

ZARATHUSTRAS MÜHEN MIT SEINEM ÜBERMENSCHEN¹

RAINER HABERMEIER

I.

In den Siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts lebte mit dem Postmaterialismus und dem ästhetizistischen Subjektivismus, der teils in der Kultur, teils in den antikapitalistischen Lebensreformen der sog. Alternativbewegung Urstände feierte, eine erstaunliche Nietzsche-Mode in Deutschland auf und schob bald auch auf den Bahnen der akademischen Weltweisheit eine Wiederbeschäftigung mit dem Philosophen an, der, anders als in Frankreich und Italien, auch in Japan und den USA, wo die Nietzsche-Forschung nie ganz versiegte,² wegen der ihm zugeschriebenen braunen Früchte lange Jahre vom Mittelstrom-Akademismus gemieden worden war.³ Das Hauptwerk 'Zarathustra' blieb aber der damals sich ausbreitenden Nietzsche-Forschung weitgehend fremd, nicht nur, weil es in der für Deutschland unseligen ersten Jahrhunderthälfte eine Art Volksbuch der "gebildeten Stände" war und jeder nationalistische Nachwuchs-Draufgänger es im Tornister durch die Etappe zu schleppen hatte. Noch mehr stiess das Werk die risikoabgeneigten Mittelstrom-Forscher wegen der Problematik seiner Form und seines Stiles ab, derentwegen es gerade bei der linksorientierten Jugend, die sich in den Siebzigern aus ihrer erfolglosen Restauration der marxistischen Politik in die Alternativbewegung resigniert zurückgezogen hatte, so starke, affektuell getönte Resonanz fand. 'Zarathustra' war also damals sozusagen sowohl rechts- als auch links-"rüchig". Mittlerweile, eine natürliche Folge des rastlos ratternden Forschungsbetriebs, müssen jedoch die letzten weissen Flecken aufgeteilt und besetzt werden. 'Zarathustra' ist ein offiziös kanonisierter Text in der Klassiker-Galerie geworden, in dem das "geistige Tierreich", wie Hegel unübertrefflich formulierte, seine botanischen Expeditionen unternimmt.⁴

¹ Dem Aufsatz liegt eine Vorlesung im Wintersemester 2003/04 an der Hitotsubashi-Universität Tokio zugrunde. Ich danke den Teilnehmern für ihre beharrlichen Fragen und freundlichen Widersprüche.

² s. z.B. A.Reckermann: Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960-2000, Berlin 2003.

³ Ausgewogen zu urteilen versucht bei diesem heiklen Thema B.H.F.Taureck: Nietzsche und der Faschismus, Hamburg 1989. Über Nietzsches Anti- und Philosemitismus (und Antiantisemitismus) neuerdings M.Ahlsdorf: Nietzsches Juden, Aachen 1997; A.U.Sommer: Friedrich Nietzsches 'Der Antichrist', Basel 2000; D.Losurdo: Nietzsche, il ribelle aristocratico, Turin 2002. Eine interessante These vertritt J.Rebmann: Nietzsches Umarbeitung des kulturprotestantischen Antijudaismus, Das Argument 255, 46 (2004), S.278-291.

⁴ s. Beiträge in: V.Gerhardt (Hg): Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Berlin 2000; weitere Zarathustra-Monografien der letzten Jahre L.Laurence: Nietzsche's Teaching, New Haven 1989; A.Pieper: Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch, Stuttgart 1990; S.Rosen: The Mask of Enlightenment, Cambridge 1995; C.Zittel: Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra, Würzburg 2000. Ein Silser Nietzsche-

Von 1883 bis 1885 schrieb Nietzsche vier Schriften, deren erste drei er einzeln unter dem Titel 'Also sprach Zarathustra' veröffentlichte. Dies war nicht so von Beginn an geplant, sondern nach jeder Schrift verfasste sein Autor eine von ihm zuvor selbst unvorhergesehene Folgeschrift und verlieh dieser dann den Rang des zweiten bzw. dritten, schliesslich 1885 des "vierten und letzten Theils", welcher letzterer aber nur als Privatdruck 1885 erschien (Nietzsche plante und skizzierte später sogar weitere Teile, kam aber nicht zur Abfassung). 1887 bündelte Nietzsche die ersten drei Teile und liess sie mit dem Anspruch eines homogenen Hauptwerkes erneut erscheinen. Nach dem dritten Teil hatte er 'Zarathustra' noch als eine blossе Vorrede zu seinem künftigen Hauptwerk über die ewige Wiederkunft genommen. Bald änderte er seine Ansicht, und 'Ecce homo' von 1888/89, seine schon von der Geisteskrankheit überschattete Autobiografie, hielt 'Zarathustra' für den Gipfel seiner wie überhaupt aller Philosophie.⁵

In den ersten Jahren setzte sich aber das Buch schlecht ab, und Nietzsche musste zudem mehrmals einen neuen Verlag suchen. Das Bild wandelte sich seit der von Nietzsches Schüler P.Gast besorgten Ausgabe von 1892, und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde 'Zarathustra' sehr viel gelesen und noch mehr gekauft, wie es eben philosophischen Bestsellern zu ergehen pflegt. Das Buch wurde zwar von der akademischen Philosophie so gut wie ignoriert oder allenfalls unfreundlich beäugt,⁶ erlebte aber bei vielen anderen Intellektuellen und Künstlern eine begeisterte Aufnahme. Heutzutage sehen wir es viel nüchterner und vermögen schwerlich, es so naiv zu rezipieren wie die früheren Lesergenerationen. Im allgemeinen müssen ja beim Verständnis der Philosophie, viel mehr als bei den anderen Wissenschaften, mehr auch als sogar bei den Geisteswissenschaften, die geschichtlichen Kontextbedingungen beachtet werden (ebenso wie die unserer eigenen Interpretation). In Nietzsches Schaffen schieben sich zudem aus dem Ensemble der geschichtlichen Bedingungen stärker als bei vielen anderen Philosophen seine individuell-lebensgeschichtlichen und psychischen in den Vordergrund. Dem trägt das umfangreiche Korpus der Nietzsche-Pathografien Rechnung; dennoch vermisst man darin eine versierte psychoanalytische Biografie auf dem neueren Stand. Daher im folgenden zuerst eine Bemerkung in diese Richtung.

Kolloquium 2000 wurde herausgegeben von P.Villwock: Nietzsche's Also sprach Zarathustra, Basel 2001. Die Zeitschrift 'Nietzscherforschung' 9 (2004) enthält einen Themenschwerpunkt 'Also sprach Zarathustra', konnte aber vom Autor noch nicht benutzt werden. Studierenswert ist der 'Nachbericht zu Also sprach Zarathustra' von M.-L. Haase und M.Montinari, in: KGA VI/4, Berlin 1991. Für Expressleser, Info-Sucher, Journalisten usw. gibt es mittlerweile auch ein Nietzsche-Handbuch, hg. v. H.Ottmann, Stuttgart 2000. Demnächst vermutlich ein Nietzsche-Google im Internet.

⁵ In seinen Briefen taucht pathisches Selbstlob schon früher auf, vgl. z.B. den Brief an seinen Freund F. Overbeck vom 8.3.1884 (KSB 6, S.485).

Zitiert wird im folgenden nach G.Coli und M.Montinari (Hg): Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, München 1988, = KSA mit Bandnummer; dies. (Hg): Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, München 1986, = KSB. Die zwei Studienausgaben folgen den Kritischen Gesamtausgaben der Werke und Briefe, die von Colli und Montinari begonnen und nach deren Tode von V. Gerhardt, N.Müller, W.Müller-Lauter, K.Pestalozzi und A.Pieper fortgeführt werden; die KGA der Werke ist auf ca. 40 Bände geplant, die KGA der Briefe auf ca. 20.

⁶ G.Simmel schreibt 1896: "Nietzsche ist von den Berufsdenkern nicht ernst genommen worden, weil er mehr konnte, als ernst sein." ('Friedrich Nietzsche', in: O.Rammstedt (Hg): Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt 1992, S. 115). Es gab nur wenige Ausnahmen. Schon 1897 inspizierte aber F.Tönnies kritisch den "Nietzsche-Kultus". Und bald nahm sich auch der Akademismus des Genies an, zuerst seine neue Generation, z.B. W.James: Pragmatismus, 1907, H.Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob, 1911.

II.

Nietzsche stellt sich in 'Zarathustra' als tragisches Selbstopfer dar.⁷ 'Die fröhliche Wissenschaft' von 1882, sein Buch zuvor, an dem 'Zarathustra' explizit mit einer Wiederholung anknüpft, endet mit "Incipit tragoedia", einer Anfangsformel des klassischen Dramas.

Nach langwierigen Streitereien und heftigen Zerwürfnissen mit seiner Mutter, Schwester und der geliebten Lou von Salome, der persönlichen Katastrophe von 1882/83, wandte sich Nietzsche ganz von seiner Familie und geliebten Freunden ab und versackte in eine abgrundtiefe Depression. Daraus löste er sich durch den salto mortale in eine produktive Manie: er liess die letzten Hemmungen und Rücksichten auf Institutionen und Konventionen, die sich in seiner ruinierten Familie, Liebschaft und Freundschaft verdichtet hatten, fallen und schritt auf der Bahn seiner radikalen Religions- und Gesellschaftskritik manisch beflügelt weiter. Aus seinem depressiven Abgrund schwang er sich in den Rausch des weithin seiner Zeit vorauseilenden, tragisch-einsamen Genies auf und setzte sich die zweideutige Maske des heroisch-herrischen Propheten auf, der neoaristokratisch und weiberfeindlich in und gegen die falsche Welt, so redlich und tapfer, leidenschaftlich und wortgewaltig wie der geschichtliche Zarathustra, seine Vision von der Nachreligion des Übermenschen verkündet. Jener Zarathustra begann die Überwindung der heidnischen Religionen durch die Transzendenzreligion des einen moralischen Gottes, Nietzsche wollte die Überwindung der niedergehenden Transzendenzreligion durch die Lehre vom Übermenschen beginnen.⁸ So weit die Ähnlichkeit mit dem ostiranischen Religionsstifter, der vermutlich um 600 v. lebte.⁹ Nietzsche will wie Zarathustra als Prophet einer neuen Menschheitsstufe weltgeschichtliche Wirkung entfalten. Dem Darwinisten mag sich dies ungefähr so dargestellt haben, ungeachtet dessen, dass er (und noch mehr seine gegenwärtigen Apologeten), schon aus Gründen des

⁷ Die alte Kontroverse, wie der Autor zu seiner Fiktion Zarathustra stehe, erreichte mit M. Heideggers bekanntem Aufsatz 'Wer ist Nietzsches Zarathustra ?', in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, einen Höhepunkt und seitdem nichts nennenswert Neues. Kritisch gegen Heidegger G.Wohlfahrt: 'Wer ist Nietzsches Zarathustra ?', Nietzsche-Studien 26 (1997), S.319-330, und moderat E.Behler: "Wer ist Nietzsches Zarathustra ?" Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, in: V.Gebhardt (Hg): a.a.O., S.351-385. Schon H.-G.Gadamer: 'Das Drama Zarathustras', Nietzsche-Studien 15 (1986), S.1-15, setzte sich ein wenig von der These seines Lehrers ab.

⁸ Vgl. Ecce Homo. Warum ich ein Schicksal bin, 3. Nietzsche spitzt hier die Prophetie des geschichtlichen Zarathustra auf das Gebot der Wahrhaftigkeit zu: "Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz - *in mich* - das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra" (KSA 6, S.367).

⁹ Das 19. Jahrhundert verlegte Zarathustras Lebenszeit viel weiter zurück, oft auf 1000 v., so dass er als ein Zeitgenosse der Schöpfer der Veden erschien. Zarathustra galt als einer der ersten, ältesten Propheten der Lehren dessen, was im folgenden Jahrhundert, 1949, von K.Jaspers die "Achszeit" getauft wurde, und genoss daher ein gewisses Renommee bei Intellektuellen. 1851 veröffentlichte G.Th.Fechner, übrigens ebenfalls augenkranker Pfarrersohn wie Nietzsche, sein dreibändiges Werk über das Verhältnis zwischen der Metaphysik und den Naturwissenschaften unter dem Titel 'Zendavesta' (der damals irrtümlich als Titel des von Zarathustra überkommenen heiligen Buches der Parsen galt. Wie wir heutzutage wissen, stammt nur ein kleiner Teil des 'Avesta', so der korrekte Titel, nämlich die Gathas, und diese auch nur indirekt, von Zarathustra). Vielleicht fühlte sich Nietzsche auch von den exzessiven Reinigungsgeboten des 'Avesta' angezogen - nicht nur im 'Zarathustra' beschäftigt er sich ja in obsessiver Analität allzu oft mit Schmutz/Reinlichkeit und Gestank/reiner Luft; der Reinlichkeitsfetischismus war wie die Anbetung der Aristokratie eine "Winkel-Tugend", die Zarathustra aus Rücken mitschleppte und zu reflektieren vergass.

