

*perspektiven*

ALEXANDER LOHNER · BERLIN

DER EKEL, DER TOD, DIE EWIGE WIEDERKEHR  
UND DIE ABSURDITÄT DES DASEINS

*Nietzsches Philosophie als radikaler Nihilismus  
und Gegenentwurf zur christlichen Ethik*

1. *Nietzsches Erkenntnislehre*

Nietzsches erkenntnistheoretische Grundüberzeugung – wie er sie vor allem in *Götzen-Dämmerung* dargestellt hat – ist die von der Perspektivität aller Wahrheit und Wirklichkeitswahrnehmung. Wahrheit ist keine Korrespondenzbeziehung zwischen dem erkennenden Geist und ontischen Soseinssachverhalten, wie es beispielsweise die Scholastik mit ihrer Wahrheitsdefinition von der «adaequatio rei et intellectus» gedeutet hatte, sondern eine lebensdienliche *Interpretation*, die auf stammesgeschichtlichen Fixierungen und gesellschaftlich gewachsenen Konventionen beruht. Wir sehen die Dinge «sub specie vitalitatis», unsere phänomenale Welt ist eine nützliche, sich bewährt habende *Fiktion*, die unter den unendlich vielen möglichen Interpretationen an sich nicht mehr «Wahrheit» oder theoretische «Vernunft» für sich in Anspruch nehmen kann als jede andere. Der Lebenskampf hat es für den Menschen notwendig gemacht, «das Feste dem Chaotischen entgegenzusetzen und Natur zu beherrschen»<sup>1</sup> – um es mit Theodor W. Adorno zu sagen. Nietzsche hat hier – auf Locke und Hume aufbauend – Erkenntnisse über die sprachimmanenten Einflüsse auf unsere Wahrnehmung vorweggenommen, die später zum Teil vom Logischen Empirismus und der Analytischen Philosophie

*ALEXANDER LOHNER, geb. 1961, studierte in München Theologie, Philosophie und Psychologie und promovierte 1989 in Philosophie, 1995 in Theologie. Habilitation in Moralthologie 1999. Er ist Dozent am Kath. Seminar der Freien Universität Berlin und an der Universität München. Wissenschaftlicher Referent der Missionszentrale der Franziskaner in Berlin.*

wieder aufgegriffen wurden.<sup>2</sup> Dass wir beispielsweise dem Geflecht der Bilder unserer phänomenalen Welt substantielle Entitäten, welche «Träger» akzidenteller «Eigenschaften» sein sollen, supponieren, beruht nach Nietzsche auf unserer historisch gewachsenen Sprachkonvention, Sätze zu bilden, die aus Subjekt und Prädikat zusammengesetzt sind. Keinesfalls folgt diese grammatikalische und logische Ordnung dabei ontologischen Strukturen, wie es Überzeugung der traditionellen Metaphysik und Sprachphilosophie gewesen war. Hinter dieser Konvention, unsere Sätze nach dem Subjekt-Prädikat-Schema zu strukturieren, steht die Vorstellung, das Seiende in seinen Eigenschaften und Attributen erfassen zu können, letztlich die scholastische Überzeugung von der Intelligibilität des Seins. Allgemein sah Nietzsche in den Philosophien und Weltanschauungen, auch den dezidiert atheistischen, die noch an einer – wie auch immer interpretierten – «Wahrheit» und der Möglichkeit ihrer Erkenntnis festhalten, die Schatten der alten Metaphysik (*Götzen-Dämmerung. Die Vernunft in der Philosophie* § 5). Der Irrtum «hat ... unsre Sprache zum beständigen Anwalt». Die Sprache «gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein großes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf Deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen.»<sup>3</sup> Überall dort, wo nach einem Sinn, nach Wahrheit und Präsenz, nach dem «eigentlichen» Sein gefragt wird, lagern noch latent metaphysisch-theologische Relikte.

«Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben»<sup>4</sup>, lautet Nietzsches berühmtes Diktum. Nietzsches Konventionalismus und erkenntnistheoretischer Relativismus wirkt sich – wie wir noch genauer sehen werden – vor allem in der Ethik aus. Nietzsche betont immer wieder, dass es keine objektive moralische Weltordnung gibt. Er fordert die Philosophen auf, die Illusion ethischer Normen zu destruieren und die Welt «jenseits von gut und böse» zu betrachten. Nietzsche empfiehlt, sich allein auf das zu verlassen, was uns die Sinne liefern, denn diese «lügen überhaupt nicht»<sup>5</sup>. «Was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer...»<sup>6</sup>.

Betrachtet man die Vorstellung von Ursache und Wirkung, so bietet Nietzsche hier eine Analyse, die der des Empiristen Hume nahe kommt. Unser Begriff von Ursache und Wirkung ist auf Wahrnehmungen von regelmäßig gemeinsam auftretenden Ereignissen gegründet:

«Auf diesem Spiegel – und unser Intellect ist ein Spiegel – geht Etwas vor, das Regelmäßigkeit zeigt, ein bestimmtes Ding folgt jedes Mal wieder auf ein anderes bestimmtes Ding – das *nennen* wir, wenn wir es wahrnehmen und nennen wollen, Ursache und Wirkung, wir Thoren! Als ob wir da irgendetwas begriffen hätten und begreifen könnten! Wir haben ja Nichts gesehen als die *Bilder* von «Ursachen und Wirkungen»! Und eben diese *Bildlichkeit* macht ja die Einsicht in eine wesentlichere Verbindung, als die der Aufeinanderfolge ist, unmöglich!»<sup>7</sup>

Tatsächlich erklärt unsere modellhafte Rede von «Wirkung und Ursache» nichts, sie beschreibt nur:

«*Irrthum der Verwechslung von Ursache und Folge*. Es giebt keinen gefährlicheren Irrthum als die *Folge mit der Ursache zu verwechseln*: ich heiße ihn die eigentliche Verderbniss der Vernunft.»<sup>8</sup>

Aber schon wenn wir davon sprechen, dass ein bestimmtes «Ding» dem Anderen folgt, sprechen wir von einer «Zweiheit» bzw. von zwei Entitäten, die es wahrscheinlich nie gab. In Wahrheit steht ein buntfließendes Kontinuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isolieren: Entitäten, die wir eigentlich nicht sehen, sondern erschließen.<sup>9</sup> In diesem Sinne verneigt sich Nietzsche vor dem Namen Heraklits:

«Wenn das andre Philosophen-Volk das Zeugniß der Sinne verwarf, weil dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugniß, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten.»<sup>10</sup>

Die «Vernunft» projiziert in die phänomenale Welt eine Ordnung, Struktur und Zweckhaftigkeit, obgleich gilt: «Die scheinbare Welt ist die Einzige: die «wahre Welt» ist nur *hinzugelogen*...»<sup>11</sup> Wenn Nietzsche also betont, dass «die Frage der Erkenntnis nicht ohne Bezug zum Sprachverständnis gelöst werden kann» – wie Johann Figl es kurz und bündig formuliert<sup>12</sup> –, bedarf diese Analyse in einer Hinsicht einer weiter gefassten Entfaltung. Josef Simon interpretiert Nietzsches Position so:

«Das Denken in den traditionellen Kategorien, wie z.B. den Kategorien der Substantialität und der Kausalität, resultiert also nicht direkt aus der Sprache, sondern aus einer bestimmten Interpretation von Sprache, an deren Berechtigung wir glauben. Das ist der «Glaube an die Grammatik», mit dem Nietzsche bekanntlich den Glauben an Gott verbindet. Wer an die ontologische Relevanz der Kategorien der Substantialität und der Kausalität «glaubt», der wird auch an eine oberste Substanz aller Substanzen und an eine Ursache aller Ursachen «glauben» müssen.»<sup>13</sup>

