

KARLS-UNIVERSITÄT PRAG

Fakultät für Geisteswissenschaften

MASTERARBEIT

2014

Benjamin Kaiser

Master of Arts

Deutsche und Französische Philosophie in Europa (EuroPhilosophie)

Benjamin Kaiser

Zeit und Leid

Zur Phänomenologie des „Es war“ von Nietzsche bis Kundera

Masterarbeit

Betreuer der Masterarbeit: Prof. Dr. Hans Rainer Sepp

Karls-Universität Prag

Fakultät für Geisteswissenschaften

2014

Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels an der Karls-Universität Prag verwende. Ich bin damit einverstanden, dem Autorenrecht gemäß die Masterarbeit der Öffentlichkeit zum Studium in einer geeigneten Bibliothek der Karls-Universität Prag zur Verfügung zu stellen.

Prag, am 30.05.2014

Benjamin Kaiser

Danksagungen

An erster Stelle möchte ich allen Mitarbeitern und Studierenden des Instituts für deutsche und französische Philosophie von der *Faculty of Humanities* der Karls-Universität Prag meinen allergrößten Dank aussprechen: Diese Arbeit verdankt ihre Existenz nur und ausschließlich diesem einmalig anregenden intellektuellen Umfeld, zu welchem alle Beteiligten beitragen: sei dies nun in Form von Vorlesungen, Seminaren, Konferenzen, Kolloquien oder in Gesprächen geschehen. Ich bin zutiefst dankbar, dass ich an diesem Institut studieren konnte.

Dafür danke ich insbesondere meinem Betreuer Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, von dem ich das Philosophieren gelernt habe, und der mich außerdem zu jeder Zeit meisterlich bei all meinen Anliegen unterstützte und förderte, insbesondere im Hinblick auf die nun hier vorliegende Masterarbeit.

Außerdem möchte ich Herrn Prof. Dr. Karel Novotný und Herrn Prof. Dr. James Mensch danken, die mir ebenso als hervorragende philosophische Lehrer unvergesslich bleiben werden und die ich darüber hinaus als vortreffliche Personen schätzen lernte. Ein großer Dank gilt auch Frau Mgr. Lenka Vinterová, die mich bei all meinen organisatorischen Anliegen und Wünschen immer unterstützte. Weiterhin danke ich den Dozierenden Frau Dr. Helga Blaschek-Hahn und Herrn Dr. Georgy Chernavin für ihre umsichtige Unterstützung. All meinen Prager Kommilitonen möchte ich ebenso herzlich danken, insbesondere Věra Vávrová, Marcus Hodec, Rahel Süß, Matthias Beyer, Jessica Pichardo, Martin Bojda, Elise Coquereau, Michael Stadler, Anna Luiza Coli, Sebastian Pilz, Kentaro Otagiri, Ryan David Mullins, Daria Kononets, Öznur Karakas, Naoko Murakami, Bahar Sen, Ivan Jurkovic, Sophie Adler, Hannah Sandvik und vielen anderen, deren Bekanntschaft gemacht haben zu dürfen mir eine große Freude ist.

Weiterhin danke ich dem Deutsch-Tschechischen Zukunftsfond für die Gewährung eines Stipendiums, welches es mir überhaupt erst ermöglicht hat, in Prag meine Masterarbeit schreiben zu können.

Abschließend möchte ich meinen Freunden, meinen Eltern und meiner Schwester Juliette danken, insbesondere aber meiner Lebensgefährtin Amelie Veronika Bader. Euch allen gilt der allerherzlichste Dank.

Gewidmet sei diese Arbeit meiner Großmutter Elisabeth Hoberück.

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung	vi
Abstract	vi
Einleitung	1
I. Eine phänomenologische Lektüre des Zarathustra-Kapitels „Von der Erlösung“	2
0. Zur Einleitung: Die Rolle des „Es war“ bei Nietzsche	6
a) Das „Es war“ als ontologisch-phänomenales Paradox gegen die Totalität des Seins.....	6
b) Die Totalität des „Es war einmal“	7
c) Das „Es war“ als Losungswort des Daseins	9
d) Das „Es war einmal“ als Antimoral der Geschichte	11
e) Zusammenfassung: Die Bedeutung des „Es war“ bis zu „Also sprach Zarathustra“ unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Zeit und Leid	13
1. Das Zarathustrakapitel „Von der Erlösung“	15
0. Zum Kontext und Titel	15
1. Überblick über das Kapitel	16
1. Bewegung: Erlösung vom Leiden: Krüppel und Bettler	18
2. Bewegung: Zarathustra wider Genesung	19
3. Bewegung: umgekehrte Krüppel	20
4. Bewegung: Zarathustras Leiden an der Unvollkommenheit	21
5. Bewegung: Zarathustras Leiden an der Zeit: Unerträglichkeit des Jetzt und Ehemals	22
a) Der Mensch als Erlöser des Unerträglichsten	24
b) Was heißt Zarathustra Erlösung?	25
c) Zusammenfassung der fünften Bewegung	25
6. Bewegung: der Wille als Befreier – und Gefangener	26
7. Bewegung: das „Es war“ und die Rache	27

a)	Eine Genealogie der Rache aus der Selbst-Erlösung des Willens	28
8.	Bewegung: das Nach-Denken und die Logik von Leid und Strafe	30
9.	Bewegung: das Fabellied des Wahnsinns	31
a)	Die Frage des Wahnsinns nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erlösung	32
10.	Bewegung: der schaffende Wille	35
11.	Bewegung: Zarathustras Zweifel an der Versöhnung	36
12.	Bewegung: das Schweigen	38
13.	Bewegung: Rückblick des Bucklichten auf Zarathustras Reden	39
14.	Zusammenfassung des Erlösungskapitels	42
II.	Das Fortwirken der nietzscheanischen Fragestellung von Zeit und Leid	49
0.	Zur Auswahl der Autoren – Zwischenspiel: Reaktionen außerhalb der phänomenologischen Philosophie	50
a)	Sigmund Freud: „Wo Es war, soll Ich werden.“	51
b)	Hans Kelsen: „Vergeltung und Kausalität“	51
c)	Václav Havel und das Recht zu Vergessen	52
1.	Edmund Husserl und die Zumutung der Einstimmigkeit	53
a)	Was ist Einstimmigkeit?	54
b)	Die gewollte Einstimmigkeit	56
c)	Widerwille und Epoché	59
2.	Heideggers Nietzsche und Heideggers Dasein	60
a)	Heideggers Zeit und Leid?	61
b)	Heideggers Nietzsche	62
c)	Heideggers „Es“	65
3.	Emmanuel Levinas und die menschliche Tragik	66
a)	Vom „Es war“ zum il y a – das „Es“ als unpersönliches Sein	67
b)	Levinas' Zeit und Leid	68
4.	Paul Ricœur und die Erinnerungspolitik	73
a)	Ricœurs Zeit und Leid	74
b)	Die therapeutische Bedeutung der Wiederbelebung der nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit	76

5.	Milan Kundera, das Erinnern, das Vergessen und die <i>l'itost</i>	77
	a) Der Roman als Phänomenologie vor der Phänomenologie	77
	b) Eine Theorie der <i>l'itost</i>	79
	c) Wege und Auswege der <i>l'itost</i>	81
	d) Das Vergessen: absolute Ungerechtigkeit und absoluter Trost	82
III.	Phänomenologische Gespräche im Ausgang von Zeit und Leid	85
	Nachspiel: incipit tragoedia	88
	Literaturverzeichnis	89

Zusammenfassung

Diese Arbeit fragt nach dem Verhältnis von Zeit und Leid. Gewonnen wird diese Frage im Ausgang von Nietzsches Phänomenologie des „Es war“, wie sie vor allem aus dem Zarathustrakapitel „Von der Erlösung“ gewinnen lässt. Methodisch geschieht dies durch eine phänomenologische Lektüre dieses Kapitels. Nachdem die Frage nach Zeit und Leid bei Nietzsche gewonnen worden ist, werden in einem zweiten Teil die Rezeptionen, Fortwirkungen, Wege und Auswege dieser Frage in der phänomenologischen Philosophie und Literatur am Beispiel von Husserl, Heidegger, Levinas, Ricœur und Kundera dargestellt. In einem diese Arbeit abschließenden dritten Teil werden diese gewonnenen Wege und Auswege in einem Gespräch zusammengeführt.

Schlüsselwörter: Zeit, Leid, Wille, „Es war“, Dasein, unpersönliches Sein, lítost, Erlösung, Transzendenz, Erinnern, Vergessen, Rache, Gerechtigkeit, pathisch, das Selbst, der Andere, Mitteilen, Phänomenologie, F. Nietzsche, E. Husserl, M. Heidegger, E. Levinas, P. Ricœur, M. Kundera

Abstract

This thesis investigates the relation between time and suffering. This research is based on Nietzsche's phenomenology of the "It was", developed by him in the chapter "On redemption" in "Thus spoke Zarathustra". After the phenomenological reading of this chapter about time and suffering in Nietzsche's work, a second part will be dedicated to the reception, the continuation, the ways in and the ways out of this philosophical problem within the phenomenological philosophy and literature using the examples of Husserl, Heidegger, Levinas, Ricœur and Kundera. The third and last part of this thesis will bring the ways in and ways out, which were won in the second part, together in a discussion.

Key words: time, suffering, will, „It was“, existence, impersonal being, lítost, redemption, transcendence, remembering, forgetting, revenge, justice, pathic, the Self, the Other, impartation, phenomenology, F. Nietzsche, E. Husserl, M. Heidegger, E. Levinas, P. Ricœur, M. Kundera

„Was ‚Es‘ ist kann ich nicht sagen

‚Es‘ hat keinen Namen.“¹

Tilman Rossmly

Einleitung

Diese Arbeit möchte dem Verlauf einer Spur folgen, welche ein zentrales Thema in Friedrich Nietzsches Philosophie war und sich daraufhin in der Phänomenologie der nachfolgenden Generationen auffinden lässt: die Auseinandersetzung mit dem „Es war“. Es wird dabei davon ausgegangen werden, dass die Frage nach dem „Es war“ unter dem Blickpunkt von Zeit und Leid bei Nietzsche erstmalig ausdrücklich zum Thema wurde. Dies soll durch eine phänomenologische Lektüre des Kapitels „Von der Erlösung“ aus Nietzsches Hauptwerk, „Also sprach Zarathustra“, dargelegt werden. Durch die Lektüre soll weiterhin einsichtig werden, welche Rolle dem „Es war“ in Nietzsches Philosophie überhaupt zukommt. Es wird gezeigt werden, dass in dem oben genannten Kapitel alle „großen“ Themen der nietzscheanischen Philosophie, wie etwa das des Willens, des (Über-)Menschens, des Ressentiments bzw. des Nach-Denkens, der Rache, des LoslöSENS, des Schmerzes und der Gesundheit, aufscheinen. Die Aufgabe dieser Arbeit besteht zuerst darin, dieses Aufscheinen auch in seinem Zusammenhang explizit zu machen.

Nach der Entdeckung der Frage nach dem „Es war“ im Kontext von Zeit und Leid bei Nietzsche sollen im zweiten Teil der Arbeit verschiedene Entwicklungen sowie die Fortwirkungen dieser, in ihrem Kern existentiellen, Problematik innerhalb der phänomenologischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts dargestellt werden. Damit tritt der ursprüngliche Ansatz Nietzsches in einen Dialog mit seinen direkten und indirekten Nachfolgern. Betrachtet werden soll das Verhältnis zwischen Zeit und Leid in der Phänomenologie zuerst bei Edmund Husserl. Hier wird dessen Grundannahme der Einstimmigkeit der Erfahrung besonders berücksichtigt werden. Anschließend wird Martin Heideggers Lektüre des Zarathustra-Kapitels „Von der Erlösung“ und die Rolle des „Es“ in seiner Philosophie vorgestellt werden. Darauf folgend wird Emmanuel Levinas‘ Theorie des „Es gibt“ (il y a) hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Zeit und Leid dargestellt. Nachfolgend soll Paul Ricœurs hermeneutische Erinnerungspolitik berücksichtigt werden, bevor abschließend Milan Kunderas Theorie der *l'itost* behandelt wird, die einen weiteren möglichen Zugang zum Verständnis des Verhältnisses von Zeit und Leid gewährt.

¹ Die Regierung (Text von Tilman Rossmly). Es hat keinen Namen, Unten (LP), Hamburg 1994.

In einem letzten Teil sollen schließlich die Wege und Auswege aus dem Verhältnis von Zeit und Leid, die die hier behandelte phänomenologische Philosophie und Literatur gab, aufgezeigt und in ein Gespräch miteinander gebracht werden.

I. Eine phänomenologische Lektüre des Zarathustra-Kapitels „Von der Erlösung“

Der Anfang des hier versuchten Unterfangens, das Verhältnis von Zeit und Leid phänomenologisch zu beschreiben, soll von Friedrich Nietzsches Zarathustra-Kapitel „Von der Erlösung“ ausgehen. Die Fokussierung auf dieses Kapitel erfolgt, weil es beinahe alle Lebensthemen der Philosophie Nietzsches auf sehr kurzem Raum behandelt und anscheinend lässt: Dem Leser begegnet etwa die Frage nach Willen und Widerwillen, das Leitthema der nietzscheanischen Anthropologie, die Frage nach dem Menschen, eine spekulative Genealogie des Ressentiments aus dem Geist des Nachdenkens, deren Ausdruck in der Rache, die Loslösung bzw. Erlösung vom Geist der Rache, sowie die Frage nach dem Verhältnis von Schmerz, Leid und Gesundheit. Die Aufgabe dieser Arbeit besteht zuerst darin, dieses Aufscheinen explizit zu machen, um dadurch aufzeigen zu können, wie all diese Philosopheme miteinander in Zusammenhang stehen. Dabei wird deutlich werden, in welcher Art und Weise Zeit und Leid bei Nietzsche zueinander stehen. Deshalb sollen an dieser Stelle noch keine Vorüberlegungen zu den Phänomenen wie Zeit und Leid gegeben werden, diese sollen zuerst durch die Lektüre des Erlösungskapitels gewonnen werden. So positioniert sich diese Arbeit methodisch als eine, die nicht von bereits scheinbar gegebenen Phänomenen oder Begriffen ausgehend den Text mit diesen konfrontieren möchte. Das Phänomenologische dieser Arbeit zeigt sich gerade darin, inwieweit sie es vermag, die Phänomene, welche der Text mitzuteilen weiß, als sie selbst aufzunehmen.

Methodisch versteht sich diese Arbeit als phänomenologische: In einem ersten, immer auch naiven Sinn², soll der „Sache selbst“ (Husserl) begegnet werden. Das heißt an dieser Stelle zuerst, dass nur das, was in dem Kapitel „Von der Erlösung“ sich aufzeigt, seinem eigenen Sinn nach gelesen, und

² Naiv verstanden in dem Sinne, etwas zuerst einmal für es selbst zu nehmen, nicht in einem wie auch immer gestalteten Deutungsrahmen verstehen zu wollen. Dazu Eugen Fink: „Es ist für die phänomenologische Forschung eine unaufhebbare Notwendigkeit, in einer gewissen Naivität zu beginnen; nicht nur insofern als die Forschung mit der Thematisierung des ursprünglichen Lebens beginnt, [...] sondern sogar die „transzendente“ Einstellung ist in einem profunden Sinne noch naiv.“ (Eugen Fink. Phänomenologische Werkstatt 1, Gesamtausgabe EFGA 3/1, Freiburg/München 2006, S. 44).

dass dies sich Aufzeigende nicht als Metapher, sondern als Sache aufgefasst werden soll³. Dies erfordert eine spezielle Art von Epoché auf Seiten des Lesers: Sein Vorwissen, was immer schon präsent in die Lektüre eines Textes einfließt, soll zuerst einmal nicht als ein solches explizit gemacht, sondern zurückgehalten werden. Die Aufgabe des Lesers kann nicht eine phänomenologische sein, wenn er seinen Sinn, sein Vorwissen nur auf einen Text projiziert. Dies führt unweigerlich zu einer rein allegorischen Deutung, welche dadurch gekennzeichnet ist, dass sie davon ausgeht, der jeweilige „Bildgehalt umschließ[e] und [verberge] einen rationalen Erkenntnisgehalt, den die Reflexion herauszuschälen und als seinen eigentlichen Kern aufzudecken hat“⁴. Die Aufgabe einer phänomenologischen Lektüre stellt hingegen ein Paradox dar: Sie möchte einen Text in seinem Eigensinn lesen, jenseits von theoretischen, historischen oder politischen Voreinstellungen, weiß aber darum, dass es solche gibt und geben muss, da man, zumindest solange wie man Mensch ist, sich immer auch in dieser, so Husserl, *mundanen Einstellung* befindet. Mit der Erschließung einer „transzendentalen Einstellung“ beginnt der Phänomenologe in eine Spannung einzutreten: insofern eine solche Einstellung nur im Rahmen einer leiblich existierenden, „natürlich-mundanen“ Weise einnehmbar ist, die aber zugleich nicht gänzlich verlassen werden kann. Aber allein durch das Explizitwerden dieser Spannung kann Phänomenologie als Methode erst möglich werden.

Die Methode lässt sich auch anders beschreiben: Wesentlich für das Lesen des Textes scheint es dem Verfasser, nur das, was der Text von sich her selbst zeigt und mitteilt, gelten zu lassen. Einem Leser kommt somit die Aufgabe zu, das Mitgeteilte in seinem Eigensinn zuerst einmal aufzunehmen. Die Lektüre soll sämtliches Vorwissen, sämtliche Kontexte außerhalb des Textes, die dem Leser gegeben sind, einklammern⁵. Unvoreingenommenheit könnte man als das Schlagwort eines solchen

³ Man möge diese Auffassung des phänomenalen Gehaltes von „Also sprach Zarathustra“, welches schlicht als „Buch“, nicht als Mythos, Lehrgedicht, philosophische Dichtung o.ä. gegeben ist, mit Paul Celans Auffassung der Rolle der Metapher und des Bildes im Gedicht vergleichen: „Das Bild? Die Metapher? Sie sind das Gesehene, Wahrnehmbare, sie haben phänomenalen Charakter. Das Gedicht ist der einmalige Ort, wo alle Tropen ad absurdum geführt werden“ (Paul Celan, *Der Meridian*, TCA, Frankfurt a.M. 1999, S. 74, Nr. 66) und „Das Gedicht hat, glaube ich, noch da, wo es am Bildhaftesten ist, einen antimetaphorischen Charakter, das Bild hat einen phänomenalen, durch Anschauung erkennbaren Zug.“ (ebd., S. 74, Nr. 68/384).

⁴ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt 1987, S. 4.

⁵ Damit soll auch auf die Einbeziehung von textologischen Positionen verzichtet werden, etwa der äußerst erhellenden Claus Zittels (Zittel, Claus. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘*, Würzburg 2000). Dieser liest „Also sprach Zarathustra“ ausschließlich als raffiniertes poetisches Werk, um so Fehlschlüssen vom poetischen Text des Zarathustras auf eventuelle positive Lehrgehalte Nietzsches, die der Interpret nur aufzudecken habe, zu vermeiden. Damit wendet sich Zittel, ebenso wie der Verfasser, gegen eine allegorische Deutung des Textes (vgl. etwa Zittels Kritik an Günther Abel, S. 198, oder Volker Gerhardt, S. 205, 226). Allerdings lebt Zittels Analyse von einer tiefen Sprachskepsis, die eher postuliert als begründet wird. So bleibt Zittel bei einer metaphorischen Lesart des Textes unter völliger Verkennung eines erst noch, gerade auch mit den Mitteln der Textologie zu beschreibenden phänomenalen Gehaltes: So bleibt seine Lesart des Zarathustra bei folgendem Urteil stehen: „Nietzsches Zarathustra besteht fast gänzlich aus Parodien, Travestien, Persiflagen, Pastiches, Ironisierungen“ (S. 212). Zu einem solchen Urteil gelangt man über

Vorgehens nennen. Durch diese Methode, nur das Mitgeteilte in seinem Eigensinn gelten zu lassen, hofft der Autor, einen Weg zu der „Sache selbst“ einschlagen zu können. Im zur Lektüre gewählten Kapitel begegnen dem Leser jedoch, wie oben bereits genannt, nicht nur eine Sache, ein Thema, sondern vielmehr beinahe alle Kernpunkte der Philosophie Nietzsches. Insofern ist die Sache selbst, die durch die phänomenologische Lektüre des Erlösungskapitels sich mitteilen soll die Philosophie Nietzsches in nuce. Dass nun aber nicht die ganze Philosophie Nietzsches aus einem winzigen Bruchteil seines Oeuvres sich von sich selbst her mitzuteilen vermag, ist selbstverständlich. In zweifachem Sinne möchte der Verfasser einer holistischen Auffassung der Nietzscheanischen Philosophie vorbeugen:

1. Gegenstand soll dasjenige sein, was sich mitteilt. Mitteilen kann sich, wie das Wort bereits andeutet, jedoch immer nur Partikulares: ein Mit-Teil. Doch dieses Mit-Teil verweist gerade in seiner Partikularität auf ein Ganzes, zu dem es gehört, was aber selbst phänomenologisch nie zu erscheinen vermag - ein Mitganzes, also eine Mitteilung eines Ganzen, scheint ausgeschlossen⁶.

2. Selbst wenn man alle Werke und Sekundärliteratur von und zu Nietzsche mit einbezüge, wirkte die Aussage, den „ganzen Nietzsche“ zu kennen, verstörend: Hier darf das mögliche holistische Lektüreerlebnis nicht mit dem totalen Einverleiben eines Menschen verwechselt werden. Die Gleichsetzung von Werk und Wirken mit dem Leben eines Menschen selbst, was immer das Ganze im Verhältnis zum Werk darstellt, übersieht die notwendige Partikularität des Schaffens. Dieses weist auch über sich selbst hinaus. Jedoch nicht nur in Richtung der realen Person: allen Werken ist auch immer etwas zu Eigen, was dem Autor selbst verborgen bleibt. Insofern transzendiert das Werk sich selbst in zwei Richtungen: zurück auf den Autor, und auch über ihn hinaus. Ein Mitganzes kann somit notwendig nur in versuchten Annäherungen aufgezeigt werden, ausgehend von demjenigen, von dem her die Mit-Teilungen über sich selbst hinausweisen. Diese Einschränkungen bitte ich zu beachten, wenn das Ziel dieses Beginns der Untersuchung auch das Aufweisen der Kernthemen der Philosophie Nietzsches in ihrem Eigensinn lauten mag.

eine philologisch-kontextualisierende Analyse. Doch gerade auch diese Urteile wollen wir methodisch einklammern, um einen phänomenalen Gehalt jenseits von Parodie und Pastiche uns erschließen zu können. Dies mag als methodische Naivität verstanden werden. Gerade auch die philologischen Deutungen engen einen Text ein, schlimmstenfalls determinieren sie ihn ebenso wie rein biographische Ansätze. Damit wird der Text nur als Ergebnis seiner kulturellen/biographischen Anspielungen verständlich, was die Transzendierungen des Textes, welche über Zitat und Biographie hinausweisen, unberücksichtigt lässt. Das Bezugfeld soll hier weder in den philologischen Quellen der von Nietzsche verwendeten Metaphern und Zitate liegen, ebenso wenig in Nietzsches Biographie, sondern nur im Text als Text selbst.

