie zwar allesamt vom evidenten Tatbestand des Absurden ausgehen, daraus

aber falsche, der Logik des Absurden widersprechende Konsequenzen ziehen, die eben das leugnen, was doch als unbestrittene Voraussetzung zuvor anerkannt worden ist.“<sup>188</sup>

Die Moral, die einerseits den Menschen blenden kann, aber andererseits ihn zu einem revoltierenden bzw. absurden Menschen werden lässt, spielt eine zentrale Rolle für die Vergewisserung des Selbst bei Camus. Die allgemeinen Norm- und Wertvorstellungen müssen überdacht werden, da sie nicht nur für das Zusammenleben positiv sein können, sondern auch negative Konsequenzen mit sich führen, die andere Menschen ausschließen. Moral kann nach Camus zu einer libertären Figur werden, wenn der einzelne Mensch sich von freiheitsberaubenden und unmenschlichen Normen emanzipieren und sich in einer Art Naturzustand bewegen kann, die sein Erfahrungswissen für sein Handeln und Denken in den Vordergrund stellt und nicht eine vorgegebene kulturell überformte Moral, die den Menschen unfrei macht. Der *homme révolté* als Ideal des absurden Menschen hat die Erfahrung des Absurden der Existenz reflektiert. Er erlangt die unmögliche Möglichkeit der Einheit von Selbst und Welt, die das Paradox der Endlichkeit des Menschen und der Entzweiung von der Welt als Chance für die eigene Existenz versteht. Durch dieses Umdenken befreit sich der *homme révolté* von der Versklavung durch Ideologien und Religionen, die eine Hoffnung auf Freiheit suggerieren, die sie nicht einlösen können.

Der Mensch versucht Licht in das Dunkel des eigenen Selbst zu bringen, indem er versucht sich seiner Existenz und des Selbst zu vergewissern. Jedoch ist eine verzweifelnde Vergewisserung einfacher als eine befreiende Vergewisserung, da sie das Absurde der Existenz vergessen lässt und ein Leben in Ruhe ermöglicht. Bei der verzweifelnden Vergewisserung bleibt jedoch die konventionelle Moral der Gesellschaft im Vordergrund, sie bestimmt, wie das Leben gelebt werden soll. Die Flucht und das Exil aus der eigenen Existenz kann somit nur eine Weise sein, sich mit der eigenen Existenz auseinanderzusetzen, indem man es vermeidet. Allerdings besteht die Möglichkeit sich bewusst mit der eigenen Existenz zu beschäftigen und sich von Moralvorstellungen, die einzwängend sind, zu befreien, dafür bedarf es der Revolte des Selbst und der Bejahung der Absurdität der Existenz: also einer befreienden Vergewisserung.

---

<sup>188</sup> Pieper 1984, S. 99.

### **Verzweifelnde Vergewisserung – Flucht und Exil aus der Existenz**

Die Erkenntnis der Welt und des eigenen Seins wird bei Camus zu einer schmerzvollen Erfahrung, die entweder glücklich macht oder der Welt gegenüber gleichgültig werden lässt. Der „Fremde“ beispielsweise verbindet mit diesem Gefühl des In-der-Welt-seins einen Schmerz, der ihn abstößt und für ihn schmerzhaft ist. Camus beschreibt mit dem „Fremden“ einen Menschen für den jede Situation, die eine differenzierte Weltsicht ermöglichen würde, zu einer unausstehlichen Seins-Erfahrung wird, der er entfliehen möchte. So ist der Mord an dem Araber<sup>189</sup> für ihn eine logische Konsequenz, da ihn das Licht, die Erkenntnis der eigenen absurden Existenz, derart Schmerzen bereitet, dass er nur noch den Abzug des Revolvers bedienen kann, um sich der Vergewisserung des eigenen Seins nicht stellen zu müssen – weshalb er auch alle geladenen Kammern des Revolvers entlädt und es zu einer kathartischen Reinigung durch die Entladung der todbringenden Munition kommt, die ihm die Flucht vor der Seinsgewissheit ermöglichen soll. „Mein ganzes Sein hat sich angespannt, und ich habe die Hand um den Revolver geklammert“<sup>190</sup>. Die Weltflucht manifestiert sich bei ihm im Blick von außen auf sich selbst. Er sieht sich aus den Augen anderer Menschen, versucht Konflikte zu vermeiden, indem er gleichgültig gegenüber jeder Entscheidung, andere Menschen für sich entscheiden lässt. Es ist ihm egal, ob er beispielsweise Marie heiratet, weil sie es will, oder ob er Raymond ein Alibi gibt, weil dieser es so will. Meursault geht den Weg des einfachsten Widerstandes, weil die Welt und ihre Last dadurch ausgeblendet wird. Camus beschreibt damit einen Menschen, der die Welt und die eigene Existenz auf ein Minimum des Erkennens von Selbst und Welt willentlich reduziert, um mit der Qual des Denkens und der einbrechenden Absurdität des Seins nicht konfrontiert zu werden. Wenn er die Geschehnisse, die zum Mord und zur Anklage, revuepassieren lässt, beschreibt er, wie selbstlos er gehandelt habe, um es allen Menschen um ihn herum einfacher zu machen ihn zu beurteilen. Er sieht sich selbst als einen gewissenhaften Menschen, der Ruhe vor allen Wirrnissen des Lebens haben möchte. Der „Fremde“ bedauert seine Tat nicht, son-

---

<sup>189</sup> Die verschiedenen Personen bzw. Charaktere, die im „Fremden“ auftauchen, werden entweder mit einem verallgemeinernden Substantiv beschrieben: Mutter, Araber, Priester. Oder sie besitzen lediglich einen Vornamen und der Nachname wird nicht genannt. Der Fremde selbst jedoch wird einfach mit seinem Nachnamen „Meursault“ bezeichnet. Die Existenz des einzelnen bekommt dadurch eine Zuschreibung, die weder wertend noch emotional ist, sondern sich auf die Personenwahrnehmung des Fremden bezieht: Die Personen, die die konventionelle Moral betreffen und die auch zur juristischen und religiösen Verurteilung führen, werden mit reinen Zuschreibungen benannt; Personen, die in Meursaults Alltagsmoral gehören werden mit Vornamen genannt und er selbst nur mit einem nichtssagenden Nachnamen, da er sich selbst aus dem Schatten seiner Existenz heraus wahrnimmt.

<sup>190</sup> Camus, Fremde, S. 73.

dern, dass er den glücklichen Moment der Stille des Strandes zerstört hat: „Ich habe den Schweiß und die Sonne abgeschüttelt. Mir wurde klar, daß ich das Gleichgewicht des Tages zerstört hatte, die außergewöhnliche Stille eines Strandes, an dem ich glücklich gewesen war“<sup>191</sup>. Das er einen anderen Menschen getötet hat, schuldet er der Sonne und des aufspritzenden Lichtes an, die ihm die Sicht und den Verstand bzw. die Vernunft genommen haben. Das Leben ist für ihn eher wie eine Projektion, eine Art Spiel, in dem man die Regeln beherrschen muss, um mitspielen zu können. So wird für ihn auch die Begegnung mit seinem Anwalt zu einem Akt/einer Szene, von dem/der er schon in Büchern gelesen hat<sup>192</sup>. Für ihn ist das Leben nur etwas, das durchexerziert werden muss: er existiert nicht, er lebt nur ein Leben, so wie jeder andere auch. Meursault passt sich nahtlos an, aber seine Anpassung hat einen Fehler, er handelt ohne Überzeugung, weshalb er auf seine Umwelt irritierend wirkt und diese ihn ablehnt. Er möchte seinen Mitmenschen versichern, „daß ich so war wie alle, ganz genauso wie alle“<sup>193</sup>. Jedoch kann er nicht angepasst handeln, da ihm im Grunde nicht nur er selbst und was mit ihm geschieht gleichgültig ist, sondern er auch keinerlei Interesse für die Belange anderer Personen hat. Er möchte nur in Ruhe vor sich hin leben und das Leben hinter sich bringen, ohne Ruhestörungen. Meursault möchte einfach nur leben und ihm ist jede Veränderung gleichgültig, solange er leben kann: „Ich habe [...] gesagt, daß es mir im Grunde aber egal wäre. Da hat er mich gefragt, ob mich eine Änderung in meinem Leben nicht reizen würde. Ich habe geantwortet, daß man sein Leben nie änderte, daß eins so gut wie das andere wäre und daß mein Leben [...] mir keineswegs mißfiel“<sup>194</sup>. Ihm wird erst während der Gefängniszeit klar, dass das Leben differenzierter sein kann und die einfachen Dinge zwar für ein glückliches Leben ausschlaggebend sein können, jedoch die Existenz sich komplexer gestaltet. So macht er sich Gedanken darüber, wie viel verbrachte Jahre im Gefängnis ausreichen würden, um genügend Erinnerungsmaterial für die endlosen Stunden in der Gefangenschaft zu haben: „Da ist mir klargeworden, daß ein Mensch, der nur einen einzigen Tag gelebt hat, mühelos hundert Jahre in einem Gefängnis leben könnte. Er hätte genug Erinnerungen, um sich nicht zu langweilen. In gewisser Weise war das ein Vorteil“<sup>195</sup>. Für ihn zählt nicht, was über das faktisch von ihm erlebte Leben hinaus mit diesen gemachten Erfahrungen interpretiert werden könnte. Ihm reichen

---

<sup>191</sup> Camus, *Fremde*, S. 73f.

<sup>192</sup> Vgl. ebd., S. 78.

<sup>193</sup> Ebd., S. 80.

<sup>194</sup> Ebd., S. 52.

<sup>195</sup> Ebd., S. 95.

diese bloßen erlebten Momente, die er wie einen Kinofilm im Kopf sich immer wieder vorspielen lassen kann. Diese einfachen Dinge jedoch werden nach Meursault von den meisten Menschen übersehen, wie beispielsweise der wiederkehrende Sonnenauf- und -untergang. Oder die Wärme der Sonne, die sich nach einem Bad im Meer auf die Haut legt. Der Fremde reflektiert seine Situation als Gefangener, die er aber hinnimmt und nicht beklagt; er findet sich sogar damit ab, dass das Gefängnis seine letzte Lebensstation sein wird: „[...] von diesem Tag an habe ich gefühlt, daß ich in meiner Zelle zu Hause war und daß mein Leben hier aufhörte“<sup>196</sup>. Er ist glücklich. Ab einem gewissen Punkt im „Fremden“ wird die Geschichte um ihn zu einer Neuauflage des Platonschen Höhlengleichnisses, das aber von Meursault nicht angenommen wird. Er weigert sich die Welt nicht nur mehr als Schattenrisse an der Wand wahrzunehmen und die Welt im Licht zu sehen. Für ihn wird die ahnende Erkenntnis, dass die Welt und seine eigene Existenz viel komplexer sein könnte, zu einer nicht annehmbaren Qual, die er nicht erleiden möchte und zieht sich in seine ruhige Welt, in der er sich sicher wähnt, zurück. Jedoch kann er sich nicht dagegen schützen, dass immer wieder Licht in seine Schattenwelt einbricht und er Zusammenhänge aus einer differenzierteren Sicht erblicken muss. Als Meursault in das Sprechzimmer geführt wird, um mit seiner Freundin sprechen zu können, verändert sich seine Wahrnehmung, er hat eine hyperästhetische<sup>197</sup> Erfahrung:

„Als ich eintrat, riefen der Stimmenlärm, der von den hohen kahlen Wänden des Raumes zurückprallte, und das grelle Licht, das vom Himmel über die Scheiben strömte und in den Raum zurückstrahlte, eine Art Betäubung in mir hervor. Meine Zelle war stiller und dunkler. Ich brauchte ein paar Sekunden, um mich umzustellen. Doch ich habe schließlich jedes Gesicht deutlich, im hellen Licht hervorgehoben gesehen“<sup>198</sup>.

Jedoch geht es nicht um die Erkenntnis von Ideen, sondern um die Erkenntnis des anderen Menschen und der Sozialität. Er sieht die anderen Menschen im Raum, die Wächter, die Mitgefangenen und die Besucher in einem anderen Licht. Es blendet ihn und er beschreibt die Situation sachlich, da er von der Erfahrung sprachlich überwältigt ist. Seinem Besuch antwortet er wortkarg und er ist von den anderen Gesprächen abgelenkt. Sein Körper reagiert abwehrend und er möchte der Situation entfliehen: „Mir war ein

---

<sup>196</sup> Camus, Fremde, S. 87.

<sup>197</sup> Hyperästhetische Erfahrungen meinen hier die Überempfindlichkeit aller Sinnesorgane, die die Welt dadurch intensiver wahrnehmen lässt. Camus selbst litt durch die Tuberkulose, die bei ihm in der Jugend diagnostiziert wurde und bis zu seinem Tod immer wieder ausbrach, an Hyperästhesie.

<sup>198</sup> Camus, Fremde, S. 89.

bißchen schlecht, und ich wäre gern gegangen. Der Krach tat mir weh“<sup>199</sup>. Er verbringt die Tage in seiner Zelle in einem Wechsel von Erkenntnis und Un-Kenntnis-haben-wollen, zwischen Licht und Schatten: „So, mit den Stunden des Schlafens, den Erinnerungen [...] und dem Wechsel von Licht und Dunkelheit ist die Zeit vergangen“<sup>200</sup>. Meursault wird sich erst durch den Aufenthalt in seiner Zelle und dem Mordprozess klar, dass er nicht alleine ist und dass andere Menschen ihn sehen und auch wie diese ihn wahrnehmen. Durch diese Fremdwahrnehmung wird ihm bewusst, wer er selbst ist, da der fremde Blick ihn irritiert und er erkennt, dass er seine eigene Weltwahrnehmung und Selbstwahrnehmung zuvor gar nicht bewusst reflektiert hatte und reflektieren wollte, weil er es nicht zum Glücklichsein brauchte. Erst durch die „fehlerhafte“ Fremdwahrnehmung beginnt bei ihm ein Prozess der Vergewisserung seiner eigenen Existenz. Doch diesen Prozess der Vergewisserung bricht er ab, mit der Metaphorik des Höhlengleichnisses gesprochen „[d]er Rückweg aus der Helle des Sonnenlichts in das Dunkel der Höhle ist quälend“<sup>201</sup>. Jedoch wählt er diesen Weg zurück in die Welt der Schatten bewusst, um der Qual durch das Licht und dem Leiden der Erkenntnis zu entgehen. Vielleicht könnte in diesem Zusammenhang von einer rückwärtsgewandten bildenden Erfahrung gesprochen werden. Meursault spult quasi den begonnenen Bildungsprozess zurück und löscht die gemachten Erfahrungen und umgeht den Weg der Bildung und der Erkenntnis.

Am Beispiel des „Fremden“ kann zum einen gezeigt werden, dass es im Leben nicht unbedingt notwendig ist, sich mit sich und der Welt intensiver auseinanderzusetzen und dass man widerstandslos durch das Leben schwimmen kann. Jedoch wird man sich selbst und der Welt fremd, sobald eine Extremsituation die eigene Existenz erschüttert, wie die Ermordung eines anderen Menschen.<sup>202</sup> Er überdenkt sein bisheriges Leben. Die Langeweile, die ihn befällt, rührt von der Überdrüssigkeit der Psychologisierung und des Erklärens von Welt und des Menschen her, die er nicht erträgt. Die Welt muss für ihn nicht bis ins Detail erklärbar sein, was sie auch nicht sein kann, und er flüchtet sich in ein Exil, das ihn nicht nur von seiner eigenen lebendigen Existenz trennt, sondern auch von seinen Mitmenschen. Zwar wird die Welt ertragbarer, jedoch wird diese

---

<sup>199</sup> Camus, *Fremde*, S. 91.

<sup>200</sup> Ebd., S. 96.

<sup>201</sup> Meyer-Drawe 2007, S. 85.

<sup>202</sup> Wobei das Morden eines anderen Menschen ein eher seltenes Ereignis im alltäglichen Leben darstellt und deshalb nicht als Musterbeispiel verwendet werden kann und im pädagogischen Zusammenhang kaum thematisiert wird, und wenn bei der Frage nach den Ursachen und Präventivmaßnahmen bei Amokläufern und Gewalttätern.

extreme Abgewandtheit zu einer abgestumpften Existenzform. Weder lebt der Fremde noch ist er tot, er befindet sich in einem existentiellen Limbo. Sein Leben lebt er im Hier und Heute, ohne an Vergangenes oder Zukünftiges denken zu müssen: „[...] daß ich nie irgend etwas wirklich hatte bereuen können. Ich war immer von dem beansprucht, was gleich geschehen würde, vom Heute oder vom Morgen“<sup>203</sup>. Er liebt den Moment, der flüchtig ist und keiner Vergewisserung bedarf, da der Augenblick ohne Konsequenzen bleibt, solange sich die Moral nicht an ihm bricht. Meursault ist ein minimalistischer Hedonist, der sich den einfachen Dingen hingibt: den „Sommergerüche[n], d[em] Viertel, das ich liebte, eine[m] bestimmten Himmel, das Lachen und die Kleider von Marie“<sup>204</sup>. Meursault verkörpert die ästhetische Existenzweise Kierkegaards in einer modernen Form. Der „Fremde“ reflektiert im Gefängnis zum ersten Mal seine Existenz und kommt, kurz bevor die Todesstrafe vollzogen wird, zum Ergebnis, dass nur ein waghalsiger Sprung ins Ungewisse eine Möglichkeit zur Hoffnung geben würde: „Worauf es ankam, war eine Fluchtmöglichkeit, ein Sprung aus dem unerbittlichen Ritus heraus, ein wahn-sinniger Lauf, der jede mögliche Hoffnung zuließ“<sup>205</sup>. Diese Möglichkeit der Hoffnung verwirft er jedoch, da sie nicht seine Möglichkeit darstellt, und damit die letzte Sinnhaftigkeit. Sein eigenes Leben bezeichnet er als absurd und das ihn alle Sinngebungen, die möglich wären, nicht länger interessieren würden. Es ist ihm gleichgültig, was andere von ihm denken und auch, was er von sich selbst hält, da nichts davon wichtig wäre, da das Leben ohnehin für jeden irgendwann endet und der Tod für jeden die letzte Konsequenz sei. Der Fremde kann sich nur über diese Verzweiflung am eigenen Leben vergewissern, dass er existiert, auch wenn es ihm egal ist. Glück gibt es für ihn nur außerhalb jedes Nachdenkens über die Sinnhaftigkeit des Lebens. Der Alltag, der scheinbar unbedeutend für große Denksysteme ist, wird für ihn ein Refugium des Glücks. Dorthin zieht er sich von der Welt und von sich selbst zurück und vermeidet dadurch jedes Problem und jedes einschneidende Lebensereignis, wie den Tod seiner Mutter oder der Heiratsantrag seiner Freundin – den er weder bejaht noch verneint. Er bleibt indifferent, zeigt keine Gefühle und hat kein Einfühlungsvermögen. Der Rhythmus des Lebens geht an ihm vorbei und er lebt in einer Systematik des beständig wiederkehrenden Gleichen:

„Manchmal stürzen die Kulissen ein. Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag,

---

<sup>203</sup> Camus, Fremde, S. 119.

<sup>204</sup> Ebd., S. 124.

<sup>205</sup> Ebd., S. 128.

Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus – das ist meist ein bequemer Weg. Eines Tages erhebt sich das ‚Warum‘, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an“<sup>206</sup>.

Diese Absurdität des alltäglichen Lebens ist seine Zuflucht, sein Exil vor den Mühen des Sterbens lebens. Meursault gibt sich der Sehnsucht nach der Ruhe hin, die für ihn den einzigen Sinn seiner Existenz ausmacht. Er verkennt seine eigene Existenz, die er an gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Konventionen festmacht und seine eigene innere Existenz mit einer rein äußerlichen, oberflächlichen Existenz gleichsetzt, welche er aber missachtet. Seine eigene mögliche Existenz, sein eigenes Dasein, lässt er verkümmern, da er von der äußeren Existenz geblendet ist und diese als abstoßend empfindet. Meursault ist nicht in der Lage sich seines Selbst zu vergewissern, da er einerseits die gesellschaftlichen Gepflogenheiten missachtet und sich gleichzeitig durch seine Distanzierung zu ihr bekennt. Andererseits vermeidet er es sich mit sich selbst intensiver auseinander zu setzen und sich zu sich selbst zu bekennen. Ihm wird nur in der Verzweiflung über den bevorstehenden Tod seine eigene innere Existenz für einen kurzen Augenblick bewusst. Camus beschreibt mit dem Fremden einen Menschen, der verzweifelt nicht er selbst sein möchte und bedient damit eine Figur, die Kierkegaard schon beschrieben hat.

Die Figur des Meursault wird zu einer Figur, die sich selbst fremd ist und dadurch missverständlich auf seine Umgebung wirkt. Er ist eine Person ohne Existenz, die sich sträubt ein Mensch zu sein. Der Fremde verkörpert eine Nicht-Identität, die sich mit Abwehr vor jeder selbstvergewissernden Erfahrung schützt und somit nicht in der Lage ist seine Um-Welt und sich selbst auf einer tieferen Ebene, als des oberflächlichen Herabschauens auf die Gesellschaft und Kultur, in der er lebt, zu verstehen. Er verzweifelt an seiner eigenen Existenz und muss sich durch seine Handlungen und das Verhalten anderer Menschen immer wieder vergewissern, dass er nichts mit der Welt und seinen Mitmenschen näher zu tun haben möchte. Der Fremde entfremdet sich. Dieser Entfremdungsprozess wirkt nicht positiv auf ihn. Er macht damit eine negative bildende Erfahrung, die dazu führt, dass der Fremde allem fremd bleiben möchte und damit die Entfremdungsfigur nicht auflöst, sondern annimmt bzw. hinnimmt und sie aufrecht erhält.

Diese Figur der verzweifelnden Vergewisserung der eigenen Existenz, zeigt die Verweigerung bzw. die Nicht-Anerkennung des Selbst. Man möchte nicht man selbst sein bzw. man möchte nicht existieren, sondern das kurze Leben hinter sich bringen und

---

<sup>206</sup> Camus, Sisyphos, S. 22.

es einfach nur leben. Die Art und Weise, wie Camus den Ablauf des Romans gestaltet, kann mit der sokratischen Elenktik<sup>207</sup> – die eine Bedingung der Mäeutik ist – beschrieben werden, die jedoch bei Meursault dazu führt, dass er die Aporie nicht überwindet – sie also in seine Existenz integriert – und schließlich unwissend bleibt. Diese ignorante Unwissenheit führt letztlich dazu, dass er sich aus dem Wissen um seine Existenz in das selbstgewählte Exil des Nicht-Wissens flüchtet. Letztendlich führt diese Einstellung zu einer Resignation, die es unmöglich macht, die soziale und kulturelle Umwelt kritisch zu hinterfragen: Einerseits können zwar die Vorgaben der Gesellschaft abgelehnt werden und es scheint so, als würde ein Reflexionsprozess vorhanden sein. Andererseits ist diese Ablehnung jedoch lediglich ein Verstecken vor der eigenen Existenz und den damit verbundenen Unwägbarkeiten der Endlichkeit:

„Die Elenktik hat daher einen Anhaltspunkt in der unsterblichen Seele, die immer schon – ohne es zu wissen – im Besitz der Wahrheit ist. Sie muss diese Seele mit Hilfe der diskursiven Prüfung vermeintlicher Selbstverständlichkeiten dazu bringen, sich daran zu erinnern, dass sie etwas vergessen hat. Sie muss sie dazu bewegen sich dem Vergessenen entgegen gesellschaftlicher Selbstverständlichkeiten und Selbstverständnisse zu stellen“<sup>208</sup>.

Der Mensch verspielt somit die Möglichkeit aktiv seine Umwelt zu gestalten und das zu verändern, das veränderungswürdig scheint. Die Haltung des Fremden, die der eines Menschen gleicht, der in einer dunklen Höhle lebt, wäre somit folgendermaßen interpretierbar: Er und auch andere Menschen leben in einer konstruierten, perspektivlosen und sicheren Welt, ohne jeglichen Drang etwas zu verändern und sich ihrer eigenen Existenz zu vergewissern: Sie

„[...] verspüren [...] auch kein Leid, keine Notwendigkeit, sich von ihren Fesseln zu lösen. Sie können keine Befreiung wollen, weil sie um das Ungenügen ihrer Welt- und Selbstwahrnehmung im Verhältnis zur Welt nicht wissen. Und sie werden keine Befreiung wollen, weil es auf diese Weise in ihrer Welt so eindeutig und ohne Alternative, ohne jede Verunsicherung zugeht“<sup>209</sup>.

Somit verkennen und verspielen sie eher unwissend Chancen, die die Perspektiven auf das Selbst und die Welt nachwirkend verändern. Camus wiedererweckt damit eine erkenntnis- bzw. wahrheitsgewinnende Methode – die Elenktik bzw. die Mäeutik und das

---

<sup>207</sup> Die Elenktik [altgriechisch: elegktikos = zum Überführen oder Widerlegen] ist die Kunst des Beweisen, Widerlegens bzw. Überführens und ist Teil der sokratischen Mäeutik.

<sup>208</sup> Schäfer 2009, S. 48.

<sup>209</sup> Ebd., S. 52.

Höhlengleichnis – der antiken griechischen Philosophie und leitet damit eine Renaissance des mittelmeeischen Denkens ein.

Das mittelmeeische Denken und die Aporie der Existenz werden zu Leitmotiven in der hoffenden Vergewisserung und befruchten bildende Erfahrungen, die die Verzweiflung und die Angst vor der Endlichkeit in einer Befreiung der Grenzen des Denkens münden lassen.

Der „Fremde“ als Roman könnte in diesem Zusammenhang auch als ein Gleichnis angesehen werden, in dem der „Fremde“ den Menschen an sich darstellt, der – egal, was er unternimmt – immer zum Tode verurteilt ist, da er als Mensch endlich bzw. sterblich ist. Dabei versucht er sich zu verteidigen, um nicht sterben zu müssen, jedoch ist er sich keiner Schuld bewusst, die ihn zum Tode verurteilen könnte. Der Mensch erkennt dadurch die Grundlosigkeit seiner Existenz, die ihn grundlos dem Tod anheim gibt.

### **Befreiende Vergewisserung – Revolte und Bejahung der Existenz**

Für Camus eröffnet sich durch die Absurdität der Existenz, die Möglichkeit einen aktiven Nihilismus einzuleiten, der eine humanistische Grundidee verfolgt: sich seiner selbst zu vergewissern – sich von überkommenen Ideen der Eingrenzung zu emanzipieren und mündig zu werden. Diese Vorstellung hat als Hintergrundflimmern die Hoffnung, die die Gewissheit der eigenen Existenz erst zu einer rhetorischen Sinnfigur werden lässt und trotz der Aporie des eigenen Daseins einen positiven und aktiven existierenden Menschen hervorbringen kann, der sich wie Sisyphos dem Absurden entgegenstellt und die Chance nutzt, eine eigene Existenz zu führen.

Die Sehnsucht nach Wahrheit wird durch eine Gewissheit der Unmöglichkeit einer einzigen Wahrheit ersetzt und verschafft so einen Gestaltungsspielraum, der mit einer Befreiung von vorgegebenen Sinnstrukturen aufwartet und eine endliche Sinnhaftigkeit der Existenz andere Perspektiven auf das Sein entwickeln kann: „Die Hoffnung auf ein anderes Leben, das man sich ‚verdienen‘ muß, oder die Betrügerei jener, die nicht für das Leben selbst leben, sondern für irgendeine große Idee, die das Leben überschreitet, es sublimiert, ihm einen Sinn gibt und es verrät“<sup>210</sup>. Diese Idee bzw. Perspektiven können sich selbst negieren, da sie durch die Hoffnung eine nichtgegebene Freiheit offerieren, die diese Machtinstanzen vorbestimmen.

---

<sup>210</sup> Camus, Sisyphos, S. 17.

Das Absurde wird durch die Verbindung zwischen Subjekt und Welt, durch die Präsenz beider gleichzeitig konstituiert und gegenseitig bedingt: „Auf der Ebene des Verstandes kann ich also sagen, das Absurde liegt weder im Menschen (wenn eine solche Metapher einen Sinn hätte) noch in der Welt, sondern in ihrer gemeinsamen Präsenz“<sup>211</sup>. D.h., dass das Absurde nur durch die Anwesenheit der Welt und des Selbst überhaupt vorhanden sein kann und in diesem Sinne die Wirklichkeit *ad absurdum* führt, aber gleichzeitig auch erst ermöglicht und somit zu einer Grundfigur des Menschseins wird und für Bildungsprozesse konstitutiv wird. Das Absurde fingiert hier als ein Moment der Entzweiung und der Einheit, der diese Einheit von Mensch und Welt trennt und zugleich auch wieder verbindet. Der Mensch befindet sich dadurch in einem ständigen Hin und Her, zwischen Sehnsucht und Gewissheit nach Einheit, die sich jedoch ständig auflöst und wieder zusammenfügt und somit eine Gelegenheit bietet, sich anhand dieser un- und aufgelösten Antinomie aktiv an der Absurdität der Existenz zu bilden. Nach Camus versucht der Mensch Welt zu werden, da er sich von dieser ständig getrennt fühlt, aber andererseits ohne dieses Getrenntsein auch nicht das, was er ist, sein könnte.<sup>212</sup> Das Absurde wird zu einer tiefen Freiheit, die immer gegenwärtig für den Menschen ist und zu einer Befreiung, die ihm gewiss ist: „Sich in diese bodenlose Gewißheit stürzen, sich von nun an dem eigenen Leben gegenüber fremd genug fühlen, um es weiter werden zu lassen und ohne die Kurzsichtigkeit eines Verliebten zu durchmessen – darin liegt das Prinzip einer Befreiung“<sup>213</sup>.

Um sich zu befreien, bedarf es eines Momentes, der ein Umdenken einleitet und somit eine Chance beinhaltet, die ein Gefühl des Aufstandes, der Ablehnung bzw. der Revolte gegen das unbewusste Folgen von Befehlen eröffnet. Der Mensch muss sich bewusst werden, dass er wie ein Sklave lebt: „Was ist ein Mensch in der Revolte? Ein Mensch, der nein sagt. Aber wenn er ablehnt, verzichtet er doch nicht, er ist auch ein Mensch, der ja sagt aus erster Regung heraus. Ein Sklave, der sein Leben lang Befehle erhielt, findet plötzlich einen neuen unerträglich“<sup>214</sup>. Dieses Nein-sagen beschreibt eine Grenzüberschreitung, die zu einer tiefen Freiheit führen kann und diese in den Denkraum des einzelnen Menschen einlässt und die Grenze der Unfreiheit erblicken lässt: „Im ganzen erhärtet dieses ‚Nein‘ das Bestehen einer Grenze“<sup>215</sup>. Diese Grenze entzweit den

---

<sup>211</sup> Camus, *Sisyphos*, S. 44.

<sup>212</sup> Vgl. ebd., S. 70.

<sup>213</sup> Ebd., S. 79.

<sup>214</sup> Camus, *Revolte*, S. 21.

<sup>215</sup> Ebd.

Menschen von der Welt. Erst die befreiende Vergewisserung des Selbst erschafft eine – sich ständig entziehende – Einheit zwischen Selbst und Welt. „Gleichzeitig mit dem Widerwillen gegen den Eindringling enthält jede Revolte eine völlige und unmittelbare Zustimmung des Menschen zu einem Teil seiner selbst.“<sup>216</sup>

Die Vergewisserung des Selbst darf nicht als eine rein für den Einzelnen positiv bestimmte Reflexionsform gesehen werden, sondern sie ist sozial betont, d.h., dass sie auf den anderen Menschen und die Welt genauso Einfluss hat wie auf den einzelnen Menschen und somit zum Teil zu einer altruistischen Selbstschau wird, die das Beste für den sozialen Zusammenhang möchte.<sup>217</sup> „Er [der Revoltierende, DL] fordert zweifellos für sich den Respekt, aber in dem Maß, in dem er sich mit einer natürlichen Gemeinschaft identifiziert.“<sup>218</sup> Der Mensch handelt solidarisch: „In der Revolte übersteigert sich der Mensch im andern, von diesem Gesichtspunkt aus ist die menschliche Solidarität eine metaphysische“<sup>219</sup>. Er möchte seine Erfahrungen nicht nur für sich verwenden, sondern für alle anderen Menschen, die sich laut Camus auch von den Ketten der Unterdrückung durch Ideologien und Religionen befreien können. Diese metaphysische Solidarität wird beim revoltierenden, sich selbst vergewissernden, Menschen zu einer empirischen Solidarität, die sich über das reine Thematisieren von Problemen, Grenzen, Konventionen und Krisen hinweghebt und konkret handelt. Hier wird die oben schon angesprochene Form eines modernen Humanismus wieder relevant. Camus versucht ein Bild des Menschen zu entwerfen, das diesen befähigt sich nicht nur seines Verstandes zu bedienen, wie es Kant fordert, sondern sich seiner menschlichen Natur wieder gewahr wird. Dass der Mensch die gemachten Erfahrungen wahrnimmt und zu einem selbstvergewissernden sozialen – immer sich in der Revolte befindenden – Menschen wird, der nicht nur sich im Blickfeld hat, sondern auch den anderen Menschen für den er genauso verantwortlich ist wie für sich selbst.

„Die Freiheit hat nicht in gleichem Grade zugenommen wie das Bewußtsein, das der Mensch von ihr erlangt. Aus dieser Beobachtung kann man nur eines ableiten: die Revolte ist die Tat des unterrichteten Menschen, der das Bewußtsein seiner Rechte besitzt. Aber nichts erlaubt uns zu sagen, es handle sich nur um die Rechte des Individuums. Im Gegenteil scheint es, als handle es sich auf Grund der oben erwähnten Solidarität um ein

---

<sup>216</sup> Camus, Revolte, S. 21.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>218</sup> Ebd.

<sup>219</sup> Ebd., S. 25.

mehr und mehr erweitertes Bewußtsein, welches das Menschengeschlecht im Laufe seiner Abenteuer von sich selbst gewinnt.“<sup>220</sup>

Die Befreiung zur tieferen Freiheit besteht demnach darin sich einerseits bewusst zu werden, dass man in der Lage ist etwas im eigenen Leben zu verändern, aber auch dadurch Einfluss auf andere Menschen oder gar die ganze Menschheit hat. Andererseits bedarf dieses Bewusstsein auch, dass man sich damit auseinandergesetzt hat, inwieweit diese Befreiung das eigene Selbst und die Welt betrifft und beeinflusst. Es ist quasi ein doppeltes Bewusstsein, von sich als Individuum wie auch von der Sozialität bzw. der Welt, in der man lebt. In der Sozialität liegt auch die Grenze der Individualität, da der Mensch nicht nur als Individuum existiert, sondern auch als Wesen, das mit anderen Menschen zusammenlebt. Deshalb muss das revoltierende Denken sich dieser Begrenzung bewusst sein und sie miteinschließen in der Befreiung zur tieferen Freiheit: „Das wirkliche Drama des revoltierenden Denkens ist damit angedeutet. Um zu sein, muß der Mensch revoltieren, doch muß seine Revolte die Grenze wahren, die sie in sich selbst findet und wo die Menschen, wenn sie sich zusammenschließen, zu sein beginnen“<sup>221</sup>. Jedoch liegt genau in dieser Grenze die Chance das Absurde der eigenen Existenz besser zu verstehen, da jeder andere Mensch an der gleichen Absurdität und Entzweiung mit sich selbst und der Welt leidet:

„In der Erfahrung des Absurden ist das Leid individuell. Von der Bewegung der Revolte ausgehend, wird ihm bewußt, kollektiver Natur zu sein; es ist das Abenteuer aller. Der erste Fortschritt eines von der Befremdung befallenen Geistes ist demnach, zu erkennen, daß er diese Befremdung mit allen Menschen teilt und daß die menschliche Realität in ihrer Ganzheit an dieser Distanz zu sich selbst und zur Welt leidet“<sup>222</sup>.

Die befreiende Vergewisserung ist eine Revolte, die mit dem Bewusstmachen der Absurdität der eigenen Existenz und auch der aller anderen Menschen beginnt. Im Gegensatz zur verzweifelnden Vergewisserung, wird die eigene Endlichkeit nicht als ein Fluch, dem man entfliehen muss gesehen, sondern die befreiende Vergewisserung als eine Chance das Absurde für sich selbst und die Welt zu nutzen. Der Mensch kann sich selbst und die Welt dadurch aus anderen Perspektiven erblicken und damit auch die Lebenswirklichkeit aktiv verändern.

---

<sup>220</sup> Camus, Revolte, S. 29.

<sup>221</sup> Ebd., S. 30.

<sup>222</sup> Ebd., S. 31.

Das absurde Denken und die befreiende Vergewisserung können als Bildungsprozesse beschrieben werden, die die Endlichkeit und die eigene Existenz in einem anderen Licht wahrnehmen lassen, da sie die Schattenseiten des Dasein bewusst beleuchten und reflektieren. Die Absurdität der eigenen Existenz muss nicht als eine verzweifelnde Vergewisserung der eigenen Existenz gesehen werden, der man nur durch den Selbstmord entfliehen kann. Vielmehr ermöglicht der Blick in die Absurdität, dass man sich anders mit der eigenen Existenz auseinandersetzen und dadurch auch andere Perspektiven auf den anderen Menschen und die Welt einnehmen kann. Dadurch können Bildungsprozesse im Menschen initiiert werden, die ihn nicht nur das Dasein – so wie es sich im Alltag äußert – bewusst werden lässt, sondern sich davon auch emanzipieren kann. Der Mensch muss revoltieren, die Welt und auch sich selbst kritisch betrachten, da ansonsten ein Stillstand eintritt, der die Menschen abstumpfen lässt und sie vor sich hinleben. Das Dasein soll aktiv gelebt werden und dabei spielt die Sozialität immer eine große Rolle. Jedoch kann der Mensch nur in der Sozialität frei leben, wenn er sich der Paradoxie der eigenen Existenz bewusst ist. Ansonsten würde er nicht nur sich selbst hintergehen, sondern auch jeden anderen Menschen. Diese Paradoxie ermöglicht bildende Erfahrungen, die sich negativ und positiv auf den Menschen auswirken können. Nach Camus ist die positive Wirkung höher, da dadurch eine höhere Daseinsqualität erreicht werden kann und der Tod nicht mehr als eine negative Konsequenz des Lebens gesehen werden muss, sondern als eine Chance die eigene Existenz zu gestalten und sich aktiv in der Sozialität zu engagieren, wobei dies lediglich einen Möglichkeitsraum darstellt und keine Norm.

## Cioran – Die Krankheit zum Tode ist das Leben

Das Leben, wie es uns auferlegt ist,  
ist zu schwer für uns, es bringt  
uns zuviel Schmerzen, Enttäuschungen,  
unlösbare Aufgaben. Um es zu ertragen,  
können wir Linderungsmittel nicht entbehren.  
(Freud, Das Unbehagen in der Kultur)

Der rumänische Autor E.M.<sup>223</sup> Cioran – der den Großteil seines Lebens in Paris lebte und die meisten seiner Werke in Französisch verfasste<sup>224</sup> – betitelte sich selbst als einen Anti-Philosophen: Dessen Fokus auf dem menschlichen Leiden an der eigenen Existenz liegt und darüber hinaus als leitendes Motiv in seinem Werk<sup>225</sup> verwendet. Das Leiden spiegelte sich jedoch nicht nur in seinen Schriften, sondern auch in seinem öffentlichen Auftreten.<sup>226</sup> Reschika stellt sogar die These auf, dass „sich Leben und Werk wie bei kaum einem anderen Denker miteinander decken“<sup>227</sup>. Inwieweit sich diese These bestätigen lässt, ist kaum beantwortbar, da Cioran eine fiktive Biographie konstruiert hatte, die das Bild eines „ewigen“ Pessimisten zeichnet.<sup>228</sup> Cioran wird sowohl von Mattheus wie auch von Reschika ganz im Gegensatz dazu als ein optimistischer und lustiger Mensch beschrieben – „Cioran lacht gerne und häufig, während er peinlich darauf achtet,

---

<sup>223</sup> Emile Michel.

<sup>224</sup> „Bevor Cioran in französischer Sprache zu schreiben begann, hatte er bereits fünf rumänische Bücher veröffentlicht [...]“ (Hell 1985, S. 18) [Auf den Gipfeln der Verzweigung; Das Buch der Täuschungen; Von Tränen und von Heiligen; Gedankendämmerung; Leidenschaftlicher Leitfaden]

<sup>225</sup> „Das Werk Camus' [sic!] und Ciorans ließe sich vielleicht als unterschiedliche Reaktion auf dieselben Aporien, die gleichzeitig ins Bewußtsein treten, begreifen.“ (Hell 1985, S. 101)

<sup>226</sup> Zur Biographie Ciorans ist zu sagen, dass er Ende der 1920er bis Anfang der 1940er Jahre zum Großteil vom Faschismus fasziniert war und sogar ein Buch [Die Verklärung Rumäniens], Essays, andere Texte und Radioansprachen mit rassistischen (hauptsächlich gegen die Minderheiten in Rumänien, den Ungarn) und judenfeindlichen Inhalten schrieb und hielt; und 1941 kurzzeitig Kulturattaché des faschistischen Rumäniens war (daran reizte ihn vor allem, dass er in prunkvollen Hotelzimmern wohnen konnte; was ihm aber fast das Leben kostete, als die regierenden Faschisten von anderen Faschisten geputzt wurden). Jedoch spiegelt sich diese Faszination für Ideologien so gut wie gar nicht in seinem Frühwerk wider (vgl. Mattheus 2007, S. 89ff.); sein Frühwerk verneint und verspottet dieses „Herdenverhalten“ und predigt eher einen Individualismus als einen Kollektivismus, was sich vor allem in seiner Religionskritik äußert, die das Christentum verurteilt. Diesen Lebensabschnitt beschreibt Cioran später selbst als pathologisch: „Meine krankhafte Bewunderung für Deutschland hat mir mein ganzes Leben vergiftet. Es ist der schlimmste Irrsinn meiner Jugend. Wie konnte ich einer im Grunde so wenig interessanten Nation einen Kult widmen? Äußerst starrköpfige, mittelmäßige Menschen ohne die geringste geistige Unabhängigkeit. (...) Wenn ich von einer Krankheit geheilt bin, dann von dieser. Wenn ich sie eines Tages im Detail beschreiben würde, und wie ich sie gelebt habe, würde man mich in einer Irrenanstalt einsperren, man würde mich bestrafen, weil ich verrückt gewesen bin“ (Cioran 1970 zitiert nach Mattheus 2007, S. 83). Cioran entschuldigt sich in seinem Leben mehrere Male für sein damaliges Verhalten und seine Gesinnung.

<sup>227</sup> Reschika 1995, S. 7.

<sup>228</sup> Vgl. bspw. Mattheus 2007.

daß keine heiteren und gelösten Fotoportraits von ihm veröffentlicht werden<sup>229</sup> – und das in der Öffentlichkeit gezeichnete Bild als eine Art Vorurteil bezeichnet: „Ein weiteres sich zu Unrecht hartnäckig haltendes Klischee ist die Vorstellung des misanthropischen Schwarzsehers und notorischen Pessimisten Cioran – ein Vorurteil, das weder für sein Werk noch für seine Person zutrifft [...]“<sup>230</sup>. Reschika spricht Ciorans Werk sogar eine kathartische Wirkung zu<sup>231</sup>; inwieweit dies für den einzelnen Rezipienten zutrifft, lässt sich nicht festmachen. Für Cioran selbst ist vor allem das Schreiben ein therapeutischer und kathartischer Akt, der ihn vor der Verzweiflung an der Existenz rettet: „Im schöpferischen Akt erkennt er ein echtes Therapeutikum, eine zeitweilige Rettung vor dem Tod“<sup>232</sup>.

Susan Sontag hat Ciorans Texte als „persönlich (sogar autobiographisch), aphoristisch, lyrisch, antisystematisch“<sup>233</sup> beschrieben und verweist auf die bei Cioran stark ausgeprägte post-moderne Art des Philosophierens und Denkens, die sich von einer konkreten Systembildung abwendet.<sup>234</sup> Ciorans Denken vereinigt unterschiedliche philosophische Traditionen: „fernöstlichen Weisheitslehren und antiken Skeptizismus, christlicher Mystik und französischem Moralismus, russischem Spiritualismus und deutscher Lebensphilosophie“<sup>235</sup>. Sein Fokus liegt dabei auf der Entdeckung des unergründbaren Grundes des menschlichen Leidens an der eigenen Existenz und die damit verbundenen Konsequenzen für dessen Dasein. „Man könnte ihn vielleicht einen existentiellen Skeptiker nennen.“<sup>236</sup> Diese daraus sich ableitbare Absurdität des eigenen Daseins wird für ihn das Grundmotiv seiner Schriften, die sich mit den Schattenseiten der Existenz in oftmals sarkastischer, zum Teil zynischer, skeptischer und nüchterner Art auseinandersetzt und teilweise als lebensverneinend erscheint: „Negation is existential philosophy. It is its fundamental experience. It is not a moment of logic to be sublimated and overcome in a higher synthesis. Negation is not a fixed guide nor is it a determined experience. It is known and unknown, clear and unclear in its expression“<sup>237</sup>. Jedoch möchte Cioran vielmehr mit dieser aufrichtigen Methode das menschliche Denken wachrütteln und zum Nachdenken auffordern, die Kritikfähigkeit des Menschen wiedererwecken

---

<sup>229</sup> Mattheus 2007, S. 18.

<sup>230</sup> Reschika 1995, S. 8.

<sup>231</sup> Vgl. ebd., S. 9.

<sup>232</sup> Ebd., S. 34.

<sup>233</sup> Sontag (1967) zitiert nach Reschika 1995, S. 9.

<sup>234</sup> Vgl. Reschika 1995, S. 9.

<sup>235</sup> Ebd., S. 10.

<sup>236</sup> Hell 1985, S. 36.

<sup>237</sup> Kluback/Finkenthal 1997, S. 36.

und den Menschen als Menschen definieren (auch wenn sich der Mensch laut Cioran selbst gerne als etwas Göttliches sehen würde). Ciorans Werk stellt, wie auch bei Camus und Lévinas, die eigene Erfahrung<sup>238</sup> und nicht die Erkenntnis von Welt in den Vordergrund und versucht neue Perspektiven auf die eigene Existenz zu gewinnen. „Wenig Erkenntnis entzückt; viel Erkenntnis ekelt. Je mehr man erkennt, desto weniger möchte man erkennen.“<sup>239</sup>

Der Moment der Geburt wird bei Cioran zu einem zentralen Motiv, den er als eine lebenslange Qual in der Auseinandersetzung mit der Existenz beschreibt. Die Existenz empfindet er als eine chronische Krankheit, die letztlich zum Tod führt. Diese Sicht kann sowohl negativ wie positiv gewendet werden: Auf der einen Seite steht die existentielle Verzweiflung, die jeden Augenblick des Lebens ausfüllen kann. Auf der anderen Seite bietet das Leiden eine Reflexionsfläche, die das Leben bewusster werden lassen kann und somit die Möglichkeit für einen anderen Umgang mit der eigenen Endlichkeit gestattet. Cioran ist ein Anti-Humanist, der in einem ewigen Kreislauf von Leben und Sterben existiert und die jeweils daraus resultierenden Perspektiven beschreibt; der Buddhismus – den er bewunderte und studierte – bestärkte und erleichterte zum Teil seine Lebenseinstellung.

Ciorans Werk greift die Themen der Existenz, des Sterbens, des Todes, der Krankheit, des Schmerzes, einer kritisch-skeptischen Anthropologie und vor allem des Leidens auf, um darauf hinzuweisen, dass das Dasein, so wie es größtenteils vom Menschen verstanden werden möchte, nur Täuschung, eine Illusion ist, die er selbst aufrecht erhält und die er überwinden könnte, wenn er dies möchte. Dabei geht Cioran nicht systematisch vor, er verwirft immer wieder, was er selbst postuliert, er bleibt vage, verneint und bejaht Positionen: „In der Fülle der Gedanken Ciorans finden sich zwei wesentliche Positionsbestimmungen: 1. Der skeptische Zweifel lässt Bejahung und Verneinung, Position und Gegenposition hinter sich. 2. Der skeptische Zweifel ist wenigen vorbehalten“<sup>240</sup>. Jedoch bleibt er dabei, dass der Mensch sich von seiner überheblichen Stellung befreien sollte, um die Welt und sich selbst aus anderen Perspektiven kritisch betrachten zu können. Zwar ist der Mensch am Leben erkrankt, doch diese Krankheit, die zum Tode führen wird, ist eine Chance aus der Verzweiflung eines nur dahingelebten Daseins zu entfliehen:

---

<sup>238</sup> Vgl. bspw. Reschika 1995, S. 10.

