

GEORG RÖMPP · BONN

Und dem Tod soll kein Reich mehr bleiben ...

*Nietzsches Lehre vom »letzten Menschen« und
die neuesten Vorstellungen vom Tod als »Teil des Lebens«¹*

Immer selbstverständlicher scheint es dem Geist der Zeit zu werden, daß auch der Tod zum Leben gehöre. Eine solche Versicherung erscheint dem aufgeklärten Bewußtsein offenbar so tröstlich, daß es dafür sogar bereit ist, Abschied von dem Tabu zu nehmen, das den genuin modernen Diskurs auf verborgene Weise und bis in die Tiefenstruktur seines Stils hinein konturierte: Tod und Sterben und die Vergänglichkeit alles Irdischen. Dies spricht dafür, daß dieses Bewußtsein nicht nur durch die Aufklärung hindurchgegangen ist, sondern sie auch hinter sich gelassen hat – es weiß sich nun in einer von den Göttern verlassenen Welt, aber es hat die Sicherheit verloren, sich in dieser Welt durch sein vernunftgeleitetes Denken und Tun so einrichten zu können, daß sie mehr und mehr zu seiner eigenen wird, die ihm nur als sein Produkt gegenübertritt, so daß es darin un-endlich nur sich selber findet. Darüber ist es offenbar an sich selber verzweifelt und sucht sich nun verzweifelt in der radikalen Endlichkeit – und es ist darin ebenso verzweifelt wie verstockt in dem Sinn, den Kierkegaard meinte, als er die zwei Seiten der Sünde mit Hilfe dieses Attributs zusammenfaßte als »Krankheit zum Tode«. Es will sich so radikal endlich verstehen, daß es auch sein Ende noch seiner eigenen Endlichkeit attachiert zu sehen wünscht.

Nun nannten sich die Menschen bereits in der Gründungszeit des Zusichkommens des Geistes die »Sterblichen«. Seine Bedeutung empfing dieser Name aber aus der Opposition zu den »Unsterblichen« – den Göttern. Den modernen »Endlichen« dagegen, denen sogar noch der Tod zum Leben zu gehören scheint, stehen keine »Unendlichen« mehr gegenüber. Damit aber verändert sich auch die Perspektive, aus der sie sich ihr Selbstverständnis bilden. Dazu muß beachtet werden, wie wenig jener Geist der Zeit in seinen Vorstellungen über das in die Endlichkeit gehörende Ende zwischen dem Vorgang des Sterbens, der im Leben geschieht, und dem Tod, der nicht dem Leben angehört, zu unterscheiden bereit ist. Was dabei am meisten zu denken gibt, ist eben dies: daß nicht nur das *Sterben* aus einer absoluten In-

nenperspektive ohne Opposition zu einer transzendierenden Perspektive zu verstehen gesucht wird, sondern auch der *Tod*, der doch nicht *im* Leben ist. Wohl sind wir mitten im Leben vom Tod umgeben, wenn wir jedoch sein Nahen fühlen, so ist er, mag er uns auch Erlösung künden, doch selten ein erwünschter Gast. So ist er uns zugleich nah und fern, doch nie vertraut und immer fremd.

Wenn die Mode es nun will, daß nicht nur das Sterben, sondern auch der Tod dem Leben zugehörig sei, so weist dies auf eine der Erschütterungen, die mit Taubenschritten nahen, und an deren Ausgang der Mensch sich eine neue Welt geschaffen haben wird. Daß zum Leben nun auch der Tod gehören soll, darin vollendet sich die Endlichkeit, so daß nichts mehr übrig bleibt, das »endlich« heißen könnte. Endgültig fehlt nun die Opposition, die das Reich des Endlichen umgrenzte und bestimmte. Bleibt aber das Endliche noch endlich, wenn es vollendet ist? Es könnte sein, daß gerade mit der Vereignung des Todes in das Leben die Unendlichkeit der Endlichkeit beginnt, die weder Endliches noch das ihm Andere für uns zu denken übrig läßt. Es könnte sein, daß, wenn zum Leben auch der Tod gehören soll, auch das letzte Fremde und der letzte Rest des Anderen sich von uns entfernt – nicht indem es ferner rückt, sondern indem es uns so nahe kommt, daß die Differenz sich schließt und sich in Identität verwandelt. Es könnte sein, daß, wenn so des Todes Schrecken fortgeschafft und dieser unbekannt Fremde uns zum Domestiken wurde, wir von dem enteignet werden, was uns am meisten eigen ist – weil es uns nicht zugehörig ist und uns nicht eignet.