Komplexitäts- und Reflektiertheitsrenommées, eine so simple Denkstruktur nie veröffentlicht hätte:

1. Tierheit

2. Menschheit 1. Stufe der Gesellschaft mit Religion: Feuerbachsche Dualität von Mensch und Gottheit, zwischen denen der Heros, Prophet oder Messias vermitteln.

1. Heidentum: tribal-, ethnisch- und imperial-partikulare Gesellschaften mit Polytheismus und heroischer Aristokratie.

2. Vom ersten Zarathustra eingeläutete Gesellschaften mit Transzendenzreligion, Priesterherrschaft und in einer "Hinterwelt" fundiertem Universalismus (Glaube an die Gleichheit aller Menschen). Diese Stufe endet in der gegenwärtigen Lebensfeindschaft und Dekadenz, die den Nihilismus gebären.

2. Nietzsche als zweiter Zarathustra verkündet die Nachreligion des Übermenschen, des neuen Heroen, in dem sich Gottheit und Menschentum zur höheren Synthese vereinen. Eine "neue Zeitrechnung" wird beginnen.

1883 wusste Nietzsche natürlich gut genug, dass sich seit der feindseligen Rezeption seines romantisierenden Tragödien-Buches seitens der Philologenzunft Anfang der Siebziger die allgemeine Stimmung der Wissenschaft nicht geändert hatte: die Prophetenpose, der Prophetenton, die Prophetenvision mussten im Zeitalter der hohen Modernität lächerlich wirken. Seine manische Eruption nahm dennoch diese Figur ein und bewies damit ein Zeitgespür für die damals anbrechende Neuromantik, mit der sich das Bürgertum auf der affektuellen Brache des Positivismus und der Naturwissenschaftsrationalität ein kathartisches Refugium errichtete. Unvermeidlich fassten einige Freunde und später manche Zeitgenossen schon der ersten Nietzsche-Mode (1890 ff), sofern sie intellektuell unbestechliche, aber gutwillige Leser waren, Nietzsches Prophetenpose als absichtliche Parodie und Ironie, d.i. als Formen der uneigentlichen Meinung, auf, womit Nietzsche die Transzendenzreligion und idealistische Philosophie implizit erledigte, ohne ihnen die Ehre der Diskussion zu erweisen, gemäss der Devise Zarathustras, dass das Lachen von aller Autorität befreie. Die meisten enthusiastierten Rezipienten erblickten allerdings, in Übereinstimmung mit dem Autor, im 'Zarathustra' keine Indirektheit, sondern nahmen ihn naiv als echte Verkündigung einer neuen Religion auf, der Religion des imperialen Herrenmenschen - ganz im Geiste der Neuromantik und der nach dem Weltkrieg anschliessenden 'Konservativen Revolution'.

Schon vor dem Nazireich, dann nach der Schamfrist einiger Jahrzehnte seit den späten Siebzigern hat sich die Nietzsche-Forschung bemüht, ihren Philosophen als akademisch verwertbaren Klassiker zu etablieren, und zwar als einen kritischen, aber selbstverständlich politisch nicht gefährlichen "Grossen Denker" der Modernität. Zu diesem Behuf muss die Prophetenpose des 'Zarathustra', die in unserer Gegenwart noch lächerlicher als im 19. Jahrhundert wirkt, intellektuell irgendwie salviert werden, indem die Forschung ironische und parodische Züge im 'Zarathustra' zu finden und hervorzuheben sich bemüht - dies inzwischen schon ein Gemeinplatz in der Literatur über 'Zarathustra'.¹⁰ Es gibt jedoch

¹⁰ Neueres bei J.Köhler: Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft, Nördlingen 1989; P.Grasser: Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches 'Also sprach Zarathustra', Bern 1992; S.Rosen: The Mask of Enlightenment. Nietzsche's 'Zarathustra', Cambridge 1995. Einen Abwasch versuchte früh H.Wein: Nietzsche ohne Zarathustra. Die Entkitschung Nietzsches: Der kritische Aufklärer, Nietzsche-Studien 1 (1972), S.359-379.

keinerlei Äusserung oder Andeutung Nietzsches, auch nicht in seinen zahlreichen Briefen und umfangreichen Notizen, dass er den 'Zarathustra' ganz oder teilweise uneigentlich meinte. Seine spätere 'Ecce Homo'-Autobiografie, freilich schon vom Grössenwahn entstellt, versichert gerade das Gegenteil. Dass er die neue Prophetie in der Form einer alten, grossenteils sehr traditionellen und trivial konventionellen, Erhabenheitsdichtung vortrug, lag auf der Linie von Nietzsches Charakter und Gewohnheit.¹¹

III.

Nietzsche empfand, wie gesagt, seine Prophetenrolle als die Selbstopferung seines Menschentums, d.i. seines bisherigen (obgleich schon aussergewöhnlichen) Lebens mit Freunden und Familie, seiner sozialen Identitäten, letztlich seiner psychosozialen Menschennormalität. Auch an den "höheren Menschen" darf ihm am Ende nichts mehr liegen:

"Mitleiden! Das Mitleiden mit dem höheren Menschen! schrie er auf, und sein Antlitz verwandelte sich in Erz. Wohlan! Das - hatte seine Zeit!

Mein Leid und mein Mitleiden - was liegt daran! Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!"¹² Und damit erhebt sich Zarathustra und eilt auf seinen grossen Mittag zu.

"Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch - ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist."¹³

Zarathustra will seinen "grossen Mittag" erleben, "da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch".¹⁴ Der Tag der Mitte ist der Lebensaugenblick des Propheten, der im Schema des Weltgeschichtsdrasmas dem Kairos der christlichen Metanoia entspricht. Er wendet sich endgültig vom Menschen ab und schaut das nahe Ziel. Er steht auf der Schwelle der Selbsterlösung vom Menschen zum Übermensch. Sein ist dann ein Werk, das nicht mehr ignoriert, verkannt oder bestritten werden kann, also das hellste Werk, wie der Mittag das hellste Licht des Tages spendet. Das hellste Werk ist nicht mehr eine blosser Lehre in der Rede- oder Schriftform, sondern die unwiderlegbare und unwiderstehliche Einheit der Lehre und der Tat, indem der Übermensch praktisch-wirklich und somit überzeugend geschaut wird. Der Prophet, auf dieser Schwelle der höchste Mensch, viel höher als die "höheren Menschen", deren Bekehrung sich Zarathustra im vierten Teil, teils vergeblich, gewidmet hat, vollendet seine Selbstopferung, indem er nach dem Mittag in

¹¹ "Im Grunde kommt wenig darauf an, *wovon* ich mich loszumachen hatte: meine Lieblings-Form der *Losmachung* aber war die künstlerische [...] zugleich ein *Tribut der Dankbarkeit*" (KSA 10, S.501). Die Rebellion gegen die religiös-künstlerischen Väter bezähmt sich aber nicht nur zur Dankbarkeit - dies scheint eher eine psychische Rationalisierung zu sein; vielmehr setzt sich der Rebell mit seiner Künstlerreligion in ihr entsprechenden Stil an die Stelle der Väter.

¹² KSA 4, S.408.

¹³ KSA 4, S.16.

¹⁴ KSA 4, S.102.

empedokleischer Tragik freiwillig stirbt. Er hat seine Mission vollbracht, er hat zur Schwelle des neuen Reichs geführt, zum “Zarathustra-Reich von tausend Jahren”;¹⁵ die zum Übermenschentum bereiten Menschen erscheinen, zuerst noch symbolisch: “D a s Z e i c h e n k o m m t [...] m e i n e K i n d e r s i n d n a h e”.¹⁶ Zarathustra vermag nicht als Zarathustra selbst, ein Übermensch zu werden, sondern nur wie Moses und andere Propheten, das gelobte Land zu sichten. Nietzsche kennt seine schmerzlichen Grenzen, er ist sich seiner eigenen Dekadenz, nicht immer, aber oft, bewusst.¹⁷ Am Ende des grossen Mittags will er daher sterben, wie er dem Weib Leben vertraulich ins schöne Öhrchen flüstert.¹⁸ Schon die Predigt “Vom freien Tode” (im ersten Teil) lehrt das rechtzeitige Sterben: das Sterben nicht zu früh, nicht zu spät, zumal nicht im Alter, sondern auf dem Lebensgipfel:

“Seinen Tod stirbt der Vollbringende, siegreich, umringt von Hoffenden und Gelobenden”,¹⁹ und zwar aus seinem freien Willen:

“Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil i c h w i l l.”²⁰

Aber ganz frei scheint diese Wahl doch nicht. Warum soll man denn am besten sogleich nach einem Sieg (oder zweitbestens: “im Kampfe zu sterben und eine grosse Seele zu verschwenden”²¹) sterben? Vielleicht gibt es später weitere, grössere Siege, oder jener Sieg erscheint im Rückblick nicht mehr als ein Sieg. Zarathustras Angst vor dem “zahnlosen Mund”,²² verräterischer Affekt des narzisstischen Kultes der Jugendschönheit und der (letztlich militärischen) Manneskraft, treibt zu diesem hastigen Sterben an. Die Autonomie der Todesentscheidung wird von einem ominösen Vitalismus euthanasischer Henker zurückgenommen: “Viel zu Viele leben und viel zu lange hängen sie an ihren Ästen [...] Möchten Prediger kommen des s c h n e l l e n Todes! Das wären mir die rechten Stürme und Schüttler an Lebensbäumen!”²³ Das Leben des Menschen wird damit nicht nur der Heteronomie des dauernden Kampfes unterworfen, sondern, tiefer gesehen, instrumentalistisch dualisiert. Die längste Zeit dient der Vorbereitung des Gipfels, der quasi-militärischen Übung für den Sieg. Es ist saure Arbeit oder mühsamer Kampf für ein ungewisses Ziel - wenn der Gipfel nicht erreicht, der Sieg nicht errungen wird, ist das Leben

¹⁵ KSA 4, S.298.

¹⁶ KSA 4, S.406. Vieldeutig wie stets, lässt sich Zarathustras Entzücken auch im Sinne des “Honig-Opfers” deuten, des Abschnittes, mit dem der vierte Teil anhebt. Nachdem Zarathustra mehrere vergebliche Abstiege aus dem Gebirge, “Untergänge” in die Menschheit, unternommen hat, um sie zu bekehren, wartet er nunmehr, dass die Menschen zu ihm hinaufsteigen; dies sei der Anlass zum letztmaligen Abstieg: “noch warte ich der Zeichen, dass es Zeit sei zu meinem Niedergange, noch gehe ich selber nicht unter, wie ich muss, unter Menschen.” (KSA 4, S.297) Zuerst kommt ein Irrzeichen: die “höheren Menschen” suchen ihn heim, danach das wahre Zeichen, Taubenschwärme der verehrenden Frauen, der Mütter und Schwestern, und ein veritabler Mähnenlöwe, Symbol des patriarchalen Vaters und aristokratischen Kriegers. Der “grosse Mittag” wäre somit die nach dem Abstieg endlich gelingende Bekehrung der (dazu geeigneten, beileibe nicht aller) Menschen, nach der Zarathustra im Rausch dieses Sieges in den Tod ginge.

¹⁷ In seinen manischen Phasen, auf den Höhepunkten seiner schreibensseligen Euphorien, natürlich am wenigsten. Nicht erst 1888, schon früher verschmelzt er sich dann mit seinem philosophisch verkündeten Ideal.

¹⁸ KSA 4, S.285.

¹⁹ KSA 4, S.93.

²⁰ KSA 4, S.94.

²¹ KSA 4, S.93.

²² KSA 4, S.94.

²³ A.a.O. Die Gerontophobie ist freilich nur die Kehrseite der gerontokratischen Macht; auch das klassische Patriarchat hatte seine Titel für “unwertes Leben”.

umsonst gewesen. In jedem Falle ist es Mittel, und nach der Erreichung des Zweckes hat es rasch zu enden. Im Kampfe aber seine "grosse Seele" verschwenden, ist motiviert von der Hoffnung auf die Erhebung des Heroen zu den Unsterblichen, auch als ewiges Weiterleben seines Ruhmes unter den Sterblichen.

Zarathustras beide Weisen des Sterbens, das Sterben im Sieges- und im Kampfesrausche, wollen das Totsein, das Nichts nach dem Sterben, verleugnen. Es sind raffinierte Masken der Illusion der Unsterblichkeit. Sie verraten, dass das moderne Individuum, auch der Prophet des nachmodernen Übermenschen den Verlust der religiösen Unsterblichkeit nach dem Tode Gottes nicht verwunden hat. Vielleicht liegt es daran, dass Zarathustra sein Leben unter dem Zwang des Rationalitätsschemas von Mittel und Zweck zu einem Mittel entstellt und das Leben des Übermenschen nach seinem Bilde formt? Denn das Mittel lässt prinzipiell den Zweck, dem es dient, nicht unberührt.