<sup>239</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 154.

<sup>240</sup> Hell 1985, S. 31.

„Wir wollen leben, wiewohl wir *wissen*, daß nichts das Leben aus den Klauen des Todes zu erretten vermag. Und unser Ideal kann nur sein, über das, was wir *wissen*, hinauszugehen, die Anfechtungen der Erkenntnis und alle *gewissen* Gegebenheiten, die uns zur Verzweigung trieben, zu überwinden. Wecken wir in der Raserei die Unwissenheit, welche uns die Wahrheit verbirgt, daß das Leben eine langwierige Krankheit ist“<sup>241</sup>.

Erst, wenn sich der Mensch bewusst macht, dass die Fragen nach dem Unmöglichen, nach dem Ursprung unserer Existenz nicht beantwortbar sind, werden sie zum Antrieb des menschlichen Daseins. Denn alleine das Fragen nach dem Unbeantwortbaren machen den kritikfähigen und skeptischen Menschen aus. Deshalb wird die rhetorische Frage, die Cioran an den Menschen stellt, zum Leitmotiv seines Denkens: „Wenn Leben, Leiden, Sterben, Schicksal oder Krankheit lösbar wären oder wir sie durch Verstehen zu erschöpfen vermöchten, hätte es noch Sinn zu denken?“<sup>242</sup> Die rhetorische Frage stellt für ihn eine Methode dar, die den Leser dazu anregen soll, sich kritisch mit einem bestimmten Zusammenhang bzw. einer These auseinanderzusetzen und diese zu hinterfragen. Dabei spielt es für Cioran keine Rolle, zu welchem Ergebnis diese Auseinandersetzung führt. Ein weitere textuelle Eigenart Ciorans ist die ständige Wiederholung von Gedanken, die in verschiedenen Kontexten erscheinen und meistens von ihm anders gewertet werden. Eine Systematisierung seines Denkens wird dadurch kaum möglich. Denn seine Aussagen sind fast durchgehend ambivalent und nur selten kohärent. Deshalb erzeugt die Rezeption seiner Texte schon eine Form von Leiden, die auf die heterogene Verfassung der menschlichen Existenz verweist und bei der Darstellung seines Werkes Einfluss nimmt.

### **Verfehlte Schöpfung oder vom Unglück der Geburt**

„Drei Uhr morgens. Ich nehme diese Sekunde wahr, dann jene, ich ziehe die Bilanz jeder Minute. Wozu das alles! – *Weil ich geboren wurde*. Aus durchwachten Nächten besonderer Art erwächst die Infragestellung der Geburt.“<sup>243</sup> Das Leiden am Dasein setzt nach Cioran mit der Geburt ein, die durch das Geworfensein in die Existenz von ihm als eine

---

<sup>241</sup> Cioran, *Täuschungen*, S. 195. [Hervorhebung im Original]

<sup>242</sup> Ebd., S. 214.

<sup>243</sup> Cioran, *Nachteil*, S. 1481. [Hervorhebung im Original]

ungeglückte bezeichnet wird<sup>244</sup>: „Niemand erholt sich von der Krankheit, geboren zu werden, dieser wahrhaft tödlichen Verwundung. Dennoch nehmen wir das Leben hin und ertragen seine Prüfungen, weil wir die Hoffnung nicht aufgeben, eines Tages Heilung zu finden. Die Jahre vergehen, die Wunde bleibt bestehen“<sup>245</sup>. Denn, wenn das menschliche Leben und die Geburt eines Menschen eine gelungene Schöpfung (eines Gottes oder Demiurgen) wäre, würde sich der Mensch in seiner Existenz nicht unwohl fühlen und daran leiden müssen: „Wir können nicht umhin zu denken, daß die im Zustand des Entwurfes gebliebene Schöpfung nicht abgeschlossen werden konnte und es auch nicht verdiente und daß sie insgesamt ein *Fehler* ist“<sup>246</sup>. Dem Menschen wird die wichtigste Entscheidung, die für die eigene Existenz getroffen werden kann, abgenommen und es besteht keine Möglichkeit sich dagegen zu wehren, da durch die menschliche Ontogenese eine reflektierte Sicht erst Jahre später möglich wird. Die Existenz beginnt nicht mit der Geburt, sondern sie endet mit ihr, da sie den Menschen aus der unendlichen Leere des Nichts herausreißt, ihn zu einem Menschen verflucht und ihn dadurch der Endlichkeit preisgibt. Der Mensch wählt demnach seine eigene Existenz nicht und ist von diesem Zufall lebenslang fremdbestimmt von der Welt, in die er geworfen wurde und die ihn leiden lässt: „Seit meiner Geburt trage ich Trauer – die Trauer dieser Welt“<sup>247</sup>. Cioran quält diese Idee der verfehlten Schöpfung schon in seiner Jugend, die sich für ihn in einer chronischen Schlaflosigkeit noch verstärkt:

„Die zermürbende Schlaflosigkeit im Verbund mit einem allgemeinen Unbehagen an der Existenz veranlassen Cioran eines Tages zu heftigem Wehklagen vor der Mutter. Statt tröstender Worte bekommt der jugendliche Cioran die ungeheure, für ihn paradoxerweise aber um so befreiendere Antwort zu hören: ‚Wenn ich deine innere Qual vorausgesehen hätte – ich hätte dich abtreiben lassen‘[sic!]. Cioran findet seine Idee bestätigt, lediglich das Produkt eines Zufalls zu sein, ein Nichts. Was einen anderen in tiefe Depressionen gestürzt hätte, wird für Cioran zum Trost“<sup>248</sup>.

Für Cioran wird diese Aussage seiner Mutter zu einer Befreiung, die ihm die Machtlosigkeit des Menschen gegenüber der Existenz beschreibbar werden lässt. Die Existenz ließe

---

<sup>244</sup> Lévinas verweist zum Teil in die gleiche Richtung: „[...]die Geburt, die man nicht wählt und die unmöglich gewählt werden kann (das große Drama des zeitgenössischen Denkens); die Geburt versetzt den Willen in eine anarchische Welt, d.h. eine Welt ohne Ursprung“ (Lévinas, *Totalität*, S. 324).

<sup>245</sup> Cioran, *Absturz*, S. 1279.

<sup>246</sup> Cioran, *Schöpfung*, S. 1368. [Hervorhebung im Original]

<sup>247</sup> Cioran, *Gedankendämmerung*, S. 410.

<sup>248</sup> Reschika 1995, S. 23.

sich nur radikal verändern, wenn die gemachten Erfahrungen mit der eigenen Existenz rückgängig gemacht werden könnten. Deshalb kann die Geburt lediglich eine verfehlte Schöpfung sein, die, wenn sie den Menschen in die Existenz geworfen hat, nicht rückgängig gemacht werden kann. Dementsprechend muss der Mensch sich gegen das Schicksal wehren und sich diesem nicht beugen, denn die einzige Möglichkeit diese verfehlte Schöpfung nicht sinnlos sein zu lassen ist, sie bewusst zu leben und nicht zu verneinen.

Die Existenz stellt für ihn „Qual“ dar und diese ist im Ereignis der Geburt verortet: „Ursache für die Formel Existenz = Qual ist nicht etwa der Tod, sondern die Katastrophe der Geburt [...]“<sup>249</sup>. Der Tod wird bei ihm vielmehr zu einer Konsequenz der Geburt und beendet für den Menschen die lebenslange Qual der Existenz. Nicht der Tod und die Angst vor ihm bestimmen unsere Existenz, sondern das Ereignis der Geburt, die uns überhaupt erst in diese Welt und dieses Leben verbannt hat und auf die wir keinerlei Einfluss haben können: „Wir rennen nicht dem Tod entgegen, wir fliehen vor der Katastrophe der Geburt, wir zappeln uns ab – Gerettete, die vergessen möchten. Die Angst vor dem Tod ist nichts als die Projektion einer Angst, die mit unserem ersten Augenblick anhebt, in die Zukunft“<sup>250</sup>. Die Geburt ist der einzige Moment in unserer Existenz, den wir nicht beeinflussen können. Selbst der Tod lässt sich beeinflussen, bspw. können wir ihn selbst einleiten: „Durch das fortwährende Anhäufen nichtiger Geheimnisse und dank seinem Monopol auf alles Widersinnige gelangt das Leben dahin, größeren Schrecken einzuflößen als der Tod: nicht dieser, sondern das Leben ist das große Unbekannte“<sup>251</sup>. Jedoch die Geburt ist ein Ereignis, das den Menschen aus der Leere des Nichts reißt und ihn in eine Welt setzt, die er nicht kennt und erst lernen muss in dieser zurecht zu kommen. Die Pädagogik wäre im übertragenen Sinne demnach ein Kompensator für die Trennung vom Nichts und die Erziehung zur Existenz. Cioran sieht die Pädagogik eher negativ, da er sie im Zusammenhang von Disziplinierung und unreflektierter Anpassung an die Kultur, Gesellschaft und Zivilisation sieht. Jedoch können auch manche Aussagen, die er über die Pädagogik trifft, positiv gelesen werden. Wie im folgenden Beispiel, das zwar auf den ersten Blick negativ klingt, aber wenn man von Ciorans Plädoyer für das Leiden ausgeht, positiv gewendet werden kann: „Eine Pädagogik, die diesen Namen verdient, müsste Probezeiten in der Zwangsjacke vorsehen. Vielleicht müsste man, über die

---

<sup>249</sup> Reschika 1995, S. 103.

<sup>250</sup> Cioran, *Nachteil*, S. 1481.

<sup>251</sup> Cioran, *Zerfall*, S. 693.

Kindheit hinaus, diese Maßnahme auf alle Altersgruppen ausdehnen, zum großen Wohl aller Betroffenen!“<sup>252</sup> So wäre im Sinne von Cioran Pädagogik lediglich positiv zu lesen, wenn sie von freien Bildungsprozessen ausgeht, die nicht durch Institutionen und Erziehungsmaßnahmen bestimmt sind. Der Moment des Leidens könnte bildungstheoretisch dann eine Möglichkeit darstellen, sich kritisch mit dem Exil aus dem Nichts (der Geburt) und der Wiederkehr dorthin (dem Tod) auseinanderzusetzen:

„Wenn man in der Welt ein *wirkliches* Infinitesimales annimmt, ist alles wirklich. – Wenn nicht *etwas* existiert, dann existiert nichts. Zugeständnisse an die Vielfältigkeit zu machen und alles auf eine Rangordnung von Scheinbarkeiten zu beschränken, bedeutet, keinen Mut zur Verneinung zu haben. Das theoretische Fernsein vom Leben und die sentimentale Schwäche fürs Leben führen uns zur zaghaften Lösung der Unwirklichkeitsstufen, zu einem Für und Wider die Schöpfung“<sup>253</sup>.

Trotz des Geworfenseins in das Leben, hätte der Mensch die Möglichkeit sich mit seiner Existenz auseinanderzusetzen. Jedoch wird ihm durch Kultur und Gesellschaft, laut Cioran, jegliches willentliche Vermögen genommen sich damit zu beschäftigen, obwohl er von Natur aus die Chance dazu hätte. Er müsste sich demnach von diesen willensunterdrückenden Strukturen emanzipieren, um wieder seine natürliche Fähigkeit nutzen zu können. Allerdings potenziert der Mensch diese verfehlte Schöpfung während seines Lebens, indem er diese weiterentwickeln möchte und darin einen Fortschritt sieht anstatt einen Rückschritt hinter seine Fähigkeiten, die er als Mensch hat und die durch Kultur verzerrt werden. Der Mensch wird zum Spielverderber seiner eigenen Existenz und verfehlt sich damit ständig:

„Es fehlt ihm der Takt, dieses angeborene Wissen vom Leben, es fehlt ihm außerdem die Fähigkeit, das Absolute im Unmittelbaren zu erkennen, darum erscheint er im Ganzen der Natur wie eine Episode, eine Abschweifung, eine Häresie, wie ein Spielverderber, ein Phantast, ein Verstiegener, der sich alles schwierig gemacht hat, sogar die Furcht, die bei ihm verschlimmert auftritt als Furcht vor sich selbst, als Entsetzen vor seinem Los, diesem Los eines Zerbrochenen, den das Ungeheure verlockt hat, einem Verhängnis preisgegeben, das einen Gott zum Verzagen brächte“<sup>254</sup>.

Das, was der Mensch aus dem Menschsein macht und dessen Verfehltheit wird durch die Kultur und die Zivilisation bezeugt, erzeugt und weitergetragen, das Dasein wird dadurch versklavt: „Die Zivilisation lehrt uns, wie wir uns der Dinge bemächtigen kön-

---

<sup>252</sup> Cioran, Fluch, S. 1912.

<sup>253</sup> Cioran, Gedankendämmerung, S. 416. [Hervorhebung im Original]

<sup>254</sup> Cioran, Absturz, S. 1258.

nen, anstatt uns in die Kunst einzuweihen, uns ihrer zu entledigen, denn ohne eine Lehrzeit in Besitzlosigkeit gibt es keine Freiheit und kein ‚wahres Leben‘“<sup>255</sup>. Die Zivilisation betäubt den Menschen, sie macht ihn abhängig, sie verführt ihn dazu, sich als etwas Anderes zu sehen als er von Natur aus wäre und macht ihn zu einem Wesen, das sich von sozialen Konstruktionen knechten lässt: „Die Zivilisation ist unsere Droge. Wir sind von ihr dermaßen vergiftet, daß unsere Gebundenheit an sie die Merkmale eines Suchtphänomens aufweist, einer Mischung von Ekstase und Abscheu. So wie sie ist, wird sie uns erledigen, daran ist nicht zu zweifeln; auf sie verzichten oder uns von ihr befreien, das können wir heute weniger als jemals“<sup>256</sup>. Die Kultur und die Zivilisation verändern das Bild vom Sterben und vom Tod, sie machen es nach Cioran zu etwas, das man nicht erleben möchte und von dem man entflieht. Der Fortschrittsglaube, den der Mensch in seine Fähigkeiten als kulturelles und zivilisiertes Wesen setzt, entheimatet ihn vom Menschsein. Deshalb sollten das Sterben und der Tod und vor allem der Umgang mit diesen Erfahrungen kritisch und skeptisch überdacht werden.

### **Sterben und Tod**

Das Sterben und der Tod werden im Werk von Cioran sehr ambivalent beurteilt: Auf der einen Seite scheinen beide die erhoffte Erlösung vom qualvollen Leben zu beschreiben. Auf der anderen Seite schildert er das Sterben und den Tod als etwas Unwichtiges, das unausweichlich eintreten wird, misst ihnen aber keinen Wert im Dasein des Menschen bei, sondern sie sind lediglich die Konsequenz aus der verfehlten Schöpfung: „Ich fühle, daß ich wegen des Lebens sterben muß, und frage mich, ob es Sinn hat, nach Erklärungen zu suchen“<sup>257</sup>. Das Leben und auch die Existenz des Menschen sind eine Fehlkonstruktion, sie beginnen mit der Geburt, die völlig unwillentlich die Nicht-Existenz beendet und somit im Tod von etwas nicht Vorhandenen beginnt und mit dem tödlichen Ende von etwas endet, dessen Vorhandensein lediglich der einzelne Mensch erfahren, dies jedoch nicht nachweisen kann. Die Existenz selbst ist ein Witz, dessen Pointe im ständigen Sterben liegt und durch den Tod im Nichts wieder verschwindet und gleichzeitig erscheint: „Wir haben, als wir geboren wurden, soviel verloren, wie wir beim Sterben verlieren werden. Alles“<sup>258</sup>. Dadurch wird nicht nur der Schöpfer, wer auch immer das

---

<sup>255</sup> Ebd., S. 1279.

<sup>256</sup> Cioran, Absturz, S. 1274.

<sup>257</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 13.

<sup>258</sup> Cioran, Nachteil, S. 1522.

sein mag, wie auch der Erschaffene gedemütigt, denn keiner würde zugeben, dass die Schöpfung eine verfehlte ist, die die Endlichkeit zur traurigen Trophäe, die stolz angenommen wird, umwandelt, aber die Schöpfung aufgrund ihrer Verfehltheit auch zurückweist:

„Sobald der Sterbliche, vom Schöpfer und vom Erschaffenen abgetrennt, Individuum wurde, das heißt Bruchstelle und Aufspaltung des Seins, machte er seinen Namen bis zur Provokation wahr, indem er mit vollem Bewußtsein *sterblich* wurde, und dadurch wuchs sein Stolz nicht weniger als seine Verwirrung. Endlich war er soweit, auf seine Weise zu sterben, er war stolz darauf, aber er starb ganz und gar, und das demütigte ihn“<sup>259</sup>.

Cioran wertet dies jedoch positiv als eine Erfahrung, die nicht verschwiegen werden darf, da sie ansonsten zur Verzweiflung führen kann, weil sie elementar für das Bewusstsein der eigenen Existenz ist. Diese Erfahrung der Fehlerhaftigkeit der eigenen Existenz, die darauf verweist, dass ihr Schöpfer selbst nicht vollkommen ist und auch der Erschaffene nur durch seine Verfehltheit zu dem wird, was er ist, birgt das Rätsel des Daseins des Menschen. Deshalb benötigt der Mensch das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit und des Todes um überhaupt existieren zu können. Jedoch darf der Tod nicht als das Letztgültige betrachtet werden, sondern als etwas, das zwar zu erwarten ist, aber das Leben nicht bestimmen darf:

„Es gibt Erlebnisse und Zwänge, mit denen man nicht überleben kann. Ist es denn keine Rettung, sie einzugestehen? Die furchtbare Erfahrung und die zerfleischende Obsession des Todes drohen sich verhängnisvoll auszuwirken, wenn sie im Bewußtsein bewahrt werden. Spricht man über den Tod, so hat man etwas von sich errettet, zugleich ist in dessen ein Teil des eigenen Wesens erstorben, weil die objektivierenden Inhalte ihre Aktualität im Bewußtsein verlieren“<sup>260</sup>.

Nur wenn sich der Mensch dem Sterben und dem Tod stellt, gewinnen diese etwas Positives: Eine erweiterte Urteilsfähigkeit, die zwar nicht zu einer letztgültigen Wahrheit führen kann, aber zu einer Aussprache mit sich selbst, in Form des Leidens, das sich nach außen artikulieren muss, um seine Kraft der Kritikfähigkeit entfalten zu können. Cioran spricht auch davon, dass der Mensch lyrisch (poetisch) wird, die Welt dadurch in ihrem Urgrund erfasst wird: „Weshalb ist denn der Mensch im Leiden und in der Liebe lyrisch? Weil diese Zustände, obgleich in Wesen und Ausrichtung verschieden, aus dem tiefsten und intimsten Grunde unseres Wesens aufkeimen, aus dem wesentlichen Kern

---

<sup>259</sup> Cioran, Absturz, S. 1256. [Hervorhebung im Original]

<sup>260</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 14.

der Subjektivität, der einer Projektions- und Strahlungszone gleicht“<sup>261</sup>. Um die Welt und die eigene Existenz in Worten fassen zu können, bedarf es „tiefsten Erfahrungen“, die genuin aus dem Leiden gewonnen werden können, denn nur wer leidet lebt, ist nicht gleichgültig gegenüber der Welt und sich selbst. Diese Erfahrungen sind tiefgreifend, einschneidend und entfalten nur dann ihr Potential: „Es gibt Menschen, die nur in den entscheidenden Augenblicken ihres Daseins lyrisch werden; manche nur im Todeskampf, wenn sich ihre gesamte Vergangenheit vergegenwärtigt und sie wie ein Sturzbach überflutet. Die meisten werden es jedoch infolge wesentlicher Erfahrungen, wenn die Erregung ihres innersten Wesensgrundes zum Paroxysmus gelangt“<sup>262</sup>. Der Tod oder die Vorstellung vom Tod oder das Bewusstsein, dass das Leben schon Sterben bedeutet und unausweichlich irgendwann zum Tod führen wird: Dies sind Erlebnisse bzw. Erfahrungen, die tiefgreifend sind und den Menschen aus sich heraustreten, Worte finden und diese nach außen tragen lassen. Durch die Artikulation dieser Erfahrungen und die dabei gemachte Grenzüberschreitung zwischen der menschlichen Endlichkeit und der Unendlichkeit des Nicht-Existierens können als eine Möglichkeit ergriffen werden, die menschliche Existenz aus anderen Perspektiven sichtbar werden zu lassen:

„Du ahntest niemals, was du in dir verbirgst und was das Leben in sich birgt; du lebstest zufrieden und am Rande, als die nach der Erfahrung des Todes (in Gestalt eines Vorgefühls zu sterben) grimmigste Erfahrung, nämlich diejenige des Leidens, sich deiner bemächtigte und dich zu einem unendlich komplexeren Daseinsbereich hinanführte, in dem sich deine Subjektivität wie in einem Wirbel wälzt. Aus Leiden lyrisch sein bedeutet, jene Glut und Läuterung zu erfahren, in welchen die Wunden aufhören, lediglich äußerliche Erscheinungen ohne tiefere Komplikationen zu sein, sondern am Kern unsres Wesens teilhaben“<sup>263</sup>.

Der Mensch wird durch das Leiden, das er anhand der Vorahnung des Sterbens und des Todes erfährt, tiefgründiger, erkennt, dass die menschliche Existenz mehr bietet als es auf den ersten Blick scheint: „In den gewaltigen, monströsen Schmerzen bedeutet *Sterben* gar nichts, es ist so natürlich, daß du dich zu einer solchen Banalität kaum herabzulassen vermagst. Das größte Problem ist dann *zu leben*; nach dem Rätsel dieser schmerztriefenden Unmöglichkeit zu schürfen, das Geheimnis des Atmens und der Hoffnungen zu lüften“<sup>264</sup>. Der Mensch erfährt, dass er diese Erfahrung selbst durchleben und einsam sich der Existenz stellen muss. Er zeigt seine Einfältigkeit, wenn er denkt, dass er ein Teil

---

<sup>261</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 14.

<sup>262</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 14.

<sup>263</sup> Ebd., S. 15.

<sup>264</sup> Cioran, Gedankendämmerung, S. 446. [Hervorhebungen im Original]

von etwas ist, das ihn aus der Einsamkeit des eigenen Daseins entreißen könnte: „Wir sind im Leben so einsam, daß man sich fragt, ob die Einsamkeit der Agonie nicht überhaupt ein Symbol des menschlichen Daseins sei. Es ist ein Anzeichen großer Schwäche, in Gesellschaft leben und sterben zu wollen“<sup>265</sup>. Cioran verweist schonungslos darauf, dass der Mensch dadurch, dass er nur aus seiner eigenen Wahrnehmung heraus die Welt erfahren kann, auch bestimmte Erfahrungen nur alleine, einsam in seinem Körper machen kann. Zwar gibt es die Möglichkeit der Empathie, jedoch führt diese schnell an die Grenzen des Selbst, denn man kann nur annähernd mit dem anderen Menschen mitfühlen und nie erfahren, wie der andere fühlt. Der Mensch wird zurückgeworfen auf seine Entität, auf seine Einsamkeit in der Welt. Er kann zwar anderen Menschen seine Erlebnisse mit-teilen, aber diese nicht mit ihnen als etwas Identisches teilen. Jeder Augenblick enthält die Einsamkeit des Menschen in der Welt, die er als denkendes, reflektierendes Wesen aushalten und für das Dasein nutzen sollte: „Die einzige Weise, seine Einsamkeit zu bewahren, ist, alle zu verletzen, allen voran jene, die man mag“<sup>266</sup>. Cioran sieht in dieser Einsamkeit eine Chance, sich über Konformitäten hinweg zu setzen, sich von der Macht der Gesellschaft, der Kultur und der Zivilisation zu lösen und sich ein eigenes Bild der Welt und der Menschheit zu machen: „Wir sind hier, um uns mit dem Leben und dem Tod auseinanderzusetzen, nicht um uns daran vorbeizuschleichen, wie die Zivilisation es uns lehren möchte, diese Veranstaltung eines Versteckenspielens, das die Unlösbarkeit überschminkt“<sup>267</sup>. Er fordert Kritikfähigkeit ein. Der Mensch soll die Welt nicht einfach hinnehmen, sondern sich ihr stellen, an ihr leiden, Schmerzen empfinden, an der eigenen Existenz erkranken, die letztendlich zum Tod führen wird. „Der Paroxysmus der Innerlichkeit und des Erlebens führt dich in Gefilde, wo die Gefahr absolut ist, weil das Dasein, das im Erleben mit angespanntem Bewußtsein seiner Wurzeln gewahr wird, sich selbst verneint.“<sup>268</sup> Cioran ist skeptisch gegenüber der Existenz und wie sie gelebt wird. Er verurteilt, wie wir mit dem Tod umgehen: zum einen vergöttern wir die Schöpfung und die Geburt, stellen uns Menschen selbst aber als Halb-Götter dar, die Neues erschaffen und Bestehendes zerstören können. Zum anderen verneinen wir unsere eigene Existenz und den Tod, da beide auf die Endlichkeit verweisen. Cioran versucht mäeutisch<sup>269</sup> ein Bewusstsein zu schaffen für die Welt und für das, was den Menschen ausmachen

---

<sup>265</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 16.

<sup>266</sup> Cioran, Nachteil, S. 1552.

<sup>267</sup> Cioran, Absturz, S. 1280.

<sup>268</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 18.

<sup>269</sup> Vgl. auch die Überlegungen zu Camus und der Elenktik, die den Ideen Ciorans sehr nahe kommen.

könnte; er verurteilt, wie der Mensch mit sich und der Welt umgeht und beschreibt diesen Umgang zynisch. Sein pessimistischer bzw. skeptischer Blick auf alles, was den Menschen betrifft, kann einen Möglichkeitsraum erschaffen, der über alles Bisherige hinausgeht und zu einem bewussteren Umgang mit allem befähigen kann: „[...] wie kann das Leben sich dann vor der Nichtswerdung noch bewahren? Nur durch Festhalten am Absurden, durch die Liebe des absolut Sinnlosen, das heißt durch etwas, dem die Konsistenz abgeht, das gleichwohl durch seine Fiktion einen Schein von Leben zu erwecken vermag“<sup>270</sup>.

Das Sterben und der Tod gehören unweigerlich zum Leben dazu, das Dasein ist ein endloser Todeskampf, der den Tod und das Leben nicht trennt, sondern diese verbindet: „Der Tod kann kaum begriffen werden, wenn das Leben nicht als langwieriger Todeskampf empfunden wird, in dem der Tod mit dem Leben verwächst. Der Tod ist nicht etwas Äußerliches, vom Leben ontologisch Verschiedenes, denn ein vom Leben unabhängiger *Tod* kann nicht statthalten“<sup>271</sup>. Erst, wenn das Bewusstsein eines stetigen Todeskampfes in den Alltag integriert wird, wird sich der Mensch seiner eigenen Existenz bewusst. Jedoch, so Cioran, wird dieses Gefühl des Todeskampfes vom Großteil der Menschen verdrängt und die Frage ist: „Weshalb verspüren nur wenige das Gefühl der Immanenz des Todes im Leben, und warum kommt die Erfahrung des Todeskampfes vor?“<sup>272</sup> Seine zynische Antwort, die auf eine Art Verblendung der „normalen“ Menschen hinweist, die sich selbst durch die Objektivierung von unangenehmen Gefühlen und Erlebnissen täuschen:

„Die gesunden, normalen und mittelmäßigen Menschen haben keine Erfahrung der Agonie und auch sonst keinerlei Todesempfindung. Sie leben dahin, als hätte das Leben endgültigen Charakter. Es liegt in der Struktur des oberflächlichen Gleichgewichts normaler Menschen, die absolute Autonomie des Lebens vom Tode zu fühlen und diesen in einer dem Leben transzendenten Realität zu objektivieren“<sup>273</sup>.

Der normale Mensch lässt sich willentlich blenden – teilweise durch sich selbst – und verkennt dadurch die Möglichkeiten, die ihm durch das Integrieren des Todes in den Alltag zu Teil werden könnten: „Der normale, metaphysischen Verständnisses erman gelnde Mensch hat kein Bewußtsein vom allmählichen Einsinken in den Tod, obgleich

---

<sup>270</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 19.

<sup>271</sup> Ebd., S. 33. [Hervorhebung im Original]

<sup>272</sup> Ebd.

<sup>273</sup> Ebd., S. 33f.

auch er wie jedes Lebewesen diesem unerbitterlichen Los nicht entschlüpft<sup>274</sup>. Wir alle müssen sterben, und der normale Mensch, der sich dem Tod entziehen möchte, er versucht sich unsterblich zu machen in der Objektivierung der Welt und der eigenen Existenz wird zu einer Hülle seines Menschseins: „We are not certain if there is a relationship between our anguish about existence and the disorders we find in the world. We prefer to search for an identification. It relieves us of our anguish. We absorb it into the fate that governs society and the nation. We dwell no longer with ourselves, but with mankind“<sup>275</sup>. Cioran verweist immer wieder darauf, dass der Mensch sich in eine übergeordnete Position setzt, die ihn Gott ähnlich macht, die ihn das endliche Dasein vergessen lässt: „*Leben*: erhabenster Vorwand für den, welcher der Ferne Gottes näher ist als der Unmittelbarkeit des Lebens“<sup>276</sup>. Dies führt jedoch dazu, dass der Mensch sich als Mensch verleugnet und sich als ein Wesen, das allen anderen Wesen überlegen ist, begreift. Es wird das „Leben“ dem „Da-sein“ bzw. der Existenz vorgezogen, da nur zu leben und darauf zu hoffen, dass das Sterben und der Tod so spät wie möglich das Leben beendet, einfacher ist, als eine Existenz zu führen, die bewusst mit der eigenen Endlichkeit umgeht. Die Hoffnung auf ein unendliches Leben, egal ob es durch das Jenseits, durch Technik oder etwas anderes ermöglicht wird, ist weiterhin der *Movens* für den Menschen an etwas Übernatürliches und an den Fortschritt zu glauben. Cioran sieht darin eine Selbsttäuschung, die den Menschen zu Grunde gehen lässt, da sich dieser dadurch die Möglichkeit des Existierens verwehrt. Die negative Bedeutung, die dem Tod im Allgemeinen zugeschrieben wird, wird für ihn zur trivialen Figur, die nicht den Mittelpunkt des Denkens eines kritischen Menschen bestimmt; sondern die Umwertung von dieser Todes-Besessenheit und ihrer Auswirkung auf das Leben:

„Der Tod kam ihnen erdrückend trivial vor. Kriecht er nicht aus dem Kern der Krankheit hervor wie eine derart vertraute Fatalität, so daß es beinahe komisch wirkt, ihn noch in ein Problem umzumünzen? Es genügt, zu leiden, lange zu leiden, um einzusehen, daß in dieser Welt alles einleuchtet – das Leben ausgenommen. In seinem Fangnetz gefangen, bist du nach Kräften bestrebt, es in andere Ordnungen einzubetten, ihm einen anderen Kurz zu geben oder es schließlich zu ersinnen“<sup>277</sup>.

Das Bewusstsein vom Tod und dessen Bedeutung für die Existenz führt hin zu der Frage der Angst vor dem Tod und wie der Mensch mit dieser umgeht. Cioran sieht es ähnlich

---

<sup>274</sup> Ebd., S. 34f.

<sup>275</sup> Kluback/Finkenthal 1997, S. 70.

<sup>276</sup> Cioran, *Gedankendämmerung*, S. 446. [Hervorhebung im Original]

<sup>277</sup> Ebd.

wie Heidegger, dass die Todesangst zum *Movens* der Existenz werden kann. Jedoch verwendet er andere Begrifflichkeiten, aber der Zusammenhang zwischen Leben und Tod und deren Bedeutung für die eigene Existenz und wie diese gelebt wird, spielen für beide eine sehr große Rolle:

„Vermittels der Empfindung der Gegenwart des Todes im Lebensgefüge schleicht sich ein Hauch des Nichts ins Seiende. Man kann sich das Leben nicht ohne den Tod vorstellen, mithin auch kein Leben ohne ein Prinzip absoluter Negativität. Das das Nichts in der Idee des Todes einbegriffen ist, beweist die Furcht vor dem Tod, welche nur die Angst vor dem Nichts darstellt, in das uns der Tod stürzt. Die Immanenz des Todes im Leben ist ein Vorzeichen des endgültigen Triumphs des Nichts über das Leben, wodurch bewiesen wird, daß die Gegenwart des Todes keinen anderen Sinn hat, als den zum Nichts hinführenden Weg zu vergegenwärtigen“<sup>278</sup>.

Mit der Angst geht auch die Art und Weise des Sterbens und damit die Frage, wie man richtig stirbt, einher. Jedoch gibt es keine Gebrauchsanweisung für das richtige, gute Sterben. Das Sterben und das Bewusstsein vom Tod sind laut Cioran etwas „Perverses und Verkommenes“<sup>279</sup>, das sich allem entzieht und nur dem Subjekt selbst vorbehalten bleibt und der bewusste Umgang des Subjektes mit Sterben und Tod in der Gesellschaft und Kultur als abnormal und degeneriert bewertet wird. Dieser Umgang sei makaber, in dem, was es verkörpert und die praktische Umsetzung, das Sterben-Können, kommt jedem einzelnen individuell zu: „Die Kunst des Sterbens läßt sich nicht erlernen, weil sie weder Techniken noch Regeln oder Normen aufweist“<sup>280</sup>. Weshalb der Tod abstoßend wirkt, weil er sich nicht normalisieren lässt, und der Umgang mit diesem nur schwer zu ertragen ist. Der Mensch kann daran verzweifeln, da jedweder Sinn durch das Nichts des Todes absurd wird. Es wird versucht sich an Sinninstanzen zu orientieren oder das Leben in irgendeiner Art und Weise zu verlängern; viele Religionen versprechen das ewige Leben, der Mensch versuche deshalb, laut Cioran, sich in das Transzendente zu vertiefen oder selbst zu einem Halbgott oder Gott zu werden. Bei jedem Versuch der Menschen dem Tod zu entrinnen steht die Angst vor diesem im Vordergrund: „Alle, die sich an die Ewigkeit klammern, tun es aus Todesangst“<sup>281</sup>. Jedoch sollte der Mensch nicht Angst vor dem Tod haben, sondern sich auf ihn freuen, denn er erlöst den Menschen von dem unendlichen Leiden, das ihm das Leben zufügt. Das Beste und Befriedigendste am Leben ist laut Cioran der Tod: „Man sage, was man will, der Tod ist das Beste, was die Natur ge-

---

<sup>278</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 38.

<sup>279</sup> Ebd., S. 35.

<sup>280</sup> Ebd., S. 39f.

<sup>281</sup> Ebd., S. 86.

funden hat, um alle zufriedenzustellen. Mit jedem von uns versinkt alles unaufhörlich auf immer“<sup>282</sup>. Das Leben wäre demnach nur ein sehnsüchtiges Erwarten des Todes, der den Menschen endlich erlöst von den Qualen, die er durch die verfehlte Schöpfung erleiden muss. Bildung ließe sich im Kontext des cioran’schen Denkens demnach lediglich als eine Form der Todeserwartung denken, die reflexiv mit der Endlichkeit umgeht. Dadurch wird die Existenz zu dem zentralen Bezugspunkt für Bildungsprozesse im Zusammenhang mit Ciorans Denken, da sie erst ermöglicht sich mit solch radikalen Lebensmomenten, wie etwa der Geburt oder dem Tod sich zu beschäftigen. Das Existieren des Menschen als ungreifbare Instanz wird so zur unendlichen Reflexionsschleife, die nie enden kann: „*Existieren* – ein Zustand, der so wenig faßbar ist wie sein Gegenteil, was sage ich? Noch unfaßbarer“<sup>283</sup>. Denn ausgehend von der Idee oder auch der Erfahrung des Existierens wird erst die Möglichkeit eröffnet, sich über die eigene Existenz Gedanken zu machen. Das Dasein erlangt gerade dadurch eine Bedeutung für den Menschen, da es ständig erfahren wird und deswegen stetig einer Beschäftigung mit ihr unumgebar wird: „Existieren wäre ein völlig unmögliches Unterfangen, wenn man aufhörte, dem Bedeutung zuzumessen, was keine hat“<sup>284</sup>.

### **Erkrankte Existenz**

Für Cioran wird die Existenz bzw. das Dasein zu einer chronischen Krankheit, die nur ein Heilmittel hat: den Tod. Jedoch kann sich der Mensch nicht den Versuchen nach Heilung entziehen, weshalb Gedanken an Selbstmord nicht krankhaft sind, sondern jeden Menschen beschäftigen sollten, da er hierdurch erst sich seiner eigenen Existenz gewahr werden kann: „Obgleich mir das Leben eine Folterpein ist, kann ich nicht darauf verzichten, weil ich nicht an die Absolutheit der Werte jenseits des Lebens glaube, in deren Namen ich mich aufopfern müßte. Um ehrlich zu sein, müßte ich sagen, daß ich weder weiß, warum ich lebe, noch weshalb ich nicht zu leben aufhöre“<sup>285</sup>. Jedoch plädiert Cioran weder dafür sich selbst zu heilen, also den Freitod zu wählen, noch sich durch das Leben zu quälen. Er verweigert sich einen Standpunkt einzunehmen, da für ihn der Tod, genauso wie die Geburt, nicht selbst gewählt werden kann. Die Existenz gehört dem

---

<sup>282</sup> Cioran, *Nachteil*, S. 1552.

<sup>283</sup> Cioran, *Nachteil*, S. 1554. [Hervorhebung im Original]

<sup>284</sup> Ebd., S. 1557.

<sup>285</sup> Cioran, *Verzweiflung*, S. 47.

Schicksal, und dieses hat den Menschen dazu auserkoren zu leiden: „[...] denn einzig die Lust am Leiden verwandelt das Dasein in Schicksal“<sup>286</sup>. Krankheit und Schmerz sind hierbei unvermeidlich, denn nur durch diese können wir uns als Menschen fühlen. Der gesunde Mensch ist gleichgültig gegenüber der Welt und der eigenen Existenz, da er keine Schmerzen, kein Leid fühlt und deshalb indifferent gegenüber dem Irritierenden, Fremden und An-Normalen wird und – für die Aufrechterhaltung der Indifferenz – dieses von sich abhalten möchte, um das „normale“ Leben nicht zu stören: „Denn Gleichgültigkeit ist der wahre Frevel gegen Leben und Leid“<sup>287</sup>. Dem gesunden Menschen ist es gleichgültig, was um ihn herum geschieht, solange er selbst gesund und ungestört sein kann. Deshalb plädiert Cioran dafür, dass die Krankheit und der Schmerz nicht umgangen werden dürfen, denn sie sind der Antrieb des Menschen sich dieser Gleichgültigkeit entgegenzustellen und etwas zu verändern:

„Alles dagegen, was den Tod vorausbildet, fügt dem Leben etwas Neues hinzu, verändert es, macht es umfangreicher. Die Gesundheit erhält das Leben als das, was es ist, in unfruchtbarer Übereinstimmung mit sich selbst. Krankheit dagegen ist eine Tätigkeit, die intensivste, die der Mensch zu entfalten mag, eine rasend schnelle und dabei ortsfeste Bewegung, ein unerhörter Energieverbrauch ohne jede sichtbare Äußerung, ein feindseliges, leidenschaftliches Erwarten des verheerenden Blitzschlags“<sup>288</sup>.

Die ideale Basis für diesen Energieverbrauch ist die Verzweiflung: „Nur die Verzweiflung ändert den Lauf eines Lebens, denn sie ist die Aureole des Leidens. Die Verklärung ist ein Sprung aus Schmerz, ein Sprung vom Rain des Leidens, mithin aus Verzweiflung. Verzweifeltsein ist das fruchtbarste Gefühl, mit dem alles anfängt. Und was ist alles? *Leidenschaft für den Schmerz*“<sup>289</sup>. Und die Verzweiflung ist die „[n]egative Form der Begeisterung“<sup>290</sup> für das gewöhnliche Dasein, das sich einem Sinn hingibt und dadurch die Zeit, die dem Menschen zu leben gegeben ist, verschwendet. Die Verzweiflung verneint das gewöhnliche Leben und Cioran fordert vom Menschen, dieser Lethargie aus Gesundheit und Sicherheit zu entfliehen, indem der Mensch sich der Krankheit und dem Schmerz hingibt und begreift, dass es eigentlich keinen Sinn geben kann: „Das ganze Geheimnis des Lebens läuft darauf hinaus, daß es keinerlei Sinn hat; daß aber jeder von uns dennoch einen ausfindig macht“<sup>291</sup>. Erst der Schmerz und die Erkrankung an der Sinnlosig-

---

<sup>286</sup> Cioran, Absturz, S. 1300.

<sup>287</sup> Cioran, Täuschungen, S. 219.

<sup>288</sup> Cioran, Zerfall, S. 694.

<sup>289</sup> Cioran, Täuschungen, S. 241. [Hervorhebung im Original]

<sup>290</sup> Ebd., S. 237. [Hervorhebung im Original]

<sup>291</sup> Cioran, Gedankendämmerung, S. 409.

keit des Daseins lässt die Existenz verstehen. Und die Verzweiflung kann als deren Gradmesser dienen, der das Dasein auf das genaueste festhält, im Gegensatz etwa zur Hoffnung, die alles im Vagen lässt: „Das Ärgerliche an der Verzweiflung ist ihre Wohlfundiertheit, ihre Evidenz, ihre ‚Dokumentiertheit‘: sie ist Reportage. Dagegen prüfe man die Hoffnung, – ihre Freigebigkeit mit falschem Schein, ihre Manie zu fabulieren, ihre Ablehnung des wirklichen Geschehens: eine Verirrung, eine Fiktion. Und doch beruht das Leben auf dieser Verirrung, und aus dieser Fiktion“<sup>292</sup>. Die Verzweiflung zeigt erst, wie stark wir die Krankheit und den Schmerz in unsere Existenz aufnehmen und sie als einen Erfahrungsraum betrachten.

### Krankheit und Schmerz

Im Denken Ciorans ist die Krankheit eine Bedingung bzw. Voraussetzung für die Kritikfähigkeit des Menschen, denn nur wer krank ist, kann die Welt mit einem anderen Blick sehen:

„Sollten die Krankheiten überhaupt eine philosophische Sendung auf Erden haben, so kann es nur diejenige sein aufzuzeigen, wie trügerisch das Gefühl der Ewigkeit des Lebens und wie zerbrechlich die Illusion seiner endgültigen Beendigung oder Erfüllung ist. Denn im Siechtum ist der Tod immerdar im Leben gegenwärtig. Krankhafte Zustände binden uns an metaphysische Wirklichkeiten, welche der normale und gesunde Mensch niemals verstehen wird. Offenkundig gibt es bei den Krankheiten eine Hierarchie hinsichtlich ihrer Offenbarungskraft. Nicht alle bieten die Erfahrung der Immanenz des Todes im Leben mit gleicher Dauer und Intensität“<sup>293</sup>.

Der gesunde Mensch dagegen sieht die Welt eindimensional aus der Sicht der Normalität, die sich vor allem verschließt, was nicht in diese Norm passt. Jeder, der nicht krank ist, ist unfähig die Komplexität der wahren und echten Gefühle wahrnehmen: „Es ist gewiß, daß hienieden die einzigen wahren und echten Gefühle der Krankheit entquellen“<sup>294</sup>. Cioran verkehrt das Ideal des gesunden und schmerzfreien Menschen in ein Ideal eines kranken und von Schmerzen erfüllten Menschen, der die Intensität der Welt in ihrer Fülle erfahren kann: „Krank zu sein bedeutet, in einer *bewußten* Gegenwart zu leben [...]“<sup>295</sup>. Die Krankheit, vor allem in Form der Schlaflosigkeit, spielt bei diesen Gedanken für Cioran eine große Rolle. Durch seine ständige Müdigkeit, war er gereizt,

---

<sup>292</sup> Cioran, Syllogismen, S. 909.

<sup>293</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 36.

<sup>294</sup> Ebd., S. 37.

<sup>295</sup> Cioran, Gedankendämmerung, S. 418. [Hervorhebung im Original]

nahm die Umwelt anders war und kam zu der Ansicht, dass die Welt dem Gesunden verschlossen bleibt: „Man lernt mehr in einer schlaflosen Nacht als in einem Jahr guten Schlafs. Anders ausgedrückt: eine Tracht Prügel ist geistig unvergleichlich viel fruchtbarer als eine Siesta“<sup>296</sup>. Die Schlaflosigkeit wäre so eine Art Therapie gegen das, was den Nicht-Kranken ausmacht: „[...] jede Therapie sollte damit beginnen, daß man den Menschen *vergessen* lernt, ja sogar noch die Idee, die er inkarniert“<sup>297</sup>. Ein Gesunder schätzt die Gesundheit wenig, genauso wie der Glückliche das Glück. Erst durch den Entzug oder das Ausbleiben wird dem Subjekt bewusst, dass etwas fehlt, auch wenn das nicht gleichzeitig bedeutet, dass das Fehlende konkret wird. Der Mangel an Gesundheit, der Schmerz und die Krankheit lassen die Welt in einem anderen Licht erscheinen, entschleiern die Grausamkeiten der Welt und der Menschen. Gesundsein hat für ihn einen negativen Inhalt: Zum einen fühlt man sich dem Kranken überlegen: „Ein Kranker ist einem Gesunden überlegen; aber jeder Gesunde fühlt sich einem Kranken überlegen. Von jeher fühlt sich der Einzelne durch das Andern Krankheit geschmeichelt“<sup>298</sup>. Zum anderen ist der Nicht-Kranke blind für die Welt und alles um sich herum und in ihm selbst: „Gesund sein bedeutet, auf dieser Welt mit verbundenen Augen umherirren und nichts von den Höhen und Tiefen des Daseins gewahren“<sup>299</sup>. Für Cioran ist die Gesundheit das Verabscheuungswürdigste, was es geben kann, die Gesundheit ekelt ihn an: „Eine rohe, organische Gesundheit, das heißt eine *unheilbare Gesundheit*, ist das Verabscheuungswürdigste am Menschen“<sup>300</sup>. Der Mensch braucht die Krankheit und den Schmerz, und der Schmerz muss ständig erneuert werden: „Der Schmerz kann nur durch neue Schmerzen bezwungen werden“<sup>301</sup>. Nur neuer Schmerz, kann den Menschen in Bewegung halten, sich vom Normalen abgrenzen lassen: „Alles kreist um den Schmerz; der Rest ist nebensächlich, sogar ohne Existenz, weil man sich nur an das, was weh tut, erinnert. Da die schmerzlichen Empfindungen die einzig wirklichen sind, ist es nahezu überflüssig, andere zu verspüren“<sup>302</sup>.

Dieser Schmerz und die Krankheit dürfen aber nicht von unserem Dasein Besitz ergreifen, sie müssen gemäßregelt werden. Ansonsten ergreifen und knechten sie den Menschen, bestimmen sein ganzes Leben. Die Krankheit würde dadurch zu einem Lei-

---

<sup>296</sup> Cioran, *Fluch*, S. 1910.

<sup>297</sup> Cioran, *Absturz*, S. 1260. [Hervorhebung im Original]

<sup>298</sup> Cioran, *Täuschungen*, S. 297.

<sup>299</sup> Cioran, *Verzweiflung*, S. 127.

<sup>300</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original]

<sup>301</sup> Cioran, *Täuschungen*, S. 173.

<sup>302</sup> Cioran, *Nachteil*, S. 1545.

den verkommen, das nur das Leiden und die damit verbundene Krankheit in den Mittelpunkt jeglichen Denkens des Subjektes stellen. Der Mensch würde zum Sklaven der Krankheit werden:

„Jede Krankheit beherrscht uns in einem bestimmten Maße: sie erreicht in unserem Wesen einen Grad, in dem sie alle unsere inneren Vorgänge durchwirkt. Damit sie jedoch nicht den Inhalt unseres gesamten Wesens verschlingt und aufsaugt, müssen wir ihre Höhe in unendlicher Anspannung übersteigen, um eine höhere zu erreichen, in welcher wir der Krankheit wie eines natürlichen Vorganges Herr werden“<sup>303</sup>.

Die Krankheit ist die Triebfeder allen unseren Handelns, sie belebt das Dasein und versetzt in Bewegung: „Die Krankheit schleudert uns in schwingende Zustände, die wir normalerweise nicht erleben. Damit wir sie indessen urbar und fruchtbringend machen und sie zur Triebfeder unserer Dynamik umwandeln, ist die Steigerung der Schwingungen bis zum Paroxysmus eine unabdingbare Bedingung“<sup>304</sup>.