## 2. Die Psychologie und Anthropologie

Nietzsches asubstantialistischer Ansatz wirkt sich vor allem in seiner Anthropologie und Psychologie aus: Diese ist rein aktualistisch konzipiert. So wie wir den Phänomenen unberechtigter- und unbegründeterweise Substanz und Entität unter-schieben, deuten wir unsere psychischen Prozesse fälschlicherweise als Aktivitäten einer besonderen, autonomen Selbstheit. Genauer gesagt übertragen wir den Irrtum, die seelischen Akte (des Fühlens und Denkens) entspringen einer substantiellen Ichheit, auf die Welt und das Sein insgesamt. So wird unsere Vorstellung von der Welt durch die unerlaubte Übertragung eines Modells geprägt, das noch nicht einmal die psychischen Prozesse angemessen darstellt. Die Vernunft «sieht überall Thäter und Thun: ... glaubt an Willen als Ursache überhaupt; ... glaubt an's «Ich», an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projiziert den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff «Ding» ... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Conception «Ich» folgt erst, als abgeleitet der Begriff «Sein» ... Am Anfang steht das grosse Verhängnis von Irrthum, dass der Wille Etwas ist, das *wirkt* – dass Wille ein *Vermögen* ist...»<sup>14</sup> In Wirklichkeit liegt dem seelischen Geschehen kein bleibendes substantielles Subjekt, kein «Ich», zugrunde. Es gibt kein reales, von seinen wechselnden Erscheinungen verschiedenes, selbständiges und einheitliches Seelenwesen. Was wir Seele, Ich oder Selbst nennen, ist nichts anderes als die Gesamtwirklichkeit der psychischen Vorgänge, ein Bündel von Perzeptionen, die ständig im Fluss und

in Bewegung sind, eine bloße Summe, ein bloßes Mit- und Nebeneinander von Empfindungen, Vorstellungen, Emotionen, von Bewusstseinsvorgängen überhaupt. Nietzsches Psychologie ist eine «Psychologie ohne Seele». Die Annahme einer seelischen Selbstheit ist nichts als eine Fiktion. Unsere Seele ist nichts anderes als der Gesamthalt unserer inneren Erlebnisse selbst, der Akte des Fühlens, Denkens und Strebens, wie es sich im Bewusstsein zu einer Einheit zusammenfügt und im evolutionären Prozess schließlich zum selbstbewussten Denken und Wollen herauskristallisiert hat. Doch sehen wir genauer: Die Vorstellung einer autonomen denkenden Seele ist – wie Nietzsche gegen Descartes betont – keinesfalls das Unbezweifelbarste und Evidenteste, oder gar «unmittelbare Gewissheit». «Es gibt immer noch harmlose Selbst-Beobachter», spöttelt Nietzsche, «welche glauben, dass es «unmittelbare Gewissheiten» gebe, zum Beispiel «ich denke»: ... gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als «Ding an sich», und weder vonseiten des Subjekts, noch vonseiten des Objekts eine Fälschung stattfände.»<sup>15</sup> Das «Cogito ergo sum» (oder wie Nietzsche übersetzt: das «ich denke und weiß, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist»<sup>16</sup>) «beruht auf einer Reihe von «verwegenen Behauptungen», deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein «Ich» gibt»<sup>17</sup>. Der Denker erliegt hier dem Irrtum einer falschen Kausalität:

«Ein Gedanke kommt, wenn «er» will, und nicht wenn «ich» will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt «ich» ist die Bedingung des Prädikats «denke». Es denkt: aber dass dies «es» gerade jenes alte berühmte «Ich» sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine «unmittelbare Gewissheit.»<sup>18</sup>

So wenig, wie wir einen Reflex, ein unerwartetes Zucken u. Ä. als freien Akt des autonomen Ich definieren würden, so wenig ist dies bei Gedanken und so genannten Willensakten begründet. Der Unterschied zwischen diesen beiden Aktgruppen besteht lediglich darin, dass wir die letzteren Akte voraussehen gelernt haben, während wir dies bei ersteren nicht vermögen. Der Umstand der Voraussehbarkeit gewisser Akte verleitet uns zu der irrigen Meinung, diese Akte seien von uns frei und willentlich gesetzt, sie entsprängen einer eigenen substantiellen Ich- oder Selbstheit. Nietzsche vergleicht unsere Situation mit der eines Schlafenden, dem die Füße gefesselt wurden, und der nun träumt, Schlangen windeten sich um seine Beine.<sup>19</sup> Ein anderer Vergleich findet sich in der *Götzen-Dämmerung*: Im Schlaf dringt ein ferner Kanonenschuss an unser Ohr; im Traum verbinden wir ihn mit einer Geschichte, die uns *a posteriori* als dessen Ursache und Erklärung erscheint. Der Wille, das Bewusstsein, das Ich als Ursache oder Subjekt all dessen, was an Tun oder Leiden auf uns zukommt, sind «bloss nachgeboren, nachdem vom Willen die Ursächlichkeit als gegeben feststand, als *Empirie*»<sup>20</sup>. «Das Subjekt ist keine *causa prima*», kommentiert Gianni Vattimo, «auf die man in dialektischer Weise zurückgehen könnte; es ist ein Oberflächenphänomen.»<sup>21</sup>

Nietzsche vermutet, so wie heute noch der Mensch im Traume schließt, «so schloss die Menschheit *auch im Wachen* viele Jahrtausende hindurch: die erste *causa*, die dem Geiste einfiel, um irgendetwas, das der Erklärung bedurfte, zu

erklären, genügte ihm und galt als Wahrheit.»<sup>22</sup> Unser Glaube an die Wirklichkeit des Willens und unserer Ichheit ist ein Relikt dieses archaischen Irrtums, ein Rest primitiver Denkweisen. «Der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Cultur wieder zurück und giebt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen.»<sup>23</sup> Eindrücke und Empfindungen affizieren unseren archaischen «Ursachentrieb»<sup>24</sup> und lassen uns zur Erklärung nach imaginären Ursachen suchen. «Ein Motiv», kommentiert Arthur C. Danto Nietzsche, «ist bloß die Interpretation eines Eindrucks.»<sup>25</sup> Nietzsche führt aus:

«Es genügt uns niemals, einfach bloß die Thatsache, dass wir uns so und so befinden, festzustellen: wir lassen diese Thatsache erst zu, – werden ihrer bewusst –, wenn wir ihr eine Art Motivierung gegeben haben.»<sup>26</sup>

Die Erinnerung, die in solchem Falle, ohne unser Wissen, in Tätigkeit tritt, führt frühere Zustände gleicher Art und die damit verbundenen Kausal-Interpretationen herauf – nicht deren Ursächlichkeit. Der Glaube aber, oder die Annahme, dass die Vorstellungen, die begleitenden Bewusstseinsvorgänge die Ursachen gewesen seien, wird durch die Erinnerung mit hervorgebracht. «So entsteht eine *Gewöhnung* an eine bestimmte Ursachen-Interpretation, die in Wahrheit eine *Erforschung* der Ursache hemmt und selbst ausschliesst.»<sup>27</sup>

Wenn es für Nietzsche keine Seelensubstanz gibt, weil «Seele» nur der Sammelbegriff für durch neuro-physiologische Prozesse erzeugte Epiphänomene ist, kommt eine Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer *anima separata* für Nietzsche natürlich nicht in Frage: «Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber»<sup>28</sup>, lässt Nietzsche Zarathustra sprechen. Aber auch über die jüdisch-christliche Vorstellung einer *leiblichen* Auferstehung, die mit jeder Leib-Seele-Theorie vereinbar wäre<sup>29</sup>, macht sich Nietzsche in *Ecce homo* lustig.<sup>30</sup> Vom Unsterblichkeitsglauben lässt sich ein *Sinn* der menschlichen Existenz nach Nietzsche also nicht ableiten.