Nun könnte der Hinweis, mit der Vollendung des Endlichen sei auch die Endlichkeit selbst abgeschafft, sehr leicht als formalistisch mißverstanden werden. Das neueste Denken über den Tod würde dagegen die Menschlichkeit seines Wollens und die befreiende Kraft seiner Heimholung des Todes in das Leben geltend machen. Und in der Tat scheint ein Akt der Humanität darin zu liegen, wenn Furcht und Zittern vor dem »absoluten Herrn« (Hegel) endlich ein Ende haben. Es bleibt die Frage, ob das Menschliche gerade dann zur Wirklichkeit gelangt, wenn der Mensch als Mensch vollendet und ganz Mensch geworden ist. Vielleicht ist jener Hinweis doch nicht ganz so formal, wie es der eifrige Verweis auf die Menschlichkeit der Inhalte uns glauben machen will.

Davon bestand bei Nietzsche ein lebendiges Bewußtsein. Und er läßt davon gerade jemanden sprechen, der gestorben war und wiedergeboren wurde, der mit »verwandtem Herzen« wieder Mensch werden will: Zarathustra. Was dieser zu sagen hat, ist in nuce bereits in jener Paradoxie enthalten, mit der das Buch beginnt. Daß Zarathustra von seinem Gebirge herabsteigt, dies begründet er dem ersten Menschen, der ihm begegnet, so: »Ich liebe die Menschen«; der ersten Menschenansammlung aber beginnt er zu predigen: »Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll« und verspricht, sie den »Übermenschen« zu lehren. Die dialektische Struktur dessen, was hier philosophisch – wenn auch in mehr oder minder geglückter literarischer Form – entwickelt werden soll, ist nicht zu übersehen: gerade um des Menschen willen soll der Mensch als ein zu Überwindendes gelten. In der subjektiven Innenperspektive stellt Zarathustra dies als »das Grösste« hin, das dem Menschen zu erleben möglich ist. Es ist die »grosse Verachtung«: »Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.« Zarathustra-Nietzsche spricht an dieser Stelle keineswegs von einem *ennui*

an Glück, Vernunft und Tugend, und er spricht sich auch nicht für einen asketischen Verzicht auf diese Gaben aus. Sie mißfallen ihm auch nicht so sehr an sich – er wendet sich im Grunde nur gegen eine Attitüde, die er gerade mit diesen menschlichen Auszeichnungen zusammen auftreten sieht. Er nennt es ein »erbärmliches Behagen« – eine »Genügsamkeit«, die »gen Himmel« schreit. Die Tugend und die Vernunft, die nicht mit einem solchen Behagen verbunden sind, werden dagegen ausdrücklich gutgeheißen, dann nämlich, wenn sie so radikal durchgeführt werden, daß sie alle Behaglichkeit hinter sich lassen – und man könnte dies analog wohl auch auf das Glück anwenden.

Warum aber nimmt Zarathustra-Nietzsche so sehr Anstoß an dem Behagen, das wir doch gemeinhin sehr zu schätzen wissen, und heißt es »erbärmlich«, also von so niederer Gesinnung zeugend, daß der, dem so behaglich ist, ob seiner Niedrigkeit sogar noch unser Mitleid finden muß? Dies wird deutlicher, wenn Zarathustra seine Rede fortsetzt, nachdem er bei seinem Publikum auf taube Ohren gestoßen war. Es wird deutlicher aus jenen Worten, in denen er einen zweifachen Superlativ gebraucht, der anzeigt, daß keine Steigerung mehr möglich ist und kein Weg mehr weiterführt – wo die Rede ist von dem »Verächtlichsten«: »das aber ist *der letzte Mensch*.« Ganz offensichtlich ist hier nicht die Rede von dem einen Menschen, der nach einer globalen Katastrophe auf der Erde übriggeblieben ist, und es ist auch keineswegs der »Letzte« in einem pejorativen Sinne gemeint, wie es die Bezeichnung »das Verächtlichste« nahelegen könnte.