Jedoch reicht es nicht aus krank zu sein, sondern es geht darum, dass man in der Krankheit etwas erfährt, das sonst unerfahrbar wäre, nämlich die eigene Existenz. Da dieses Unerfahrbare ansonsten eine unbegreifbare Angst im Kranken erzeugt, und somit zu einem Hindernis für die Offenbarung werden kann, die die Krankheit sein könnte. Es bedarf demnach eines Bewusstseins für das Kranksein und dessen „heilsbringende“ Kraft, ansonsten wäre sie verschwendet. Es ließe sich in dieser Figur von Offenbarung und Krankheit von einer Art Erwählt-werden durch die Krankheit sprechen, die nur diesen auserwählten Menschen möglich ist. Cioran prophezeit durch die Krankheit ein besseres Leben: „Denn die Krankheit ist eine allzu mächtige Offenbarung für so viele Menschen, die viel zu wenig vom Leben erwartet haben, als daß sie in der Krankheit etwas anderes als eine Katastrophe erkennen könnten. So wenige Menschen verdienen krank zu sein, daß es ein absoluter Widersinn ist, daß so viele leiden“<sup>305</sup>. Die meisten Religionen, bis auf wenige (Buddhismus, Taoismus), verurteilt er als unheilbringend. Jedoch gebiert er sich selbst wie ein Prophet, der eine Religion verkündet, die etwas Unerreichbares verspricht, ein Ideal entwirft: „Wer begriffen hat, daß diese Welt nicht über Täuschungen hinausgeht, kann nur zwei Wege einschlagen: Entweder er wird religiös und errettet sich aus der Welt oder er rettet die Welt und vernichtet sich selbst. Das Zugeständnis, das wir an die Welt machen, ist die Opferung unseres Lebens“<sup>306</sup>. Hinter dieser

---

<sup>303</sup> Cioran, Täuschungen, S. 213.

<sup>304</sup> Cioran, Täuschungen, S. 214.

<sup>305</sup> Ebd., S. 297.

<sup>306</sup> Ebd., S. 344.

wahrscheinlichen Selbstkritik steht jedoch ebenso die Kritik an den anderen Menschen, an der Gesellschaft und dem Menschsein, das sich nach Cioran im Streben nach Glück einer Illusion hingibt und sich selbst verleugnet:

„Von den Straßenkehrern bis zu den Snobs – alle sind sie freigebig mit ihrer verbrecherischen Großmut, alle verteilen sie Rezepte des Glücks, alle wollen sie die Schritte aller lenken: das Leben in der Gemeinschaft wird unerträglich, noch unerträglicher jedoch das Leben mit sich selber: man braucht sich um die Angelegenheiten der anderen gar nicht zu kümmern, man ist um die eigenen derart besorgt, daß man entweder sein ‚Ich‘ in eine Religion umwandelt oder – ein Gegenapostel gleichsam – es verneint“<sup>307</sup>.

Der gesunde Mensch, der sich gegen das Leiden und das Erkranken an der Existenz wehrt, sieht als Heilmittel gegen diesen Schmerz die Kultur, die ihm nicht nur Linderung verschaffen, sondern auch das Leiden betäuben und vergessen lassen soll. Die Kultur verhindert nach Cioran die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz:

„Und alles, was er nun unternahm, um sich von sich selber zu heilen, führte lediglich zu einer neuen, noch seltsameren Krankheit – zu seiner ‚Kultur‘, die ja nichts weiter ist als das Bestreben, Heilmittel zu finden für einen Zustand, der unheilbar ist und dennoch ersehnt ist. Der Geist verkümmert beim Herannahen der Gesundheit: der Mensch ist siech – oder er ist überhaupt nicht“<sup>308</sup>.

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz kann nur schmerzhaft sein, weil der Mensch eben nicht nur ein geistiges Wesen ist, sondern ein Mensch aus Fleisch und Blut, dessen Organismus sich so lange erneuert, bis der Körper nicht mehr in der Lage ist, sich zu regenerieren: „Jedermann erfährt am eigenen Leibe, was es mit jener Maßeinheit des Unheils, die das Phänomen ‚Mensch‘ darstellt, eigentlich auf sich hat. Und der einzige Sinn der Zeit ist es, die Zahl dieser Einheiten zu vervielfachen, all diese aufrecht gehenden Leiden unendlich zu vermehren [...]“<sup>309</sup>. Diese Verbundenheit von Physis und Psyche, die den Menschen ausmacht, kann nicht getrennt werden und muss mit Cioran ausschließlich als eine Einheit gedacht werden. Für ihn ist deshalb die Schlaflosigkeit eine Art der Erkrankung an der eigenen Existenz, die diese Verbindung am idealsten veranschaulicht. Denn bei der Schlaflosigkeit wird nicht nur der Körper geschwächt, sondern auch der Geist wird schwach, gereizt und die volle Funktionsleistung herabgesetzt. Der Mensch befindet sich in einem Zustand, in dem er fühlt, was es heißt zu existieren, fühlt seinen Körper und seinen Geist fühlt. Es macht keinen Unterschied dabei, ob die Schlaf-

---

<sup>307</sup> Cioran, Zerfall, S. 688.

<sup>308</sup> Cioran, Zerfall, S. 709f.

<sup>309</sup> Ebd., S. 710.

losigkeit von einem physischen Leiden herrührt, etwa einem erhöhten Blutdruck, oder von einem psychischen, Stress. Der Mensch reagiert mit seiner Existenz auf die Schlaflosigkeit, die ihm das Existieren bewusst werden lässt.

### **Kritisch-skeptische Anthropologie**

Der Mensch als Mensch ist nach Cioran nicht mehr als ein erkranktes Tier mit einem gestörten Bewusstsein und sein Geist nur ein Fehler der Schöpfung: *„Denn der Geist ist die Frucht einer Krankheit des Lebens und der Mensch nur ein erkranktes Tier. Das Vorhandensein des Geistes ist eine Anomalie im Leben“*<sup>310</sup>. Da der Mensch auch nur ein Tier sei, dies aber ununterbrochen verleugnet, plädiert Cioran dafür, sich kritisch dem Menschsein zu nähern. Er greift implizit Nietzsches These vom Menschen „als nicht festgestelltes Tier“<sup>311</sup> wieder auf. Der Mensch weiß nicht, was er ist, zum einen ist er ein Tier, auf der anderen Seite sieht er sich als eine Art Gottheit, als etwas der Tierheit Überlegenes. Der Mensch sondert sich von der natürlichen Welt ab, indem er sich durch seine Fähigkeit des abstrakten Denkens allem anderen, das nicht Mensch ist, entfernt und entfremdet von der natürlichen Welt, fühlt:

„Es ist gewiß etwas Besonderes, Mensch zu sein: man erleidet eine der grimmigsten Tragödien, ein beinahe kolossales Drama, denn Mensch sein bedeutet, in einer völlig neuartigen, komplizierteren und erschütternden Daseinsordnung als der natürlichen leben“<sup>312</sup>.

Der Mensch setzt sich nicht nur über den Rest der nicht-menschlichen Welt und alle anderen Tieren, sondern auch über seine Endlichkeit hinweg. Er möchte mehr als lediglich ein Mensch sein und verleugnet dadurch die ganze Menschheit. Cioran sieht darin die größte Tragödie der Menschheit: „Sooft ich an den Menschen denke, ertränkt Mitleid meine Gedanken“<sup>313</sup>. Der Mensch möchte kein Mensch sein, leidet am Menschsein und vernichtet sich damit.

„Die Tragödie des Menschen als eines vom Leben abgefallenen Tieres besteht darin, daß er in den Lebenswerten keine Befriedigung mehr findet. Jedes Lebewesen kann sein Leben als Teil des Daseins fristen, weil das Leben, an dem er teilnimmt, eine absolute

---

<sup>310</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 63. [Hervorhebung im Original]

<sup>311</sup> Vgl. Nietzsche, Bd. 5.

<sup>312</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 87.

<sup>313</sup> Cioran, Gedankendämmerung, S. 413.

Grundlage hat. Dem Menschen ist das Leben kein Absolutes. Deshalb stellt der Lebenstrieb als solcher den Menschen, der ja nicht nur Tier ist, kaum zufrieden.“<sup>314</sup>

Das Menschsein macht den Menschen unglücklich, er möchte etwas sich Vergleichbares haben, an dem er sich orientieren kann; er erschafft sich Götter, die ihm ähnlich sind und eine vollkommeneren Version von ihm sind, von der er aber erschaffen wurde und somit ein göttlicher Funke im Menschen immer vorhanden bleibt. Dadurch, dass sich der Mensch an ein metaphysisches Wesen richtet, mit dem er sich vergleicht, folglich verneint er sich folglich selbst.

„Die Befreiung vom Menschlichen ist nicht möglich, denn es lässt sich nur über den Menschen lebendig denken. Eine beständige und gepeinigte Reflexion zwingt dich, indem sie dich der Menschheit enthebt, nicht weniger zu einer unaufhörlichen Deutung des menschlichen Phänomens. Dem Menschen kann man nicht entrinnen. Wohin du auch gehst, er tritt dir entgegen. Er selbst hat den Weg zur Göttlichkeit eingeschlagen“<sup>315</sup>.

Durch den Geist, die menschliche Fähigkeit abstrakt zu denken und ein Bewusstsein zu haben, vermeint der Mensch einen Vorteil vor jedem Tier zu haben. Durch den Vergleich mit einem Gott bzw. Göttern sucht er eine Verbindung zur Unendlichkeit herstellen zu können und flieht aus dem menschlichen Leben. Cioran sieht darin einen anthropologischen Mangel: Der Mensch strebt nach Vergleich, Konkurrenz, Fortschritt und Macht und täuscht sich somit ein unendliches Leben vor, das ihn vom Menschsein erlösen könnte:

„Das Unglück des Menschen ist, daß er sich nicht im Verhältnis zu irgend etwas definieren kann, daß er im Dasein eines festen Haltes, eines Zentrums der Determination ermangelt. Sein Schwanken zwischen Leben und Geist bewirkt, daß ihn selbst diese verlassen und er ein nach Leben lechzendes Nichts wird. Dieses umwegige Tier *giert* nach Geist und *bereut* das Leben. Der Mensch kann in der Welt keinerlei Gleichgewicht erlangen, weil es sich nicht erwerben läßt, indem man als Lebender das Leben verneint. Dieses nach Leben dürstende Nichts ist die Furcht der Lebensverneinung. Deshalb hat der Mensch das Vorrecht, jederzeit zu sterben und dem Lebenstrug zu entsagen“<sup>316</sup>.

Cioran selbst verneint m.E. nicht nur den Menschen, indem er ihm beständig abspricht ein frei denkendes Individuum zu sein, sondern auch alle anderen Lebewesen. Im Menschen sieht er lediglich ein Wesen, das sich selbst täuscht und Illusionen erliegt, „[d]ie

---

<sup>314</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 134.

<sup>315</sup> Cioran, Täuschungen, S. 324.

<sup>316</sup> Ebd., S. 178. [Hervorhebungen im Original]

moderne Welt ist den Verführungskünsten der endlichen Dinge erlegen<sup>317</sup>; das sich metaphysische Geschöpfe erdenkt, die ihm die Unendlichkeit zusprechen könnten. Allen anderen Lebewesen spricht er jegliches Bewusstsein ab und stellt so den Menschen über alle anderen Geschöpfe. Für Cioran ist der Mensch die Krönung einer göttlichen Schöpfung. Obwohl er diese Idee des Menschen beharrlich kritisiert, kommt er dennoch in seinen Analysen des menschlichen Daseins fortwährend darauf zurück, wie vollkommen der Mensch eigentlich sei, er erkenne es nur nicht. Jedoch, wenn der Mensch es erkennt, greift Cioran diese Position wieder an, um sie als Überheblichkeit eines „unwegigen Tieres“ – „er ist das Tier auf Umwegen schlechthin“<sup>318</sup> zu verurteilen. Ciorans Denken wird geprägt von einer radikalen Skepsis, denn er verneint sich ständig selbst und absolut nichts entgeht seinem Urteil, nicht einmal er selbst. Für ihn ist jedes artikuliert Wort ein Grund für ein erneutes Überdenken, man könnte davon sprechen, dass diese Skepsis sich in einem ständig revidierenden Bildungsprozess befindet, der in alle Richtungen geht, jede Perspektive überprüft und diese argumentativ wieder in einen Beurteilungskreislauf einspeist, der nicht enden kann. Dieser durch Skepsis initiierte Bildungsprozess befindet sich in einer stetigen Dynamik, die das Denken von Selbst und Welt ständig transformiert. Anthropologisch würde dies aus der Perspektive Ciorans bedeuten, dass es kein universales Menschenbild geben kann, da der Mensch, egal wie er sich darstellt, sich fortwährend in einem transformierenden Prozess befindet, der kritisch und skeptisch von jedem Menschen bewertet werden sollte und dadurch das Verständnis vom Menschen sich ununterbrochen wandeln muss, ansonsten würde sich der Mensch in Illusionen verlieren.

Ciorans Skepsis am „normalen“, „gewöhnlichen“ und gesunden Menschen geht soweit, dass er diesen sogar unter jedwedes Tier degradiert und den Kranken – wie oben schon dargestellt – als etwas bezeichnet, das dieses „reine“ Menschsein übersteigt: „Der Unterschied zwischen einem Kranken und einem Gesunden ist radikaler als der zwischen dem letzteren und irgendeinem Tier. Denn krank zu sein heißt, etwas anderes zu sein, als man *ist*, sich den Zwängen des Möglichen zu unterwerfen, den Augenblick mit dem Überraschenden gleichzusetzen“<sup>319</sup>. Für Cioran wäre der kranke Mensch eine Art „Übermensch“, der anders als bei Nietzsche<sup>320</sup>, krank sein muss, um die Moral, die

---

<sup>317</sup> Cioran, Tränen, S. 360.

<sup>318</sup> Cioran, Zerfall, S. 709.

<sup>319</sup> Cioran, Gedankendämmerung, S. 440.

<sup>320</sup> „Neben Nietzsches Überschwang kritisiert Cioran vor allem dessen Konzeption des Übermenschen [...]“ (Hell 1985, S. 98)

Normen und Werte der Kultur und der Gesellschaft zu entwerten. Nietzsche, der sich selbst auf Grund seiner Krankheiten nie als Übermensch betrachtete aber danach strebte, wäre demnach ein ideales Beispiel sogar, wenn man der Logik Ciorans folgen würde. Dieser kranke „Übermensch“ Ciorans entwertet jedoch lediglich die Normen und Werte, und wertet diese nicht um, sondern kritisiert diese, betrachtet sie skeptisch und entwirft keine neue Moral, will dies auch gar nicht, da er keinen Bedarf an Normen und Werten hat. Es ist kein Kreislauf, der immer wieder durchlaufen werden muss, sondern eine ewig sich wiederholende Kritik, die wahrscheinlich machtlos bleibt und dies sogar sein möchte. Es ist eine Religion der sinnlosen Kritik und Skepsis am Menschen, die ohne jegliche Bedeutung sich ununterbrochen wiederholt und der Mensch wird so zu einem sich an allem echauffierenden Wesen.

„Zentrale Themen Ciorans sind auch Grundpfeiler skeptischen Denkens, so etwas in der Anthropologie die Einebnung der menschlichen Sonderstellung, wofür der Tiervergleich das Hauptargument ist, die Schwäche der menschlichen Erkenntnisfunktion, aber auch die psychische und voluntative Schwäche des Menschen; der Mensch insgesamt wird als Rätsel, als Bündel von Paradoxien gesehen, die Unbegreiflichkeit der Geschichte ist das Pendant zu diesem Menschenbild. Vor allem aber nimmt die Skepsis ein Glaubensbedürfnis im Menschen an, von dem her auf seinen eigenartigen Schwächezustand geschlossen wird“<sup>321</sup>

Cioran greift mit seiner Kritik jedoch nicht nur andere Menschen bzw. die ganze Menschheit an, sondern auch sich selbst. Er sieht sich, je nach eigener Gemütsverfassung, entweder als Teil dieser verkommenen Menschheit, die selbstüberheblich und träge sei, oder als souveränes kritisches Subjekt. Seine Skepsis gegenüber jeglichen menschlichen Leben geht soweit, wie oben schon erwähnt, dass er seine eigene Existenz, angefangen mit seiner Geburt, als verfehlt sieht. Seine Selbstkritik, die sich teilweise sehr scharf äußert, könnte methodisch sogar als Auto-Ethnographie in der Kultur der Menschheit betrachtet werden, da er ganz genau nachzeichnet, wie sich ein Leben in dieser Kultur äußern kann und welche Gründe es dafür geben könnte. So greift er etwa in seinem Buch „Der Absturz in die Zeit“ den Skeptiker und Zweifler an, der an allem etwas auszusetzen hat, der verneint und bejaht, ohne Konsequenz für das eigene Handeln: Die Skepsis und der Zweifel werden zu einem Prinzip, das sich selbst *ad absurdum* führt, da es alles will und nichts erreicht:

---

<sup>321</sup> Hell 1985, S. 89.

„Wer jedoch erst einmal dem Zweifel verfallen ist, dem wird es weder leicht noch natürlich sein, zu den Gewißheiten, die sie beide darstellen, zurückzukehren. Man befindet sich in einem Lmungszustand, unfähig, für irgendeine Sache zu streiten; besser gesagt, man lehnt sie alle ab und wird sie, falls nötig, zuschanden reiten, *ohne in die Arena hinabzusteigen*. Der Skeptiker ist der unbrauchbare Mensch par excellence“<sup>322</sup>.

Dabei beschreibt er sich selbstironisch, zeigt seine Mängel auf, seine Inkonsequenz, da er vorgibt nach bestem Beispiel zu leben, jedoch selbst in die Praktiken des „gewöhnlichen“ bzw. „normalen“ Menschen verfllt: „Ohne unsere Zweifel an uns selbst wäre unsere Skepsis toter Buchstabe, gewohnheitsmäßige Einsatzscheu oder philosophische Doktrin“<sup>323</sup>. Damit will er aber auch aufzeigen, wie schwierig es sich darstellt, aus dem Kreislauf dieser Lethargie des Menschseins zu entfliehen, und damit kommt er, trotz seiner abwehrenden Haltung gegen einen Vergleich mit Nietzsche, diesem sehr nahe: „Ich reagiere wie alle, und sogar wie jene, die ich am meisten verachte; ich mache es aber wert, indem ich alles, was ich tue, sei es gut oder böse, beklage“<sup>324</sup>. Cioran wie auch Nietzsche sind sich bewusst, dass sie selbst nicht das ideale Beispiel für die Paradigmen, die sie aufstellen sind und dass sie an ihrer eigenen Kritik und Skepsis gegenüber der Gesellschaft, der Kultur und der Menschheit „praktisch“ scheitern. Für beide ist jedoch entscheidend, dass der Mensch sich und der Menschheit eine Sinnhaftigkeit zuspricht, der er auch leichtgläubig folgt. Seine Superiorität gegenüber anderen Lebewesen und sogar gegenüber anderen Menschen, wird so zu einer selbsterzeugten Illusion: „Alle unsere Handlungen – von der Atmung bis zur Gründung von Weltreichen und metaphysischen Systemen – entstammen der Illusion, der wir uns in Bezug [sic!] auf unsere Bedeutung hingeben [...]“<sup>325</sup>. Beide leisten demnach einen Beitrag zur Desillusionierung der Menschen, die jedoch diesen nicht zerstören, sondern ihm die Augen ffnen soll für das, was er ansonsten übersieht, nämlich, dass er sich durch die Konstruktion des Menschen und auch der Welt, die Möglichkeit des Existierens zunichte macht. Es geht nicht darum zu beweisen, dass der Mensch die Krönung einer göttlichen Schöpfung ist und damit der Herrscher der Welt, sondern dass der Mensch sich seiner selbst und seiner Existenz bewusst werden sollte, damit er sich als Mensch definieren kann und dadurch die Erfahrung macht, sich selbst als „etwas“ wahrnehmen zu können. Die These Nietzsches vom „nicht festgestellten Tier“ würde dadurch ihre Problematik für den Menschen verlieren, denn, wenn der Mensch sich dem Menschsein stellt und sich kritisch und

---

<sup>322</sup> Cioran, Absturz, S. 1299. [Hervorhebung im Original]

<sup>323</sup> Cioran, Syllogismen, S. 873.

<sup>324</sup> Cioran, Nachteil, S. 1488.

<sup>325</sup> Cioran, Zerfall, S. 689.

skeptisch damit auseinandersetzt, muss er sich selbst nicht mehr als Nicht-Tier oder Nicht-Gott definieren, sondern kann sich als Mensch sehen, der eben bestimmte Fähigkeiten und Mängel hat, aber trotz allem ein Mensch bleibt und nichts anderes sein kann und sein muss. Somit könnte Ciorans Kritik an und seine Skepsis gegenüber dem Menschen als ein Plädoyer für den Menschen gelesen werden, das den Menschen nicht verneint, sondern ihn bejaht und dazu ermutigt Mensch sein zu wollen und nicht irgendetwas unerreichbar Anderes zu werden. Zwar ist es so gut wie unmöglich, überhaupt jemals man selbst zu werden, jedoch der Versuch allein, nähert den Menschen schon mehr an das Menschsein an, als die Abkehr davon: „Wir sind nur dann wirklich wir selbst, wenn wir, uns selbst gegenübergestellt, mit nichts kongruent sind, nicht einmal mit unserer eigenen Einzigkeit“<sup>326</sup>.

Ciorans Kritik äußert sich vor allem gegen das Werte- und Normensystem, das sich die Menschen auferlegen, um gegenüber allen anderen Wesen überlegen zu sein. Dabei oktroyieren sie sich selbst dabei einen moralischen Kanon auf, der sie in Grenzen zwingt und ihnen das Bild einer sicheren Welt vermitteln soll. Cioran sieht darin eine Schwäche, denn der Mensch benötigt, um stark zu sein, das Hilfsmittel der Macht über andere und sich selbst, die ihn zu einem „abnormalen“ Tier und nicht zu einem starken oder gar wilden Tier macht, weil er nicht seine eigenen Fähigkeiten benutzt, sondern diese durch andere Ressourcen versucht zu kompensieren anstatt sich diesen bewusst zu werden:

„Aber niemals die Starken, immer nur die Schwachen haben es auf Macht abgesehen und erlangen sie durch das Zusammenwirken von Arglist und Wahnsinn. Da ein wildes Tier keinerlei Bedürfnis verspürt, seine Stärke, die wirklich da ist, durch Hilfsmittel zu vermehren, erniedrigt es sich nicht zum Gebrauch des Werkzeugs. Im ganzen genommen war der Mensch ein *abnormales* Tier, wenig befähigt zu überleben und sich zu behaupten, gewalttätig nicht aus Kraft, sondern aus Schwäche, störrisch, weil in unbefestigter Stellung, angriffslustig, weil keiner Anpassung fähig, darum sah er sich genötigt, nach den Mitteln für einen Erfolg zu forschen, den er nicht hätte erringen, ja nicht einmal sich hätte träumen lassen können, wenn seine Naturanlage den Anforderungen des Kampfes ums Dasein entsprochen hätte“<sup>327</sup>.

Die Menschen versklaven sich selbst, ermächtigen ein System, das sie zwar selbst geschaffen haben, aber das sie nicht kontrollieren, über sie zu herrschen anstatt sich frei von jeglicher einzwängenden Moral zu machen. Der Mensch konstruiert etwas Un-

---

<sup>326</sup> Cioran, Absturz, S. 1253.

<sup>327</sup> Ebd., S. 1257f. [Hervorhebung im Original]

menschliches, das die Menschen human werden lassen soll: „Als Schöpfer von Werten ist der Mensch das Wahnwesen schlechthin: ein seinem Irrglauben an ein Bestehendes Anheimgefallener“<sup>328</sup>. Cioran sieht gerade anhand dieser konstruierten Werte, dass der Mensch sich unsicher ist, was er ist und sich Sinninstanzen schafft, die nicht nur für alle Menschen gelten sollen, sondern welche auch noch universal Bestand haben müssen, da sie eine übergeordnete Macht darstellen sollen, die die Menschen zusammenleben lasse. So seien diese Werte darüber hinaus etwas Verbindendes, das die Menschen zusammenbringe und nicht trenne. Cioran sieht diese scheinbar alle Menschen verbindende Moral als den Grund dafür, dass der Mensch sich übermächtig sehe, selbstverliebt und ignorant sei. Denn die Sicht auf das wirklich Menschliche würde dadurch verdeckt werden und der Mensch baue seine Machtposition gegenüber der Welt und sich selbst aus und zerstöre damit das Menschsein an sich. Doch dies würde ihm durch die Illusion eines Wertesystems nicht bewusst werden und er verneine so sich selbst als Menschen. Diese universal geltende Moral und die damit verbundenen Sozialsysteme ersticken die Potentiale des Menschen, die er von Geburt an habe, aber eben durch Kultur und Sozialität zerstört werden würden. Der andere Mensch wird damit, weil er diese Normen und Werte transportiert, zu einem Unheilsbringer, da er den Menschen den Versuchungen der unkritischen Kultur und Sozialität anheim gibt. Der Mensch entwickelt nach Cioran dadurch eine Angst alleine zu sein und scheut sich vor der Einsamkeit. Die Einsamkeit benötigt der Mensch jedoch um kritisch und skeptisch die Welt und sich selbst betrachten zu können und die Gemeinschaft, die eine Sicherheit vortäuscht zerstöre diese Möglichkeit. Nicht der Mitmensch ist das Problem, sondern die Illusion von einer besseren Welt, wenn alle Menschen gemeinsam die Welt verändern und man deswegen für alle gemeinsame Werte und Normen propagieren müsse. Cioran möchte, dass der Mensch einsam sein kann, dass er in sich ruhen bzw. in sich versenken kann und eine Basis für ein kritisches Überdenken seines Alltages erhält. Diese Forderung erinnert stark an östliche Meditationsübungen; Cioran übernimmt viele Ideen des Buddhismus und Taoismus, die eine das Prinzip der Introspektion postulieren, die zu einem höheren Bewusstsein führen sollen und die von dem Rumänen in westlicher Tradition übernommen werden. Der Mensch soll sich von den Illusionen der Kultur und Sozialität befreien und sich seiner Kritikfähigkeit bewusst werden, die er jedoch nur selbst in Einsamkeit, in Ruhe, entfalten kann:

---

<sup>328</sup> Cioran, Zerfall, S. 697.

„Jeder von uns kommt mit einer Dosis Reinheit zur Welt, deren Bestimmung es ist, herabgesetzt zu werden durch jene Versündigung an der Einsamkeit, die der Umgang mit dem Menschen bedeutet. Denn jeder von uns bringt Unmögliches fertig, um nur ja nicht sich selbst überlassen zu bleiben. Nicht Verhängnis ist der Mitmensch, sondern Versuchung zum Verfall“<sup>329</sup>.

Dass unsere Mitmenschen diese Illusionen hinnehmen bzw. sich nicht bewusst machen, ekelt Cioran an. Er hat eine Abneigung bzw. einen Widerwillen gegen den Menschen, der sich der Lethargie des unbewussten Menschseins hingibt und vor sich hinlebt, sich von Konstruktionen bestimmen lässt und diese auch noch bejaht. Diese Mitmenschen verursachen die Abkehr von der Welt, der Verneinung aller Normen und Werte, da sie diese verkörpern und sich selbst als bloße, austauschbare Objekte präsentieren und dies nicht einmal erkennen:

„Von allen Geschöpfen vermag nur ein einziges nachhaltigen Ekel einzuflößen: der Mensch. Widerwille, wie Tiere ihn erwecken, geht vorüber, reift nicht in unserem Denken; unsere Mitmenschen dagegen weichen nicht aus unseren Gedanken, sie sickern ein in das Gefüge unserer Weltabkehr und bestärken uns dadurch in unserer Weigerung und unserem Nichtdazugehörenwollen“<sup>330</sup>.

Der Mensch flüchtet vor sich selbst und auch der Welt, gibt sich dem bloßen Dahinleben hin und sieht keine Notwendigkeit daraus zu entfliehen. Er sagt nicht: Ich bin ein Mensch. Das Bekenntnis zum reflektieren Menschsein bleibt aus und er macht sich der Masse untertan, indem er sagt: Wir. Dieses Wir jedoch bleibt ohne Konsequenz, denn wenn wir alle das so und so machen, weshalb sollte Ich das anders machen, man macht das eben so: „Der im ‚Man‘ mit einbegriffene Plural und der offen eingestandene Plural des ‚Wir‘ bilden den bequemen Zufluchtsort alles unwahren Daseins“<sup>331</sup>. Der einzelne Mensch emanzipiert sich nicht von der Gruppe, sondern bleibt einfach ein Teil davon, macht, was der Rest macht und ist scheinbar glücklich damit, solange keine existenziellen Krisen auftreten. Wenn eine Krise eintritt, wird er auf sich selbst zurückgeworfen und weiß nicht, wie er mit dieser Erfahrung umgehen soll, wendet sich an Normen und Werte der Kultur und Sozialität und löst die Probleme unselbstständig und unkritisch mit vorgefertigten Schablonen. Cioran sieht, wie oben schon gesagt, darin die Gefahr, dass der Mensch sich an diese Illusionen verliert und mehr oder weniger nur eine Marionette einer konstruierten Menschheit wird: „We are free when we have been liberated

---

<sup>329</sup> Cioran, Zerfall, S. 700.

<sup>330</sup> Cioran, Zerfall, S. 700.

<sup>331</sup> Ebd., S. 701.

from the certainties our fellow beings have placed upon us. We are free in our indifference to them. They have played with our intellect and morality, and they have made us into marionettes. In this creation there are no truths“<sup>332</sup>. Der Mensch muss sich von diesem vorgefertigten Bild vom Menschen, der sich selbst nicht definieren kann und sich anhand von Konstruktionen, die sich dem Tier überlegen und des unendlichen Metaphysischen ähnlich sieht, emanzipieren und sich kritisch mit der eigenen Existenz auseinandersetzen. Der Skepsis, dass der Tod das größte Unglück sei, sollte nachgegangen werden, da nicht der Tod das Entscheidende für das eigene Dasein ist, sondern das Leben. Wenn das Leben nur auf den Tod hin ausgelegt wird, dann bleibt kein Platz für das Leben und das Dasein ist ein ungelebtes Dasein, da der Mensch sich schon im Jenseits sieht und nicht mehr im Dasein. Diese Abkehr vom eigenen Dasein und die Hinwendung zum Nichtsein wäre die größte Problematik, der der Mensch begegnen könnte, denn sie verleite ihn dazu sich in seiner Vernunft zu verlieren, die ihm suggeriert, dass er allen anderen Lebewesen überlegen sei und er deshalb seinen Willen durchsetzen müsse, da er in der göttlichen Schöpfung übergeordnet sei:

„Je mehr Dasein, desto weniger Wille. Das Nichtsein in uns, unsere Schwäche und unsere Unangepasstheit, das sind die Antriebe für unser Tun. Der Mensch ist der Schwächling und Unangepasste par excellence, darum ist es sein Sonderrecht und sein Unheil, sich Aufgaben zu unterziehen, die in keinem Verhältnis zu seinen Kräften stehen, darum fällt er dem Willen zur Beute, diesem Stigma seiner Unvollkommenheit, diesem sicheren Mittel, sich zur Geltung zu bringen und gänzlich zusammenzubrechen“<sup>333</sup>.

Wenn der Mensch sein eigenes Dasein, seine Existenz als Mensch, annehmen würde, wäre er nicht mehr ein Wesen ohne Zuhause, sondern wäre endlich er selbst und würde sich nicht weiter selbst verleugnen: „Weder sich selbst noch der Welt vermag er sich jemals völlig anzugleichen, und seine Originalität enthüllt sich gerade in jenem Teil seines Selbst, der es verabscheut, sich mit dem, was er erlebt oder unternimmt, zu identifizieren“<sup>334</sup>. Der Mensch ist nach Cioran nur eine Attrappe, eine Kopie von sich selbst, die nicht richtig funktioniert und auch nicht wirklich existiert. Sie lebt, wie eine Maschine, die nach bestimmten festgestellten Paradigmen funktionieren soll und produziert Wissen, das unnütz ist: „Solange der Mensch nicht von seinem Wissen befreit ist, das metaphysisch gesehen *oberflächlich* ist, wird er in diesem Attrappendasein verharren, wo es

---

<sup>332</sup> Kluback/Finkenthal 1997, S. 85.

<sup>333</sup> Cioran, Absturz, S. 1262.

<sup>334</sup> Ebd.

weder Grundlage noch Festigkeit gibt und wo ihn alles in Unrecht setzt“<sup>335</sup>. Es fehlt dem Menschen eine Basis, auf die er seine Existenz aufbauen kann, jedoch wird diese vom Wissen, das durch die verschiedenen Wissenschaften angehäuft wird, unterminiert und dadurch unmöglich gemacht. Denn Wissen verschleierte das Wesenhafte des Menschen, das maskiert wird, überinterpretiert und somit nicht greifbar wird. Cioran sieht in dieser Wissensgenerierung eine Unsicherheit des Menschen, der nach Sinnhaftigkeit sucht. Durch die Objektivierung des menschlichen Seins veruntreut sich der Mensch selbst an abstrakte Menschenbilder. Deswegen klammert sich der Mensch auch an den Fortschrittsglauben, der ihn durch etwas Zukünftiges von dem Gegenwärtigen befreien soll. Das Gegenwärtige stellt den Menschen vor die Frage der eigenen Existenz, denn er muss handeln können und dieses Handeln hat mit Bewusstsein von sich selbst zu tun. Jedoch wird durch dieses Bewusstsein auch die Frage nach dem Selbst und der eigenen Existenz virulent, die radikale Fragen in den Raum stellt und Sterben, Tod, Krankheit, Schmerz und Leiden beinhaltet. Aus diesem Grund werden die Zukunft und der Fortschritt als eine Art Ausweg genutzt, der die Vergegenwärtigung der eigenen Existenz zurückstellt und sich auf das erst noch Kommende konzentriert, das die Frage nach dem Dasein suspendiert:

„Da er unfähig ist zu leben, täuscht er Leben vor; sein Kult des Kommenden grenzt an Ekstase; darum wird er schwach und schwächer angesichts des Unbekannten, das er sucht und fürchtet, im Warten auf den bevorstehenden Augenblick, von dem er sich Dasein erhofft, Dasein, das er dann ebensowenig wie im jüngstvergangenen finden wird. Keine Zukunft hat, wer im Götzendienst des Kommenden lebt. Er hat die Gegenwart ihrer Ewigkeitsdimension beraubt, und so bleibt ihm nichts als der Wille, sein großer Ausweg – und seine große Buße“<sup>336</sup>.

Mit diesem Fortschrittsglauben geht ebenso ein Glaube an eine Vergöttlichung des Menschen einher, in der er Gott einholen wird und besser als dieser werden kann. Das Wissen, das der Mensch generiert dient, so Cioran, dazu zu beweisen, dass durch den Fortschritt und das Enträtseln aller Geheimnisse, einschließlich der Schöpfung, die Menschheit zu etwas Größerem bestimmt sei und irgendwann dies auch erreichen wird:

„Nur weil der Mensch noch nicht die letzten Konsequenzen des Wissens und des Könnens gezogen hat, ist er nicht geneigt, seinen Fall zu widerrufen oder neu zu überdenken. Er ist überzeugt, daß sein Moment kommen werde, daß es ihm zustehe, Gott einzuholen und zu überholen, darum heftet er sich – als *Eifersüchtiger* – an den Entwicklungsgedan-

---

<sup>335</sup> Ebd., S. 1263. [Hervorhebung im Original]

<sup>336</sup> Cioran, Absturz, S. 1264.

ken, so als müßte die Tatsache des *Fortschreitens* ihn notwendigerweise zum höchsten Grade der Vollkommenheit befördern. Dadurch, daß er anders sein will, wird er damit enden, gar nichts zu sein; schon jetzt ist er gar nichts mehr“<sup>337</sup>.

Weil der Mensch nicht weiß, was er eigentlich ist, möchte er das Vollkommenste, das es überhaupt geben kann, werden. Darin sieht er eine Sinnhaftigkeit, die jegliches Handeln und Verhalten des Menschen bestimmt. Der Mensch sehnt sich nach einer Sinnhaftigkeit, aber genau diese Sehnsucht wird ihm zum Verhängnis, denn sie verblendet den Menschen und macht ihn vulnerabel gegenüber Definitionen des Menschseins, auch wenn diese nicht unbedingt sinnvoll erscheinen. Er gibt sich Menschheitsvorstellungen hin, die es erleichtern zu leben, die jedoch nichts darüber aussagen, was ein Mensch ist und was seine Existenz meinen könnte:

„Soll man sich vom Menschengeschlecht lossagen? Das hieße vergessen, daß man niemals so sehr Mensch ist, als wenn man es mit Widerwillen ist. Und dieser Widerwille, hat er einen einmal in seiner Gewalt, läßt sich auf gar keine Weise abschütteln: er wird ebenso unentrinnbar und ebenso erdrückend wie die Luft ... Gewiß, die meisten atmen, ohne sich Rechenschaft abzulegen, ohne darüber nachzudenken; aber es braucht ihnen nur eines Tages der Atem auszugehen, und sie werden es zu spüren bekommen, wie die Luft plötzlich zum Problem wird und sie jeden Augenblick in Angst und Schrecken setzt. Wehe denen, die *wissen*, daß sie atmen, mehr noch denen, die wissen, daß sie Menschen sind. Außerstande, an etwas anderes zu denken, werden sie, als Unterdrückte, als Besessene, ihr ganzes Leben lang darüber nachgrübeln. Aber sie verdienen ihre Marter, denn da es sie nach dem Unlösbaren gelüstete, haben sie sich ein martervolles Thema ausgesucht, ein Thema ohne Ende. Der *Mensch* wird ihnen nicht einen Augenblick Rast gönnen“<sup>338</sup>.

Diese Sinnzuschreibungen erzeugen Illusionen darüber, wie wir zu leben haben, aber nicht, was zu leben meinen kann. Diese imaginierten Menschenbilder geben dem einzelnen Menschen eine trügerische Sicherheit, die ihn dazu verführt, über sich und die Welt nur bedingt zu reflektieren, da es ja schon festgestellt sei, was der Mensch ist und wie er zu leben habe. Jedoch zeigen diese Definitionen, wenn überhaupt, nur ausschnittsweise das, was der Mensch sein kann. Sie helfen nicht dabei, was es heißt zu existieren, sondern verschleiern dies zusätzlich:

„Heillose Verwirrung bemächtigt sich unser, wenn wir uns den Gedanken durch den Kopf gehen lassen, daß der Mensch existiert, daß er ist, was er ist – und daß er nichts anderes sein kann. Was er ist: Tausende von Definitionen geben darüber Bescheid, ohne daß auch

---

<sup>337</sup> Ebd., S. 1267. [Hervorhebung im Original]

<sup>338</sup> Cioran, Absturz, S. 1268. [Hervorhebung im Original]

nur eine einzige unter ihnen zwingend wäre: und je willkürlicher sie sind, desto gültiger erscheinen sie“<sup>339</sup>.

Der Mensch soll sich nach Cioran von diesen Definitionen trennen und kritisch sich damit auseinandersetzen, was es heißt zu existieren. Denn nur zu leben und das Dasein hinzunehmen, wie es sich oberflächlich zeigt, kann nicht das beschreiben, was die Existenz des Menschen bedeutet. Auch wenn eine absolute Bedeutung nicht erreichbar ist, aber eine Annäherung an dieses Erfahrungsspektrum, das die menschliche Existenz bietet ist möglich. Jedoch, wie das im Werk Ciorans fast durchgängig ist, widerspricht er sich darin, dass durch das vermehrte Nachdenken über die eigene Existenz und das Menschsein, der Mensch zu einem Bewusstsein kommt, das ihn der Bedeutung des Menschseins näher bringen würde. Denn sobald nicht nur wenige Menschen sich kritisch und skeptisch mit der Frage nach dem Menschen auseinandersetzen, sondern die Allgemeinheit, wird dieses Reflektieren wieder zu einer Norm, die wieder zum Ausgangspunkt zurückführe, weshalb der Mensch deswegen lieber nicht über sich nachdenken solle. Zwar könnte man hier auch wieder mit dem aktiven Nihilismus, den Nietzsche postuliert, argumentieren, jedoch revidiert Nietzsche seine Idee nicht, sondern erweitert sie, indem er davon spricht, dass die Auseinandersetzung mit den Normen und Werten und deren Umwertung nie endet, sondern sich in einem stetigen Prozess befinden, der nie enden kann. Nietzsches Konzeption des Nihilismus hat zwar den Übermenschen als eine Figur, die vor allem in der Lage ist diesen Reflexionsprozess und Bildungsprozess ideal zu vollführen, jedoch würde er es nicht daran ausmachen, wie viele Menschen letztendlich diesen Prozess durchlaufen, auch wenn er sich gegen die Massen verwehrt, bleibt für ihn vor allem die Idee im Vordergrund und nicht das Ausmaß. Cioran, im Gegensatz zu Nietzsche, verneint dagegen seine eigene Forderung nach einem bewussteren Umgang mit der eigenen Existenz. Denn Cioran zu Folge solle sich nur ein kleiner Teil der Menschheit mit der menschlichen Existenz auseinandersetzen. Für ihn hat es mehr Sinn, dass dann die ganze Menschheit im Dunkeln bleibt, anstatt sie zu erleuchten:

„Dem Menschen tut es nicht gut, wenn er sich immerfort in Erinnerung ruft, daß er ein Mensch ist. Über sich selbst reflektieren ist schon schlimm genug: mit dem Eifer eines Besessenen über das Menschengeschlecht reflektieren ist aber noch schlimmer, denn dadurch erhält die elende Beliebigkeit der Introspektion eine objektive Grundlage und philosophische Rechtfertigung. Solange man das eigene Ich zerbröseln, hat man die Ausflucht, zu denken, daß man nur einer Laune nachgibt; werden jedoch alle ichsagenden

---

<sup>339</sup> Cioran, Zerfall, S. 709.

Wesen miteinander zum Sammelpunkt eines endlosen Wiederkäuens, dann findet man sich nach einem Umweg erst recht wieder der ganzen, nun aber verallgemeinerten Heillosigkeit der eigenen Daseinsform gegenübergestellt, dann ist der persönliche Einzelfall zur Norm, zum universellen Musterfall erhoben worden“<sup>340</sup>.

Für Cioran steht vor allem die Art und Weise dieses Nachdenkens im Vordergrund und dieses soll außergewöhnlich, also nicht alltäglich sondern „besonders“ sein. Und wenn es Massen von Menschen oder gar die ganze Menschheit sich zu eigen macht über die eigene Existenz nachzudenken, wird seine Anti-Philosophie zu einer Philosophie, zu einer anschlussfähigen, systematischen Form von Denken, die allen zugänglich wäre. Cioran zieht es jedoch vor, dass sein Denken gerade nicht anschlussfähig und systematisch werden darf, da ansonsten seine Ideen ins Leere verlaufen würden, da sie die Kritik und Skepsis nicht mehr verkörpern würden, die er sich wünscht und die einzelne Menschen einzigartig werden lassen kann. Eine ganze schlaflose Menschheit, die sich über sich selbst Gedanken macht, die leidet und Krankheit und Schmerz benötigt, wäre für ihn vollkommen undenkbar. Nietzsches aktiver Nihilismus würde für Cioran eine Idealvorstellung darstellen, die nicht funktionieren kann, denn sobald für jeden die Möglichkeit zum Überdenken und Umwerten der Normen und Werte verfügbar wäre, würde die Kritik und Skepsis am Menschsein sich selbst negieren und damit hinfällig werden. Für ihn kann eine kritisch-skeptische Anthropologie nur funktionieren, wenn diese abseits philosophischer und systematischer Gedankengebäude steht und sich nur subjektiv umsetzen lässt: „Eigentlich sollte aber den ursprünglichen Anlaß unserer Denkverlegenheiten gerade die Ungewöhnlichkeit unseres Zustands bilden, denn Mensch zu sein ist weniger *natürlich* als zu sein schlechthin“<sup>341</sup>.

## Leidensfähigsein

*Je elender das Leben ist,  
desto stärker klammert sich  
der Mensch daran; dann wird  
es zu einem Protest, zu einer Rache  
an allem.  
(Honoré de Balzac)*

Die eigene Existenz wird vom Leiden bestimmt, weshalb das Leidensfähigsein als ein zentrales Bildungsmoment in der Philosophie Ciorans bestimmt werden kann, der sich

---

<sup>340</sup> Cioran, Absturz, S. 1253.

<sup>341</sup> Cioran, Absturz, S. 1253. [Hervorhebung im Original]

in der Entwicklung des einzelnen Menschen jederzeit äußert. „Insofern Leben Leiden ist, bedeutet Leiden das Manifestwerden der Frage nach dem Sinn unseres Daseins.“<sup>342</sup> Sobald der Mensch nicht mehr leidet, sich gar langweilt, verliert er die Liebe zum Leben; denn erst das Leiden an der Existenz ruft die Liebe zum Leben hervor: „Man hat keine Furcht vor dem nächsten Tag, wenn man gelernt hat, mit vollen Händen im LEEREN zu schöpfen. Die Langeweile bewirkt Wunder: sie transformiert das Vakuum in Substanz, sie selbst ist *überquellendes Nichts*“<sup>343</sup>. Er vergleicht das Verhältnis von Leiden und Liebe zum Leben auch mit einem Gesunden, der nur dadurch, dass er krank wird wieder einen Grund hat weiter zu leben, denn die Gesundheit lässt ihn still stehen. So wird das Leiden zum Movens der eigenen Existenz und ohne dieses würde der Mensch sein Leben nicht wertschätzen. Für Cioran belebt das Leiden die Existenz und macht den Menschen kritikfähig. Das Leidensfähigsein macht den Menschen zum Menschen, definiert ihn als etwas und befähigt ihn dadurch die eigene Existenz zu leben, zu lieben und den Fortschrittsglauben, der den Menschen zur Megalomanie verleitet, kritisch zu beurteilen: „[...] denn sobald man weiß und fühlt, daß man Mensch ist, trachtet man nach dem Riesenhaften, man will überlebensgroß erscheinen“<sup>344</sup>. Das Leiden hat zwei Seiten: Auf der einen Seite, bedeutet es zwar, dass das Leben durch das Leiden irritiert wird, dass der Mensch daran verzweifelt. Aber wenn das Leiden aufhören würde, würde es dazu führen, dass der Mensch seine Kritikfähigkeit, sein Schmerzempfinden, die Energie weiter zu leben, zu kämpfen verlöre:

„Jene, die heftig und unablässig leiden, wünschen zwar zu gesunden, können jedoch nicht umhin, an ihre Genesung als einen verhängnisvollen Verlust zu denken. Wenn der Schmerz Teil deines Wesens wird, scheint es unmöglich zu sein, daß seine Überwindung nicht einem Verlust gleichkäme, sowie es auch undenkbar ist, daß dieser kein Bedauern erweckt. Mein Bestes, aber auch den Lebensverlust habe ich dem Leiden zu verdanken“<sup>345</sup>.

Auf der anderen Seite würde er seine Gesundheit zurückerhalten und damit das Leiden beenden. Jedoch, was bringt es dem Menschen gesund zu sein, nicht irritiert von Schmerz und Leiden zu sein. Sich normal und sicher zu fühlen, würde Stillstand bedeuten, der Mensch würde sich mit dem Vorhandenen zufrieden geben, sich nicht dagegen auflehnen. Nur die Krankheit, das Unwohlsein, das Leiden können laut Cioran die Wut,

---

<sup>342</sup> Dreitzel 2010, S. 856.

<sup>343</sup> Cioran, Syllogismen, S. 901. [Hervorhebungen im Original]

<sup>344</sup> Cioran, Absturz, S. 1262.

<sup>345</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 91f.

die Kraft im Menschen erwecken, die ihn die Welt verneinen, skeptisch erblicken, bekämpfen, umwerten, aber auch verändern lassen. Der Mensch gewinnt durch das Leiden einen Abstand, er tritt zurück und sieht die Dinge aus einer anderen Perspektive: „Wir existieren nur durch Zurücktreten, durch den Abstand, den wir zu den Dingen und zu uns selbst gewinnen“<sup>346</sup>. Aber dieses Leiden zerstört auch, lässt verzweifeln, sich im Schmerz verlieren und kann bis zum Selbstmord führen. Für Cioran stellt der Selbstmord eine gewöhnliche Tat dar, die vom normalen Menschen begangen wird, da für ihn der sich selbstmordende Mensch sich nicht dem Leben und seinem Dasein stellt, sondern daraus entflieht.