### 3. *Jenseits von Gut und Böse. Nietzsches Destruktion der christlichen Ethik*

Wir sahen, dass es nach Nietzsche keine «Wahrheit» gibt, auch alle ethische Erkenntnis ist für ihn relativ. Während von Platon und Aristoteles her durch die ganze Scholastik der Gedanke vorherrschend war, dass die Normen des Ethischen etwas Objektives und Vorgegebenes sind – und jede objektive Werteethik und Naturrechtsethik hat an diesem Gedanken festgehalten, – widerspricht Nietzsche der Vorstellung, die moralischen Normen hätten in der vom Menschen vorgefundenen Ordnung der Wirklichkeit ihr Fundament: Die ethischen Normen sind für ihn vom Menschen konstruiert. In seiner *Genealogie der Moral* ging es Nietzsche um die Erhellung jenes Prozesses, der zur Entstehung unserer Wertvorstellungen geführt hat. Nach Nietzsche gibt es zwei Gruppen von Menschen – Sklaven oder Herdenmenschen und Herrenmenschen. Dabei finden sich Sklaven und Herrenmenschen in allen Rassen, Völkern, Kulturen und Epochen (wenn Nietzsche auch bei gewissen «vornehmen Rassen»<sup>31</sup>, zu denen er römischen, arabischen, germanischen, japanischen Adel, aber auch die skandinavischen Wikinger zählt<sup>32</sup>, einen überproportionalen Anteil an Herrenmenschen vermutet), und alle Völker und Zeiten kennen eine Mehrzahl von Herdenmenschen. Der Unterschied zwischen Sklave und Herr ist biologisch determiniert: Der Herrenmensch ist dem

Sklassen von Natur aus (physisch, psychisch und geistig) überlegen. Jede der beiden Gruppen von Menschentypen ordnet dem Begriff «gut» eine andere Bedeutung zu. Für die Herren bezeichnet er einfach die Qualitäten, die ihnen zukommen, und denen sie ihre Vorrangstellung verdanken: Kraft, Durchsetzungsvermögen usw.

«Die ritterlich-aristokratischen Werthurtheile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, sammt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und Alles überhaupt, was starkes, freies, froh gemuthes Handeln in sich schliesst.»<sup>33</sup>

Schlecht sind in dieser originären Werteordnung des Herrenmenschen Eigenschaften wie Schwäche, Vorsicht, Sanfttheit usw. Gerade diese Qualitäten zeichnen aber den Sklassen aus – er ist von Natur aus schwach, feige, hilfsbedürftig, demütig etc. – und so erklärt er diese Eigenschaften als «gut», wohingegen die Qualitäten des Herren für ihn gefährlich und daher «schlecht» bzw. «böse» sind. Die «Genealogie der Moral» bestand nun darin, dass die Qualitäten der natürlichen Schwäche, Kraftlosigkeit und Subordination – Friedensliebe, Demut, Gehorsam, Rücksichtnahme, deren allgemeine Beachtung für den Herdenmenschen lebensnotwendig sind – als gut und moralisch wertvoll akzeptiert und anerkannt wurden, während die Eigenschaften der Herren zum Bösen und Unmoralischen degradiert wurden: Aber nicht ein Akt der Vernunft oder eine moralische Naturordnung an sich hat die Werte der Herren zu dieser Dämonisierung und Subordination verurteilt, diese ist nach Nietzsche vielmehr das Ergebnis eines historischen Prozesses, in dem der Sklave dem Herren ein bestimmtes Moralverständnis zudiktiert hat. In dieser Welt, in der die Herdenmenschen gegenüber den «Vornehmen» an sich keine Chance hätten, musste es den Sklassen gelingen, die Herren unter Kontrolle und in einem Zustand der Ungefährlichkeit zu halten. Folglich oktroyierten die Sklassen aus der Gesinnung des Ressentiments heraus den Herren eine bestimmte Ethik auf, deren Werte durch Eigenschaften wie z.B. Rücksicht auf Schwache, Milde, Barmherzigkeit u. Ä. zu qualifizieren sind. Dies gelang über die Religion. Da die «Vornehmen» von Natur aus nach Vollkommenheit und Veredelung streben, mussten die mit der Autorität einer angeblichen göttlichen Instanz und Macht verkündeten, von den Priestern – gewissermaßen den Anwälten und Sprechern der Sklassen – über die Jahrhunderte hinweg tradieren und verfestigten ethischen Normen und Verhaltensvorschriften in der Vergangenheit die meisten Herrenmenschen dazu bringen, diese Normvorschriften zu internalisieren. Religion – zunächst jede Religion – dient also zur Etablierung und Sicherung der Sklassen- oder Herdenmoral. Vor allem aber war es die jüdisch-christliche Religion, die den Sieg der Schwächsten, den «Sklassenaufrüstung der Moral»<sup>34</sup> vollbrachte. In der *Genealogie der Moral* bricht sich Nietzsches widerlicher Antisemitismus vollends Bahn<sup>35</sup>:

«Alles, was auf Erden gegen «die Vornehmen», «die Gewaltigen», «die Herren», «die Machthaber» gethan worden ist, ist nicht der Rede werth im Vergleich mit dem, was *die Juden* gegen sie gethan haben, die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der *geistigen Rache*

Genugthuung zu schaffen wusste. So allein war es eben einem priesterlichen Volk gemäß, dem Volke der zurückgetretensten priesterlichen Rachsucht. Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit, – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!»<sup>36</sup>

Sogar die Kreuzigung Jesu Christi war – so expliziert Nietzsche – eine historische Finte der Juden, um den Völkern den «gefährlichen Köder»<sup>37</sup> seiner Botschaft von Barmherzigkeit und Liebe zu allen Schwachen und Kranken zuzuwerfen. Lou Andreas-Salomé kann sagen, dass Nietzsche das Christentum als «Racheakt des Judentums an der selbstherrlichen antiken Welt auffasst. Dass die Juden den Stifter des Christentums gekreuzigt und seine Religion verleugnet haben, soll die eigentliche Feinheit dieses Racheplanes gewesen sein.»<sup>38</sup> Dass das Christentum sich dann ausbreitete und geschichtsmächtig wurde, dies war v.a. das Werk des Juden Paulus, dessen lebensfeindliche Theologie von Schuld, Vergebung, Gnade und «Jenseits» zum Charakteristikum des Christentums wurde.<sup>39</sup>

«Gewiss ist ..., dass sub hoc signo Israel mit seiner Rache und Umwerthung aller Werthe ... über alle ... *vornehmeren* Ideale ... triumphirt hat.»<sup>40</sup>

Religion dient also zunächst und vor allem zur Etablierung der Sklavenmoral, denn nun werden die moralischen Normen als Gebote eines allmächtigen Gesetzgebers gedeutet. Mit diesem Irrtum einer Verobjektivierung der moralischen «Wahrheit» wird zugleich der Aberglaube an die objektive Geltung von Wahrheit überhaupt gestützt, denn alle (ethische, logische etc.) Wahrheit wird nun als Ideenwelt und Expression eines allwissenden absoluten Geistes fundiert. In diesem Sinne kann Nietzsche feststellen:

«Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre *Ursachen* («Gott», «Seele», «Ich» «Geist», «der freie Wille» – oder auch «der unfreie»); lautere imaginäre *Wirkungen* («Sünde», «Erlösung», «Gnade», «Strafe», «Vergebung der Sünde»). Ein Verkehr zwischen imaginären *Wesen* («Gott», «Geister», «Seelen»); eine imaginäre *Naturwissenschaft* (anthropocentrisch; völliger Mangel des Begriffs der natürlichen Ursachen) eine imaginäre *Psychologie* (lauter Selbst-Missverständnisse, Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle, zum Beispiel der Zustände des nervus sympathicus mit Hülfe der Zeichensprache religiös-moralischer Idiosynkrasie, – «Reue», «Gewissensbiss», «Versuchung des Teufels», «die Nähe Gottes»); eine imaginäre *Teleologie* («das Reich Gottes», «das jüngste Gericht», «das ewige Leben»).»<sup>41</sup>

Die Religion ist aber auch Ausdruck der feigen Angst der Herdenwesen vor den Rätseln des Lebens – und vor allem des Todes.<sup>42</sup> Während sich die Sklaven in ihrer Todesangst in ein fingiertes Jenseits, in einen «Wahn jenseits des Men-

schen»<sup>43</sup> flüchten müssen, schleudert der Herrenmensch der Tatsache seiner Auslöschung – wie wir sehen werden – sein heroisch-trotziges *amor fati* entgegen.