⁶ Vgl. hierzu die Überlegungen Eugen Finks zum „Meontisch-Absoluten“ (Fink, Eugen. Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl (Eugen Fink Gesamtausgabe 3.1), S. 72), d.h. dem Absoluten, dass sich als ein Meon anzeigt, aber nicht phänomenal aufweisen, „den Entzug nicht im Phänomenalen aufgehen lässt“ (Sepp, Hans Rainer. Nietzsches Geburt der Tragödie. Eine phänomenologische Lektüre, in: Divinatio. Studia Culturologica 10, Sofia 1999, S. 87 f.).

Zur Literaturlage: Obgleich Nietzsches Denken oftmals als eine „Erlösungsphilosophie“ bezeichnet worden ist⁷, blieb die Sekundärliteratur, welche sich speziell dem Erlösungskapitel aus „Also sprach Zarathustra“ widmet, doch überschaubar⁸. In der phänomenologisch inspirierten Nietzscheliteratur⁹ stellt Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsches Erlösungskapitel, wie sie in „Was ist Denken?“ und „Wer ist Nietzsches Zarathustra“ geschah, einen wesentlichen Höhepunkt dar, an den viele anknüpfen¹⁰. Heideggers Nietzsche wird an dieser Stelle aber vorerst beiseite geschoben, da dieser spezielle Blick auf Nietzsche eine methodisch unerwünschte Voreingenommenheit darstellen würde. Aufgrund der besonderen Bedeutung der heideggerschen Nietzschelektüre wird diese aber im zweiten Teil der Arbeit, der sich der Fortwirkung der im Erlösungskapitel von Nietzsche aufgeworfenen Fragen in der vor allem phänomenologischen Philosophie des 20. Jahrhunderts widmen wird, Eingang finden.

Bevor nun aber das Erlösungskapitel selbst Gegenstand der Arbeit wird, bietet es sich zunächst an, auf die Entwicklung einer spezifisch nietzscheanischen Fragestellung einzugehen, welche dort selbst zentral werden wird: die Frage nach dem „Es war“. Die Vorbetrachtung der Genealogie dieses Ausdrucks in Grundzügen aufzuzeigen ist als Vorstudie zum Erlösungskapitel unabdinglich. Aus zwei Gründen soll zuerst ein Schritt zurück zu Nietzsches früher Phase unternommen werden: 1. Im Erlösungskapitel wird explizit ein älterer Topos der nietzscheanischen Philosophie, der Umgang mit dem „Es war“, verwendet, welches damit auch wiedererinnert werden soll. Um jedoch die Lektüre des Erlösungskapitels nicht durch eine Rückblende auf diesen bereits viel früher eingeführten Topos unterbrechen zu müssen, soll es der eigentlichen Lektüre des Zarathustrakapitels vorangestellt

⁷ Von Lou Andreas-Salomé, die Nietzsches Ansatz als „neue Erlösungsphilosophie“ bestimmte (Andreas-Salomé, Lou. Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Frankfurt am Main 1983, S. 260) bis Bernd Magnus, welcher Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr als „Erlösungsmythos“ versteht (Magnus, Bernd. Nietzsches äternalistischer Gegenmythos. In: J. Salaquarda (Hrsg.). Nietzsche. Darmstadt 1980, S. 231). Auch Nietzsche selbst sah seine Philosophie – zumindest eine Zeit lang - in einem solchen Kontext, wenn er seine Aufgabe als „Lehre von der Erlösung des Menschen von sich selber“ (Nietzsche, Nachlaß 1882-1884. In: Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden (KSA). Bd. 10, S. 501) begriff. Zur Frage, ob Nietzsches Philosophie als reine Erlösungslehre begriffen werden kann, möchte diese Arbeit einen Beitrag leisten, indem sie versucht, das Phänomen der Erlösung, wie es sich im Erlösungskapitel selbst entwickelt, darzustellen.

⁸ Eine Einzelstudie hinsichtlich des Verhältnisses von Zeit, Ressentiment und Erlösung liegt bereits vor Koecke, Christian. Zeit des Ressentiments, Zeit der Erlösung. Nietzsches Typologie temporaler Interpretation und ihre Aufhebung in der Zeit. Berlin, New York 1994. Im Rahmen von Werkinterpretationen wird das Erlösungskapitel natürlich auch behandelt, da aber immer dem Gesamtwerk nicht nur ein- sondern auch untergeordnet (z.B. bei Niemeyer, Christian. Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. Darmstadt 2007, S. 57-59). Mit einem solchen Zugang gelingt es jedoch nicht, das phänomenologisch Interessante des Kapitels selbst zu gewinnen.

⁹ Wobei fraglich ist, ob die Methode der Nietzschelektüre der Phänomenologen Heidegger und Fink überhaupt eine Phänomenologische genannt werden kann. Vgl. dazu das Kapitel II. 2. b) dieser Arbeit zu Heidegger.

¹⁰ So etwa Fink (Fink, Eugen. Nietzsches Philosophie. Stuttgart 1960, z.B. S. 83: „Alles Seiende ist Wille zur Macht.“) oder Gadamer, der „Also sprach Zarathustra“ auf die Frage nach dem Sinn von Sein hin liest (Gadamer, Hans Georg. Das Drama Zarathustras. In: Nietzsche-Studien 15, 1986, S. 4).

werden. Erst vor dem Hintergrund der Einführung des „Es war“ im Frühwerk werden die Differenzen zwischen diesem und dem Erlösungskapitel deutlich. 2. Das „Es war“ als eigenständiges Phänomen fand in der Forschung bisher keinerlei Beachtung. Diese Arbeit möchte diese Lücke schließen, und eine Genealogie des „Es war“ bei Nietzsche entwickeln. Dieser Vorbetrachtung der Entwicklung des „Es war“ bei Nietzsche wird mit der Kapitelnummerierung 0 (Null) Rechnung getragen.

0. Zur Einleitung: Die Rolle des „Es war“ bei Nietzsche

In der Literatur fand sich bisher kaum Beachtung für das „Es war“, obwohl es ein auffallend idiosynkratischer Ausdruck ist, und damit etwas Spezifisches mitzuteilen vermag. Eine erste Aufgabe dieser Arbeit ist es, den Sinn des „Es war“ zum Ausdruck zu bringen, und zu zeigen, warum gerade das „Es war“ dasjenige Phänomen bezeichnen soll, von dem diese Arbeit handeln wird und nicht etwa Historizität oder Vergangenheit.

Die Verwendung des „Es war“ findet sich bei Nietzsche bereits im Manuskript „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, welches im April 1873 abgeschlossen wurde, also zehn Jahre vor Veröffentlichung der ersten beiden Zarathustra-Teile im Jahre 1883, wo im Erlösungskapitel des zweiten Teils letztmalig vom „Es war“ die Rede ist. Im Hinblick auf die vergleichsweise recht kurze philosophische Schaffensphase von etwa 18 Jahren in Nietzsches Leben, welche mit den Vorarbeiten zur Tragödienschrift 1871 begann und 1889 endete, kann festgestellt werden, dass der Ausdruck „Es war“ in der Frühphase entstand und - wenngleich äußerst selten genannt - sich bis weit in die mittlere Werkphase beibehielt. Im Folgenden sollen nun die ersten Erwähnungen des „Es war“ aus Nietzsches Schrift zur tragischen Philosophie betrachtet werden. Danach wird Nietzsches erste ausführliche Auseinandersetzung mit dem „Es war“ aus der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ von 1874 behandelt. Damit soll ein Verständnis des Problemgebietes, welches Nietzsche unter dem Wort „Es war“ in seiner Frühphase verstand, erlangt werden.

a) Das „Es war“ als ontologisch-phänomenales Paradox gegen die Totalität des Seins

Eingeführt hat Nietzsche das „Es war“ in einer Polemik gegen Parmenides' Philosophie eines starren, unveränderlichen Seins:

„Nun tauchte er [Parmenides] in das kalte Bad seiner furchtbaren Abstraktionen. Das, was wahrhaft ist, muß in ewiger Gegenwart sein, von ihm kann nicht gesagt werden „es war“ „es wird sein“. Das Seiende kann nicht geworden sein: denn woraus hätte es werden können? Aus dem Nichtseienden? Aber das ist nicht und kann nichts hervorbringen. Aus dem Seienden? Dies würde nichts Anderes als sich selbst erzeugen. Ebenso steht es mit dem Vergehen; es ist ebenso unmöglich, wie das Werden, wie jede Veränderung, wie jeder Zuwachs, jede Abnahme. Überhaupt gilt der Satz: alles, von dem gesagt werden kann „es ist gewesen“ oder „es wird sein“, ist nicht, vom Seienden aber kann nie gesagt werden „es ist nicht“. Das Seiende ist untheilbar, denn wo ist die zweite Macht, die es theilen sollte? Es ist unbeweglich, denn wohin sollte es sich bewegen?“¹¹

Die Form des „Es war“ scheint von Nietzsche an dieser Stelle gewählt, um es als kategoriale Aussage über Seiendes verwenden zu können. Man könnte die parmenideische Aussage über das Seiende als „Es ist“ bezeichnen, welches, weil es ist, nicht „Es war“ und auch nicht „es wird sein“ sein kann, da diese dem Sein entgegenstehen und auf ein (Noch-)Nichtsein verweisen. Eingeführt wird das „Es war“ bei Nietzsche als ontologisch-logisches Paradoxon: Das „Es“ verweist auf das Seiende, das „war“ auf Vergehen und Gewesenheit, welche, rein logisch (oder, mit Nietzsche gesprochen: abstrakt) betrachtet, unmöglich sind. Festzuhalten sind drei Tendenzen des „Es war“:

1. Ontologisch stellen sich das „Es war“ und das „Es wird sein“ als phänomenal erlebbare Widerstände gegen eine holistische, „untheilbare“ Totalität des Seienden¹².
2. Phänomenal teilt sich die Zeit vielmehr auf in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das Seiende ist nicht „ewige Gegenwart“. Die Einführung des „Es war“ verweist damit auch temporal auf ein Unterlaufen einer totalen Gegenwärtigkeit.
3. Moval¹³ verweist das „Es war“ auf die Beweglichkeit des Seienden.

b) Die Totalität des „Es war einmal“

In einem gänzlich anderen Kontext findet sich ein zweites Mal in Nietzsches Schrift zur tragischen Philosophie das „Es war“, diesmal jedoch in der Form „Es war einmal“. Damit verweist Nietzsche auf die häufig am Beginn eines Märchens verwendete Phrase, die vor allem durch die Werke der

¹¹ Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, § 10, KSA Bd. 1, S. 842 f.

¹² Wie oben schon erwähnt, ist das Ganze phänomenal nur negativ aufzuweisen: als ein über das Mit-Teil Hinausweisendes. Bemerkenswert auch die Charakterisierung der parmenideischen Philosophie als „untheilbar“: Wie soll sich das Unteilbare jemals mitteilen können?

¹³ Moval dient als Erweiterung zu lokal: Lokal verweist immer auf einen Ort bzw. einen Raum, ist also gesetzt und unbeweglich, moval ist zwar nur lokal, d.h. räumlich zu verstehen, verweist aber darüber hinaus auf das Bewegen als Bewegung.

Gebrüder Grimm im Laufe des 19. Jahrhunderts in den Sprachgebrauch Einzug fand¹⁴. Die längere Passage sei hier wiedergegeben:

„— Eine Zeit, die an der sogenannten allgemeinen Bildung leidet, aber keine Kultur und in ihrem Leben keine Einheit des Stils hat, wird mit der Philosophie nichts Rechtes anzufangen wissen [...] Niemand darf es wagen, das Gesetz der Philosophie an sich zu erfüllen, niemand lebt philosophisch, mit jener einfachen Mannestreue, die einen Alten zwang, wo er auch war, was er auch trieb, sich als Stoiker zu gebärden, falls er der Stoa einmal Treue zugesagt hatte. Alles moderne Philosophiren ist politisch und polizeilich, durch Regierungen Kirchen Akademien Sitten Moden Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt: es bleibt beim Seufzer „wenn doch“ oder bei der Erkenntniß „es war einmal“. Die Philosophie ist ohne Recht, deshalb müßte sie der moderne Mensch, wenn er überhaupt nur muthig und gewissenhaft wäre, verwerfen und sie etwa mit ähnlichen Worten verbannen, mit denen Platon die Tragödiendichter aus seinem Staate verwies.“¹⁵

Der Kontext dieser Stelle ist wiederum ein polemischer, nun aber nicht gegen die totalisierende parmenideische Ontologie gerichtet, sondern gegen „eine Zeit“ der Allgemeinbildung, der Nietzsche bis ins Spätwerk immer wieder einen Mangel an Kultur und Stil vorwerfen sollte¹⁶. Den Verdacht, den Nietzsche in obigem Zitat äußert ist der, dass niemand mehr das „Gesetz der Philosophie“ erfülle, auch philosophisch zu leben. Die Philosophie scheint Nietzsche nur Mittel zum Zweck für dahinterliegende andere, nichtphilosophische Interessen: seien diese nun politisch oder spirituell motiviert. Wenn die Philosophie nur als Begründung für Bewegungen der Vergangenheit betrachtet wird, verliert sie allen Anspruch auf die Gegenwart und Zukunft, und auch ihr lebendigschöpferisches Potential.

Aus dieser Passage ist ersichtlich, dass das „Es war einmal“ in der Polemik gegen den Historismus strukturell eine ganz ähnliche Tendenz aufweist wie das „Es war“ in der Polemik gegen Parmenides: Wiederum wird eine allumspannende Totalisierung einer Zeit, diesmal allerdings der Vergangenheit, verworfen zugunsten einer lebendigen Zeitvorstellung. Lebendig insofern, dass das Leben Werden und Vergehen mit umfasst.

¹⁴ Grimms Kinder- und Hausmärchen wurden von 1812 bis 1858 von Jacob und Wilhelm Grimm herausgegeben und erlebten bis 1857 sieben Auflagen, was von einer beachtlichen Verbreitung zeugt.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, KSA Bd. 1, S. 812, fast wortwörtlich findet sich diese Formulierung auch in der zweiten „Unzeitgemäße Betrachtung“, vgl. ebd., S. 282.

¹⁶ Am Deutlichsten vielleicht zu finden im Zarathustrakapitel „Vom Lande der Bildung“, wo die „Gegenwärtigen“ als „Buntgesprenkeltes“ bezeichnet werden, deren eigenes Gesicht unter den „Zeichen der Vergangenheit“ verborgen liegt, Nietzsche, Friedrich, KSA Bd. 4, S. 153.

Eine weitere Intention Nietzsches scheint es zu sein, davor zu warnen die Geschichte selbst nur als Märchen zu lesen: Das, was einmal war, kann notwendig nur singular („einmal“), unpersönlich („es“) und dem Vergehen nach abgeschlossen („war“) sein – oder, auf ein Wort gebracht: tot. Insofern deutet sich hier bereits die nietzscheanische Kritik an der Historie an, welche ihren Nutzen und Nachteil nur am Leben, besser gesagt an der Lebendigkeit, selbst bemessen darf. Die Kritik Nietzsches ist keine an der Historie selbst, sondern nur an der Art und Weise, wie man das Historische verstehen mag – als lebendig oder tot.

c) Das „Es war“ als Losungswort des Daseins

Eine erste direkte Auseinandersetzung mit dem „Es war“ findet sich am Beginn der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtungen: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“.

„Dann [nach dem Herausruf aus der Vergessenheit] lernt es [das Kind] das Wort „es war“ zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruss an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist — ein nie zu vollendendes Imperfectum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntniss, dass Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen.“¹⁷

Nietzsche gibt an dieser Stelle, welche im anthropologischen Kontext von dem unmöglichen Vergessen und dem ständigen Erinnern situiert ist, eine erste direkte Bestimmung des „Es war“. Dieses sei als ein „Losungswort“ aufzufassen für dasjenige, was das Dasein des Menschen im Grunde ausmacht. Mit der Bezeichnung des „Es war“ als eines Losungsworts wird die Wichtigkeit dieser Formulierung bei Nietzsche deutlich: Ein Losungswort ist ein Wort für das Los, was zugeteilt worden ist, es ist ein Schicksalswort, und zwar für das gesamte menschliche Dasein. Die etymologische Nähe zwischen Losung, Loslösung und schließlich der Erlösung ist im Hinblick auf das Auftauchen des „Es war“ bei Nietzsche bemerkenswert, wurde es doch als „Losungswort“ eingeführt und taucht erst zehn Jahre später wieder in dem Zarathustra-Kapitel „Von der Erlösung“ auf. Das Werk, welches in der Mitte dieser Zeitspanne entstand, „Menschliches, Allzumenschliches“, betrachtete Nietzsche rückblickend als die „große Loslösung“¹⁸. Auch dieser Spur gilt es im Verlauf dieser Arbeit zu folgen, sie wird sich in Nietzsches Werken in einer Transformation des Umgangs mit dem Schicksal und dessen Verhältnis zum Menschen zeigen.

¹⁷ Ebd., S. 249.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich. Menschliches, Allzumenschliches, KSA Bd. 2, S. 15.

Doch wofür dient das „Es war“ als Losungswort? Ausgedrückt werden soll damit eine *conditio humana*, es soll daran erinnern, „was sein Dasein im Grunde ist: ein nie zu vollendendes Imperfectum“¹⁹, bzw. „nur ein ununterbrochenes Gewesensein“²⁰. Damit dient das „Es war“ als eine Aussage über das Dasein selbst. Offensichtlich scheint der Mensch, auf dessen Dasein Nietzsche sich in dieser Passage bezieht, sich schwer damit abfinden zu können: Aus der Einsicht, dass das „Es war“ an die ständige Unvollendetheit des Daseins erinnert, knüpfen sich in der Folge „Kampf, Leiden und Ueberdruss“²¹ am Dasein an. Dadurch gewinnt die nietzscheanische Daseinsanalytik eine tragische Note, da der Opponent dieses Kampfes niemand geringeres ist als das Schicksal selbst. Ebenso entspringen das Leiden und der Überdruss dem so zugelosten Dasein selbst. Doch woran entzündet sich der Konflikt? Durch die Losung des „Es war“ erscheint das Dasein als ein solches, „das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“²². Damit wird deutlich, dass es um das Leben selbst geht: Es geht bei diesem Kampf, dem Leid und dem Überdruss nicht um das Vergangenheit-haben an sich, auch nicht nur gegen Schicksal und Dasein, sondern vor allem gegen eine dadurch evozierte Auffassung vom menschlichen Leben, welches nur aus Widerspruch, Verneinung und (Selbst-)Verzehrung heraus existiert, ja überhaupt erst existieren kann. Damit ist das eigentliche Problem benannt, auf welches das Losungswort „Es war“ abzielt: Wie kann man ein solches selbstverzehrendes Leben, welches am Ende sterblich ist, aber auch zu jedem Zeitpunkt, da jeder einzelne Moment vergänglich ist, leben wollen? Ein Leben, das nur über einen rückwärtigen Horizont verfügt, sich nur als ein wachsender Schatten zeigt?

Im Rahmen dieses Problems entwickelte Nietzsche im Laufe seines Schaffens Antworten, die Kernpunkte seiner Philosophie: seine Auffassung eines vertieften Pessimismus, der das Leid annahme, das *amor fati*, die Liebe zum Faktischen, sowie seine Konzeption einer Philosophie der Zukunft. Mit den zuerst genannten Auffassungen versuchte Nietzsche sich an einer anderen Haltung zu den Folgen des Losungswortes „Es war“, mit Letzterer an einer anderen Deutung des menschlichen Daseins selbst. So mag das Dasein sicherlich den Charakter eines Imperfectums haben, aber hat es *nur* diese Eigenschaft, ist es dies wirklich *im Grunde* so, ist es eine Losung, ein Schicksal? Eine wichtige Bemerkung ist jedoch, das Dasein hinsichtlich seiner Vergangenheitsdimension mit dem Leid in eine Verbindung zu setzen: Leiden kann man nur an dem, was da ist, nicht an dem, was noch kommen mag²³. Auch das Imperfectum wird als ein solches bestimmt, welches nie vollendet ist,

¹⁹ Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 1, S. 249.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Auch wenn man etwa an Angespanntheit vor einem öffentlichen Auftritt denken mag, so ist dieses Leiden doch mit dem gegenwärtigen Unwohlsein verknüpft, welche das Zukünftige nur antizipiert. Das Verhältnis von

und somit, da nicht abgeschlossen, auch gegenwärtig. Wenn das Vergangene ein abgeschlossenes wäre, könnte es keinen Kampf evozieren, kein Leiden verursachen: es wäre einfach nicht da, nicht präsent.

d) Das „Es war einmal“ als Antimoral der Geschichte

Am Ende der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ zeichnet sich eine neue Facette des „es war“ ab: Hier widmet sich Nietzsche erstmals den praktischen Aspekten des Phänomens, indem er, ausgehend von einem Verständnis des Historischen, was sich als ein „Es war einmal“ zeigt, die darin implizierte Moral und Tugend darstellt. Auch diese längere Passage sei hier wiedergegeben:

„Die Geschichte prägt immer ein: „*es war einmal*“, die Moral: „ihr sollt nicht“ oder „ihr hättet nicht sollen“. So wird die Geschichte zu einem Compendium der thatsächlichen Unmoral. [...] Wie wenige Lebende haben überhaupt, solchen Todten [gemeint sind Raffael und Goethe] gegenüber, ein Recht zu leben! Dass die Vielen leben und jene Wenigen nicht mehr leben, ist nichts als eine brutale Wahrheit, das heisst eine unverbesserliche Dummheit, ein plumpes „es ist einmal so“ gegenüber der Moral „es sollte nicht so sein“. Ja, gegenüber der Moral! Denn rede man von welcher Tugend man wolle, von der Gerechtigkeit, Grossmuth, Tapferkeit, von der Weisheit und dem Mitleid des Menschen — überall ist er dadurch tugendhaft, dass er sich gegen jene blinde Macht der Facta, gegen die Tyrannei des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht die Gesetze jener Geschichtsfluctuationen sind. Er schwimmt immer gegen die geschichtlichen Wellen, sei es dass er seine Leidenschaften als die nächste dumme Thatsächlichkeit seiner Existenz bekämpft oder dass er sich zur Ehrlichkeit verpflichtet, während die Lüge rings um ihn herum ihre glitzernden Netze spinnt. Wäre die Geschichte überhaupt nichts weiter als „das Weltsystem von Leidenschaft und Irrthum“, so würde der Mensch so in ihr lesen müssen, wie Goethe den Werther zu lesen rieth, gleich als ob sie riefte: „sei ein Mann und folge mir nicht nach!“ Glücklicher Weise bewahrt sie aber auch das Gedächtniss an die grossen Kämpfer gegen die Geschichte, das heisst gegen die blinde Macht des Wirklichen und stellt sich dadurch selbst an den Pranger, dass sie Jene gerade als die eigentlichen historischen Naturen heraushebt, die sich um das „So ist es“ wenig kümmern, um vielmehr mit heiterem Stolze einem „So soll es sein“ zu folgen.“²⁴

Die Lehren der Geschichte stellen für Nietzsche nichts anderes als eine Chronologie der brutalen Faktizität, der diktatorischen Wirklichkeit dar, welche mit normativen Wünschen unvereinbar seien, wofür Nietzsche sich eines drastischen Beispiels bedient: Sollensvorgaben können gar so weit gehen,

Zeit und Leid ist eines hinsichtlich bereits oder soeben Erlebten, anders als das Verhältnis von Zeit und Sorge: Man sorgt sich um das, was noch nicht ist, bzw. was noch nicht gewusst ist.