Jeder Mensch leidet unterschiedlich und es gibt kein Kriterium, das aussagen könnte, ab wann jemand mehr leidet als jemand anders, jemand mehr durch sein Leiden vermag, wann das Leiden überhand nimmt und jedes Lebensgefühl erstickt. Niemand kann voraussagen, was aus dem individuellen Leiden entstehen kann, wie es verwendet wird, was es auslöst im Subjekt, wie es von diesem verstanden wird und wie die Außenwelt darauf reagiert:

„Gibt es irgendein objektives Kriterium zur Bewertung des Leidens? Wer könnte denn genau angeben, daß mein Nachbar mehr als ich leidet oder daß Jesus mehr als wir alle gelitten hat? Es gibt kein objektives Maß, weil es sich nicht nach der äußeren Exzitation oder der lokalen Indisposition ansetzen läßt, sondern nach der Art, wie das Leid im Bewußtsein empfunden und reflektiert wird.“<sup>347</sup>

Das Leiden entsteht im Subjekt und nur durch dieses wird es gelebt, gefühlt, wahrgenommen und erfahren. Es beschützt den Menschen davor im Mittelmaß unterzugehen, einer von vielen zu sein, die nur nach Gesundheit, Schmerzfreiheit und Glück streben. Nach Cioran kann es für die menschliche Existenz nur einen einzigen Grund geben, um überhaupt leben zu wollen: das Leiden. Das Leiden ist die Fähigkeit, die der Mensch am besten beherrscht und die für ihn die Wirklichkeit bewusst werden lässt:

„Wir leiden, wir ganz allein, viel mehr als alle anderen Lebewesen zusammen, und unsere Qual bemächtigt sich der Wirklichkeit, setzt sich an ihre Stelle und nimmt ihren Platz ein. Darum wäre, wer absolut litte, auch absolut bewußt, also vollkommen schuldig gegenüber dem Unmittelbaren und dem Wirklichen, denn diese Begriffe entsprechen einander ebenso wie Leiden und Bewußtsein“<sup>348</sup>.

---

<sup>346</sup> Cioran, Absturz, S. 1281.

<sup>347</sup> Cioran, Verzweiflung, S. 20.

<sup>348</sup> Cioran, Absturz, S. 1261.

Das Leiden befreit den Menschen aus seiner selbst gewählten Resignation vor dem Dasein. Alle Errungenschaften des Menschen, die durch den Geist erschaffen wurden, sind dem Leiden geschuldet, das aus dem Innersten des Menschen kommt. Das Leiden, das nicht nur die Intelligibilität des Menschen betrifft sondern auch seine Sensualität, die Fülle der menschlichen Wahrnehmung, eine Aisthesis der Existenz:

„Die Menschen haben noch nicht begriffen, daß einzig und allein das Leiden gegen das Mittelmaß anzukämpfen vermag. Mit Kultur oder Geist verändert man nichts, durch Schmerz aber unvorstellbar viel. Durch ihn verändert man Temperamente, Anschauungen, Gesinnungen, Visionen und Ausrichtungen des Daseins, weil jedes mächtige und anhaltende Leiden an den innersten Wesensgrund und implizite auch an dessen Beziehung zur Welt rührt“<sup>349</sup>.

Der Mensch soll sich seinem Menschsein bewusst werden, seine Fähigkeiten verwenden, um die Welt, die ihn umgibt, begreifen und erfahren zu können. Das Mittelmaß des konformen Lebens versetzt ihn in Lethargie, die nur durch das Leiden durchbrochen werden kann: „Die ganze Unruhe im Gefolge des Leidens hält den Menschen in einer Spannung, in welcher er nicht mehr mittelmäßig sein kann“<sup>350</sup>. Die Unruhe, die das Leiden im Menschen hervorruft, fordert ihn heraus, die eigenen Grenzen zu überdenken, die Perspektiven der Existenz wahrzunehmen, auszuprobieren und nicht still zu stehen. Cioran schlägt vor, den Menschen so lange mit Schlaflosigkeit zu quälen, bis dieser durch den Mangel an Schlaf zu leiden beginnt und sich aus dem gewöhnlichen, bisherigen Leben emanzipiert: Er kann schlaflos bleiben, weiter leiden und ein Leben leben oder sich hinlegen und die Möglichkeit einer eigenen Existenz verschlafen. „Ich würde nie einen Staat mit Programmen, Manifesten und Gesetzen regieren wollen, sondern so lange keinen einzigen Bürger mehr geruhsam schlafen lassen, bis die Erregung ihn sich nicht mehr an die soziale Lebensform, in welcher er leben muß, anpassen ließe.“<sup>351</sup>

Das Leiden entwickelt Möglichkeiten, die durch nichts anderes realisiert werden könnten. Es ist die Quelle aller Tiefe der Existenz, der Ursprung des Leidens spielt dabei keine Rolle, solange der Mensch leidet, lebt er: „Dem Leben mehr abringen, als es herzugeben vermag, ist eine Unmöglichkeit, welche das Erleiden verwirklicht. Es ist völlig belanglos, ob das Leiden durch Menschen, Krankheiten oder unwiederbringliche Verluste verursacht ist, es zählt nur, wie du es befruchten kannst, auf daß das Leben anderen

---

<sup>349</sup> Cioran, Täuschungen, S. 180f.

<sup>350</sup> Ebd., S. 181.

<sup>351</sup> Ebd.

Glanz und andere Tiefe erlange“<sup>352</sup>. Die Beschreibung des Leidens erinnert bei Cioran an vielen Stellen an religiöse Riten und Heiligenviten, die er in großem Umfang intensiv las – vor allem Teresa von Avila führt er häufig an – und die er oft spöttisch aber auch bewundernd erwähnt. Das Leiden wird bei ihm zu einem religiösen Akt der Läuterung: „Ob er will oder nicht, neigt jeder Mensch dazu, das Leiden als Weg zur Läuterung zu betrachten, einfach als einen Augenblick der eigenen Entwicklung, weil niemand es bisher als einen natürlichen Zustand hinzunehmen vermochte“<sup>353</sup>.

Das Leiden hat eine paradoxe Struktur, wenn es sich darauf bezieht, die Welt objektiv zu sehen:

„Leiden ist die höchste Art und Weise, die Welt ernst zu nehmen. Je weiter das Leiden indessen wächst, desto besser verstehen wir, daß die Welt es nicht verdient, ernst genommen zu werden. Dergestalt entsteht der Konflikt zwischen den Leidensempfindungen, welche den äußeren Ursachen und der Außenwelt absoluten Wert beilegen, und der aus dem Leiden erwachsenen theoretischen Perspektive, für welche die Welt nichtig ist. Aus dieser Paradoxie des Leidens gibt es keinerlei entinnen“<sup>354</sup>.

Leiden als sowohl physisches wie auch psychisches Phänomen wird bei Cioran zu einer Form der Weltwahrnehmung, die diese zugleich bejaht und verneint: „Das Paradoxe verleiht dem Leben den Zauber ausdrucksfähiger Absurdität, gibt ihm das zurück, was es ihm von Anfang an beigelegt hat“<sup>355</sup>. Aus dieser Struktur kann sich der Mensch nicht befreien, da das Leiden nicht nur die Welt objektiv erscheinen lässt, sondern diese durch zu viel Leiden auch verzerren kann. So spielt es keinerlei Rolle, ob es physische Schmerzen sind oder die Psyche belastende Erfahrungen, die die Art und Weise auf die Welt zu blicken, beeinflussen können.

Bei Cioran wird das Leiden zu einem globalen, alles umfassenden Zustand im Menschen, der dadurch nicht nur das rein subjektive Empfinden aufnimmt und artikuliert, sondern auch den Schmerz, den die Welt verspürt, im Menschen potenziert und das Subjekt daran leiden lässt: „Nicht *ich* leide in der Welt, sondern die *Welt* leidet in mir. Der Einzelne existiert nur in dem Maße, als er die stummen Schmerzen der Dinge verdichtet: von den Lumpen bis zur Kathedrale. Und ebenso ist er nur *Leben* seit dem Augenblick, in dem alle Lebewesen vom Wurm bis zu Gott in ihm jauchzen und stöhnen“<sup>356</sup>. Der subjektive Schmerz wird so zum Welt-schmerz, der Mensch leidet mit der Welt. Die-

---

<sup>352</sup> Ebd., S. 211.

<sup>353</sup> Ebd., S. 246.

<sup>354</sup> Cioran, Täuschungen, S. 260.

<sup>355</sup> Cioran, Gedankendämmerung, S. 415.

<sup>356</sup> Ebd., S. 444. [Hervorhebung im Original]

ses Mit-leiden mit der Welt wird zur Melancholie und äußert sich als Depression, wenn dieses Empfinden pathologisch wird:

„Die Melancholie kann zu einer Krise im Denken eines Menschen führen, die sich nicht durch Rationalisieren oder Überprüfen von bestimmten Sachverhalten, Situationen etc. beheben lässt, sondern dadurch nur tiefgreifender in die Psyche desjenigen, der sich überfokussierte Gedanken über diesen Sachverhalt macht, eingreift und ihn an der „kritischen“ Lage der Welt verzweifeln lässt. Dieser Zustand kann pathologisch werden und wird oft mit dem Krankheitsbild der Depression in Zusammenhang gebracht, das sich nicht nur psychisch, sondern auch somatisch zeigt“<sup>357</sup>.

Die Welt wird dadurch zu einer Projektionsfläche für Problematiken, die sich anscheinend verselbstständigen und den Menschen machtlos an diesen verzweifeln lässt. Diese Art der Reflexion kann sich positiv auf die Kritikfähigkeit des Subjektes auswirken, indem es die Introspektive verlässt und eine Metaperspektive einnimmt. Dabei spielt es allerdings eine Rolle, inwieweit sich der Einzelne auf diesen „Weltschmerz“ einlässt, da ansonsten die Reflexion über diese Sachverhalte, die die Welt leiden lassen, problematisch für die Psyche werden, da diese nicht mehr rationalisiert und damit übersteigert wahrgenommen werden können. Dies kann dazu führen, dass das Subjekt sich in diesem Weltschmerz verliert: Zum einen könnte eine Melancholie den Menschen überkommen, die ihn in eine Art Trauerzustand für die Welt versetzt. Zum anderen, wenn die Melancholie über alle Lebensbereiche des einzelnen Menschen überhand gewinnt, sogar pathologisch werden und Depressionen verursachen, die unkontrollierbar werden können: „Wir leiden: die Außenwelt beginnt zu existieren ...; wir leiden zu sehr: sie verflüchtigt sich. Der Schmerz erweckt sie zum Leben, nur um ihre Unwirklichkeit zu demaskieren“<sup>358</sup>. Das Leiden mit der Welt stellt demnach sowohl einen positiven wie auch negativen Möglichkeitsraum dem Menschen zur Verfügung, der sich in einer differenzierteren Auseinandersetzung mit sich selbst und der Welt äußern, aber auch in einer verzweifelten Überreaktion auf die „Probleme der Welt“ münden kann. Bei Cioran selbst wird das Mit-leiden mit der Welt, wie auch bei vielen anderen Autoren vor ihm und nach ihm<sup>359</sup>, zu einem Katalysator des schriftstellerischen Schaffens.

---

<sup>357</sup> Lohwasser 2014, S. 256.

<sup>358</sup> Cioran, Syllogismen, S. 890.

<sup>359</sup> Vgl. Lohwasser 2014, S. 257.

Die Fähigkeit leiden zu können und die Erfahrung, die damit mit sich selbst und der Welt gemacht werden kann, schmerzt zwar und erschüttert die eigene Existenz, jedoch wird mit diesem Leiden in der eigenen Existenz und der dadurch kritischeren und skeptischeren Auseinandersetzung mit dem alltäglichen Leben ein Grundstein gelegt, um das eigene Dasein bewusster zu leben. Ciorans Denken führt an die Abgründe der Existenz, es verweist aber auch auf die Möglichkeiten, die an diesen scheinbar unüberwindlichen Grenzen liegen und die erfahren werden sollten, da das Dasein dadurch intensiver erlebt werden kann. Die Gefahren, die mit seinem Denken in Verbindung stehen, sind jedoch ebenso vorhanden, denn mit dem Verlust bestimmter Illusionen, verliert der Mensch womöglich auch Rückzugsmöglichkeiten, die manchmal von Nöten sind, um eine gewisse Distanz gegenüber problematischen Situationen einnehmen zu können, die ansonsten zerstörend auf die Psyche und die Physis des Menschen wirken könnten. So bleibt Ciorans Anti-Philosophie letztendlich sehr ambivalent in ihren Aussagen, jedoch verweist sie mehr oder weniger auf ein selbstbestimmtes Subjekt, das sich die Chancen und Gefahren, die die eigene Existenz birgt, bewusst machen sollte und abzuschätzen versteht und einzuschätzen weiß, wie man in bestimmten Situationen handeln und sich verhalten kann. Diese mehr oder weniger „Lehre vom Zerfall“ verweist auf einen rein subjektiven Bildungsprozess, der sehr kritisch ist gegenüber jeglichen Erfahrungen, die mit der Welt und mit sich selbst gemacht werden, ist und der skeptisch rückfragt, wie diese Erfahrungen sich überhaupt artikulieren. Cioran fordert, auch wenn er das implizit formuliert, einen kritisch-skeptischen Menschen, der dazu steht ein Mensch zu sein und der diese ständige schmerzhafteste Auseinandersetzung mit jeglichen Erfahrungen, die irritieren, verunsichern, aber auch beschwichtigen und lethargisch machen können, auf sich einwirken lässt und dies dazu verwendet, sich ein differenzierteres Bild von allem zu machen. Zwar kann dieses differenziertere Bild auch ein sehr eigenes sein, jedoch spielt dies für Cioran nur eine sekundäre Rolle, da er keinen Kanon vorgeben möchte, wie der Mensch mit diesen Erfahrungen letztendlich umgehen soll. Ihm ist wichtig, dass der Mensch sich überhaupt mit seiner eigenen Existenz auseinandersetzt und sich nicht von Illusionen und Täuschungen, die ihn betäuben, zu einem existenzlosen Wesen machen lässt: „Jede wesentliche Erfahrung ist unheilbringend: die Schichten der Existenz sind zu dünn, und Archäologen des Herzens, die hier Grabungen unternehmen, stoßen zuletzt auf leere Unergründlichkeiten. Vergebens werden sie sich nach dem

so schönen äußeren Anschein zurücksehnen“<sup>360</sup>. Erst wenn eine aktive Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz geschieht, wird der Mensch sich der Tragweite seines eigenen Erfahrungs- und Bildungsraums bewusst, denn die Existenz selbst wird dann transparent und äußert sich in ihrer Ungreifbarkeit. Für Cioran ist selbst die Existenz nur eine Fassade bzw. eine Kopie von etwas, das der Mensch nicht greifen kann. Deshalb ist es von enormer Wichtigkeit, dass kritisch und skeptisch mit Vorstellungen von der menschlichen Existenz umgegangen wird, da die eigentliche Erfahrung schon von Illusionen und Täuschungen überlagert ist, die zuerst „entlarvt“ werden müssen, bevor die „reine“ Existenz überhaupt erfahrbar werden kann. Letztendlich ist „Existieren ein Plagiat“<sup>361</sup>. Bildungstheoretisch lässt sich daraus schließen, dass der Umgang mit der Existenz und ihren vielen Fassaden und Bühnen erfahren werden muss. Die Auseinandersetzung mit den vielen verschiedenen Formen, die das Selbst und die Welt dadurch annehmen können, sollten kritisch reflektiert werden. Das skeptische Hinterfragen der menschlichen Gesellschaften und Kulturen sollen dem Subjekt ermöglichen seine eigene Existenz leben zu können. Die Abkehr von der „Normalität“, von der „gesunden“ Masse der Menschen ist für Cioran essentiell, denn erst dann kann das Leiden an der eigenen Existenz und der Existenz der Menschheit kritisch hinterfragt werden. Die ständige Reflexionsfigur, die Cioran explizit und implizit immer wieder aufgreift, ist das Existieren. Das Bewusstsein und die Erfahrung der Existenz und das Existieren, in seiner prozessualen Form, sind die Triebfeder für eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem Selbst, dem anderen Menschen und der Welt. Bildende Erfahrungen werden deshalb erst durch ein bewusstes Existieren und kritisch-skeptisches Hinterfragen aller damit verbundenen Momente.

Zusammenfassend ließe sich aus bildungstheoretischer Sicht Ciorans Denken als eine Möglichkeit auffassen, die auf die Kritikfähigkeit des Menschen verweist. Diese Fähigkeit, die der Mensch laut Cioran von Natur aus besitzt, muss erst durch eine reflektierte Auseinandersetzung mit sich selbst, der Sozialität und der Welt wieder erweckt werden. Die Gesellschaft, Kultur und Zivilisation verhindern mehr oder weniger sich kritisch mit ihnen zu befassen, da sie den Menschen durch Illusionen und Täuschungsmechanismen ein Gefühl von Sicherheit und Macht geben. Jedoch verleugnet sich der Mensch dadurch

---

<sup>360</sup> Cioran, Zerfall, S. 695.

<sup>361</sup> Cioran, Gevierteilt, S. 1683.

selbst, da er dann nicht als freier Mensch existiert, sondern in einer Konstruktion lebt. Deshalb benötigt es nach Cioran eines Moments der Irritation – bspw. Schlaflosigkeit –, die den Mensch aus dieser Lethargie der sozial-kulturellen Sicherheit erweckt. Diese „Erweckung“ sei allerdings mit Schmerzen verbunden, die durch die Krankheit zum Tode, dem Leben, entstehen, da die Fassaden des Alltagsleben zu bröckeln anfangen. Der Mensch beginnt an dieser chronischen Krankheit zu leiden. Dieses Leiden kann zu zwei möglichen Ausformungen führen: zur Verzweiflung oder zur kritisch-skeptischen Auseinandersetzung mit sich selbst, der Sozialität und der Welt. Die Verzweiflung beweise lediglich, dass der Mensch Angst vor der eigenen Existenz habe und nicht den Mut besitze sich der Wirklichkeit der eigenen Endlichkeit zu stellen. Er stehe vielmehr zum Fortschritts- und Zukunftsglauben, welche dem Menschen die Möglichkeit des unendlichen Lebens einräumt und ihm durch eine konstruierte Wirklichkeit Glück und Freude vortäuscht. Die kritisch-skeptische Auseinandersetzung gibt dem Menschen seine natürliche Kritikfähigkeit zurück und er geht bewusster mit der eigenen endlichen Existenz um und was es bedeutet ein Mensch zu sein. Das kritische Subjekt überdenkt die sozial-kulturellen Strukturen und hinterfragt diese. Der Mensch emanzipiert sich von Rollenvorstellungen und Ideen guten Lebens. Er orientiert sich an seinen eigenen Bedürfnissen. Für Cioran steht das souveräne Subjekt im Vordergrund, das sich differenziert mit sich selbst, der Sozialität und der Welt auseinandersetzt. Jedoch überwiegt bei Cioran die Introspektion und seine Überlegungen bleiben selbstreferentiell. So wäre eine sozialreferentielle Auseinandersetzung für Cioran ein Rückschritt, denn das Subjekt muss sich von der Sozialität emanzipieren, um als Subjekt frei zu werden von der unterdrückenden Macht der Kultur und Zivilisation. Bildungsprozesse im cioranschen Sinne wären rein subjektzentrierte Vorgänge, die in der Introspektion enden und die Sozialität lediglich verändern möchten, um sich selbst nicht durch ein fremdbestimmtes Außen versklaven zu lassen. Die kritisch-skeptische Auseinandersetzung mit der Sozialität wäre dann nur eine Form die eigenen Schmerzen an der Welt einerseits zu reduzieren und andererseits zu verstärken, um durch ein beständiges Leiden sich selbst reflektieren und besser verstehen zu können. So wird die bildende Erfahrung der kritisch-skeptischen Beschäftigung mit sich selbst, der Sozialität und der Welt bei Cioran zu einer Sinninstanz, die die Existenz bestimmt.

## Lévinas – Die Verantwortung für den Anderen als heteronome Autonomie des Selbst

Der litauisch-französische Philosoph Emmanuel Lévinas<sup>362</sup> – der jedoch den Großteil seines Lebens in Frankreich<sup>363</sup> lebte und auf Französisch publizierte – kann als ein Philosoph der Alterität bezeichnet werden. Seine Hauptidee, die er aus der östlich-jüdischen Denktradition<sup>364</sup> in die westliche Philosophie übertrug, kann als die erfahrende Perspektivität des Anderen<sup>365</sup> bezeichnet werden. D.h., dass man die Welt und sich selbst nicht ausschließlich ausgehend vom Selbst betrachtet, sondern die Perspektiven, die der Andere dem Subjekt eröffnet, werden zum Ausgangspunkt. Die Welt und die eigene Existenz werden über die Figur des Anderen wahrgenommen und reflektiert. Neben der jüdischen Tradition – er bezieht sich hauptsächlich auf den Talmud<sup>366</sup>, die Quelle allen jüdischen Denkens<sup>367</sup> – spielt die Phänomenologie Husserls<sup>368</sup> und noch mehr die Ontologie Heideggers<sup>369</sup> eine große Rolle in Lévinas' Denken, da für ihn nicht Erkenntnisse von Welt im Vordergrund stehen, sondern verschiedene Perspektiven und Erfahrungen, die mit unterschiedlichen Phänomenen einhergehen und für ihn deshalb von größerer Relevanz sind. Er distanziert sich von ontologischen Beschreibungen der

---

<sup>362</sup> Lévinas Name wird im litauischen Original ohne Apostroph über dem „e“ geschrieben, jedoch übernimmt er selbst die französische Schreibweise mit dem Apostroph bei seiner Einbürgerung in Frankreich, weshalb im weiteren Verlauf des Textes diese Schreibweise hier beibehalten wird, jedoch in manchen Zitaten ohne Apostroph auftauchen kann.

<sup>363</sup> Er hatte seit 1931 (mit Mitte Zwanzig) die französische Staatsbürgerschaft (vgl. bspw. Krewani 2006, S. 29).

<sup>364</sup> Vgl. Taureck 1991, S. 7.

<sup>365</sup> Eine eingehendere Studie zu der Frage nach dem Anderen auch aus phänomenologischer Sicht liegt von Michael Theunissen (1977<sup>2</sup>) vor. Er geht genauso wie Lévinas von Husserls Phänomenologie aus, jedoch geht er von einem dialogischen Prinzip à la Buber aus und entwirft mehr oder weniger eine Sozialontologie basierend auf Heidegger und anhand verschiedener, damals aktueller Autoren wie Sartre, Buber und Löwith. Dieser Ansatz steht konträr zu dem Modell, das Lévinas entwirft, weshalb hier nicht eingehender darauf rekurriert wird.

<sup>366</sup> „Der Lichtquell dieses geistigen Lebens, der die Wege des jüdischen Denkens durch die Geschichte hindurch erleuchtet, ist der *Talmud*. Er ist seit dem 6. Jh. n. Chr. maßgebend für das jüdische Denken. Das Judentum empfängt sogar die Lehre der Bibel selbst über den Talmud, der seiner Auffassung nach die authentische Auslegung ihres Textes bleibt. Diese ist es, die den Geist vom Buchstaben löst, und zwar häufig mit einer extremen Kühnheit und trotz der offensichtlichen Treue zum Wort. [...]Die talmudische Tradition mündet in den *Kodex praktischer Regeln*, der die Grundlage jüdischen Lebens darstellt.“ (Lévinas, *Unvorhersehbarkeiten*, S. 153)

<sup>367</sup> Vgl. Lévinas, *Unvorhersehbarkeiten*, S. 154.

<sup>368</sup> Vgl. Taureck 1991, S. 7.

<sup>369</sup> Dabei ist es vor allem die kritische Auseinandersetzung mit dem Werk Heideggers, die nicht nur direkt Kritik an seiner Ontologie des Seins nimmt, sondern auch durch die Biographie Heideggers – vor allem seine Affirmation des Nationalsozialismus – Distanz zu dessen Thesen nimmt: „Die Heideggerschen Thesen vom Vorrang des „Seins“ vor dem Seienden, der Ontologie vor der Metaphysik, vollenden und bejahen insgesamt eine Tradition, in der das Selbe das Andere dominiert, in der die Freiheit – und sei sie mit der Vernunft identisch – der Gerechtigkeit vorausgeht“ (Lévinas, *Spur*, S. 195).

Welt, die Erkenntnisse produzieren und die darüber hinaus gehenden Erfahrungen mit der Welt in den Hintergrund treten lassen, da sie seines Erachtens die menschliche Existenz dadurch lediglich in ihrem passiven Sein und nicht in ihrem aktiven Existieren erfassen. Die Erfahrung des Anderen in seinem Fremdsein und seiner Getrenntheit vom Selbst steht hier bei Lévinas im Vordergrund: „In dieser Erfahrung bleibt der Andere fremd, getrennt vom Ich, und zeigt sich im Denken als das, was es nicht identifizieren und assimilieren kann“<sup>370</sup>.

Hinsichtlich der Erfahrungen, die Lévinas zum einen selbst<sup>371</sup> – er war jüdischer Herkunft und verlor durch das nationalsozialistische Regime den Großteil seiner Familie in Osteuropa – während der Besetzung Frankreichs durch das nationalsozialistische Deutschland machen musste. Und zum anderen Geschehnisse, die er aus der Ferne wahrnahm, wie etwa die Unmenschlichkeiten, die andere Nationen begangen haben, wie bspw. der Abwurf der Atombomben über Japan, die japanischen Massaker in China, die Gewalttaten der sozialistischen Regime etc. Dadurch ergibt sich für ihn im Nachhinein oder auch aus der Beobachterperspektive heraus die Frage danach, wie das Wesen des Menschen sich nach solchen Ereignissen überhaupt noch beschreiben lassen kann<sup>372</sup>:

„Das Denken von Levinas ist jedoch in Bewegung gehalten von der Überzeugung, daß man nicht darauf verzichten kann, nach der Wesensbestimmung des Menschen zu suchen. Gerade angesichts der Unmenschlichkeit, zu der Menschen fähig sind und die sie einander insbesondere in diesem Jahrhundert angetan haben, erhebt sich um so dringlicher die Forderung, für den Menschen eine Identität und eine Orientierung zu entdecken. Die Frage: Was ist der Mensch? bleibt die Grundfrage allen Philosophierens“<sup>373</sup>.

Der Mensch kann angesichts dieser Abwertung des Lebens anderer Menschen, die durch die „Unmenschlichkeit“, die er „in diesem Jahrhundert“ verübt hat, als ein vom Selbst bestimmtes Wesen bezeichnet werden, der den Anderen als minderwertiger ansieht, ihn benutzt und vernichtet, und sich selbst in den Mittelpunkt stellt. Die Selbstbestimmung wird so nicht zu einem Mündigwerden des Menschen, sondern zu einer Form der Gewalt gegenüber Anderen. Das einstige Ideal der Mündigkeit, das noch etwa von Kant oder auch Humboldt postuliert wurde, verkehrt sich im 20. Jahrhundert in sein Gegenteil:

---

<sup>370</sup> Wimmer 2006, S. 297.

<sup>371</sup> Lévinas war von 1940 bis 1945 in einem deutschen Stalag nahe Hannover als Kriegsgefangener interniert. Da er als französischer Soldat in Gefangenschaft geriet, wurde er als solcher von den Deutschen behandelt, was ihm wahrscheinlich das Leben rettete (vgl. Malka 2003, S. 77ff.).

<sup>372</sup> Diese Frage stellt sich jedoch nicht nur Lévinas in der Mitte des 20. Jahrhunderts, sondern auch zahlreiche andere Autoren.

<sup>373</sup> Wenzler 2005, S. VII.

„Was einst als Auszeichnung des Menschen erschienen war, der unbedingte Wille zur Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, hatte sich als Ursache der Gewalt gegenüber dem Willen der anderen Menschen erwiesen“<sup>374</sup>. Und: „Im Versuch aber, einfach sich selbst zu behaupten und darin sein Wesen zu gewinnen, wird diese willentliche Selbstbegründung und Selbstbehauptung zur Gewalt gegenüber dem Anderen und führt letzten Endes zu dessen Vernichtung“<sup>375</sup>.

Der Mensch verliert sich in einem Konstrukt, das ihm eine Identität gibt und sich selbst nach vorgegebenen Zielen verwirklichen lässt. Damit gibt sich der Mensch quasi einer Totalität hin, die ihn bestimmt und der er blind vertraut. Dabei übernimmt er nur für sich selbst Verantwortung und diese Verantwortung bezieht sich auf das System, dem blind Vertrauen geschenkt wird.<sup>376</sup> Lévinas beschäftigt sich vor allem vor diesem Hintergrund mit der Existenz<sup>377</sup> des Menschen und inwieweit diese wahrgenommen werden kann, dabei rückt die Frage nach dem Anderen und die Verantwortung für diesen in den Vordergrund, da die – als ontologisch bestimmte und von Lévinas abgelehnte – Subjektivität und auf das Sein determinierte Existenz des Menschen nicht gerecht werden kann.

Taureck bezeichnet Lévinas als einen Denker, der weder als Existenzphilosoph noch als Poststrukturalist bezeichnet werden kann, jedoch beide Denkrichtungen auf eine bestimmte Weise miteinander zu verbinden weiß, weshalb seine Philosophie auch sehr zeitgemäß wirke.<sup>378</sup> „[...] [Lévinas] [ist] konsequent einen Denkweg gegangen, der die Existenzphilosophie Sartres hinterfragt und sich gegenwärtig mit dem berührt, was ‚Poststrukturalismus‘ genannt wird. Dabei ist Lévinas weder Existenzphilosoph noch Poststrukturalist. Er ist im Grunde etwas, was sich gegenseitig auszuschließen scheint: Er ist beides.“<sup>379</sup>

Dieses Denken vom Anderen aus, ist nicht nur eine philosophische Figur, sondern die Erfahrungen, die in der Praxis mit dem Anderen gemacht werden, plausibilisieren dieses auch. So kann dieses Alteritätsdenken in kulturellen Fremdheitserfahrungen wahrgenommen werden, welche wiederum – bspw. in der Pädagogik – als eine Möglichkeit von einschneidenden Bildungsmomenten beschrieben werden können:

---

<sup>374</sup> Wenzler 2005, S. VIII.

<sup>375</sup> Ebd., S. VIII f.

<sup>376</sup> Vgl. ebd., S. IX.

<sup>377</sup> Bei Lévinas bedeutet im Frühwerk Existenz noch folgendes: „Die Existenz ist ein Absolutes, das sich behauptet, ohne auf etwas anderes Bezug zu nehmen“ (Lévinas, *Ausweg*, S. 15). In dieser Arbeit wird sich auf die Beschreibung der Existenz aus den späteren Werken Lévinas bezogen. (s.u.)

<sup>378</sup> Vgl. Taureck 1991, S. 7.

<sup>379</sup> Ebd.

„Deren schmerzhafteste Prozesse bringen den Bezug zu transzendenten Grundlagen der Gemeinschaft wie auch des eigenen Selbst hervor – zu Grundlagen, die nicht die Wahrheit, sondern das Andere der eigenen Kultur darstellen. Zu diesen Kräften kann man sich nicht reflexiv-erkennend, sondern nur in kultischen Praktiken verhalten. Sie markieren als Grund zugleich das unzugängliche Andere der eigenen Kultur, das mit deren Mitteln nicht greifbar ist, sich mit Hilfe des Wissens nicht aneignen lässt. Initiationslogiken werfen so das Problem der möglichen Verbindlichkeit eines unzugänglichen Grundes von Selbst- und Weltverhältnissen in seiner ganzen Schärfe auf“<sup>380</sup>.

Die Auseinandersetzung mit solchen Erfahrungen, wirft nicht nur ein neues Verständnis des Selbst von der eigenen Kultur auf, sondern ermöglicht auch eine differenzierte Sichtweise auf andere Kulturen, die zunächst fremd erscheinen, sich aber im Grunde strukturell nicht anders darstellen als dies auch die eigene Kultur äußert und deren Abläufe zumeist nicht hinterfragt werden. Erst die Irritation bzw. die Fremdheitserfahrung durch die eigene oder andere Kultur schafft eine Basis für eine differenzierte Auseinandersetzung und Reflexion der Artikulation oder auch Performanz der verschiedenen Kulturen.

Bei Lévinas wird das eigene Selbst durch den Blick auf den anderen Menschen und das Antlitz<sup>381</sup> des anderen Menschen zu einer möglichen Fremdheitserfahrung des Selbst durch den Anderen und somit zu einer Perspektivenverschiebung, die nicht nur Möglichkeiten der eigenen Existenz sondern auch ihre Grenzen neu definieren kann. Er sieht dieses Um-denken – die Sicht vom anderen Menschen aus – als ein konkretes Handeln in der Praxis<sup>382</sup>, das zwar von ihm metaphysisch definiert wird, sich aber vor allem im Alltag zeigt und damit einen Bildungsprozess initiiert, der sich an dieser Fremdheitserfahrung manifestiert. „Philosophie ist für Lévinas mit einer eigenen Erfahrung verbunden, die ihrerseits weiter zurückweist auf vorher Erfahrenes, auf etwas das außerhalb philosophischer Sätze gilt.“<sup>383</sup> Hierdurch kann die Fremdheit des Anderen, durch einen Perspektivenwechsel, erfahren werden und zu einer Selbsterfahrung werden, die sich anhand dieser als „widerständigen Erfahrung“ bezeichnaren Wahrnehmung ermöglichen lässt:

---

<sup>380</sup> Schäfer 2009, S. 16.

<sup>381</sup> Der Begriff des „Antlitz“ wird nicht immer als Übersetzung des französischen *visage* verwendet. Teilweise wird auch „Gesicht“ (bspw. Thomas Wiemer, der Übersetzer von „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“; siehe dort S. 43 zu seiner Übersetzung) verwendet. Ich entscheide mich für „Antlitz“, da m.E. dadurch nicht nur auf das plastische Gesicht verwiesen wird, sondern auch auf die metaphysische Dimension des *visage*.

<sup>382</sup> „Es sei angemerkt, daß das hier *Theoretische* nicht den Gegensatz zum *Praktischen* bildet, sondern bereits auf das Praktische bezogen ist.“ (Lévinas, Gott, S. 151/2)

<sup>383</sup> Taureck 1991, S. 11.

„Es bewährt sich die Auffassung, dass ein Bildungsprozess möglich wird, wo widerständige Erfahrung nicht als abstraktes Diskussions-, sondern als Handlungsproblem aufgenommen wird. Als Handlungsproblem macht es einen Bildungsprozess möglich, der in der Achtung der Fremdheit des Anderen ein Welt- und Selbstverhältnis entwirft, in dem sich das Handlungsproblem lösen kann“<sup>384</sup>.

Diese Perspektivenübernahme kann zu einer „Phänomenologie des eigenen Existierens“ werden und anders als die ontologische Bestimmung des Seins bzw. der Ek-sistenz<sup>385</sup>, die von einem subjektzentrierten Menschen ausgeht, sich diese als eine aus verschiedenen Perspektiven wahrnehmbare und auch dynamisch-transformative Figur des Menschen darstellen, die sich vom Anderen aus erst zeigen kann:

„Die Auseinandersetzung mit dem Anderen wird so zu einer Phänomenologie des eigenen Existierens, die sich perspektivisch verändert und die Alltagspraxis betont. Pädagogisch gesehen ergibt sich eine dynamische Figur, die zu Bildungsprozessen anregt und die den Grundtenor von Bildung betont: Bildung beruht auf Wechselseitigkeit, Offenheit und Unbestimmbarkeit“<sup>386</sup>.

Für das Denken Lévinas' wird aus pädagogischer Sicht vor allem die transformatorisch-dynamische Bildungsfigur angesprochen, da es ihm um Prozesse der Auseinandersetzung und Reflexion des Selbst mit dem Anderen und dadurch auch mit der Welt geht, die das Subjekt konstituieren und verändern. Dabei spielen vor allem dynamische Perspektivenübernahmen und Perspektivenveränderungen eine große Rolle, die das Selbst wiederum transformieren können und somit ein verändertes Bild von Selbst und Welt zulassen und diese Perspektive zusätzlich aus einer ganz anderen Sicht – der Sicht vom Anderen aus – ermöglichen können. Für Lévinas wird dadurch die Frage von Erziehung zu etwas, das in seinem Denken eine untergeordnete Bedeutung einnimmt und für ihn in eine andere Richtung weist:

„Im Gegensatz zur Bildung sieht Lévinas Erziehung als eine Unmöglichkeit der Erfahrung des Anderen, da sich Erziehung auf ein Ziel, quasi die Endlichkeit bezieht, und damit auch eine vielperspektivische Sicht auf die soziale Welt eingrenzt. Er sieht die Erzie-

---

<sup>384</sup> Kokemohr 2007, S. 25.

<sup>385</sup> Heidegger bezeichnet die „Existenz“ als eine „Ek-sistenz“, da für ihn das gelebte, wandelbare Da des Seins des Menschen, und nur des Menschen, sich als eine Ekstase manifestiert: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein“ (Heidegger 1976, S. 323f.). Lévinas greift diese Umschreibung des Begriffes der „Existenz“ an verschiedenen Stellen seines eigenen Werkes auf, um die unterschiedlichen Manifestationen dieses Begriffes genauer darstellen zu können.

<sup>386</sup> Lohwasser 2015, o.S.

hungswissenschaft, wie bspw. auch die Psychologie, als eine Disziplin, die den Menschen vorab determiniert und in normierten Bahnen ablaufen lässt“<sup>387</sup> .

Wimmer sieht in Lévinas eine Umbruchsfigur für die Pädagogik, die die Paradigmen mancher Vorstellungen über Bildung und Erziehung grundlegend verändern und dadurch neue Handlungsmöglichkeiten für die Pädagogik eröffnen könnte, aber auch ihre Grenzen neu bestimmbar werden ließe:

„Abgesehen davon hat die Philosophie von Levinas für den pädagogischen Diskurs weit- aus größere Bedeutung sowohl hinsichtlich einer Neufassung des Bildungsbegriffs als auch hinsichtlich einer Revision des Erziehungsbegriffs, da die Pädagogik sich selbst in Anspruch stehend [sic!] denken muss. Ihr Anderer, auf dessen Anspruch sie zu antworten hat, ist –paradox – zugleich ihr Adressat pädagogischer Bemühungen. Mit Levinas ist diese Adressierung nun als Antwort zu verstehen. Statt sich als Anderen des Kindes z.B. zu imponieren, das dem Anspruch des Erziehers zu antworten hat, muss dieser sich allererst als Angesprochener entdecken. Daraus folgt keine ethische Begründung pädagogischen Handelns, sondern eher dessen radikale Verunsicherung“<sup>388</sup>.

Lévinas wirft verschiedene Fragen auf, die sich im bildungstheoretischen Hinblick auf die Existenz Erfahrung durch den Anderen ergeben können: Inwieweit gehören der Andere und das Selbst zusammen (Ökonomie des Seins)? Wie und als was kann der Andere verstanden werden (Das Rätsel des Anderen)? Wie begegnet mir der Andere (Angesicht-zu-Angesicht)? Welche Rolle spielt hierbei die Sprache und das Sagen (Das gesagte Un- gesagte)? In welchem Zusammenhang stehen die vorherigen Fragen mit der Frage nach dem Verantwortbarsein? Diese Fragen geben Aufschluss, wie die Verantwortung für den Anderen eine Heteronomie der Autonomie des Selbst ist und weshalb das Wesen der Existenz des Menschen das Verantwortbarsein für den Anderen darstellt.

---

<sup>387</sup>Lohwasser 2015, o.S. Inwieweit sich Lévinas auf erziehungstheoretische Überlegungen übertragen ließe, kann hier nicht verhandelt werden und bedarf einer eingehenderen Untersuchung an anderer Stelle. Jedoch lassen sich Berührungspunkte in pädagogischen Situationen, in denen Fremdheitserfahrungen verhandelt werden, herstellen und Möglichkeiten auf das lévinas'sche Denken auf Kontexte der Erziehung zu übertragen. So sind die Überlegungen, die etwa Wimmer an verschiedenen Stellen (bspw. 2006) oder auch Masschelein/Wimmer (1996) eröffnen Wegweiser in einer anderen Art über pädagogische Situationen nachzudenken und neue Perspektiven für pädagogisches Handeln zu entwickeln.

<sup>388</sup>Wimmer 2007, S. 161.

## Ökonomie des Seins

Die Ökonomie des Seins beschreibt die abstrakte Beziehung zu sich selbst – zu seinem Ich und Sich –, zum Anderen und wie sich diese Beziehung gestaltet. Geht man von dem Begriff „Ökonomie“ aus, so wird hier auf das altgriechische οἶκος (oikos) verwiesen. Dieser Begriff beschreibt im lévinas'schen metaphysisch gedachten Sinne den inneren Haushalt des Menschen; sein „Haushalten des eigenen Daseins bzw. der eigenen Existenz“. Jedoch wäre es zu kurz gefasst, wenn man in diesem Zusammenhang nur an die psychische Konstitution des Menschen denken würde. Lévinas verbindet mit diesem inneren Haushalt des Selbst sehr viel mehr. Für ihn bezieht sich dies nicht nur auf das Selbst, sondern immer auch auf den Anderen, der maßgeblich für die Beschaffenheit und die Konstitution des οἶκος verantwortlich ist. Das Selbst benötigt den Anderen, um überhaupt diese Ökonomie des Seins leben zu können.

„Der Andere muss nicht in den eigenen οἶκος integriert, *sondern* in diesen eingeladen werden, damit die Ökonomie des Seins funktionieren kann. Die Ökonomie des Seins, die in einem metaphysischen Sinne, zum einen den inneren οἶκος sprich Haushalt des Selbst darstellt, aber darüber hinaus die alltäglichen Gegebenheiten der sozialen Welt beinhaltet, die auch die eigene Identität bezeichnen und artikulieren, bspw. die Arbeit, der Leib usw. Dabei stellt der andere Mensch einen weiteren οἶkos in der sozialen Welt dar, der fremd ist und erfahren wird. Das Selbst entscheidet nun seinsökonomisch inwieweit der Andere in den eigenen οἶkos eingeladen wird.“<sup>389</sup>

Für die Ökonomie des Seins sind demnach drei wesentliche Merkmale von Belang: das Selbst bzw. das Subjekt, der Andere und die Beziehungsform(en) und die damit verbundenen Konsequenzen, die sich aus dieser Konstellation innerhalb des οἶκος ergeben.

### ***Das Selbst und der Andere***

Das Selbst bzw. das Subjekt ist nach Lévinas eine Singularität, die einzigartig und allein ist und sich durch das Existieren auszeichnet und sich dadurch gleichzeitig von allem anderen isoliert, obwohl man nicht alleine auf der Welt ist: „Die Einzigkeit des Ich besteht nicht nur darin, daß es sich als einziges Exemplar vorfindet, sondern darin, zu existieren, ohne ein Genus zu haben, ohne Individuation eines Begriffs zu sein“<sup>390</sup>. Jedoch wird alles andere um einen herum nur transitiv, außerhalb von meinem Sein wahrgenommen, das einzige, das intransitiv ist, bin ich selbst und mein Existieren: wir leben

---

<sup>389</sup> Lohwasser 2015.

<sup>390</sup> Lévinas, Totalität, S. 164.

zwar das Leben, aber die Existenz wird nicht existiert. Dieses Existieren isoliert und Lévinas spricht in diesem Zusammenhang von der „Einsamkeit des Existierens“:

„Worin besteht die Schärfe der Einsamkeit? Es ist banal zu sagen, daß wir niemals im Singular existieren. Wir sind umgeben von Seienden und Dingen, zu denen wir Beziehungen unterhalten. Durch das Sehen, durch das Berühren, durch die Sympathie, durch die Arbeit im allgemeinen sind wir mit den anderen. Alle diese Beziehungen sind transitiv; ich berühre einen Gegenstand, ich sehe den Anderen. Aber ich *bin* nicht der Andere. Ich bin völlig allein. Es ist also das Sein in mir, die Tatsache, daß ich existiere, mein *Existieren*, welches das absolut intransitive Element, etwas ohne Intentionalität, etwas ohne Bezug, konstituiert. Man kann zwischen Seienden alles austauschen, nur nicht das Existieren. In diesem Sinne heißt sein, sich durch das Existieren isolieren. Insofern ich bin, bin ich Monade“<sup>391</sup>.

Das Existieren bleibt etwas, das dem Selbst vorbehalten ist, das durch nichts in seinem Wesen verändert werden kann. Es ist das Einzige, das jedem Menschen vorbehalten bleibt und nur mir selbst gegenwärtig sein kann. Der Inhalt dieser eigenen Existenz kann einzig durch mich selbst erfahren werden: „Wenn ein Inhalt unmittelbar ist, dann deswegen, weil er in meinem Sein verwurzelt ist, in dem, was das Allerprivateste in mir ist. Und zwar derart, daß jede Erweiterung meiner Erkenntnis, meiner Ausdrucksmittel ohne Auswirkung auf meine Beziehung zum Existieren bleibt, die eine Beziehung der Innerlichkeit *par excellence* ist“<sup>392</sup>. Das Existieren betrifft demnach nur den Existierenden, dessen Existenz immer privat und isoliert bleibt. Die einzigen Übergriffe, die auf die Existenz stattfinden, sind die Geburt und der Tod. Wobei der Tod nur durch den Anderen erfahrbar wird und der Mensch seinen eigenen Tod<sup>393</sup> nur vorreflexiv bzw. fremdreflexiv wahrnehmen kann: „Der Tod, die Quelle aller Mythen, ist *gegenwärtig* nur im Anderen; und nur im Anderen ruft der Tod mich dringend auf zu meinem letzten Wesen, zu meiner Verantwortung“<sup>394</sup>. Das Selbst bleibt und das damit vorhandene Sein<sup>395</sup> kann nur durch sich selbst als Seiendes<sup>396</sup> – Lévinas verweist hier auch auf die „Jemeinigkeit“ Heideggers – bestimmt werden<sup>397</sup>: Das Sein bedarf eines Besitzers, des Selbst, es kann nicht besessen werden, sondern braucht jemanden, der dieses Sein existieren lässt. Seiendes kann es nicht ohne Existierenden geben und da dieses Seiende als Singularität in

---

<sup>391</sup> Lévinas, *Zeit*, S. 19f.

<sup>392</sup> Ebd., S. 20.

<sup>393</sup> Camus schildert die Erfahrung mit dem Tod ähnlich wie Lévinas. Siehe oben.

<sup>394</sup> Lévinas, *Totalität*, S. 259. [Hervorhebung im Original]

<sup>395</sup> „Das Sein ist wesentlich fremd und schockiert uns. Wir erleiden seine Umarmung, die uns erstickt wie die Nacht, aber das Sein antwortet nicht. Es ist das Übel, zu sein.“ (Lévinas, *Sein*, S. 24.)

<sup>396</sup> „Das Seiende ist der Mensch, und der Mensch ist zugänglich als Nächster. Als Antlitz.“ (Lévinas, *Spur*, S. 115)

<sup>397</sup> Vgl. Lévinas, *Zeit*, S. 22.

der Welt steht, bleibt es für den Anderen anonym, so wie auch die Existenz des Anderen für das Selbst anonym bleiben muss. Kurz gesagt: „Das Subjekt ist allein, weil es eines ist“<sup>398</sup>. Für Lévinas ist die Existenz des Anderen ein Ort an dem sich das „Es-gibt“ ereignet, also das Sein ohne Seiendes, das sich durch die Hypostase beschreiben lässt: „Ich nenne das Ereignis, durch welches das Existierende sein Existieren übernimmt, *Hypostase*“<sup>399</sup>.