Im letzten Abschnitt des vierten Teils, 'Das Zeichen', erlebt Zarathustra eine aufschlussreiche Ekstase, bevor er zu seinem "grossen Mittag" aufbricht: "da aber geschah es"²⁴ - plötzlich bricht über den Propheten die ekstatische Phantasie herein. Einer "Wolke von Pfeilen gleich" "fiel es über ihn her", aber es war eine Aggression der Liebe, zärtliche Taubenfrauen liebten ihn. Und um diese Einheit der vehementen Frauenliebe mit dem Hass zu vervollkommen, lagerte sich ein liebender Vaterlöwe, ein "mächtiges Gethier",²⁵ zu Zarathustras Füßen. Dieser fand sich so in der vereinigenden Mitte der wesentlichen Lebensgegensätze, und, zutiefst erschüttert, löste sich sein Menschenherz, "aus seinen Augen tropften Thränen [...] er achtete keines Dinges mehr".²⁶ Er lebte in der narzisstischen Ekstase der Versöhnung, in der manischen Vereinigung mit der natürlichen und der sozialen Welt. Die Ekstase wie andere Arten der lustvollen Erfüllung kennt prinzipiell **keine Zeit**. So spricht es Nietzsche in der höchsten Eingebung aus: "Diess Alles dauerte eine lange Zeit, oder eine kurze Zeit: denn, recht gesprochen, giebt es für dergleichen Dinge auf Erden k e i n e Zeit -."²⁷ Auch der "grosse Mittag", zu dem Zarathustra dann aufbricht, mag in solcher Weise erlebt werden. Vorher schon, nachdem er alle "höheren Menschen" angetroffen und gesammelt hat, vermählt sich Zarathustra, einsam unter einem Weinstock lagernd, mit der "Stunde des vollkommenen Mittags".²⁸ Er gleitet in eine Trance, die das Wachsein mit dem Schlaf verschmilzt, und meditiert glückselig: "Oh Glück! Oh Glück! Willst du wohl singen, oh meine Seele?"²⁹ Im Schoss der Glückseligkeit will die Seele aber nichts, Zarathustra verbessert sich daher: "Singe nicht! Still! Die Welt ist vollkommen."³⁰ Und die Seele meditiert sich weiter, indem sie ihre alten Selbsttäuschungen durchschaut:

"Zum Glück, wie wenig genügt schon zum Glücke! So sprach ich einst, und dünkte mich klug. Aber es war eine Lästerung: d a s lernte ich nun. Kluge Narren reden besser.

Das Wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick - W e n i g macht die Art des b e s t e n Glücks. Still!"³¹

²⁴ KSA 4, S.406.

²⁵ A.a.O.

²⁶ KSA 4, S.407.

²⁷ A.a.O. Ästhetisch soll diese problematische Szene samt ihrer ebenso zweifelhaften Darstellung hier nicht beurteilt werden. Es geht uns um ein anderes Thema.

²⁸ KSA 4, S.342.

²⁹ KSA 4, S.343.

³⁰ A.a.O.

³¹ KSA 4, S.344.

Es ist dies die Ekstase (“wie aus einer fremden Trunkenheit”³²), die sich der zuvor besprochenen, der pompösen des siegesgewissen Morgens, entgegensetzt. Es ist die Ekstase der naturstillen Meditation, nicht weniger lustvoll als jene erste. Aber wohl in einer viel tieferen Szene und ästhetisch gelungen dargestellt. Und wieder “zerbricht” das Menschenherz und erlebt das Nichts der Zeit:

“Was geschah mir: Horch ! Flog die Zeit wohl davon ? Falle ich nicht ? Fiel ich nicht - horch ! in den Brunnen der Ewigkeit ?”³³

Zarathustra will jedoch keinesfalls der Ekstase sich genießend überlassen, sie ist ihm nur eine leicht beschämende Unterbrechung auf seinem Prophetenweg, obgleich er mit sehnsüchtigem Rückblick fragt: “wann, Brunnen der Ewigkeit ! du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund ! wann trinkst du meine Seele in dich zurück ?”³⁴ Er treibt sich vorwärts (“wohlauf, ihr alten Beine !”³⁵), auf der Bahn des instrumentalisierten Lebens zum angeblich grossen Endzweck. Auch die andere Ekstase ist ihm ja lediglich ein Vorstadium, ein “Zeichen”.

An der parallelen Szene, der des Nachtwandler-Liedes um Mitternacht, die in dem berühmten Gedicht ‘Zarathustra’s Rundgesang’ gipfelt, lässt sich klar verfolgen, wie die ungeheure Erfahrung der Ekstase in eine Lehre der Unsterblichkeit zurückfällt. Zarathustra predigt den “höheren Menschen”, dass das Leid sich zwar selbstverständlich beenden und Besseres statt seiner will, aber die Lust nicht nur sich selbst will, sondern auch alles andere, auch das Leidvolle will: “Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust ? Oh, meine Freunde, so saget ihr Ja auch zu a l l e m Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädel, verliebt [...] Lust will a l l e r Dinge Ewigkeit, w i l l t i e f e , t i e f e E w i g k e i t !”³⁶ Die Predigt nimmt ihre Gründe aus dem altreligiösen und metaphysischen Dogma von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen und knüpft daran den Schluss auf den amor fati. Dass man für die Lust den Preis der Bejahung des Leids zu zahlen und sich zur Liebe zu Allem und Jedem zu zwingen hat, ist jedoch wenig überzeugend, abgesehen davon, dass der allumfassende amor fati sich in schlechten Widersprüchen verfängt: er müsste auch das Mitleid, die Lebensschwäche, den stinkenden Pöbel usw., alles, was Zarathustra verabscheut, mit segnender Liebe beschenken. Die Lust will “t i e f e , t i e f e E w i g k e i t” ? Die Lust in actu will vielmehr gar nicht. Sie hat keinen Willen, sie geht nicht auf einen Zweck aus und sucht keine Mittel dazu - und verstrickt sich nicht damit in die Falle der instrumentellen Zeitstruktur. Der Mensch ist im Gegenteil in der Lust zeitlos; sie ist weder ewig noch vorübergehend noch will er sie ewig.

Zarathustras Schrei nach der tiefen Ewigkeit ertönt gerade aus der Verstrickung in diese Zeit, weil er sich nicht der Lust hinzugeben weiss, sondern sie mit schlechtem Gewissen beschneidet und mediatisiert. Sie ist ihm nur Unterbrechung oder Mittel. Wer aber versäumt, sich in die ekstatische Lust aufzuheben, auf dem lastet der Fluch der Zeit als seine Sterblichkeit. Das Leben verfällt in eine Kette von Mitteln, und selbst die Zwecke, sofern erreicht, verblassen zu vorläufigen und vorübergehenden. Alles scheint endlich, und aus dem Horror der wesenlos verlebten Endlichkeit windet sich der Schrei nach der Unendlichkeit. Die Unsterblichkeit soll für das verschwendete Leben kompensieren. Zarathustra will seine Glückseligkeit nicht; zweimal bekräftigt er sein Selbstopfer für die Führung der geeigneten

³² KSA 4, S.345.

³³ KSA 4, S.344.

³⁴ KSA 4, S.345.

³⁵ KSA 4, S.344.

³⁶ KSA 4, S.402 ff.

Menschen zum Reich des Übermenschen: “Trachte ich denn nach G l ü c k e ? Ich trachte nach meinem W e r k e !”³⁷ Damit soll sein Heroentum unübersehbar hervortreten. Wozu aber noch Heroentum ?

Zarathustras Ewigkeit der Lust ist eine hedonistische Säkularisierung der Paradies-Phantasmen der Religionen. Dass solche Phantasmen als Katharsis dienen, als ideologische Verheissungen, um von dem Elend im realen Diesseits abzulenken, ist eine alte Einsicht der Aufklärungstraditionen, die hier nicht erläutert zu werden braucht. Im übrigen weiss die Physiologie, dass es die ununterbrochene Lust nicht geben kann. Die Lust braucht stets - in einer Art simpler idealistischer Dialektik - die Nichtlust; in deren Kontrast kann sie Lust sein. Die Lust ist somit relativ, auch dies ist eine in vielen Sprichwörtern und Märchen längst eingegrabene Erfahrung der Menschheit. Worauf es ankommt, ist, dass jene Nichtlust, die, am Stand der Produktivkräfte gemessen, unvermeidlich noch oder vielleicht für immer Unlust und Leid sein muss, gerecht verteilt wird.³⁸

IV.

“Wohlan ! Der Löwe kam”³⁹ - mit diesen Worten beginnt Zarathustra seinen “grossen Mittag” heraufzurufen, und der vierte Teil endet. Von dem Löwen spricht er schon zu Beginn des Werkes, in seiner ersten Rede, in der Stadt gehalten, welche “die bunte Kuh” genannt wird.⁴⁰ Es ist die geschichtsphilosophische Rede ‘Von den drei Verwandlungen’.⁴¹

Die Rede umreist die Entwicklungsstadien des Geistes, in denen das Stadium des Kampfes, das Stadium Zarathustras, seine Stelle hat. “Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.” Zuerst also tritt der Geist in das Zeitalter der Transzendenzreligionen ein, wo er im eigentlichen Sinne zum Geist wird (Zarathustra zum ersten Propheten), denn im vorherigen Zeitalter, in dem des Heidentums, ist der Geist nicht Geist als solcher. In den Transzendenzreligionen und ihren Metaphysiken ist der Geist wie ein Kamel: geduldig, tragsam und asketisch. Er sucht immer schwerere Mühen, um der Transzendenz zu gefallen oder sich ihr zu nähern; er will sich oder sogar die ganze Immanenz, die ja das unwürdige Gegenteil der Transzendenz ist, vermindern und vertilgen. So schreitet er wie ein Kamel entsagungsvoll in der Wüste einher.

Dort verwandelt sich der Geist in seinem zweiten Stadium vom Kamel in einen Löwen:

³⁷ KSA 4, S.408; vgl. S.295, desgleichen S.15.

³⁸ Der “Prinz Vogelfrei” im Anhang zu ‘Die fröhliche Wissenschaft’ weiss in dem ‘Rimus remedium’ mehr von der Zeit als sein Nachfolger Zarathustra:

“Aus deinem Munde,
Du speichelflüssige Hexe Zeit,
tropft langsam Stund auf Stunde.
Umsonst, dass all mein Ekel schreit:
‘Fluch, Fluch dem Schlunde
Der Ewigkeit !’” (KSA 3, S.647)

³⁹ A.a.O.

⁴⁰ Der seltsame Name spielt auf Buddhas Lebensweg an, der einstmals auf seinen Wanderungen in der indischen Stadt Kamasuddamam predigte.

⁴¹ KSA 4, S.29 ff.

“Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eigenen Wüste” im Kampf gegen “grossen Drachen Du-sollst”, dem zuvor das Kamel als seinem Gotte diene. Ihm setzt der Löwengeist sein “ich will” entgegen.⁴² Es ist der Atheismus der grossen Philosophie, auch der von Nietzsches Zarathustra, der nicht nur gegen die Religion, sondern gegen jede Moral kämpft, weil keine Religion ohne Moral ist, genau besehen: jede Religion in einer Moral gipfelt - was wäre z.B. das mosaische Judentum ohne den Dekalog ? Das Recht zu neuen Werten, die Freiheit zu neuem Schaffen kann der Löwengeist sich erkämpfen - aber neue Werte selber schaffen, das vermag auch er noch nicht. Seine Aufgabe, die Aufgabe Zarathustras, ist, Kamele und Drachen, d.i. Menschen und Gottheiten, beseitigen, Platz machen für das Neue. Seine Aufgabe ist also die radikale Verneinung des Bestehenden.

Im dritten Stadium endlich verwandelt sich der Geist in ein Kind: “unschuldig ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen”.⁴³ Zum Schaffen selbst bedarf es des kindlichen Geistes. Der kämpfende Löwe Zarathustra kann nicht Übermensch sein, sondern nur dessen Platzmacher und Verkünder. Am “grossen Mittag”, im hellsten Licht, wird er bald in klarster Vision dies Ziel der Erdevolution sichten: den Übermenschen, und wird die Menschen dazu bewegen, dass sie sich zum Übermenschen überwinden. Allerdings - wie wird er die Menschen bewegen ? Es ist die klassische Frage des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Wie Nietzsche die Frage zu beantworten sucht, werden wir nun untersuchen.

Zarathustra verkündet drei Kernlehren: Die Lehre vom Übermenschen, die vom Willen zur Macht und die von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Dass die drei alle miteinander untrennbar zusammenhängen oder sogar nur verschiedene Aspekte desselben Prinzips seien, versteht sich für Nietzsche von selbst, und darin folgt ihm grossenteils die gegenwärtige Nietzsche-Apologie. Zarathustras Prophetenleben soll die personale Gestalt dieser präntierten Einheit sein. Wir müssen dies aber nicht unbesehen übernehmen und besichtigen kurz den angeblichen Zusammenhang.