²⁴Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 1, S. 310 f.

dass sie sich eine Hoheit über das Recht auf Leben herausnehmen auf Grundlage einer spekulativen Wertigkeit von Menschen. Die Metamoral der Moral: Das, was war und ist, darf nicht sein. Dem gegenüber tritt das deskriptive Urteil der Historie, welches das Faktische verabsolutiert und sich in einer blanken Illusionslosigkeit über das Leben zu gefallen weiß. Die Moral der Geschichte schließt aus dem Vergangenen auf das Gegenwärtige: So war es, so ist es nun einmal. Problematisch scheint Nietzsche die Verabsolutierung dieser historischen Anti-Moral, weil sie dazu neigt, die Gegenbeispiele zu ignorieren: Gegenbeispiele sind für Nietzsche alle Tugenden, welche sich immer dezidiert gegen eine scheinbar absolute nicht tugendhafte Haltung entschieden, und damit auch mit der Historie und ihrer eigentümlichen Absolutheit brachen. Hier zeigt sich ein Thema der nietzscheanischen Philosophie an, welches sich später unter dem Titel „Umwertung der Werte“ zur Lebensaufgabe ausgestaltete. Die Wandlung der Haltung dieser „Kämpfer gegen die Geschichte“ vollzieht sich weg vom „So ist es“ (bzw. war es) hin zum „So soll es sein“²⁵. Damit wird ein Bruch mit der tradierten Historie evoziert, der Horizont des Tugendhaften ist gen Zukunft gerichtet: An der bereits existierenden Faktizität lässt sich nicht mehr rühren, welches zwei Konsequenzen hat: 1. An der Vergangenheit kann offensichtlich nichts geändert werden (der Wunsch lautet nicht: so soll es gewesen sein) und 2. Die Zukunft ist prinzipiell offen für neue mögliche Wege jenseits der überlieferten Wirklichkeit. Damit provoziert Nietzsche einen Bruch mit dem Losungswort, dem Schicksalsspruch des „Es war“, indem er die Gültigkeit dieses Wortes soweit einschränkt, dass daraus keinerlei moralische Determinismen sich begründen können und eine Zukunft abseits des Schicksals horizontal als Möglichkeit aufscheint. Hiermit findet sich an diesem Punkt in Nietzsches Philosophie der größte Widerspruch zum späteren Leitmotiv des amor fati – zwischen Wirklichkeit und Schicksal auf der einen und Möglichkeit und Tugend auf der anderen Seite zeichnet sich hier keine Synthese ab. Dies mag einer der Gründe sein, weshalb Nietzsche selbst in seinen späteren, zum Teil autobiographischen Werken, kaum auf seine zweite „Unzeitgemäße Betrachtung“ rekurriert: vertritt er hier doch noch radikal eine nicht schicksalsliebende, sondern vielmehr schicksalsnegierende Position.

²⁵ Ebd., S. 311.

e) Zusammenfassung: Die Bedeutungen des „Es war“ bis zu „Also sprach Zarathustra“ unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Zeit und Leid

Wie oben gezeigt werden konnte, ist die Verwendung des Ausdrucks „Es war“ nicht einheitlich. Es scheint vielmehr, als ob mit jeder Verwendung des Ausdrucks jeweils eine neue Facette des damit bezeichneten Phänomens zur Geltung gelangen soll. Wurde das „Es war“ eingeführt als ein phänomenales Indiz gegen die parmenideische Ontologie, so wurde es im Verlauf danach selbst zum Problem: Wenn sich das „Es war“ selbst als Holismus zeigt, dann nimmt es den Platz für das Leben. In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ wurde das „Es war“ schließlich zum Lösungswort des Daseins schlechthin, und damit zu dem bewegenden Moment, welches Leiden, Kampf und Überdruß in die Welt bringt. Zuletzt wurde das „Es war“ als Hinweis auf die brutale Faktizität verstanden, welche, wenn zur moralischen Haltung verlängert, zu einem hoffnungslosen So-ist-es-nunmal gerinnt, und damit sich als eine Antimoral gegen jeglichen Bruch der Faktizität durch neue Moralen gestaltet.

Es kann nun festgestellt werden, dass sich für Nietzsche im Laufe des Frühwerkes das Phänomen des „Es war“, nach dem ersten phänomenalen Auftauchen, immer weiter hin zu einem Grundproblem gestaltete, sowohl in ontologisch-anthropologischer (Lösungswort) als auch in dynamisch-ethischer Perspektive (als „Tyrannei des Wirklichen“²⁶). Wie alles Faktische muss das „Es war“ als ein Widerstand begriffen werden. Wie weiterhin gezeigt worden ist, stellt das „Es war“ nicht nur ein Grundproblem, sondern auch den Grund des Anstoßes der nietzscheanischen Denkbewegung dar, insofern gerade dadurch die genuin moralischen Momente des Kampfes, der Loslösung bis hin zur Erlösung vom Schicksal bzw. der Faktizität zum Thema der Philosophie Nietzsches werden.

Hinsichtlich des Fragekontextes von Zeit und Leid kann ein erstes Zusammenkommen dieser beiden Phänomene bei Nietzsche im Zusammenhang mit den „Es war“ festgestellt werden: so zeigt sich das „Es war“ als eine zeitliche Bestimmung, welche das Leiden selbst erst ins Dasein zu bringen vermag. Das „Es war“, verstanden als ein unvollendetes Imperfectum, ist Nietzsches proto-phenomenologische²⁷ Analyse der phänomenal erlebbaren Zeit, welche als eine Spannung zwischen

²⁶ Ebd.

²⁷ Hinsichtlich der Analyse der Zeit lieferte die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts, namentlich zuerst mit Edmund Husserl, Martin Heidegger und Eugen Fink sicherlich die fundamentalsten Betrachtungen wenigstens seit dem Deutschen Idealismus. Da Nietzsche sich in der Zeit zwischen Idealismus und Phänomenologie der Zeit phänomenal, d.h. in ihrem Erleben, widmete, möchte der Verfasser ihn hier als Proto-Phänomenologen verstanden wissen. Generell ist zur Auffassung Nietzsches als Proto-Phänomenologen festzustellen, dass beinahe allen Themen, denen er sich annahm, auch die Phänomenologie besondere Beachtung schenkte: Neben der Zeit sei hier nur beispielsweise der Leib genannt, das Leben, der Schein, die Existenz, der Horizont

Vergehen und Bleiben begriffen wird. Das Leid gibt sich dem Menschen aufgrund seiner zeitlichen Verfasstheit. Ohne einem In-der-Zeit-Sein würde, so Nietzsche, das Leiden nicht ins Dasein gelangen. Das Leiden, verstanden als spezifischer Ausdruck eines immer schon pathischen Lebens²⁸, ist immer nur als ein Gegenwärtiges zu denken, was daran liegt, dass das „Es war“ als Losungswort genommen immer ein niemals zu vollendendes Imperfectum ausdrückt. Nietzsches Zeitphänomenologie der Frühphase begreift das Vergangene als unvergänglich, es findet keinen Abschluss, kein Ende, es verlängert sich leidstiftend in die ebenso unabgeschlossene Gegenwart. Die Genesis des Leidens nimmt ihren Anfang, wie man mit Nietzsche schlussfolgern kann, mit der Verlängerung des Unabgeschlossenen über seine eigentliche Zeitlichkeit hinaus. Dies gilt sowohl für den individuellen, intersubjektiven als auch für den kulturellen Kontext: Wo Nietzsche vom „Es war“ als Losungswort des Menschen selbst spricht, scheinen die ersten beiden Implikationen auf, wo die Rolle der Geschichte als „Es war“ im Sinne einer Anti-Moral „So ist es nunmal“ behandelt wird, die letzten beiden. Nietzsche legt, wie man schließen kann, eine Spur, die sich als eine Anthropologische versteht. Die Loslösung von der Losung, die Nietzsche im Frühwerk aufzeigt, besteht darin, einen bewussten Bruch mit der Verlängerung zu vollziehen, und, in seinen Worten, zu schwimmen gegen die geschichtlichen Wellen²⁹. Das Bild der Wellen ist bemerkenswert: stellen sie doch eine hervorragende Versinnbildlichung eines unabgeschlossenen Fließens dar, welches sich strukturell betrachtet als der Kern des Problemkomplexes des „Es war“ zeigt. Die von Nietzsche im Frühwerk vorgeschlagene Bewegung gestaltet sich als eine Gegen-Bewegung, eine Re-Aktion, ein Gegen-die-Wellen-Anschwimmen. Wie zu zeigen sein wird, wird im Erlösungskapitel aus „Also sprach Zarathustra“ genau dieser im Frühwerk eingeführte Lösungsversuch als problematisch gefasst werden.

Damit soll an dieser Stelle die Vorbetrachtung der Einführung des „Es war“ in der Philosophie Nietzsches enden, da ein Auftauchen des Phänomens erst wieder im nun zu lesenden Zarathustrakapitel „Von der Erlösung“ erfolgt.

oder die Freiheit. Kaum verwunderlich ist es, dass in der französischen Phänomenologie, welche sich als eine „Existentialphänomenologie“ (Waldenfels, Burkhard. Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 1987, S. 47) mit den „drei Grundmotiven: dem Leib, der Freiheit und des Anderen“ (ebd., S. 48) ausgestaltete, eine besonders starke Nietzsche-Rezeption stattfand, welche sich bemerkenswerterweise gleichzeitig mit der Husserl-Rezeption entwickelte: Die erste phänomenologische Nietzsche-Rezeption fand in einem Kapitel zu Husserl bei Bernhard Groethuysen: Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche, veröffentlicht 1927, statt (vgl. ebd., S. 35).

²⁸ Vgl. auch Fink: „Leben nicht rational oder irrational, sondern pathisch“ (Fink, Eugen. Phänomenologische Werkstatt 2, Gesamtausgabe 3.2. Freiburg/München 2008, S. 133). Pathisch sei hier verstanden als fühlend, empfindlich, (er-)leidend. Ein Gegenteil wäre das A-Pathische, eine konkreative Erscheinung das Sym-pathische oder das Em-Pathische. Unter pathologisch verstanden werden soll eine Reduktion des Pathischen auf das Krankhafte, als pathetisch eine Reduktion auf das Übertriebene, Kitschige.

²⁹ Vgl. Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 1, S. 311.

1. „Von der Erlösung“

0. Zum Kontext und Titel

Die Rede „Von der Erlösung“ ist das 20. Kapitel im zweiten Band von Nietzsches Hauptwerk „Also sprach Zarathustra“. Das titelgebende Thema der Erlösung zieht sich wie ein roter Faden durch den zweiten Teil des Werkes, wird aber erst im oben genannten vorvorletzten Kapitel desselben Bandes explizit zum Thema. Bevor das Erlösungskapitel phänomenologisch gelesen werden soll, sei hier ein kurzer Überblick über die Einführung und Kontexte des Themas der „Erlösung“ aus dem zweiten Teil von „Also sprach Zarathustra“ gegeben.

Eingeführt wird das Thema der Erlösung in der zweiten Rede des zweiten Teils des Zarathustras, „Auf den glückseligen Inseln“, wo die Figur des Zarathustra proklamiert: „Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung“³⁰. Die „grosse Erlösung“ ist eine Erlösung von etwas, in diesem Falle vom Leiden, welche aber nur durch Leid selbst geschehen kann, da dieses mit dem eigentlichen Erlösendem, dem Schaffen, unweigerlich verbunden sei.

Mit dem Schaffen wird hier schon ein Gegenmotiv zu der aus dem Frühwerk bekannten Lösung der Gegen-Bewegung versucht. Doch inwiefern stellt das Schaffen ein Gegenmotiv zum Frühwerk dar? Das Schaffen ist, in Eugen Finks Worten, ein „Umformen eines Materials“³¹ – es sei denn, es erfolge ex nihilo. Schaffen kann weiterhin bedeuten: 1. Erledigen (Geschafft!), oder auch 2. Kreieren (Geschaffen). Sowohl in der ersten Bedeutung des Loswerdens als auch in der Zweiten des Kreierens ist kein Gegen zu erkennen, die Bewegung erfolgt vielmehr hinaus durch ein Heraus (man denke an die Umformung eines Materials zur Skulptur), nicht zurück. Statt von einer Gegenlösung kann nun vielmehr von einer Loslösung die Rede sein. Die inaugurierte Erlösung selbst sei Schaffen und dieses ist Er-Lösung, Loslösung durch ein Heraus.

³⁰ Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra, KSA Bd. 4, S. 110.

³¹ Fink, Eugen. Phänomenologische Werkstatt 1. EFGA 3/1, S. 309.

Wieder aufgegriffen wird das Thema der Erlösung in der vierten Rede „Von den Priestern“, in der vor personalisierten Erlösern gewarnt wird: Den Priestern wendet sich die Gestalt des Zarathustra mit dem Wunsch zu, „dass Einer sie noch von ihrem Erlöser erlöste!“³².

Erneut wird eine Erlösung von etwas, diesmal vom Ekel, in der Rede „Vom Gesinde“ fraglich, ohne jedoch eine Auflösung zu erfahren: „Wie erlöste ich mich vom Ekel?“, fragt sich der Protagonist Zarathustra selbst³³.

Schließlich findet Nietzsches Zarathustra im Kapitel „Von den Taranteln“ einen Ausdruck für seine „höchste Hoffnung“: „Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.“³⁴. Wieder einmal soll jemand von etwas erlöst werden, diesmal der Mensch von der Rache.

Zusammenfassend lässt sich die Einführung des Erlösungsthemas im zweiten Buch des Zarathustra wie folgt darstellen: Dem Leser begegnete bis zum Erlösungskapitel eine Quadriga von zu Erlösendem: Leid, Erlöser, Ekel, Rache. An die Erlösung geknüpft fand sich die Hoffnung. Stattfinden sollen diese Erlösungen durch das immer auch leidvolle Schaffen, nicht aber durch einen personifizierten Erlöser. Damit gibt Nietzsche zu verstehen, dass auch seine Schöpfung Zarathustra nicht als ein Erlöser unter vielen zu verstehen sei, sondern ganz im Gegenteil, auch eine Erlösung von Erlösern einfordert.

Auf dem Weg hin zum Erlösungskapitel entwarf Nietzsche ein Spannungsfeld zwischen Erlösung, Leid, Schaffen, Ekel, Rache und Hoffnung, welches aber noch nicht zusammengenommen worden ist. Dieser Schritt erfolgt erst im Kapitel „Von der Erlösung“.

1. Überblick über das Kapitel

Da das Erlösungskapitel das längste des zweiten Bandes von „Also sprach Zarathustra“, und außerdem außerordentlich idiosynkratisch aufgebaut ist, soll zuerst ein allgemeiner Überblick über das Kapitel bereitgestellt, sowie das Analyseschema bestimmt werden.

Zur Analyse wird das Kapitel in verschiedene Bewegungen aufgegliedert, die jedoch alle miteinander in Zusammenhang stehen. Das Kapitel beginnt mit einer Begegnung zwischen Zarathustra und

³² Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra, KSA Bd. 4, S. 117.

³³ Ebd., S. 125.

³⁴ Ebd., S. 128.

„Krüppeln und Bettlern“³⁵. Ein „Bucklichter“³⁶ fordert von Zarathustra die Wunderheilung ihrer Leiden, damit das Volk ihm Glauben schenke. Diese Begegnung stellt die Exposition des Kapitels dar, da die beiden Dialogpartner, Zarathustra und der „Bucklichte“ sich hier erstmals gegenüber treten (zu finden sei diese erste Bewegung³⁷ auf S. 177, Zeile 1 bis 13³⁸). Darauf folgt Zarathustras Gegenrede, in der er den Wunsch des Bucklichten ablehnt (2. Bewegung, S. 177, Z. 14-23). In einer dritten Bewegung entwickelt Zarathustra das Motiv vom „umgekehrten Krüppel“³⁹ (S. 177, Z. 25, S. 178, Z. 1-25). Danach wendet sich Zarathustra in einer vierten Bewegung mit einer Rede an seine Jünger, in der er zuerst sein Leiden an der Unvollkommenheit der Menschen zum Ausdruck bringt (S. 178, Z. 26-34). Diese Rede führt Zarathustra schließlich zum Ausdruck seines Leidens an der Zeit, an welche sich Fragen nach seiner Rolle als „Seher“ anschließen und schließlich in der Proklamierung seiner Aufgabe als Erlöser vom „Es war“ gipfelt (fünfte Bewegung, S. 178, Z. 34, S. 179, Z. 1-27). In einer sechsten Bewegung schließt sich das Aufzeigen der Erlösung durch den Willen als Befreier an (S. 179, Zeile 28-32), welche gleich wieder problematisiert wird in einer siebten Bewegung, welche sich dem Verhältnis vom Willen zum „Es war“ widmet und in einer spekulativen Genealogie der Rache mündet (S. 179, Z. 33, S. 180, Z. 1-18). Der Ausgestaltung der Rache als ein Nach-Denken im Geiste von Leid und Strafe widmet sich die anschließende achte Bewegung (S. 180, Z. 19-29). Darauf folgt, immer noch in der Rede Zarathustras, eine weitere Entwicklung dieses Geistes hin zum Wahnsinn (neunte Bewegung, S. 180, Z. 30-34, S. 181, Z. 1-13). Nach diesem langen Einwand hinsichtlich der Möglichkeit der Erlösung durch den Willen kommt die Rede Zarathustras schließlich wieder darauf zurück in der Thematisierung des schaffenden Willens (zehnte Bewegung, S. 181, Z. 14-20). In einer elften Bewegung kommen Zarathustra abermals Zweifel an seiner Konzeption der Erlösung im Sinne einer Versöhnung mit der Zeit (S. 181, Z. 21-29). Die zwölfte Bewegung ist nicht eigentlich moval, indem sie vom Innehalten und Schweigen Zarathustras handelt, der seine Rede erschrickt abbricht, dann aber doch gerade dadurch wiederum aufgeschreckt wird (S. 181, Z. 30-33, S. 182, Z. 1-4). In einer dreizehnten Bewegung erhält der Bucklichte das letzte Wort, indem er auf die Reden Zarathustras, die erste gerichtet an die „Krüppel“, die Zweite an die Jünger, und eine Dritte, welche zum Selbstgespräch wurde, reflektiert (S. 182, Z. 5-16). Im Folgenden wird auf weitere Zitatnachweise zu

³⁵ Ebd., S. 177.

³⁶ Ebd. Im Ausdruck des Bucklichten scheinen zwei Bilder auf: einerseits das eines „Krüppels“, andererseits das eines „Lichten“. Die Figur könnte man als den sprichwörtlichen *Einäugigen unter den Blinden* verstehen.

³⁷ Mit dem Bezeichnen der einzelnen Teile als „Bewegungen“ soll dem movalen Aspekt der nietzscheanischen Philosophie Rechnung getragen werden. Im Hinblick auf das zu lesende Kapitel erscheint es dem Verfasser außerdem sinnvoll, nicht nur von Teilen, sondern von Bewegungen zu sprechen, von der jede in die nächste übergeht.

³⁸ Hier und im Weiteren beziehen sich die Seiten- und Zeilenangaben auf Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra, In: Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Bd. 4.

³⁹ Ebd., S. 178.

diesen Bewegungen verzichtet. Wenn nicht anders angegeben, finden sich die Zitate an dem in dieser Übersicht angegebenen Ort.

Wie bereits an dieser Zusammenfassung des Kapitels ersichtlich geworden ist, wird ein sehr weites Feld im Kapitel durchschritten. Daher ist ein umso genauerer Blick auf die einzelnen Bewegungen vonnöten. Für gewöhnlich wird das Kapitel als zweigeteilt betrachtet: Der erste Teil behandle das Gespräch mit dem Bucklichten, der zweite Teil die Weiterentwicklung von Zarathustras Willenslehre⁴⁰. Aufzuzeigen, dass eine solche Zweiteilung bzw. Trennung zu einfach ist, ist ein Anliegen dieser Arbeit. Vielmehr soll das Kapitel als eine einzige große Bewegung mit verschiedenen Teil-Bewegungen verstanden werden. Hier sei bereits angekündigt, dass das Erlösungsthema den roten Faden des Kapitels in toto darstellt. Nach dem Durchlauf durch diese dreizehn Bewegungen wird in einem vierzehnten Abschnitt ein Rückblick auf das Kapitel erfolgen, der den Ertrag der Analyse, unter besonderer Berücksichtigung der Weiterentwicklung der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid, noch einmal aufzeigen soll.

1 .Bewegung: Erlösung vom Leiden: Krüppel und Bettler

Das Kapitel trägt die Überschrift „Von der Erlösung.“, womit deutlich wird, dass nun eine Spur, die bereits, wie oben gezeigt worden ist, durch den ganzen zweiten Band von „Also sprach Zarathustra“ hindurch gelegt wurde, nun explizit zum Hauptgegenstand werden wird.

Das Kapitel beginnt mit einer Beschreibung der Situation: Zarathustra, der Protagonist des Werkes, ging eines Tages, also an einem nicht näher erläuterten Punkt in der Vergangenheit, über die „grosse Brücke“, wo ihn die „Krüppel und Bettler“ umringten. Was nicht ausdrücklich genannt wird, ist, ob Zarathustra die Brücke bereits überschritten hatte, und nach dem Übergang auf die Menschen traf oder ob die Handlung sich auf der Brücke selbst ereignete. Hier soll der zweiten Lesart der Vorzug gegeben werden, was sich aber erst im Laufe der weiteren Analyse als ein Brückengeschehen begründen lassen wird. Das Motiv der Brücke deutet bereits an, dass der Übergang selbst als problematisch gefasst werden soll. Im Hinblick auf das Thema der Erlösung, worauf bereits die Überschrift des Kapitels hinweist, ist dieses selbst natürlich auch ein Übergangsgeschehen, vor allem im christlich-religiösen Kontext verstanden. Die Größe der Brücke verstärkt die Dramatik des

⁴⁰ Vgl. etwa Niemeyer, Christian. Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, S. 57-59. Wenn das Erlösungskapitel zum Gegenstand geworden ist, dann zumeist nur in Bruchstücken, bspw. an prominenter Stelle bei Heidegger, Martin. Was heißt Denken? GA Bd. 8, Frankfurt a.M. 2002, v.a. S. 89-103, sowie Heidegger, Martin. Wer ist Nietzsches Zarathustra? In: Vorträge und Aufsätze, GA Bd. 7, Frankfurt a.M. 2000, S. 99-124.