Der Herrenmensch liegt also in den von den Herdenmenschen geknüpften Fesseln einer christlichen Moral. Doch seine Rettung naht.

Denn in *Also sprach Zarathustra* entwirft Nietzsche die Vision einer zukünftigen Welt: der Welt des Übermenschen, dessen baldiges Erscheinen Zarathustra verkündet. Der historische Zarathustra oder Zoroaster, der Erneuerer der iranischen Religion und Begründer des Mazdaismus, glaubte, dass die Welt der Schauplatz eines dramatischen Kampfes zwischen Gut und Böse sei, wobei er Gut und Böse als objektive metaphysische Mächte verstand. Das glaubt Nietzsches Zarathustra natürlich nicht mehr. Aber da Zarathustra als Erster diesen folgenschweren Irrtum beging, sollte er in Nietzsches Augen auch der Erste sein, der ihn berichtigt. Nietzsches Zarathustra verkündet die Relativität aller Werte und Normen und den Tod Gottes. Beide Botschaften geben dem Herrenmenschen seine ihm vom Herdenmenschen geraubte und einem erfundenen Gott zugeschriebene Würde sowie seine physisch-psychische Kraft zurück. Dieser Prozess der Befreiung wird den Herrenmenschen zum Übermenschen wandeln. Aber noch eines wichtigen Ferments bedarf es zur Metamorphose zum Übermenschen: Was dem (gewöhnlichen) Menschen, der nur wie ein Seil ist – «ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch»<sup>44</sup> – die größte Furcht bereitet, der Gedanke an den Tod, das wird dem Übermenschen zur endgültigen Befreiung. Das wird verständlich werden, wenn wir uns nun Nietzsches Behandlung des Todesproblematik zuwenden.

#### 4. Der Tod in der Philosophie Nietzsches

Verschiedene Denker, wie z.B. der christliche Existenzphilosoph Gabriel Marcel<sup>45</sup>, haben darauf hingewiesen, dass dem Menschen der Gedanke an die eigene Sterblichkeit vielleicht noch ertragbar erscheinen mag, auf gar keinen Fall aber der Gedanke an den Tod des geliebten Anderen. Aus dieser Überlegung, die Marcel in die bekannte Formel: «Einen Menschen lieben, heißt ihm sagen, du wirst nicht sterben!»<sup>46</sup> fasst, hat vor allem die christliche Philosophie und Theologie immer wieder Argumente für ein Leben nach dem Tode zu gewinnen gesucht. Nietzsche aber führt solche aus existentieller Liebe und der Trauer der Überlebenden geborenen Reflexionen a priori ad absurdum. «Bei einem Todesfall braucht man zumeist Trostgründe, nicht sowohl um die Gewalt des Schmerzes zu lindern, als um zu entschuldigen, dass man sich so leicht getröstet fühlt»<sup>47</sup>, spottet er in *Menschliches, Allzumenschliches*.

Auch die Überzeugung, dass die Art und Weise, wie ein Mensch stirbt, etwas über sein Leben aussagt (ein Gedanke, der zum Beispiel bei Martin Heidegger von zentraler Bedeutung ist<sup>48</sup>), weist Nietzsche spöttisch zurück. Wie man stirbt, ist nach ihm gleichgültig. Er schreibt:

«Die ganze Art, wie ein Mensch während seines vollen Lebens, seiner blühenden Kraft an den Tod denkt, ist freilich sehr sprechend und zeugnissgebend für Das, was man seinen Charakter nennt.»<sup>49</sup>

Es dürfte in der Zwischenzeit klar sein, was Nietzsche meint: Wer dem Todesgedanken gleichmütig begegnet, charakterisiert sich als Herrenmensch, wer vor



ihm zittert, Angst hat, in Religion flüchtet oder den Gedanken an das Sterben verdrängt, kennzeichnet sich als «zur Herde gehörend». «Aber die Stunde des Sterbens selber», so Nietzsche weiter, «seine Haltung auf dem Todtenbette ist fast gleichgültig dafür. Die Erschöpfung des ablaufenden Daseins, namentlich wenn alte Menschen sterben, die unregelmäßige oder unzureichende Ernährung des Gehirns während dieser letzten Zeit, das gelegentlich sehr Gewaltsame des Schmerzes, das Unerprobte und Neue des ganzen Zustandes und gar zu häufig der An- und Rückfall von abergläubischen Eindrücken und Beängstigungen, als ob am Sterben viel gelegen sei und hier Brücken schauerlichster Art überschritten würden, – diess Alles *erlaubt* es nicht, das Sterben als Zeugnis über den Lebenden zu benützen. Auch ist es nicht wahr, dass der Sterbende im Allgemeinen *ehrlicher* wäre als der Lebende: vielmehr wird fast Jeder durch die feierliche Haltung der Umgebenden, die zurückgehaltenen oder fließenden Thränen- und Gefühlsbäche zu einer bald bewussten bald unbewussten Komödie der Eitelkeit verführt. Der Ernst, mit dem jeder Sterbende behandelt wird, ist gewiss gar manchem armen verachteten Teufel der feinste Genuss seines ganzen Lebens und eine Art Schadenersatz und Abschlagszahlung für viele Entbehrungen gewesen.»<sup>50</sup>

Dem Tod kommt also keinerlei existentielle Bedeutung zu. Nietzsche hätte Heidegger hier wohl latente Reste religiöser Überzeugungen («An- und Rückfall von abergläubischen Eindrücken») unterstellt. Angesichts der existentiellen Bedeutungslosigkeit des Todes gibt es denn für Friedrich Nietzsche auch keine philosophisch stichhaltigen oder ethischen Gründe, dem Leben nicht durch Suizid ein Ende zu setzen. Die Selbsttötung ist in gewissen Fällen «eine ganz natürliche nahe liegende Handlung, welche als ein Sieg der Vernunft billigerweise Ehrfurcht erwecken sollte»<sup>51</sup>, etwa bei Alten und Kranken.

Überhaupt kann der Herrenmensch dem Tode etwas Tröstliches und Heiteres abgewinnen: Der Tod konstituiert nämlich auch individuelle Freiheit. Das Wissen darum, dass er sterben muss, befreit den Herrenmenschen (allerdings nur ihn allein) von allen allgemeinen Geboten, Gesetzen und Regeln, die der Herdenmensch ihm aufnötigt, und die er selbst internalisiert hat. Das Faktum, dass ich sterben muss, konstituiert und enthüllt, dass die Welt in alle Ewigkeit Chaos ist. Durch den Tod relativiert sich die Bedeutung alles dessen, was ich plane und beabsichtige. Indem der Herrenmensch kraft seiner natürlichen und kühnen Stärke den Tod illusionslos als den seine Existenz zeitlich begrenzenden Faktor akzeptiert, verfestigt er seine spezifische Art von Freiheit gegenüber den religiösen, gesellschaftlichen, philosophischen und sonstigen Illusionen, mit denen die Herdenmenschen Leben und Tod umgeben. (Diesen Freiheitsgedanken angesichts des Todes greift später Albert Camus – er ist unter den Existentialisten am stärksten von Nietzsche geprägt – wieder auf!<sup>52</sup>) Der Tod hat also – für den Herrenmenschen – etwas Befreiendes und Positives. So wundert es nicht, dass die Religion (als Weltanschauung der Herdenmenschen) – vor allem die jüdisch-christliche – den Tod mit bittersaurem Ernst umkleidet hat. «Durch die sichere Aussicht auf den Tod könnte jedem Leben ein köstlicher, wohlriechender Tropfen von Leichtsinn beigemischt sein →», stellt Nietzsche fest, «und nun habt ihr wunderlichen Apotheker-Seelen aus ihm einen übel riechenden Gift-Tropfen gemacht, durch den das ganze Leben widerlich wird!»<sup>53</sup>