Als erstes lehrt Zarathustra, dass die Religion und Metaphysik sowie die ihnen entsprechende Gesellschaftsordnung zu Ende gehen, denn deren Pole Gott-Mensch kennzeichnen eine Entwicklungsstufe des Lebens auf der Erde, die nunmehr zusammensinkt und reif ist für ihre Überwindung: hin zum **Übermenschen**. Das Zeitalter der Sinn-Autorität sieht in seiner Gegenwart Zarathustra im Nihilismus untergehen, zu dem sie selbst den Keim pflanzte. Der Sinn hatte sich, seiner Teleologie gemäss, zuletzt zu den transzendenten und immer lebensfeindlicheren Ideen der universalistischen Geschichtstheologie und -philosophie entwickelt, die eine unendliche Kluft zum natürlich-leiblichen Menschen aufreissen und sich schliesslich selbst auflösen, so dass nur noch ein Nichts anstelle des Werthimmels gähnt. Gott ist nunmehr endlich tot, auch wenn dies vielen, zumal den Hinterwäldlern, noch verborgen geblieben ist.⁴⁴ Die Kluft zwischen den Menschen und Gott oder den Idealen der

⁴² A.a.O., S.30.

⁴³ A.a.O., S.30.

⁴⁴ z.B. dem greisen Heiligen in Zarathustras ‘Vorrede’. Dass Gott tot ist, macht in der Tat, wie Zarathustra, sich über den Heiligen verwundernd, bemerkt, keine neue Nachricht aus. Seit der Renaissance breitet sich der Atheismus, zuerst als Oppositions- oder Untergrundströmung, im europäischen Denken aus, in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gewinnt er den Mittelgrund, und im 19. füttert er den common sense der Naturwissenschaftler (die Formulierung, dass Gott tot sei, stammt übrigens von Hegel). Simmel weist in seinem Nietzsche-Aufsatz (a.a. O., S.121) darauf hin, dass dieser hier einen alten Hut verbrät, aber Zarathustra will dieses gewaltige Faktum ja nicht den längst darüber wohlunterrichteten Gelehrten mitteilen, sondern die Ungelehrten damit aufrütteln.

Geschichtsphilosophie schliesst der Übermensch, ähnlich dem antiken Heros, aber nunmehr ohne jegliche Gottheit, denen sich der Heros am Ende doch irgendwie unterstellt. Der Übermensch nimmt den Ort der früheren Dualität Immanenz-Transzendenz ein, nachdem die Dualität untergegangen ist.⁴⁵

Am schönsten stellt sich der Übermensch in 'Die fröhliche Wissenschaft' von 1882 dar, in der Schrift, die als letzte vor dem 'Zarathustra' erscheint:

“das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, welches oft genug u n m e n s c h l i c h erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erdenernst, neben alle bisherige Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhaftigste unfreiwillige Parodie hinstellt - und mit dem, trotzdem, vielleicht d e r g r o s s e E r n s t erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie b e g i n n t ...”⁴⁶ Der Übermensch ist das selbstvergessen spielende Kind, das erwachsen geworden, aber über die Kluft zwischen Kindheit und Erwachsenenheit hinaus gewachsen ist, somit auch über den Gegensatz des Spieles und Ernstes, der Komödie und der Tragödie hinaus. Er schafft und zerstört das Geschaffene und schafft erneut, wie seine Laune will, im manischen Rausch ohne Sinn und ohne Zweck, ohne Begründung und ohne Deutung, auch ohne jede Lehre oder zweckbestimmte Mitteilung.⁴⁷ Darin ähnelt der Übermensch dem Künstler, der sein Leben wie ein naives Kunstwerk dahinlebt, denn Nietzsche wird bekanntlich den Hang zum Ästhetizismus niemals los. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass 'Menschliches, Allzumenschliches' sich ausdrücklich von Schopenhauer und Wagner ablöst und den spätromantischen Geniekult verabschiedet. Nietzsche schaut in die "Abendröthe der Kunst"; an die Stelle des künstlerischen Menschen tritt der desillusionierende und dekonstruierende naturalistische Psychologe. Die gewöhnliche Periodisierung der billigen Nietzsche-Literatur pflegt dies seiner ungeliebten zweiten, der "positivistischen" Periode

Anders allerdings noch in 'Die fröhliche Wissenschaft', deren drittes Buch grossenteils sich damit beschäftigt und an eine intellektuelle Leserschaft gerichtet ist.

⁴⁵ Die Forschung hat darauf hingewiesen, dass ein spätromantisch aufgeputzter Heros der germanischen Mythologie, nämlich Wagners Siegfried in der Urfassung, dem Übermenschens Modell stand. Mit dieser Genealogie ist freilich nicht entschieden, dass der Übermensch eine blosser Ausgeburt des Heroenkultes des 19. Jahrhunderts ist. Im übrigen erkennt auch Siegfried keine Gottheiten an. Dazu D.Schickling: Abschied von Walhall. Richard Wagners erotische Gesellschaft, Stuttgart 1983. Von einer anderen Seite her nähert sich diesem Sachverhalt W. Pöldinger: Narzissmus und Kreativität, in: U.Rauchfleisch (Hg): Allmacht und Ohnmacht, Bern 1987, S.164 ff.

⁴⁶ KSA 3, S.637; Nietzsche selbst gefällt diese Darstellung des Übermenschen so gut, dass er sie vollständig in 'Ecce Homo' zitiert (KSA 6, S.338 f).

⁴⁷ Psychologisch gesehen, setzt sich derart das Ich nach dem Vätermord am Überich an dessen Stelle und erhebt sich dadurch zum absoluten Selbst der hohen Manie. Ein solcher Aufschwung aus dem depressiven und reaktiv-kranken Konfliktleben mit seiner Herkunftsfamilie und den Ersatzeltern Richard und Cosima Wagner kennzeichnet gleichermassen Nietzsches zwei Euphorien 1880-1882 und 1883-1884, in denen, nachdem er, schwer erkrankt, seine Professur aufgeben muss, und unterbrochen von dem katastrophalen Familien- und Freundschaftsdrama 1882, 'Der Wanderer und sein Schatten', 'Morgenröthe', 'Die fröhliche Wissenschaft' und dann 'Also sprach Zarathustra' entstehen. Nietzsche bzw. Zarathustra versteht sich zwar ausdrücklich als die blosser, letzte Vorstufe zum Übermenschen, aber öfter lässt er auch den Unterschied verschwimmen.

anzulasten, um es von der dritten, der des “Willens zur Macht”, rasch überwunden zu sehen. So einfach ist die Sache natürlich nicht. Es liegt mit Blick auf Nietzsches Polemik gegen Wagner nahe, anzunehmen, dass er das Künstlertum ebenfalls dem Zeitalter der Dualitäten, das primär die Kluft zwischen Gott und Mensch charakterisiert, zuzurechnen neigt. Im Übermenschlichen wäre also auch der Gegensatz zwischen Künstler und Dilettant sowie zwischen Künstler und Wissenschaftler aufgehoben.

Geistesgeschichtlich lassen sich drei Traditionslinien ausmachen, die sich in Nietzsches Ideal des Übermenschlichen verknüpfen. Die eine, am häufigsten erwähnt, geht auf Herakleitos' noch halbmythologisches Philosophem vom ewigen Weltenlauf als spielendem Kind zurück.⁴⁸ Sie führt in die grossartige Sackgasse der idealistischen Logik Hegels einerseits, andererseits zu Nietzsches Ekstase des Übermenschlichen.

Die zweite Linie entspringt im frühantiken Dionysos-Kult; auch dessen Thema nimmt schon der junge Nietzsche auf. Seine zuerst berüchtigte, später berühmte Jugendschrift ‘Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik’, 1872 veröffentlicht, feiert den Rauschgott als Verkörperung eines der beiden elementaren Lebens- und Kulturprinzipien. Dionysos, ursprünglich ein Vegetationsdämon und Weingott pelagisch-minoisch-westasiatischer Herkunft, schon im 2. Jahrtausend v. verehrt, wie die heutige Forschung vermutet, ist die mythische Figuration des Kreislaufes der Schöpfung und -zerstörung, der Selbstzerstörung und Selbstschöpfung des Naturlebens. Seine vielerlei Masken und Tiergestalten drücken die steten Verwandlungen des Naturlebens aus. In dieser archaischen, lokalkultischen Gestalt, als einen relativ unauffälligen unter vielen Vegetationsgottheiten, kennt Nietzsche den Gott wohl nicht. Zu seiner romantischen Attraktivität kommt Dionysos erst im 7. Jahrhundert, als sein Kult im Zuge der protest- und rebellionsuniversalistischen Sozial- und Kulturbewegungen der städtischen Unterschichten, auch der Frauen, gegen die Kriegeraristokratie aus Thrakien, wohl auch aus Westanatolien aufgenommen wird und gegen die adelpatriarchale Sozialordnung in den Städten brandet. Es sind Massenmanien, wie sie in gewissen Krisenstadien der Gesellschaft immer wieder ausbrechen und entweder in Kriegen und Revolutionen explodieren oder in kulturelle Ventilriten gezähmt werden. So mildern sich die Orphik und andere orgiastische Kulte zu Mysterien, und ähnlich wird die Dionysos-Bewegung der Mainaden in den bestehenden Polytheismus integriert. Die attische Tragödie ist ihr letzter Ausläufer.

In deren Spiegel, in Euripides' ‘Bakchai’, seinem ingeniosen letzten Drama (406 v), das die Dialektik der Zivilisation und blind-antizivilisatorischen Rebellion zu entwickeln sucht, erscheinen die Grundzüge der orgiastisch-aggressiven Massenmanie: die Ekstase, der Enthusiasmus und das frenetisch-rhythmische *lyaios*-Geschrei der jubelnden Weiber, die zur *omophagia* rasen. So sehr Nietzsche den “Rationalisten” Euripides verachtet, die Rebellion des Jünglings Dionysos gegen den thebanischen Patriarchen Pentheus bietet ihm die Vorlage. Der Frauenfeind schiebt allerdings das Mainadische und Hermaphroditische in den Hintergrund. Er verehrt in Dionysos vor allem den überwältigenden Rauschgott des zyklischen Naturlebens,

⁴⁸ H. Diels (Hg): Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, neu hg. v. W. Kranz 1934-37, Nachdruck Zürich 1972; Herakleitos, Abschnitt B, frg. 52: *αἰὼν πᾶσις ἔστι πᾶσιζων πεττεῶν παιδὸς ἢ βασιληῆς*. (*αἰὼν* ‘aion’ ist vermutlich am besten mit Blick auf Platons ‘Timaios’, 37 f, als “Ewigkeit, die sich im konkreten Verlauf der Zeit einer Welt abbildet” zu deuten); auch frg. 124: *ὡςπερ σάρμα εἰεῆ ἄεχνημένον ὁ ἀλλοττος κόσμος*. Schon der junge Nietzsche setzt in seinem von ihm nicht veröffentlichten Fragment ‘Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen’, 1873, Herakleitos an die Spitze der “Genialen-Republik” der Vorsokratiker.

der ihn aus der Depression der trostlos verwickelten Zivilisation, auch der patriarchalen Familie und ihres lustfeindlichen Christentums herausreisst und mit ihm über das Bestehende siegreich hinwegflutet. Schopenhauers Weltwille wird umgewertet: Es ist die Manie, die ihrem Wesen gemäss zur Identifikation mit dem Ideal selbst führt - sie begehrt Nietzsche in jenem Gott. Darin liegt einer der hauptsächlichen Gründe, warum Nietzsche sich tendenziell mit seinem Zarathustra und dieser sich tendenziell mit dem Übermenschen identifiziert. Die Euphorie der Lebensbejahung gleitet in die Ekstasik der Selbstvergottung hinüber.

Die Manie muss sich allerdings Grenzen setzen, will sie nicht im Rausch untergehen oder im Wahnsinn verglühen, wie zuletzt geschah. Der junge Nietzsche verbildlicht in neuhumanistischem Philologengeist diese Aufgabe im Apollinischen. Wo dessen glückliche Synthese mit dem Dionysischen gelingt, erblüht eine hohe Kultur, ihr klassisches Paradigma die antik-griechische, die in einer tragisch-ästhetischen Weltsicht gipfelt. Wenn aber sich das Formale, Statische, Erhaltende zum Rationalismus verselbständigt, wie damals zur Sokratik, so verflacht die Kultur der tragischen Kunst zu einer Zivilisation der optimistischen Wissenschaftlichkeit.

Seit 1881/82, als nach 'Morgenröthe' Nietzsches Enthusiasmus der Wissenschaft wieder verblasst, schiebt sich auch das Problem der Begrenzung der Manie wieder in den Vordergrund. Das Dionysische übernimmt nunmehr seine Selbstbeschränkung und wird als Wille zur Macht konzipiert, als Leben, das sich stets selbst übersteigen muss. Wir wollen hier zu der endlosen Diskussion über dieses aporetische Konzept nichts beitragen. Es liegt auf der Hand, dass sich damit der neuromantisch-imperialistische Neoaristokratismus des 19. Jahrhunderts in Nietzsches Denken vordrängt und der Freiheit des spielenden Kindes den Garaus macht. Die richtige Selbstbeschränkung des Dionysos sieht anders aus.