Übergangsgeschehens. Die sogenannten Krüppel können als Bild für jene verstanden werden, denen der Über-Gang schwer fällt bzw. unmöglich ist: Sie bleiben im Zwischen, auf der Brücke, gelangen nicht Hinüber. Gleichzeitig erschweren die Krüppel und Bettler, die auf der Brücke verharren, allen Passanten den Übergang, da sie diese umringen und den Gehweg verschmälern. Eine wortwörtliche Deutung der Krüppel und Bettler als körperlich beeinträchtigte Menschen und Obdachlose wäre sicherlich auch möglich, verkennt aber das phänomenologisch Interessante an den Gestalten, dasjenige, als was sie der Figur Zarathustra erscheinen, wie und wo im Rahmen welcher Symbolik sie ihm begegnen. Doch ebenso wie mit dem Motiv der großen Brücke, welches nicht näher erläutert wird, so überlässt Nietzsche auch die Figuren der Krüppel und Bettler in der Schwebe einer nicht festgelegten Bestimmung, die zwar einen Namen hat, der jedoch zumindest im Modus der Anzeige auch überschritten wird. Diese Motive sind also gleichsam immer als sie selbst zu nehmen, ihr Selbst zeigt aber durch ihre Kontextualisierungen auch über sie selbst hinaus.

Einer aus der Gruppe von Menschen, die Zarathustra auf der großen Brücke umkreisen und ihm am Übergang hindern, wendet sich mit einer Bittrede an ihn. Dieser Redende wird von Nietzsche als „Bucklichter“ bezeichnet, was, wie bereits erwähnt, ein Kunstwort, auf dessen Belastung durch den „Buckel“ als auch auf dessen „Licht“ , also dessen Schläue, verweisen soll. Der Bucklichte betrachtet sich selbst, wie man seiner Eingangsrede entnehmen kann, als Fürsprecher des „Volkes“, welches, so der Bucklichte, bereits von Zarathustra lerne und Glauben an seine Lehre gewinne, das Einzige, was er noch vollbringen müsse, um alle zu überzeugen, wäre ein Wunder, eine Wunderheilung, eine Erlösung von einem Leiden: „Dem, der zuviel hinter sich hat, könntest du wohl auch ein Wenig abnehmen“. Rhetorisch argumentiert der Bucklichte so, dass es zu Zarathustras Gunsten wäre, sich der Krüppel anzunehmen, um auch diese von ihm zu überzeugen. Seine Bittrede bittet nicht, er bettelt auch nicht, er stellt die entstandene Situation auf der Brücke als Chance für Zarathustra dar, sich zu beweisen und Gläubige zu finden. Auch, wenn von der Erlösung direkt noch nicht die Rede ist, so zielt dennoch die Rede des Bucklichten genau auf diese ab: Er und die anderen suchen einen Erlöser vom je individuellen Leiden, der sie davon wundersam erlösen sollte. Es ist anzunehmen, dass alle Menschen auf dieser großen Brücke diese gern überqueren möchten – von allein aber scheinen sie dazu nicht in der Lage zu sein.

2. Bewegung: Zarathustra wider Genesung

Auf die Rede des Bucklichten, welcher sich als Fürsprecher des Volkes ausgab und rabiab das Anrecht nach Heilung und Erlösung durch Zarathustra einforderte, antwortet Zarathustra ironisch, indem er

sich der volksnahen Logik des Bucklichten bedient. Er sagt, „wenn das Volk von Zarathustra lernt“, „warum sollte Zarathustra nicht auch vom Volke lernen?“ Als scheinbare Volksweisheit gibt Zarathustra nun aus, was jenes über die Krüppel lehre. Ein Beispiel: „Wenn man dem Blinden seine Augen giebt, so sieht er zuviel schlimme Dinge auf Erden: also dass er Den verflucht, der ihn heilte“. Dieses Argument, dass die Heilung bzw. Erlösung vom Leiden zu anderen, weitaus schlimmeren Leiden führe, taucht in drei Variationen – hinsichtlich des Bucklichten, des Blinden und des Lahmen – wieder auf. Erlösung, wie sie Zarathustra in seiner Erwiderung auf die Rede des Bucklichten darstellt, wird als eine nicht endlose, da nicht endgültige, begriffen, nur als endliche. Eine Erlösung durch Wegnahme körperlichen Leidens qua Genesung schließt Zarathustra deswegen aus, weil dies für ihn keine dauerhafte Erlösung darstellen könnte. Des Weiteren verweigert sich Zarathustra mit dieser Haltung der auf ihn projizierten Erlöser-Rolle, und durch diese Verweigerung verwehrt er sich außerdem durchaus gewollt einer Verstärkung des Volksglaubens an ihn und seine Lehren.

3. Bewegung: umgekehrte Krüppel

Im Anschluss an Zarathustras Verweigerung einer erlösenden Wunderheilung entwickelt er einen Gegensatz zwischen „Krüppeln“ und „umgekehrten Krüppeln“. Wo ihm das Leiden der Ersteren als „das Geringste“ gilt, so hält er die „umgekehrten Krüppel“ für „Schlimmes“ und „Abscheuliches“. Die Unterscheidung zwischen Krüppeln und „umgekehrten Krüppeln“, die Zarathustra vorstellt, gestaltet sich so, dass es den sogenannten Krüppeln an irgendetwas fehle, den „umgekehrten Krüppeln“ aber „an Allem fehlt, ausser dass sie Eins zuviel haben“. Somit weisen die „umgekehrten Krüppel“ zwei Merkmale auf, die sie von den Krüppeln unterscheiden: Einerseits fehlt es ihnen nicht nur an einem Teile, sondern „an Allem“, andererseits haben sie „Eins zuviel“. An dieser Stelle vermag eine rein physiologische Deutung wenig Sinn zu machen: Die Gestalten, die Zarathustra als „umgekehrte Krüppel“ anführt, scheinen zu weit von den Möglichkeiten der menschlichen Anatomie entfernt zu sein, beispielsweise „Ein Ohr, so gross wie ein Mensch“.

Im weiteren Verlauf der Rede polemisiert Zarathustra weiter gegen jenes oben angeführte Beispiel – das Volk sagte ihm, „das grosse Ohr sei nicht nur ein Mensch, sondern ein grosser Mensch, ein Genie“⁴¹, er jedoch konnte an diesem Menschen nur einen „umgekehrten Krüppel“ ausmachen – „an

⁴¹ Durch die Betonung des Akustischen, des Ohres, und des Volksglaubens an das Genie dieses Menschen läge eine biographische Interpretation nahe: Nietzsches Bruch mit dem Genie Richard Wagner. Da aber keine direkte Benennung Wagners im Text selbst gegeben ist sei hierauf nur am Rande hingewiesen, ein phänomenaler Aufweis ist im Text nicht gegeben. Der Text selbst soll hier ja via Epoché ohne biographischen Subtext gelesen werden. Ein bloßes Aufzeigen der biographischen Referenz trägt außerdem nichts zum Verständnis des Textes in seiner Struktur selbst bei.

Allem zu wenig und an Einem zu viel“ habend. Damit stellt Zarathustra sein Ideal eines großen Menschen dem Genieideal des „Volkes“ gegenüber – wo er dem Volk noch Glauben hinsichtlich der Beurteilung der „Krüppel“ schenkte, so verweigert er den Glauben an die Meinungen des Volkes hinsichtlich der Genies. Dem Bild der „umgekehrten Krüppel“ ist es zu entnehmen, dass nicht nur eine einzelne überaus ausgeprägte Gabe einen Menschen „groß“, zu einem Genie mache, sondern dass für Zarathustra eine gewisse Ausgewogenheit dafür notwendig zu sein scheint. Mit dem Bild der „umgekehrten Krüppel“ wird von Zarathustra im Umkehrschluss ein Gegenbild eines Alles habenden Menschen impliziert, das Bild eines vollständigen Menschen evoziert.

Bemerkenswert ist auch, dass Zarathustra dem „grossen Ohr“ bereits begegnet war, und zwar am gleichen Ort, an dem sich die Handlung dieses Kapitels abspielt: auf der großen Brücke. Die Begegnung zwischen Zarathustra und dem Ohr fand statt, als Zarathustra „aus [s]einer Einsamkeit kam und zum ersten Male über diese Brücke gieng“. Damit zeigt sich, dass Zarathustra bereits zuvor über diese Brücke ging, er aber immer wieder über sie gehen muss/möchte, er kehrt immer wieder zu dieser Brücke zurück. Auf dieser Brücke begegnete ihm zuallererst der „umgekehrte Krüppel“, der sich im Präsens der Erzählung nicht mehr auf der Brücke aufzuhalten scheint, jedenfalls findet er keine Erwähnung mehr. Ob dieses „große Ohr“ über die Brücke kam oder nicht, was aus ihm geworden ist erfährt der Leser nicht⁴², er hat nur an der Erinnerung Zarathustras teil, welcher sich an diesen „umgekehrten Krüppel“ bei seinem jetzigen Gang über die Brücke erinnert, umgeben von „Krüppeln und Bettlern“. Doch was soll die Erinnerung bezwecken? Sie soll zeigen, dass auf der Brücke nicht nur Krüppel und Bettler schwer vorankommen, ja sich auf der Brücke einrichten, sondern auch jene, die das Volk als Genies bezeichnet. Das Brückengeschehen ist kein exklusives Geschehen für von der Gesellschaft Ausgestoßene, sondern auch für jene, welche beim Volk ein hohes Ansehen genießen –etwa das Genie.

4. Bewegung: Zarathustras Leiden an der Unvollkommenheit

Das, was im Umkehrschluss schon in der Rede an den Bucklichten über die „umgekehrten Krüppel“ enthalten war, macht Zarathustra in einer anschließenden Rede, die an jene gerichtet ist, „welchen er Mundstück und Fürsprecher war“, explizit: dass er darunter leide, dass er „den Menschen zertrümmert finde und zerstreut“. Es mangelt ihm an einem ausgewogenen Menschen. Zarathustra möchte dieses Urteil aber nicht als ein Absolutes begriffen wissen: dies sei „in meinem [also Zarathustras] Auge das Fürchterliche“, nicht aber für jedermanns Auge. Es ist Zarathustras Blick,

⁴² Es ließe sich aber festhalten, dass ein Mensch, der wie ein „grosses Ohr“ erscheint, sicherlich Schwierigkeiten damit haben dürfte sich überhaupt fortzubewegen.

seine Perspektive, in dem er einen Mangel an Ganzheit des Menschen konstatiert und sich ob der ihm darbietende Teilhaftigkeit der Menschen fürchtet. In der Hinwendung zu den Gefährten generalisiert Zarathustra seinen Eindruck der Unvollkommenheit der Krüppel, umgekehrte oder nicht, hinaus auf die Menschheit im Allgemeinen, welche ihm wie „Bruchstücke und Gliedmassen von Menschen“ scheinen.

5. Bewegung: Zarathustras Leiden an der Zeit: Unerträglichkeit des Jetzt und Ehemals

Doch Zarathustras Leiden an der menschlichen Unvollkommenheit ist nicht nur an den gegenwärtigen Menschen gebunden, auch, wenn sein „Auge vom Jetzt zum Ehemals“ flüchtet, „es findet immer das Gleiche: Bruchstücke und Gliedmassen und grause Zufälle – aber keine Menschen!“ Nun wird Zarathustras Leiden noch stärker: Er sieht nicht mehr nur unvollkommene Menschen, sondern gar keine Menschen mehr⁴³ - und dies sowohl im Rückblick auf die Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Allem mangle es an einer, zwar nicht explizit genannten, aber implizit gemeinten Ganzheit, alles ist nur Zufall. Der Mensch, den Zarathustra als einen solchen anerkennen könnte, müsste also frei von jeglichem Zufall sein, ein Schicksalsloser.

An seiner Sicht der vergangenen und gegenwärtigen Zeit leidet Zarathustra: „Das Jetzt und das Ehemals auf Erden [...] – das ist mein Unerträglichstes, und ich wüsste nicht zu leben, wenn ich nicht auch noch ein Seher wäre, dessen, was kommen muss.“ Zarathustra erträgt dieses ihm sich als durch grause Zufälligkeit gegebenes Jetzt und Ehemals nicht, was auch in einem wörtlichen Sinne zu verstehen ist: Er kann es nicht er-tragen, die Last einer solchen Bürde (bzw. eines solchen Buckels) könnte er nicht schultern, er würde selbst unter ihr zerbrechen, es würde ihn in den Boden versinken lassen. Er könnte nicht leben. Das Einzige, das ihm Hoffnung gibt, ist seine Rolle als „Seher“. Sein Blick scheint nicht an die Gegenwart gebunden, er kann scheinbar auch in die anderen Zeiten sehen: in das Ehemals ebenso wie in die Zukunft. Zarathustra durchleuchtet die Zeiten, er ist selbst ein Lichter.

Auf seine Rolle als Seher geht Zarathustra gleich weiter ein: „Ein Seher, ein Wollender, ein Schaffender, eine Zukunft selber und eine Brücke zur Zukunft – und ach, auch noch gleichsam ein

⁴³ Was an die Suche nach dem Menschen erinnert, die Diogenes von Sinope unternahm. Vgl. Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hamburg 2008, VI. Buch, 2. Kapitel, Abschnitte 32 und 41, S. 294 u. 298.

Krüppel an dieser Brücke: das Alles ist Zarathustra.“ Dieser Versuch der Selbstdefinition ist aus vier Gründen von Interesse für die Analytik des Kapitels im Ganzen:

1. Inspirierende Umgebung: Es wird die Brücke, auf der die Handlung spielt, motivisch aufgegriffen und als eine Brücke zur Zukunft bestimmt. Der Ort der Handlung scheint Zarathustras Rede zu inspirieren, er scheint sich in Umgebung und Begegnungen zu spiegeln: Sowohl mit der Brücke als auch mit den Krüppeln, insbesondere mit dem Bucklichten, identifiziert er sich. Der Ort und die Figuren des Geschehens sind nicht etwas Beliebigen, sondern aus und wegen ihnen entwickelt sich erst die Rede Zarathustra. Sie steht in einem symbiotischen Verhältnis zu Ort und Personen, zu den Konfrontierenden.

2. Zarathustras Spiegelungen: Doch der Einfluss der Umgebung und Personen geht über eine bloße Konfrontation hinaus. Im Hinblick auf eine Brücke zur Zukunft spiegelt sich Zarathustra in den Krüppeln auf der Brücke, wo die Handlung sich abspielt. Die Begegnung mit den Bettlern und Krüppeln auf der Brücke wird schließlich zu einer Selbstbegegnung Zarathustras auf der Brücke zur Zukunft.

3. Selbstbespiegelungen als Versuch, eine Einheit zu schaffen: Ein erster Versuch, die bisher als Mangel gegebene Einheitlichkeit näher zu bestimmen wird geliefert, indem Zarathustra versucht, sich in allem zu fassen, was ihn in dieser Situation konkret umgibt.

4. Paradoxe Einheit: Im Stakkato der Selbstzuschreibungen scheinen sich zugleich ein Zusammenhang und ein Widerspruch zu finden: Zuerst fallen in einer Reihe die Worte Sehen – Wollen – Schaffen – Zukunft – Brücke zur Zukunft, danach aber, davon getrennt, die Selbstzuschreibung als Krüppel an dieser Brücke, bevor beides zu einer Einheit – „das Alles ist Zarathustra“ verbunden wird. Die Einheit Zarathustras ist eine Paradoxe: Wie kann er zugleich etwa Brücke sein als auch jemand an dieser Brücke? Die Einheit, derer es Zarathustra bisher ermangele, scheint eine zu sein, welches Gegenläufiges in sich zu verbinden weiß.

Die Zusammenstellung von Sehen – Wollen – Schaffen – Zukunft wird verständlich, wenn man berücksichtigt, dass Zarathustra sagt, „all mein Dichten und Trachten [sei], dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall“. Das Sehen wird durch das Dichten und Trachten zu einem Sehenwollen, zu einem Schaffenwollen der Zukunft. Damit wird bereits genannt, in welche Richtung sich das Schaffen und Wollen zu artikulieren weiß: in Richtung eines sich meontisch Loslösenden hin.

a) Der Mensch als Erlöser des Unerträglichsten

Zur Dimension des Menschlichen gehört es nach Zarathustra auch, „Dichter und Räthselrater und der Erlöser des Zufalls“ zu sein. Damit wird in der nunmehr fünften Bewegung des Kapitels das titelgebende Thema der Erlösung, welches implizit schon vom Bucklichten gemeint worden ist, explizit aufgenommen. Eine Erlösung vom Zufall scheint dem Menschen dadurch möglich, dass er den Zufall zu einem einheitlichen Geschehen verdichten kann und dadurch den rätselhaften Zufall zu enträtseln vermag, möglich wohl deshalb, da der Zufall immer nur als ein grausamer, Leid stiftender, erscheinen mag und als solcher akzeptiert wird. So fasst, diese Bewegung abschließend, Zarathustra schließlich selbst seine Aufgabe auf: „Die Vergangenen zu erlösen und alles „Es war“ umzuschaffen in ein „So wollte ich es!“ – das hiesse mir erst Erlösung!“ Die Erlösung soll also stattfinden hinsichtlich des „Unerträglichsten“, des Jetzt und Ehemals, des „Es war“ und seiner Verlängerung und Verewigung „So ist es“⁴⁴. Insofern sieht sich Zarathustra durchaus als einer, der eine Last abnehmen möchte, und zwar die Un-er-Träglichste, die des grausen Zufalls des Ehemals, des „Es war“. Damit will Zarathustra viel mehr erlösen, als was von ihm gefordert worden ist. So forderte der Bucklichte am Anfang des Kapitels nur, dass Zarathustra „Dem, der zuviel hinter sich hat, ein wenig abnehmen könnte“⁴⁵. Zarathustra aber will nun das Unerträglichste selbst abnehmen, erst das könne erlösend sein. Der Grund, weshalb Zarathustra den Bucklichten und den anderen nichts abnehmen wollte wird nun erkenntlich: Ihre Wünsche nach Erlösung waren zu klein gefasst, eine echte Erlösung erlöse nicht nur von partikularen Lasten und Leiden, sondern vom schwersten Lasten selbst: von der Last des „Es war“⁴⁶. Doch wer vermag davon zu erlösen? Zarathustra selbst bezeichnet sich nicht als Erlöser, sondern den Menschen selber: „Wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrather und Erlöser des Zufalls wäre!“ Das Problem scheint nur zu sein, dass Zarathustras Auge noch keinen solchen Menschen gesehen hat.

⁴⁴ Verewigung daher, dass von jedem Moment, der ist, genau dies ewig konstatiert werden kann: Es ist. Wenn die Begründung des „Es ist“ aus dem „Es war“ erfolgt, kann die Gegenwart als das „So“ begriffen werden, was jetzt ist: „So ist es (geworden)“.

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 4, S. 177.

⁴⁶ Hier möge man sich an die Bestimmung des „Es war“ als Losungswort, also Schicksalsspruch des Menschen selbst, wie sie unter Punkt 0 in dieser Arbeit gewonnen worden ist, erinnern. Die direkte Wiederaufnahme gerade dieser Formulierung mag als Wink an den Leser verstanden werden, sich hinsichtlich des „Es war“ an frühere Bemerkungen dazu bei dem Autor Nietzsche zu erinnern, oder wenigstens das Eigenwillige der Formulierung zu bemerken.

b) Was heißt Zarathustra Erlösung?

Zarathustras Begriff von Erlösung, wie er ihn in diesem Kapitel entwickelt, besteht aus zwei Teilen, wobei das Verhalten der beiden Teile zueinander nicht ganz klar mitgeteilt wird: Erlösung wäre ihm zuerst „die Vergangenen zu erlösen“, und außerdem das Umschaffen des „Es war“ zu einem „So wollte ich es“. Damit verfolgt die von Zarathustra bestimmte Vorstellung von Erlösung zwei Richtungen: Einerseits wendet sie sich zurück in der Zeit, wenn sie die Vergangenen erlösen möchte, andererseits aber auch zu einer Neubestimmung der zurückblickenden Gegenwart. Auch die Personen, welche erlöst werden sollen unterscheiden sich: Einerseits sollen scheinbar alle Vergangenen erlöst werden und im zweiten Teil des Erlösungsbegriffes erlöst sich ein Ich vom Es. Der Vollzug der Erlösung scheint vom zweiten Teil der Bestimmung Zarathustras abzuhängen: Wenn alles „Es war“ zu einem Akt des subjektiv gewollten Ichs sich verändert, so kann diese subjektive Neuorientierung auch den Vergangenen einen gewollten, nicht durch den „grausen Zufall“ ergebenen Platz weisen. Die Erlösung gestaltet sich als eine Erlösung durch ein *Ich*, aus dessen Perspektive heraus auch alles das Ich Umgebende und Vor(her-)gängige in eine notwendige Korrelation gesetzt wird.

Zarathustras Erlösungswunsch wird getragen von einer Dynamik des Schaffens: „Die Vergangenen zu erlösen und alles ‚Es war‘ *umzuschaffen* in ein ‚So wollte ich es!‘ – das hiesse mir erst Erlösung!“ Das Umzuschaffende sei das „Es war“, welches in ein „so wollte ich es“ gewandelt, bzw. erlöst werden soll. Das „Es war“ steht hier im Kontext eines unerlösten „Ehemals“, welches als Bruchstück, Räthsel und grauser Zufall erscheint, jedoch gleichsam unveränderlich ist: Es war, es ist schon geschehen, es ist vorbei. Die erlösende Umschaffung, welche Zarathustra proklamiert, „So wollte ich es“, hingegen ordnet das Es einem wollenden Ich zu, welches Es so wollte. Das Es ist somit nichts mehr, welches dem Ich widerständig gegenübersteht in seiner Zufälligkeit und Ungewolltheit, sondern erscheint in einem vom Ich her gewollten und geordneten Rahmen.

c) Zusammenfassung der fünften Bewegung

Da die fünfte Bewegung den Übergang ausgehend von der Betrachtung der Bruchstückhaftigkeit der Menschen hin zur Problematik des „Es war“ in äußerst gedrungener, dichter Form entwickelt, soll hier noch einmal eine Zusammenfassung der Bewegung gegeben werden. Diese entwickelte sich ausgehend von den Versuchen Zarathustras, eine Selbstbestimmung für sich zu finden. Über diese Bestimmungsversuche gelang es Zarathustra, sich eine Benennung zu geben, welche durch ihre paradoxe Struktur als ein Versuch der Gewinnung einer nicht-Teilhaftigkeit, also Ganzheit zu

verstehen ist. In dieser paradoxen Ganzheit floss wie in einer Selbstbespiegelung gleichsam die ganze, die Figur des Zarathustra umgebende Umwelt ein – ebenso paradox: Zarathustra wählte sich Brücke und Nicht-Brücke, Krüppel und Nicht-Krüppel zugleich. Schließlich gelangte Zarathustra zu einer Selbstbestimmung, die ihn als Seher der Zukunft als einen Schaffenden bezeichnete. So könne er „Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall“. Genau dieses Dichten und Trachten in Eins versuchte er in den Selbstdefinitionen. Einen zweiten Schritt weiterzugehen verlangt es Zarathustra: Er möchte das Rätsel des Menschen lösen, wie nur der Mensch es kann. Als das Rätsel des Menschen zeigte sich die grause Zufälligkeit des „Es war“. Erst genau von diesem Rätsel erlöst zu werden, indem es durch ihn gelöst würde, ließ Zarathustra als die Erlösung schlechthin gelten. Damit griff er die implizite Frage nach dem Abnehmen einer Last, wie vom Buckligen gewünscht, wieder auf und veränderte sie insofern, dass Erlösung nicht nur eine von einer Last, sondern vom Uner-träglichsten schlechthin zu sein habe – vom „Jetzt und Ehemals auf Erden“, dem „Es war“. Die Formel für Erlösung, die Zarathustra fand, hieß „So wollte ich es“.