Es sind wieder einmal die Herdenmenschen und vor allem ihre Sprecher, Ideologen und Propheten – Nietzsche, bzw. sein Sprachrohr Zarathustra, nennen sie schlicht die «Prediger des Todes» –, die Leben und Tod mit einem metaphysischen und religiösen Sinn umgeben. Sie müssen dies tun, weil ihnen – aufgrund ihrer natürlichen Schwäche und Armseligkeit – das Wissen um die Sinnlosigkeit und Absurdität des menschlichen Daseins und alles Seins unerträglich wäre. Es sind nicht nur die jüdischen Lehrer und christlichen Priester (die «Schwarzen» – wie Nietzsche sagt), die solche für das Leben der «Viel-zu-Vielen» notwendigen Mythen erzählen, auch die Buddhisten (die «Gelben»<sup>54</sup>) verbreiten Lebenslügen. Während aber Judentum und Kirche die Person und Individualität ungehörlich verherrlichen und die Realität des Todes mit der Idee der Unsterblichkeit der Seele verbergen, sucht der Buddhist (scheinbar im Gegensatz dazu) sein Heil im Nirwana, d.h. in der Auslöschung der Ichheit und Individualität. Beiden ist gemeinsam, dass sie Abkehr predigen von dieser empirisch-realen, materiellen Welt.<sup>55</sup> Die Juden und Christen wollen die «Überflüssigen» mit dem «ewigen Leben» aus diesem Leben weglocken<sup>56</sup>, dem Buddhisten «begegnet ein Kranker oder ein Greis oder ein Leichnam»<sup>57</sup> – man beachte die überdeutliche Anspielung auf das Leben des Siddharta Gautama –, und er sagt: «Das Leben ist widerlegt!»<sup>58</sup> und «Das Leben ist nur Leiden»<sup>59</sup>, und sehnt sich «nach Lehren der Müdigkeit und Entsagung»<sup>60</sup>. Auch die Asketen der verschiedenen Religionen gehören zu den «Schwindsüchtigen der Seele»<sup>61</sup>. Sie verweigern aus Lebensfeigkeit die Zeugung und das Gebären.<sup>62</sup>

Man sieht hier sehr deutlich, dass für Nietzsche letztlich nicht die gewaltsame Beendigung oder metaphysische Auslöschung des individuellen und kollektiven Lebens die logische Konsequenz aus der Faktizität der allgemeinen Sinnlosigkeit und aus dem Chaoscharakter des Seins darstellen (insofern gilt die oben zitierte Suizid-Erlaubnis sicher nur den «Vielzuvielen»), dass vielmehr das heroische «Trotzdem» angesichts der erkannten Sinnlosigkeit, der dionysische Tanz mit dem allgemeinen Chaos, die angemessene Reaktion ist. (Nicht unähnlich argumentiert später wiederum Camus.) Freilich kann eine solche nihilistisch-trotzige Lebenshaltung – nach Friedrich Nietzsche – nur der Herren- oder Übermensch leisten.

##### 5. Die «ewige Wiederkehr» als radikaler Nihilismus

Eng mit dem Tod ist Nietzsches Lehre von der «ewigen Wiederkehr» verbunden. Diese besagt, in kurze Worte gefasst, dass jedes Ereignis schon unzählig oft eingetreten sei, und zwar in allen Details und in genau der gleichen Weise, und dass es ebenso noch unzählige Male eintreten wird. Zarathustra, «*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*»<sup>63</sup>, formuliert die Doktrin von der ewigen Wiederkehr so:

«Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkehr. Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit diese Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange – *nicht* zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: – ich komme

wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkehr lehre.»<sup>64</sup>

Zarathustra lehrt also nicht die Reinkarnation im Sinne der hinduistischen oder buddhistischen Seelenwanderungslehre. Die Seele kommt nicht wieder in ein neues Leben, in einem neuen Leib. Vielmehr wiederholt das Sein, das Leben sich in Äonen wieder in *allen* Details und Kleinigkeiten. Zarathustra lehrt, «dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male da gewesen sind, und alle Dinge mit uns.»<sup>65</sup> Er lehrt, «dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe: – so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten, – so dass wir selber in jedem großen Jahr uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten.»<sup>66</sup>

Nach einigen Interpreten hielt Nietzsche diese Lehre für die wissenschaftlichste aller Hypothesen, ja sogar für «beweisbar».<sup>67</sup> Ich bezweifle, dass Nietzsche seine «Theorie» so verstanden hat. In den zu Nietzsches Lebzeiten publizierten Werken wird die Hypothese von der ewigen Wiederkehr nämlich meist nur kurz gestreift, oft programmatisch eingeführt und als bekannt vorausgesetzt. Nur in Nietzsches Nachlass finden sich einige physikalische Argumente zu ihrer Untermauerung, die er wohl um 1881, also etwa gleichzeitig mit *Die fröhliche Wissenschaft* niederschrieb.

«Wenn die Welt als bestimmte Grösse von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftzentren gedacht werden darf – und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* –, so folgt daraus, dass sie eine berechenbare Zahl von Kombinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Kombination irgendwann einmal erreicht sein, mehr noch: sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder Kombination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Kombinationen abgelaufen sein müssten, und jede dieser Kombinationen die ganze Folge der Kombinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel *in infinitum* spielt.»<sup>68</sup>

Beispielhaft hat Arthur Danto Nietzsches Argument rekonstruiert. Er nennt zunächst drei physikalische Sätze, die Nietzsche für wahr und miteinander verbunden hielt: «(1) Die Gesamtsumme der Energie im Universum ist endlich. (2) Die Anzahl der Kombinationen von Energie ist endlich. (3) Die Energiemenge bleibt erhalten.»<sup>69</sup>

Aus diesen drei Sätzen soll Nietzsche – so Danto – die Lehre von der «ewigen Wiederkehr» habe «beweisen» wollen. Danto zeigt nun selbst, dass Nietzsches (angeblicher) «Beweis» natürlich scheitern muss, da Nietzsche Satz (2) als logische Folgerung von Satz (1) angesehen hat. Natürlich folgt aus Satz (1) aber keinesfalls Satz (2). Danto schreibt:

«Es gibt jedoch eine durchaus nahe liegende Deutung des Begriffs, nach der (1) und (3) wahr sind; (2) jedoch falsch ist. Stellen wir uns ein energieerhaltendes System vor, in dem eine endliche Gesamtenergie von, sagen wir, sechs Einheiten vorhanden ist, wobei ein Teil dieser Energie kinetisch ist. Nehmen wir weiter an, dass die kinetische Energie zunimmt, so dass die potentielle Energie abnimmt, und

zwar in einem Verhältnis, das die Erstere gegen sechs und die Letztere gegen null streben lässt. Dieser Prozess könnte unendlich lange währen, ohne dass die Grenzwerte erreicht werden. Und es könnte im Prinzip eine unendliche Anzahl von «Kombinationen» kinetischer Energie von einer jeweils unterschiedlichen Größenordnung geben, ohne dass sich eine einzige dieser Kombinationen wiederholte.»<sup>70</sup>

Von anderen physikalischen Argumenten, die gegen Nietzsches Lehre entwickelt worden sind<sup>71</sup>, einmal ganz abgesehen, glaube ich nicht, dass Nietzsche die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr wirklich als wissenschaftliche Theorie verstanden wissen wollte. Dagegen spricht schon Nietzsches Ablehnung jeglichen «Wahrheits»anspruchs, seine Attacken gegen jede Wissenschaft, wobei – wie Rudolf Kreis herausgearbeitet hat – auch der Physik «sein umfassendes Zertrümmerungswerk gilt»<sup>72</sup>. Ich vermute, dass man in Nietzsches spielerischen «physikalischen» Argumenten eher den Ausdruck seines Sarkasmus<sup>7</sup> und Spottes sehen sollte<sup>73</sup>, mit denen er die Physik seiner Zeit karikieren wollte. Mit anderen Worten: Die Lehre von der ewigen Wiederkehr ist für Nietzsche wohl in der Tat ein Mythos, ein Gedankenspiel. Dass er eine Hypothese oder wissenschaftliche Theorie aufstellen wollte, ist schon wegen des von Nietzsche vertretenen radikalen Konventionalismus unwahrscheinlich. Wie kann man eine Hypothese für «beweisbar» halten, überhaupt eine Hypothese aufstellen wollen, wenn es keine «Wahrheit» gibt? Und wie können «Knoten von Ursachen» wirksam werden, wenn Nietzsche das Kausalitätsprinzip überhaupt in Frage stellt? Wohl kommt Josef Barwirsch dem Sachverhalt näher, wenn er schreibt: «Die «Ewige Wiederkehr» wird von Nietzsche gelegentlich wie ein Gedankenspiel behandelt, das sich selbst nicht ernst nimmt.»<sup>74</sup>