Die dritte Quelle für das Ideal des Übermenschen ist wenig beachtet. Sie ist in der klassischen griechischen Philosophie, nicht in der vorsokratischen, zu finden. Denn der Enthusiasmus des Geistes in den Sozialbewegungen des 7. Jahrhunderts schlug sich nicht nur in universalistischen Religionen nieder, sondern brachte auch das philosophische Denken hervor; bei der pythagoräischen Schule ist der Übergang von der Religion zur Metaphysik noch deutlich. Bei allen Vorsokratikern vibriert noch das Werk, so wenig bei manchen davon überliefert ist, von der Manie des Prophetentums (Nietzsches Jugendschrift von 1873 über 'Die 'Philosophie im tragischen Zeitalter' kann daher die Einheit des Autors und seines Werkes in den Mittelpunkt stellen). Dies ging in Platons Philosophie über, die viel von den Pythagoräern lernte. Im 'Phaidros' findet sich die bekannte Stelle, wo Sokrates die philosophische *μανία* sich zum Göttlichen aufschwingen lässt. Sie ist die beste *μανία*, viel höher als die der Dichter, ja die Philosophie charakterisiert sich im wesentlichen durch sie.⁴⁹

Dass der sokratische Geist des Rationalismus, zumal in seiner Spitze, der Wissenschaft, ein eigenartiger Wahn sei und am Ende wieder in die Kunst umschlage, glaubt der junge Nietzsche vorhersagen zu können.⁵⁰ Der spätere sieht hingegen in der Philosophie eine manisch-ästhetische Steigerung der Wissenschaft, "Die Verschönerung der Wissenschaft":

Die Philosophie "will, was alle Künste und Dichtungen wollen, - vor Allem u n t e r h a l t e n: sie will dies aber, gemäss ihrem ererbten Stolz, in einer erhabeneren und

⁴⁹ Phaidros 265 b, 249 d; vgl Sophistes 216 d. Affiner Begriff ist *ἐνθουσιασμός*. Dazu, ebenso gestimmt, J.Piper: Begeisterung und göttlicher Wahnsinn, München 1962.

⁵⁰ 'Die Geburt der Tragödie ...', KSA 1, S.101 f.

höheren Art, vor einer Auswahl von Geistern. Für diese eine Gartenkunst zu schaffen [...], die Wissenschaft in einem Auszuge und mit allerlei wunderbaren und plötzlichen Beleuchtungen vorzuführen und so viel Unbestimmtheit, Unvernunft und Träumerei in sie einzumischen, dass man in ihr 'wie in der wilden Natur' und doch ohne Mühsal und Langeweile wandeln könnte - das ist kein geringer Ehrgeiz: wer ihn hat, träumt sogar davon, auf diese Art die Religion entbehrllich zu machen, welche bei den früheren Menschen die höchste Gattung von Unterhaltungskunst abgegeben hat."⁵¹

Aber Nietzsche scheidet dennoch die Philosophie streng von der Kunst und der Religion. Denn sie vereinigt die Manie und den Enthusiasmus mit der strengen Nüchternheit der Logik, beide Einstellungen kennzeichnen den Universalismus, der die partikulare Sittlichkeit eines Volkes hinter sich lässt. Zitieren wir noch einmal länger, und zwar aus dem grandiosen Aphorismus 544 der 'Morgenröthe':

"Wer das fortwährende Jauchzen nicht hört, welches durch jede Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht, das Jauchzen über die neue Erfindung des v e r n ü n f t i g e n Denkens, was versteht der von Plato, was von der alten Philosophie? Damals füllten sich die Seelen mit Trunkenheit, wenn das strenge und nüchterne Spiel der Begriffe, der Verallgemeinerung, Wiederlegung, Engführung getrieben wurde, - mit jener Trunkenheit, welche vielleicht auch die alten grossen strengen und nüchternen Contrapunktiker der Musik gekannt haben. Damals hatte man in Griechenland den anderen älteren und ehemals allmächtigen Geschmack noch auf der Zunge: und gegen ihn hob sich das Neue so zauberhaft ab, dass man von der Dialektik, der 'göttlichen Kunst', wie im Liebeswahnsinn sang und stammelte. Jenes Alte aber war das Denken im Banne der Sittlichkeit, für das es lauter festgestellte Urtheile, festgestellte Ursachen, keine anderen Gründe als die der Autorität gab: sodass Denken ein N a c h r e d e n war und aller Genuss der Rede und des Gesprächs in der F o r m liegen musste. [...] Sokrates war es, der den entgegengesetzten Zauber, den der Ursache und Wirkung, des Grundes und der Folge entdeckte: und wir modernen Menschen sind so sehr an die Nothdurft der Logik gewöhnt und zu ihr erzogen, dass sie uns als der normale Geschmack auf der Zunge liegt und als solche den Lüsternen und Dünkelhaften zuwider sein muss. [...] D a s treibt nun auch Philosophie! Ich fürchte, sie merken eines Tages, dass sie sich vergriffen haben, - das, was sie wollen, ist Religion!"⁵² Dies affektvolle Lob der rationalen Nüchternheit und selbstkritischen Redlichkeit führt Nietzsche über manche Stationen fort.⁵³ Der Enthusiasmus ist seine Rückführung der Philosophie in das Leben, und er befindet sich dabei in bester Gesellschaft. Denn die grosse Philosophie hat ihr platonisches Selbstverständnis selten verleugnet und sich offen oder versteckt als die enthusiastische Synthese der Rationalität und der Lebenspraxis oder zumindest der Anschaulichkeit gefeiert.

⁵¹ 'Morgenröthe' Aph. 427, KSA 3, S.263.

⁵² KSA 3, S.314 f.

⁵³ s. Aph. 547 f, 550, 564 ff, KSA 3, S.318 ff. Max Webers Pathos der Redlichkeit und Sachlichkeit hat auch hiervon gelernt.

V.

Der Übermensch lebt jenseits der Dualitäten der Menschheit-Gottheit-Zeitalter. Nach dem Tod Gottes, dem Ende der Vatermacht und der Autorität, gibt es die Dualitäten Zeichenäusseres vs. Sinn, Text vs. Deutung, Mittel vs. Zweck, These vs. Begründung usw. nicht mehr. Es gibt nur noch das je heitere, je entzückte Spiel beliebiger Laune, die dionysische Mania. Dieser anziehenden Vision stellen sich jedoch zwei schwerwiegende Probleme entgegen: es ist zum ersten die Begründung für diese Lebensordnung und zum zweiten, wie schon angedeutet, die Begrenzung des übermenschlichen Spiels.

Die Vision des Übermenschen muss selbstverständlich mit alternativen Visionen, Programmen und Vorschlägen für die Ordnung des nachgöttlichen Zeitalters um die Gunst ihrer Adressaten konkurrieren. Sie ist noch nicht die Äusserung des Übermenschen selbst, sondern erst dessen einführende These oder programmatische Vorstellung und die Begründung des Programms. Sie kann trivialerweise entweder, wenn sie sich einem deterministischen Evolutionsglauben, dem Erben des theistischen Fatalismus, hingeben will, sich darauf verlassen, dass die Wirklichkeit ihre Vision verwirklichen wird. Oder sie kann ihre Adressaten von der Gültigkeit ihres Vorschlages überzeugen und die Überzeugten ihn verwirklichen lassen. Im zweiten Fall muss sie die besseren Gründe für sich vorführen.

Wenn Nietzsche nicht hinter seinen angemessenen, hohen Begriff der Philosophie zurückfallen will, kann seine philosophische Begründung keineswegs eine theoretische, z.B. wissenschaftliche Gestalt annehmen. Falls sie nämlich dem wissenschaftlichen Duktus folgte, ohne ja Wissenschaft zu sein, verstrickte sie sich in eine endlose pro-et-contra-Diskussion und würde schliesslich eine Beute des Skeptizismus oder verflüchtigte sich in den Nebel der irrationalistischen Beliebigkeit. Sie muss vielmehr in den Argumenten die Struktur der Wirklichkeit ihrer Leser diesen erhellen, zum wenigsten aber ihnen so anschaulich machen gleich wie ein Kunstwerk, so dass die Leser die Philosophie imaginär nacherleben - und, darin geht die Philosophie entscheidend über die Kunst hinaus, aus dem Nacherleben sich zur erhellenden Selbstreflexion erheben. Die Philosophie darf mitnichten eine Lehre sein wollen, weder eine aus latent sakraler Autorität noch eine allein mit wissenschaftlicher Logik. Sie muss vielmehr den Lesern aufzeigen und dadurch deren **geistige Erfahrung** sein. Auf seine Weise unternahm dies der platonische Dialog, die philosophische Erhöhung des Dramas; auf andere Weise suchte es Hegel in der 'Phänomenologie des Geistes' auszuführen.

Zur Verdeutlichung besehen wir uns die einschlägigen Typen der Argumente in einer pragmatischen Perspektive:

(1) Bei der konventionellen Trennung der These und des Argumentes treffen wir auf zwei logische Traditionen seit Aristoteles:

(1) die formallogische Tradition unterscheidet das induktive Argument (logisch: Existenzaussage, pragmatisch: z.B. raumzeitlich singulierende Deixis) und seine Generalisierung vom deduktiven Argument (formal: formallogisch oder mathematisch deduktiv) und seine materiale Spezialisierung bis zur singularen Erklärung oder Vorhersage.

(2) die analogische Tradition (auch "topische" oder, falls konsensgerichtet: "dialektische" genannt) unterscheidet das autoritative Argument (z.B. das Zitat oder den dogmatischen Anruf) von dem interpretativen Argument, das den Sinn eines Textes explizit

auf eine neue Situation anwendet.⁵⁴

(2) Bei der, in der Kulturgeschichte eher latenten, Auffassung von der Identität (oder engsten Verbindung usw.) der These mit dem Argument lassen sich ebenfalls mehrere Typen anführen:

(1) das Rhetorische, z.B. im Essay oder im Feuilleton.

Jenseits des Kontemplativen liegen:

(2) die religiöse Performanz; sie erhält ihre Überzeugungskraft aus der Nähe zur Gottheit, d.i. aus der teils mit ihr vereinigten, teils aber von ihr, selbst in der mystischen Ekstase, weitgehend getrennt bleibenden, unbezweifelbaren Autorität der Gottheit. Kraft dieser Autorität kann sie sich ohne jede Änderung unbegrenzt wiederholen, worin M.Weber den "stereotypierenden" Konservatismus der Religion erblickt.⁵⁵ Soweit auch die Rezeption der Kunst vor deren von ihr distantem Werk kniet, erstreckt sich die Vormoderne, solche Kunst ist noch manifest oder latent sakral.⁵⁶

(3) das Ästhetische. Solange das ästhetische Objekt und seine Interpretation getrennt sind, handelt es sich nur um eine "geisteswissenschaftliche" Rezeption, wie in den Kunst- und Literaturwissenschaften, also die rationalisierte Religion in der Modernität. Erst die ästhetische Performanz, in der das Werk nur noch als die zu ändernde Prozedur wirkt, erfüllt den eigentümlichen Anspruch der autonomen Kunst. Diese Performanz ist allerdings wie vom Kult gleich weit von der willkürlichen Subjektivierung entfernt. Je besser ein Werk, umso tiefer verändert seine Performanz die Tiefenstruktur des Performanten, nämlich hin zur Selbstreflexion. Und umgekehrt gilt, dass je schlechter ein Werk, umso mehr seine Performanz den Performanten hinabdrückt. Die Performanz eines Werkes kann ein Performant nicht unbegrenzt wiederholen, je mehr Performanzen, umso mehr erschöpft sich der Gehalt des Werkes. Die "Unausschöpfbarkeit" des grossen Werkes, ein Rückgriff auf das Mysterium der Religion, ist eine Legende der trivialisierten Geisteswissenschaften, um ihren verflachenden Dauerbetrieb zu dekorieren.

(4) das Identitäre; operieren das Religiöse und das Ästhetische mit dem Imaginären bzw. dem Fiktiven, so erstellt sich die Identität als ein wirklicher Prozess, der gewisse Vorstellungen, Handlungen und Äusserungen eines Einzelnen oder Kollektivs umfasst und zu dessen Selbstbewusstsein als Konstanz beanspruchendem Selbst erhebt. Das Identitäre kann nicht als solches von Anderen nachvollzogen werden, es ist Identitäres einzig für den Betroffenen, es betrifft nicht Andere. Die einzigartige Singularität des Selbstbewusstseins erweist sich darin. Es kann allein als ein situativ-einsichtiges und daher flüchtiges Beispiel des Identitätsprozesses Anderen etwas Prozedurales aufzeigen. Zumal in der Modernität fordert das Identitäre nicht zur Nachahmung oder Wiederholung auf wie ein Ideal, sondern als Singuläres mag seine Prozesstruktur den Identitätsprozess eines Anderen anregen. Sogar der wiederholte Vollzug der Identität durch den Betroffenen selbst, vom Anspruch auf Konstanz gefordert, wird in der Modernität problematisch, da diese die Identität nicht mehr der religiösen oder parareligiösen Wiederholung, sondern dem Fortschritt des Selbstbewusstseins anheimgibt. Die Konstanz durch Wiederholung und die Änderung durch Fortschritt sind

⁵⁴ Inwiefern das Verstehen prinzipiell autoritativ ist, wie in der Heidegger-Schule behauptet wird, also stets der Macht der Tradition untersteht, sei hier nicht untersucht.