6. Bewegung: der Wille als Befreier – und Gefangener

Der Einstieg in die sechste Bewegung leitet über von der in der vorhergehenden Bewegung gefassten Erlösungsformel zu demjenigen, welches die so proklamierte Erlösung verspricht: „Wille – so heisst der Befreier und Freudebringer“. Das Auftauchen des Willens überrascht nicht, so hat sich Zarathustra bereits selbst als einen Wollenden bezeichnet. Auch die Umformulierung des „Es war“ zum „So wollte ich es“ verwies bereits auf das Wollen. Die Einführung des Wollens selbst geschah bereits eine Bewegung zuvor in einem Begriffsstakkato gemeinsam mit Schaffen, Sehen und der Zukunft, was auf eine nicht näher bestimmte innere Verwandtschaft dieser Motive hinwies. Daraus lässt sich auch bestimmen, was mit dem schwierigen Begriff des Willens von Zarathustra intendiert wird: Der Willen ermöglicht ein subjektives Wollen. Die Zuordnung des Willens zum Wollen wird auch ersichtlich in der Umformulierung Zarathustras: „Wollen befreit“, Wille und Wollen werden synonym behandelt. Näheres über den Willen ist von Zarathustra an dieser Stelle noch nicht zu erfahren, er identifiziert diesen Willen auch nicht etwa sofort mit dem Willen zur Macht⁴⁷. Auch wird nicht auf das Woher oder Was des Willens eingegangen – diese Fragen kann das Erlösungskapitel nicht beantworten, da diese Fragen schlicht in ihm nicht virulent werden. Worauf hingegen verwiesen

⁴⁷ Anders als Eugen Fink, Nietzsches Philosophie, S. 74, sieht der Verfasser an dieser Stelle keine schlichte Wiederaufnahme der „Lehre“ vom Willen zur Macht gegeben – wieder aufgenommen wird zuerst nur die Willensproblematik. Die Frage nach dem Willen zur Macht wird erst am Schluss der Rede Zarathustras virulent – woran diese schließlich zerbricht, wie sich unten zeigen wird.

wird, ist auf die Wirkung des Willens als „Befreier und Freudebringer“: Die Erlösung, welche das Wollen zu ermöglichen vermag, wird mit einer beglückenden Befreiung gleichgesetzt.

Doch der Weg der Befreiung vom „Es war“ durch den Willen wird postwendend von Zarathustra problematisiert: „der Wille selber ist noch ein Gefangener“, der „Befreier“ somit noch „in Ketten“. Damit wird auch darauf verwiesen, dass das Wollen, bzw. das Schaffen und auch die Zukunft nicht einfach zugänglich zu machen ist. Der Weg zum Wollen ist versperrt. Die Frage, die Zarathustra nun behandeln muss, ist transzendentaler Natur: Wie ist Wollen möglich? Beziehungsweise kantisch formuliert: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit für den Willen? Zu dieser transzendentalen Fragestellung würde Zarathustra nicht gelangt sein, wenn er nicht die potentielle Un-Möglichkeit des Wollens (bzw. Willens) als Problem gesehen hätte. Erst dadurch, dass das Wollen für ihn kein einfach Stattfindendes und im Vollzug jederzeit Gelingendes ist, wird die Frage nach seiner Möglichkeit akut. Anders gesagt: Fraglich wird nun, weshalb der Wille ein Unfreier ist, und ob es so sein muss.

7. Bewegung: das „Es war“ und die Rache

Nachdem in der sechsten Bewegung der Wille eingeführt worden ist als Befreier und Gefangener zugleich wendet sich in der siebten Bewegung nun Zarathustra der Frage zu, was es ist, was den Willen (bzw. das Wollen) gefangen hält und ihn damit nicht wirken lässt.

Dieses ist wiederum das „Es war“. Dieses konfrontiert den Willen damit, „dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde“, weil er „nicht zurück kann“, das „Es war“ ist „der Stein, den er nicht wälzen kann“. Auffällig ist die Fassung des Unvermögens als ein Nicht-Können. Der Wille (bzw. das Wollen) begegnet im „Es war“ einem Widerstand, den er nicht zu überwinden vermag. Das liegt daran, dass die Zeit, welcher eine hier nicht näher beschriebene eigene Begierde unterstellt wird, sich den Möglichkeiten des Wollens zu widersetzen weiß. Das Wollen selbst kann nur in eine Richtung tatsächlich hin wirken und sich ver-wirklichen: auf die Zukunft hin. Dies lässt sich vielleicht an zwei Beispielen verdeutlichen: 1. Ich kann jetzt etwas haben wollen, aber ich kann es erst in einem Moment haben, welcher notwendig später sein wird als derjenige, in dem ich das Wollen zuerst hatte. 2. Ich kann auch gestern dieselbe Sache gehabt haben wollen, aber es steht nicht in meiner Macht, in der Zeit zurückgehend meinem gestrigen Ich diese Sache zu geben. Im Verlauf der Zeit begegnet dem Wollen sein eigenes Unvermögen: Es ist an die ablaufende Zeit gebunden, es befindet sich in der Zeit, es ist „ohnmächtig gegen Das, was gethan ist“. Hier könnte man von einem

ohnmächtigen Willen sprechen⁴⁸, der zwar außerhalb der Zeit über jene verfügend stehen möchte, jedoch die Zeit in ihrem eigenen Vergehen als unüberwindbaren Widerstand und damit als Offenbarung seiner Grenzen einsehen muss. Die Frage, wie das „Es war“ auf den Willen wirkt, gestaltet sich nun zu der Frage, wie der Wille mit seiner eigenen Grenze, „seines Trübsals und Kerkers“, welche er ohnmächtig zu erleben hat, umgehen kann. Damit verweist die Frage, die nun entwickelt worden ist wiederum auf die Problemlage des Kapitels. So ist die Auseinandersetzung mit den Grenzen des Willens eine Frage, welche sich Zarathustra durchaus auch selbst zu stellen hat, da er seinen Begriff von Erlösung an einen freien Willen geknüpft hatte, welcher das Unmögliche möglich machen sollte: das „Es war“ zu einem „So wollte ich es“ umzuschaffen.

a) Eine Genealogie der Rache aus der Selbst-Erlösung des Willens

Da Zarathustra weiterhin davon ausgeht, dass „Wollen befreit“, so wird die Frage relevant, wie der Wille sich als Befreier selbst aus seinem Gefängnis, d.h. seiner Grenze, zu befreien ersinnt. Zarathustras Worte dafür sind hart: „Närrisch erlöst sich auch der gefangene Wille“. Damit ist bereits angekündigt, dass sich der Wille, welcher befreien und erlösen zugleich soll, zuallererst selbst zu erlösen und befreien habe, und dies auch vermag. Die Art und Weise, in der dies geschieht, wird von Zarathustra jedoch als närrisch abgetan. Doch warum? „Das die Zeit nicht zurück läuft, das ist sein [des Willens] Ingrimm“. Da er den Stein des „Es war“ nicht zu wälzen vermag, wälzt er stattdessen „Steine aus Ingrimm und Unmuth“. Es scheint so, als ob der Wille immerzu etwas wälzen, d.h. bewegen müsste. Mit dem Auftauchen des Ingrimmes und Unmutes des Wollens durch das „Es war“ wird an dieser Stelle nun das Thema der Arbeit, was sich dem Verhältnis von Zeit und Leid ausgehend von Nietzsches Zarathustrakapitel „Von der Erlösung“ widmet, endlich erreicht. Die Zeit wird für den Willen (bzw. das Wollen) als unüberbrückbarer Widerstand erfahren, welche ihn dazu führt, sich in Ingrimm und Unmut zu ergehen. Hier muss gefragt werden: Was haben Grimm und Unmut mit Leid zu tun? Was das „Es war“ mit Zeit? Grimm und Unmut sind offensichtlich Ausdrücke für die Konfrontation mit einem Widerstand, der erfahren, erlebt und damit erlitten wird. Leid ist hier nicht pejorativ im pathologischen Sinne zu verstehen, sondern als ein Erleiden von Gegen- bzw. Widerständigkeit. Später wird die Figur des Zarathustra selbst explizit dieses Geschehen als Leidgeschehen verstehen: „weil im Wollenden selber Leid ist, darob dass es nicht zurück wollen kann“⁴⁹.

⁴⁸ Ein ohnmächtiger Wille müsste auch in einen Dialog als ein phänomenal notwendiges Korrelativ zum Willen zur Macht treten. Dies kann an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich. KSA 4, S. 180.

Doch wie korreliert das „Es war“ mit der Zeit? Zarathustra spricht von einem „Widerwillen gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘ “. Damit treten Zeit und „Es war“ in eine direkte Beziehung, die vom Willen aus erscheint. Der Zeit gehört das „Es war“, das „Es war“ gehört zur Zeit. Zeit begegnet dem Leser hier in zwei Bedeutungen: 1. Zeit im Sinne von allumfassender Zeit – bestehend aus „Jetzt“ und „Ehemals“ und „Zukunft“. Das „Es war“ weist auf eine Dimension dieser Zeitlichkeit hin. 2. Zeit im Sinne von Jetztzeit, gegenwärtiger Zeit. Damit wird gemeint, dass das „Jetzt [meint: die Zeit] und Ehemals [bzw.: ihr „Es war“]“ in einer speziellen Verbindung stehen. Nur von einer Jetztzeit ausgehend kann gesagt werden: „Es war“. Die gegenwärtige Zeit verfügt also schließlich über ihr eigenes „Es war“.

Der Wille wird in der Konfrontation mit seiner Grenze hinaus schließlich „ein Wehetäter: und an allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann.“ Der Umgang des Willens mit der eigenen Grenze, der als nicht einholbar erlebten widerständigen Zeitlichkeit, gestaltet sich aufs Äußerste schmerzlich. Diesen erfahrenen Schmerz überträgt laut Nietzsches Zarathustra der Wille nun wiederum auf alle leidempfindlichen Lebewesen – als ob er sich irgendeiner Wirkmöglichkeit seines Wollens erst wieder bewusst werden müsste, um die erlittene Kränkung wettzumachen. Verlustig wird dem Willen dabei allerdings sein genuin schöpferisches Potenzial: er ergeht sich stattdessen in bloßer Rache. Rache selbst ist etwas passiv-aktives zugleich: ein von Außen angestoßener Vorgang, der sich aber selbst in einer Re-Aktion entlädt. Dann ist der Wille für Zarathustra selbst ein Rache Übender geworden, und damit ein re-aktiver, kein befreiender, kein schaffend-schöpfender mehr. Schließlich bezeichnet Zarathustra einen in der Rache gefangenen Willen als einen Widerwillen, wenn er die Rache selbst definiert als „des Willens Widerwillen gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘.“ Das Rache geschehen ist immer reaktiv: in diesem, dem für Zarathustra genuinen Fall der Rache reagiert der wider-/gegen-willige Wille gegen die Zeit und ihr „Es war“, also gegen den für den Willen unzugänglichen Bereich der Zeit insgesamt. Wenn man Zarathustras Definition hinsichtlich der Rache befragt, wird ersichtlich, dass das Rache geschehen als ein Willensgeschehen begriffen wird. Rache ist ein Resultat des Wollens, und damit zuerst nicht etwa ein intellektueller Vorgang oder eine Gefühlsregung, sondern das Ergebnis einer Ohnmachtserfahrung des Wollens, gegen die das Wollen re-aktiv wird. Man kann aus dieser Bewegung schließen, dass einem Wollen, was sich als ein Widerwollen zeigt, seiner eigentlichen Qualität verlustig geht: die des Wollens. Der Widerwille selbst ist kein Wille mehr, er ist vielmehr sein Gegenteil: ein Gegen-Wille, ein gegen das Wollen selbst gerichteter Vorgang, der selbst aber immer noch an das Wollen zurückgebunden ist, auch in seiner re-aktiven Richtung. Insofern ist der Widerwille in zweifacher Hinsicht reaktiv: gegen das „Es war“ der Zeit und gegen den Willen selbst. Mit diesem Widerwillen identisch fasst Zarathustra die Rache.

8. Bewegung: das Nach-Denken und die Logik von Leid und Strafe

In der achten Bewegung leitet die Figur des Zarathustra über von der Bestimmung der Rache als des Willens Widerwillen gegen die Zeit und ihr „Es war“ hin zum „Geist der Rache“ als dem „bisher besten Nachdenken“ der Menschen. Damit ist die Fragestellung der achten Bewegung klar genannt: Verhandelt werden sollen anthropologische Fragen hinsichtlich genuin klassischer menschlicher Bestimmungen des Geistes, des Denkens und des Nachdenkens.

„Allem menschlichen“ zum Fluche wurde die „grosse Narrheit“, die Rache, die „in unserm Willen wohnt“. Mit dieser Behauptung der allmenschlichen Betroffenheit eröffnet Zarathustra die Frage nach der anthropologischen Reichweite des Rache- bzw. Widerwillensgeschehens. Doch wodurch wurde die Rache zum Fluch alles Menschlichen? Zarathustra sagt, dadurch, dass „diese Narrheit [der Widerwillen/die Rache] Geist lernte!“ Hier kann von einer Sublimierung des Willensgeschehens in den Bereich des Geistigen gesprochen werden. Was das Geistige genau sei, wird nicht expliziert, es soll daher in der gegebenen Unklarheit gelassen werden, wie sie sich aus dem Zarathustrakapitel selbst mitzuteilen weiß. Man könnte jedoch aus dem gegebenen Kapitel schließen, dass Geist als ein Resultat des Rachewollens bzw. Widerwillens selbst verstanden wird, diesen als Lehrer habend. So ist die Wendung „der Geist der Rache“, als Genitivus Subiectivus, die Rache als Stifter des Geistes zu verstehen. Dieser Geist der Rache wird noch weiter und tiefer bestimmt: Er „war bisher der Menschen bestes Nachdenken“. Der Geist ist eine Form des Denkens, aber eines sekundären: ein Nach-Denken. Damit ist auch das Produkt des Geistes der Rache ein re-aktives, kein aktives. Es gestaltet sich als eines, welches immer erst nach etwas Vorhergehendem beginnen kann, es wird von dem vor ihm Seienden gleichsam bestimmt und lässt sich von daher bestimmen. Dieses Nachdenken wird aber neben dieser formalen Bestimmung auch inhaltlich exemplifiziert: „wo Leid war, da sollte immer Strafe sein“. In dieser Aussage wird deutlich, was das Nachdenken, welches auch als Kausalitätsdenken beschrieben werden könnte, schließlich bedeutet: die Logik von Strafe und Leid. Auch das Seiende, von welchem das Nach-Denken erst ausgehen kann, wird inhaltlich gefasst: Es ist das Leid.

Die Kausalität von Leid und Strafe ist das genuin menschliche Nach-Denken, das Ergebnis des Geistes der Rache – und auch noch das Beste, was laut Zarathustra die Menschen jemals hatten – und trotzdem eine große Narrheit, die zum Fluch geworden ist.

Die Scheidung von Strafe und Rache will Zarathustra unterlaufen: „ ‚Strafe‘ nämlich, so heisst sich die Rache selber: mit einem Lügenwort heuchelt sie sich ein gutes Gewissen“. Zarathustra scheint wieder einmal, wie bereits mehrmals im Kapitel, mehr zu sehen als alle anderen. Er durch-schaut die Lüge

„Strafe“, und erkennt in ihr den moralisierten Ausdruck und damit schließlich die Selbstlegitimation für die Rache.

Das Kausalitätsdenken geht davon aus, dass auf Leid mit Strafe/Rache re-agiert werden muss. Der erlittenen Widerständigkeit im Leiden soll entgegengewirkt werden, es darf so nicht sein. Schließlich geht das menschliche Nach-Denken gar so weit, dass es feststellt, dass „im Wollenden selber Leid ist, darob, dass es nicht zurück wollen kann, -also sollte Wollen selber und alles Leben – Strafe sein!“ Das Nach-Denken endet letztlich, so Zarathustra, darin, dass es das Wollen als Leidendes als Strafe auffasst, aufgrund des Nach-Denkens, dass jedes Leiden eine Strafe an sich darstelle. An dieser Stelle fällt die Zusammenstellung von Wollen und Leben auf, was nahelegt, dass Wollen als ein Synonym für das Leben zu lesen. Die in dieser Bewegung verhandelte Problematik zeigt sich am Ende schließlich als diejenige des menschlichen Lebens, welches als ein wollendes Leben bestimmt wurde, dem aber eine Gegenteilendenz inhärent ist, das Widerwollen, welches in letzter Konsequenz das Wollen, und damit das Leben selbst nicht wollen will. Zu diesem Problem, das in seiner Tragweite als das größte der philosophischen Anthropologie bezeichnet werden könnte (immerhin geht es hier um das Wollen des genuin menschlichen Leben selbst), gelangte der Text durch die Genealogie von Geist, Nach-Denken und Gewissen, den klassischen Differenzbestimmungen des Menschen vom Tier schlechthin, welche als Ergebnisse eines Rache wollenden Widerwillens begriffen worden sind.

9. Bewegung: das Fabellied des Wahnsinns

In der neunten Bewegung stellt Zarathustra dar, wie sich die Logik des Nach-Denkens, die schließt, dass alles Leid immer auch Strafe ist, weiter entwickelt unter der in der vorhergehenden Bewegung gesehenen Konsequenz, dass das Leben und Wollen selbst Strafe sein solle. Nachdem in der achten Bewegung Grundbegriffe der philosophischen Anthropologie (Denken, (Ge-)Wissen, Geist, Mensch und Leben) unter dem Blickpunkt einer Genealogie der Rache verhandelt worden sind, werden in der neunten Bewegung Grundbegriffe der praktischen Philosophie thematisiert: Gerechtigkeit, Gesetz, Sitte, Erlösung, Recht und Strafe. Diese Grundbegriffe begegnen dem Leser in Form von Predigtsätzen, die Zarathustra „dem Wahnsinn“ zuschreibt.

Der Geist, getrieben von Rache, der zu dieser Konsequenz gelangt, verdunkelt sich: „nun wälzte sich Wolke auf Wolke über den Geist: bis endlich der Wahnsinn predigte: ‚Alles vergeht, und darum ist Alles werth zu vergehn!‘ “. Das Resultat der Verdunklung wird in einer psychologisch motivierten Sprache als „Wahnsinn“ beschrieben. Der Wahnsinn, welcher sich als Verdunkelung und Entklärung zeigt, äußert sich in einem befehlend (predigend) vorgetragenen allgemeinen Werturteil über Alles:

Alles, was vergehen kann, ist es wert, zu vergehen, oder, anders gefasst: das Leiden „Vergehen“ selbst ist identisch mit der Strafe „Vergehen“, und da Strafe durch das Nach-Denken als einzige Legitimität gedacht worden ist, ist diese Strafe auch ge-recht-fertigt. Die Gerechtigkeit äußert sich dann nur als Apologie des Vergehens: „Und diess ist selber Gerechtigkeit, jenes Gesetz der Zeit, dass sie ihre Kinder fressen muss“. Bei dieser von Zarathustra gegebenen Vorstellung von Gerechtigkeit als Resultat des Wahnsinns, welcher wiederum vom Geist der Rache erst gestiftet wurde, scheint die etymologische Ähnlichkeit zwischen gerecht und gerächt anzuklingen. Die so begriffene Gerechtigkeit selbst begründet sich aus dem Werturteil über das Vergehen. Die Gerechtigkeit ist identisch mit dem „Gesetz der Zeit“. Die Zeit wird von ihrer phänomenalen Gesetzmäßigkeit ausgehend – dass Alles vergeht – weiter verallgemeinert als Gesetz – alles soll vergehen. In der Rede vom „Gesetz der Zeit“, die Zarathustra den Wahnsinn predigen lässt, liegt ein naturalistischer Fehlschluss – ein Schluss vom Sein aufs Sollen – zugrunde. Dieser Fehlschluss scheint sich als Ergebnis des Wahnsinns zu zeigen. Aus dem Verständnis des Wahnsinns von der Gerechtigkeit wiederum ausgehend entwickeln sich Sitte und Ordnung: „Sittlich sind die Dinge geordnet nach Recht und Strafe.“ Unter diesen Fortwirkungen von scheinbaren Zeitgesetzen auf ein Recht der Zeit und damit Gerechtigkeit, und von dieser auf Sitte und Ordnung ergibt sich eine Verschleierung der eigentlichen Ursache, die Zarathustra in den vorhergehenden Bewegungen dargestellt hatte: die Rache, also des Willens Widerwillen gegen die Zeit und ihr „Es war“. Die Einführung der Grundbegriffe, die man der praktischen Philosophie zuschreiben könnte, erfolgte nur als Verdunkelung eines eigentlichen Geschehens, welches Zarathustra zuvor ent-deckt hatte. Somit kann festgehalten werden, dass Gesetz, Recht, Gerechtigkeit, Sitte und Ordnung für Zarathustra nur Chimären des Wahnsinns unter dem Gesichtspunkt des „Es war“ sind, welcher selbst ein sich verdunkelnder Geist der Rache ist, welcher Wollen, Leben und Dasein nur als Strafe begreifen kann.

a) Die Frage des Wahnsinns nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erlösung

Diese hier von Zarathustra vorgetragene Genealogie von Widerwollen – Rache – Geist – Nach-Denken – Wahnsinn – Werten – Gesetz – Gerechtigkeit und schließlich Sitte führt schließlich zu der Frage nach der Erlösung: „Wo ist die Erlösung vom Fluss der Dinge und der Strafe „Dasein“?“ fragt der Wahnsinn. Wenn das Dasein als Vergänglichkeit begriffen wird, und diese als Strafe, dann erscheint diese Strafe als Unerträglichstes. Vom Unerträglichsten wiederum wünscht man sich zu erlösen. Der Wunsch nach Erlösung richtet sich schließlich hin zur Erlösung vom Dasein. Das Dasein selbst reiht sich ein in eine Reihe mit den Begriffen Wollen und Leben – alle drei Formulierungen

wurden als Strafen der Vergänglichkeit bezeichnet - und wird im gegebenen Kapitel nicht weiter bestimmt. Die Erlösung vom Dasein selbst wird aber fraglich: „Kann es Erlösung geben, wenn es ein ewiges Recht giebt?“ Wie gesehen, predigt der Wahnsinn ein Gesetz der Zeit: Alles vergeht, welches er zu einem Recht erweitert, welches er – ebenso wie das Gesetz – mit einer ebenso langen, gar ewigen Dauer proklamiert. Die Bedingung der Möglichkeit von Erlösung vom Dasein wäre es, dem Dasein zu entkommen. Wenn es aber kein Außerhalb der Ewigkeit gibt, kann auch dem Dasein nach dem Tode nicht entkommen werden. Die Vergänglichkeit selbst wurde zu einem Ewigen erklärt, insofern wird sie ununterscheidbar von der Unvergänglichkeit, welche tautologisch ebenso ewig ist. Somit bekommt auch das Nach-Denken, welches Leid als Strafe bestimmte, die Dimension der Ewigkeit: „Ach, unwälzbar ist der Stein „Es war“: ewig müssen auch alle Strafen sein!“ Die Frage nach der Erlösung verfängt sich so in einer Aporie – um erlöst werden zu können, müsste ein Aussteigen aus dem „Es war“ möglich sein, und damit aus der Vergänglichkeit. Stattdessen verlängert sich die Strafe hin ins Ewige.