Auf die sehr komplexe – durch Heideggers und Löwiths bekannte Auslegungsversuche «belastete» – Deutungsgeschichte der Wiederkehridee Nietzsches kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Interpretationen reichen von Eugen Fink<sup>75</sup>, der in ihr ein «postmodernes» Konstrukt sieht, über Pautrat<sup>76</sup>, der sie als «Satori»-Erlebnis deutet, Ursula Schneider<sup>77</sup>, die sie ähnlich als Mystik und «Gesicht» interpretiert, Reinhard Knodt<sup>78</sup>, der sie als «Wiederkehr des Leidens» sieht, bis zu Abel<sup>79</sup> und Danto<sup>80</sup>, die sie physikalisch zu rekonstruieren suchen.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der historische Zarathustra ebenfalls die Lehre von immer wiederkehrenden Weltaltern und der «Andauernden Zeit» (zervan akarnan) kannte, Nietzsche also seine Idee in etwa von dem historischen Gründer des Mazdaismus genommen haben dürfte. Wenn man nun bedenkt, dass Nietzsches Zarathustra stets das Gegenteil von dem lehrt, was der historische Zoroaster lehrte, erkennt man, dass Nietzsche seine Lehre von der ewigen Wiederkehr nicht wirklich und buchstäblich für «wahr» gehalten haben kann. Man nähert sich der Bedeutung dieses Mythos wohl am ehesten, wenn man sich die Gestalt ihres Verkünders – des Zarathustras Nietzsches – vergegenwärtigt. «Singe und brause über, oh Zarathustra», sagen die Tiere zu ihm, «heile mit neuen Liedern deine Seele: dass du dein grosses Schicksal tragest, das noch keines Menschen Schicksal war! Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun *dein* Schicksal! Dass du als der Erste diese Lehre lehren musst – wie sollte diess grosse Schicksal nicht auch deine grösste Gefahr und Krankheit sein!»<sup>81</sup>

Zarathustra ist Nietzsches Sprachrohr, oder – so darf man wohl vermuten – Nietzsche selbst. Nietzsche, der wie Zarathustra den Tod Gottes verkündet, ist ohne Zweifel auch «der Erste», der «diese Lehre», also die Lehre von der ewigen Wiederkunft, verkünden muss. Sie ist offensichtlich für Nietzsche ein Bildwort für die Absurdität des Daseins schlechthin. Nietzsche-Zarathustra sagt es selbst: «Und ewige Wiederkehr auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruß an allem Dasein!»<sup>82</sup>

Das Bild des ewigen Kreislaufs ist zunächst eine Metapher für das Leben des einzelnen Menschen: Trotz aller erlittenen Niederlagen und Enttäuschungen steht er immer wieder auf, hofft weiter, kämpft weiter, obgleich dieser Lebenskampf letztlich sinnlos und absurd ist, denn er endet in der Vernichtung durch den Tod. Aber auch die Geschichte der Menschheit folgt diesem Rhythmus «des Kreises»: Immer wieder werden – in mehr oder weniger friedlichen und kulturschaffenden Epochen – neue Menschen und neue Generationen geboren, deren Streben, Wirken und Hoffen durch den Tod letztlich ad absurdum geführt wird.<sup>83</sup>

«Mein Seufzen sass auf allen Menschen-Gräbern», sagt Zarathustra, «und konnte nicht mehr aufstehn; mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht: – «ach der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!» – »<sup>84</sup>

Nietzsches Bild des ewigen Kreislaufs repräsentiert den Gedanken an die Absurdität alles menschlichen Daseins, radikalisiert Nietzsches Nihilismus. Viele Menschen und Weltanschauungen, die nicht an ein Leben nach dem Tode glauben, sehen den Sinn ihres Daseins und ihres Wirkens in einer besseren Zukunft für ihre Kinder oder allgemein der kommenden Generationen. Der Sozialismus beispielsweise (nach Nietzsche eine der schlimmsten Ideologien der Herdenmenschen<sup>85</sup>) deutet von dieser Idee einer besseren Zukunft des Kollektivs den Sinn der Einzelexistenz. Nietzsche räumt durch sein Bild der ewigen Wiederkehr mit solchen säkularisierten Sinngebungs-ideologien rest- und schonungslos auf. Welchen Sinn sollte das Leben des Individuums oder auch die Vielzahl der Leben aller Menschen haben, wenn die Menschheitsgeschichte nicht ein letztes Ziel, eine letzte Sinngebung – ein leidloses Dasein – besitzt? Das menschliche Leben wird in Nietzsches Kreislaufmetapher zu einem wertlosen Faktum, zu einer Gegebenheit ohne innere Rechtfertigung und Begründung. So ist die Metapher der sinnlos-ewigen Wiederkehr der «abgründlichste Gedanke» – wie Zarathustra röchelnd ruft, als ihn die Erkenntnis des Überflüssigseins aller Dinge überfällt: «Mein Abgrund *redet*, meine letzte Tiefe habe ich ans Licht gestülpt! ... Ekel, Ekel, Ekel, – weh mir!»<sup>86</sup>

Albert Camus, der große Nihilist des zwanzigsten Jahrhunderts, hat das Bild des sich ewig drehenden Kreises, die Metapher der ewigen Wiederkehr, in seinem *Mythos des Sisyphos* aufgegriffen: Sisyphos wälzt in alle Ewigkeit immer wieder seinen Felsen den Berg hinauf, und während er hinabsteigt, den heruntergerollten Felsen wiederzuholen, denkt er über sein Elend – die Absurdität der menschlichen Existenz – nach.

Das Wort vom Ekel, das Zarathustra ausruft, greift Jean-Paul Sartre, der andere große Nihilist des zwanzigsten Jahrhunderts, in seinem Roman *Der Ekel* auf. Auch Antoine Roquentin, die Hauptperson in Sartres Roman, überfällt eines Tages, unter einem Kastanienbaum, in einer Art Delirium oder Ekstase, die Erkenntnis von der Überflüssigkeit, Absurdität und Sinnlosigkeit alles Seins:

«Die Existenz überall, bis ins Unendliche, zu viel, immer und überall; die Existenz – die immer nur durch die Existenz begrenzt ist. Ich ließ mich auf die Bank sinken, benommen, betäubt von dieser verschwenderischen Fülle von Seiendem ohne Anfang: überall Aufbrechen, Aufblühen, meine Ohren dröhnten von Existenz ... «Aber warum», dachte ich, «warum so viele Existenzen, wo sie doch alle gleich aussehen?» ... So viele verfehlte und hartnäckig neubegonnene und wiederum verfehlte Existenzen ...? Dieser Überfluss wirkte nicht wie Großzügigkeit, im Gegenteil. Er war trübselig, kränklich, von sich selbst behindert.»<sup>87</sup>

Sartre dachte bei dieser Szene ohne Zweifel an Nietzsche, denn sofort anschließend an das eben angeführte Zitat heißt es: «Es gab Idioten, die einem etwas vom Willen zur Macht ... erzählten.»<sup>88</sup>

Doch hier irrt Sartre gewaltig: Nietzsches Nihilismus ist nicht weniger radikal als der seine. Denn offensichtlich ist keine Interpretation weniger zutreffend als die, die in Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr eine Überwindung des Nihilismus sehen will. Sie ist schon gar nicht ein säkularisierter Rest religiöser *Jenseitshoffnungen* – wie einige christliche Denker meinten.<sup>89</sup>

Das Bild von der unaufhörlichen Wiederkehr ist zunächst einmal schonungsloser Nihilismus und Pessimismus: So wie bisher alle Menschen und Kreaturen gelitten haben, so werden auch in Zukunft Wesen leiden. Sicher sind noch nicht alle Fragen geklärt, die mit Nietzsches Kreislauf- und Wiederkehrmetapher verknüpft sind.<sup>90</sup> Der Deutung des Kreislaufsymbols als soziologisch-anthropologischer Aussage stimmen aber heute wohl die meisten Interpreten zu. So schreibt Wiebrecht Ries: «Ist aber die Frage nach dem «warum» und «wozu» des Daseins «eine Frage ohne Antwort», verhallt der Schrei ... in der Leere einer gleichsam blind sich fortzeugenden Welt.»<sup>91</sup>

Für Mihailo Djuritt leitet Nietzsche weniger ein kosmologisches Interesse als ein «existentiell-ontologisches»<sup>92</sup>.