⁵⁵ Wirtschaft und Gesellschaft, 2.Teil, Kap.V, Paragr.1. S.Freud stellt öfter die Ähnlichkeit des religiösen Kultes mit der zwanghaften Wiederholung der Symptome bei einer Neurose heraus.

⁵⁶ W.Benjamin sieht bekanntlich diese Kunst durch ihre "Aura" konstituiert. Ges.Schr. Bd.I, Frankfurt 1974, S. 438 ff.

schwerlich miteinander zu vereinbaren. Die Statik des Sichzuwissenglaubens hemmt die Dynamik des Fortschreitens, während dieses dazu neigt, die statische Einheit zu bedrohen.

(5) der Reflexionsprozess der gelingenden Selbsterkenntnis, in den sich die höchste Identität auslegt und schliesslich zurückgewinnt. Hegel hat dafür das bislang am besten ausgearbeitete, obgleich nicht zufriedenstellende Modell geliefert; Freud hat, ohne von Hegels Logik zu wissen, ein materiales Paradigma entfaltet. Dieser Prozess ist singular in dem Sinne, dass jeder neue Vollzug eine höhere Stufe erklimmt und somit den Prozess fortführt, um selbst eine Phase für den nächsten Vollzug zu werden. Für den Idealismus Hegels vollendet sich der Prozess und wiederholt sich dann nur noch, für den Nichtidealisten Freud gibt es keine Vollendung.

So wenig Nietzsche 'Also sprach Zarathustra' als Prophetie oder theoretische Lehre vortragen darf, so wenig kann das Werk einer kultischen oder ästhetischen Performanz standhalten; in der letzteren würde es schon zu seiner Zeit als hoffnungslos überholt, als neuromantischer Historienkitsch erscheinen. Dass es die meisten seiner Verehrer als religiöse oder künstlerische Genietat missverstanden, spricht, was heutzutage nicht mehr zu verhehlen ist, gegen die Intelligenz und Sensibilität dieser Verehrer. Das Werk kann mithin nur das Moment einer Identität sein.

Wessen Identität? Gewiss nicht des Übermenschen, denn er ist Ziel der Vision Zarathustras. Trotz der stellenweisen Zweideutigkeit und des gelegentlichen Verschwimmens der Unterschiede liegt auf der Hand, dass sich in Zarathustra nicht der Übermensch darstellt, und Zarathustra hebt dies auch selbst oft genug hervor. Es handelt sich vielmehr um die Identität Nietzsches, der sich in einer Maske, wie so oft, äussert, hier in der ästhetisch-idealen Maske Zarathustras, einer Maske teils der Erhabenheit, teils der anmutigen Schönheit. Die Leser können richtigerweise die Maske nicht interpretieren und auf Andere, z.B. auf sich, anwenden, denn die Identität lässt sich nicht verallgemeinern und von Anderen aneignen.⁵⁷

Eine konventionell als gross eingestufte Identität bringt ihre Rezeption stets in die Gefahr einer Gratwanderung: zwischen dem simplen Missverständnis als religiöser, ethischer oder theoretischer Mitteilung (Lehre, Hypothese usw.) und dem verführerischen Missverständnis als kultischer oder ästhetischer Performanz. Sie kann jedoch, was die Missverständnisse fördert, auch den Betroffenen selbst in diese Lage bringen. Es liegt im Wesen der Identität, auch der modernen, die sich explizit als einen Prozess des Selbstbewusstseins auffasst, dass sie sich auf einem gegebenen Stand festzuhalten wünscht. Die Identität hat daher Aspekte, die nur scheinhaft Identitäres sind. Es sind die Dunkelheiten und Massive des unbegriffenen Selbstverständlichen, Unbefragten und Unangenehmen in ihr ebenso wie die ignorierten

⁵⁷ Einer der sehr wenigen Philosophen, welche dies erkennen, ist J.Simon: Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, in V.Gerhardt (Hg): Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, a.a.O., S.225-256. Simon entdeckt hier die Idee eines Verstehens ohne Interpretation: "Nietzsche spricht [...] von solch einem unmittelbaren Verstehen, das dann auch nicht mehr als 'Wille zur Macht' aufzufassen wäre. Es erfolgt aus einem *Zustand*, in dem man in der Lage ist, 'einen Text als Text ablesen' zu können, 'ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen'. Er nennt das 'die späteste' und 'kaum mögliche' 'Form der 'inneren Erfahrung' N[achlass] 1888, [KGA, Bd.] 15/ [S.]90; [KSA, Bd.] 13, [S.]460 [...]. Ein solches interpretationsloses Verstehen würde sich nicht des 'Gegenstandes' bemächtigen wollen. Es wäre auf 'gute Tage' verwiesen, und man wäre nicht mehr das 'Subjekt' dieser Möglichkeit." (S.248) Simon folgt dann aber, wie schon der Nietzsche-Herausgeber G.Colli (KSA 4, S.413), der Irreführung, die sich 'Ecce Homo' mit dem trivialen Verweis auf die Musik leistet: "Man darf vielleicht den ganzen Zarathustra unter die Musik rechnen" (KSA 6, S.335). Vgl. J.Simon: Verstehen ohne Interpretation?, in: ders. (Hg): Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt 1995, S.72-104.

Selbstwidersprüche und Stilbrüche, die eigentlich erst eine Identifizierung erfordern. Die Identität ist sich selbst ein Vorwurf und damit eine Aufgabe: sie muss dynamisch sein und schliesslich in die dialektische Selbstreflexion übergehen.

Nietzsches Zarathustra-Maske ist, in diesem Lichte kategorial gesehen, uneinheitlich. Sie ist ein Identitäres, das sich selbst missversteht und deswegen an ihrer Oberfläche zwischen einem ihrer Zeit gänzlich unangemessenen, streckenweise lächerlichen Prophetenstil mit Theoriebrocken aus dem Fonds des damaligen Naturalismus, einer hymnischen Dichtung von teils hoher, teils dubioser Qualität, in die sich kultische Züge mischen, und einigen kühnen Vorstössen in die dialektische Selbstreflexion schwankt - Vorstössen, die heutzutage weiterhin so erhellend sind wie zu des Autors Zeiten, was einiges über die Versäumnisse unserer späten Modernität verrät. Sie ist die heterogene Äusserung einer manischen Identität. Nur als solche lässt sie sich retten, nämlich den Urteilkriterien der anderen Argumenttypen entziehen. Sie entsteht 1883-85 zweifellos aus einem höheren Mass an äusserer und innerer Freiheit, als ihr Autor zuvor genossen hat, und gilt ihm als echte und wahrhaftige Äusserung seiner selbst, wie aus seinen Briefen und Notizen zu belegen ist.⁵⁸

VI.

Wenden wir uns dem Problem des spielerischen Übermenschen zu. Nietzsche verkettet diesen Aspekt mit den zwei anderen, dem Willen zur Macht, den er als dauernde Selbstübersteigerung auffasst, und der ewigen Wiederkunft des Gleichen, womit er zu neuen, den wahren Werten aufzusteigen, also die neue Autorität des Schicksals und der neuen Aristokratie des lebensbejahenden, dionysischen Heroismus zu errichten glaubt. Neben Zarathustras hymnischen Fassungen des Gedankens der ewigen Wiederkunft gibt es auch andere, ausserhalb dieser Schrift, wovon die nüchternste und sich am meisten um rationalen Anschein bemühende in den spätesten Notizen zu finden ist, als "*neue Welt-Conception*": "Wenn die Welt als bestimmte Grösse von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden *darf* - und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* - so folgt daraus, dass sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im grossen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder 'Combination' und ihrer nächsten 'Wiederkehr' alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müssten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen 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".⁵⁹ Die uralte

⁵⁸ Auch die Philosophien sind Äusserungsmomente in den Triebprozessen ihrer Autoren, ohne dass diese davon ahnen; sie behalten sich die "Unschuld" der naiven Unwissenheit vor: "es giebt auch bei den grossen Philosophen diese Unschuld: sie sind sich nicht bewusst, dass sie von sich reden - sie meinen, es handle sich 'um die Wahrheit' - aber es handelt sich im Grunde um sie. Oder vielmehr: der in ihnen gewaltigste Trieb bringt sich an's Licht, mit der grössten Schamlosigkeit und Unschuld eines Grundtriebes - er will Herr sein und womöglich der Zweck aller Dinge, alles Geschehens! Der Philosoph ist nur eine Art Gelegenheit und Ermöglichung dafür, dass der Trieb einmal zum Reden kommt." (Nachgelassenes Fragment 1883, KSA 10, S.262).

⁵⁹ Nachlass 1888, KSA 13, S.376. Nietzsche präsupponiert hierbei allerdings die finite Zahl der Weltelemente (eine unbestimmte Zahl ist für ihn "unbrauchbar") und einen gewissen Determinismus des "Bedingens".

Religionsweisheit des Weltenkreislaufs, die aus den archaischen Naturzyklusmythen herkommt und selbst bis in einige Transzendenzreligionen wie den Buddhismus hineinreicht, versucht sich Nietzsche in einer modern-rationalen Form vorzustellen. Andererseits formuliert er 1882/83, im Blick auf die Ursprünge der Philosophiegeschichte, auf seine verehrten Vorsokratiker, ganz in Zarathustras Prophetenton: "Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluss fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluss, als die Gleichen."⁶⁰ Wie auch immer, nehmen wir einmal, spielerisch, die Äußerungen als Theoreme ernst, wie sich die Nietzsche-Forschung, zumal die ältere, beflüssigt.

Über den Zusammenhang der Wiederkunftslehre mit der des Willens zur Macht braucht man nicht lange zu diskutieren. Nur an der Oberfläche widersprechen sich die zwei Lehren, etwa im Widerspruch des Fatalismus oder Determinismus gegen die Lehre von der Macht des Übermenschen, sich selbst zu übersteigen, weil die Macht ja die Kehrseite der Freiheit ist. Der Wille bejaht vielmehr das Schicksal oder die Alldeterminiertheit, gleich ob sie Lust oder Leid beschert, weil alles und jedes ihm unterliegen muss. Ein verneintes Schicksal wäre eine Niederlage und ein Anzeichen der Ohnmacht des Willens zur Macht. Der Wille steht anstelle des gestorbenen Allmachtgottes - was könnte ihm zuwider geschehen? Die Welt ist seine Welt; hat er sie noch nicht völlig selbst erschaffen, wie die abgetane Religion von jenem Toten verkündete, so schafft er sie ständig. Das Glück ist das stete Erschaffen der Welt.⁶¹ Der Wille zur Macht muss, übrigens wie ein echter Christ, jeder Rache, Vergeltung, Bestrafung für an ihm begangenes Unrecht abschwören. Er muss, darüber hinaus, der gesamten Vergangenheit verzeihen und sie bejahen. Der Wille zur Rache ist nämlich ein Widerwille gegen die Zeit. Diese erscheint als Geschichte in der Vergangenheit und kettet so den Willen an die Unfreiheit und Passivität, an das unveränderbare Erlittenhaben, fest: der Mensch hat seine Vergangenheit erlitten und wird nicht nur von ihr determiniert, sondern seine Scham darüber, dass er dadurch unfrei war und ist, dass er dadurch gedemütigt wurde und wird, brütet den Willen zur Rache aus. Jesus verkündet, dass sein Gott den Menschen von allen irdischen Übeln erlöst und ins Paradies erhebt, wenn dieser seinen Feinden, der Vergangenheit, vergibt und sich mit ihnen versöhnt - Zarathustra lehrt hingegen, dass der Wille zur Macht von der bösen Vergangenheit erlöst, indem er "alles 'Es war'" in ein "So wollte ich es" umschafft.⁶² Er bejaht seine Vergangenheit, auch deren Übel, er bejaht die Zeit überhaupt. Er hegt kein Ressentiment gegen ihre Flüchtigkeit, gegen die rasche Vergänglichkeit des Glücks, gegen den schnellen Wechsel zum Unglück. Damit löst er sich jedoch vom konventionellen Zeitschema und ist erlöst von der Notwendigkeit der Einzigrichtung und von der Unumkehrbarkeit des objektiven Zeitverlaufs, die sich im Zeitbewusstsein als Zwang der Vergangenheit, als Zufälligkeit und

⁶⁰ Nachgelassenes Fragment, KSA 10, S.205, vgl. 139. Nietzsche folgt hier der stoizistischen Verfälschung der Herakleitischen Lehre in einen ekpyrosis-Zyklismus ahnungslos, denn zu seiner Zeit wusste die Forschung davon nichts. In einem etwas späteren, vielzitierten Fragment, von 1886/87, zwingt er aber ohnehin Herakleitos' und Parmenides' Lehre zusammen, um zu demselben Ergebnis zu gelangen: "Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht [...] Dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung" (KSA 12, S.312).