Er ist vielmehr gerade deshalb der »letzte Mensch«, weil mit ihm das an ein Ende gekommen ist, was das Menschliche ausmacht. So ist er der vollendete Mensch – dies aber in dem doppelten Sinn des Ausdrucks »vollendet«, der einen Zustand der Vollkommenheit bezeichnet und ein Ende, über das hinaus keine Entwicklung mehr möglich ist, wobei das letztere im ersteren, nicht aber das erstere im letzteren enthalten ist: das Vollkommene kann nicht mehr weiterentwickelt werden, aber nicht alles, das sich nicht mehr fortentwickeln kann, ist auch vollkommen. Der »letzte Mensch« ist »ganz Mensch«, alles, was das Menschsein ausmacht, ist in ihm vollständig zur Wirklichkeit gekommen, nichts steht mehr aus. Das Menschliche steht nun in seiner ganzen Fülle vor uns, keine Möglichkeiten stehen aus, die noch Unerschlossenes enthüllen könnten. Wir sollten hier – wenigstens versuchsweise – alle wertbehafteten Konnotationen zu vergessen uns bemühen, die wir gewohnt sind mit dem Begriff des Menschen und des Menschlichen zu verbinden. Es liegt uns nichts anderes vor als Zarathustra-Nietzsches experimentelles Unternehmen, uns im Denken vor die Situation zu stellen, in der der Mensch »ganz Mensch« ist und *nur Mensch und nichts anderes*.

Indem der Mensch so ganz, vollkommen und nur Mensch ist, wird er das »Verächtlichste« genannt. Offenkundig doch ein schwerer Verstoß gegen unsere Vorstellungen vom Wert und der Würde des Menschen? Aber aus dem von Zarathustra-Nietzsche behaupteten Zusammenhang der Superlative – *der letzte Mensch ist der verächtlichste* – kann und sollte nicht zurückgeschlossen werden, daß behauptet werde, der Mensch als solcher sei der Verachtung wert. Der »verächtlichste« ist nur der »letzte« Mensch. Seine Charakterisierung in *Also sprach Zarathustra* breitet eine Fülle von Aspekten aus, die zentrale Struktur, die ihn als solchen kennzeichnet, läßt sich jedoch verhältnismäßig einfach angeben: *der letzte Mensch ist*

der *verächtlichste* Mensch, weil er sich selber nicht mehr verachten kann. Im Grunde ist dies jedoch in seiner »Vollkommenheit« und »Ganzheit« bereits enthalten: indem er *ganz* und *nur* Mensch ist, kann er sich überhaupt nicht mehr von sich distanzieren, was ihm erst die Möglichkeit verschaffen würde, so etwas wie »Selbstverachtung« zu entwickeln. Der letzte Mensch ist also zunächst der Mensch, der distanzlos mit sich einig ist, und dies so, daß er sich auf keine Weise mehr zu sich verhalten kann. Weil er in sich vollendet ist, deshalb kann er keine Differenz mehr kennen; weil er vollkommen ist, deshalb lebt er ausschließlich in der reinen Identität.

Daß er auf diese Weise sein Leben sehr schlecht lebt, dies bringt Zarathustra-Nietzsche in den Facetten seiner Skizze des letzten Menschen sehr deutlich zum Ausdruck. Er lebt vor allem deshalb schlecht, weil er »nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft« – nicht wegen der abträglichen *Folgen* für seine Lebensgestaltung also, sondern weil er nicht so lebt, wie es dem Wesen des Menschen entspricht. Möglicherweise leuchtet hier jedoch die paradoxe Redeweise besser ein. Dann wäre es angemessener zu sagen, der letzte Mensch lebt schlecht, weil er ganz seinem »Wesen« gemäß lebt: weil er *ganz* und *nur* als *Mensch* lebt. Daß der Mensch dann gerade *nicht* gut lebt, wenn er ganz sich selbst entspricht, dies stellt zweifellos eine der härtesten Zumutungen dar, mit denen Nietzsches Denken uns konfrontiert – das mit Zumutungen nicht gerade sparsam umgeht.