Weil die Kreislaufmetapher den Nihilismus symbolisiert, ist diese Lehre auch Nietzsche-Zarathustras «größte Gefahr und Krankheit»! Denn sie führt letztlich auch seine Philosophie selbst ad absurdum: Was nützt letztlich das Auftreten des erwarteten «Übermenschen», wenn Leid, Elend und Sinnlosigkeit dadurch nicht von der Erde verschwinden werden? Denn auch der Übermensch muss sterben – und leiden. Seine illusionslose Sicht der Welt und des Menschen, die Leben und Tod nicht mit metaphysischem und religiösem Blendwerk verschönt, beraubt ihn auch jeden Trostes. In diesem Sinne sagt Zarathustra:

«Der grosse Überdruß am Menschen, *der* würgt mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: «Alles ist gleich, es lohnt sich nichts, Wissen würgt.»<sup>93</sup>

Der einzige, verbleibende Optimismus Nietzsches stützt sich auf das Faktum, dass der Übermensch die seelische Stärke besitzt, diesem illusionslosen Wissen standzuhalten. Ja, die Lehre von der absoluten Sinnlosigkeit alles Seins ermöglicht geradezu erst das Auftreten des Übermenschen. Sie selektiert nicht nur die kommenden Übermenschen aus der Masse, die diese Erkenntnis nicht ertragen kann, heraus, der mit ihr verbundene Seelenschmerz – Zarathustra nennt ihn geheimnisvoll «Krankheit»<sup>94</sup> – lässt gleichsam den Übermenschen heranreifen und hervortreten. Die klare Einsicht in die Sinnlosigkeit allen Lebens, die seine

«Krankheit» ausmacht, vollendet zugleich seinen Sieg. Denn die schonungslose Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit und sinnlosen Existenzsituation bedingt die Möglichkeit der eigenen, uneingeschränkten Freiheit – wie wir gesehen haben. Nietzsche spricht davon, dass diese Erkenntnis der Sinnlosigkeit und das daraus resultierende heroisch-nihilistische «Trotzdem!» den besonderen «Willen zur Macht» weckt und dieser wesensmäßig *ist*. Nietzsche favorisiert das dionysische Leben, welches den Tod zelebrierend integriert, ihn im *amor fati* verklärt. Dem Großen genügt dieses von allen Zielvorstellungen befreite Weitermachen um seiner selbst willen. Dieses trotzige Weitermachen ist der einzige – rein immanente – Lebenssinn, der dem Dasein abgerungen werden kann. Auch dieses trotzig-heroische Weitermachen gegen alle erkannte Sinnlosigkeit wird durch das Kreislaufsymbol repräsentiert. In diesem Sinne kann Martin Havenstein das Kreislaufsymbol «eine Schöpfung des Moralisten Nietzsche»<sup>95</sup> nennen. Auch nach Friedrich Kaulbach hat Nietzsche seine Wiederkehrmetapher «nicht als Leitfaden für objektive Welterkenntnis und als ›Wahrheit‹, sondern als Sinnorientierung verstanden»<sup>96</sup>.

In *Ecce homo* heißt es: «Ich empöre durch mein blosses Dasein Alles, was schlechtes Blut im Leibe hat... Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anderes haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, nicht weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben...»<sup>97</sup>

In *Ecce homo* spricht Nietzsche über sich selbst, und es wird nun deutlich, dass er und Zarathustra, «der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises»<sup>98</sup>, identisch sind.

Nietzsches Philosophie ist ein konsequenter und radikaler Gegenentwurf zum Christentum. Mag Friedrich Nietzsche auch hin und wieder ein – wie immer zu deutendes – Interesse an der Gestalt Jesu Christi gehabt haben<sup>99</sup>, sein misanthropisches Menschenbild, seine Religionstheorie, seine nihilistische Gott-ist-tot-Ideologie und nicht zuletzt sein ethischer Relativismus bzw. seine «Umwertung aller (christlichen und humanen) Werte» demonstrieren, dass bei Nietzsche nichts «zu taufen» ist. Allenfalls *ex negativo* mag seine Philosophie für die christliche Theologie und Pastoral wert haben. Insofern Nietzsche rein weltimmanente Sinndeutungen bei gleichzeitiger Leugnung eines postmortalen Lebens (etwa: der Sinn des Lebens bestünde in den Leistungen für kommende Generationen) zu Recht als oberflächliche Täuschungen zurückweist und konsequent ad absurdum führt, könnte er den einen oder anderen seiner heutigen Leser der weit verbreiteten Todesverdrängung des «Man» (um es mit Heidegger zu sagen) entreißen. Hier könnte die christliche Verkündigung mit ihrem, Nietzsche diametral entgegengesetzten, hoffnungsvollen Welt- und Menschenbild ansetzen.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Adorno, T.W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart 1965. S. 28
- <sup>2</sup> Dass hier bei Nietzsche natürlich auch Einflüsse des Nominalismus vorliegen, sei nur nebenbei erwähnt. Dazu: Abel, G.: Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches. In: Nietzsche und die philosophische Tradition. Würzburg 1985. S. 35-89
- <sup>3</sup> Nietzsche, F.: Götzen-Dämmerung. Wie man mit dem Hammer philosophirt. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1969. Sechste Abteilung. Dritter Band. S. 49-154; S. 71
- <sup>4</sup> Ders. ebda. S. 72
- <sup>5</sup> Ders. ebda. S. 69
- <sup>6</sup> Ders. ebda.
- <sup>7</sup> Ders.: Morgenröthe. Gedanken über die menschlichen Vorurtheile. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1971. Fünfte Abteilung. Erster Band. S. 113
- <sup>8</sup> Ders.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 82
- <sup>9</sup> Vgl. ders. ebda. S. 70ff.
- <sup>10</sup> Ders. ebda. S. 69
- <sup>11</sup> Ders. ebda.
- <sup>12</sup> Figl, J.: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. Düsseldorf 1984. S. 147
- <sup>13</sup> Simon, J.: Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche. In: Lutz-Bachmann, M.: Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a.M. 1985. S. 63-97; S. 67f.
- <sup>14</sup> Nietzsche, F.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 71
- <sup>15</sup> Ders.: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968. Sechste Abteilung. Zweiter Band. S. 1-255; S. 23
- <sup>16</sup> Ders. ebda. S. 24
- <sup>17</sup> Ders. ebda. S. 24
- <sup>18</sup> Ders. ebda. S. 25
- <sup>19</sup> Vgl. ders.: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Band I. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1967. Vierte Abteilung. Zweiter Band. S. 29
- <sup>20</sup> Ders.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 84
- <sup>21</sup> Vattimo, G.: Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik. Graz/Wien 1986. S. 42
- <sup>22</sup> Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band I. a.a.O. S. 29
- <sup>23</sup> Ders. ebda.
- <sup>24</sup> Ders.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 86.
- <sup>25</sup> Danto, A. C.: Friedrich Nietzsche. In: Hoerster, N. (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens. Bd. II. München 1993. S. 230-273; S. 250
- <sup>26</sup> Nietzsche, F.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 86
- <sup>27</sup> Ders. ebda.
- <sup>28</sup> Ders.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968. Sechste Abteilung. Erster Band. S. 272
- <sup>29</sup> Vgl. Lohner, A.: Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn u.a. 1997, v.a. S. 268-291
- <sup>30</sup> Vgl. Nietzsche, F.: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1969. Sechste Abteilung. Dritter Band. S. 255-319; S. 270ff.
- <sup>31</sup> Ders.: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968. Sechste Abteilung. Zweiter Band. S. 257-430; S. 289
- <sup>32</sup> Vgl. ders. ebda.
- <sup>33</sup> Ders. ebda. S. 280
- <sup>34</sup> Ders. ebda. S. 282