Schließlich wird deutlich, was genau am Dasein es ist, was Strafe erfordert: „Keine That kann vernichtet werden: wie könnte sie durch die Strafe ungethan werden!“ Strafen vermag nur, etwas wettzumachen, nicht aber das Wegmachen einer Tat. Das Tun selbst ist die Strafe des Daseins: „dies ist das Ewige an der Strafe „Dasein“, dass das Dasein auch ewig wieder That und Schuld sein muss“. Oder, anders gesagt: Das Dasein ist phänomenal mit dem Tun, der Tat, verbunden, und jegliches Tun wird, in diesem „Fabellied des Wahnsinns“, als eine Schuld begriffen. Die einzige Erlösung, die der Wahnsinn zu offerieren hat, lautet, „dass der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde“. Im Nichtwollen wird das Wollen negiert, und damit auch die Möglichkeit zur Tat und zum Dasein und Leben. Damit unterscheidet sich das Nichtwollen auch vom Widerwollen: Letzteres ist immer noch ein Wollen, wenn auch nicht aus sich selbst heraus, sondern gegen etwas, ein reagierendes Wollen, das Nichtwollen aber entsagt dem Wollen als solchem, verneint den Willen.

Die Anspielung auf Lehren der Verneinung des Willens wird indirekt am Ende der Bewegung betont: „doch ihr kennt, meine Brüder, diess Fabellied des Wahnsinns!“ – die Lehre von der Verneinung des Willens wird von Zarathustra also als eine allgemein Bekannte vorausgesetzt. Dies mag als ein Wink des Autors Nietzsche auf die Philosophie v.a. Schopenhauers (aber auch seiner Epigonen), welche von dessen Verständnis der indischen Philosophie inspiriert worden ist, aufgefasst werden. Der Text selbst aber gibt uns nicht direkt den Verweis auf irgend eine spezifische Religion oder Philosophie – stattdessen wird es von der Figur Zarathustra gar nicht für nötig erachtet, die Lehre von der Verneinung des Willens, verstanden als „Fabellied des Wahnsinns“, irgend jemanden konkret

zuzuordnen, da diese Allgemeingut sei⁵⁰. So mag man die Nichtbenennung einer konkreten Strömung unter Verweis auf die Allgemeinheit dieser Lehre als Wink Nietzsches verstehen, dass solcherlei Lehren von der Verneinung des Willens immer und zu jeder Zeit gelehrt worden sind – was aus der Rede Zarathustras selbst verständlich wird: So steht diese Lehre von der Verneinung des Willens am Ende einer Kette von Erklärungen, welche als das „bisher der Menschen bestes Nachdenken“, also als den Menschen schlechthin gegebenes Denken, beschrieben worden ist. Somit stellt eine solche Lehre vielmehr die Regel als die Ausnahme dar, da sie als ein Ergebnis eines letztlich anthropologisch begründeten Willensgeschehens begriffen worden ist.

Die Lehre von der Verneinung des Willens wird schließlich als eine transzendente Begründung der Erlösung entwickelt, um den Aporien der Erlösung zu begegnen. Damit ist diese Lehre vom Nichtwollen letztendlich eine Erlösungslehre. Die ganze Rede Zarathustras bis zu dieser Bewegung zielte letztlich auf diese Erlösungslehre, die Zarathustra als „Fabellied des Wahnsinns“ verunglimpft. Doch durch dieses für Zarathustra falsche Verständnis von Erlösung wird klarer, wie sich Zarathustras Vorstellung von Erlösung von dieser unterscheidet: Letztendlich ist für Zarathustra Erlösung erst die Erlösung von den Bedingungen der Möglichkeiten, die die Menschen bisher zu dieser „wahnsinnigen“ Erlösungslehre hingeführt haben. Zarathustras Erlösung läuft schließlich auf eine Erlösung von dieser Erlösung hinaus. Um von dieser Erlösungsvorstellung des Nichtwollens erlöst zu werden bedurfte es der Einsichten in die Genealogie dieser Vorstellung: Ausgehend vom Widerstand des „Es war“ und der Zeit gegen den Willen, welches diesen mit seiner eigenen Ohnmacht konfrontierte, was wiederum diesen zum Widerwillen werden ließ, welches für Zarathustra die Rache selbst sei, und die wiederum zum Geist und Nach-Denken der Rache führte, welche letztlich, nun schon als Wahnsinn predigend, die Begriffe Strafe, Recht, Gerechtigkeit, Schuld, Sitte und Ordnung als „Lügenworte“ erfand, und diese zu ewigen Gesetzen verewigte. Die Vorstellung von der Erlösung vom Willen resultierte letztlich aus dieser Genealogie. Erlösung hieße hier, wie an allen anderen Stellen, die dem Leser bis hier begegnet sind, eine Erlösung von etwas: diesmal vom Willen, und Erlösung selbst: Loslösung, Vernichtung, Erledigung, Befreiung, Verlorengehen.

⁵⁰ Eine weitere Begründung in der Nichtzuordnung der Lehre von der Willensverneinung kann darin gesucht werden, dass Nietzsche im ganzen Werk „Also sprach Zarathustra“ sich konkrete Hinweise auf irgendeine Zeit, in der sich das Geschehen abspielt, verbietet. Dadurch erhält der Zarathustra als Werk einen eigentümlich zeitlosen Charakter.

10. Bewegung: der schaffende Wille

Nachdem in der neunten Bewegung Zarathustras Rede ihr Ziel erreichte, welches die Entwicklung der für den Redner falschen Vorstellung von Erlösung war – nämlich Erlösung vom Wollen – erinnert er in der zehnten Bewegung nun wieder an seine eigene Lehre, welche seinem Verständnis von Erlösung zugrunde liegt.

Seine eigene Lehre, die „weg von diesen Fabelliedern“ führe, fasst Zarathustra zuerst in nur einer Weisung: „der Wille ist ein Schaffender“. Anschließend erinnert Zarathustra ausführlicher an seine Lehre. Dies geschieht in Sätzen, die beinahe wörtlich bereits in der fünften Bewegung gesagt worden sind: „Alles ‚Es war‘ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚aber so wollte ich es!‘ – bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚Aber so will ich es! So werde ich’s wollen!‘“.

Doch was genau ist damit gesagt? Mit der Erinnerung daran, dass der Wille ein Schaffender sei, wird ihm ein agierendes Potential zugestanden – er kann sich auch als Wollen aktiv zeigen, und ist nicht auf einen Anstoß von außen angewiesen, wie das Widerwollen. Man könnte sagen, dass das Fabellied des Wahnsinns schlicht Wollen mit Widerwollen verwechselt. Zarathustra erinnert an eine Eigenschaft und Möglichkeit des Willens, und damit auch des Lebens und Daseins, die im Fabellied übergegangen worden ist. Dieses aktive Potential führt dazu, dass ein „schaffender Wille“ nicht am „Es war“ zerbrechen muss, sich nicht dagegen richtet, indem er dieses Rätsel durch sein So-Wollen löst – er er-löst sich, indem er das Rätsel, das das „Es war“ ist, löst, und sich damit von diesem los-lösen kann. Diese Lösung ist eine, die sich auch in einem anderen Verhältnis zu den Zeiten zeigt: So wollte ich es – so will ich es – so werde ich es wollen – verweisen darauf, dass alle Zeiten gelöst werden können durch den „schaffenden Willen“, und der Willen sich von ihnen auch zu lösen vermag. Das Schaffen ist hier also auch im Sinne eines „Geschafft!“ zu verstehen – wie man es ausruft, wenn man endlich mit einem Rätsel fertig geworden ist, es gelöst hat. Der Mensch ist, dadurch, dass er auch Rätselrater ist, hinsichtlich desjenigen, was war, ist und sein wird, auch dazu fähig, es zu schaffen, indem er es will, und dadurch zu lösen – und so wie er das Rätsel löst, erlöst er sich von diesem Rätsel. Dieses Rätsel zeigte sich auch als Bruchstück (oder, mit einem Bilde gesprochen: als ein Puzzle) und grauser Zufall (bzw. Schicksal): und es ist menschenmöglich, die Stücke zusammenzufügen und den Zufall zu erklären. Zarathustras eigene Lehre vom Menschen als Erlöser des Zufalls zeugt von einem tiefen Vertrauen in die Möglichkeiten des Menschen.

11. Bewegung: Zarathustras Zweifel an der Versöhnung

Doch dieses Vertrauen in den Menschen und damit auch in die eigene Lehre, wie es in der zehnten Bewegung sich ausdrückte, wird sofort in der anschließenden elften Bewegung wieder in Frage gestellt. Wo Zarathustra sich bisher in seiner langen Rede immer wieder an seine Hörer wandte, so vergisst er nun scheinbar alle ihn Umgebenden. Er stellt sich selbst viele Fragen hinsichtlich der Realisierung seiner Lehre, gipfelnd in der Frage: „Ist der Wille schon abgeschirrt von seiner eignen Thorheit?“

Davon ausgehend wird Zarathustra seine Lehre in toto fragwürdig. Er befragt sich weiter: „Wurde der Wille schon Erlöser und Freudebringer? Verlernte er den Geist der Rache und alles Zähneknirschen?“ Darin drückt sich Zarathustras Zweifel an der Umsetzung seiner Willensvorstellung aus.

Die Fragen, die sich Zarathustra stellt, weisen in drei verschiedene Richtungen: 1. zuerst befragt er sich hinsichtlich des Wann der Geschehens („Und wann geschieht diess [dass der Willen „So wollte ich es!“ sage]“), danach 2. des Wer („und wer lehrte ihm [den Willen] Versöhnung mit der Zeit, und Höheres als alle Versöhnung ist?“), gipfelnd 3. in der Frage nach dem Wie („wie geschieht ihm dass?“). Damit hinterfragt Zarathustra seine Konzeption sowohl temporal, personal als auch modal. Die Wann-Frage evoziert die Frage nach einem „Lehrer“, der die Selbst-Erlösung des Willens vom Widerwillen ermögliche, und die Wer-Frage hinterfragt die Möglichkeit, ob es einen solchen Lehrer überhaupt geben könne, wie ein solcher so etwas, das noch höher ist als Versöhnung mit der Zeit, vollbringen könne.

Schließlich, ganz beiläufig am Ende der elften Bewegung, gibt Zarathustra dem Willen, den er sich herbeisehnt, noch einen Namen: „der Wille, welcher der Wille zur Macht ist“. Das Auftauchen der Wendung „Wille zur Macht“ als Benennung von Zarathustras Willenskonzept fällt gerade in ihrer Unauffälligkeit auf. Es folgen etwa keine weiteren Ausführungen zum Willen zur Macht, es scheint vielmehr so, als ob diese Wendung Zarathustras just in dem Moment, in dem er sie gebraucht, ihm sogleich als unbrauchbar erscheint – er lässt sofort von diesem „Konzept“ ab, gekennzeichnet vom Autor Nietzsche durch einen Geviertstrich und Doppelpunkt („ –: “). Das, was der „Wille zur Macht“ sein soll, wird nicht weiter kenntlich gemacht, anstelle weiterer Ausführungen folgt eine Pause, die Rede verstummt, inhibiert, Zarathustra scheinen die Worte zu fehlen.

Die einzige Art, wie man sich phänomenologisch diesem Willen zur Macht nähern kann, ist es, den Willen und die Macht, wie sie sich im Erlösungskapitel zeigen, zu betrachten. Der Wille ist dort ein Synonym für das Wollen und ein durchgängiges Thema im Kapitel, Macht hingegen nur als Ohnmacht

gegeben. Die Ohnmacht zeigte sich in der siebten Bewegung als eine Eigenschaft des Willens, der „Ohnmächtig gegen das [ist], was gethan ist“. Die Ohnmacht drückte schlicht ein Unvermögen aus, und damit auch ein Nicht-Schaffen und nicht-mehr-Schaffen-können. Insofern scheint es plausibel, den Willen zur Macht dem schaffenden Willen gleichzusetzen, welcher in der fünften und achten Bewegung näher erläutert worden ist. Ob eine solche Gleichsetzung aber auch tatsächlich in Zarathustras Sinne ist, kann aus dem Erlösungskapitel selbst nicht geschlossen werden – der Wille zur Macht wird benannt, aber nicht bestimmt, er bleibt nur als Anspielung im Raum stehen, ist nur als solche gegeben und gibt sich nur als solche, teilt sich nur so mit. Und gerade dies ist das Maßgebliche einer phänomenologischen Interpretation: gerade das Wie des Mitgeteilten gelten zu lassen, und nur dieses.

Nach dieser Pause folgen darauf zwei weitere Zweifel. Zuerst ein Zweifel am Wie: „Doch wie geschieht ihm [dem Willen zur Macht] das [das Wollen von höherem noch als aller Versöhnung mit der Zeit]?“, und schließlich und die Rede Zarathustras abschließend: „Wer lehrte ihn [dem Willen zur Macht] auch noch das Zurückwollen?“ Erst aus diesem zuletzt artikuliertem Zweifel wird verständlich, was noch Höher sei als die Versöhnung mit der Zeit: es ist das Wollen aller Zeiten, auch noch das Zurückwollen. Wo das „Es war“ dem Willen als ein Stein begegnete, den er nicht zu wälzen vermochte, und so schließlich sich in Widerwilligkeit erging, so soll der Willen zur Macht dieses „Es war“ nicht nicht wollen, auch nicht dagegen wollen, sondern es einfach wollen und darüber hinaus sogar zurück, und damit auch wieder wollen. Das nun aber gerade Zarathustra die Unmöglichkeit des Zurückwollens klar wird, überrascht nicht: So drückte er bereits in der fünften Bewegung des Kapitels aus, was ihm das „Unerträglichste“⁵¹ sei: „das Jetzt und Ehemals auf Erden“⁵². Zarathustra selbst will noch nicht zurück, er ist es, dessen Wille und Wollen sich selbst noch nicht befreit bzw. erlöst zu haben scheint – darum ist er auf dieser „grossen Brücke“ zur Erlösung, und noch nicht hinüber. Wie seine Vorstellung von Erlösung möglich ist, dass der Wille sich nicht nur mit der Zeit versöhne sondern diese auch zurück wolle, daran zerbricht schließlich Zarathustras Rede. Zarathustras Wille und Wollen ist nicht der Wille zur Macht. Damit ist Zarathustra auch nicht der Schaffende, der er in der fünften Bewegung behauptete zu sein. Zarathustra ist nicht mit sich selbst identisch. Stattdessen ist es Zarathustra, der an seinem Widerwillen, an seinem Geist der Rache noch leidet, er ist noch nicht ein Schaffender, sein Wille noch nicht erlöst. Ob der transzendentalen Möglichkeit von seiner Vorstellung von Erlösung zerbrach schließlich ganz diese Vorstellung. Der Rest ist Schweigen.

⁵¹ Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 4, S. 179.

⁵² Ebd.

12. Bewegung: das Schweigen

Nachdem Zarathustra in der elften Bewegung so stark in Zweifel ob seiner Vorstellung von Erlösung geriet, und sich so viele Fragen hinsichtlich der Möglichkeit seiner Vorstellung von Erlösung stellte, was die Rede schließlich abbrechen ließ, findet das Kapitel nun seinen Abschluss. Die elfte Bewegung beginnt als Stillstand nach dem Abbruch der Rede, der Erzähler übernimmt wieder, bis schließlich Zarathustra nach einer Weile einen abschließenden Satz fallen lässt.

Zwischen der elften und zwölften Bewegung steht ein großer Absatz, eine weitere Betonung der Ruhe nach dem Abbruch der Rede. Dann folgt, noch vor dem Beginn des neuen, nun aus der Erzählerperspektive geschilderten Textes, ein weiterer Geviertstrich. Nach diesen beiden typographischen Stillmalereien fasst nun der auktoriale Erzähler die Stille in Worte: „Aber an dieser Stelle seiner Rede geschah es, dass Zarathustra plötzlich innehielt und ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt.“ Was geschieht hier Zarathustra? Er hatte sich bis an die Grenzen seines Denkens bewegt, sich immer wieder hinterfragt und schließlich ganz in Zweifeln verloren. Nun aber geschieht „plötzlich“ und „an dieser Stelle“ etwas, was nicht mitzuteilen ist, weder von Zarathustra noch vom Erzähler. Geschildert werden kann nur das, was sich auf Zarathustras Gesicht abzeichnet, seine innere Perspektive in diesem Augenblick ist nicht zugänglich. Das, was an dieser Stelle plötzlich geschieht, wird dem Leser nur durch ein zweifaches Außen mitgeteilt: 1. im Außen des Erzählform des Erzählers, und 2. dieser vermag wiederum nur das äußere Geschehen Zarathustras mitzuteilen. Was hier geschieht, liegt jenseits der Grenze des Mitteilbaren⁵³ – es ist ein Erlebbares, was so plötzlich da ist, einen überkommt wie ein Schrecken. Etwas ist urplötzlich, hier und jetzt, einfach da, was vorher nicht da gewesen ist. Zarathustra hat sich schlagartig verwandelt: „Mit erschrecktem Auge blickte er auf seine Jünger; sein Auge durchbohrte wie mit Pfeilen ihre Gedanken und Hintergedanken.“ In diesem Augenblick ist Zarathustra augenblicklich zu dem geworden, was er in der fünften Bewegung sich selber fragte, ob er dies ist: ein Seher „jener Zukunft, die ich schaue“⁵⁴.

Doch was fand an dieser Stelle *plötzlich* statt? Die Erlösung Zarathustras. Und wie? Gerade im Erleben des Zusammenbruchs seiner Vorstellungen und ihrer Überwindung, in der Einsicht, selbst dasjenige zu sein, gegen das er sich wendete, in der Stille des Schweigens, im Erleben des nicht-mehr-weiter-Wissens⁵⁵.

⁵³ So zeichnete sich gerade in diesem Innehalten Zarathustras jene Grenze der Mitteilbarkeit selbst ab. Damit verweist diese Stelle des Kapitels auf die phänomenologische Philosophie des 20. Jahrhunderts, welche zu dieser Grenze zwischen dem Mitteilbaren und dem Nicht-Mitteilbaren gelangt.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Damit ähnelt das erlösende Erlebnis Zarathustras strukturell dem Erleben des Satori, wie es in Texten des Zen-Buddhismus beschrieben wird. Eine weitere Ähnlichkeit besteht hinsichtlich der Epoché, wie sie Edmund

Das Kapitel schließt ab mit einem erneuten Entrückens⁵⁶ Zarathustras: „Aber nach einer kleinen Weile lachte er schon wieder und sagte begütigt: „Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist. Sonderbar für einen Geschwätzigen.“ Wie bereits an der Entrückung, so hat der Leser auch an der Ent-Entrückung Zarathustras keinen direkten Anteil. Man erfährt nur wieder von außen, dass der Schreck, der sich im Anblick Zarathustras äußerte, wohl vorübergegangen ist und einem Lachen wich. Ebenso plötzlich, wie der Schrecken einsetzte, war er wieder weg: Das, was stattgefunden haben mag, und sich nicht mitteilen ließ, war „nach einer kleinen Weile“ schon wieder fort. Der Satz, den Zarathustra sagt, drückt vor allem dessen Bemühen aus, nach diesem Widerfahrnis, in dem er alle Gedanken und Hintergedanken seiner Jünger sehen konnte, weiter zu schweigen. Gerade für ihn als „Geschwätzigen“ wird nach dieser Entrückung das Schweigen, und damit das „mit Menschen leben“, schwer.

13. Bewegung: Rückblick des Bucklichten auf Zarathustras Reden

Die dreizehnte und letzte Bewegung des Erlösungskapitels stellt quasi den Epilog des Kapitels dar. Den Beginn der Bewegung markiert die für beinahe jedes Kapitel des Werkes übliche Schlussphrase „Also sprach Zarathustra“, im Unterschied zu den meisten anderen Kapiteln wird damit das Erlösungskapitel nicht beendet. Der Bucklichte soll in diesem Kapitel das letzte Wort bekommen. Mit der Rede des Bucklichten weist das Ende auf den Beginn des Kapitels zurück.

Nach der werktypischen Schlussphrase setzt erneut der Erzähler ein, der dem Leser mitteilt, was der Bucklichte während der Rede tat: Er „hatte dem Gespräche zugehört und sein Gesicht dabei bedeckt“, er schlich sich also zu den Jüngern, an die sich Zarathustra im Anschluss an seine Erwiderngsrede an den Bucklichten gewandt hatte, was den Übergang der dritten zur vierten Bewegung und dem Folgenden darstellte. Als Zarathustra schließlich lachte, gab sich, wie der Erzähler mitteilt, der Bucklichte wieder zu erkennen, „blickte neugierig auf und sagte langsam: ‚Aber warum redet Zarathustra anders zu uns als zu seinen Jüngern?‘ “. Damit verlaublicht der Bucklichte den von ihm durchaus treffend bemerkten Unterschied der Art und Weise der Reden, die Zarathustra sprach. Zarathustra erwidert spöttisch: „Was ist da zum Verwundern? Mit Bucklichten darf man

Husserl beschrieb, welche ebenso plötzlich, „mit einem Schlage“ (Husserl, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI, Den Haag 1956, S. 153) vonstatten gehen sollte.

⁵⁶ Dem Begriff Entrückung wird hier der Vorzug gegeben, da das, was nun geschieht als Wiedereintrückung durchaus auch in einem phänomenalen Sinne stattfindet: Zarathustra rückt wieder ein an Ort und Stelle. Im Umkehrschluss ergibt sich, dass Zarathustra zuvor entrückt sein muss.

schon bucklicht reden!“ Die Art und Weise, wie der Fragende auftrat, gab also für Zarathustra die Art und Weise der Erwiderung vor, was bereits in der Analyse der zweiten Bewegung festgestellt werden konnte.