Ganz unverständlich aber bleibt diese Behauptung doch nur vor dem Hintergrund eines strikt und deshalb naiv essentialistischen Denkens, m. a. W.: einer platonistischen – und nicht platonischen – Vorstellung vom Dasein der Begriffe in einem von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlichen Reich der Ideen. Daß jedenfalls der Mensch nicht in diesem Sinne auf ein »Wesen« verpflichtet werden kann, dies ist in der jüdisch-christlichen Tradition ein Gedanke, der so zentral ist, daß ohne ihn geradezu das deistische Denken von sich selbst verlassen wäre: wird der Mensch in seinem Wesen gehalten von einem Anderen, das er nur *negativ* zu nennen weiß, wiewohl er doch von *seinem* Gotte spricht, so kann von seinem Wesen nur die Rede sein mit einer Differenz, die ebenso das Paradox zur Sprache bringt, das Zarathustra-Nietzsche uns vor Augen stellt, wenn er den letzten Menschen sowohl »verächtlich« als auch »vollendet« nennt. Dieses Paradox lautet, auf die einfache Abbeviatur gebracht, der Mensch ist nicht, was er ist, und er ist, was er nicht ist.

Und damit zeigt es sich, daß wir mit Nietzsches Lehre vom letzten Menschen als dem verächtlichsten doch stets bei jener Frage blieben, die aus dem Zweifel an jener Zugehörigkeit des Todes in das Leben sich ergeben hatte, in der der Geist der Zeit die Humanität so sehr befördert wähnt. Wenn der Mensch sein Wesen nun gerade dann verwirklicht, indem er sich so von sich geschieden hält, daß er nicht ist, was er doch ist, und ist, was er nicht ist, wenn er also dann am besten lebt, wenn er nicht ganz und nur und letztlich Mensch sein will, so ist sein Dasein schon von einem »nicht« durchdrungen, das eine Differenz bezeichnet, in der er sich von sich zu unterscheiden weiß.

Ein solches »nicht« ist offenkundig nicht von jener Art, mit der wir gewöhnlich Sätze zu verneinen pflegen. Davon hält sich dieses »nicht« durch zwei Besonderheiten unterschieden. Zum einen ist es mit einer Bejahung verschränkt, die es nicht de-

mentiert; darin unterscheidet es sich von der Verwendung der Negation in Sätzen über Sachverhalte in der Welt, die nur zum Ausdruck bringen, daß etwas nicht der Fall ist, und nicht gleichzeitig auch, daß es gerade deshalb doch der Fall ist. Offensichtlich dient das »nicht« hier gerade zum Ausdruck einer in sich widersprüchlichen Konstellation von Bejahung und Verneinung. Und offenbar scheint Nietzsche gerade diese eigenartige Konstellation geeignet, um damit so angemessen vom Menschen reden zu können, daß er in der Anmessung nicht zu einem Gegenstand in der Welt wird und die Rede damit keine Anmaßung enthält. In dieser Rede scheint der Mensch auf als ein »daseiender Widerspruch« (Hegel), in dem das »nicht« in untrennbarer Einheit mit der Affirmation gelebt wird.

Zum anderen enthält jenes »nicht«, das hier für die Beschreibung der *conditio humana* Verwendung findet, keine bestimmende Negation. Es bringt also keine Affirmation in der äußeren Form der Negation zum Ausdruck, wie es in der Verneinung von Sätzen geschieht, die sich an Sachverhalte in der Welt anmessen. Solche Sätze behaupten auch dann das Bestehen eines Sachverhalts, wenn sie ein »nicht« enthalten – als »bestimmte Negation« (Hegel) beanspruchen sie ebenso positive Gültigkeit wie jeder in der Form der Affirmation auftretende Satz. Anders jener Satz vom Menschen, der nicht ist, was er ist, und ist, was er nicht ist. Dieses »nicht« spricht dem Menschen keine Bestimmtheit zu, und es negiert keinen Satz, in dem eine solche Bestimmung geschieht. Der Satz sagt gerade nur, daß vom Menschen nicht auf diese Weise zu reden ist. Er sagt, daß in der angemessenen Rede vom Menschen das »nicht« niemals in die Affirmation einer bestimmten Negation umschlägt, sondern stets als Negation präsent bleibt, die den Ausgangssatz verneint, ohne ihn zu dezentieren.