⁶¹ "Das einzige Glück liegt im Schaffen" (Fragment 1882/83, KSA 10, S.135). "Der Trieb zur Zeugung, zum Zwecke, zur Zukunft, zum Höheren - das ist die Freiheit in allem Wollen. Nur im Schaffen giebt es Freiheit" (Fragment 1883, KSA 10, S.403).

⁶² KSA 4, S. 179.

(immer irreale) Freiheit der Zukunft und als der stets flüchtig-nichtige Augenblick der Gegenwart spiegeln.⁶³

Wenn aber Dionysos das insgesamt und wesentliche Gute in allem Guten und Schlechten des Weltlaufes erblickt und selbst erlebt und erschafft, so ist der Weltlauf optimal. Er kann nicht verbessert werden, sondern sich lediglich wiederholen. Der Zyklus der ewigen Änderungen ist das Sein.⁶⁴ Ganz überzeugend ist diese Argumentation natürlich nicht (sie muss es ja auch nicht sein, insofern Nietzsche prophetisch, ästhetisch oder, in der tiefsten Schicht, identitär sich ausspricht), u.a. deswegen, weil die Welt auch ohne Wiederkunft determiniert verlaufen kann. Doch wollen wir dies hier auf sich beruhen lassen.

Was hingegen bestritten werden soll, ist die Stringenz, die gewöhnlich für die Folgerungen des amor fati, des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkunft aus dem spielerischen Übermenschen beansprucht wird. "W o l l u s t , H e r r s c h s u c h t , S e l b s t s u c h t : diese Drei wurden bisher am besten verflucht und am schlimmsten beleu- und belügenmundet"⁶⁵ - Zarathustra aber wertet diese Sünden um und preist sie als selige Tugenden. Im folgenden näher bestimmt, sehen sie dann doch nicht sehr teuflisch aus. Wer wollte denn, zumal nach dem Ende der triebfeindlichen Religion, etwas gegen die Wollust vorbringen ? Die Herrschsucht kehrt Zarathustra in die schon früher gepriesene "schenkende Tugend"⁶⁶ um, und sogar die Selbstsucht läuft auf ein gesundes Selbstwertgefühl hinaus. Dennoch soll diese Rede Zarathustras nicht leicht genommen werden. Denn sein Lob jener Tugenden enthält auch andere Töne, allzu deutliche Misstöne, nämlich Übergänge zum imperial-aggressiven Willen zur Macht. Seine rhetorischen Überschwänge schiessen ins Unmenschliche.⁶⁷

Dass der Wollüstige dazu neigt, allen Triebwünschen, auch den aggressiven und egoistischen nachzugeben, ist unbezweifelbar eine natürliche Dynamik. Nietzsche nähert sich ihr von einer eher traditionellen Seite, nämlich erstaunlicherweise von dem hochreligiösen Topos, dass der Mensch sich überwinden müsse, was in Nietzsches Bestimmung des Willens zur Macht auftaucht, dass der Wille stete Selbststeigerung sei, nunmehr nicht mehr hin zur Transzendenz, sondern zu immer grösseren Macht samt höherer Schönheit. Seine Begrenzung des wollüstigen Spiels ist also nicht gerade revolutionär oder, wie heutzutage gesagt zu werden pflegt: innovativ. Dass dem Spiel überhaupt Grenzen zu ziehen sind, aber ist gewiss nicht zu vermeiden.

⁶³ "Von der Erlösung", Zarathustra II, a.a.O., 179 ff.

⁶⁴ In der langen Auseinandersetzung um den Konnex der Lehren hat Heidegger als erster diesen nachzuweisen geglaubt. 'Nietzsches Wort 'Gott ist tot'' von 1943, der seine Vorlesungen über Nietzsche zwischen 1936 und 1940 zusammenfasst, beschäftigt sich mit dem Zusammenhang des Todes Gottes mit dem Willen zur Macht. Der Vortrag 'Wer ist Nietzsches Zarathustra ?' von 1953 stellt die Wiederkunftslehre in den Mittelpunkt und entdeckt als seinsgeschichtlich indikativen Grund des Zusammenhanges den Willen zur Macht. (Nach den Vorlesungen sind neuerdings auch die Aufzeichnungen Heideggers zu seinen Nietzsche-Seminaren 1937 und 1944 in der Gesamtausgabe, Bd. 87, erschienen: Frankfurt 2004.) Dazu E.Behler: 'Wer ist Nietzsches Zarathustra ?', a.a.O., S. 351-385.

⁶⁵ KSA 4, S.236.

⁶⁶ A.a.O., S.238.

⁶⁷ Unleugbar z.B. a.a.O., S.238.

VII.

Zu erinnern ist trivialerweise vor allem an die hauptsächlichen Bedingungen des Spiels, Bedingungen, die von der äusseren und inneren Natur (die Zarathustra ja zu ihrem Recht kommen lassen will) und, dadurch vermittelt, von der Gesellschaft gestellt werden:

(1) die gesellschaftliche Arbeit, die das Spiel ermöglicht, indem sie die Erzeugnisse und Dienste zur Befriedigung der materiellen Lebensbedürfnisse bereitstellt;

(2) die Ordnung der Sexualität, des Narzissmus und der Aggression, in der die Übermenschen diese Triebe einverständlich befriedigen.

Von Eltern versorgte, beschützte und geleitete Kinder können selbst- und weltvergessen spielen, Erwachsene hingegen, wollen sie nicht nach wenigen Spieltagen verhungern oder einander totschiessen, müssen eine Ordnung ihrer Gesellschaft, welche die gesellschaftliche Arbeit organisiert und den moralischen und gesetzlichen Rahmen der Triebbefriedigungen setzt, aufstellen oder akzeptieren und dann jedenfalls befolgen.⁶⁸

Immerhin streift Zarathustra die Grundfrage der Sozialordnung in seinen Verkündigungen der neuen Tugend, die sich an die antike Ethik anlehnt.⁶⁹ Dem Übermenschen ist die schenkende Tugend die höchste, wenn nicht einzige. Sie soll natürlich nicht dem Erwerb der jenseitigen Seligkeit in einem Gottesreich dienen, sondern dem "Sinn der Erde [...] Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück - ja, zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn!"⁷⁰

Des weiteren bestimmt Zarathustra die schenkende Tugend mit vielerlei schwer deutbaren Metaphern, und die Schwerdeutbarkeit gehört zu ihrem Wesen, denn die neue Tugend ergiesst sich aus der schöpferischen Leib-Seele-Ekstase und Theorie-Praxis-Einheit; sie ist ein Aspekt des Identitären, nicht aber aus einer Autorität zu lehren oder gar objektiv zu beschreiben oder in äusserer Beobachtung zu bestimmen:

"Achtet, meine Brüder, auf jede Stunde, wo euer Geist in Gleichnissen reden will: da ist der Ursprung eurer Tugend.

Erhöht ist da euer Leib und auferstanden; mit seiner Wonne entzückt er den Geist, dass er Schöpfer wird und Schätzer und Liebender und aller Dinge Wohlthäter.

[...]

Macht ist sie, diese neue Tugend; ein herrschender Gedanke ist sie und um ihn eine kluge Seele: eine goldene Sonne und um sie die Schlange der Erkenntnis."⁷¹

Zarathustra unterscheidet dabei drei grundsätzliche Moralen:

(1) die Moral der "Entartung",⁷² mit der die menschliche Selbstsucht, die Zarathustra krank nennt, auf die Entwicklungsstufe des Tieres, der "Katzen und Wölfe"⁷³ zurückfällt. Es ist der

⁶⁸ Die Frage nach der neuen Moral ist keineswegs zu konkret-lebenspraktisch und somit für den erhabenen Gebirgspropheten banal - kümmert er sich doch sogar um kleinere Fragen der neuen Sozialordnung, z.B. um die Dauer der Ehe (KSA 4, S.264; vgl. S.90-92).

⁶⁹ Vgl. dazu das anders gesonnene siebte Hauptstück von 'Jenseits von Gut und Böse': "unsere Tugenden". Zarathustra nimmt unausgesprochenen Bezug auf die klassische Lehre Aristoteles' in 'Nikomachische Ethik' von der edlen Grosszügigkeit des *σπουδαῖος ἀνὴρ*, dem schenkenden Eifer für die Gemeinschaft.

⁷⁰ KSA 4, S.99 f.

⁷¹ KSA 4, S.99.

⁷² KSA 4, S.98.

⁷³ KSA 4, S.98.

Egoismus der Habgier, den Nietzsche bei jeder Gelegenheit am zeitgenössischen Liberalismus als die Tugend oder, genauer: die Untugend der Krämerseele beschimpft⁷⁴ (und übrigens meistens bei Engländern sichtet): “Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: ‘Alles für mich.’”⁷⁵

(2) die Moral der zum Jenseits “verflogenen” Tugenden, der Enthusiasmus der Nächstenliebe um Gottes willen, d.i. um die Erlösung ins Jenseits zu erlangen. Diese Tugenden holt Zarathustra auf die Erde zurück und macht daraus

(3) die Moral der schenkenden Tugend, so dass das begeisterte Streben über das Bestehende hinaus sich auf das wahre Ziel richtet, nämlich auf den Übermenschen:

“Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art.”⁷⁶ Wie unser Menschenleib sich aus denen der Tierarten kämpfend herausentwickelt hat und weiterentwickelt, so soll auch unser Geist sich über den tierischen Instinktantrieb erheben, der sich im Egoismus des liberalen Individuums fortsetzt:

“Aufwärts fliegt unser Sinn: so ist er ein Gleichniss unsres Leibes, einer Erhöhung Gleichniss. Solcher Erhöhung Gleichnisse sind die Namen der Tugenden.

Also geht der Leib durch die Geschichte, ein Werdender und ein Kämpfender. Und der Geist - was ist er ihm ? Seiner Kämpfe und Siege Herold, Genoss und Wiederhall.”⁷⁷

Die näheren Bestimmungen der schenkenden Tugend des Übermenschen, die Zarathustra angibt, sind allerdings unauflöslich zweideutig und lassen imperialistische Ausdeutungen zu:

“Unersättlich trachtet eure Seele nach Schätzen und Kleinodien, weil eure Tugend unersättlich ist im Verschenken-Wollen.

Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, dass sie aus eurem Borne zurückströmen sollen als die Gaben eurer Liebe.

Wahrlich, zum Räuber an allen Werthen muss solche schenkende Liebe werden; aber heil und heilig heisse ich diese Selbstsucht.”⁷⁸

Dies lässt sich einerseits als inneren, seelischen und geistigen Reichtum verstehen, obgleich einige Ausdrücke nicht dazu passen. Andererseits kann man dies als Ideal einer Aristokratie verstehen, nicht nur einer geistigen, sondern einer realmächtigen, die ihre Räuber- und Ausbeuterpolitik mit ostentativ-grosszügigen Schenkungszeremonien legitimiert, deren Kosten sie aus der Beute und Ausbeute deckt. In den späteren Teilen des ‘Zarathustra’ gibt es mehr und mehr Thesen, welche die zweite Deutung bestärken, z.B. die Guttheissung des Raubes und Totschlags im Interesse des “Lebens”, mit der Zarathustra dazu überleitet, zu einem “neuen Adel” aufzurufen, natürlich zu einem “edlen” Adel, der nicht plump wie der alte aus der vergangenen Ahnenreihe sich legitimiert, sondern aus seiner Tugend der Zukunfts liebe, aus dem Streben nach dem Übermenschen.⁷⁹ Später aber nimmt der neue Adel bei Nietzsche immer mehr die Eigenschaften des traditionellen an.

⁷⁴ vgl. KSA 4, S.125, 262.

⁷⁵ KSA 4, S.98.

⁷⁶ KSA 4, S.98.

⁷⁷ KSA 4, S.98.

⁷⁸ KSA 4, S.98.

⁷⁹ KSA 4, S.253 ff.

VIII.

Wenn wir dennoch von dieser elitistischen und später imperialistischen Tendenz der Philosophie Nietzsches absehen, bleibt das Problem, dass er die neue Moral und Sozialordnung aporetisch oder allzu vage bestimmt. Sie bleibt im Bereich des Identitären. Wir stossen hier auf den wesentlichen Grundirrtum, der nicht nur Nietzsche kennzeichnet, sondern vielen anderen grossen Kritikern der Modernität eigen ist. Es handelt sich nämlich darum, dass er die elementar moderne Differenzierung zwischen den Geltungen der Wahrheit, der Moral (oder Gerechtigkeit) und des Geschmacks (oder der Identität in engerer Bedeutung), eine von Kant zuerst explizierte Differenzierung, nicht festhält und bearbeitet, sondern unangemessen zu überwinden glaubt. Nietzsche feiert zwar die Befreiung der Wissenschaften von der Bevormundung seitens der Religion, dennoch bleibt er an der vormodernen Einheit der drei Geltungsbereiche hängen, die in den vormodernen Gesellschaften als (von Hegel so genannte) Sittlichkeit herrscht. Nach dem herakleischen Sturz der alten Sittlichkeit, die in der Sinnautorität (Gottheiten, Ideen usw.) gründete, versucht Nietzsche eine revolutionär neue Welt, jedoch wieder in undifferenzierter Einheit, an die Stelle der gestürzten zu setzen; in ihrer bestimmenden Mitte soll der Übermensch erstrahlen, wie früher die Gottheiten.