Der Andere verweist demnach auf etwas, das sich als Hypostase erfahren lässt und prinzipiell vorhanden ist, also als ein Es-gibt der Existenz eines Anderen neben meiner eigenen Existenz, doch für mich selbst ist es ein Sein ohne Seiendes, das diesen Ort des Es-gibt benötigt an dem es sich ereignen kann und den ich durch mein eigenes Heim erschaffen kann. Ich selbst bin demnach genauso ein Sein ohne Seiendes, das erst durch die Hypostase in die Welt gerät. Jedoch beansprucht diese Figur der Hypostase keine symmetrische Beziehung mit dem Anderen, denn dieser kann meine Existenz hypostasieren lassen oder nicht. Nur ich als Selbst bin dafür verantwortlich, dass der Andere hypostasiert. Dadurch, dass ich nur durch den Anderen in meine Existenz gelange, besteht eine paradoxe Herrschaft des Anderen über mich, denn das Nicht-vorhandensein des Anderen ist gleichzeitig das Nicht-vorhandensein des Selbst und meine eigene Existenz und ebenso die des Anderen wird dadurch absurd<sup>400</sup>. Nur ich selbst kann durch meine Verantwortung gegenüber dem Anderen, diese Figur auflösen, die aber trotz allem weiterhin paradox bleibt und ein „unerlaßbares und auswegloses Sein“ darstellt: „Der Begriff des unerlaßbaren und ausweglosen Seins stellt die fundamentale Absurdität des Seins dar. Das Sein ist das Übel, nicht, weil es endlich, sondern weil es ohne Grenzen ist. Nach Heidegger ist die Angst die Erfahrung des Nichts“<sup>401</sup>. Jedoch löst sich für Lévinas das Paradox auf, wenn man begreift, das man eigentlich nicht existiert: „Das Paradox löst sich auf, wenn man begreift, daß das ‚ich‘ anfänglich nicht ein Seiendes ist, sondern die Weise zu sein als solche, daß es also im eigentlichen Sinne nicht ‚existiert‘“<sup>402</sup>. Im Grunde bleibt diese Figur bestehen, trotz des Versuchs Lévinas’ dieses Paradox sich durch sich selbst auflösen zu lassen. Nichtsdestoweniger könnte aber durchaus eine Möglichkeit bestehen anhand des Anderen, der eine Situation entstehen lassen kann, die dieses Paradox, die Absurdität der eigenen Existenz, in einem anderen Licht

---

<sup>398</sup> Lévinas, *Zeit*, S. 29.

<sup>399</sup> Ebd., S. 21.

<sup>400</sup> Vgl. ebd., S. 25.

<sup>401</sup> Ebd.

<sup>402</sup> Ebd., S. 28.

erscheinen lässt und dadurch eine Sinnhaftigkeit in der Nicht-Sinnhaftigkeit einräumt: Die Existenz des Anderen kann so die eigene Existenz vor dem Nichts retten. Indem ich den Anderen in mein Heim, in meinen οἶκος einlade, räume ich ihm eine Existenz, ein Sein, in dieser Welt ein und nehme ihn in das Denken meines Selbst auf. Jedoch bleibt die Grundstruktur des einsamen, isolierten und anonymen Selbst bestehen, auch wenn der Andere als jemand Anderer anerkannt und in den eigenen oikos eingeladen wird.

### ***Die Gastlichkeit, das Verlangen bzw. Begehren, die Verwundbarkeit und die Freiheit***

Die Gastlichkeit spielt bei der Ökonomie des Seins eine große Rolle, denn sie ermöglicht den Einlass des Anderen in die eigene Bleibe, den Raum, der dem Selbst vorbehalten ist, ein „Bei-sich-zu-Hause-sein“<sup>403</sup>: „Das ‚Bei-sich-zu-Hause‘ ist kein Behälter, sondern ein Ort, an dem *ich kann*, an dem ich, obwohl abhängig von einer anderen Realität, trotz dieser Abhängigkeit oder dank ihrer, frei bin“<sup>404</sup>. Wir – als Gastgeber – laden dementsprechend den Anderen in unseren inneren Haushalt – unser Heim – ein und geben dem Fremden Einlass in unser Dasein – der Andere kann diese Einladung auch ausschlagen –, es besteht dadurch die Möglichkeit unsere eigene Existenz zu erweitern, anders zu reflektieren.

„Die Gastlichkeit, die Aufnahme in das eigene Zuhause, in die eigene „Bleibe“, wird zu einer Basis der Ethik, die uns Freiheit schenkt. Die Gastlichkeit ist eine Gabe, die keiner Gegen-Gabe bedarf, da sie *absolut unegoistisch* geschieht und das Selbst sich dem Anderen vollkommen ausliefert. Erst diese Aufnahme des Anderen in unsere eigenen Strukturen ermöglicht die Erfahrung der eigenen Existenz.“<sup>405</sup>

Denn der Andere stellt das Selbst in Frage und initiiert dadurch eine Reflexion des Selbst durch den Anderen, der uns Von-Angesicht-zu-Angesicht erscheint und uns fremd ist. Das Selbst wird infolgedessen zu einem Anderen und kann selbst zu einem Fremden im eigenen Heim werden: „Denn wenn das Heim der Bleibe ein ‚*Heim wie in eine[r] Zufluchtsstätte*‘ ist, so bedeutet das, daß der Bewohner gleichzeitig Exilierter und Flücht-

---

<sup>403</sup> Heidegger formuliert dies im Zusammenhang der Ek-sistenz des Menschen einige Jahre früher ähnlich wie Lévinas: „Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch ‚hat‘ er das Gefundene, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen ‚hat‘ er ‚Sprache‘ als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahr“ (Heidegger 1976, S. 323). Lévinas verweist wie Heidegger auf eine spezifische Art und Weise, wie sich die Existenz des Menschen in seinem Sein einzigartig artikuliert.

<sup>404</sup> Lévinas, Totalität, S. 42. [Hervorhebung im Original]

<sup>405</sup> Lohwasser 2015, o.S.

ling bleibt, Gast und nicht Besitzer“<sup>406</sup>. Der Gastgeber wird so zum Gast und der Gast zum Gastgeber.

„[...] der Gastgeber, derjenige also, der den Gast empfängt und glaubt, Besitzer des Ortes zu sein, ist in Wirklichkeit ein Gast, der in seinem eigenen Haus empfangen wird. Er empfängt die Gastfreundschaft, die er *in* seinem eigenen Haus gewährt, er empfängt sie *von* seinem eigenen Haus – das ihm im Grund nicht gehört. Der Gastgeber ist sein eigener Gast.“<sup>407</sup>

Lévinas Begriff der Gastlichkeit kann nicht nur als eine Metapher der Begegnung mit dem Anderen gesehen werden, sondern auch als ein Praxisbeispiel für die metaphysische Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem Anderen und wie das Selbst und der Andere sich in Raum und Zeit begegnen und wie sich das Selbst und der Andere folglich verändern, zu etwas ganz anderem werden. Dabei spielt die Körperlichkeit eine ebenso große Rolle wie die Sprache – quasi die Art der gegenseitigen Erscheinung, Artikulation und Kommunikation. Das Selbst ist demnach vom Anderen abhängig, jedoch benötigt der Andere in seiner Andersheit das Selbst nicht, da dieses in seiner Existenz anders bleibt und somit unbestimmbar. Für Lévinas kann es in diesem Sinne zwar nur Bildungsprozesse geben, die durch den Anderen erst ermöglicht werden, jedoch bleibt jeder Bildungsprozess ein Selbstbildungsprozess, da der Andere als ein Anderer nicht in diesen individuellen Bildungsprozess als gleichwertiger Partner integriert werden kann. Der Andere erscheint als eine abstrakte Denkfigur, die erst durch das konkrete verantwortungsvolle Handeln zum anderen Menschen konkret wird und dadurch das Verhalten und das Selbst verändern kann. Allerdings kann hierbei nie gesagt werden, inwieweit der Andere durch sein Erscheinen das Selbst und dessen Bildungsprozesse beeinflusst und in welchem Maße das Selbst die Bildungsprozesse anderer Menschen verändern kann. Denn jeder Mensch erlebt sich rein subjektiv und kann sich nur selbst bilden. Da es sich dabei um ein subjektives und einsames Moment in der Existenz des Menschen handelt, verlangt das Selbst nach dem Anderen, da es jemanden benötigt, der mit ihm diese Erfahrungen teilen kann. Allerdings ist der Andere schon immer in irgendeiner Art und Weise Teil des eigenen Bildungsprozesses, denn nur durch den Anderen kann sich das Selbst konstituieren. Der Bildungsprozess an sich bleibt jedoch ein einsamer.

---

<sup>406</sup> Derrida 1999, S. 57.

<sup>407</sup> Ebd., S. 62. [Hervorhebungen im Original]

Das Selbst verlangt bzw. begehrt nach dem Anderen, dem „absolut Anderen“<sup>408</sup>. Das Begehren ist in diesem Falle nicht – wie etwa bei manchen psychoanalytischen Theorien angenommen – unfokussiert oder vage, sondern konzentriert sich auf ein bestimmtes Objekt: den Anderen. Anders als ein Bedürfnis, kann das Begehren nicht befriedigt werden, da sich der Andere der Realität, insofern er ein metaphysisches Wesen ist, entzieht: „Im Bedürfnis habe ich Zugriff auf das Reale, ich kann mich befriedigen, das Andere angleichen. Im Begehren dagegen liegt kein Zugriff auf das Sein, keine Satttheit, sondern grenzenlose Zukunft vor mir“<sup>409</sup>. Da dieses Verlangen nie befriedigt werden kann, weil der Andere durch seine Andersheit immer fremd bleibt und deshalb nie ganz er-griffen werden kann, gibt dieses Begehren unserem Handeln und unserer Existenz einen Sinn: „Das Verlangen nach dem Anderen, das wir in der banalsten sozialen Erfahrung leben, ist die grundlegende Bewegung, der reine Transport, die absolute Orientierung, der Sinn“<sup>410</sup>. Sobald dieses Verlangen gestillt wäre, würde die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz verfallen und der Mensch würde an seinem Selbst verzweifeln, da erst der Andere die eigene Existenz ermöglicht. Lévinas Konsequenz ähnelt der Kierkegaards, der die souveräne Existenz auf das Subjekt selbst bezieht und der andere Mensch in dieser Denkfigur keine Rolle bei der Sinnhaftigkeit des Daseins des Einzelnen spielt. Diese vom Selbst aus konstituierte Existenz führt für Lévinas unweigerlich zur Verzweiflung, da sie sich in sich selbst versteckt und die Möglichkeit der Sinnhaftigkeit vorab in Zweifel stellt. Für Lévinas benötigt es deswegen des Anderen, denn erst dieser ermöglicht einen Sinn der eigenen Existenz, da der Existenz des Menschen und deren Sinnhaftigkeit immer eine Art *a priorischer Ethik* vorausgehe, die die Verantwortung für den Anderen darstellt. „Ich finde mich angesichts des Anderen vor. Er ist weder eine kulturelle Bedeutung noch eine einfache Gegebenheit. Er ist auf ursprüngliche Weise *Sinn*, denn er verleiht diesen Sinn dem Ausdruck selbst, denn nur durch ihn führt sich von sich aus ein solche Phänomen wie die Bedeutung in das Sein ein.“<sup>411</sup> Lévinas nennt das Verlangen nach dem Anderen „[d]ie Idee des Unendlichen“<sup>412</sup>, da uns dieser Grundgedanke, der mit dem anderen Menschen verbunden ist, nie verlässt und nicht befriedigt werden kann und dieses Begehren dadurch noch vertieft wird: „Das Begehren ist wie die

---

<sup>408</sup> Lévinas, *Totalität*, S. 35.

<sup>409</sup> Ebd., S. 163.

<sup>410</sup> Lévinas, *Humanismus*, S. 38f.

<sup>411</sup> Ebd., S. 39.

<sup>412</sup> Ebd., S. 44.

Güte – es wird vom Begehrten nicht erfüllt, sondern vertieft“<sup>413</sup>. Der Andere nimmt die Form des Göttlichen an, das Metaphysische, das den Anderen stets begleitet und wir uns nie seiner Existenz sicher sein können, verleiht dem Selbst einen Sinn im Endlichen, der auf das Unendliche ausgerichtet ist und uns unsere eigene Existenz greifbarer werden lässt. So hat der Andere im Denken Lévinas quasi die Funktion eines Ersatz-Gottes, der uns im Antlitz des anderen Menschen erscheint. Der Andere wird dadurch in eine übergeordnete Position gesetzt, die eine stete Abhängigkeit verlangt und, auch wenn Lévinas von einer Freiheit spricht, die durch die Heteronomie bestimmt ist, wird die Freiheit zu einer Schein-Freiheit, die das Selbst versklavt. Diese Beziehung zum Anderen, die zugleich eine Idee des Unendlichen darstellt, wird von Lévinas als die soziale Beziehung bezeichnet: „Die Erfahrung, die Idee des Unendlichen, bewährt sich im Rahmen der Beziehung zum Anderen. Die Idee des Unendlichen ist die soziale Beziehung“<sup>414</sup>. Diese soziale Beziehung äußert sich vor allem durch die Erfahrung mit dem Anderen, der im Antlitz erscheint. Die eigene Existenz wird damit durch die Erfahrung in der sozialen Beziehung, der das Verlangen nach dem Anderen inhärent ist, manifestiert. Ferner, verheißt die Manifestation durch den Anderen aber auch nicht einen positiveren Umgang mit der eigenen Existenz, denn das Verlangen nach dem Anderen macht nicht glücklich, aber es macht Sinn, und da es nicht glücklich macht, kann es auch nie enden: „Denn es gibt hier kein Ende, keinen Endpunkt. Das Verlangen nach dem absolut Anderen kann nicht wie ein Bedürfnis in einem Glück verlöschen“<sup>415</sup>. Da das Verlangen nach dem Anderen nicht gestillt werden kann, bleibt es ein Verlangen, das durch seine Unendlichkeit etwas verheißt, aber trotzdem nicht konkret wird, da das Antlitz des Anderen abstrakt ist und sich dieser dadurch nie als Etwas zeigt, sondern nur sein Wie erscheinen lässt. Seine Unbestimmbarkeit stellt seine Wesenhaftigkeit dar, die durch verschiedene Perspektiven zugänglicher wird, aber als ein Ganzes, das erreicht werden könnte, un-greifbar bleibt. Dadurch ist das Verlangen bzw. das Begehren nach dem Anderen ein Wesensmerkmal der Beziehung zwischen Selbst und Anderem, das in der sozialen Beziehung – die Unendlichkeit des Unendlichen – erfahrbar wird: „Die Idee des Unendlichen ist ein Denken, das in jedem Augenblick *mehr denkt, als es denkt*. Ein Denken, das mehr denkt, als es denkt, ist Begehren. Das Begehren ‚ermißt‘ die Unendlichkeit des Unendlichen“<sup>416</sup>. Dies bedeutet, dass das Begehren niemals gestillt werden kann, da die eigene Endlichkeit die-

---

<sup>413</sup> Lévinas, Totalität, S. 36.

<sup>414</sup> Lévinas, Spur, S. 198.

<sup>415</sup> Lévinas, Humanismus, S. 59.

<sup>416</sup> Lévinas, Spur, S. 201. [Hervorhebung im Original]

se Idee des Unendlichen lediglich erfahren kann, aber sich die soziale Beziehung durch den Anderen nicht als etwas Stetiges und Greifbares festhalten lässt, weshalb diese sich in einem nicht endenden Prozess befindet, den das Selbst durch den eigenen Tod verfehlen muss. Das Begehren nach dem Anderen ist demnach der Versuch sich der Endlichkeit zu entziehen, indem das Unendliche sich in seiner Unendlichkeit zeigt und das Verlangen, weil es nicht erhört wird und nie in der endlichen Existenz gestillt werden kann. „Begehren ohne Befriedung, das ebendadurch [sic!] die Andersheit des Anderen bezeugt. Das Begehren versetzt die Andersheit in den Bereich der Erhabenheit und Idealität, den es gerade im Sein öffnet.“<sup>417</sup>

Die Beziehung mit dem Anderen ist nicht nur durch das Verlangen nach ihm geprägt, sondern auch durch die Verwundbarkeit, die jedem Menschen als Fähigkeit, ob aktiv oder passiv wahrgenommen, zugrunde liegt: „Die Verwundbarkeit ist mehr (oder ist weniger) als jene Passivität, die eine Form oder einen Stoß aufnimmt. Sie ist – was jedes Wesen in seinem ‚natürlichen Stolz‘ zu gestehen sich schämen würde – die Fähigkeit ‚geschlagen zu werden‘, ‚Ohrfeigen zu bekommen‘“<sup>418</sup>. Die Verwundbarkeit – genauso wie das Verlangen – stellt eine Verbindung zum Anderen her: „In der Verwundbarkeit liegt darum ein *Bezug zum Anderen* [...]“<sup>419</sup>. Dabei ist diese Beziehung zum Anderen durch die Verwundbarkeit weiterhin eine asymmetrische, da jede Verbindung mit dem Anderen von meiner Verantwortung für diesen ausgeht und nur ich selbst für den Anderen verantwortlich bin und dieser jedoch nicht für mich. „Die Verwundbarkeit, das ist das Besessensein durch den Anderen oder die Annäherung des Anderen.“<sup>420</sup> So besteht in dieser Art der Beziehung – ebenso wie schon beim Verlangen – zugleich eine heteronome Abhängigkeit vom Anderen und zugleich eine von dieser Abhängigkeit losgelöste Annäherung an diesen, die frei von jeglicher Gewalt ist.

Die Freiheit erlangt das Selbst erst durch den Anderen, der es verwundbar macht, aber auch die Verwundbarkeit des Anderen erfahrbar werden lässt und sich dadurch mit sich selbst und dem anderen auf eine differenzierte Art und Weise auseinandersetzen kann:

„Jedoch erlangt das Selbst erst durch die Erfahrung mit dem Anderen die Möglichkeit sich mit dessen Vorstellungen und Ideen auseinanderzusetzen und diese auch kritisch zu reflektieren und ein breiteres Spektrum an Perspektiven sehen zu können. Dieses Emp-

---

<sup>417</sup> Lévinas, *Spur*, S. 201.

<sup>418</sup> Lévinas, *Humanismus*, S. 94.

<sup>419</sup> Ebd., S. 95. [Hervorhebung im Original]

<sup>420</sup> Ebd.

fangen und Einladen des Anderen wird zu einer Freiheit, die zwar das Subjekt scheinbar eingrenzt, aber auch entgrenzt, da es eine Perspektiveneinnahme ermöglicht, die ins Unendliche geht, welche ein vollkommenes Erkennen des Anderen und der Totalität des Seins als Endliches nicht gewähren könnte. Inwieweit sich der Einzelne von anderen Menschen bestimmen lässt, hängt von dem eigenen Willen nach Einlassen des Anderen in den *oïkos* ab und wieweit die eigene Fremdheit dadurch auch erfahrbar werden soll. Dieses Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen Menschen lässt das Selbst sich in Frage stellen und ermöglicht durch die Heteronomie eine unegoistische Freiheit, die die traditionelle Idee der Autonomie nicht erreicht.“<sup>421</sup>

Die Ökonomie des Seins verspricht eine un-eigennützte Freiheit, die sich scheinbar durch einen radikalen Altruismus konstituiert. Jedoch verlangt der Andere durch seinen Anspruch, seine Anrufung des Selbst ein Opfer, das erbracht werden muss. Dieses Opfer, das sich erst durch die Verantwortung für den Anderen überhaupt ergibt und für das wir selbst verantwortbar sind und unser aktives Handeln erfordert, beansprucht unsere Freiheit. „Die Freiheit der Gegenwart findet eine Grenze an der Verantwortung, deren Bedingung sie ist. Dies ist das tiefste Paradox des Begriffs der Freiheit: ihre synthetische Verbindung mit ihrer eigenen Negation. Allein das freie Seiende ist verantwortlich, das heißt schon unfrei.“<sup>422</sup> Durch die Heteronomie, die der Andere uns mehr oder weniger aufzwingt, vergeben wir freiwillig unsere eigene Autonomie. Allerdings erlangen wir durch diese Auf-Gabe unserer Autonomie an die Heteronomie eine völlig andersartige Autonomie, die weder als altruistisch noch egoistisch bezeichnet werden kann, sondern m.E. als Verantwortbarsein gegenüber dem Anderen bezeichnet werden kann, aber auch gegenüber uns selbst und das „vor“ allem anderen unseres Denkens existiert – eine *a priori* Ethik, die jenseits der vernunftbestimmten Ethik steht und sich nur im Augenblick des Erfahrens als eine Spur zeigt. „Die Spur ist kein Zeichen wie jedes andere.“<sup>423</sup> Sie ist ein Zeichen, das sich ausschließlich phänomenologisch beschreiben lässt und in ihrer Absolutheit un-greifbar bleibt. Die Spur verweist auf die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen, weshalb die Rätselhaftigkeit um den Anderen ausschließlich in ihrer Wesenhaftigkeit darstellbar wird. Sich der Spur in ihrer Form zu nähern und damit dem Anderen, bedeutet einen Prozess zu vollziehen, der sich nur als Erinnerung an etwas manifestiert, reflexiv nur denkbar ist, da die Spur auf etwas verweist, das nicht mehr erscheint, da es schon vorbei gegangen ist und unsichtbar in der Gegenwart bleibt. Die Spur re-präsentiert (ver-gegenwärtigt) etwas Vergangenes. „Die Spur ist

---

<sup>421</sup> Lohwasser 2015, o.S.

<sup>422</sup> Lévinas, Sein, S. 97.

<sup>423</sup> Lévinas, Humanismus, S. 55.

die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist.“<sup>424</sup>

### **Das Rätsel des Anderen oder Das Selbst als Geisel des Anderen**

Der Andere bleibt für das Selbst immer fremd, doch diese Fremdheit, die sich als Rätsel des Anderen<sup>425</sup> zeigt, ist für die Konstitution des Selbst von entscheidender Rolle: Da sich der Mensch nach Lévinas selbst fremd ist, benötigt er den Anderen um sich überhaupt als Selbst begreifen zu können. So wird das Rätsel des Anderen zu einem Rätsel des Selbst, indem jedes Subjekt anhand des Anderen, das sich ihm entzieht, versucht sich selbst von sich zu ent-fremden und sich mit sich selbst bekannt zu machen, um nicht mehr heimatlos von sich selbst zu sein: „Die Menschen suchen sich [gegenseitig] in ihrer Un-Bedingung als Fremde. Niemand ist bei sich zu Hause. Die Erinnerung an diese Knechtschaft führt die Menschheit zusammen. Die Differenz, die zwischen Ich und Sich klafft, die Nichtübereinstimmung des Identischen, ist eine fundamentale Nicht-Indifferenz gegenüber den [anderen] Menschen.“<sup>426</sup> Durch dieses sich im Anderen selbst zu erfahren, wird die Differenz zum Fremden durch den Anderen zwar zunächst verringert, jedoch wird dadurch auch das Selbst ständig wieder in Frage gestellt und die eigene Heimatlosigkeit wird dann nur im eigenen *oikos* erfahren, wenn der Andere, der fremd ist, diese Rolle des eigenen Fremd-seins übernimmt. Um frei von dieser Selbstfremdheitserfahrung zu werden, bedarf es dem Nächsten: „Der freie Mensch ist dem Nächsten geweiht, niemand kann sich ohne die anderen retten.“<sup>427</sup> Jedoch wird genau in dieser Figur des Frei-werdens von der Selbstfremdheit durch den Anderen, das Selbst zur Geisel des Anderen, der einen gefangen hält in der Crux zwischen Selbstfremdheit und der Fremdheit des Anderen, die beide nicht auflösbar sind. „Sich selbst fremd, besessen von den Anderen, un-ruhig, ist das Ich Geisel, Geisel gerade in seiner Rückbezogenheit eines Ich, das sich unablässig selbst verfehlt. Doch so den Anderen immer

---

<sup>424</sup> Lévinas, *Spur*, S. 233.

<sup>425</sup> Lévinas verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die abendländische Philosophie sich gegen die Idee des Anderen schützt, indem sie das Subjekt mehr oder weniger in den Vordergrund stellt und den Anderen in seiner Andersheit zu etwas Identischem macht, das uns bekannt ist, das nicht irritiert. Das Andere verursacht „allergische“ Reaktionen, die vermieden werden müssen: „Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer überwindbaren Allergie.“ (Lévinas, *Spur*, S. 211)

<sup>426</sup> Lévinas, *Humanismus*, S. 99.

<sup>427</sup> Ebd.

näher, immer mehr verpflichtet, das Verfehlen seiner selbst steigernd.“<sup>428</sup> Dass das Selbst Geisel des Anderen ist, bedeutet jedoch nicht, dass es sich dabei um ein Knechtschafts-Verhältnis handelt. Zwar ist das Ich Geisel des Anderen, weil es den Anderen begehrt, braucht und von diesem angerufen wird. Jedoch bleibt das Selbst frei, denn nur es selbst kann die Verantwortung für den Anderen tragen und ist dadurch, trotz dieses heteronomen Verhältnisses, das sich in Form der Geisel äußert, autonom, da kein anderer an die Stelle des Selbst treten kann und das Selbst dadurch zum Erwählten wird, auch wenn es die Geisel des Anderen bleibt. Das Selbst ist erwählte Geisel des Anderen und der Andere wählt mich nicht bzw. nimmt mich als Geisel, sondern ich bin durch meine Verantwortung schon dazu auserwählt, den anderen Menschen zu erhören und für ihn verantwortbar bzw. verantwortlich zu sein.

Die Identität des Menschen bestimmt sich demnach durch den Anderen, aber sie wird auch durch den Anderen gestört und dadurch wird der Mensch zu einem „Mensch[en] ohne Identität“<sup>429</sup>, der sein Sich und den Anderen ständig verfehlt, weil er mit nichts identisch sein kann: „Es sieht so aus, wie wenn das Ich, Identität par excellence, auf die jede identifizierbare Identität zurückführt, sich selbst verfehlt, nicht zur Übereinstimmung mit sich selbst gelangte“<sup>430</sup>. Die Identität wird, wie Klaus Mollenhauer es nennt, zu einer Konstruktion, zu einer fiktiven Identität<sup>431</sup>, die anhand eines nur virtuell vorhandenen Identisch-seins mit etwas nicht vorhandenem die Realität zu meistern versucht.

„Das Ich ist die Identifikation schlechthin, der Ursprung des Phänomens selbst der Identität. Die Identität des Ich ist in der Tat nicht Beständigkeit einer unveränderlichen Qualität. Ich bin nicht ich selbst aufgrund dieses oder jenes Charakterzuges, den ich vorweg identifiziere, um mich als derselbe wiederzufinden. Weil ich von Anfang an der Selbe bin, me ipse, eine Selbstheit, kann ich ein jedes Objekt, einen jeden Charakterzug und jegliches Seiendes identifizieren.“<sup>432</sup>

Diese unvorhandene Vorhandenheit ist nach Lévinas die Verantwortung, die eine unmögliche Möglichkeit mit der Realität zu kommunizieren darstellt und deshalb das „ich“ eines Menschen gekennzeichnet, jedoch das „Ich“, das in der Identität konstruiert wird nicht darstellt.

---

<sup>428</sup> Lévinas, Humanismus, S. 100.

<sup>429</sup> Ebd., S. 101.

<sup>430</sup> Ebd., S. 88.

<sup>431</sup> Vgl. bspw.: Mollenhauer 1994<sup>4</sup>; Zirfas/Jörissen 2007.

<sup>432</sup> Lévinas, Spur, S. 209.

„Aber man muß den Menschen zugleich von der Verantwortung her denken, die älter ist als der *conatus* der Substanz oder als die innere Identifikation; von der Verantwortung her, die genau diese Innerlichkeit stört, indem sie ständig von außen ruft; man muß den Menschen im Ausgang von Sich denken, das sich gegen seinen Willen an den Platz aller stellt, als Stellvertreter für alle aufgrund seiner Unaustauschbarkeit selbst; man muß den Menschen von der Bedingung oder Un-bedingung des Geisels her denken – des Geisels für alle anderen, die genau als andere nicht zur selben Gattung wie ich gehören, da ich für sie verantwortlich bin, ohne mich auf ihre Verantwortlichkeit mir gegenüber zu stützen, die ihnen erlauben würde, an meine Stelle zu treten, denn selbst für ihre Verantwortlichkeit bin ich, letzten Endes und von Anfang an, verantwortlich. Aufgrund dieser zusätzlichen Verantwortung ist die Subjektivität nicht *das* Ich, sondern ich.“<sup>433</sup>

Das Selbst wird nicht nur durch die Begegnung mit dem Anderen in seiner Identität irritiert, sondern auch auf die Grenzen dieses „Ichs“ verwiesen. Diese Grenzen, die das Denken herausfordern – teilweise überfordern – stellen eine Möglichkeit dar, über das eigene Denken hinaus zu gehen, differenzierter zu denken, sich am Paradox der eigenen Existenz und der Existenz des Anderen zu bilden. Da sich die Existenz des Anderen ausschließlich als eine Spur, die hauptsächlich in kurzen Momenten ins Licht tritt und somit eine Paradoxie darstellt, die eine un-greifbare Möglichkeit, die scheinbar durch die Erfahrung mit ihr in ihrer Wesenhaftigkeit greifbar wird, veranschaulicht. Diese Spur des Anderen begegnet uns im Antlitz, das die Unmöglichkeit der Existenz des Anderen sichtbar werden lässt:

„Der Andere als das dem Denken Unmögliche kann von ihm nur dann als Grenze erfahren werden, wenn diese Grenze auch im Denken und Sprechen wirksam ist. In der Spur des Anderen „erscheint“ diese Grenze als das Paradox eines Denkmöglichen, das der einzige „logische“ „Daseins“-Modus dessen ist, was vom Denken nicht erfasst, begriffen, verstanden werden kann. Und dieser Daseins-Modus ist das logisch nicht Fassbare, das durch das Antlitz nicht nur eröffnet wird, sondern zu dem es uns nötigt [...]“<sup>434</sup>.

Der Andere fordert demnach ständig das eigene Denken heraus, regt zu Reflexionsprozessen über sich selbst und den Anderen an und sieht sich dadurch mit dem Paradox des Unmöglichen des Daseins konfrontiert, das die Hypostase auffängt. Kurz gesagt: „Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden“<sup>435</sup>. Darüber hinaus wird das Konzept der eigenen Identität durch die Erfahrung mit einem mir Fremden zu einem Konzept dieses mir Nicht-Identischen, denn die „Existenz eines Ich verläuft als

---

<sup>433</sup> Lévinas, Humanismus, S. 101f.

<sup>434</sup> Wimmer, 2007, S. 167.

<sup>435</sup> Lévinas, Spur, S. 120.

Verselbigung des Verschiedenen“<sup>436</sup>. Das Fremde bzw. das Andere ist schon immer das Selbst durch die Verselbigung von Differentem, das jedoch erst durch eine Dekonstruktion dieses virtuell Identischen wieder in seine Differenzen zerlegt wird und zu einer Differenz im Urzustand wird, das auf eine Differenz in ihrer Mehrdeutigkeit verweist.

Aber dieses Rätsel des Anderen verweist nicht nur auf die Grenzen unseres Selbst und unserer Identität, sondern auch auf unser Auserwähltsein, da nur jeder einzelne selbst dem Anderen helfen kann, für ihn verantwortlich ist und somit ein Alleinstellungsmerkmal hat, eine Einzigartigkeit verkörpert, die zwar jeder andere Mensch ebenso besitzt. Ich kann jedoch nur ich sein und niemand anderes und deshalb ist meine „Identität“ einzigartig:

„[...] so als ob ich zu dieser Verantwortung auserwählt wäre, die mir, auch mir selbst, die Möglichkeit gibt, mich als einzigartig zu erkennen, als ein Seiendes, das unersetzbar ist und ‚Ich‘ sagen kann. Ich werde mir bewusst, dass ich bei jedem einzelnen Schritt, den ich als Mensch unternehme – und bei dem der Andere niemals abwesend ist –, bereits die Verantwortung für die Existenz dieses Anderen in seiner Einzigartigkeit trage“.<sup>437</sup>

### **Von-Angesicht-zu-Angesicht**

Der Andere erscheint uns, laut Lévinas, als Antlitz. „Das Antlitz ist nicht sichtbare Oberfläche des Gesichts des Anderen, sondern die Bitte, die aus der Existenz des Anderen spricht“<sup>438</sup>. Das Antlitz muss als eine Metapher gedacht werden, die das Nicht-Gesehene darstellt<sup>439</sup>: „Antlitz‘ – ich habe es immer so beschrieben – ist Nacktheit, Unbeholfenheit“<sup>440</sup>. Für ihn bestimmt dieses Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem Anderen, die Beziehung zum Anderen: „Eine Beziehung [...] in der allgemeinen Ökonomie des Seins [kann sich] nur zwischen mir und dem Anderen ereignen, als Von-Angesicht-zu-Angesicht [...]“<sup>441</sup>, denn durch das Antlitz des Anderen und durch die Erfahrung durch dieses, übernehmen wir Verantwortung für ihn. Eine Verantwortung, der wir uns nicht entziehen können, wenn wir den Anderen erblicken:

„Ich weiß mich unmittelbar, im Angesicht des anderen, für ihn verantwortlich, ob ich will oder nicht. Indem ich den anderen, der mich ansieht und damit anredet, als verletzlich

---

<sup>436</sup> Lévinas, *Spur*, S. 186.

<sup>437</sup> Lévinas, *Unvorhersehbarkeiten*, S. 174.

<sup>438</sup> Wenzler 2005, S. XI.

<sup>439</sup> Vgl. Lévinas, *Humanismus*, S. 135.

<sup>440</sup> Ebd., S. 136.

<sup>441</sup> Lévinas, *Totalität*, S. 45.

und bedürftig erfahre, erfahre ich ihn zugleich als Gebieter, der mit seine Verletzung und in letzter Konsequenz seine Tötung untersagt, und zwar ohne daß dabei die Verletzlichkeit als ablösbares, verallgemeinerungsfähiges *Argument* für das Tötungsverbot angesehen werden kann“<sup>442</sup>.

Der Andere verdammt das Selbst dazu ihm zu antworten und damit verantwortlich zu sein für seine Sterblichkeit. Das Selbst kann dem Anderen das Leben durch das Töten entziehen, jedoch entzieht es (das Selbst) sich damit auch der Verantwortung gegenüber dem Anderen und verliert somit die Möglichkeit hinter das Rätsel des Anderen kommen zu können. Den Anderen nicht töten zu können wird zu einem Paradox: Man kann zwar diesen Anderen töten, jedoch entkommt der Andere dadurch dem Selbst und er kann ihm nie auch nur annähernd habhaft werden; der Andere wird dafür schuldig gesprochen und vernichtet, dass er nie ganz erschlossen werden kann<sup>443</sup>.

„Der Sieg dieses Könnens ist seine Niederlage als Können. In dem Augenblick, in dem mein Töten-können sich realisiert, entkommt mir der Andere. [...] bei Lévinas [kann das Töten] zweierlei heißen [...], nämlich a) die Vernichtung der physischen (und möglicherweise auch psychischen) Existenz, und b) den Akt der begrifflichen Adäquation, die Reduktion des Fremden auf das Bekannte. Wenn Lévinas sagt, daß ich den anderen nicht töten *kann* meint er also, daß ich ihn mir nicht aneignen, ihn mir nicht gleich machen, nicht verstehen und erkennen kann, *indem* ich ihn töte.“<sup>444</sup> (176)

Lévinas greift hier bei dem Begriff des Antlitzes auf das alte Testament zurück: „Das Antlitz ist eines der sehr häufig verwendeten Begriffe im ersten Testament. Mit über 2100 Belegen gehört pānim – Angesicht = pānim = Antlitz – zu den ‚am häufigsten verwendeten Wörtern des Alten Testaments‘“<sup>445</sup>. Dem Wesenhaften des Menschen wird so etwas in seine Erscheinung gelegt, das ihn als Menschen erst erkennen lässt, wenn es ein menschliches An-gesicht erhält und auch gesehen wird:

„Lévinas selbst spricht, weniger getragen, von ‚visage‘, was dem deutschen ‚Gesicht‘ entspricht und vielleicht glücklicher so übersetzt worden wäre, wenn nicht Antlitz von seinem Ursprung her das *Entgegenblickende* bedeuten und so treffend den Aspekt der Erwidern des Blickes und damit der Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses festhalten würde. Denn eben das ist es, was Lévinas mit dem Begriff ‚visage‘ bezeichnen möchte: dasjenige am anderen, das meinem aus sicherer Distanz her kommenden, ver-

---

<sup>442</sup> Hauskeller 2001, S. 175.

<sup>443</sup> Vgl. ebd., S. 176.

<sup>444</sup> Ebd.

<sup>445</sup> Krause 2009, S. 13.

gegenständlichenden, einordnenden und damit vereinnahmenden Blick einen unerwarteten Widerstand entgegensetzt“<sup>446</sup>.

Dabei spielt es keine Rolle, wie dieses Antlitz aussieht – „[d]as Antlitz ist abstrakt“<sup>447</sup> – und es wird nicht durch die Tatsache bestimmbar, dass „wir zur selben *Gattung* gehören“<sup>448</sup>, sondern dass es einen ansieht, dadurch anspricht und einen vereinnahmt. „Das Antlitz ist reine Erfahrung, Erfahrung ohne Begriff.“<sup>449</sup> Diese Vereinnahmung irritiert: „Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung* [visitation]“<sup>450</sup>. Das Antlitz erreicht uns aus einem Nicht-Ort<sup>451</sup>, aus einer U-Topie, die an-archisch, ohne einen Anfang, der sich historisch herleiten ließe, uns heimsucht. Genauso wie die Ethik, die das Von-Angesicht-zu-Angesicht überhaupt ermöglicht, erscheint uns das Antlitz aus einem Ort ohne Anfang und somit ohne historischen Überbau, es ist frei von jeglicher Vorbestimmung und erreicht uns vorurteilsfrei: „Der Andere, der sich im Antlitz enthüllt, ist das Erste Intelligible, noch bevor Kultur entsteht, vor deren Anschwemmungen und Anspielungen. Damit behaupten wir die Unabhängigkeit der Ethik von der Geschichte“<sup>452</sup>. Sobald wir dieses Antlitz jedoch in ein Bild bzw. eine Form bringen und es damit bezeichnen, verliert es sein Leben, seine Andersartigkeit:

„Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*. Während das Phänomen bereits Bild ist, Manifestation, die gefangen ist in ihrer plastischen und stummen Form, ist die Epiphanie des Antlitzes lebendig. Sein Leben besteht darin, die Form aufzulösen, in der sich jedes Seiende, sobald es in die Immanenz eintritt, d.h. sobald es sich als Thema darstellt, bereits verbirgt“<sup>453</sup>.

Da das Antlitz uns als reines Antlitz begegnet, ist es „nackt“, frei von allen Bedeutungs- und Bezeichnungszuschreibungen.<sup>454</sup> Es steht für sich alleine, es dringt radikal in unser Bewusstsein ein und erscheint als etwas absolut Anderes, das un-be-schreibbar ist, sich nicht einordnen lässt und das vom Selbst verlangt, dass es von diesem geschützt wird in seinem Ausgeliefertsein an die Welt, seiner Verwundbarkeit. Es nimmt uns quasi als

---

<sup>446</sup> Hauskeller 2001, S. 173. Vgl. auch Krause 2009, S. 14. [Hervorhebung im Original]

<sup>447</sup> Lévinas, Humanismus, S. 51.

<sup>448</sup> Wenzler 2005, S. XII. [Hervorhebung im Original]

<sup>449</sup> Lévinas, Spur, S. 206.

<sup>450</sup> Lévinas, Humanismus, S. 40. [Hervorhebung im Original]

<sup>451</sup> Wimmer (1996b) spricht auch davon, dass sich der Andere ohne Zutun ereignet: „Anders gesagt, es liegt gar nicht in der Entscheidungsgewalt des Subjekts, ob der Andere ist, auch nicht, ob es ihm begegnen will, weil ‚das Sein in mir über die Weisen *seines* Erscheinens‘ zwar bestimmen kann, nicht jedoch darüber, wann und wie *das* ‚erscheint‘, was nicht Sein ist, sondern anders als Sein, das folglich auch nicht *erscheinen* kann, sondern sich ohne meine Einwirkung ereignet“ (S. 79, Hervorhebung im Original).

<sup>452</sup> Lévinas, Eigennamen, S. 113.

<sup>453</sup> Lévinas, Spur, S. 221. [Hervorhebung im Original]

<sup>454</sup> Vgl. Wenzler 2005, S. XI.

Geisel, wir sind zugleich Opfer und Retter und müssen deswegen Verantwortung für den Anderen übernehmen, für ihn verantwortlich sein. Wir müssen dem Antlitz des Anderen antworten, ansonsten wären wir als Menschen handlungsunfähig. Dieses Antworten und Verantwortbarsein schließt jedoch nicht aus, dass die Antwort sich auch negativ äußern kann. Nicht jede Situation verlangt danach, jedoch die Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen beinhaltet die Freiheit des Selbst: Je gerechter wir handeln – je mehr wir uns für den anderen aufopfern – desto freier werden wir – auch wenn wir scheinbar vom Anderen bestimmt werden. „Freiheit hat hier die Gestalt des *Antwortens*. Als Antworten und Verantwortung ist sie auf der einen Seite ganz ‚Tat‘ und Vollzug des Ich, auf der anderen Seite aber ist sie initiiert, hervorgerufen vom Gebieten des Anderen.“<sup>455</sup> Inwieweit uns dieser Andere als Geisel nimmt wird in der deutschen Übersetzung von Lévinas Werk nicht kohärent herausgestellt und bleibt im Vagen. In der Übersetzung<sup>456</sup> spräche Lévinas davon, dass die Verantwortung durch die Gegenwart des Anderen gegen unseren Willen geschieht: „[...] indem sie [die Gegenwart, DL] gegen meinen Willen diese Verantwortung hervorruft, das heißt mich als Geisel für den *Anderen* zu seinem Stellvertreter macht“<sup>457</sup> und damit die Verantwortung zum Zwang werden würde. Ich wäre also stellvertretend für den Anderen verantwortlich, wäre also eine Geisel der Taten des Anderen, was bedeuten würde, dass ich für die Taten des anderen Menschen Verantwortung übernehmen müsste und keine andere Wahl hätte und somit eine Sollens-Ethik im Hintergrund der Verantwortung stehen würde. Jedoch würde dies der Könnens-Ethik widersprechen, die durch eine *a priorische Ethik* geprägt wird und eine allgemeine, nicht-normative Handlungs- und Denkweise impliziert: ich kann wählen, *wie* ich dem Anderen helfe, *was* ich dem Anderen auf seine Anrufung antworte. Im französischen Original wird nicht von Stellvertreter oder Stellvertretung gesprochen, sondern von dem „Einstehen für“ [frz. substitution], die Übersetzung mit „Stellvertretung“ wäre m.E. im Kontext der Verantwortung an vielen Stellen irreführend und widersprüchlich, da das Selbst nicht stellvertretend für den Anderen dessen Verantwortung übernimmt, sondern für die Verantwortung des Anderen einsteht bzw. verantwortlich ist, aber der Andere weiterhin selbst die Verantwortung als Verantwortung innehat. „Stellvertretung“ würde heißen, dass ich anstatt des anderen die Verantwortung vollständig übernehmen könnte oder besser gesagt müsste, was wiederum bedeuten würde, das ich den Anderen und

---

<sup>455</sup> Wenzler 2005, S. XV. [Hervorhebung im Original]

<sup>456</sup> Ansonsten müsste man von einem groben Denkfehler Lévinas' ausgehen.

<sup>457</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 42. [Hervorhebung im Original]

dessen Verantwortung vollständig erkannt hätte und dieser Andere für meine Identität irrelevant werden würde; es würde mir dann auch das Recht einräumen, den Anderen zu töten, da ich stellvertretend für ihn die Verantwortung für mich übernommen hätte und aus dem asymmetrischen Verhältnis, das sich aus der *a priori* Ethik folgern lässt, ein rein egologisches Prinzip werden würde. Deshalb kann nur an manchen Stellen, in denen diese Figur der Verantwortung von außen aufgehoben wird oder das Selbst sich aufgibt und vor der Verantwortung flieht von „Stellvertretung“ gesprochen werden: „Par la substitution aux autres, le Soi-même échappe à la *relation*.“<sup>458</sup> Dieser Satz beschreibt in der deutschen Übersetzung die negative Bedeutung, die eine Stellvertretung darstellen würde: „Durch das Stellvertreten bzw. Ersetzen des Anderen, flüchtet das Selbst aus der Beziehung“<sup>459</sup> und somit aus der Verantwortung, weshalb der Begriff der Stellvertretung im Denken Lévinas keine zentrale Rolle spielen kann, wie oft angenommen wird<sup>460</sup>, sondern der Begriff des „Eintretens“ für den Anderen, ohne ihn dabei zu ersetzen, im Fokus steht. Der Andere wäre durch die Stellvertretung nicht mehr jener, auf den ich mich beziehe, sondern ich alleine wäre der Andere und würde keine Gemeinschaft anderer Menschen benötigen. Auch das Argument, dass das Selbst Geisel des Anderen ist, würde nicht als Stellvertretung verstanden werden können, da dies implizieren würde, dass das Ich gegen den eigenen Willen handeln würde und dadurch würde sich die *a priori* Ethik begrifflich zuwider laufen, da sie ein Denken vor dem Denken darstellt und nicht in den Kategorien willentlich und un-willentlich verortbar ist. Ich stehe demnach lediglich für den Anderen ein und ich bin Geisel, da ich eine unendliche Verantwortung für den Anderen trage und diese Verantwortung sich fern von jeglichem Freiheitsentzug manifestiert, denn der Andere befreit mich, gibt mir eine Heimat in der menschlichen Welt, in der Sozialität: „Als wäre das Zugehen auf den anderen mein Zusammentreffen mit mir und eine Einpflanzung in eine nunmehr heimatliche Erde, befreit vom ganzen Gewicht meiner Identität“<sup>461</sup>. Ich werde aktiv, werde erst frei dadurch, dass ich Geisel<sup>462</sup> meiner Verantwortung für den Anderen bin, weil ich diese Verantwortung

---

<sup>458</sup> Lévinas, *Autrement*, S. 181. [Hervorhebung im Original]

<sup>459</sup> Übersetzung DL.

<sup>460</sup> Bspw. spricht Schnell davon, dass „Stellvertretung [...] ein zentraler Begriff der Ethik von Emmanuel Levinas [sei]“ (Schnell 2011, S. 69).

<sup>461</sup> Lévinas, *Eigennamen*, S. 61.

<sup>462</sup> Anders als Zirfas (2011, S. 96/2) annimmt, ist die Figur der Geisel nicht eine Form der „doppelseitigen Asymmetrie“, sondern einer heteronomen Autonomie, die gerade auf eine reziproke Beziehung hinweist, jedoch nicht auf der Ebene des Anderen, sondern auf der Ebene des Dritten. So ist die metaphysische Ebene des Anderen zwar ausschlaggebend für die totale Verantwortung, die man gegenüber dem Anderen trägt und auch maßgeblich dafür, dass man ebenso für die Verantwortung des Anderen verantwortlich ist. Jedoch verweist dies – die heteronome Autonomie – schon darauf, dass es auf der Ebene des Dritten, die

in der menschlichen Welt vergegenwärtige (re-präsentiere)<sup>463</sup>. Wir, der Andere und ich, sind „gleich“ sofern wir eine Verantwortung für den Anderen haben, aber nicht das Selbe bzw. der Selbe sind, weil wir nicht die gleich Verantwortung haben, nicht identisch sein können, weshalb ich ihn nicht stellvertreten kann in seiner Andersartigkeit. Der Andere ist nicht ich selbst, auch wenn ich selbst mir auch ein Anderer bin: „Es gibt keine mir und den anderen gemeinsame Selbstheit [...]“<sup>464</sup>. Stellvertretung wäre demnach eine von außen – das zwar auch auf jemand anderen bzw. jemand Dritten verweist, jedoch sich über die Verantwortung hinwegsetzt und sein Antlitz verschleiert, sich dem Selbst nicht öffnet – auferlegte Bürde, die mich anstatt des Anderen setzt, mich anstatt des Dritten, meinem Nächsten, mich zu etwas macht, das ich nicht bin, für das ich aber stellvertretend eingesetzt werde; mich zu einer Passivität verurteilen würde, die meiner Verantwortung für den Anderen zuwider läuft. Ich und der Andere wären lediglich ein austauschbares Glied in der menschlichen Welt, die Einzigartigkeit der Andersartigkeit und der Selbstheit würden dadurch verloren gehen. Der Krieg wäre in diesem Fall solch eine Situation, in der die Selbstheit aufgehoben wird und jeder zum Stellvertreter von etwas werden kann, das die Verantwortung ausschließt und das Töten außerhalb jeder Ethik verortet. „Der Krieg zeigt nicht die Exteriorität und das Andere als anders; er zerstört die Identität des Selben.“<sup>465</sup> Durch die Stellvertretung wird dem Ich und dem Anderen die Freiheit als Existierende entzogen, das Seiende wird ge-nichtet. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht würde seine Bedeutung verlieren und die Nacktheit des Antlitzes würde nicht respektiert und gerecht behandelt werden. Dem Selbst und dem Anderen wird dadurch ihr Mensch-sein abgesprochen, sie würden zu einem Objekt degradiert, da das Antlitz, die Verantwortung, der Andere und ich selbst dadurch ihre Einzigartigkeit verlieren würden, die auf die menschliche Welt und die menschliche Existenz verweisen; der Krieg objektiviert das Menschsein und führt es dadurch *ad absurdum*. Dadurch wird

---

vor allem von der ethischen Praxis bestimmt ist und die soziale Beziehung des Selbst und des Anderen vergegenwärtigt, einen Aushandlungsprozess darüber gibt, was Moral, was Sozialität etc. meinen kann. So begrenzt die Figur der totalen Verantwortung nicht das Selbst, sondern spiegelt seine Menschlichkeit, denn erst die *a priori* Ethik, die durch diese totale Verantwortung gekennzeichnet ist, ermöglicht es dem Wesen, das sich selbst als Mensch bezeichnet, die Menschlichkeit und das Zusammenleben in einer menschlichen Welt.