Die Antwort Zarathustras auf seine Frage akzeptiert der Bucklichte, und verweist darüber hinaus noch ironisch darauf, dass sich Zarathustras Ton seinen Jüngern ebenso situativ angeglichen hatte: „Gut, sagte der Bucklichte; und mit Schülern darf man schon aus der Schule schwätzen.“

Doch das letzte Wort in diesem Kapitel gehört dem Bucklichten (was dessen besondere Rolle im Erlösungskapitel noch einmal betont: Er scheint lichter noch zu sein, und mehr zu bemerken als die Jünger oder Zarathustra selbst es vermögen), der sich rhetorisch fragt: „Aber warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern – als zu sich selber? – “. Damit lässt der Bucklichte es offensichtlich werden, dass die Rede Zarathustras aus dem Erlösungskapitel sich nicht nur in zwei, sondern in drei Reden aufteilte. Damit findet sich im Text selbst ein Hinweis auf die Struktur dieses außerordentlich komplex aufgebauten Kapitels. Doch wie ist dieser Hinweis auf die Dreigeteiltigkeit des Kapitels zu verstehen? Welche Bewegungen sollen als Redeteile verstanden werden? Wo der Beginn der Rede Zarathustras, in der zweiten und dritten Bewegung des Kapitels, sich an den Bucklichten richteten, so richtete er im weiteren Verlauf, von der vierten Bewegung an, seine Rede an jene, denen er „Mundstück und Fürsprecher war“⁵⁷. Doch wo begann diese, vom Erzähler nicht unterbrochene Rede, ein Selbstgespräch zu werden? Aus dem Kapitel ergeben sich zwei mögliche Punkte, die man als Ende der Rede an die Jünger und als Beginn des Selbstgespräches bestimmen könnte:

1. Man kann darauf achten, an welchen Stellen Zarathustra aufhört, sich in seiner Rede den Zuhörern zuzuwenden. In der achten Bewegung richtet sich Zarathustra an „meine Freunde“⁵⁸, in der neunten an „meine Brüder“⁵⁹ und zuletzt in der zehnten Bewegung an „euch“⁶⁰. Erst ab der elften Bewegung, in welcher Zarathustra seine Zweifel artikuliert, fehlt jeglicher, wenigstens rhetorischer Bezug auf seine Hörer. Daraus folgt, dass das Ende der Rede an die Jünger in der zehnten Bewegung zu finden sei, und der Beginn des Selbstgespräches in der Elften.
2. Dagegen spricht jedoch, dass Zarathustra auch in der elften Bewegung noch laut redet, und damit hörbar ist. Erst in der zwölften Bewegung, in der Zarathustra erst schweigt, dann erschrickt und schließlich lacht, ist keine Redebeziehung mehr feststellbar. Das

⁵⁷ Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 4, S. 178.

⁵⁸ Ebd., S. 180.

⁵⁹ Ebd., S. 181.

⁶⁰ Ebd.

Selbstgespräch Zarathustra ist dasjenige, was nicht mitgeteilt werden kann im Geschehen der zwölften Bewegung des Kapitels.

Der Verfasser möchte sich dafür aussprechen, der ersten Variante den Vorzug zu geben. Der Grund dafür ist, dass der Redebezug auf die Hörschaft offensichtlich bereits in der elften Bewegung abbricht, und sich gerade aus dieser Bewegung heraus das Schweigen etc. der zwölften Bewegung erst ergibt.

Nun gilt es nur noch, den Wink des Bucklichten, dass Zarathustra drei Reden hielt, daraufhin zu befragen, wann das Selbstgespräch Zarathustras endete. Endet es 1. mit Zarathustras Schweigen, oder 2. mit seiner rätselhaften Anmerkung nach dem Schweigen, oder 3. erst in seiner saloppen Erwiderung der Nachfrage des Bucklichten, oder gar 4. im Kapitel selbst überhaupt nicht mehr? Einen direkten Hinweis gibt der Text selbst nicht – er erwähnt nur den Wink des Bucklichten, dass Zarathustra anders zu sich selbst redet als zu seinen Schülern, was als Indiz für ein vom Bucklichten bemerktes Selbstgespräch genommen wurde. Dennoch gibt der Text einige indirekte Hinweise, wie man diesen Wink verstehen kann: Streng genommen endete Zarathustras Rede, welche sich bereits von ihren Hörern abgewandt hatte, mit den Zweifeln in der elften Bewegung. In der zwölften Rede war Schweigen – etwas erschreckte Zarathustra, irgend etwas nicht Benanntes, weil nicht Benennbares, erschreckte Zarathustra in der zwölften Bewegung, und zwar so sehr, dass es ihm danach schwer fiel, darüber zu schweigen. Nur dies, dass es ihm schwer falle, zu schweigen, konnte er noch mitteilen, durchaus an seine Jünger gerichtet. Auch die Replik auf die Nachfrage des Bucklichten stellte eine Gesprächssituation dar. Der Verfasser schlägt vor, das Selbstgespräch, wie es in der elften Bewegung sich artikuliert, als ein laut gesprochenes zu verstehen. Das Geschehen in der zwölften Bewegung zeigte sich als ein Widerfahrnis, weniger als ein Selbstgespräch. Dasjenige, was Zarathustra dort widerfuhr, und von dem er nur Schweigen konnte, fehlen noch die Worte, um als Selbstgespräch deklariert werden zu können. Somit möge nur die elfte Bewegung als Selbstgespräch verstanden werden, die über das Kapitel hinausweisende Erfahrung, die in der zwölften Bewegung widerständig geschah und noch nicht verlautbart werden konnte, als Selbstdenken, dem noch die Worte fehlen.

Damit stellt die dreizehnte Bewegung weit mehr als nur einen zusammenfassenden Rückblick auf die Reden Zarathustras dar: Sie bietet darüber hinaus mit den Fragen des Bucklichten noch Hinweise darauf, wie man diese Reden als verschieden gestaltete Reden verstehen kann, welche sich jeweils in einem symbiotischen Verhältnis zum jeweiligen Hörer verhielten: die Rede an den Bucklichten, die

Rede an die Jünger, und schlussendlich, die Rede an sich selbst⁶¹. Somit weiß die abschließende Bewegung auf zwei, das Kapitel im ganzen tragende, Strukturen nochmal explizit aufmerksam zu machen: 1. Darauf, dass Zarathustra das ganze Kapitel hindurch sich quasi anstecken ließ von den ihn umgebenen Menschen, Plätzen und Reden, und 2. Dass er sich aber nicht nur von außen zu seinen Reden verführen ließ, sondern dass die innere Logik seiner Rede letztlich ihm selbst sich als Selbst in der Form des Selbstgespräches begegnen ließ.

14. Zusammenfassung des Erlösungskapitels

Bevor die Frage nach dem Ertrag dieser Analyse gestellt werden kann, soll noch einmal die verwendete Methode Gegenstand der Diskussion sein.

Warum wurde diese ausführliche Analyse des gesamten Erlösungskapitels unternommen, wenn es doch nur um die Geburt der Fragestellung der Beziehung zwischen Zeit und Leid gehen sollte? Der Verfasser möchte darauf verweisen, dass gezeigt werden konnte, dass sich das Kapitel, wenn auch in verschiedene Bewegungen und einzelne Reden trennbar, sich doch immer Eins aus dem Anderen entwickelte. Gerade das Erlösungskapitel zerfällt nicht in zwei Teile, eine scheinbar belanglose Polemik gegen Krüppel und der eigentlichen Lehre vom Willen zur Macht, wie in der Literatur behauptet worden ist. Die Problematik selbst ergibt sich aus dem Kontext, in dem sie sich erst entwickelt, worauf der Text selbst zum Schluss noch einmal explizit verweist. Einem Herausplücken von einzelnen Redeteilen qua Lehrsätzen, die man dann scheinbar problemlos in philosophische Kategorien einordnen könnte, versperrt sich das Zarathustra-Werk, das auch immer phänomenologisch, d.h. im Wie seiner Gegebenheit (Wie geschieht etwas? Wie vollzieht sich die Problematik? Wie interdependieren konkrete Situation und [philosophische] Fragen?) gelesen werden muss. Das „Literarische“ des Werkes wird erst im Rahmen einer wirklich phänomenologischen Lektüre radikal ernst genommen, und verkommt nicht nur zum schmückenden, aber eigentlich belanglosen Beiwerk. So lässt sich feststellen, dass zwischen dem Autor Friedrich Nietzsche, dem Erzähler und der Figur des Zarathustra zu trennen ist – des Autors Meinungen sind, wie sich aus dem Text mitteilt, nicht die Zarathustras – dann hätte er die Figur nicht benutzen

⁶¹ Bemerkenswert ist die Bestimmung des Selbst in der Leibphilosophie des Zarathustra-Werkes (wo das Selbst für den Leib – die große Vernunft - stehe, und das Ich für den Geist als kleine Vernunft, vgl. Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 4, S. 39), wie sie sich auch in der Form eines Selbstgespräches zu äußern vermag. Ein Selbstgespräch ist nun gerade nicht monoton, das Selbst nicht mit dem Ich des Denkens identisch, sondern es transzendierend. Gerade darin weiß sich die Differenz zwischen Selbst und Ich erst zu zeigen.

müssen, und anstelle von „Also sprach Zarathustra“ eine Autobiographie schreiben können⁶². Nietzsche ist ein Philosoph, dem eine nüchterne phänomenologische Lektüre besonders entgegenkommt, da er ein Autor ist, der vor allem das Wie zu schreiben wusste wie kaum ein anderer vor oder nach ihm. Doch was konnte die hier unternommene phänomenologische Lektüre für das Problem, welches Thema dieser Arbeit werden soll, selbst gewinnen? Was trägt diese Analyse zur Gewinnung des Problemfeldes selbst bei?

Um diese Fragen beantworten zu können ist es zuerst nötig, die Ergebnisse des phänomenologischen Zuganges zum Erlösungskapitel selbst festzuhalten, da sich die Fragestellung vom Verhältnis von Zeit und Leid erst aus dem Kapitel in toto ergibt.

1. *Ein Kapitel*: Der erste Gewinn der Untersuchung ist, dass es gelang, aufzuzeigen, dass das Kapitel, wenngleich auch in dreizehn verschiedene Bewegungen aufteilbar, so doch einen inneren Zusammenhang hat.
2. Dies ist die Frage nach der Erlösung – in zweifacher Hinsicht: Es wird einerseits um Erlösung gefragt und gebeten, andererseits wird Erlösung selbst immer wieder fraglich. Das Thema des Kapitels ist es gerade, verschiedene Erlösungskonzepte zu hinterfragen. Eine Vorstellung von dem, was Erlösung überhaupt sei, gelte es erst zu gewinnen, und dies bestimmt somit die Aufgabe, derer sich der Protagonist in diesem Kapitel annimmt.
3. Das Erlösungsgeschehen selbst zeigt sich als ein Brückengeschehen des versuchten Übergangs. Wie zu Beginn des zweiten Bandes von „Also sprach Zarathustra“ bereits der Protagonist proklamierte: „dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern“⁶³. Just auf dieser Brücke spielt sich die Handlung des Erlösungskapitels ab, jedoch erfährt der Leser nicht, ob es überhaupt gelingt, die Brücke zu überqueren. Allerdings erfährt der Leser, dass Zarathustra schon vor diesem Kapitel über diese Brücke ging. Dass das Brückengeschehen nicht nur eines für Krüppel, Bettler, Zarathustra und seine Jünger ist, ist zu erkennen in der Anekdote Zarathustras, dass er auf dieser Brücke auch schon „umgekehrte Krüppel“, Genies fürs Volk, traf. So, wie es im Verlauf des Kapitel deutlich wird, ist auf dieser Brücke in Zarathustras Auge, also in seiner Perspektive, jeder ein Krüppel – einschließlich Zarathustra selber.
4. Hinsichtlich der Personen, die dem Protagonisten Zarathustra begegnen, konnte festgestellt werden, dass dieser in einem symbiotischen Verhältnis zu ihnen steht: Er spiegelt sich in

⁶² Insofern möchte diese Arbeit auch Nietzsches Wunsch berücksichtigen, den der Autor in *Ecce Homo* äußerte: „Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!“ (Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Wie man wird, was man ist. Vorwort, § 1, in: KSA Bd. 6, S. 257).

⁶³ Nietzsche, Friedrich. KSA Bd. 4, S. 128.

diesen – auch konträren – Personen und Umgebungen, um so schließlich zu einer Form der Einheit zu gelangen, welche sich als paradoxe Einheit bezeichnen lässt. So ist der Bucklichte nicht etwa Zarathustras Gegenspieler, oder jemand, dem Zarathustra etwas lehren möchte. Nein, Zarathustra selbst zeigt sich als der Bucklichte – er fragt sich, was ihm der Buckel sei, das „Unerträglichste“⁶⁴, aber er sei zugleich „Seher“⁶⁵, sieht also auch im Lichte, ist auch ein Lichter. Wenngleich der Bucklichte ein alter ego Zarathustras ist, so ist Zarathustra doch gleichsam nicht nur der Bucklichte: Er ist in einer paradoxen Einheit zugleich „Krüppel an dieser Brücke“⁶⁶ und die „Brücke zur Zukunft“⁶⁷ selbst. So wird auch deutlich, warum Zarathustra keine Menschen bisher sehen konnte, sondern nur „Bruchstücke und Gliedmaassen und grause Zufälle“⁶⁸, sowohl im Jetzt als auch im Ehemals – bisher waren die Menschen nicht fähig zu dieser Form der paradoxen Einheit.

5. Im Verlauf der Rede lässt sich eine Spannung zwischen Tragen und Nehmen bzw. Lösen ausfindig machen: so bittet der Bucklichte Zarathustra darum, demjenigen, „der zuviel hinter sich hat, wohl auch ein wenig abzunehmen“⁶⁹ – was dieser erst einmal verwehrt. Dies tut er deshalb, weil ihm die Last, um die er gebeten wurde, sie abzunehmen, noch nicht schwer genug schien: Eine Er-Lösung sei erst dann eine richtige, wenn sie sich des Unerträglichsten annehmen würde. Es mag also viel Unerträgliches geben, aber nur vom Unerträglichsten soll sich der Mensch erlösen. Dieses Unerträglichste ist für Zarathustra das „Jetzt und Ehemals auf Erden“⁷⁰, folgerichtig ist für ihn Erlösung eine von dieser Last.
6. Dies führt Zarathustra letztlich zu der Frage, warum dies das Unerträglichste sei, und damit zu den Bedingungen von Erlösung. Was heißt es, den Menschen zu erlösen? Diese Art der Lösung geht einher mit der Lösung des Rätsels, welches der Mensch selbst ist. Das Rätsel des Menschen ist gerade das Zufällige, wie es sich im Jetzt und Ehemals zeigt. Dieser Zufall wird als „Es war“ bestimmt, welches in seiner scheinbaren Objektivität den Widerstand des Willens herausfordert.
7. Dieser Wille begegnete dem Leser auch als Wollen, als Leben, als „Ich will“, als Dasein.
8. Zur Methodik des Kapitels lässt sich feststellen, dass keine Definitionen direkt gegeben werden, aber unsagbar viel mitgemeint wird. Die Art und Weise, wie sich diese Analyse den Begriffen, die im Text verhandelt worden sind, näherte, war ein genaues Achten auf offensichtlich synonymen Gebrauch. Dieser synonyme Gebrauch selbst weist allerdings

⁶⁴ Ebd., S. 179.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., S. 177.

⁷⁰ Ebd., S. 179.

immer zugleich zwei Eigenschaften auf: 1. Synonyme scheinen in identischen Kontexten für das Gleiche, für miteinander identisch genommen werden zu können, wenngleich sie 2. offensichtlich nicht ganz dasselbe, nicht ganz identisch sind, nur in einigen Kontexten – sonst wären kaum überhaupt zwei verschiedene Begriffe vonnöten. Das Verwenden von Synonymen, wie es der Protagonist Zarathustra tut, bemüht sich eher um Ersteres, das Erwecken von Gleichklängen, ohne dabei aber auf Zweiteres zu verzichten. Die Synonyme weisen auch immer schon über ihre Synonymität hinaus.

9. Verhandelt wurde schließlich die Frage, unter welchen Bedingungen der Wille, in all seinen zuvor genannten Konnotationen, sich selber wollen kann, und darüber hinaus auch noch zurück wollen. Damit wird die Frage nach der Befreiung des Willens gestellt, an welche die Erlösung des Menschen geknüpft ist. Ausgegangen wird jedoch von einem gefangenen Willen. Von diesem Ausgangspunkt aus ergab sich in Form einer Schilderung des Willensgeschehens, wie dieses zum Widerwillen gegen sich selbst, was Zarathustra „Rache“ nannte, sich weiter fortgestaltete. Damit wurde die Rache als ein re-aktives Willensgeschehen bestimmt.
10. Den Anstoß dazu gab eine Ohnmachtserfahrung des Willens hinsichtlich der Zeit und ihrem „Es war“ – dem Unerträglichsten. Somit wurde danach gefragt, was die Bedingungen für einen freien Willen seien – und was diejenigen für einen Unfreien.
11. Die Zeit in ihrem eigenen Vergehen zeigt sich als unüberwindbaren Widerstand und damit als Offenbarung der Grenzen des Willens.
12. Es wurde weiterhin auf die Doppeldeutigkeit des Zeit-Begriffs hingewiesen: 1. Als Zeit insgesamt, und 2. als Jetztzeit.
13. Leid ist im Kapitel nicht pejorativ im pathologischen Sinne zu verstehen, sondern als ein Erleiden gerade dieser Gegen- bzw. Widerständigkeit: „weil im Wollenden selber Leid ist, darob dass es nicht zurück wollen kann“⁷¹.
14. Als Fortwirkungen eines Widerwillens gaben sich für Zarathustra zuerst die klassischen anthropologischen Grenzbestimmungen – Geist, Denken, Gewissen – zu erkennen, schließlich auch die klassischen Gegenstände der praktischen Philosophie – Gerechtigkeit, Gesetz, Recht und Schuld. All diese Begriffe verstand Zarathustra als Lügenworte und als ein Fabellied des Wahnsinns.
15. Rache ist somit ein Resultat des Wollens, und damit zuerst nicht etwa ein intellektueller Vorgang oder eine Gefühlsregung, sondern das Ergebnis einer Ohnmachtserfahrung des Wollens, gegen jenes re-aktiv wird.

⁷¹ Ebd., S. 180.

16. Der Wahnsinn, wie ihn Zarathustra verstand, beruhte auf einem naturalistischen Fehlschluss – von einem scheinbaren Naturgesetz der Zeit, dass alles immerfort vergeht, im Fluss ist, wurde geschlossen, dass alles wert sei zu vergehen. Alles Leidende wurde somit zu einem gerechtfertigten Leiden deklariert, alles Leiden sei immer auch gleich Strafe. Der Wahnsinn dichtete ein Kausalitätsgesetz in die Welt der Erscheinungen hinein, was so nicht in ihm lag.
17. Das Resultat eines solchen Wahnsinns endete in einem Erlösungsdenken, dass vom Leben und Wollen selbst erlöst werden wollte – in der Lehre von der Verneinung und Nichtung des Willens. Somit stellt eine solche Lehre vielmehr die Regel als die Ausnahme dar, da sie als ein Ergebnis eines letztlich anthropologisch begründeten Willensgeschehens begriffen worden ist.
18. Der Wille zur Macht begegnete den Lesern als Problem, welches letztlich zum Abbruch der Gedankenkette Zarathustras führte⁷².
19. Letztendlich diene dieser lange Exkurs Zarathustras zu den Grundfragen der Möglichkeit des Willens nur dazu, sich von dieser Erlösungslehre erlösen zu können. Die Erlösung, die Zarathustra einfordert, wäre eine solche, die einen anderen Umgang mit den Grenzen und der Ohnmacht des Willens (bzw. Wollens, Lebens, Daseins) zu finden imstande ist als diese Erlösungslehre. Damit ist für Zarathustra Erlösung erst die Erlösung von den Bedingungen der Möglichkeiten, die die Menschen bisher zu dieser „wahnsinnigen“ Erlösungslehre hingeführt haben. Dies resultiert letztlich darin, dass eine Erlösung gefordert wird, welches das Leben und den Willen selbst will. Das, worauf Zarathustras Frage nach der Erlösung abzielt, ist die Frage, wie sich das Leben selbst wollen kann – und auch noch zurück wollen kann.

Von diesen Ergebnissen ausgehend kann nun danach gefragt werden, wie sich die Fragestellung von Zeit und Leid im Erlösungskapitel von „Also sprach Zarathustra“ mitzuteilen wusste.

Die Begegnung von Zeit und Leid zeigte sich als eine, welche im Willen ihren Ort fand. Ohne diesen Ort „Willen“ als Schauplatz der Begegnung von Zeit und Leid wäre es aus der Perspektive des Erlösungskapitels heraus nicht möglich, diese beiden Phänomene zusammenzubringen. Im Folgenden soll der Ertrag aus der Analyse des Kapitels hinsichtlich der Phänomene Zeit, Leid und Willen festgehalten werden:

⁷² Vgl. zum Willen zur Macht als Problem auch Pavel Kouba: „Darum ist der Wille zur Macht – wie strenggenommen auch alle anderen ursprünglichen Philosopheme – kein Vorschlag für eine „Lösung“ oder einen „Maßstab“, den wir einfach übernehmen könnten, sondern eine *widerspruchsvolle* Herausforderung, die uns der Welt und unserem Sein in ihr öffnet und die uns zwingt, für dieses Sein unseren eigenen Ausdruck zu suchen.“ (Kouba, Pavel. Die Welt nach Nietzsche. München 2001, S. 232).

1. Wille sei hier, mit Nietzsche, im allergrößten, und damit auch wenig genauesten Kontext verstanden als Wollen, Leben und Dasein. Dieses Fehlen an Konkretisierung soll hier aber nicht als Mangel begriffen werden. Das Erlösungskapitel zeigt, dass manche Phänomene gerade in Anspielungen und in scheinbar synonymen Zuschreibungen ihre Bedeutung finden können. Zusammengebracht in eine Formel kann man aus dem Kapitel hinsichtlich des Willens schließen: Der Wille ist ein im Dasein erlebtes Wollen. Dieses Wollen ist ein schaffendes, und damit ein ermächtigendes Wollen. Durch die Zeit aber wird das Wollen mit seiner eigenen Grenze konfrontiert, es erlebt einen Widerstand, was sein schaffendes Potential allein nicht umschaffen, umformen, umwälzen kann⁷³. Dieses Willensgeschehen ist eines, welches die größtmögliche Reichweite überhaupt hat: Es ist das bisher beste Nachdenken der Menschheit überhaupt, wie Zarathustra meint. Daraus folgt, dass jedes Willensgeschehen, und damit jedes bisher im Dasein erlebte Wollen immer nur ein Widerwillen gewesen ist.
2. Die Zeit begegnete den Lesern im Erlösungskapitel in zwei möglichen Dimensionen: als allgegenwärtige Zeit, und als konkrete Jetztzeit. Worüber die Zeit aber in beiden Dimension verfügte, war über „ihr ‚Es war‘“⁷⁴. Die Zeit begegnet dem Willen gerade wegen ihres „Es war“ widerständig. Die Zeit ist dasjenige, was sich vom Willen nicht vereinnahmen lässt. Sie lässt einen freien willentlichen Umgang mit ihr nicht zu, sie entzieht sich dem Willen, gleich, wie sehr er sich bemühen mag. Sie vergeht. Oder, kantisch gesprochen: Die Zeit ist hier transzendente Bedingung der Möglichkeit, damit ist kein Willen außerhalb ihrer überhaupt denkbar.
3. Gerade dieses Faktum ist dasjenige, was den Willen leiden lässt. Er erleidet Zeit. Das Wirkungsverhältnis von Zeit und Willen ist nur in einer Richtung zu denken möglich: von der Zeit wirkend auf den Willen. Dieses Wirken ist gemeint, wenn vom Leid gesprochen wird. In einem anderen Sinn ist aber auch vom Leid die Rede. Leid ist im Willen gerade auch deswegen, weil es nicht zurück wollen kann. Dieses Leid ist ein Leid im Willen selbst, kein Widerfahrnis, welches direkt durch die Zeit gestiftet wird. Die Zeit gibt nur den Anstoß in ihrer transzendentalen Verfasstheit, die den Willen so begrenzt, dass er Leid über seine Grenzen empfinde. Diese Grenze ist das Gefängnis, der Kerker des Willens, dasjenige, was ein wirklich transzendental freies Wollen verhindert. Die Frage Zarathustras nach der Bedeutung von Erlösung kann hier umformuliert werden: Wie kann sich von dieser Begrenzung lösen? Kann er dies? Wenn nein, wie ist ein anderer Umgang mit den Grenzen des Willens möglich,

⁷³ Nietzsche spricht, wie schon bemerkt, von der Zeit als einem „Stein, den er [der Wille] nicht wälzen kann“, Nietzsche, KSA Bd. 4, S. 180.