Indem Nietzsche die moderne Differenzierung leugnet, erhebt er den hohen Anspruch, über die Modernität hinauszukommen. Aber hebt er die Struktur der Modernität wirklich auf oder fällt er hinter sie zurück in eine romantische Erneuerung einer Struktur der Vormodernität? Es sieht eher nach dem letzteren aus. Denn er leistet keine immanente Kritik der Modernität und ihrer Lehren. Vielmehr mischen sich in der Philosophie des Übermenschen der Vorschlag der freien Identität mit der ihrem eigenen Anspruch nach höchsten Ethik und einer simplen Metaphysik des Lebens.

Nietzsche verabscheut die bestehenden Moralen pauschal, weil er sie mit einigen ihrer Besonderungen, nämlich den traditionellen christlichen, zumal mit deren letzten Gestalten, ihren zeitgenössischen, d.i. mit der konservativ-kirchenchristlichen, und der bürgerlichen, liberal-kommerziellen, gleichsetzt. Sein "Immoralismus" sieht nicht, dass selbstverständlich auch seine eigene Übermenschensphilosophie moralische Elemente enthält.

Nietzsche hat sich nie mit der modernen Ethik und dem modernen Naturrecht, nie mit den anspruchsvollen Theorien des Liberalismus und des Demokratismus ernsthaft auseinandergesetzt. Kants Ethik z.B. kennt er nur oberflächlich, aus der flüchtigen Lektüre eines Sekundärwerkes. An die Stelle der offensichtlich abgetanen, auch von vielen anderen Philosophen lange vor ihm kritisierten alten, dekadenten Moral und Sozialordnung des Kirchenchristentums setzt er daher einen unbegründeten Neoaristokratismus, der aus mancherlei dubiosen Quellen schöpft. Alles soll demzufolge wieder in eine Einheit der Lebensform zusammenströmen, in die des machtvollen, faustisch strebenden Aristokratentums des hohen Geschmacks:

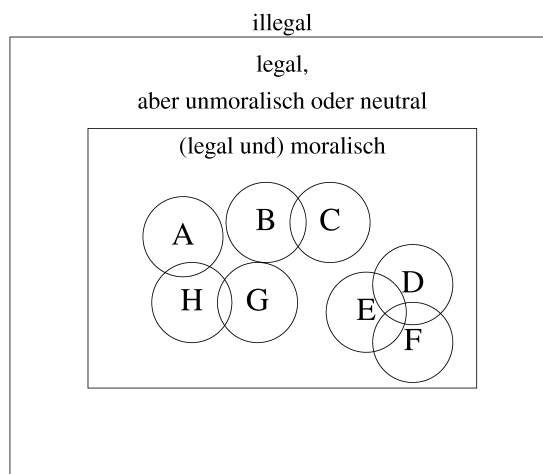
"Dies ist die allgemein herrschende Form der Barbarei, dass man noch nicht weiss, Moral ist Geschmack - Sache."⁸⁰

Es ist dies eine spätromantische - oder wenn man will: der Beginn der neuromantischen Regression in den Ästhetizismus als Ersatzreligion. Der Rückfall, der dem Sozialdarwinismus

⁸⁰ Fragment 1883, KSA 10, S.263.

nahe kommt und bald in offene imperialistische Propaganda abrutscht, ist allerdings in Nietzsches soziokulturellem und sozialpsychischem Lebenszusammenhang kein Wunder. Wir legen dies ad acta; es ist lange überholt und durch die Schreckensgeschichte des 20. Jahrhunderts um jeden Kredit gebracht.

Nehmen wir also den 'Zarathustra' ohne seine naturalistische Metaphysik und Ethik und sehen wir uns stattdessen seinen Vorschlag der höchsten Identität an. Das moderne Verhältnis von Gesetz, Moral und Identität skizzieren wir in dem folgenden Schema. Die Identitäten A usw. platzieren sich willkürlich in den innersten Spielraum, den das Legale und Moralische bestimmen:



Nietzsche drückt aus, dass der Übermensch in der höchsten Freiheit lebt, nämlich in der Freiheit des kindlich-verantwortungslosen Spiels. Falls dies also, wie wir ergänzen, in den Grenzen der Moral stattfindet, so fällt uns damit eine der grössten Ideen der Modernität in den Schoss. Nietzsche erscheint so als der Prophet des Individualismus der späten, reifen Modernität, nicht nur als der Vorfahr des sog. Postmodernismus (denn dieser ist ja keineswegs nachmodernistisch, sondern verkündet vielmehr die Vollendung der Modernität, wie N. Luhmann erkennt), sondern auch als der des Postmaterialismus.

Nietzsche fügt jedoch die andere Lehre hinzu, dass der Übermensch in der permanenten Selbststeigerung als Selbstüberwindung leben soll. Damit wird aber die Freiheit des Übermenschen sehr eingeschränkt. Er kann nicht tun und lassen, was er zufällig will; er ist hingegen wie ein Soldat, Funktionär oder Priester mit einem dauernden Befehl, dem er Tag und Nacht sein ganzes Leben lang gehorchen soll: er soll sich ununterbrochen selbst steigern und überwinden. Warum diese starke Einschränkung der endlich errungenen Freiheit? Nietzsche gibt dafür nur die aus dem hochreligiösen Erbe stammende Begründung an, dass der nicht transzendierende Mensch, der Spiessbürger und heutzutage "der letzte Mensch",⁸¹ zu verachten sei. Zarathustras Schwung schleudert diesen Befehl hinaus, einen Imperativ der

⁸¹ KSA 4, S.19. Vgl. 'Morgenröthe' I, 49 (KSA 3, S.53 f): "die Graburne des l e t z t e n Menschen", wo Nietzsche noch an der höheren Evolution über den Menschen hinaus zweifelt.

unendlichen Selbstevolution, typisch für das Denken des 19. Jahrhunderts, seine Fortsetzung des unendlichen Fortschritts zur Perfektion, den die Aufklärung des 18. denkt und noch der Kantsche Imperativ gestaltet, mit dem sich jenes Jahrhundert vollendet. Wir haben aber heutzutage genug Gründe, diesem rastlosen Evolutionismus mit Misstrauen zu begegnen. In ihm setzt sich das rationalisierte Ideal des Monotheos fort. Dessen Allmacht schafft alles stets erneut, auch sich selbst. Gott ist die permanente Schöpfung und Selbstschöpfung, seit Aristoteles und besonders seit der Scholastik: der actus purus. Und der Mensch, das Geschöpf dieses rastlosen Gottes, muss sich unermüdlich nach der Transzendenz strecken und Gott nacheifern. Der Renaissance-Humanismus säkularisiert diese Gottesauffassung, indem er den Menschen zum irdischen Gott erhebt: der Mensch, vor allem der Künstler, der an der Spitze der Menschheit steht, schafft sich und die Welt stets neu, stets besser - letzten Endes: besser als Gott. Das echte Menschenleben ist ein unentwegtes heroisch-schöpferisches Streben und Sichsteigern (Goethe stellt dies im 'Faust' dar).

Der Humanismus wirkt mit dieser Idee bis in unsere Gegenwart, auch deswegen, weil parallel dazu sein neuzeitlicher Widerpart, der Protestantismus in der calvinistisch radikalisierten Gestalt, gleicherweise dem Menschen die permanente asketische Aktivität in der Welt befiehlt. Das bürgerliche Denken der Neuzeit rückt den Aktivismus des Menschen ins Zentrum - aber hierin stecken die zwangshaften Vorstellungen der Askese und des Kampfes ohne bestimmten Grund und Zweck, sozusagen des Kampfes nur um des Kampfes willen, die Vorstellungen der Überwindung seiner selbst und anderer, gleichgültig, was dabei überwunden wird, ob Gutes oder Böses. Nietzsches Übermenschensphilosophie ist darin also gar nicht umstürzend neu, sondern hängt an einer alten, heutzutage fragwürdigen Tradition, deren Autorität sie nicht in Frage stellt.

Wir jedoch fragen uns, warum wir dieser Tradition gehorchen und dadurch unsere Übermenschensfreiheit einschränken sollen: warum ein autoritäres Sollen? Wir können frei diese Tradition wählen (und danach vielleicht aufgeben), aber wir können auch ihr Gegenteil wählen, nämlich das lustvolle Spiel, das sich nicht darum sorgt, ob es wiederholt oder Neues und Höheres schafft, ja ob es überhaupt etwas schafft. In dem berühmten Aphorismus 100 'Sur l'eau' der 'Minima Moralia' geht T.W.Adorno 1945 einen Schritt weiter. Das "Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen" ist nach dem Modell der modernen Produktion als Selbstzweck geformt; in der "Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb" steckt die moderne Verselbständigung der Arbeit und Industrie. "Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen [...] Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, 'sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung' könnte an Stelle von Prozess, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden."

Dass Nietzsche, der sich des Umsturzes aller Traditionen rühmt, auf eine Tradition dennoch hereinfällt und damit die grosse Idee des Übermenschens zum Teil verdirbt, ist kein Zufall. Zarathustra lobt das Vergessen. Der Übermensch bejaht alle und jede Vergangenheit, auch die bittere, schmerzende, und vergisst sie im spielerischen Neuschaffen. Dadurch ist er

frei vom Ressentiment, dem Geist der Rachsucht, der u.a. die Priester kennzeichnet. Zarathustra will also noch Höheres als die Transzendenzreligionen, die ja auch zumeist lehren, dass der Mensch zuerst selbst vergeben und vergessen soll, bevor er von Gott die Vergebung seiner Sünden erhofft. Zarathustra will, dass der Übermensch ohne Hoffnung auf Gott von selbst vergibt und vergisst.

Es ist jedoch gegen dies Lob des Vergessens einzuwenden, dass die echte Erlösung der Vergangenheit nicht im einfachen Bejahen und Vergessen liegt, sondern in der aufhebenden Erinnerung - nur diese führt zur Verzeihung und Versöhnung. Andernfalls setzt sich die Vergangenheit fort und wirkt unerkannt und heimlich subjektiv und objektiv weiter, in Gefühlen und Denkweisen, in kulturellen Gehalten und Institutionen. Dies sehen wir gerade am Beispiel des blinden Aktivismus, den undurchschaut Nietzsche der Tradition entnimmt und dem Übermenschen einpflanzt.

Die freie Identität darf somit nicht eine blinde Wahl aus naiver Willkür sein, sie darf nicht auf inneren Launen oder äusseren Appellen beruhen. Sonst verkehrt sie sich in ihr Gegenteil, z.B. in den platten Mode-Konsumismus, der von den heutigen Massenmedien propagiert wird. Der Konsument immer neuer Prestige-Waren ist eine parodische Erfüllung der Vision des Übermenschen. Die freie Identität muss vielmehr eine selbstbewusste Entscheidung sein, und zwar weniger in der Weise der "Dezision", worin die von Nietzsche beeinflussten Zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts schwelgten, sondern in der Weise der genau und hinreichend reflektierten Entscheidung. Die Reflexion muss die vergangenen und gegenwärtigen Bedingungen unseres jetzigen Selbstbewusstseins aufdecken und sich die Alternativen unserer Zukunft überlegen. Sie darf keinesfalls die sozial und psychisch unbewussten Faktoren unseres Selbstbewusstseins vergessen. Erst nach einer vollständigen Analyse kann sich unsere Identität ihrer Freiheit sicherer als zuvor sein, als sie aus der auftrumpfenden Willkür hervorging. Macht sich die Identität nicht in solcher Weise sicherer, so verharrt sie wahrscheinlich in der unbewussten Unfreiheit, in einer Abhängigkeit von Bedingungen und Faktoren, die ihr nicht bewusst sind.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Nietzsche das unschätzbare Verdienst hat, die Idee des Übermenschen vorzustellen. Er befreit diese Idee von ihren Grenzen und Surrogaten in der Religion und Kunst, er belastet sie andererseits mit mancherlei dubiosen Traditionen, von denen wir absehen müssen:

- mit der Wiederkunftslehre,
- mit der Lebensmetaphysik des Willens zur Macht,
- mit dem kryptoreligiösen Auftrag an den Übermenschen zur permanenten

Selbststeigerung.

Das Beste, was Nietzsche uns mit dem Übermenschen vorschlägt, ist die Befreiung des Lebens zur rauschhaften Euphorie, zur enthusiastischen Selbstfeier und zum lustvollen Spiel - nicht als Ausnahme, einmaligem Gipfel oder seltenem Fest, sondern im Rahmen der Moralität als dauerndem Lebenszweck, sofern ein Individuum dies aus freiem Willen will.