<sup>463</sup> Für Lévinas bedeutet die Re-präsentation nicht eine Art Stellvertretung von einer Gruppe, Person usw., sondern für ihn es ist das Vergegenwärtigen, etwas in der Gegenwart Vorhandenes, das nach der jüdisch-östlichen Vorstellung notwendig für die Verantwortung gegenüber dem Anderen ist, da der Mensch weder in der Lage ist die Vergangenheit rückwirkend zu verändern noch eine Handlung in der Zukunft für die Gegenwart zu realisieren, also wieder etwas rückwirkend zu verwirklichen. Das Können der Verantwortung kann deshalb nur in der Gegenwart geschehen, weshalb die Vergegenwärtigung unersetzlich ist.

<sup>464</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 282.

<sup>465</sup> Lévinas, *Totalität*, S. 20.

dem Anderen jegliches Verständnis abgesprochen, man will den Anderen gar nicht verstehen, sondern nur vernichten: „Töten ist nicht beherrschen, sondern Vernichten, der absolute Verzicht auf das Verstehen“<sup>466</sup>. Die Stellvertretung würde demnach das Menschsein eines Menschen absprechen, der stellvertretend wird. Deshalb sollte in diesem Zusammenhang von einem Eintreten<sup>467</sup>, also für ein Eintreten der Interessen des Anderen gesprochen werden: Man wird zum „Advokaten“ bzw. Fürsprecher<sup>468</sup> für den Anderen und übernimmt aktiv die Verantwortung, die man für seinen nächsten Menschen hat, egal ob dieser jetzt ein Kind, ein Mensch mit Behinderung, ein Komapatient oder ein Passant auf der Straße ist.

Die Nacktheit des Antlitzes nimmt uns aber nicht nur zur Geisel, sondern sie fleht uns auch an zu helfen: „Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständig Flehen. Aber dieses Flehen fordert. In ihm vereinigt sich die Demut mit der Erhabenheit. Und dadurch kündigt sich die ethische Dimension der Heimsuchung an“<sup>469</sup>. Die Nacktheit des Anderen ist seine Verwundbarkeit als metaphysisches Wesen, das uns als Dritter, als jener, als unser nächster Mensch erscheint und somit sterblich ist. „In der Nacktheit des ‚Gesichts‘ zeigt sich die Ohnmacht eines einzigartigen Seienden, das dem Tod ausgesetzt ist [...]“<sup>470</sup> Die Sterblichkeit, seine Ausgesetztheit an den Tod ist seine Not, die uns anfleht und heimsucht. Die Heimsuchung des Anderen wird für das Selbst nicht nur zu einer „Heimsuchung“ im negativen Sinne – das etwas in unseren *oikos* eindringt und uns metaphorisch zu Boden wirft – sondern auch im positiven Sinne, eine Überwältigung, ein Eindringen in unser Sein, das unangekündigt uns überrascht. Die Fremdheit dieser Heimsuchung, hinterfragt uns selbst und ermöglicht, dass eine Dynamik der Reflexion einsetzt, die unser Selbst transformiert. „Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen. Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch

---

<sup>466</sup> Ebd., S. 284.

<sup>467</sup> Schaut man sich die Diskussion um den Begriff der Stellvertretung in den verschiedenen Disziplinen an und vor allem in der Pädagogik bzw. Erziehungswissenschaft, so wäre m.E. das „Eintreten für...“ ein unproblematischerer Terminus als das „Stellvertreten“ bzw. die „Stellvertretung“. Die Quintessenz der „Stellvertretung“ und ihr diskursiver Konsens wären damit eingeholt und ethisch vertretbarer. Bspw. definieren Ackermann und Dederich (2011) die Stellvertretung im weitesten Sinn damit, „dass jemand an jemandes Stelle tritt und für die vertretene Person eine bestimmte Aufgabe übernimmt“ (S. 7). So könnte schon hier eher von einem Eintreten für jemand anderen gesprochen werden, als von einem Stellvertreten eines anderen.

<sup>468</sup> Vgl. bspw. Brumlik 1992 und 2011. Er diskutiert in beiden Texten den Begriff der „advokatorischen Ethik“ und der Bedeutung eines pädagogischen Advokaten und inwieweit überhaupt davon gesprochen werden kann und sollte.

<sup>469</sup> Lévinas, Spur, S. 222f.

<sup>470</sup> Lévinas, Unvorhersehbarkeiten, S. 173.

seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt. Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zu Antwort.“<sup>471</sup>

Am Anfang des Von-Angesicht-zu-Angesicht steht jedoch nicht der Andere, sondern die Frage nach dem Anderen und der Verantwortung ihm gegenüber. Diese entsteht durch den Dritten, der auch die Frage nach der Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen erst ermöglicht: „[...] denn der Dritte wartet nicht, er steht am Ursprung des Antlitzes und des Von-Angesicht-zu-Angesicht“<sup>472</sup>. „Dabei ist die Präsenz des Dritten nicht darauf angewiesen, daß faktisch ein dritter Mensch hinzutritt. Der Dritte ist mit dem Antlitz selbst gegeben. Zwar ist jedes Antlitz absolut. Aber in ihm leuchten zugleich die Antlitze der anderen hervor.“<sup>473</sup> Dieser Dritte ist der andere Mensch und mit ihm all die anderen Menschen und menschlichen Konstrukte, die uns im Antlitz begegnen und die von uns Gerechtigkeit erwarten und verlangen: „Mit dieser abstrakten Figur des Dritten kann eine persönliche Instanz in Gestalt eines Einzelnen oder einer Vielzahl von Anderen, aber auch eine anonyme Instanz, etwa eine bei Konflikten vermittelnde Institution, gemeint sein“<sup>474</sup> bzw. „[e]r [der Dritte, DL] steht strukturell für alle Menschen da, die zu der untotalisierbaren Pluralität der Menschen gehören. Insofern gibt es neben dem Dritten keinen Vierten“<sup>475</sup>. Diesem Dritten gegenüber haben wir Verantwortung, weil es uns als ein Anderer erscheint und wir dieser Andersheit gerecht werden müssen. Entgegen Waldenfels' Kritik an Lévinas, „warum Tiere und Pflanzen“ bei ihm „außer acht gelassen werden“<sup>476</sup> und dieser ausschließlich den anderen Menschen im Sinn hat beim Antlitz des Anderen, das sich durch den Dritten in der Lebenswelt des Menschen festhalten lässt. So kann entgegen Waldenfels argumentiert werden, dass Lévinas lediglich den anderen Menschen im Sinn hat, weil er nur die menschliche Welt und damit das menschliche Individuum beschreiben kann: „Das menschliche Antlitz ist das eigentliche Angesicht der Welt, und das menschliche Individuum taucht wie alle Dinge in einer schon menschlichen Welt auf“<sup>477</sup>. Tiere und Pflanzen spielen bei der Auseinandersetzung mit dem Anderen kaum eine Rolle, da sie in ihrer Wesenhaftigkeit noch weiter vom Selbst entfernt sind als bspw. der andere Mensch. Die Fremdartigkeit anderer lebender Organismen und ihrer jeweiligen Welt übersteigt das, was der Mensch in seiner Wesenhaf-

---

<sup>471</sup> Lévinas, *Spur*, S. 224.

<sup>472</sup> Derrida 1999, S. 50.

<sup>473</sup> Krewani 2006, S. 339.

<sup>474</sup> Dederich 2013, S. 51.

<sup>475</sup> Delhom 2000, S. 201.

<sup>476</sup> Waldenfels 2005, S. 192.

<sup>477</sup> Lévinas *Spur*, S. 251.

tigkeit beschreiben kann. Zwar können Formen und Strukturen festgestellt werden, aber es lässt sich nicht beschreiben, inwieweit bspw. Tiere als Tiere miteinander in ihrer tierischen Welt kommunizieren, da wir als Menschen einen beschränkten Einblick in diese uns fremde Welt haben.

Das Antlitz in seiner Rätselhaftigkeit erscheint uns als etwas menschliches, das wir nicht greifen können und das wir weder mit einem „Ich“ noch mit einem gegenwärtigen „Du“<sup>478</sup> benennen können, sondern dieses andere bleibt jenseits von etwas Eigenem. Das Antlitz ist „jener“ (ille), den wir nicht kennen, der uns nur in der dritten Person erscheint. Den wir nicht als jemanden ansprechen können, sondern nur von weiten darauf zeigen können, jener, der sich ausschließlich in der Spur zeigt und in dem Nichtgreifbaren verweilt:

„Das Jenseits, aus dem das Antlitz kommt, ist die dritte Person. Das Pronomen Ille drückt seine nicht ausdrückbare Unumkehrbarkeit genau aus, d.h. eine Unumkehrbarkeit, die sich schon aller Entbergung wie aller Verbergung entzogen hat, die in diesem Sinne absolut uneinnehmbar ist oder absolut, Transzendenz in einer absoluten Vergangenheit. Die *Illeität* der dritten Person ist die Bedingung der Unumkehrbarkeit“<sup>479</sup>.

Der Andere entzieht sich deshalb dem Selbst ständig, da er nicht direkt ansprechbar ist. Er bleibt ein Rätsel, das sich nicht lösen lässt, das keine Erkenntnis entschlüsseln kann: „Das Rätsel kommt zu uns aus der Illeität. Das Rätsel ist die Weise des Absoluten; das Absolute ist der Erkenntnis fremd“<sup>480</sup>. Dieses Rätsel des Anderen, das in der Illeität beschrieben wird, fordert Gerechtigkeit vom Selbst. „Die Moralität ist die Weise des Rätsels.“<sup>481</sup> Das Antlitz erscheint im Licht der *a priori* Ethik, die durch den Dritten, der in der menschlichen Welt als anderer Mensch uns begegnet, dort zur Moralität wird, die durch unsere Verantwortung für den Anderen Gerechtigkeit für jenen, der uns der nächste ist, fordert. Lévinas spricht hier von „Großmut“, da das Selbst durch diese Verantwortung ein Opfer gibt, das völlig selbstlos gegeben wird.<sup>482</sup> Durch die „Großmut des Opfers“ nähert man sich dem anderen Menschen: „Das Opfer ist die Norm und das Maß der Näherung. Und die Wahrheit der Transzendenz besteht darin, Reden und Handeln in Einklang zu bringen“<sup>483</sup>.

---

<sup>478</sup> „[...]das Du ist noch mein Zeitgenosse, aber in der Spur der Illeität tritt es mir aus der Tiefe der Vergangenheit entgegen, nähert es sich mir.“ (Lévinas, Spur, S. 258.)

<sup>479</sup> Lévinas, Spur, S. 229f.

<sup>480</sup> Ebd., S. 255.

<sup>481</sup> Ebd., S. 257.

<sup>482</sup> Vgl. ebd..

<sup>483</sup> Ebd., S. 258.

### Das sagende Ungesagte

Der Andere ist der Grund für unser Denken, das wir in Sprache ausdrücken. „Die Sprache ist universal, weil sie der eigentliche Übergang vom Individuellen zum Allgemeinen ist, weil sie Dinge, die mir gehören, dem Anderen anbietet. Sprechen heißt, die Welt gemeinsam machen, Gemeinplätze schaffen.“<sup>484</sup> Die Sprache bewegt sich immer auf den anderen Menschen zu und lässt uns etwas sagen, sie ist die Artikulationsform, die durch den Anderen und für den Anderen sich äußert:

„[...] warum ich mich so sehr für die Sprache interessiere: Sie wendet sich immer dem Anderen zu, so als ob man gar nicht denken könnte, ohne sich bereits um den Anderen zu sorgen. Das Denken bewegt sich von nun an in einem Sagen. Auf dem tiefsten Grund des Denkens meldet sich das ‚Für-den-Anderen‘ zu Wort, anders gesagt, die Güte, die Liebe zum Anderen, die geistiger ist als die Wissenschaft“<sup>485</sup>.

Die Wesenhaftigkeit des Anderen und seines Antlitzes werden erst durch die Sprache ermöglicht, sie helfen, diese Andersartigkeit zu erfassen, zu artikulieren und diese Fremdheit zu reflektieren. Die Sprache ermöglicht einen Bildungsprozess, der durch die sprachliche Auseinandersetzung mit dem Fremden eine tiefere Dimension annehmen kann. So kann aus der Passivität der inneren symbolhaften un-sprachlichen Wahrnehmung des Anderen, das Selbst durch die Sprache diese Erfahrung reflektieren: „Der erste Bruch mit der Passivität des innerlich Wahrnehmbaren ist *ein mit einem Gesagten korrelierendes Sagen*. Eben deshalb ist alles Wissen symbolisch und mündet in einer sprachlichen Form“<sup>486</sup>.

Der Andere spricht uns in seinem Erscheinen in Form des Antlitzes an. Wir werden angerufen, das Antlitz spricht zu uns: „Die Manifestation des Antlitzes ist die erste Rede. Sprechen ist, vor allem anderen, diese Art und Weise, hinter seinem Erscheinen, hinter seiner Form hervorzukommen, eine Öffnung in der Öffnung.“<sup>487</sup> Es fordert unsere Verantwortung ein, ihm zu antworten. Die Sprache und das Sagen stehen als Kommunikationsmittel zwischen uns, die jegliche Kommunikation bedingen und uns dieser aussetzen: „Das Sagen ist Kommunikation, gewiß, aber als Bedingung aller Kommunikation, als Ausgesetztheit“<sup>488</sup>. Wir können demnach gar nicht anders und müssen auf irgendeine Art und Weise antworten. Dabei ist die Art der Antwort völlig irrelevant auf der meta-

---

<sup>484</sup> Lévinas, Totalität, S. 104.

<sup>485</sup> Lévinas, Unvorhersehbarkeiten, S. 173.

<sup>486</sup> Lévinas, Jenseits, S. 143f.

<sup>487</sup> Lévinas, Humanismus, S. 41. Siehe auch einen fast identischen Passus in: Lévinas, Spur, S. 221.

<sup>488</sup> Lévinas, Jenseits, S. 116.

physischen Ebene des Antlitzes. „Dass der Andere mich auf diese Weise affiziert und einen Anspruch an mich richtet, macht eine Antwort unausweichlich – und sei es die Zurückweisung des Anspruchs.“<sup>489</sup>

Dabei bleibt das Sagen lediglich ein Versuch, das zu beschreiben, das erscheint. Das Sagen bleibt als Gesagtes in der Erinnerung, die jedoch durch die Ungenauigkeit des Sagbaren die Rätselhaftigkeit des Anderen nicht aufhebt:

„Das unaussagbare Sagen überlässt sich dem Gesagten, der dienstbaren Indiskretion einer schon verfälschenden Sprache, die das Unsagbare überall bekanntmacht und entheilig; die sich aber ihrerseits reduzieren lässt, ohne dabei das Unsagbare in der Mehrdeutigkeit oder im Rätsel des Transzendenten zu tilgen, von dem der atemlose Geist ein Echo behält, das sich entfernt“<sup>490</sup>.

Das Sagen entbirgt nicht das Rätsel des Antlitzes, jedoch kann dadurch der Dritte, der andere Mensch uns näher kommen in seiner Andersartigkeit, indem wir uns selbst dem anderen öffnen und somit aus unserem οίκος heraustreten und den anderen empfangen.

„Sprechen heißt den Anderen erkennen und sich ihm gleichzeitig zu erkennen geben. Der Andere wird nicht nur erkannt, er wird *begrüßt*. Er wird nicht nur benannt, sondern auch angerufen. Um es grammatikalisch auszudrücken: der Andere erscheint nicht im Nominativ, sondern im Vokativ. Ich denke nicht nur daran, was er für mich ist, sondern gleichzeitig und sogar schon vorher *bin* ich für ihn.“<sup>491</sup>

Wir entblößen unser Inneres, das erst durch das Äußere der menschlichen Welt, die sich im Dritten manifestiert und die wir zur Manifestation unseres Ichs benötigen. Im Sagen enthäutet sich das Selbst, zeigt sich in seiner Nacktheit, offenbart seine Sterblichkeit: „Im Sagen kommt das Subjekt dem Nächsten nahe, indem es sich ausdrückt im buchstäblichen Sinne des Wortes, hinausgetrieben wird aus jeglichem Ort, *keine Bleibe* mehr hat, keinen Boden betritt. Das Sagen entblößt über die Nacktheit hinaus das, was es noch an Verbergung hinter der Ausgesetztheit einer entblößten Haut geben kann“<sup>492</sup>. Wir setzen uns dem anderen Menschen aus und geben ihm die Gelegenheit über unser Leben oder unseren Tod zu bestimmen. Die eigene Existenz wird durch das Sagen *auf's Spiel gesetzt*, sie wird verletzlich, verwundbar. Durch die Nähe zum Anderen werden wir verwundbar, wird unsere Sterblichkeit offenbar.

---

<sup>489</sup> Dederich 2013, S. 50.

<sup>490</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 108.

<sup>491</sup> Lévinas, *Freiheit*, S. 17. [Hervorhebung im Original]

<sup>492</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 118. [Hervorhebung im Original]

Lévinas sieht im Sagen des Anderen und seiner Forderung zwei Ausdifferenzierungen des Befindens unseres Seins, die durch unsere Verantwortung für den Anderen möglich sind: die Geduld und der Schmerz. „Von sich her ist das Sagen der Sinn der Geduld und des Schmerzes. Durch das Sagen bedeutet das Leiden in Gestalt eines *Gebens*, selbst wenn das Subjekt um den Preis der Bedeutung Gefahr liefe, sinnlos zu leiden.“<sup>493</sup> Das Sagen ist Geduld und Schmerz, da es uns in unserer Gegenwart betrifft, es ist transitiv ein sagendes Sagen: es kommt nicht aus der Vergangenheit und befiehlt uns ein „Sollen“ und „Müssen“, sondern ein „Können“, wir können jetzt helfen und den Schmerz des Gebens oder Nicht-Gebens erfahren. Ebenso die Geduld, die unser Können auf die Probe stellt und unsere Verantwortung womöglich erst in der Zukunft einlöst. Das Sagen verweist demnach nicht auf einen Modus von „etwas“ Vergangenem, sondern beruft sich immer auf das Gegenwärtige, wir handeln und ver-gegenwärtigen (re-präsentieren) unsere Verantwortung im Hier und Jetzt. „Sprache wird in ihrer ethischen Struktur verstanden als antwortendes Geschehen und nicht als initiative Verlautbarung eines monozentristisch verfaßten Bewußtseinsfeldes: als ein Tun vor dem Verstehen, in dem und durch das Verantwortung ein geschehendes Ereignis wird.“<sup>494</sup> In diesem Sinne könnte auch gesagt werden, dass sich „[i]m Sprechen [...] das Ethische“<sup>495</sup> realisiert. Erst durch die Sprache, durch das, was gesagt wird und das was durch das Sagende ungesagt bleibt, wird die *a priori* Ethik dem verantwortbaren Subjekt bewusst und praktisch im Handeln umsetzbar.

### **Verantwortbarsein**

Lévinas spricht in seinem Werk von der Verantwortung als einer Art unhintergebar Aufgabe, die jeder Mensch hat. Die Verantwortung ist eine: „Antwort ohne Frage“<sup>496</sup>. Nur der Mensch allein kann für den anderen Menschen, für seinen Nächsten verantwortbar sein, kein anderes Lebewesen und auch nicht ein „Gott“ kann diese Aufgabe übernehmen. Es ist die Aufgabe des Menschen, den Menschen zu retten: „Die göttliche Art und Weise, das Elend zu beseitigen, besteht gerade darin, Gott hier nicht ins Spiel zu bringen. Das wahre Verhältnis zwischen Mensch und Gott beruht auf der Beziehung von Mensch

---

<sup>493</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 121. [Hervorhebung im Original]

<sup>494</sup> Wimmer 1996c, S. 47.

<sup>495</sup> Wimmer 1996b, S. 82.

<sup>496</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 305.

zu Mensch, für die der Mensch allein die volle Verantwortung trägt, so als ob es keinen Gott gäbe, auf den man zählen könnte“<sup>497</sup>. Deshalb kann von einem Verantwortbarsein jedes Menschen gegenüber jeden anderen Menschen gesprochen werden, das sich durch die Beziehung zum Anderen manifestiert. Lévinas bezieht sich auf die Bibel, wenn er davon spricht, dass wir gegenüber jedem Menschen Respekt haben sollen, dabei spielt es keine Rolle, ob wir dies aus religiösen Gründen tun, die Religion rückt dabei in den Hintergrund; die Bibel erinnert uns daran, dass jeder Mensch von Geburt an, das gleiche Recht besitzt, das natürliche Recht eines freien Menschen, das er Mensch sein darf und nicht unterdrückt wird, dem Respekt gezollt wird etc.:

„Die Idee einer Gesellschaft, die die Religion im Namen der Religion selbst in Klammern setzt, konkretisiert sich in der Idee des Fremden [...]. Mehr als vierzig Mal erinnert uns der Pentateuch an den Respekt, den wir dem Fremden schulden. Es gilt dasselbe Gesetz für den Fremden wie für den Einheimischen; der Grund dafür liegt sowohl in der menschlichen Brüderlichkeit als auch in der menschlichen Not, der alle gleichermaßen ausgesetzt sind („denn du bist selbst Fremder in Ägypten gewesen“). Das Recht einer Person liegt außerhalb ihrer Zugehörigkeit zur Religion des Staates begründet. Der jüdische Monotheismus verkündet das natürliche Recht“<sup>498</sup>.

Wir, jeder einzelne Mensch, ist dafür verantwortlich und verantwortbar, das dieses natürliche Recht eingehalten und bewahrt bleibt. Es ist für jede Form von Gesellschaft bzw. Gemeinschaft notwendig und unabdingbar.

Nur ich selbst kann dem Anderen antworten, wenn er mich anfleht, meine Verantwortung für ihn anruft: „Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann“<sup>499</sup> und „[v]or dem Anderen ist das Ich unendlich verantwortlich“<sup>500</sup>. Das Verantwortbarsein wäre bei Lévinas dementsprechend eine anthropologische Grundkonstante der menschlichen Existenz, die diesen von anderen lebenden Organismen unterscheidet und ihm eine lebenslange Aufgabe gibt und darüber hinaus vom Anderen erst zum Menschen durch seine Verantwortung gemacht wird. „Der andere Mensch tritt in den Mittelpunkt aller Erörterung und allein von ihm her empfängt auch das Leben des Einzelnen seinen Sinn und seine Rechtfertigung“<sup>501</sup>.

---

<sup>497</sup> Lévinas, Unvorhersehbarkeiten, S. 157.

<sup>498</sup> Ebd., S. 159.

<sup>499</sup> Lévinas, Spur, S. 224.

<sup>500</sup> Ebd., S. 225.

<sup>501</sup> Krewani 2006, S. 192.

Der Mensch hat demnach „eine Verpflichtung zur Verantwortung“<sup>502</sup> und Lévinas fordert dadurch zu einer aktiven menschlichen Handlung auf, die die Passivität einer rein moralisch fundierten Sollens-Ethik, in eine aktive Könnens-Ethik umwandelt<sup>503</sup>. „Ich bin stellvertretend für alle verantwortlich, einschließlich deren Fehler.“<sup>504</sup> Es stellt sich nunmehr nicht mehr die Frage danach, ob man jemand anderem helfen oder nicht helfen soll, sondern, dass man helfen oder nicht helfen „kann“. Die Entscheidung wird nicht mehr danach beurteilt, ob Moralvorstellungen erfüllt werden sollen, sondern danach, dass die Möglichkeit es zu können schon immer gegeben ist und man deshalb mehr oder weniger dazu verpflichtet ist, dem Anderen zu helfen oder ihm nicht zu helfen, ohne dahinter eine intentionale moralische Vorstellung zu haben. Lévinas entwirft in diesem Sinne kein neues ethisches<sup>505</sup> Modell, sondern für ihn gibt es eine Ethik vor jeder kulturellen, sozialen oder sonstigen reflexiven Ethik, diese könnte als eine Ethik *a priori* bezeichnet werden, da sie vor allem, reflexiv in das Denken des Menschen eingreift. Sie ist nach Lévinas das Grundmotiv der menschlichen Existenz und bestimmt alle menschlichen Handlungen: „Die Ethik, von der Levinas spricht, ist also keine Werte-Ethik, vielmehr wird die Ethik durch ihre Verwurzelung in der Erfahrung von der Sollensphilosophie entkoppelt. Das Denken selbst ist ethisch, bevor es das Ethische denkt“<sup>506</sup>. Die Vorstellung davon, wie sich dieses ethische Handeln letztendlich äußert bleibt bei Lévinas im vagen metaphysischen Raum stehen und kann nicht in einer konkreten Handlung manifestiert werden. Jedoch ist dieses Handeln „Selbstaufopferung in der vollen Verantwortung für den Anderen“<sup>507</sup> und bezeugt die Absolutheit einer *a priori* *rischen Ethik*, die alles andere in den Hintergrund rücken lässt.

„Diese Ethik beharrt auf Erfahrung, weil sie sonst nichts hätte, wovon sie handeln könnte, ohne doch zu verleugnen, daß ihr der Imperativ, wie sie zu handeln hat, nur als Zeichen von etwas Anderem entgegentritt.“<sup>508</sup> So ist sein Bild einer begründbaren Ethik auch nicht gleichzusetzen mit der metaphysischen Ethik, die *a priori* vorhanden ist und die an die Epoché, die Husserl als vorwissenschaftliches Verständnis von Welt bezeich-

---

<sup>502</sup> Taureck 1991, S. 34.

<sup>503</sup> Vgl. bspw. ebd..

<sup>504</sup> Ebd., S. 79.

<sup>505</sup> „Das Ethische ist jenes Feld, das durch das Paradox eines mit dem Endlichen in Beziehung stehenden Unendlichen beschrieben wird, welches sich gleichwohl durch diese Beziehung nicht Lügen straft. Das Ethische ist das Zerbersten der Ureinheit der transzendentalen Apperzeption – das heißt Jenseits der Erfahrung“ (Lévinas, Jenseits, S. 325)

<sup>506</sup> Wimmer 2007, S. 162.

<sup>507</sup> Lévinas, Jenseits, S. 157.

<sup>508</sup> Brumlik 2006, S. 12.

net, erinnert und deshalb nur in ihrer Wesenhaftigkeit nachträglich beschrieben werden kann, weshalb diese *a priorische Ethik* un-be-schreibbar bleibt und konsequenterweise keinen ethischen Kanon an moralischen Geboten darstellt. Lévinas Beschreibung dieser *a priorischen Ethik* bleibt letztendlich nur durch die Erfahrung mit ihr vorstellbar: „Ja-wohl, Ethik noch vor Ontologie, Staat oder Politik und jenseits ihrer, Ethik aber auch jenseits der Ethik“<sup>509</sup>. Sie, die *a priorische Ethik*, zeigt sich demnach nur als eine Spur, die durch die Erfahrung mit dem Anderen aufflackert und sich schemenhaft zeigt, weshalb auch nur die Spur in ihrer Wesenhaftigkeit beschrieben werden kann und nicht die *a priorische Ethik*.

Die Erfahrung mit dem Anderen ist im Denken Lévinas immer schon eine soziale Beziehung, die er aus der jüdisch-östlichen Philosophie herleitet. Das Wort „Verantwortung“ (hebräisch: achariout) schließt für Lévinas nach jüdischer Tradition semantisch schon den anderen Menschen (hebräisch: acher) mit ein.<sup>510</sup> Weshalb Lévinas speziell auf die Beziehung der Menschen untereinander eingeht, da für ihn die Verantwortung eine rein menschliche Fähigkeit ist, die den Menschen auch zum Menschen macht. Die praktische Umsetzung, die Moral, bezeugt diese Fokussierung auf den Menschen: „Die Menschlichkeit des Menschen beginnt mit der Moral“<sup>511</sup>. Das Verantwortbarsein für sich selbst und den anderen Menschen wird dadurch zu einer anthropologischen Grundkonstante, die in einer *a priorischen Ethik* begründet ist, die fernab allem, was der Mensch auch tut, in ihm schon durch die Geburt als Mensch begründet wird.

### **Die Heteronomie der Autonomie**

Lévinas sieht dieses Verantwortbarsein gegenüber eines durch die *a priorische Ethik* immer gesetzten Anderen als eine Neufassung des Autonomie-Begriffes, der nicht nur die Freiheit des Selbst im Blick hat, sondern darüber hinaus geht und nach dem Anderen fragt und somit zu einer Heteronomie wird. Die Autonomie, die sich nicht am Anderen orientiert wird für Lévinas zu einem Narzissmus: „Die Autonomie [...] setzt voraus, daß die Freiheit selbst ihres Anspruches gewiß ist, sich ohne Rückgriff auf etwas anderes rechtfertigt, sich wie Narzß an sich selbst genug ist“<sup>512</sup>. Diese Neufassung des Autonomiebegriffs, die Ideen des Talmuds für die Lebenspraxis aufgreift, verweist auf eine Art

---

<sup>509</sup> Derrida 1999, S. 12.

<sup>510</sup> Vgl. Taureck 1991, S. 34.

<sup>511</sup> Lévinas, Unvorhersehbarkeiten, S. 160.

<sup>512</sup> Lévinas, Spur, S. 188.

Befreiung von sich selbst. „Das Ich gewinnt eine neue Autonomie durch die Heteronomie der ihm auferlegten Verantwortung. Zum Menschen wird der Mensch dadurch, daß er den Anderen hört und ihm antwortet. Sein Menschsein ist begründet vom Anderen her.“<sup>513</sup> Das Prinzip der Verantwortung besitzt und befiehlt uns, aber es befreit uns auch. Letztendlich bleibt aber wieder etwas, das den Menschen *a priori* bestimmt und den Mensch als einen *homo officium* – verantwortlichen Menschen – determiniert, der eine Dienstleistung, eine Pflicht gegenüber dem Anderen erbringen muss und somit gewissermaßen in einer Schuld steht, der er nicht entfliehen kann. Derrida bezeichnet diese Proto-pflicht als eine Treue, die zwischen dem Selbst und dem Anderen durch die Verantwortung besteht und die Lévinas als eine „grenzenlose Verantwortung“ bezeichnet: eine grenzenlose „Verantwortung, die über meine Freiheit hinausgeht und ihr vorausgeht [sic!], eine des ‚bedingungslosen Ja‘, [...] eines *Ja*, das älter ist als die naive Spontaneität‘, eines *Ja*, das zu jener Redlichkeit paßt, welche ‚ursprüngliche Treue gegenüber einer unauflösbaren Allianz‘ meint“<sup>514</sup>. Ich bin nicht nur für den Anderen verantwortlich und muss ihm Verantwortbar sein, sondern ich bin auch für die Verantwortlichkeit des Anderen verantwortlich: „derart daß in der Verantwortung, die wir füreinander haben, ich immer noch eine Antwort mehr zu geben habe, verantwortlich bin auch noch für die Verantwortlichkeit des Anderen“<sup>515</sup>. Jedoch verlangt dieses Verantwortbarsein, dass ich dem Anderen nah bin, eine Nähe, die ermöglicht, dass ich ihm in seiner Verantwortung einen Schritt voraus bin; dadurch komme ich nicht nur dem Anderen in seiner Rätselhaftigkeit näher, sondern kann die Verantwortung gegenüber dem Anderen gerechter ausüben und die Verantwortlichkeit des Anderen verantwortlicher verantworten: „[...] sich derart anzunähern, daß über die reziproken Beziehungen hinaus, die sich zwischen mir und dem Nächsten unweigerlich ergeben, ich immer einen Schritt mehr auf ihn hin ausgeführt habe (was nur dann möglich ist, wenn dieser Schritt Verantwortung heißt) [...]“<sup>516</sup>. Es handelt sich bei der Beziehung mit dem Anderen um keine reziproke Beziehung, sondern um eine sorgende Beziehung, die asymmetrisch bleibt, die Sorge um den Anderen ist dadurch immer größer als um sich selbst: „Die Sorgen für den Anderen siegt über die Sorge um sich selbst“<sup>517</sup>. Jedoch kann sich durch die Verantwortung für den Anderen, sich auch die Sorge auf das Selbst beziehen, denn sie richtet sich letztendlich

---

<sup>513</sup> Wenzler 2005, S. XIII.

<sup>514</sup> Derrida 1999, S. 11.

<sup>515</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 189.

<sup>516</sup> Ebd.

<sup>517</sup> Lévinas, *Unvorhersehbarkeiten*, S. 173.

nicht nur auf den Anderen, sondern auch auf das Selbst, wenn es Möglichkeiten für das konkrete Handeln, Verhalten etc. entwirft und diese sich durch den Anderen ermöglichen: „Das Ich kann im Namen der schrankenlosen Verantwortung dazu aufgerufen sein, auch für sich selbst Sorge zu tragen. Dadurch daß der Andere, mein Nächster, auch Dritter ist in bezug auf einen weiteren Anderen, der seinerseits Nächster ist, entsteht das Denken, das Bewußtsein, die Gerechtigkeit und die Philosophie“<sup>518</sup>. Die Nähe zum Anderen ist Verantwortung, die sich aus der Unmittelbarkeit der Begegnung ergibt, die ohne jegliche Konnotation besteht:

„Die Nähe – Differenz, die Nicht-Indifferenz ist – Verantwortung: Antwort ohne Frage – Unmittelbarkeit eines Friedens, der mir auferlegt ist – Bedeutung als Zeichen – Humanität des Menschen (anders verstanden als von der transzendentalen Subjektivität her!) – Passivität der Ausgesetztheit – ihrerseits ausgesetzte Passivität – Sagen – hat nicht Platz im Bewußtsein noch auch im Engagement, sofern man es in Begriffen des Bewußtseins oder der Erinnerung versteht, sie stellt keine Verbindung und keine Synchronie her. Die Nähe ist Brüderlichkeit vor dem *sein* und vor dem Tod; sie hat einen Sinn gegen den Willen des Seins und des Nichts, gegen den des Begriffs“<sup>519</sup>.

Die Nähe des Anderen betrifft uns, sie fleht uns an und befiehlt uns, sie zeigt in die Unendlichkeit und bleibt nur als Rätsel in der Spur ver-gegenwärtigbar (re-präsentierbar), als Antlitz erscheint uns der Andere, als metaphysisches Wesen, das uns anruft nach Verantwortung. Dieses Sagen des Anderen können wir erhören oder ablehnen, wir können diese Verantwortung als ein Opfer für den Anderen oder als eine Gabe an ihn verstehen, jedoch fehlt jedwede praktische Anleitung, *wie* und *was* wir antworten können, wenn uns das Antlitz des Anderen aus der Unendlichkeit anspricht:

„Diese Verantwortung geht auf keinerlei Engagement zurück, auf kein Prinzip – das heißt auf keine wieder erinnerbare Gegenwart. Der Befehl, der mich dem Anderen weiht, zeigt sich mir nicht, es sei denn durch die Spur seiner Zurückgezogenheit, als Gesicht des Nächsten. Durch die Spur einer Zurückgezogenheit, der nie eine Aktualität vorausgegangen war und die nur in meiner eigenen, schon gehorchenden Stimme gegenwärtig ist – harte Gegenwart des Opfers und der Gabe“<sup>520</sup>

Der Andere stellt unsere eigene Freiheit in Frage, indem er uns anruft. Wenn wir uns davon ganz vereinnahmen lassen, verlieren wir uns; weshalb wir dazu angehalten sein sollten, unser eigenes Ich zu wahren und dadurch unseres Verantwortbarseins für den

---

<sup>518</sup> Lévinas, *Jenseits*, S. 285.

<sup>519</sup> Ebd., S. 305f.

<sup>520</sup> Ebd., S. 308.

Anderen bewusst sind, denn nur wenn die Differenz zwischen mir und dem Anderen bestehen bleibt, kann ich Ich sein: „Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich sichern“<sup>521</sup>. Einerseits opfern wir uns für den Anderen auf, hören ihn an, erkennen seine Verletzlichkeit an, geben ihm aber unsere Verantwortung als eine Gabe, die keiner Gegen-gabe bedarf. Die Heteronomie, die vom Anderen ausgeht, ist eine Gabe, die uns von der *a priori-schen Ethik* zukommt, die unsere Menschlichkeit ausmacht und die Gerechtigkeit für den Dritten, für den Nächsten, für jeden anderen Menschen fordert.

### **Gerechtigkeit**

Der Andere erscheint mir als Antlitz, welches nicht nur diesen Anderen erscheinen lässt, sondern auch den Dritten: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit“<sup>522</sup>. Durch diese Artikulation der Beziehung zum Anderen, stehe ich auch in einer Beziehung zum Dritten, da dieser als mein Nächster, der andere Mensch erscheint und für alle anderen Menschen steht. Ich habe die Verantwortung für diesen Dritten und kann Gerechtigkeit für ihn einfordern oder auch geben, da ich für ihn einstehe in seiner Verantwortung für den Anderen. „Sprechen begründet somit das moralische Verhältnis der Gleichheit und erkennt folglich die Gerechtigkeit an.“<sup>523</sup> Die Begegnung mit dem Dritten ist die soziale Beziehung mit jedem anderen Menschen, die mit Normen, Werten und anderen Formen im Kontext des menschlichen Zusammenlebens in Zusammenhang steht: „Die Sprache in der Anwesenheit des Dritten ist Sagen eines Gesagten. Sie hat einen Inhalt, der der Inhalt meines Bewußtseins ist. In dem Moment, in dem ich in der Anwesenheit des Dritten Gerechtigkeit fordere, werde ich mir meines Sagens bewußt als Sagen eines Gesagten. Die Geburt der Gerechtigkeit ist auch die Geburt meines Bewußtseins“<sup>524</sup>. Da ich alleine für die Verantwortung des Anderen einstehe, bin ich für die Gerechtigkeit ihm gegenüber verantwortlich und verlange danach, das diese ihm gegeben wird:

„Sie ist zweitens die Umwandlung meiner Verantwortung für meinen Nächsten in ein Verlangen nach Gerechtigkeit für alle Menschen, denn ich bin nie allein mit meinem Nächsten: Ein Dritter steht von Anfang an neben ihm. Dieses Verlangen nach Gerechtigkeit ist zuerst ein Verlangen mir selbst gegenüber, nach dem ich die anderen gerecht be-

---

<sup>521</sup> Lévinas, *Totalität*, S. 55.

<sup>522</sup> Ebd., S. 307f.

<sup>523</sup> Lévinas, *Freiheit*, S. 17.

<sup>524</sup> Delhom 2000, S. 61.

handeln soll. Es ist ein weltliches Verlangen nach Gerechtigkeit für den Schwachen, den Unterdrückten und das Opfer einer möglichen Gewalt, denn die Schuld, die gegen mich verübt worden ist, kann ich vergeben, für meinen Nächsten aber muß ich Gerechtigkeit verlangen“<sup>525</sup>.

Die Gerechtigkeit ist von mir abhängig, ich alleine kann diese für den Anderen einfordern und verlangen, ohne mein subjektives Urteil, das meine Verantwortung gegenüber meinem Nächsten erlebt, wäre die Gerechtigkeit nicht möglich: „Die Gerechtigkeit wäre nicht möglich ohne die Singularität, ohne die Einzigkeit der Subjektivität“<sup>526</sup>. Erst durch meine Einschätzung, mein Eingreifen, kann dem anderen Menschen Gerechtigkeit zuteil werden. Der andere Mensch, der uns „erscheint als der Arme und Fremde, als Witwe und Waise, zugleich aber als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen“<sup>527</sup>, wird zum Bezugspunkt der Gerechtigkeit für alle Menschen. Mein Handeln ist maßgeblich dafür, dass der andere Mensch nicht verletzt wird, dass der andere nicht gefoltert oder getötet wird, dass „er“ nicht verletzt, foltert oder tötet und nicht meine Existenz vernichtet. Ich kann nur für den anderen Menschen eintreten, ihn beeinflussen, aber ich kann nicht anstatt seiner handeln.

Die Gerechtigkeit ist Brüderlichkeit, sie verlangt, dass wir für den Anderen eintreten, da wir alle Menschen sind, auch wenn wir alle verschieden sind:

„Der eigentliche Status des Menschlichen impliziert die Brüderlichkeit und die Idee der menschlichen Gattung. Diese Idee widerspricht radikal der Konzeption einer durch Ähnlichkeit vereinten Menschheit; sie widerspricht der Konzeption einer Menge verschiedener Familien, die aus Steinen, die Deukalion hinter sich geworfen hätte, hervorgegangen wären und die kraft des Kampfes der Egoisten zu einer *civitas humana* gelangten.“<sup>528</sup>

Dieses Prinzip der Brüderlichkeit wird für die Gerechtigkeit, die ich dem Anderen widerfahren lassen kann, benötigt. Wenn alle nur auf ihre eigenen Bedürfnisse achten, entfremden sich die Menschen voneinander. Die Nähe, die das Antlitz durch sein Erscheinen erzeugt, ermöglicht diese Brüderlichkeit, jedoch ist diese Nähe auch Nähe zum Unendlichen, zum absolut Anderen, das einerseits irritiert, andererseits aber auch unser Verlangen nach dem Anderen mildert: „Die Gesellschaft muß eine Gemeinschaft von Brüdern sein, um der Geradheit – der Nähe schlechthin – gewachsen zu sein, in der sich

---

<sup>525</sup> Delhom 2000, S. 14.

<sup>526</sup> Lévinas, *Totalität*, S. 362.

<sup>527</sup> Ebd., S. 366.

<sup>528</sup> Ebd., S. 310.

das Antlitz meinem Empfang präsentiert“<sup>529</sup>. Wir müssen als Gemeinschaft agieren, wenn Gerechtigkeit für den Anderen gewahrt werden soll, selbstlos sein, uns für den anderen Menschen opfern, denn nur dann kann die Idee der Verantwortung verwirklicht werden: „Aber die Gerechtigkeit hat nur dann Sinn, wenn sie den Geist der Selbstlosigkeit (*dés-interessement*) behält, der die Idee der Verantwortung für den anderen Menschen belebt“<sup>530</sup>.

Die Gerechtigkeit, wie sie von Lévinas bestimmt wird, kann als die Verwirklichung der Verantwortung, die die Versinnbildlichung einer *a priori* Ethik ist, gesehen werden. Die Begegnung und die Beziehung mit dem Anderen, die mit dem Erblicken und Erhören des Antlitzes des Anderen einsetzt, wird metaphysisch bestimmt und kann als die theoretische Grundlage des gerechten Handelns betrachtet werden. Der nächste Schritt, die Manifestation des Dritten, des anderen Menschen, der alle anderen menschlichen Wesen beinhaltet, ist die Bewegung hin zur sozialen Beziehung, die dadurch ermöglicht wird. Diese soziale Beziehung, die konkret mit dem Dritten stattfindet und durch das Soziale Werte und Normen und jegliche Art von Moral umfasst, wird nur in Form der Gerechtigkeit praktisch umsetzbar. Denn jede soziale Beziehung verlangt Gerechtigkeit, so wird die *a priori* Ethik zu einem Verantwortbarsein in Theorie und Praxis, in einer Reflexion über das Selbst, den anderen Menschen und die menschliche Welt und beschreibt einen existentiellen Bildungsprozess, der unerlässlich für die menschliche Existenz ist, da sie den Menschen erst zum Menschen macht nach Lévinas. Denn in der Gerechtigkeit holt der einzelne Mensch die Verantwortung in den Alltag der menschlichen Welt.

Das Verantwortbarsein ist ohne einen Anderen nicht zu denken. Dabei spielt es keine Rolle, ob der Andere diese Verantwortung, die ich ihm gegenüber habe, annimmt oder nicht; wenn er mir als Antlitz erscheint, ruft er mich an. Weder der Andere noch ich können sich dieser Beziehung, die die Verantwortung hervorruft entziehen. Die Verantwortung sieht über alles hinweg und ich habe keine andere Wahl, weil es keine Wahlmöglichkeit gibt. Die Verantwortung ist vorhanden bevor ich überhaupt eine Entscheidung treffen kann, sie ist *a priori* Ethik. Deshalb geht mich der andere immer an, egal in welcher Situation, meine Verantwortung greift immer: „Ich verstehe die Verantwortlichkeit als Verantwortung für den *Anderen*, das heißt als Verantwortung für das, was

---

<sup>529</sup> Lévinas, Totalität, S. 310.

<sup>530</sup> Lévinas, Ethik, S. 75. [Hervorhebung im Original]

nicht meine Sache ist oder mich sogar nichts angeht (*ne me regarde pas*); oder auch gerade für das, was mich etwas angeht (*me regarde*), dem ich mich als einem Antlitz annähere“<sup>531</sup>. Der Andere obliegt mir immer, meine Verantwortung kann nicht nicht ausgeübt werden. Weder kann ich sie abgeben, sobald mir der Andere als Antlitz erscheint, noch kann er meine Verantwortung ablehnen. Das Antlitz ruft mich an, auch wenn es von sich aus ein schweigendes Antlitz ist, sagt es durch seine reine Anwesenheit im Unendlichen, dass ich für es verantwortlich bin. Es spielt keinerlei Rolle, ob meine Verantwortung sorgend oder nicht sorgend artikuliert wird. Ich bin für den anderen Menschen verantwortlich, damit ihm Gerechtigkeit widerfährt, das er nicht in seiner Sterblichkeit verletzt wird und wenn ich diese Gerechtigkeit nicht geben kann, wird meine Verantwortung nicht negiert.

„Die Bindung zum *Anderen* bahnt sich nur als Verantwortung an, wobei es im übrigen einerlei ist, ob diese akzeptiert oder abgelehnt wird, ob man sie zu übernehmen weiß oder auch nicht, ob man für den *Anderen* etwas Konkretes tun kann oder auch nicht. Zu sagen: Hier bin ich. Etwas zu tun für einen Anderen. Zu geben. Menschlicher Geist zu sein, das ist es.“<sup>532</sup>

Wenn ich die Verantwortung aktiv übernehme, um dem anderen Menschen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, desto gerechter werde ich und umso mehr Verantwortung übernehme ich<sup>533</sup>. Die Verantwortung, die ich dem Anderen gebe, erwartet keine Gegengabe, es ist keine symmetrische Verantwortung, sondern eine asymmetrische Verantwortung, da ich als einziger die Verantwortung, die ich als menschliches Wesen in der menschlichen Welt habe, nicht abgeben kann und meine Verantwortung durch mich einzigartig ist. „Das Ich hat immer ein *Mehr* an Verantwortlichkeit als alle anderen.“<sup>534</sup> Diese heteronome Erfahrung mit dem Anderen, die von mir als autonomes Subjekt ausgeht, ermöglicht erst eine soziale Beziehung mit einem anderen Menschen, denn ich ermögliche diesen Austausch zwischen zwei voneinander getrennten Entitäten, die miteinander kommunizieren, die durch die Verantwortung aneinander gebunden sind, aber sich trotz allem fremd bleiben müssen, da sie unterschiedlich voneinander sind. Lévinas „gibt [...] der Frage nach dem Menschen einen anderen Stellenwert, indem er die unhintergehbare Differenz zwischen einer ‚heteronomen Erfahrung‘ des Anderen, die Sozialität erst er-

---

<sup>531</sup> Lévinas, *Ethik*, S. 71.

<sup>532</sup> Ebd., S. 73.

<sup>533</sup> Vgl. ebd., S. 79.