Wenn der Fluchtpunkt von Nietzsches Lehre vom letzten Menschen so gerade in der Integration eines »nicht« ohne Umschlag in Affirmation in die angemessene Rede vom Menschen gefunden werden kann, so liegt der Gedanke nicht fern, dieses »nicht« müsse sich im Leben gerade in dem Bezug auf das ganz Andere des Lebens finden lassen: den Tod, der im Leben droht und dem Leben doch nicht zugehört. Mit ihm steht in die Existenz ein Verweis auf jenes »nicht« herein, das nach Nietzsches Lehre des Menschen Leben so durchwirkt und prägt, daß es im Zustand der »Vollendung« gerade nicht ein gutes heißen kann. Es fügt sich deshalb harmonisch in den Zusammenhang von Zarathustra-Nietzsches Bildnis jenes »letzten Menschen«, daß diesem auch der Tod noch ein Behagen ist: »Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.« Es wird hier nicht gesagt, daß der Sterbende noch leiden müsse, damit sein Tod ein guter sei. Das »Gift«, von dem die Rede ist, verweist zum einen auf das Leugnen eines Wissens von jenem Fremden, das sich nähert, wenn der Tod ins Leben tritt, und es erinnert zum anderen daran, daß es dem Menschen nicht natürlich ist, dem Näherrücken des Todes mit Behagen zu begegnen. Das »Gift« sind nicht die Opiate, die das Leiden lindern, das Gift ist das Behagen, das den Menschen an seinem Leben fehlen läßt, wenn er das Andere und Fremde sich angenehm zu machen sucht – wenn er es annimmt als einen Teil *des* Lebens, der sich in *sein* Leben fügt.

Daß der Tod ein Teil *des* Lebens ist, in dem die Gattung sich erhält, während die Lebendigen entstehen und vergehen, davon ist hier die Rede nicht. Und auch das modische Versichern, daß auch der Tod zum Leben soll gehören, meint nicht die

Gattung. Aber die Verwechslung des Lebens der Gattung mit dem eigenen Leben könnte wohl in die Motivkonstellation gehören, von der der modische Diskurs vom Tod sich nährt. Und auch dessen war sich Nietzsche schon bewußt. Das »erbärmliche« Sich-selbst-Genügen des »letzten« Menschen umfaßt auch dies: »Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.« Gewiß läßt sich dies als hellsichtige Warnung vor der Vertreibung des Individuellen aus der gleichgeschalteten Welt verstehen. Aber im Zusammenhang der Frage, ob der Mensch, der ganz, vollendet und nur Mensch sein will, gerade das verwirklicht, was ihn menschlich macht, sagt jener Charakterzug des letzten Menschen doch noch etwas mehr.

Es ist an der zitierten Stelle nicht die Rede von einer Illiberalität, die den, der andere Gefühle hegt und andere Träume träumt, als bedürftig der Behandlung von dem Diskurs der Wahrheit auszuschließen wünscht. In der Tat wird überhaupt nicht von gesellschaftlichen Ausschließungsmechanismen gesprochen. Zarathustra-Nietzsche weist vielmehr auf einen Charakterzug im Selbstverständnis jenes letzten Menschen hin, der sich in der Vollendung seiner Menschlichkeit so sicher wähnt: der letzte Mensch definiert sich selbst durch seine Gleichheit, und dies so sehr, daß schon ein Riß in dem Bewußtsein seiner Gleichheit ihn seiner Identität berauben müßte. Deshalb zählt sich der, der »anders« fühlt, zu denen, die nicht richtig leben (und »geht freiwillig in's Irrenhaus«) – nicht weil er »anderes« empfindet, sondern aus dem Erschrecken, daß er nicht gleich ist.