<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang kann man Richard Roos im wesentlichen zustimmen, wenn er feststellt: «Ich will zwar nicht die Anklage wiederholen, wonach Nietzsche der Vater des Nationalsozialismus wäre, man muß aber endlich zugeben, daß der Philosoph ganz genau wußte, was er hervorrufen wollte, als er es für notwendig erklärte, den Menschen böser zu machen, ihn zu einer neuen Barbarei zu führen, mörderische Kriege entstehen zu lassen. Wir sollen endlich aufhören, die blonde Bestie und die Apologie des Krieges, den Willen zur Macht und die Rassenlehre einfach ins Ästhetische oder Metaphysische zurückzuwerfen. Durch seinen Aristokratismus und seine Verachtung der Vielzuvielen, durch den Kult der Hierarchie und der Herrenmoral konnte Nietzsche sicher sein, begeisterte Leser zu finden – und das wußte er.» (Ross, R.: Regeln zu einer philologischen Lesung Nietzsches. In: Berlinger, R. u. Schrader, W.: Nietzsche kontrovers VI. Würzburg 1987. S. 14f. Dazu u.a.: Oduév, S.F.: Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie. Köln 1977)

<sup>36</sup> Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral. a.a.O. S. 281

<sup>37</sup> Vgl. ders. ebda. S. 283

<sup>38</sup> Andreas-Salomé, L.: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer. Hrsg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt a.M. 1983. S. 224

<sup>39</sup> Siehe zu Nietzsches Paulus-Interpretation: Bucher, R.: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. Frankfurt a.M. 1986. S. 136ff.

<sup>40</sup> Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral. a.a.O. S. 283

<sup>41</sup> Nietzsche, F.: Der Antichrist. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1969. Sechste Abteilung. Dritter Band. S. 165-251; S. 179

<sup>42</sup> Vgl. hierzu: Henke, D.: Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion. Pfullingen 1981. S. 36ff.

<sup>43</sup> Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. a.a.O. S. 31

<sup>44</sup> Ders. ebda. S. 10

<sup>45</sup> Siehe: Lohner, A.: Tod und Unsterblichkeit bei Gabriel Marcel. In: Münchner Theologische Zeitschrift. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie. 48 Jg. H 2/97. S. 139-154

<sup>46</sup> Marcel, G.: Geheimnis des Seins. Wien 1952. S. 472

<sup>47</sup> Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band I. a.a.O. S. 334

<sup>48</sup> Vgl. Lohner, A.: Der Tod im Existentialismus. a.a.O. S. 119-160

<sup>49</sup> Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band II. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1967. Vierte Abteilung. Dritter Band. S. 47

<sup>50</sup> Ders. ebda.

<sup>51</sup> Ders.: Menschliches, Allzumenschliches. Band I. a.a.O. S. 83

<sup>52</sup> Dazu: Lohner, A.: Der Tod und das Absurde bei Albert Camus. Zum 80. Geburtstag des Philosophen am 7. November 1993. In: Internationale katholische Zeitschrift «Communio». 22. Jg. H 5/93. S. 463-474

<sup>53</sup> Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band II. a.a.O. S. 333

<sup>54</sup> Ders.: Also sprach Zarathustra. a.a.O. S. 51

<sup>55</sup> Vgl. ders. ebda.

<sup>56</sup> Ders. ebda.

<sup>57</sup> Ders. ebda.

<sup>58</sup> Ders. ebda.

<sup>59</sup> Ders. ebda. S. 52

<sup>60</sup> Ders. ebda. S. 51

<sup>61</sup> Ders. ebda.

<sup>62</sup> Vgl. ders. ebda. S. 52

<sup>63</sup> Ders. ebda. S. 271

<sup>64</sup> Ders. ebda. S. 272

<sup>65</sup> Ders. ebda.

<sup>66</sup> Ders. ebda.

<sup>67</sup> Vgl. Danto, A.C.: a.a.O. S. 267

- <sup>68</sup> Nietzsche, F.: *Umwertung aller Werte*. Aus dem Nachlaß zusammengestellt und hrsg. von Fr. Würzbach. München 1977. S. 344f.
- <sup>69</sup> Danto, A.C.: a.a.O. S. 269
- <sup>70</sup> Ders. ebda.
- <sup>71</sup> Vgl. ders. ebda. S. 269f.
- <sup>72</sup> Kreis, R.: *Der gekreuzigte Dionysos*. Würzburg 1986. S. 109
- <sup>73</sup> Dazu: Kunnas, T.: *Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische in Nietzsches Werken*. München 1982
- <sup>74</sup> Barwirsch, J.: *Von Marx über Nietzsche zu Othmar Spann. Zur 15. Wiederkehr des Todestages von Ohmar Spann*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. XIX. 1965. S. 692-702; S. 694
- <sup>75</sup> Fink, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960
- <sup>76</sup> Pautrat, B.: *Brief an den Narren. Über einen ungeheuren Augenblick*. In: Guzzoni, A. (Hrsg.): *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*. Hain 1979. S. 167ff.
- <sup>77</sup> Schneider, U.: *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*. Berlin 1983
- <sup>78</sup> Knodt, R.: *Friedrich Nietzsche. Die ewige Wiederkehr des Leidens. Selbstverwirklichung und Freiheit als Problem einer Ästhetik und Metaphysik*. Bonn 1987
- <sup>79</sup> Abel, G.: *Nietzsche – Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin 1984
- <sup>80</sup> Danto, A.: a.a.O.
- <sup>81</sup> Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 271f.
- <sup>82</sup> Ders. ebda. S. 270
- <sup>83</sup> Vgl. Vetter, A.: *Nietzsche*. München 1926. S. 285f.
- <sup>84</sup> Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 270
- <sup>85</sup> Dazu: Brose, K.: *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*. Bonn 1990
- <sup>86</sup> Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 267
- <sup>87</sup> Sartre, J.-P.: *Der Ekel*. Reinbek b. Hamburg 1982. S. 151
- <sup>88</sup> Ders. ebda.
- <sup>89</sup> Vgl. etwa Huonder, Q.: *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*. Stuttgart u.a. 1970. S. 102 f.
- <sup>90</sup> Wohl ist richtig, was Theobald Ziegler schon im Jahre 1900 schrieb: «Diese Lehre steht ... doch fast wie ein Rätsel, als ein Unbegreifliches und Staunenerregendes wie die Porta Nigra in Trier da.» (aus: Ziegler, T.: *Friedrich Nietzsche*. Berlin 1900. S. 129)
- <sup>91</sup> Ries, W.: *Friedrich Nietzsche. Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*. Hannover 1977. S. 94
- <sup>92</sup> Vgl. Djuritt, M.: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin/New York 1985. S. 144f.
- <sup>93</sup> Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 270
- <sup>94</sup> Ders. ebda. S. 271
- <sup>95</sup> Havenstein, M.: *Nietzsche als Erzieher*. Berlin 1922. S. 89
- <sup>96</sup> Kaulbach, F.: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien 1980. S. 129
- <sup>97</sup> Nietzsche, F.: *Ecce homo*. a.a.O. S. 295
- <sup>98</sup> Ders.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 267
- <sup>99</sup> Siehe dazu etwa: Biser, E.: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. Salzburg 1982