<sup>534</sup> Ebd., S. 74.

möglich, und der philosophischen Reflexion des autonomen Subjekts aufzeigt<sup>535</sup>. Aufgrund dieser stetigen Fremdheit und Andersheit des Anderen, die in der sozialen Beziehung ein Sich-verhalten gegenüber jemanden und ein aktives Handeln ein- bzw. erfordert, wird die Gerechtigkeit möglich: Weil die Situation die Verantwortung gegenüber dem anderen Menschen herausfordert, weil sie stetig different bleibt und wir darauf antworten können müssen, weil wir ansonsten keine soziale Beziehung mit jemand anderem eingehen können außer mit uns selbst, was einen radikalen Solipsismus hervorrufen würde, so können wir ausschließlich nur gerecht handeln. Wobei die Frage nach dem wie und was des gerechten Handelns relativ bleibt, da sich die Verantwortung gegenüber dem Anderen in der sozialen Beziehung lediglich individuell äußern kann und sich gegen Lévinas argumentieren ließe, dass dadurch auch ein un-gerechtes Verhalten und Handeln gerecht wäre, da man auf den Anruf des Anderen geantwortet hat. Und da die Antwort auf den Anruf des Anderen nach Lévinas vom Selbst abhängt, ruft dies eine paradoxe Struktur der Gerechtigkeit hervor: Eine gerechte Gerechtigkeit, eine ungerechte Gerechtigkeit, eine gerechte Ungerechtigkeit, eine ungerechte Ungerechtigkeit; sie können alle im Spektrum der individuellen Verantwortung liegen, denn sie sind perspektivisch möglich. Sie werden erst unmöglich, wenn das Selbst das Antlitz des Anderen nicht sehen möchte, da dann eine Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Anderen vorläge, die jedoch wiederum verantwortungsvoll sein könnte, da man, weil man die Verantwortung nicht übernehmen möchte, Verantwortung für die Verantwortung gegenüber den Anderen übernimmt, weil die eigene Verantwortung eine negative wäre.

Bildungstheoretisch kann Lévinas Denken folgendermaßen gedeutet werden: Das Selbst das gegenüber dem Anderen eine unendliche Verantwortung hat, manifestiert sich anhand dieser *a priorischen Ethik*, die dem Menschen angeboren ist. Der Mensch reflektiert durch diese Verantwortung für den anderen Menschen sich selbst, den anderen Menschen und die menschliche Welt aus einer differenzierteren Sicht als dies eine reine selbstreferentielle Perspektive zuließe. Die Verantwortung wird für das Verhalten und das Handeln des Subjekts zum leitenden Prinzip, das der Mensch selbstbestimmt ausübt. Die Existenz des Selbst bzw. des Menschen lässt sich ohne den Anderen nicht denken, denn erst der andere Mensch und die soziale Beziehung zu ihm, lässt das eigene Dasein

---

<sup>535</sup> Wimmer 2007, S. 162.

in der Realität verorten. Der Andere fordert das Selbst zu einem reflektierten und gerechten Verhalten und Handeln auf, wodurch jegliches Denken des Subjekts zu einem alteritätsreferentiellen Reflektieren wird. Diese Idee der Verantwortung des Selbst für den Anderen kann als eine heteronome Autonomie des Selbst verstanden werden, da der Andere das Selbst quasi als Geisel nimmt, in dem es von ihm seine Verantwortung einfordert, jedoch handelt das Selbst selbstbestimmt und entscheidet frei wie es auf die Forderung des Anderen antwortet.

## **Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht – Eine Annäherung**

### **Grundannahmen**

Die schon anfangs angesprochenen Thesen sollen nun rückblickend auf die vorhergehenden Kapitel nochmals aufgegriffen werden, um sich der Wesenhaftigkeit der Existenz bildungstheoretisch anzunähern. Dabei werden die Bestimmungen des Wesens der Existenz, die anhand von Camus, Cioran und Lévinas hergestellt werden können, in ihrem Gesamtzusammenhang gefasst, miteinander verglichen und dargestellt.

Die Hauptthese, dass durch eine differenzierte Sichtweise auf die Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht auf grundlegende Perspektiven des Menschen verwiesen werden kann, lässt sich durch das Subjektive, das Soziale und den Anderen erschließen, wie in den Unterthesen zuvor angenommen worden ist. Dabei spielen das Subjektive, das Soziale und der Andere auf je eigene Weise eine Rolle, jedoch sind alle drei zum großen Teil nur in Verbindung miteinander denkbar. So verweist das Subjektive immer auf das Soziale und das Soziale immer auf den Anderen und der Andere auf das Subjektive. Denn, wenn man von einer Bildungstheorie, wie sie bspw. Koller entwirft, ausgeht, die den Fremden bzw. das Fremden in den Fokus der Auseinandersetzung mit Selbst und Welt stellt, so bedingen sich das Subjektive, das Soziale und das Andere unausweichlich aufeinander, da diese Fremdheitserfahrung durch das Spektrum dieser drei verständlicher werden kann. Diese Beziehungen zwischen Subjekt, Sozialität und dem Anderen müssen jedoch nicht immer responsiv sein oder immer im gleichen Verhältnis zueinander stehen, sie können ebenso asymmetrisch und unerwidert bleiben.

Camus' Beschreibung des Subjekts lässt sich nur im Kontext der Sozialität und des anderen Menschen denken, die dazu beitragen, dass der einzelne Mensch sich seiner selbst vergewissern kann. Das Denken Ciorans ist bestimmt von der Abkehr des Subjekts von der Sozialität und dem anderen Menschen. Der Mensch muss sich kritisch und skeptisch von der „normalen“ menschlichen Welt trennen, um sich in einem Prozess des Leidens von der Konformität des Lebens zu emanzipieren und zu einem „wahrhaft“ existierenden Menschen zu werden. Lévinas kann das Subjekt nur vom Anderen aus denken, dabei ist der Andere in der Alltagswelt immer schon der andere Mensch, der die Sozialität verkörpert. Das Subjekt kann nur in der Präsenz des Anderen existieren.

Diese drei Meta-Perspektiven können auf das Wesen der Existenz im Kontext der Bildungstheorie verweisen, da sie Bezugs- und Ausgangspunkt von Bildungsprozessen sind. Dabei stellen diese Perspektiven grundlegende Erfahrungen mit dem eigenen Dasein dar, die essentiell für die bildungstheoretische Auseinandersetzung mit der menschlichen Existenz sind, da sie sowohl auf das Subjekt, die Sozialität und den Anderen verweisen und Dimensionen des menschlichen Daseins sind, die von jedem Menschen im Kontext der menschlichen Welt und sozialen Beziehung zueinander erfahren werden: Ethik und Moral, Autonomie und Vergewisserung, Verantwortung und Gerechtigkeit, Revolte und Kritik, Subjekt und Sozialität, Endlichkeit und Unendlichkeit.

### **Wesensbestimmung der Existenz im Kontext der Bildungstheorie**

Die genannten grundlegenden Erfahrungen mit der eigenen Existenz werden nun in ihrer Wesenhaftigkeit zusammengeführt und gebündelt. Dabei handelt es sich nur um mögliche Perspektiven, die anhand einer bildungstheoretischen Auseinandersetzung mit der menschlichen Existenz eingenommen werden können. So sind die Erfahrungen, die bei Camus, Cioran und Lévinas geschildert werden und der Bildungs- und Erfahrungsraum, der hier geöffnet wird, lediglich ein Ausschnitt aus einem sehr weiten Spektrum, eine Zugangsweise zur menschlichen Existenz eröffnen kann. Jedoch hat sich m.E. heraus gestellt, dass es bei den hier behandelten Autoren, trotz ihrer verschiedenartigen Einschätzung der Existenz, Schnittpunkte bzw. gemeinsame Erfahrungen mit der eigenen Existenz gibt, die darauf verweisen, dass die menschliche Existenz grundlegende anthropologische Momente besitzt, die in jeder Auseinandersetzung mit dem Dasein erscheinen, erfahren und wahrgenommen werden können.

### **Ethik und Moral**

Allgemein und wie auch vor dem Hintergrund der in dieser Arbeit fokussierten Autoren spielen Ethik und Moral einerseits eine Rolle im Zusammenleben der Menschen und suggerieren dadurch einen universellen Anspruch, an den sich jeder halten soll. Andererseits kann genau dieser universelle Anspruch auch als eine Art Freiheitsentzug gedacht werden. Moral wird, wenn diese als Freiheitsentzug gedacht wird, meistens als unreflektiert und kaum hinterfragt dargestellt und der Mensch wird demnach von Normen und Werten bestimmt, die er zum Teil nicht vertreten oder nachvollziehen kann.

Dabei ist die Kategorie des „Sollens“ entscheidend, denn Moralvorstellungen unterstellen oft, dass der Mensch nicht selbst in der Lage ist ein ethisches Urteil über eine konkrete Situation zu treffen und mit einem moralischen Handeln darauf zu antworten. So kann in diesem Zusammenhang der christliche Gebotekanon aufgeführt werden, der den Dekalog des Alten Testaments umdeutet von dem jüdisch-hebräischen „Du kannst nicht“ hin zu dem „Du sollst nicht“, was sich in den westlichen Moralvorstellungen tradierte und den Menschen mehr oder weniger durch das „Sollen“ das eigene „Können“ abspricht und die absolute Schuldfähigkeit vorab zuspricht anstatt ihn als ein freies selbstkönnendes Wesen zu sehen. Camus sieht darin einen Freiheitsentzug, der dazu führen kann, dass der Mensch sich in diesen Norm- und Wertvorstellungen verliert und dadurch seine Humanität verspielt. Für einen modernen Humanismus bedarf es laut Camus eines reflektierten Menschen, der die Moralvorstellungen der Sozialität in Frage stellt und diese, wenn es notwendig werden sollte, auch aktiv verändert. Dabei sind Camus' Vorstellungen denen Nietzsches vom aktiven Nihilismus sehr nahe: d.h., dass der Mensch die Werte und Normen seiner Kultur umwertet und diese in einem stetigen Prozess reflektiert. Camus sieht jedoch im Nihilismus die Gefahr, dass dadurch alles verneint wird und in ein negatives Licht getaucht wird. Für ihn steht zwar, wie auch bei Nietzsche, ein souveränes und freies Subjekt im Vordergrund, jedoch bezieht er das Subjekt auch immer schon auf die Sozialität und kann diese nicht voneinander getrennt denken. Nur wenn das Subjekt so handelt, dass sein Handeln und Verhalten im Sinne der Sozialität steht, kann etwas verändert werden<sup>536</sup>. Ansonsten würde es sich um einen rein subjektiven Prozess handeln, der fernab von jeglicher Sozialität seine Interessen durchsetzt und somit selbst zu einem repressiven Gedankengut beiträgt. Das Subjekt benötigt deswegen die aktive Auseinandersetzung mit dem anderen Menschen und der Welt. Bildungsprozesse des Selbst sind, wenn man sie mit Camus denkt, sozialreferentiell und bleiben nicht auf einer selbstreferentiellen Stufe stehen.

Cioran geht in seinem Denken genau den Weg, den Camus als inhuman empfindet: Das Subjekt steht im Vordergrund und bewertet selbstreferentiell den anderen Menschen und die Welt. Die Beschäftigung mit der menschlichen Existenz ist laut Cioran nur möglich, wenn man sich selbst beobachtet und seine Erfahrungen mit der menschlichen Welt kritisch und skeptisch hinterfragt. Für ihn sind Bezugspunkte außerhalb des Subjekts gefährlich, da sie das Selbst täuschen und hintergehen können. Deshalb kann

---

<sup>536</sup> Dabei kommt Camus schlussendlich Kants Idee des kategorischen Imperativs näher als Nietzsches Vorstellung vom aktiven Nihilismus.

sich der Mensch am ehesten auf sich selbst verlassen. Jedoch steht Cioran auch der Selbstreflexion kritisch gegenüber, da sie in sich selbst verloren gehen kann. Dennoch muss sich der Mensch dieser Gefahr aussetzen, da er ansonsten ein „normales“ Leben führt und sich seiner eigenen Existenz nicht bewusst werden kann. Das „normale“ Leben bestehe nur daraus, dass das Leben auf die Zukunft ausgerichtet ist und das Dasein nicht vergegenwärtigt wird. Der Mensch strebe beständig nach dem, was er nicht haben könne und sehe sich selbst als die Krönung der Schöpfung. Für Cioran ist der Mensch jedoch ausschließlich ein „umwegiges Tier“, das nicht in der Lage ist, sich selbst zu finden. Der Mensch verneint sein Menschsein und sieht sich selbst als etwas Gottähnliches, das dem Fortschritt verfallen ist und deshalb bestimmte Moralvorstellungen benötigt, um die Welt und alle anderen Lebewesen zu unterwerfen. Damit unterwirft sich der Mensch selbst Konstruktionen, die ihm die Möglichkeit verwehren, die eigene Existenz bewusst zu leben. Das Existieren wird so zu einer Farce, die lediglich auf der Bühne des Fortschrittsglaubens gespielt wird. Der Mensch soll sich deswegen von allen Moralvorstellungen trennen, eine Ethik muss aus diesem Grunde nicht entworfen werden. Die gesellschaftlichen Normen und Werte verursachen Schmerzen, sie lassen den Menschen am Fortschritt erkranken und er leidet ununterbrochen. Dieses Leiden wird konstitutiv für eine kritisch-skeptische Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz. Bildungstheoretisch wird die Existenz der Bezugspunkt, an dem sich jegliche bildende Erfahrungen machen lassen kann und die dem Menschen es auch ermöglicht sich als Menschen zu fühlen. Denn nur in der Einsamkeit des Subjektiven findet der Mensch Freiheit, die ihn von den sozialen und kulturellen Täuschungen trennt und zu einem Menschen werden lässt.

Lévinas sieht von einer rein subjektiven Beschäftigung mit sich selbst ab, denn für ihn gibt es das Selbst ausschließlich durch und mit dem Anderen, weshalb für ihn die Ethik auch eine größere Rolle spielt als die Moral. Seine Vorstellung einer *a priori* Ethik, die vor allem anderen im menschlichen Denken existiert, bestimmt die menschliche Existenz und nicht eine Ethik, die durch die Sozialität konstruiert wurde. Die Moral lässt sich als eine Konsequenz aus der Auseinandersetzung mit dem Anderen denken. Denn der Andere erscheint dem Selbst als ein Antlitz, das ihn ergreift und seine Ethik anruft. Diese Begegnung wird zu einer sozialen Beziehung, die sich im Dritten manifestiert. Dieser Dritte ist jeder andere Mensch. Die Ethik, die Lévinas entwirft ist deshalb eine Ethik, die das Selbst und dessen Sicherheit und dessen Grenzen erschüttert, da sie ihn über sich selbst hinaus führt und ihm neue Perspektiven eröffnet.

„Das Ethische ist nach Levinas etwas, das nur in der Trennung geschieht. Es ist ein Bezug zu andern, mit denen man nicht schon Gemeinsamkeiten hat, die man als immer anders erfährt und durch die man selbst immer anders wird, ein in nichts feststehender, sondern bewegender, mitnehmender, verunsichernder Bezug. Das Ethische schafft Verunsicherung bevor es Sicherheit schafft. Es kommt dem eigenen Leben nicht zu Hilfe, sondern stört es. Es unterbricht die Sorge um sich selbst, öffnet für die Belange eines andern und ruft die Verantwortung für ihn wach. Ein anderer nötigt mich, ohne es zu wollen, mich von meinen Interessen ab- und seinen Leid zuzuwenden. Sein Leid lässt mir keine Wahl. Und nur wenn ich keine Wahl habe, nur wenn ich mir das Ethische nicht vorbehalte, mich nicht für oder gegen es entscheide, ist es das Ethische.“<sup>537</sup>

Der Andere stellt mich in Frage, lässt mich selbst, die Welt, in der ich lebe, und auch die Beziehung zu anderen Menschen und der menschlichen Welt aus einer anderen Perspektive wahrnehmen. Das Antlitz des Anderen, der die *a priori* Ethik in mir wachruft, sie anruft, mich bittet, wird durch den Dritten, der mir als nächster Mensch erscheint zu einer moralischen Alltagssituation, die mein ethisches Existieren ununterbrochen herausfordert: „In ihm [dem Antlitz, DL] nur wird die *Bitte* vernommen, die mich ständig in Frage stellt und meine Antwort, meine Verantwortung herausfordert“<sup>538</sup> und in der Praxis umsetzen lässt. Ohne das Antlitz des Anderen wäre meine Verantwortung, die Ethik- und Moralvorstellungen, die wir in der sozialen Beziehung erfahren unmöglich. Erst das Antlitz das die soziale Situation hervorruft, lässt den Menschen moralisch handeln. Lediglich mit dem Anderen und seiner Verkörperung im nächsten Menschen werden wir selbst zu Menschen. Moralvorstellungen, die sich nicht von dieser Art von Ethik ableiten, können nur unmenschlich sein, da sie bar jeder Relation von Selbst und Anderem stehen. Lediglich durch die Verbindung von Selbst und Anderem und ihrer Beziehung zueinander lassen sich Ethik- und Moralvorstellungen begründen, die jedem Menschen gerecht werden können. Diese Verbindung von Selbst und Anderem konstituiert sich durch die Trennung der beiden, da sie sich nie gegenseitig völlig erkennen, sondern lediglich Erfahrungen mit dem je anderen machen können. Deshalb strebt der Mensch nach Lévinas danach, dem anderen Menschen gerecht zu werden, da er ihn eben nicht in voller Gänze erfassen kann. Dadurch werden Moralvorstellungen, die unvereinbar übernommen werden zu einem ungerechten Akt gegenüber dem anderen Menschen, da man ihn in seiner Andersheit nicht anerkennen kann. Der Mensch hat die Möglichkeit sich bewusst mit dem Anderen auseinanderzusetzen, wenn er das möchte. Wenn er sich auf den anderen Menschen einlässt, hat er die Möglichkeit seine eigene

---

<sup>537</sup> Stegmeier 2009, S. 10.

<sup>538</sup> Lévinas, *Außer*, S. 65.

Existenz und die des anderen aus einer ganz anderen Perspektive zu sehen. Diese bildende Erfahrung kann Einfluss auf das Verständnis von sich selbst haben und wie man mit anderen Menschen in Kontakt tritt. Zwar könnte in diesem Zusammenhang kritisiert werden, dass der Blick ausschließlich auf die Welt des Menschen bezogen ist: Lévinas geht zwar nicht explizit auf die nicht-menschliche Welt ein, jedoch wird durch den Fokus auf die menschliche Welt immer auch die nicht-menschliche Welt miteinbezogen. Denn um ein Fortbestehen der Menschheit zu garantieren, bedarf es innerhalb der menschlichen Welt die nicht-menschliche Welt zu erhalten, da der Mensch ohne sie nicht überleben könnte. So wird die Erfahrung mit dem Anderen immer schon eine Erfahrung mit allem, was man nicht ist. Man setzt sich bildend mit diesen Erfahrungen auseinander, die alteritätsreferentiell sind.

Alle drei Autoren gehen m. E. von einer „Könnens-Ethik“ aus und sprechen sich gegen eine „Sollens-Ethik“ aus. Denn der Mensch ist in der Lage sich selbst ein Urteil zu bilden, das nicht unbedingt an die moralischen Vorstellungen der Kultur anschließbar sein muss, aber sie verändern und neu auslegen kann. Sie plädieren für ein souveränes und freies Subjekt, das sich kritisch mit Ethik- und Moralvorstellungen auseinandersetzt. Ein blindes Übernehmen von Normen und Werten führe lediglich dazu, dass der Mensch sich von sich selbst, der Sozialität und dem anderen Menschen entfernt und kanonisierten Ideen des Lebens blind folge. Durch die Erfahrungen, die man während des eigenen Existierens macht, wird der Mensch sich bewusst, dass lediglich eine kritische Auseinandersetzung, die Existenz differenzierter sehen lassen kann. Die Ausdifferenzierung bedarf einer gewissen Autonomie des Menschen. Darüber hinaus ist die Fähigkeit sich seiner selbst zu vergewissern wichtig, um sich mit dem Dasein kritischer auseinanderzusetzen.

### **Autonomie und Vergewisserung**

Die Freiheit als eine Bezugsgröße, die der Mensch gerne bei der Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz ins Spiel bringt, kann auch zu einer Un-Freiheit werden, wenn diese nur in bestimmten Normen- und Wertesystemen gedacht werden kann. Wie oben schon dargestellt, bedarf es für eine differenzierte Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz, der Kritikfähigkeit, die die gegebenen Strukturen des menschlichen Zusammenlebens und Existierens hinterfragt. Diese Fähigkeit sich kritisch mit sich selbst, dem anderen Menschen und der Welt zu beschäftigen. Die Kritikfähigkeit könnte auch als

eine Form der Bildsamkeit des Menschen beschrieben werden, da sie die Fähigkeit des Menschen sich zu bilden wachruft. Um dieses Potential der Kritikfähigkeit zu ermöglichen können verschiedene Momente eine Rolle spielen, wie etwa die Vergewisserung des Selbst, die Kritikfähigkeit oder auch die heteronome Autonomie.

Sich dem Selbst zu vergewissern kann als eine Art erster Schritt zu einer reflektierteren Auseinandersetzung mit sich selbst, der Sozialität und dem Anderen gesehen werden. Der Mensch macht sich sein, zum Teil fremdwirkendes, Selbst bewusst: Wer bin ich eigentlich und weshalb existiere ich? Die Unsicherheit bzw. Unwägbarkeit, die diese Frage hervorruft, kann erschreckend wirken, da sie das Selbst und dessen Leben irritieren, und genau ihr Gegenteil bewirken: Nämlich, dass man sich umso fremder wird, weil die Beantwortung dieser Frage erschreckend nüchtern ist: Die eigene Existenz ist endlich und ich muss irgendwann sterben. Da die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz nicht eindeutig ist und der Tod mehr oder weniger die einzige Sicherheit darstellt, besteht die Gefahr, dass man verzweifelnd versucht, etwas zu werden, was man nicht ist und sich in dieser Verzweiflungstat nach und nach verliert, anstatt zu einer Selbstvergewisserung zu gelangen. Das Absurde der eigenen Existenz wird nach Camus somit zu einer unlösbaren Problematik, die das Subjekt überfordert und verzweifelnd nach Lösungsmöglichkeiten suchen lässt. Der Mensch strebt deshalb nach etwas, dem er identisch werden kann, damit seine Existenz Sinn erhält, dabei orientiert er sich an bereits vorhandenen Lebensentwürfen, die als Norm in der Gesellschaft und Kultur verankert sind. Es entsteht eine Abhängigkeit von der Konformität, die bei Irritation oder durch Krisen gestört werden kann und den Menschen vor Entscheidungen stellt, die er nicht treffen kann, da in seinem Erfahrungsspektrum keine Antworten darauf vorhanden sind. Camus zeigt bspw. in seinem Roman „die Pest“, wie das Alltagsleben durch ein unerwartetes fremdes Ereignis erschüttert wird und wie unterschiedlich die einzelnen Subjekte auf diese neue Situation reagieren. Erst dadurch kann dem Menschen, die Freiheit, die er von Geburt an hat – also sich seines Verstandes und dadurch die Fähigkeit die eigene Existenz bewusst werden – und dass diese durch die internalisierten und unhinterfragten Normen und Werte nie wahrgenommen wurde. Zwar ist diese Position Camus' nicht darauf aus, jeden, der ein Leben, so wie es von der Gesellschaft bzw. Kultur für ihn vorgesehen ist lebt, zu verurteilen. Denn ein konformes Leben lässt nicht sogleich auf ein unreflektiertes Dasein schließen. Camus kritisiert ausschließlich diejenigen, die ihre Freiheit, die sie besitzen, nicht wahrnehmen und sich blindlings von außen steuern lassen. Jeder, der sich reflektierte und kritische Gedanken über sich selbst, die Sozialität und die Welt

macht, hat sich in irgendeiner Weise sich seines Selbst schon vergewissert und ist sich bewusst, inwieweit die eigene Existenz für ihn selbst einen Sinn haben kann und inwieweit diese fremdbestimmt wird. Wenn man sich nie ausgehend von der Existenz seiner selbst vergewissert hat und das eigene Leben anhand von konformen Rollen- und Identitätsmodellen strukturiert hat, kann man nicht man selbst werden. Man versucht stattdessen mit etwas identisch zu sein, das man eventuell nicht ist. So sind existentielle Erfahrungen, wie etwa die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit bei schweren Krankheiten, sehr viel radikaler für den einzelnen unreflektierten Menschen als wenn er sich schon bewusster davor mit der eigenen Endlichkeit auseinandergesetzt hat. Durch diesen plötzlichen Einbruch der eigenen Endlichkeit in das Leben, wird das gewöhnliche Leben aus ihren Fugen gerissen und zerstört damit etwas in diesen Menschen, was sie nie mehr zurückerhalten und daran zugrunde gehen können. Aber nicht nur radikale Erlebnisse können einen Riss im eigenen Leben darstellen, sondern teilweise wird freie Zeit schon zu einer Problematik, da sich ein Mensch, der lediglich nach nicht selbstbestimmten Strukturen lebt, sich im negativen Sinne langweilt, da er nicht weiß, was er mit sich selbst anfangen soll, in der Zeit, die vorhanden ist. Zwar kann auch ein Mensch, der sich seiner selbst vergewissert hat, Langeweile empfinden, aber diese orientiert sich nicht nach innen, sondern nach außen, wo ein Anreiz fehlt, der diese leere Zeit füllen könnte. Die Vergewisserung des Selbst wird zu einer Zurückgewinnung der eigenen Existenz, die sich von Strukturen emanzipieren kann, diese aber auch akzeptieren und kritisch hinterfragen kann und eine eigene Wahl trifft. Die Autonomie des Selbst wird wahrgenommen und auch das eigene Menschsein und die endliche Existenz angenommen.

Steht bei Camus die Vergewisserung des Selbst im Vordergrund, wenn es darum geht Autonomie zu erlangen. So ist es bei Cioran die Kritikfähigkeit des Subjekts, die zwar von Geburt an im Menschen angelegt ist, jedoch durch Erziehung und Kultur verborgen werden. Dabei verliert er nicht nur seine Autonomie, sondern auch die Fähigkeit sich durch Kritik und Skepsis von den vorhandenen und bevormundenden Strukturen zu befreien. Diese Strukturen sind geprägt, ähnlich wie bei Camus, von einer Ablehnung der eigenen Existenz. Diese Ablehnung geht bei Cioran aber nicht einher mit einer verzweifelnden Vergewisserung des Selbst, sondern der Mensch wendet sich der Idee zu, dass er die Krone der Schöpfung ist, weswegen er über die Erde und alle Lebewesen verfügen und sich auch über Gott setzen darf. Denn Gott hat den Menschen als sein Ebenbild erschaffen und diese Schöpfung kann deswegen auch besser werden als ihr Schöp-

fer. Cioran sieht die Zivilisation sehr kritisch, da sich diese anhand von Konstruktionen über die Menschheit erhebt. Dabei geht dem Menschen verloren, nach was er sich im Grunde sehnt: Eine Bedeutung für die eigene Existenz. Diese Bedeutung wird in der Zivilisation am Fortschritt festgemacht. Dadurch wird der Fokus von der Sinnproblematik hinweg weggenommen und der Mensch konzentriert sich auf die Zukunft, in der der Mensch ein besseres Leben haben wird. Der Mensch handelt mit Kategorien des Menschseins, die ihn nicht zum Menschen machen, sondern ihn immer weiter davon entfernen einer zu sein. Dadurch ist das menschliche Wesen gefangen und unfrei, denn es kann nicht es selbst sein, sondern muss immer etwas anderes verkörpern, woran es schließlich scheitern muss. Deshalb strebe der Mensch auch beständig danach einen optimalen physischen und psychischen Zustand zu besitzen, der ihn überlegen macht. Und das nicht nur über alle anderen Lebewesen und die Welt, sondern ebenso über jeden anderen Menschen. Der Mensch macht sich die Welt untertan und verliert sich in der Megalomanie. Dabei steht ein nie erkrankender Körper und die absolute Erkenntnis im Mittelpunkt des Machtstrebens. Nur ein gesunder Mensch kann ein guter Mensch sein. So wird für Cioran jede Art von Nicht-Kranksein zu einer „Krankheitsform“, denn der Gesunde ist blind für die Täuschungen und Illusionen der Gesellschaft, Kultur und Zivilisation und lässt sich von diesen verführen und in die Unfreiheit versklaven. Nur der kranke und leidende Mensch kann ein souveränes und freies Subjekt werden, das kritisch und skeptisch auf alles blickt, vor allem auf sich selbst. Lediglich, wenn wir Schmerzen empfinden, können wir in die Lage versetzt werden eine andere Perspektive einzunehmen. Denn nur dann werden wir irritiert und unsere Grenzen der Erfahrung überschritten. Ohne das Leiden gibt es nach Cioran keine Freiheit für das Subjekt. Und da dieses Leiden ausschließlich im Subjekt selbst stattfindet, kann es niemand anderen geben, der durch das individuelle Leiden befreit werden könnte.

Für Lévinas wäre das Freiheitsdenken Ciorans ein beschränktes, denn für ihn spielt in jeder Freiheitsvorstellung der andere Mensch eine Rolle und Freiheit kann nur mit dem Anderen zusammen gedacht werden. Lévinas beschreibt eine heteronome Autonomie, die das Selbst durch die Erfahrung mit dem Anderen aufrechterhält. Das Subjekt alleine könnte in diesem Sinne Autonomie gar nicht denken, wenn nicht jemand anderes da wäre, der die Freiheit beschränkt aber ebenso ermöglicht. Zwar steht die Sozialität nicht im Vordergrund, jedoch wird sie zu einem realen Raum, in der sich die soziale Beziehung zwischen dem Selbst und dem anderen Menschen ereignet. Der Andere begegnet mir in dieser Weise und fordert mich auf zu handeln, dadurch wird meine

Freiheit herausgefordert, da sie dem Anspruch des Anderen in irgendeiner Weise gerecht werden muss. Ohne eine Antwort auf den Anruf des Anderen würde ich dessen Autonomie aberkennen und ihn unter meine Macht zwingen. Der Anruf des Anderen und meine Antwort darauf fordern aber keinerlei Gegenantwort von ihm, da das Verhältnis zwischen Anderem und Selbst nicht responsiv ist. Durch dieses Nichterwidern bzw. dieser Nichtreaktion auf meine Antwort, behalte ich meine eigene Autonomie, da ich quasi selbstbestimmt antworten konnte und der Andere diese Antwort nicht ablehnen kann. Er muss sie annehmen. Jedoch bleibt die Annahme unbestimmt. Diese Anruf-Antwort-Figur verweist auf die Bildungsfigur der reflexiven Auseinandersetzung des Selbst mit dem anderen Menschen und der Welt. Dabei bleibt auch beim Bildungsprozess eine konkrete Reaktion, im Sinne von Verhalten und Handeln aus, und es lässt sich nur spekulativ auf die Rezeption und Reflexion von bildenden Erfahrungen schließen. Der Mensch muss in diesem Sinne sich nicht seiner eigenen Existenz vergewissern, denn dadurch, dass jemand anderes mir erscheint und demzufolge in eine soziale Beziehung mit mir eintritt, wird mein eigenes Existieren real. Durch diese Verbindung mit dem Anderen und ebenso durch die körperliche Trennung von ihm, wird das Selbst frei und hat die Möglichkeit selbstverantwortlich zu handeln. Für Lévinas bedarf es deswegen keines souveränen Subjekts<sup>539</sup>, denn der Mensch ist von Natur aus frei und kann selbstbestimmt handeln. Erst die Kultur beschränkt ihn durch einen Fokus auf das Subjekt darin diese Freiheit zu leben. Denn nicht das Subjekt sondern der Andere gilt als konstitutives Moment für die Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz. So kann Autonomie nach Lévinas lediglich im Anderen gefunden werden.

Die Autonomie des Menschen und auch die Vergewisserung seines Selbst hängen von der Perspektive ab, die das Subjekt einnimmt, wenn es selbstbestimmt existieren möchte. Dabei spielt es nicht nur eine Rolle, wie die Auseinandersetzung mit dem eigenen Dasein sich darstellt, sondern ebenso, von was es abhängig gemacht wird. So kann eine Existenz, die sich durch die Sozialität manifestiert einen kritischen Blick auf das Selbst einnehmen und die Strukturen der Gesellschaft und Kultur aktiv verändern. Dabei tritt das Subjekt zwar zurück, jedoch bewusst, denn es hat sich seiner Selbst vergewissert und kann souverän sich mit den Bedingungen der Sozialität auseinandersetzen. Das Selbst erlangt seine Autonomie durch seine Kritikfähigkeit und Selbstgewissheit, die sich aktiv für soziale und kulturelle Belange einsetzt. Demgegenüber kann jedoch die Kritik

---

<sup>539</sup> Vgl. Wimmer 2007, S. 161.

an dieser Anbietung an die Sozialität angeführt werden, die dazu führt, dass das Subjekt in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dieser steht und deshalb gar nicht frei handeln könne. Denn die Normen und Werte der Gesellschaft und Kultur verhinderten dies und führten dazu, dass sich der Mensch als Mensch nicht anerkenne und dadurch seine natürliche Autonomie durch die Kultur verliere. Jedoch stellt sich somit die Frage, wofür dann eine Freiheit überhaupt von Nöten wäre, wenn diese lediglich von einem mehr oder weniger „solipsistischen“ Individuum wahrgenommen werden kann und dieses sich gegen jegliche Strukturen verweigert. Dadurch wäre die subjektive Autonomie hinfällig, denn sie existiert ja auch ohne die Sozialität. Und wenn die Sozialität als Bezugspunkt der Kritik wegfällt, dann negiert sich die eingeforderte Autonomie. Wenn jedoch diese natürliche Autonomie im Zusammenhang mit dem anderen Menschen gesehen wird und diese in einem existierenden Wesen dadurch immer schon vorhanden ist, dann wird die Freiheit zu einer anthropologischen Grundfigur, die vor jeglicher Konstruktion durch die Gesellschaft und Kultur schon besteht. Denn der wichtigste Bezugspunkt für das Subjekt bleibt die soziale Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen, die in der menschlichen Welt immer besteht und deswegen auch keiner Vergewisserung des Selbst mehr bedarf. Die Kritikfähigkeit, die dahinter zum Vorschein kommt, bezieht sich in diesem Sinne auf jede reflexive Auseinandersetzung des einzelnen Menschen mit jedem anderen Menschen. Diese Reflexionsfigur setzt die Verantwortung für den anderen Menschen voraus und damit einhergehend einen Begriff der Gerechtigkeit.

### **Verantwortung und Gerechtigkeit**

Die Verantwortung wird oft als ein Grundmoment jedes pädagogischen Verhältnisses bezeichnet.<sup>540</sup> Dabei soll diese Verantwortung zugleich auf Gerechtigkeitsstrukturen verweisen, die durch verantwortliches oder auch taktvolles Handeln sicher gestellt werden sollen. Verantwortung kann aus verschiedenen Perspektiven gesehen werden, die auch unterschiedliche Auswirkungen auf die Art und Weise wie sich Gerechtigkeit äußern kann. So kann Verantwortung und Gerechtigkeit aus einer sozialen Perspektive gesehen werden oder auch aus einer reinen selbstreferentiellen Sicht oder aber als Verantwortung und Gerechtigkeit für den Anderen. Der einzelne Mensch handelt also niemals nur nach einer dieser Perspektiven, sondern richtet sein Handeln und Verhalten

---

<sup>540</sup> Vgl. bspw. Schmidt 2008; Danner 2010.

nach seinen eigenen existentiellen Bedürfnissen aus, die sich in einem individuellen Verantwortungs- und Gerechtigkeitsverständnis äußern.

Die soziale Verantwortung und Gerechtigkeit spielt im existenzbasierten Denken Camus' eine zentrale Rolle. Dabei manifestiert sich diese Verantwortung aus der Vergewisserung des Selbst, das durch eine reflektiertere Sicht auf sich selbst auch andere Menschen und die Welt in einem anderen Licht sehen kann. Bildende Erfahrungen mit sich selbst werden so zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der menschlichen Welt, die die Sozialität kritisch betrachtet und sie dadurch verändern kann. Das Subjekt übernimmt damit die Verantwortung für die Sozialität und tritt für Gerechtigkeit ein. Dieses Eintreten für eine gerechtere Gesellschaft und Kultur soll allerdings aus einer rein humanistischen Haltung heraus geschehen: Der Mensch soll besser leben können und sich seiner Autonomie bewusst werden. Jegliche Ideologie, Religion oder auch Bezugssystem sollen dabei außenvorbleiben und sich lediglich die Idee auf ein glückendes und freies Leben für alle beziehen, die sich durch ein souveränes Subjekt verwirklichen lässt. Verantwortung, die sozialreferentiell sich äußert bezieht sich auf Norm- und Wertvorstellung, die von allen ausgehandelt wurden und dynamisch bleiben, um Veränderungen auffangen zu können. Camus sieht in den bestehenden Moralvorstellungen, die in den Gesellschaften verankert sind, eine elitäre Festsetzung, die aktiv verändert werden sollten. Gerechtigkeit lässt sich nur verwirklichen, wenn man für die Sozialität Verantwortung übernimmt, sich von vorhandenen Moralvorstellungen als Subjekt emanzipieren kann und die Gerechtigkeit auf soziale Bedürfnisse bezieht. Das Subjekt definiert sich über die Sozialität und bedarf für seine Selbstkonstitution bzw. Selbstvergewisserung eines sozialen Gefüges, das sich auf die Autonomie des einzelnen Menschen bezieht. Camus sieht in den gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnissen eine Abkehr von den Ideen des Humanismus, deshalb plädiert er für eine Reaktivierung des humanistischen Ideals vom allgemein gebildeten Subjekt, das sich durch seine Selbstbildung reflexiv mit der menschlichen Welt auseinandersetzen kann und sich für eine bessere und gerechtere Sozialität bzw. Menschheit einsetzt und sie aktiv mitgestaltet.

Cioran wendet sich in seinen Werken explizit vom Humanismus ab, denn dieser würde dem Menschen die Freiheit nehmen, da es sich um ein uneinlösbares Ideal handle, das den Menschen einzwängt und nicht befreit. Verantwortung kann aus seiner Sicht nur für das Selbst und die eigene Existenz übernommen werden, die jedoch nichts mit der Sozialität zu tun haben müssen. Denn die Sozialität ist diejenige Instanz, die falsche Freiheitsvorstellungen dem Menschen vermittelt und dadurch unverantwortlich mit

dem einzelnen Menschen verfährt. Gerechtigkeit kann deswegen auch nicht von der Gesellschaft oder Kultur ausgehen, sondern nur von sich selbst aus. Verantwortung im sozial-kulturellen Kontext ist eine weitere Täuschung, die den Menschen umso mehr in die Versklavung des Fortschritts- und Zukunftsglaubens schickt: „Das Problem der Verantwortung hätte nur einen Sinn, wenn man uns vor unserer Geburt befragt hätte und wir eingewilligt hätten, eben der zu sein, der wir sind.“<sup>541</sup> Da der Mensch von Natur aus frei wäre, wird er durch die Zivilisation in seiner Freiheit beschnitten und verliert sich in Konstruktionen von Verantwortung, die als Moralvorstellungen in der Gesellschaft bestehen. Ebenso sind die Gerechtigkeitsvorstellungen lediglich kulturelle Illusionen, die konstruiert sind und eigentlich nicht der Natur des Menschen entsprechen. Cioran sieht die Verantwortung und die Gerechtigkeit als Versklavungsmechanismen der Zivilisation, die den Menschen einschüchtern und ihn, etwa durch das Gewissen, in seinem Menschsein beschneiden. Für Cioran sind Verantwortung und Gerechtigkeit ausschließlich sozialreferentiell und deshalb spielen sie in seinem kritisch-skeptischen Denken keine Rolle.

Von einer Verantwortung, die fernab jeder Konstruktion durch die Sozialität oder dem Subjekt besteht, spricht Lévinas. Verantwortung ist für ihn eine Kategorie, die einhergeht mit seiner Vorstellung von einer *a priori* Ethik, die die Existenz des Menschen ausmache und der er sich deswegen nicht entziehen könne. Auch wenn er seine Verantwortung negativ artikuliert. Diese Verantwortung ist eine Verantwortung für den Anderen, weshalb der andere Mensch derjenige ist, der gerecht behandelt werden müsse. Lévinas Verantwortung für den Anderen impliziert eine vorgeburtliche Übernahme von einem ethischen Empfinden, dass sich im Subjekt individuell zeigt, weshalb hier von keiner Norm des verantwortlichen Handelns ausgegangen werden kann. Jeder Mensch bestimmt selbst, inwiefern er seine Verantwortung gegenüber dem Anderen erfüllt und ob er diese überhaupt „auslebt“. Jedoch, wenn er diese Verantwortung übernimmt, muss er sich auch mit deren Konsequenzen auseinandersetzen, die lediglich ihn selbst betreffen. Je verantwortlicher man handeln möchte, desto mehr muss diese Verantwortung reflektiert werden. Denn das Verantwortbarsein für den Anderen beinhaltet die Gerechtigkeit, die gegenüber dem anderen Menschen verwirklicht wird. Die Gerechtigkeit für den anderen Menschen rekuriert auf die sozialen Moralvorstellungen, die laut Lévinas sich aus der jeweiligen Gesellschaft und Kultur ergeben und die deswegen sich in einer Dynamik befänden, die auch mit Veränderungen einhergeht. Diese Moralvorstellungen

---

<sup>541</sup> Cioran, *Nachteil*, S. 1550.

sollen immer vor dem Hintergrund dieser *a priorischen Ethik* verhandelt werden, die die Verantwortung für den Anderen in den Vordergrund stellt.

Verantwortung und Gerechtigkeit können sehr unterschiedlich betrachtet werden, jedoch bleiben diese Begriffe immer in irgendeiner Art Bestandteil der menschlichen Existenz, die sich sowohl von der Sozialität abgrenzen wie auch auf diese beziehen können. Gerechtigkeit ist dabei eine Form der Aushandlung von Normen und Werten, die nicht von einer Elite innerhalb der Gesellschaft oder Kultur festgelegt werden sollten, sondern sich auf die menschliche Existenz und deren Bedürfnisse beziehen sollte. Darüber hinaus kann die Verantwortung als Bezugspunkt die Perspektive auf sich selbst aber auch auf den anderen Menschen grundlegend verändern und dadurch die Fähigkeit moralisch zu urteilen unterstützen. Dieser Aushandlungsprozess stellt sich als eine bildende Erfahrung dar, die das Selbst wie den anderen Menschen und auch die menschliche Welt verändern kann. Der einzelne Mensch kann dadurch eine gerechtere Wahrnehmung einnehmen und im Falle von Ungerechtigkeit revoltieren und kritisch die vorherrschenden sozialen Verhältnisse hinterfragen.

### **Revolte und Kritik**

Sowohl die Revolte wie auch die Kritik fordern den Menschen auf, etwas aktiv gegen bestimmte erdrückende Konformitäten und Ungerechtigkeiten zu unternehmen. So stehen Freiheit und Verantwortung im Mittelpunkt von Revolte und Kritik: „Die Revolte klagt das ein, was jedem Menschen als Mensch zusteht, was jedwedem Leben trotz des Absurden zu einem lebenswerten, da menschenwürdigen Dasein macht“<sup>542</sup>.

Der Mensch in der Revolte (*homme révolté*) fordert die freie Existenz des Menschen ein. Er stellt sich gegen jegliche Ungerechtigkeiten und handelt sozialreferentiell, dabei markiert sein Selbst-Bewusstsein den Ausgangspunkt für seine Revolte. Denn nur ein Subjekt, das sich selbstvergewissern kann, hat laut Camus, die Kraft und den Willen zur Veränderung von Machtstrukturen. Der *homme révolté* als freies und selbstgewisses Subjekt reflektiert und kritisiert die Art und Weise wie die menschliche Welt sich konstituiert und wie sie dadurch den Menschen in der Sozialität „versklavt“. Er fordert einen bewussten Umgang mit sich selbst, der Sozialität und der Welt, wobei das Subjekt nicht selbstreferentiell urteilen soll, sondern sozialreferentiell sich für andere Menschen einsetzt und aktiv die menschliche Gemeinschaft und die menschliche Welt mitgestaltet.

---

<sup>542</sup> Pieper 1984, S. 130.

Die Kritik des *homme révolté* richtet sich hauptsächlich gegen den Alltagsmenschen, der die sozialen und kulturellen Gegebenheiten hinnimmt und diese tradiert. Er sieht in dieser unreflektierten Hinnahme des Vorgegebenen die Gefahr, dass der Mensch sich damit in eine Abhängigkeit begibt, die ihn von seiner eigenen Existenz und deren Möglichkeiten abhält. Die Absurdität des Daseins stellt für den Mensch in der Revolte einen Weg dar, der den Alltagsmenschen aus seiner Lethargie reißen und ihm seine Chancen aufzeigen kann. Das Absurde führt in diesem positiven Sinne zu einer Vergewisserung seiner eigenen Möglichkeiten, zum aktiven sozialen Handeln und zur eigenen Freiheit. Die radikale Erfahrung mit sich selbst, die das Absurde der paradoxalen Struktur der eigenen Existenz hervorgerufen wird, wird so zur Befreiung des Selbst. Natürlich kann das Absurde ebenso zur Verzweiflung führen, wenn diese radikalen Selbsterfahrungen das Subjekt überfordern. Jedoch sieht Camus im Absurden hauptsächlich die positive Konsequenz der Selbstvergewisserung. Die Macht des Absurden und dessen negative Ausformung zeigt er in seinen Romanen und teilweise in seinen Dramen, allerdings sind diese Perspektiven auf das Absurde wahrscheinlich als Aufruf zur Revolte gegen die eigene Mutlosigkeit gedacht. Der Mensch schützt sich gegen die Aporien der eigenen Existenz, indem er sich selbst verleugnet und der sozialen Realität nicht ins Auge sehen möchte, da ansonsten die Sicherheit des Alltagslebens und der damit verbundene Sinn verloren ginge. Camus fordert den Menschen dazu auf, gegen die eigene Lethargie anzukämpfen, sich selbst und die Sozialität kritisch zu reflektieren und dadurch das eigene Handeln und Verhalten aktiv dazu einzusetzen, die menschliche Welt gerechter zu gestalten.

Cioran revoltiert und kritisiert „alles“. Denn nur wenn alles Erfahrbare in Frage gestellt wird, kann eine bewusste Auseinandersetzung mit sich selbst, der Menschheit und der Welt geschehen. Cioran entwirft implizit eine kritisch-skeptische Anthropologie, die keine expliziten Menschenbilder entwickelt, sondern sich gegen eine anthropologische Universalisierung wehrt. Denn der Mensch würde anhand solcher Bilder des Menschen das Menschsein konstruieren und in seiner natürlichen Erscheinung verfehlen. Das menschliche Wesen wird dadurch zu etwas, was er nicht ist und das er nicht sein kann, zu einem Nicht-Tier und zu einem Nicht-Gott. Jedoch kann durch diese Abgrenzung der Mensch nicht bestimmt werden. Der Mensch müsse erst verstehen, worin sein Menschsein an sich bestehe und dies lässt sich nicht anhand von Gesellschaft, Kultur oder Zivilisation erklären. Cioran sieht in diesen menschlichen Objektivierungen ledig-

lich eine Ausflucht und er bezeichnet den Menschen als ein „umwegiges Tier“<sup>543</sup>, ein Tier, das Umwege nimmt und nicht den direkten Weg einschlägt, da dieser schwerer zu verkraften wäre. Der Mensch müsse demnach gegen diese Konstruktionen des Menschseins revoltieren, sie kritisch und skeptisch betrachten und durch die Erfahrungen mit der eigenen Existenz ändern. Allerdings gestaltet sich dieser kritisch-skeptische Weg rein subjektiv und elitär. Denn nur wenige dürften überhaupt diese geistige Möglichkeit besitzen, da ansonsten weder die Kritik noch die Skepsis einen Sinn hätten, weil viele dieses Denken zu einer Norm verkommen ließen. Es handelt sich demnach bei Cioran um eine subjektive und elitäre Revolte, die in seiner Konsequenz lediglich dazu führt, dass das Subjekt eine eigene Meinung ausbildet. Jedoch wird durch diese Meinungsbildung ausschließlich das Subjekt verändert, denn für Cioran ist das soziale oder auch ethische Handeln mehr oder weniger eine Verleugnung des Selbst, da man nach ihm dann wieder in konformen Strukturen der „normalen“ bzw. „gewöhnlichen“ Menschen verfiere und damit seine Kritikfähigkeit verleugnet. Ciorans Vorstellung vom Menschen wird somit zu einer Idealvorstellung, die sich selbst *ad absurdum* führt, denn das Subjekt müsste in völliger Abgeschlossenheit von allen anderen Menschen leben, um nicht von Gesellschaft, Kultur oder der Zivilisation verführt und getäuscht werden zu können: „Wäre Selbstbildung auf das Selbst als Erfahrungsraum reduziert, könnte sie gar nicht als Veränderung stattfinden“<sup>544</sup>. Das Selbst bleibt dadurch in sich selbst gefangen und die Art und Weise der Reflexion ist keine progressive sondern eine regressive. Die Einsamkeit ist für Cioran der ideale Ort um die menschliche Welt kritisch zu hinterfragen und nur in ihr kann diese Kritik bestehen. Sobald das Subjekt in Interaktion mit anderen Menschen tritt, wird die Einsamkeit zu einem Nicht-Ort, der eine utopische Kritik beinhaltet. Dadurch werden Ciorans Ideen zu einem Rückschrittsdenken und er verkörpert damit das exakte Gegenteil des von ihm kritisierten Fortschrittsdenkens. Jedoch führen beide Denkweisen zu einer Abkehr von der Gegenwart und verkennen damit die menschliche Existenz, die sich infolgedessen nicht mehr vergegenwärtigen lässt.