Nicht gleich zu sein: dies muß der schrecklichste Gedanke für den letzten Menschen sein, wie Zarathustra-Nietzsche ihn beschreibt. Nimmt er in sein Selbstverständnis auf, nicht gleich zu sein mit allen Wesen, die so wie er die Menschheit in sich zeigen, so kann er sich nicht mehr verstehen als ganz und vollendet Mensch – auch andere sind Menschen und anders als er selbst. So ist er mit sich selbst nicht mehr identisch, und die Differenz steigt auf in ihm, und er ist nicht mehr vollkommen und nicht mehr der letzte Mensch. Aber dieser Charakterzug des letzten Menschen bietet uns noch einen anderen Aspekt, und hier ist der Zusammenhang mit jener These von der Zugehörigkeit des Todes in das Leben noch viel enger. Indem er »gleich« ist, ist der letzte Mensch mit seiner Gattung eins. So braucht er sich nicht mehr in ein Verhältnis zu seinem *eigenen* Tod zu setzen – stirbt er, so lebt die Gattung weiter, von der er sich in seinem Selbstverständnis nicht geschieden hält.

Und es zeigt sich noch ein weiterer Sinn der Bedrohung der Stabilität des Selbstverständnisses durch das Gefühl, nicht gleich zu sein. Wenn darin die Differenz aufbricht, so ist auch schon das »nicht« präsent, das doppelt mitgesprochen wird, wenn das »Wesen« so zum Ausdruck kommt, daß nicht von Dinglichem die Rede ist. Wenn vom Menschen nur zu sagen ist, er ist nicht, was er ist, und ist, was er nicht ist, so ist er niemals wirklich gleich – schon weil das »nicht« in seiner Existenz sich nie in eine Affirmation verwandelt. Auch indem er niemals wirklich gleich und mit sich identisch ist, steht ihm der Tod ins Leben und bleibt ihm fremd und anders und gehört dem Leben niemals zu. Wenn der letzte Mensch in seinem Selbstverständnis vor allem »gleich« ist, so bringt Zarathustra-Nietzsche damit jenes Wechselverhältnis von Differenz und Tod zum Ausdruck, das den Menschen menschlich macht, solange' er nicht vollendet und der letzte ist. Als »letzter« kann der Mensch also kein Verhältnis zu seinem Tode haben, weil er darin nicht nur vollendet und be-

stimmt, sondern auch in vollkommener Gleichheit mit sich und seiner Gattung lebt.

Zarathustra kann seine erste Rede an die Menschenmenge nicht beenden, zu groß ist deren Begeisterung für den ihnen vorgestellten letzten Menschen: »Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!« Was findet Zarathustra-Nietzsche nun so falsch an ihrer Sehnsucht nach Behaglichkeit und einem angenehmen Leben – mit einem Tod, der nur als sanftes Sterben ihrem Leben zugehörig scheint? Metaphorisch liegt die Antwort darauf in dem kleinen Satz, der das Gelächter jener Menschenmenge kommentiert: »Es ist Eis in ihrem Lachen.« Man könnte übersetzen: sie lachen *nicht* – was zu tun sie wännen, widerspricht dem, was sie wirklich tun: ihr vereistes Lachen *spricht* nicht, und es verbindet sich mit ihrem Wünschen nicht. Darin sind sie schon dem letzten Menschen gleich, wie Zarathustra-Nietzsche ihn beschrieben hat. Indem das Andere und Fremde, das der Tod als großes »nicht« in ihrem Leben war, in dem Behagen unterging, zu dem sie Glück und Unglück, Tätigsein und Muße, Liebe, Haß – und auch ihr Sterben eingeschmolzen haben, sind sie auch jener Differenz entledigt, die den Menschen Macht verleiht zu fragen, was das Wahre sei und was es heiße, gut zu leben. Wir sollten uns den letzten Menschen besser nicht als einen glücklichen erdenken.

ANMERKUNGEN

1 Die Überschrift verwendet eines der berühmtesten Gedichte von Dylan Thomas, *And death shall have no dominion*, in: Ders., *The Poems*, ed. D. Jones. London 1971. – Nietzsches Lehre vom letzten Menschen ist nachzulesen in: *Also sprach Zarathustra*, Werke – Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968, Bd. VI, 1, S. 5–15.