Lévinas Idee des Von-Angesicht-zu-Angesicht stellt das Selbst in Frage und damit geschieht etwas Radikales mit der Existenz des einzelnen Menschen, denn sie wird zur Kritik gestellt. Sie wird angreifbar. Das Antlitz des Anderen wird zu einer Revolte des Selbst gegen den eigenen Egoismus, das sich von jeglichen egoistischen Gedanken trennen muss, wenn es nicht daran zugrunde gehen will, da nur der Altruismus das Selbst

---

<sup>543</sup> Vgl. Cioran, Täuschungen, S. 178. [Hervorhebungen im Original]

<sup>544</sup> Wimmer 1996a, S. 134.

frei werden lässt. Denn der Andere begegnet uns und ergreift unsere Gegenwart, wir können ihn nur umgehen, wenn wir ihn bewusst missachten, ihn nicht wahrnehmen und somit sein Menschsein verleugnen. In dieser Verleugnung des anderen Menschen wird es erst möglich den anderen Menschen töten zu können und ihn zu vernichten. Die Missachtung des Anderen wird dadurch zur Unmenschlichkeit schlechthin. Wir brauchen für jedes ethische Handeln deshalb den anderen Menschen. Der Andere revoltiert für uns, ruft uns an, nimmt uns gefangen und stellt uns vor Entscheidungen, die getroffen werden müssen: Denn wie und was antworte ich dem Anderen? Und wenn ich ihm antworte, was geschieht mit mir selbst? Bin ich dann noch ich oder bin ich dann schon ein Anderer, der jemanden anruft und um Gehör bittet? Der Andere gibt uns die Möglichkeit uns selbst kritisch zu reflektieren und uns selbst näher zu kommen. Im Anderen verwirklichen wir uns in unserem Menschsein, das die Verantwortung für den anderen Menschen ist. Nur durch eine *a priorische Ethik*, die dem Menschen von Geburt an eingeschrieben ist, können wir gerecht handeln, uns uns selbst vergewissern. Das Selbst hat dann die Möglichkeit sich gegen unterdrückende Strukturen zu wehren und den anderen davor zu schützen. Diese Machtstrukturen werden kritisch hinterfragt und das Selbst kann sich vom Egoismus emanzipieren. Das Antlitz des Anderen erinnert uns daran, dass wir in sozialen Beziehungen existieren und diese unsere Existenz bestimmen. Indem wir den Anderen erhören und seine Existenz anerkennen, handeln wir ethisch und gehen kritisch mit uns selbst um. Durch die Begegnung mit dem anderen Menschen erfahren wir unsere eigene Existenz in der menschlichen Welt, da wir durch ihn hinterfragt werden und wir uns selbst und die Welt kritisch reflektieren können.

Der Mensch kann sein Leben als eine sich selbstvergewissernde Existenz oder einem selbstvergessenem Dahinleben verwirklichen. Eine selbstvergewissernde Existenz verweist auf einen Menschen, der in der Lage ist sich kritisch mit sich selbst, der Sozialität bzw. dem Anderen und der Welt auseinanderzusetzen. Hierbei kann der Fokus je nach individueller Perspektiveneinnahme sich auf das Subjekt, die Sozialität oder den Anderen beziehen. Die Welt spielt als sozial-kulturell konstruierter Erfahrungsraum eine Rolle, der die Begegnung des Menschen mit dem Menschen ermöglicht. Der camus'sche Mensch in der Revolte setzt sich für die Sozialität ein und hinterfragt kritisch die gegebenen sozialen und kulturellen Strukturen. Dabei reflektiert er aus subjektiver Sicht heraus die Sozialität, welche er aktiv verändern möchte. Cioran sieht in solch einem Subjekt einen „normalen“ Menschen, der sich der Sozialität unterwirft und sich selbst verleugnet, weil er seine Skepsis gegenüber der Menschheit durch die soziale In-

teraktion zunichte macht. Lévinas sieht in diesem kritisch-skeptischen Menschenbild eine Missachtung des anderen Menschen, der für den Egoismus des Subjekts aufgegeben wird. Allgemein wird dabei auf den Konnex von Subjekt und Sozialität verwiesen, denn weder ein sozialreferentielles noch ein selbstreferentielles oder alteritätsreferentielles Denken kann auf das Subjekt und die Sozialität verzichten, sie gehören immer zusammen, auch wenn sie unterschiedlich bewertet werden.

### **Subjekt und Sozialität**

Der Umgang mit der eigenen Existenz steht, wie man oben sehen konnte, im Grunde immer im Zusammenhang mit anderen Menschen. Die soziale Beziehung, die damit impliziert ist wird so zu einer Grundlage für die Konstitution des Subjekt und der Sozialität. In diesem Zusammenhang sind m.E. drei verschiedene Zugangsweisen möglich:

1. Eine sozialtheoretische;
2. eine subjekttheoretische und
3. eine alteritätstheoretische.

Bei allen drei Ausprägungen spielt die Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Sozialität die primäre Rolle, weder das Subjekt noch die Sozialität noch der Andere können voneinander getrennt gedacht werden, auch wenn diese nicht, wie oben schon gezeigt, ausschließlich in einem responsiven oder symmetrischen Bezug stehen müssen.

Die sozialtheoretische Perspektive verweist, mit Camus gedacht, auf eine wechselseitige Beziehung zwischen Subjekt und Sozialität, die jedoch primär sozialreferentiell bleibt. Das Subjekt bezieht seine Reflexionsprozesse aus den sozialen und kulturellen Zusammenhängen und hinterfragt diese kritisch. Diese Prozesse beeinflussen allerdings nicht nur die Sicht auf die Sozialität, sondern auch auf das Selbst. Das Selbst erhält die Möglichkeit sich intensiv mit den eigenen Verhaltens- und Handlungsweisen auseinanderzusetzen und diese differenziert zu hinterfragen. Dabei vergewissert sich das Subjekt seines Selbst, indem es sich in den sozialen und kulturellen Zusammenhang stellt und sich als einen aktiv handelnden Teil der Sozialität sieht. Dadurch wird die Kritikfähigkeit des Menschen angeregt und er kann sich von möglichen unterdrückenden Strukturen emanzipieren. Camus sieht hier auch die Möglichkeit des Subjekts sich aktiv an sozialen und kulturellen Wandlungsprozessen zu beteiligen und gegen Machtstrukturen, die den Menschen eingrenzen, zu revoltieren. Die Revolte stellt die reflektiert-kritische Handlung in sozialen Zusammenhängen dar, die für Gerechtigkeit und Freiheit des Menschen

einsteht. Subjekt und Sozialität stehen somit in einem ständigen Aushandlungsprozess, der sich wechselseitig beeinflusst. Diese sozialreferentielle Perspektive sieht den reflektierten Umgang mit der eigenen Existenz als grundlegend an, um überhaupt sich der sozialen und kulturellen Gegebenheiten kritisch nähern zu können.

Ciorans subjekttheoretisches Denken weist die Sozialität zurück, als eine täuschende Oberflächensimulation, die das Subjekt von sich selbst entfremdet. Die Sozialität hat zwar ähnlich wie bei Camus die „Funktion“ als ein Erfahrungsraum zu dienen, der den Menschen dazu reizt sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, jedoch gilt sie für ihn eher als eine selbstentfremdende Instanz, die den Menschen als Mensch verkennt. Das Subjekt kann nur für sich allein eine kritische Position zur Sozialität einnehmen, die Auseinandersetzung bleibt deshalb auch sehr subjektiv. Allerdings benötigt das Subjekt die Sozialität, um sich als Menschen erfahren zu können. Der Mensch besitzt von Natur aus eine Kritikfähigkeit, die durch die Zivilisation und die Kultur „überschrieben“ wird. Um sich wieder zurück besinnen zu können und die Täuschungen und Illusionen der Sozialität zu entlarven, muss ein Leidensprozess im Subjekt stattfinden. Dieser Prozess wird durch radikale Erfahrungen mit der Existenz ermöglicht, bspw. eine chronische Krankheit, aber auch die Schlaflosigkeit. Sie eröffnen die Möglichkeit an der Sozialität zu leiden. Der Mensch benötigt Schmerz und Krankheit für die Rückbesinnung auf das eigene Dasein und dessen Vollzug. Der gesunde „normale“ bzw. „gewöhnliche“ Mensch hindert sich selbst daran, zu leiden und kritisch die menschliche Welt zu sehen. Der „normale“ Mensch integriert sich in die Gesellschaft und Kultur und lebt deren Gepflogenheiten und tradiert diese. Im Mittelpunkt des Denkens des „normalen“ Menschen steht der Fortschritts- und Zukunftsgedanke: Der Mensch muss immer besser werden, um irgendwann Gott einholen zu können und als das überlegenste Wesen zu gelten. Cioran sieht die Megalomanie der Menschheit als eine Krankheit, die der „normale“ Mensch als Normalzustand bzw. als Gesundheit betrachtet. Der Mensch existiere dadurch nicht, sondern lebe nur und verkennt sich, seine menschlichen Fähigkeiten und sogar den eigenen Körper. Das Subjekt müsse sich deshalb kritisch und skeptisch von der Sozialität distanzieren, um wieder es selbst werden zu können. Deshalb wird bei Cioran die Selbstreflexion zu einer rein selbstreferentiellen, die die Sozialität lediglich als eine subjektgefährdende Instanz ansieht.

Für Lévinas stehen Subjekt und Sozialität in einer untrennbaren Verbindung, denn die Existenz des Menschen und dessen Grundmotiv der Verantwortung gegenüber dem Anderen kann nur in der sozialen Beziehung zueinander gedacht werden. Zwar

stellt das Subjekt eine Singularität dar, die von und mit niemandem geteilt werden kann, jedoch in meiner Singularität benötige ich den Anderen, der mein Selbst in Frage stellt und dadurch unendlich viele Möglichkeiten eröffnet: „Das Verhältnis zum Anderen stellt mich in Frage, entleert mich meiner selbst und hört nicht auf, mich zu entleeren, indem es mir immer neue Ressourcen entdeckt“<sup>545</sup>. Dadurch, dass ich als Subjekt einzigartig auf dieser Welt bin, übernehme ich für diese und auch für den anderen Menschen eine Verantwortung, die nur von mir ausgehen kann. Die Einzigartigkeit des Subjekts bestimmt die Wirklichkeit der Sozialität und macht den einzelnen Menschen deshalb unersetzlich und unaustauschbar für die Realisation von Gesellschaft und Kultur. Nur ich als Subjekt kann die Welt verändern, sofern ich das möchte, und ich kann nicht anstelle anderer die Welt verändern. Es gäbe dann nach Lévinas eine Welt, „[...] in der sich die gemeinsame Gattung auflöst und in welcher die Individuen genau aufhören, austauschbar wie Münzen zu sein: daß sich hierbei jeder von ihnen als einziger Zweck der Welt (oder als der einzige Verantwortliche für die Wirklichkeit) behauptet [...]“<sup>546</sup> und sich von vorgefertigten Meinungen emanzipieren kann, so wie es bspw. Cioran auch fordert. Das Subjekt wäre in diesem Sinne verantwortlich für die ganze menschliche Welt, da es als einziges verantwortlich und gerecht handeln kann. Der andere Mensch benötigt mich, er ruft mich an und fordert mein Verantwortbarsein für ihn und die restliche menschliche Welt ein. Das Antlitz des Anderen beinhaltet die Menschheit. Wenn das Subjekt die Erfahrung mit dem Anderen nicht zulässt, verneint es alle anderen Menschen und entzieht sich seiner Verantwortung für den Anderen. Das Selbst ist für die Freiheit und Gerechtigkeit der anderen Menschen verantwortlich, nur wenn es sich dem anderen Menschen zuwendet, kann eine Kommunikation stattfinden, die zu Reflexionsprozessen bzw. Bildungsprozessen führt, die sich mit dem Selbst, dem Anderen und der Sozialität kritisch auseinandersetzen. Subjekt und Sozialität sind dadurch untrennbar miteinander verbunden, auch wenn der andere Mensch in seiner Fremdheit dem Selbst nie absolut erschließbar sein wird. Diese Fremdheitserfahrungen mit dem Anderen versetzen das Selbst in einen ständigen Bildungsprozess, in dem diese Erfahrungen dazu beitragen dem Anderen gerechter zu werden.<sup>547</sup> Jedoch wird vom Anderen nicht erwartet, dass dieser sich mit dem Selbst, das für ihn Verantwortung hat, auseinandersetzt. Das Selbst und der Andere stehen in keiner responsiven oder symmetrischen Beziehung, sondern

---

<sup>545</sup> Lévinas, *Humanismus*, S. 38.

<sup>546</sup> Lévinas, *Verletzlichkeit*, S. 99.

<sup>547</sup> Vgl. hierzu bspw. auch Derrida 2009<sup>6</sup>.

in einer asymmetrischen, da der Andere als Anderer nicht antwortet. Deshalb wäre ein Erwartungsanspruch des Subjekts an die Sozialität nicht gerechtfertigt, denn nicht die Sozialität ist der Verantwortungsträger, sondern das Selbst, das verantwortlich dafür ist, wie Gerechtigkeit und Freiheit für den Anderen ermöglicht wird.

Wie oben dargestellt, kann der Konnex von Subjekt und Sozialität nicht voneinander getrennt gedacht werden. Das Subjekt beeinflusst auf je eigene Weise die Sozialität und in der Auseinandersetzung mit dieser auch sich selbst. Die Sozialität stellt einen Erfahrungsraum für das Subjekt dar, in dem es nicht nur dem anderen Menschen begegnet, sondern sich auch mit den sozialen und kulturellen Strukturen auseinandersetzt und diese kritisch reflektiert. Diese Reflexion beeinflusst nicht nur, wie sich das Subjekt selbst und den Anderen wahrnimmt, sondern auch wie es sich in der sozialen Beziehung und der Gesellschaft und Kultur verhält und handelt. Diese Verbindung von Subjekt und Sozialität kann sozialtheoretisch als ein aktiver Aushandlungsprozess zwischen diesen beiden Instanzen gesehen werden, indem das Subjekt auf die Sozialität und deren Strukturen reagiert und diese reflektiert mitverändert. Subjekttheoretisch kann die Sozialität als eine Oberflächensimulation betrachtet werden, die das Subjekt von sich selbst entfremden und sich dieser durch Täuschungen und Illusionen der Zivilisation bzw. Kultur von sich selbst entfernt. Deshalb distanziert sich das Subjekt von den Machtstrukturen der Sozialität und setzt sich mit dieser kritisch und skeptisch auseinander. Jedoch wird durch diesen subjekttheoretischen Ansatz der Andere außen vor gelassen. Im alteritätstheoretischen Denken ist die Existenz des Subjekts lediglich durch die Sozialität möglich, denn dem Menschen ist eine *a priorische Ethik* in die Wiege gelegt, die er als Verantwortung für den Anderen im Dasein verkörpert. Dadurch wird die Sozialität für das Subjekt zu einer grundlegenden Instanz der eigenen Existenz. Das endliche Subjekt wird durch die unendliche Sozialität manifestiert. Die Vergegenwärtigung des Selbst wird in der Sozialität zu einer untrennbaren Figur.

### **Endlichkeit und Unendlichkeit**

Bei allen drei Autoren ist die eigene Endlichkeit der wichtigste Bezugspunkt für die Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz, der Sozialität und der Welt. Der Tod stellt in diesem Zusammenhang insofern eine Rolle, da er die Existenz des Menschen beendet, jedoch weder bei Camus noch Cioran oder Lévinas als daseinsbestimmende Instanz gesehen werden könnte, sondern als etwas, mit dem bewusst umgegangen werden kann.

Übergreifend lässt sich sagen, dass das Dasein viel weniger auf den Tod ausgerichtet ist, sondern auf das gegenwärtige Existieren. Wenn der Tod im Mittelpunkt aller Überlegungen über die eigene Existenz steht, so übernimmt die Angst die Macht über das Sein. Damit könnte behauptet werden, dass Heideggers Idee, dass das Leben auf den Tod hin gelebt wird, nur eine Möglichkeit darstellt, wie das Dasein gelebt werden kann. Jedoch geht sowohl Camus wie auch Cioran und Lévinas einen Schritt weiter und sie sehen darin einen Stillstand, da man sich dem Todesbewusstsein hingibt anstatt die eigene Existenz zu vergegenwärtigen und aktiv zu leben.

Die Endlichkeit des Menschen ermöglicht überhaupt erst Kategorien wie Ethik, Moral, Autonomie, Vergewisserung, Verantwortung, Gerechtigkeit, Revolte, Kritik, Subjekt, Sozialität und Unendlichkeit. Die menschliche Existenz wird durch diese Perspektiven fassbarer, denn die Erfahrungen, die damit verbunden sind, begegnen jedem Menschen in seinem Dasein. Somit könnte gesagt werden, dass die Endlichkeit der menschlichen Existenz den Menschen zu dem macht, was er ist: Zu einem reflektierenden Wesen, das sich seiner Endlichkeit bewusst sein kann.

Camus sieht in dieser Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit den Anfang für das Nachdenken über die menschliche Existenz. Das Selbst erhält dadurch die Möglichkeit sich in einer Welt reflektieren zu können, die diese Endlichkeit repräsentiert. Die eigene Existenz und deren Endlichkeit ist der Ausgangspunkt für die Selbstvergewisserung: Denn nur wenn ich mir bewusst bin, dass ich sterblich bin, kann ich aktiv Existieren. Die Unendlichkeit der Sozialität, die lediglich enden könnte, wenn die Menschheit aufhören würde zu existieren, stellt den Erfahrungsraum des existierenden Menschen dar, der sich darin ständig neu begegnet und reflektiert. In der Endlichkeit wird auch die paradoxe Erscheinung der eigenen Existenz gespiegelt, denn der Tod des Menschen ist ein Ereignis das einzigartig bleibt und das Selbst nur im Moment des konkreten Endens der Körperfunktionen an sich selbst erfahren kann. Alle anderen Todeserfahrungen macht das Selbst am anderen Menschen, weshalb der Tod zur absoluten Grenze der menschlichen Existenz wird und deshalb in diesem Sinne nicht die daseinsbestimmende Erfahrung sein kann, sondern das Existieren selbst, das sich ständig verändert und in Bewegung befindet. Die menschliche Existenz wird durch die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit eine reflektiertere, da sie sich nicht nur auf das Leben sondern ebenso auf das Sterben besinnt und man dadurch von einem Sterben leben sprechen könnte. Durch die Besinnung auf die eigene Endlichkeit werden das Selbst und die Sozialität anders wahrgenommen. Die Fremdheit des Sterbens ist auch

die Fremdheit des Lebens und lediglich beim Zusammendenken dieser beiden Pole kann eine reflektiertere Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz sich herausbilden. Diese Reflexion führt jedoch nicht nur dazu, dass man bewusster existiert, sondern dass man daran auch verzweifeln kann und als einzigen Ausweg aus der Paradoxie der Existenz den Selbstmord sieht. Für Camus steht der Selbstmord für eine angstbestimmte Existenz, der Mensch versucht verzweifelt etwas aus der eigenen Existenz zu machen, was sie nicht ist. Denn er fürchtet sich vor dem Ende, das der Existenz den Sinn scheinbar entzieht. Allerdings sieht Camus im Daseinsvollzug den Sinn der Existenz und der Tod setzt dem Menschen zwar eine Grenze, doch diese Grenze ermöglicht ihm sich entfalten zu können, sich einen Sinn zu geben, sich kritisch mit sich selbst und der Welt auseinanderzusetzen und sich für soziale Belange einzusetzen. Die Bejahung der eigenen Existenz entfremdet den Menschen vom Egoismus. Er revoltiert für eine gerechtere und freiere Gesellschaft und sieht sich als Subjekt in der Verantwortung für die Sozialität. Da der Mensch ausschließlich diese eine Möglichkeit des Existierens hat, soll er diese auch bewusst leben und sich nicht von Machtstrukturen unterdrücken lassen oder sich lethargisch in das eigene Schicksal fügen, sondern für die eigene Existenz und Freiheit revoltieren und die bestehenden Moralvorstellungen kritisch hinterfragen, denn diese werden nach dem eigenen Tod weiter bestehen und andere Menschen eventuell unterdrücken. Die eigene bewusste Endlichkeit und die damit verbundene Auseinandersetzung mit der menschlichen Existenz stellt laut Camus somit die Möglichkeit für ein selbstbestimmtes Existieren in der menschlichen Welt dar.

Cioran befasst sich mit der Endlichkeit der menschlichen Existenz aus einer ganz anderen Perspektive. Der Mensch verneint die eigene Endlichkeit und hat ein Verlangen nach Unendlichkeit, die er aber nicht erreichen kann. Deswegen versucht sich die Menschheit durch das beständige Streben nach dem Fortschritt und der Zukunft unendlich zu machen. Dadurch nimmt er an, dass die menschliche Existenz unendlich werden könne. Jedoch ist das reine Illusion und Selbsttäuschung, die den Menschen nicht existieren lassen, sondern ihn aus der Gegenwart reißen und in der Zukunft verorten. Diese Verortung führe nach Cioran dazu, dass der „normale“ Mensch sich nicht kritisch mit dem Menschsein und der verführenden Sozialität auseinandersetzt. Die Sozialität wird von Cioran dafür verantwortlich gemacht, dass das Subjekt sich nicht zu seiner endlichen Existenz bekenne und somit sich nicht als Mensch begreift, sondern als ein Wesen, das sich nicht zuordnen lässt, aber nach Unendlichkeit strebt und damit gottähnlich – oder sogar mehr als ein Gott – werden möchte. Da sich der Mensch nicht in der Gegen-

wart verortet, kann er sich nicht selbst erfahren, sondern nur nach sozialen und kulturellen Konformitäten leben, die er nicht beeinflusst. Erst das Bewusstmachen der eigenen gegenwärtigen Existenz befähigt den Menschen seine von Natur gegebene Fähigkeit der Kritik anzuwenden und damit sich selbst von Gesellschaft, Kultur und Zivilisation zu emanzipieren. Cioran sieht in der vom Menschen geschaffenen Zivilisation und Kultur ein Machtinstrument, das das Subjekt von der Selbsterfahrung abhält, da es ihm ein Leben vorspiegelt, das ihm Sicherheit vermittelt. Jedoch wird dadurch der Mensch an Strukturen gefesselt, die ihn versklaven. Der Mensch müsse deshalb die Krankheit am gewöhnlichen Leben erleiden, um durch Schmerz und Leid sich zu befreien. Denn nicht der Tod bestimme den Menschen, sondern das Leben. Das Leben beginnt mit der Geburt, die den Menschen dem Nichts entreißt. Im Nichts ist der Mensch glücklich und er weiß, was er dort ist: Nichts. Das Leben ist eine Krankheit, die zum Tode führt. Der Tod ist die Befreiung vom Leben. Jedoch dürfe diese Befreiung nicht durch das Subjekt selbst geschehen, denn dadurch würde sich der Mensch in seiner menschlichen Form verleugnen und dem Nichts unwürdig erweisen. Das Subjekt müsse bewusst diese menschliche Existenz führen, denn sie stellt die einzige Möglichkeit dar außerhalb des Nichts zu existieren. Deshalb soll sich der Mensch von allem Unterdrückenden emanzipieren, sich selbst und die Sozialität kritisch und skeptisch hinterfragen und damit zu einem freien Subjekt werden.

Lévinas begreift die Unendlichkeit als etwas, das uns zur Verantwortung für den Anderen bestimmt. Diese Verantwortung entsteht aus der *a priori* Ethik, die in der Unendlichkeit beheimatet ist und dem Menschen von Geburt an für den Anderen verantwortlich macht. Die endliche Existenz des Menschen ist der Ort an dem sich diese Verantwortung äußert. Die Ethik, die sich in der menschlichen Welt zeigt, bezieht sich immer in irgendeiner Art und Weise auf die unendlich geltende *a priorische Ethik*, die sich im Alltag des Menschen als Normen und Werte darstellt. Denn die Verantwortung für den Anderen offenbart sich in der sozialen Beziehung, die „die Idee des Unendlichen“ repräsentiert. Dadurch wird die Unendlichkeit in die Endlichkeit der menschlichen Existenz geholt. Die Unendlichkeit, die uns im Antlitz des Anderen immer aufs Neue begegnet, wird zu einer endlichen Figur durch unser konkretes moralische Handeln gegenüber dem anderen Menschen in der Gegenwart. Unsere eigene endliche Existenz ist abhängig von der Unendlichkeit des Anderen, sie ermöglicht uns die Auseinandersetzung mit uns selbst. Der Andere wird zur Grundfigur jeglicher menschlichen Kommunikation und Interaktion. Lediglich durch den Anderen werden wir selbst, erfahren wir unsere

Existenz und begegnen unserer Endlichkeit bewusst und aufgeschlossen. Der Tod verängstigt uns nicht, sondern ist ein Teil unserer Existenz. Die Existenz ist Verantwortung für den Anderen und wir bestimmen selbst, ob und wie wir diese Verantwortung leben. Die Endlichkeit verurteilt uns nicht zur Hilflosigkeit gegenüber dem Tod, sondern ermöglicht uns ein erfülltes Existieren in der menschlichen Welt, die uns an der Unendlichkeit teilhaben lässt.

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit zeigt sich als eine grundlegende anthropologische Konstante, die zwar die Existenz des Menschen bestimmt und in ihrer Art und Weise eingrenzt, jedoch verweist sie in keiner Weise darauf, dass der Mensch ihr hilflos ausgesetzt wäre, sondern sie eröffnet ihm ungeahnte Möglichkeiten sich selbst, den anderen Menschen, die Sozialität und die Welt kritisch und teilweise skeptisch zu reflektieren und aktiv Veränderungsprozesse initiiert, mitträgt und überdenkt.

Die Auseinandersetzung mit der menschlichen Existenz aus bildungstheoretischer Sicht verweist auf Perspektiven, – die etwa durch einen erziehungstheoretischen, lerntheoretischen oder sozialisationstheoretischen Zugang nicht möglich wären, da diese hauptsächlich von einem Aneignungs- bzw. Vermittlungsprozess ausgehen. Sie bezieht sich vielmehr auf eine rein subjektive Erfahrung, die der einzelne Mensch mit seiner Existenz macht. Existenz wie auch Bildung sind Phänomene, die sich nicht anhand von bestimmten Paradigmen festlegen lassen, sondern vielmehr als transformatorisch-dynamische Erfahrungsprozesse, wie sie Koller beschreibt, verstanden werden können, die das Selbst, den anderen Menschen bzw. die Sozialität und die Welt verändern können, aber grundsätzlich nicht müssen. Diese Prozesse sind schwer objektivierbar und können lediglich in ihrer Wesenhaftigkeit erfasst werden, weshalb die Phänomenologie als Art der Darstellung in diesem Falle ideal ist. D.h., dass man sich sowohl der Existenz wie auch der Bildung anhand von verschiedenen Perspektiven annähern kann, die auf eine Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz und ebenso auf einen Bildungsprozess verweisen können, die aber rein subjektiv erfahren werden. Dabei sind diese Perspektiven lediglich Möglichkeiten, wie Existenz und Bildung erfahren werden können, jedoch zeigen sie auf, dass beide Begriffe gegenseitig aufeinander verweisen, da sie sich auf das Selbst und auf die Auseinandersetzung des Selbst mit sich, dem anderen Menschen bzw. der Sozialität und der Welt immer auf irgendeine Art und Weise beziehen.

Die phänomenologische Herangehensweise, die die Texthermeneutik als unterliegende Methode verwendet, ermöglicht einen Zugang zu diesem unfassbaren Erfahrungsraum der menschlichen Existenz und ihrer Bildungsprozesse. Die Phänomenologie zeigt Perspektiven auf, die sich in der Erfahrung des Existierens offenbaren. So kann eine Annäherung an Phänomene geschehen, die ansonsten schwierig erschlossen werden können, wie etwa der der Existenz oder auch der Bildung. Die Phänomenologie verweist jedoch nicht ausschließlich auf rein theoretisch erschließbare Grundmotive der menschlichen Existenz, sondern – wie oben gezeigt wird – immer auch auf praktische Handlungs- und Verhaltensweisen des Menschen. Denn die Existenz ist gelebte Existenz und nicht gedachte Existenz. Wir verkörpern und vergegenwärtigen in jedem Moment unseres Lebens auf irgendeine Art und Weise unser endliches Menschsein. Je nachdem, wie unser Dasein verstanden werden möchte, kann es sich entweder als ein an die Gesellschaft angepasstes Leben oder eine kritische Existenz zeigen, jedoch ist es in den meisten Fällen ein zwischen diesen Polen oszillierendes Existieren: „Es ist das Leben, sonst nichts“<sup>548</sup>.

---

<sup>548</sup> Camus, Pest, S. 348.

## Literaturverzeichnis

### Siglenverzeichnis

#### CAMUS

Christliche Metaphysik und Neoplatonismus	Metaphysik
Der Fall	Fall
Der Fremde	Fremde
Der glückliche Tod	Tod
Der erste Mensch	Mensch
Der Mensch in der Revolte	Revolte
Der Mythos des Sisyphos	Sisyphos
Die Pest	Pest
Hochzeit des Lichts	Hochzeit
Tagebücher 1935-1951	Tagebücher I

#### CIORAN

Auf den Gipfeln der Verzweiflung	Verzweiflung
Dasein als Versuchung	Dasein
Das Buch der Täuschungen	Täuschungen
Der Absturz in die Zeit	Absturz
Der zersplitterte Fluch	Fluch
Die verfehlt Schöpfung	Schöpfung
Gedankendämmerung	Gedankendämmerung
Geschichte und Utopie	Geschichte
Gevierteilt	Gevierteilt
Lehre vom Zerfall	Zerfall
Syllogismen der Bitterkeit	Syllogismen
Vom Nachteil, geboren zu sein	Nachteil
Von Tränen und von Heiligen	Tränen

**LÉVINAS**

Außer sich	Außer
Ausweg aus dem Sein	Ausweg
Autrement qu'être ou au-delà de l'essence	Autrement
Die Spur des Anderen	Spur
Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte	Unvorhersehbarkeiten
Die Zeit und der Andere	Zeit
Eigennamen	Eigennahmen
Ethik und Unendliches	Ethik
Humanismus des anderen Menschen	Humanismus
Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht	Jenseits
Schwierige Freiheit	Freiheit
Totalität und Unendlichkeit	Totalität
Verletzlichkeit und Frieden	Verletzlichkeit
Vom Sein zum Seienden	Sein
Wenn Gott ins Denken einfällt	Gott
Zwischen uns	Zwischen

## Primärliteratur

### CAMUS

Camus, Albert: Dramen. Hamburg 1959

- . Christliche Metaphysik und Neoplatonismus [1936]. Reinbek bei Hamburg 1978.
- . Zwischen Ja und Nein. Frühe Schriften. Leipzig und Weimar 1986.
- . Der erste Mensch [1994, posthum]. Reinbek bei Hamburg 1997a.
- . Der Mensch in der Revolte [1951]. Reinbek bei Hamburg 1997b.
- . Fragen der Zeit. Reinbek bei Hamburg 1997c.
- . Reisetagebücher. Reinbek bei Hamburg 1997d.
- . Tagebuch März 1951 – Dezember 1959. Reinbek bei Hamburg 1997e.
- . Verteidigung der Freiheit. Reinbek bei Hamburg 1997f.
- . Jonas oder Der Künstler bei der Arbeit. Reinbek bei Hamburg 1998.
- . Der Fremde [1942]. Reinbek bei Hamburg 1999a.
- . Die Pest [1947]. Reinbek bei Hamburg 1999b.
- . Der Fall [1956]. Reinbek bei Hamburg 2000a<sup>33</sup>.
- . Der Mythos des Sisyphos [1942]. Reinbek bei Hamburg 2000b.
- . Der glückliche Tod [1971, posthum]. Reinbek bei Hamburg 2001<sup>16</sup>.
- . Œuvres complètes II. Paris 2006.
- . Kleine Prosa. Reinbek bei Hamburg 2010<sup>31</sup>.
- . Tagebücher 1935-1951. Reinbek bei Hamburg 2011.
- . Hochzeit des Lichts [1938]. Hamburg und Zürich 2013.

### CIORAN

Folgende Werke Ciorans sind alle in dem Band „E.M. Cioran Werke. Frankfurt am Main 2008“ erschienen.

Cioran, E.M.: Auf den Gipfeln der Verzweiflung [1934]. S. 11-154.

- . Das Buch der Täuschungen [1936]. S. 163-344.
- . Von Tränen und von Heiligen [1937]. S. 353-403.
- . Gedankendämmerung [1940]. S. 407-603.
- . Lehre vom Zerfall [1949]. S. 683-867.
- . Syllogismen der Bitterkeit [1952]. S. 871-955.
- . Dasein als Versuchung [1956]. S. 959-1139.
- . Geschichte und Utopie [1960]. S. 1143-1243.
- . Der Absturz in die Zeit [1964]. S. 1251-1359.
- . Die verfehltte Schöpfung [1969]. S. 1365-1470.
- . Vom Nachteil, geboren zu sein [1973]. S. 1479-1632.
- . Gevierteilt [1979]. S. 1657-1750.
- . Widersprüchliche Konturen. Literarische Porträts [1986]. S. 1757-1824.
- . Über das reaktionäre Denken. Zwei Essays. S. 1833-1895.
- . Der zersplitterte Fluch. Aphorismen [1987]. S. 1903-2000.
- . Leidenschaftlicher Leitfaden [1991]. S. 607-677.

**LÉVINAS**

- Lévinas, Emmanuel: Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur. München 1988.
- . Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris 1990.
  - . Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie. München und Wien 1991.
  - . Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum [1963]. Frankfurt am Main 1992.
  - . Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen [1991]. München 1995.
  - . Gott, der Tod und die Zeit. Wien 1996.
  - . Die Zeit und der Andere [1979]. Hamburg 2003.
  - . Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz [1982]. Freiburg und München 2004<sup>4</sup>.
  - . Ausweg aus dem Sein [1935]. Hamburg 2005a.
  - . Humanismus des anderen Menschen [1972]. Hamburg 2005b.
  - . Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte. Freiburg und München 2006.
  - . Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische. Zürich und Wien 2007.
  - . Ethik und Unendliches [1982]. Wien 2008<sup>4a</sup>.
  - . Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität [1961]. Freiburg und München 2008<sup>4b</sup>.
  - . Vom Sein zum Seienden [1947]. Freiburg und München 2008c.
  - . Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht [1974]. Freiburg im Breisgau 2011<sup>4</sup>.
  - . Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie [1983]. Freiburg und Hamburg 2012<sup>6</sup>.

**Sekundärliteratur**

- Ackermann, Karl-Ernst/Dederich, Markus (Hrsg.): An Stelle des Anderen. Ein interdisziplinärer Diskurs über Stellvertretung und Behinderung. Oberhausen 2011.
- Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main 1971.
- Benner, Dietrich: Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns. Weinheim und Basel 2012<sup>7</sup>.
- Benner, Dietrich/Brüggen, Friedhelm: Geschichte der Pädagogik. Stuttgart 2011.
- Benoit, Christel: Der Zirkus der Einsamkeit. E.M. Ciorans Fragmente zu einer postpädagogischen Lebenskunstlehre. Dissertation. Universität Hamburg 1999.
- Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie. Stuttgart 1965<sup>5a</sup>.
- . Französischer Existentialismus. Stuttgart 1965b.
- . Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. Schriften Band IV. Herausgegeben von Ursula Boelhauve, Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing und Frithjof Rodi. Würzburg 2009.
- . Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Schriften Band V. Herausgegeben von Ursula Boelhauve, Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing und Frithjof Rodi. Würzburg 2011.
- Brée, Germaine: Albert Camus. Gestalt und Werk. Reinbek bei Hamburg 1960.
- Brumlik, Micha: Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe. Bielefeld 1992.
- . Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot. Hamburg 2006.
- . Das Mandat als solidarische Figur? Der Advokat als Mandant? Advokatorische Pädagogik? In: Karl-Ernst Ackermann/Markus Dederich (Hrsg.): An Stelle des Anderen. Ein interdisziplinärer Diskurs über Stellvertretung und Behinderung. Oberhausen 2011, S. 107-116.
- Danner, Helmut: Verantwortung in Ethik und Pädagogik. Oberhausen 2010.
- Delhom, Pascal: Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit.
- Dederich, Markus: Philosophie in der Heil- und Sonderpädagogik. Stuttgart 2013.
- Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München 1999.
- . Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Frankfurt am Main 2009<sup>6</sup>.
- . Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 2010<sup>14</sup>.
- . Psyche. Erfindung des Anderen. Wien 2011.
- Dreitzel, Hans-Peter: Leid. In: Christoph Wulf (Hrsg.): Der Mensch und seine Kultur. Hundert Beiträge zur Geschichte, Gegenwart und Zukunft des menschlichen Lebens. Köln 2010, S. 854-873.
- Fellmann, Ferdinand: Phänomenologie. Hamburg 2006.
- Fink, Eugen: Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft. Würzburg 1987.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main 1981.
- . Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main 2008.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt am Main 1994.

- Gamm, Gerhard: Wissen und Verantwortung. In: Alfred Schäfer (Hrsg.): Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit. Paderborn 2007, S. 137-153.
- Göhlich, Michael/Zirfas, Jörg: Lernen ein pädagogischer Grundbegriff. Stuttgart 2007.
- Hauskeller, Michael: Versuch über die Grundlagen der Moral. München 2001.
- Guth, Rupert: Die Philosophie der einmaligen Augenblicke. Überlegungen zu E.M. Cioran. Würzburg 1990.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 2006<sup>19</sup>.
- . Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Frankfurt am Main 2007<sup>3</sup>.
- . Wegmarken. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main 1976.
- Hell, Cornelius: Skepsis, Mystik und Dualismus. Eine Einführung in das Werk E.M. Ciorans. Bonn 1985.
- Hoffmann, Petra: Sinnkrise als Herausforderung an existentielle Pädagogik. Von Bollnow über Jaspers zu Frankl und Dürckheim. Stuttgart 2001.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 2010<sup>19</sup>.
- Humboldt, Wilhelm von: Schriften zur Anthropologie und Bildungslehre. Herausgegeben von Andres Flitner. Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1984.
- Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. München 1960.
- Jung, Matthias: Hermeneutik. Hamburg 2001.
- Kamber, Richard: On Camus. Belmont 2002.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatschrift 1784, H. 12, S. 481-494.
- Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode/Furcht und Zittern/Die Wiederholung/Der Begriff der Angst. München 2007<sup>2</sup>.
- . Entweder – Oder. München 2009<sup>10</sup>.
- Kluback, William/Finkenthal, Michael: The Temptations of Emile Cioran. New York 1997.
- Kokemohr, Rainer: Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden. Eine theoretisch-empirische Annäherung an eine Bildungsprozessstheorie. In: Hans-Christoph Koller/Winfried Marotzki/Olaf Sanders: Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Bielefeld 2007, S. 13-68.
- Koller, Hans-Christoph: Probleme einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. In: Hans-Christoph Koller/Winfried Marotzki/Olaf Sanders: Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Bielefeld 2007, S. 69-82.
- . Fremdheitserfahrungen als Herausforderung transformatorischer Bildungsprozesse. In: Sylke Bartmann/Oliver Immel (Hrsg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenzierung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Bielefeld 2012, S. 157-175.
- Koller, Hans-Christoph/Marotzki, Winfried/Sanders, Olaf: Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Bielefeld 2007.
- Knopp, Peter/Wroblewsky, Vincent von (Hrsg.): Existentialismus heute. Berlin 1999.

- Krause, Walter Hubertus: Das Ethische, Verantwortung und die Kategorie der Beziehung bei Levinas. Würzburg 2009.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus: Es ist nicht alles unerbitterlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas. Freiburg und München 2006.
- Krüger, Caroline: Skeptische Tradition im zeitgenössischen Denken Ciorans und Lyotards. Bonn 2005.
- Lohwasser, Diana: Leben und Sterben stilisieren oder Wie ich lernte das sterbende Leben zu lieben. In: Dies./Jörg Zirfas (Hrsg.): Der Körper des Künstlers. Ereignisse und Prozesse der Ästhetischen Bildung. München 2014, S. 253-267.
- . Ökonomie des Seins. In: Johannes Bilstein/Jörg Zirfas (Hrsg.): Geben und Nehmen. Sozialökonomische Zugänge der Pädagogischen Anthropologie. Weinheim und Basel 2015, o.S. (In Bearbeitung)
- Malka, Salomon: Emmanuel Lévinas. Eine Biographie. München 2003.
- Marini, Matthias: „Das Exil und das Reich“ – Albert Camus und der Nihilismus. München 2012.
- Masschelein, Jan/Wimmer, Michael : Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit: Randgänge der Pädagogik. Sankt Augustin 1996.
- Matheus, Bernd: Cioran. Portrait eines radikalen Skeptikers. Berlin 2007.
- Maze, John Robert: Albert Camus. Plague and Terror, Priest and Atheist. Bern, 2010.
- Meyer, Martin: Albert Camus. Die Freiheit leben. München 2013.
- Meyer-Drawe, Käte: "Du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen..." - Bildung und Versagung. In: Hans-Christoph Koller/Winfried Marotzki/Olaf Sanders: Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Bielefeld 2007, S. 83-94.
- Mollenhauer, Klaus: Vergessene Zusammenhänge. Über Kultur und Erziehung. Weinheim und München 1994<sup>4</sup>.
- Müller, Thomas: Albert Camus. Lebenskunst als pragmatische Handlungsanweisung. In: Günter Götde/Jörg Zirfas (Hrsg.): Lebenskunst im 20. Jahrhundert. Stimmen von Philosophen, Künstlern und Therapeuten. Paderborn 2014, S. 97-114.
- Nietzsche, Friedrich (2009): Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München.
- Peukert, Helmut: Unbedingte Verantwortung für den Anderen. Der Holocaust und das Denken von Emmanuel Lévinas. In: Helmut Schreier/Matthias Heyl (Hrsg.): „Das Auschwitz nicht noch einmal sei...“ Zur Erziehung nach Auschwitz. Hamburg 1995, S. 233-246.
- Pieper, Annemarie: Albert Camus. München 1984.
- Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie. Reinbek bei Hamburg 2013.
- Ranke-Graves, Robert von: Griechische Mythologie. Quellen und Deutung. Reinbek bei Hamburg 2005<sup>16</sup>.
- Reschika, Richard: E. M. Cioran zur Einführung. Hamburg 1995.
- Savater, Fernando: Versuch über Cioran. München 1985.
- Schäfer, Alfred: Kierkegaard. Eine Grenzbestimmung des Pädagogischen. Wiesbaden 2004.

- . Bildungsprozesse – Zwischen erfahrener Dezentrierung und objektivierender Analyse. In: Hans-Christoph Koller/Winfried Marotzki/Olaf Sanders: Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Bielefeld 2007, S. 95-107.
- . Die Erfindung des Pädagogischen. Paderborn 2009.
- . Irritierende Fremdheit: Bildungsforschung als Diskursanalyse. Paderborn 2011.
- Schmidt, Katharina: Zum Verhältnis von Verantwortung und Kritik in der Pädagogik. Versuch einer Neubefragung im Anschluss von Emmanuel Levinas. München 2008.
- Schnell, Martin W.: Stellvertretung zwischen Ethik und Macht. In: Karl-Ernst Ackermann/Markus Dederich (Hrsg.): An Stelle des Anderen. Ein interdisziplinärer Diskurs über Stellvertretung und Behinderung. Oberhausen 2011, S. 67-77.
- Sessler, Tal: Levinas and Camus. Humanism for the Twenty-First Century. London 2008.
- Srigley, Ronald D.: Albert Camus' Critique of Modernity. Columbia 2011.
- Stegmeier, Werner: Emmanuel Levinas zur Einführung. Hamburg 2009.
- Stinkes, Ursula: Originäre Stellvertretung in der erzieherischen Situation. In: Karl-Ernst Ackermann/Markus Dederich (Hrsg.): An Stelle des Anderen. Ein interdisziplinärer Diskurs über Stellvertretung und Behinderung. Oberhausen 2011, S. 195-216.
- Taureck, Bernhard: Lévinas zur Einführung. Hamburg 1991.
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1977<sup>2</sup>.
- Tippelskirch, Dorothee C. von: Lévinas' Beitrag zur Entwicklung einer zeitgemäßen Ethik. In: Peter Knopp/Vincent von Wroblewsky (Hrsg.): Existentialismus heute. Berlin 1999, S. 147-170.
- Wahl, Jean: Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz. Versuch einer kleinen Geschichte des Existenzialismus. Augsburg und Basel 1954.
- Waldenfels, Bernhard: Levinas and the face of the other. In: Simon Critchley/Robert Bernasconi (Hrsg.): The Cambridge Companion to Levinas. Cambridge 2002, S. 63-81.
- Waldenfels, Bernhard: Idiome des Denkens. Frankfurt am Main 2005.
- Wehner, Ulrich: Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie. Eine systematische Untersuchung im Anschluß an Eberhard Grisebach, Otto Friedrich Bollnow und Theodor Ballauff. Würzburg 2002.
- Weitzel, Julia: Existenzielle Bildung. Zur ästhetischen und szenologischen Aktualisierung einer bildungstheoretischen Leitidee. Bielefeld 2012.
- Wenzler, Ludwig: Einleitung. In: Emmanuel Lévinas: Humanismus des anderen Menschen [1972]. Hamburg 2005, S. VII-XXVII.
- Wimmer, Klaus-Michael: Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung. Berlin 1988.
- Wimmer, Michael: Die Gabe der Bildung. Überlegungen zum Verhältnis von Singularität und Gerechtigkeit im Bildungsgedanken. In: Jan Masschelein/Michael Wimmer: Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit: Randgänge der Pädagogik. Sankt Augustin 1996b, S. 127-162.
- . Intentionalität und Unentscheidbarkeit. Der Andere als Problem der Moderne. In: Jan Masschelein/Michael Wimmer: Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit: Randgänge der Pädagogik. Sankt Augustin 1996b, S. 59-85.

- . Von der Identität als Norm zur Ethik der Differenz. Kritik, Dekonstruktion und Verantwortung. In: Jan Masschelein/Michael Wimmer: Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit: Randgänge der Pädagogik. Sankt Augustin 1996c, S. 25-58.
- . Dekonstruktion und Erziehung. Studien zum Paradoxieproblem in der Pädagogik. Bielefeld 2006.
- . Wie dem Anderen gerecht werden? Herausforderungen für Denken, Wissen und Handeln. In: Alfred Schäfer (Hrsg.): Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit. Paderborn 2007, S. 155-184.
- . Eigenes und Fremdes. In: Christoph Wulf/Jörg Zirfas (Hrsg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie. Wiesbaden 2014, S. 687-696.
- Zirfas, Jörg/Jörissen, Benjamin: Phänomenologien der Identität. Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen. Wiesbaden 2007.
- Zirfas, Jörg: Sterben lernen. Historische Anmerkungen zum philosophischen und pädagogischen Umgang mit der Endlichkeit. In: Ines Breinbauer/Konstantin Mitgutsch/Elisabeth Sattler/Kristin Westphal (Hrsg.): Dem Lernen auf der Spur. Die Pädagogische Perspektive. Stuttgart 2008, S. 309-323.
- . Angewiesenheit und Stellvertretung - Perspektiven einer pädagogischen Anthropologie und Ethik. In: Karl-Ernst Ackermann/Markus Dederich (Hrsg.): An Stelle des Anderen. Ein interdisziplinärer Diskurs über Stellvertretung und Behinderung. Oberhausen 2011, S. 87-106.
- . Zur pädagogischen Anthropologie der Lebenserfahrung. Über den pädagogischen Umgang mit dem Glück und dem Unglück des menschlichen Daseins. In: Johannes Bilstein/Helga Peskoller (Hrsg.): Erfahrung – Erfahrungen. Wiesbaden 2013, S. 217-235.