⁷⁴ Ebd.

wieso empfindet er die Zeit als Gefängnis? Ist das Leiden darüber, dass man nicht zurück will, ein pathologisches, welches geheilt bzw. erlöst werden sollte? Oder ist es bereits das Heilmittel? Das Einzige, dem Zarathustra im Kapitel „Von der Erlösung“ entsagen wollte, war doch die im Fabellied des Wahnsinnes geforderte Haltung, jegliches Leid als Strafe zu deuten. Leid, welches nicht als Strafe verstanden werden soll, kann aber deshalb nicht gleich als Belohnung uminterpretiert werden. Vielmehr scheint für Zarathustra Leid schlicht als pathisches Erleben von einer inneren oder äußeren Widerständigkeit verstanden zu werden, fernab von Deutungen, die dieses Erleben – so oder so – zu „verstehen“ wissen.

-

Abschließend lässt sich festhalten, dass das Verhältnis von Zeit und Leid, wie es sich im Erlösungskapitel darstellt, so gestaltet: Ohne etwas, was leidensfähig ist, d.h. fähig zum pathischen Erleben von innerer oder äußerer Widerständigkeit, kann die Zeit nicht als Leid gefasst werden. Dieses leidensfähige Etwas ist der gefangene Wille, der ein im Dasein erlebtes Wollen ist. Leben und Erleben ist es, was leidensfähig ist, und der Wille ist immer auch ein lebendiger Wille. Das Erleben von Widerständigkeit ist somit für den Willen erleidbar. Widerständig erlitten wird die Zeit, und zwar in zwei Weisen: Einerseits ist sie ein äußerer Widerstand gegen den Willen, und andererseits ergibt sich aus dieser Ohnmachtserfahrung ein innerer Widerwille, d.h. ein innerer Widerstand gegen das leidvoll erfahrene Erleben der eigenen Begrenztheit. Die Zeit wurde vor allem deshalb als ein Widerstand empfunden, da sie mit ihrem „Es war“ dem Willen eine mögliche Richtung seines Wollens versperrt. Daher rührt der Wunsch Zarathustras, alles „Es war“ zu einem „So wollte ich es“ umzuschaffen. Erst dann, wenn selbst das abgelöste, sich außerhalb der Möglichkeit des Willens befindliche „Es war“ zu einem gewollten Geschehen sich transformiere, sei der Mensch von seinem „Fluch“⁷⁵ befreit: dem Geist der Rache, des Willens Widerwillen gegen die Zeit und ihr „Es war“.

Damit ist das Problem, so wie es sich im Erlösungskapitel zeigte, gewonnen. Wie verhält es sich aber hinsichtlich möglicher Antworten? In dieser Hinsicht weiß das Erlösungskapitel vergleichsweise wenig zu helfen: So verliert sich der Protagonist Zarathustra schließlich in Selbstzweifeln, ob ein anderer, ein willentlicher Umgang mit der Zeit überhaupt möglich sei. Einen Hinweis auf eine mögliche Antwort ist nur, dass, auf Zarathustras Schweigen folgend, dieser offensichtlich sich entrückend verwandelt. Er scheint etwas gesehen zu haben, besser gesagt, es überkam ihn, aber auf eine nur negativ mitgeteilte Weise. Die Antwort auf die Frage nach Zeit und Leid, die das Kapitel gab, ist das Explizitwerden und äußere Mitvollziehen des sprachlich Nichtmitteilbaren. Auf der Suche nach sprachlich mitteilbaren Antworten hinsichtlich der hier gewonnenen Frage des Verhältnisses von Zeit

⁷⁵ Ebd.

und Leid müssen wir uns anderen Denkern zuwenden, die diese Frage – teilweise mit explizitem Bezug auf Nietzsche und das Erlösungskapitel, teilweise ohne – weiter verfolgten. Dabei werden die Transformationen innerhalb der Fragestellung ebenso sehr zu beachten sein, wie die gegebenen oder nicht gegebenen Antworten.

II. Das Fortwirken der nietzscheanischen Fragestellung von Zeit und Leid

Nachdem im ersten Teil der Arbeit, ausgehend vom Erlösungskapitel aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, die Fragestellung nach dem Verhältnis von Zeit und Leid gewonnen werden konnte, soll nun das Fortwirken dieser Frage in der Philosophie nach Nietzsche betrachtet werden. Erst jetzt, wo die Fragestellung gewonnen werden konnte, ist es überhaupt möglich, über Nietzsche hinaus weiter zu fragen. Deshalb wurde von einem Einbinden der Antworten in den ersten Teil abgesehen, da dies nicht mit der gewählten phänomenologischen Methode, die dafür dienlich war, zuerst die *Sache selbst* zu gewinnen, zu vereinbaren gewesen wäre. Doch warum noch weiter fragen? War die Antwort, die das Erlösungskapitel selbst gab, nicht zufriedenstellend? Sicherlich wusste die Antwort des Kapitels selbst bereits zu befriedigen. Es ist aber nur eine von vielen möglichen Antworten. Diese verschiedenen Antwortmöglichkeiten auf die gewonnene Frage lassen erst ein polyphones Gespräch zustande kommen. Die Philosophie mag zwar besonders stolz auf ihre Fragen sein, Fragen ohne Antworten (bzw. Antwortversuchen) verhalten jedoch nur wie ein Rufen im Wald. Jetzt sollen aber die Rückrufe auf die oben entwickelte Fragestellung gehört und geprüft werden. Dieses Echo sind aber, so viel sei hier schon gesagt, nicht nur Antworten, sondern auch neue Fragen: Sie fragen zurück, stellen selbst in Frage.

An dieser Stelle muss eine weitere methodische Anmerkung zum zweiten Teil dieser Arbeit gegeben werden: Die Phänomenologie bezieht sich mit ihren Antworten freilich auch wieder zurück auf Nietzsche – Nietzsche ist aber damit nicht nur die Richtschnur, an der sich Spätere messen lassen müssen, auch die Philosophie Nietzsches steht wieder radikal in Frage, wird von den Nachfolgern her in Frage gestellt. Das Fort-Wirken der nietzscheanischen Fragestellung soll hier gerade auch in seinen gänzlich verschiedenen Wirkungen untersucht werden. Die Nachfolger vermögen es, Nietzsche „verständlich“ werden zu lassen, indem es mit ihnen möglich ist, dass die Phänomene in einem anderen Licht erscheinen. Gerade die Umformulierungen sind produktiv, wie sich zeigen wird, da sie uns dabei helfen, die Phänomene anders zu verstehen – und nicht zuletzt auch das Phänomen Nietzsche.

0. Zur Auswahl der Autoren – Zwischenspiel: Reaktionen außerhalb der phänomenologischen Philosophie

Die Autoren und ihre Blickpunkte, die hier in der Aufnahme und Rückfrage der nietzscheanischen Fragestellung nach dem Verhältnis von Zeit und Leid herangezogen werden, werden die Folgenden sein: Edmund Husserls These der gewollten Einstimmigkeit der Zeit, Martin Heideggers Nietzsche-Rezeption und ihre Voraussetzungen, Emmanuel Levinas Bestimmung des „Es gibt“ (il y a) und seiner Konsequenzen, Paul Ricœurs hermeneutische Erinnerungspolitik und Milan Kunderas Theorie der *l'itost*.

Nicht ausführlich behandelt werden können viele andere bedeutende Autoren, die auch auf Nietzsches Frage antworteten, für die aber im Rahmen dieser Arbeit nur der Platz für eine wenigstens summarischen Rekapitulation zur Verfügung steht. Dies betrifft z.B. Autoren wie Sigmund Freud, Hans Kelsen und Václav Havel. Der Grund für das Präferieren bezüglich der Ausführlichkeit der Analysen der Autoren Husserl, Heidegger, Levinas, Ricœur und Kundera vor den zuletzt genannten besteht darin, dass der sachliche Fokus der Arbeit auf einer phänomenologisch verstandenen Philosophie liegt⁷⁶. Freud wirkte v.a. in der Psychologie und Kulturtheorie, Hans Kelsen in der Rechtswissenschaft, Václav Havel konkret in Politik und Kultur⁷⁷. Dennoch soll an dieser Stelle wenigstens umrisshaft angedeutet werden, inwiefern Freud, Kelsen und Havel sich mit der nietzscheanischen Fragestellung nach dem Verhältnis von Zeit und Leid auseinander setzten. Insofern kann auch – wenngleich nur überblickshaft – angedeutet werden, inwiefern verschiedene Einzelwissenschaften auf Nietzsches Frage reagierten⁷⁸.

⁷⁶ Zu den Analysen des Phänomenologen Max Schelers zur Rolle der Ressentiments im Aufbau der Moralen kann diese Arbeit sich nicht äußern, da die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid gerade auch im Aufbau der Moralen zu umfassend ist für den Rahmen dieser Arbeit. Doch auch ein sachliches Argument spricht gegen die Fortführung der Frage bei Scheler: Der Rahmen des ethischen Fragens selbst ist nicht Gegenstand dieser Arbeit, sondern eher als Folgeerscheinung thematisiert worden. Insofern soll die eher vor-ethische Fragerichtung der Arbeit nicht verlassen werden.

⁷⁷ Dass eine Berücksichtigung gerade der nicht dezidiert phänomenologischen Autoren dennoch für die Sache äußerst bereichernd ist, ist der Grund, weshalb Milan Kundera, dessen Wirkungsfeld der Roman und nicht die Philosophie ist, dennoch etwas ausführlicher betrachtet werden wird – und, wie sich zeigen wird, auch muss.

⁷⁸ Die Frage nach dem Grund der Scheidung von Einzelwissenschaften und Philosophie muss hier gestellt, auch, wieso Ethik und Anthropologie als Wissenschaften, und nicht selbst als Philosophie begriffen werden: Hier nur ein paar Hinweise zum Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie: 1. Beide stehen wechselseitig in einem bestenfalls bereichernden Verhältnis – was gerade an der Fortwirkung der hier behandelten nietzscheanischen Fragestellung ersichtlich wird –, aber ohne dass die eine in der anderen ganz aufzugehen vermag. Dies liegt daran, dass Philosophie nicht etwa die Gegenstände der Einzelwissenschaften „besser“ thematisieren kann als diese, sondern sie vielmehr einen spezifischen Blickpunkt auf diese zu werfen vermag – sie thematisiert sie ganz anders. Die Frage, wie sie etwas thematisiert (nämlich „philosophisch“), ist schließlich identisch mit der

a) Sigmund Freud: „Wo Es war, soll Ich werden“

Bei Freud findet sich folgende bemerkenswerte Formulierung: „Wo Es war, soll Ich werden.“⁷⁹. Die Erläuterung dieses Satzes befindet sich unmittelbar davor: „[Die Absicht der Psychoanalyse sei es] das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann.“⁸⁰. Daraus ist zu erkennen, dass das Ich und auch das Es, welche hier von Freud thematisiert werden, trotz der rhetorischen Identität zum nietzscheanischen „Es war“ dennoch keinerlei inhaltlich-phänomenale Übereinstimmung aufweisen können. Dies liegt daran, dass das nietzscheanische „es war“ nicht mit dem oben genannten Freud'schen Es war verwechselt werden darf: Freuds „Es war“ bezeichnet einen (psychischen) Zustand, indem das Es vorherrschte. Das „Es war“ ist, zumindest vordergründig, etwas vollkommen anderes. Man könnte hier von einer inhaltlichen Umformung des „Es war“ im Kontext der Freud'schen Psychoanalyse sprechen. Trotz der inhaltlichen Divergenz ist die strukturelle Ähnlichkeit dieser Umformung des „Es war“ zu einem werdenden Ich auffällig.

b) Hans Kelsen: Vergeltung und Kausalität

Hans Kelsen veröffentlichte 1941 eine sich als soziologisch verstehende Untersuchung zu „Vergeltung und Kausalität“⁸¹, welche viel mehr eine ethnologisch-altphilologisch-philosophiegeschichtlich-wissenschaftstheoretische Arbeit ist, da deren verwendetes Material aus all diesen Bereichen entnommen wurde. Die Argumentationsrichtung der Schrift wird deutlich aus dem Titel des abschließenden Teils des Werks, welches bereits 1939 vorab veröffentlicht worden ist: „Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip“⁸². Man kann sowohl das Gesamtwerk als auch den Artikel als eine Reaktion auf Nietzsches Fragestellung nach Zeit und Leid begreifen, wenn Kelsen die „Denkgewohnheit, [...] dass jedes Ereignis nach einem unverbrüchlichen Gesetz die

Frage, was Philosophie überhaupt sei – was eine abgründige Frage ist. So zeigt sich Philosophieren doch immer nur im Vollzug, und sträubt sich vehement und mehr oder minder erfolgreich seit mehreren Jahrtausenden gegen eine fixierende Antwort auf die Was-Frage. Frei von Philosophie kann Wissenschaft aber selbst auch nicht sein: Physik und philosophische Grundlagen liegen oft beinahe ununterscheidbar beieinander.

Kurz zur Trennung von Ethik und Philosophie: Wenn Ethik sich als Spezialdisziplin der Philosophie versteht, stellt sie sich damit auch abseits des philosophischen Diskurses auf. Diese methodisch gewonnene Eigenständigkeit gilt es als solche zu respektieren.

⁷⁹ Freud, Sigmund. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, XXXI: Vorlesung: Zur Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, In: Freud, Sigmund. GW 15. Frankfurt a.M. 1999, S. 86

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Kelsen, Hans. Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung. Den Haag 1941.

⁸² Kelsen, Hans. Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip. In: Erkenntnis 8, 1939/40, S. 69-130.

notwendige Wirkung einer Ursache sein muss“⁸³, hinterfragt, und daraufhin eine Genealogie des Kausalitätsprinzips aus dem Vergeltungsprinzip, also dem Nach-Denken der Rache, entwickelt. Allerdings sieht Kelsen schließlich die Möglichkeit eines vom Vergeltungsprinzip völlig bereinigten Kausalitätsgesetzes, womit Kelsens Ansatz eine bemerkenswerte Antwort auf die Frage nach der Emanzipation des Nachdenkens der Menschen aus der Logik „Wo Leid ist, sollte immer auch Strafe sein“ anzubieten hat. Was bei Kelsen allerdings wenig zu überzeugen weiß ist die Ablösung des Dualismus Natur-Gesellschaft durch Realität-Ideologie, welcher seine eigenen Grundannahmen wenig reflektiert⁸⁴.

c) Václav Havel und das Recht zu Vergessen

Für Václav Havel stellte sich das Problem des leidvollen Umgangs mit der Vergangenheit ausdrücklich ganz persönlich: So ist folgendes Zitat überliefert, wie er, nach der Lektüre der über ihn angefertigten Geheimakten des tschechoslowakischen Staatssicherheitsdienst, danach gefragt worden ist, wie er denn mit diesem Wissen umzugehen vermöge: „Ich hoffe, ich habe es bereits vergessen. Es ist das gute Recht der Betroffenen, eben das zu vergessen, was nicht zu verzeihen ist“⁸⁵. Dieses Vergessen stellt eine Ermöglichung des Nichtvergebens dar: Das wäre eine Los-Lösung ohne das schwierige, weil das Verbrechen zu stark legitimierende Verzeihen. Doch ein Recht auf Vergessen zeigt sich oftmals nur als eine Hoffnung. Damit verweist Havel auf den Wunsch einer willentlichen Auswahl an Erinnerungen, die dazu dient, nicht die größtmögliche Erinnerung an alles zu bewahren, sondern hinsichtlich des Nutzens für das eigene (Weiter-)Leben auszuwählen. Das Vergessen-Wollen ist gerade deshalb so schwer, wenn nicht gar unmöglich, da, wie Nietzsche schrieb, das Vergessen sich der Wirkungsmacht des Wollens zu entziehen vermag: „Vergessen. — Dass es ein Vergessen giebt, ist noch nicht bewiesen; was wir wissen, ist allein, dass die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht. Vorläufig haben wir in diese Lücke unserer Macht jenes Wort „Vergessen“ gesetzt: gleich als ob es ein Vermögen mehr im Register sei.“⁸⁶, oder, in der Sprache Zarathustras: „Das „Es war“ ist der Stein, den er [der Wille] nicht wälzen kann“⁸⁷.

⁸³ Ebd., S. 69.

⁸⁴ Vgl. hierzu v.a. S. 129 ff.

⁸⁵ Zitiert nach: „Wie mit Schuld umgehen? -Ein Rückblick auf die Wende“ von Klaus Michael Kodalle, abrufbar unter <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/-/id=4998778/property=download/nid=660374/11lit80/swr2-wissen-20090802.pdf> (abgerufen am 08.05.2014), S. 7.

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich. Morgenröte, §126, in: KSA Bd. 3, S. 117.

⁸⁷ Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra, in: KSA Bd. 4, S. 180.

Die Konfrontation mit den Berichten der Spitzel stellt für den jeweils Betroffenen eine ganz besondere Konfrontation mit dem „Es war“ her: Der Betroffene begegnet in der Gegenwart seiner eigenen Vergangenheit aus dem Blick einer ungewohnten Fremdperspektive, die ihn verobjektiviert – und zwar hinsichtlich seiner Person, seines Lebens und, bei der Lektüre solcher Akten, gerade auch hinsichtlich seiner Vergangenheit. In der Lektüre solcher Akten liest der Betroffene, wie „Es war“ – in doppelter Hinsicht: wie die eigene Vergangenheit war, und wie man selbst in ihr als ein Es erschien, zu diesem degradiert wurde - , die jeweils lebendig erlebte persönlich-ichliche Vergangenheit wird negiert, eine sich neutral gebärdende Außenperspektive wirft eine zutiefst persönlich beunruhigende Perspektive auf den Anderen im Selben, der sich selbst aber entzieht, sein Antlitz verbirgt - bei gleichzeitig totaler Entblößung des Selben. Während der Lektüre solcher Akten sieht sich der Lesende radikal mit den Zumutungen von außen konfrontiert, die natürlich nicht nur beobachteten, sondern auch nach eigenem Gutdünken handelten. Wie soll man, konfrontiert mit einer solch totalen Begegnung mit der Ohnmacht des eigenen Vermögens, dies immer wieder wollen? In der Konfrontation mit solchen Geheimakten stellen sich die Fragen nach dem Umgang mit dem „Es war“ ganz konkret, eine weitere Bearbeitung dieser Problematik ist das Feld der Erinnerungskultur und -Politik geworden, also eine Frage danach, wie erinnert werden kann und soll. Diese ganz konkreten Fragen können in dieser Arbeit nicht weitergehend behandelt oder gar beantwortet werden, wengleich mit Paul Ricœur wenigstens ein Theoretiker der Erinnerungskultur in dieser Arbeit vertreten sein wird. Die Frage nach der Möglich- und Notwendigkeit des Vergessens wird uns außerdem bei Husserl und Kundera wieder begegnen.

Nach diesem Überblick über das Fortwirken der Fragestellung nach dem Verhältnis von Zeit und Leid in an die Philosophie angrenzenden Wissensgebieten soll nun auf das Fortwirken der Fragestellung in der phänomenologischen Philosophie eingegangen werden.

1. Edmund Husserl und die Zumutung der Einstimmigkeit

Das Auftauchen des Begründers der Phänomenologie Edmund Husserls im Kontext einer Arbeit, die sich einer von Nietzsche gewonnenen Fragestellung widmet, mag überraschen: So spielt Nietzsche für Husserl keine bedeutende Rolle in seinem Werk, er taucht beinahe gar nicht auf, es ist selbst fraglich, ob Husserl Nietzsche überhaupt gelesen hat. Dennoch, so die These des Verfassers, findet sich eine eigenständige Fortführung der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid, auch unter dem Blickpunkt des Willens, bei Edmund Husserl. Ob Husserl sich dabei von Nietzsche inspirieren ließ oder nicht ist eher ein philologisches, aber nicht direkt ein philosophisches Problem. Doch wo in

Husserls umfassenden Œuvre findet sich eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid, und wie gestaltet sich diese? Erst wenn diese Fragen beantwortet sind, kann beurteilt werden, ob der Exkurs zu Husserl philosophisch für diese Arbeit sinnvoll ist.

Untersucht werden soll die „Zumutung“⁸⁸ der Einstimmigkeit der Erfahrung. An diese Einstimmigkeit, so Husserl, ist schließlich das Haben von Welt schlechthin geknüpft. Für die Analyse der Einstimmigkeit sollen vor allem Husserls C-Manuskripte, späte Texte zur Zeitkonstitution, Verwendung finden.

a) Was ist Einstimmigkeit?

Die Einstimmigkeit wird von Husserl thematisiert im Hinblick auf den Zusammenklang von Vergangenheit und Gegenwart. Er schreibt:

„Der Gang der erinnerungsmäßigen Vergangenheit, unserer eigenen, kann so laufen, dass, was die Gegenwart an neuen Erfahrungen und in fest gegründeter Einstimmigkeit bietet, uns nötigt, die erinnerte Vergangenheit nach gewissen Dingen oder dinglichen Beschaffenheiten, Zusammenhängen zu durchstreichen. Sie, die damals in stimmender Erfahrungsgeltung fest begründete Wirklichkeiten waren, erweisen sich von dem jetzt gegebenen aus als Schein; aber im Ganzen schließt sich Gegenwart und Vergangenheit zur Einheit einer wohlstimmenden zeitlichen Welt zusammen, und jede Ausscheidung von Schein im Einzelnen stellt eine einstimmig seiende Welt, eine Welt seiender Dinge, Vorgänge, usw. wieder her.“⁸⁹

Damit begegnet uns hier die Theorie einer wohlstimmenden, weil integrierten, also gerade nicht widerständigen Zeit, kurzum: das exakte Gegenteil zum nietzscheanischen „Es war“, was nicht vergeht, und sich deshalb gerade nicht integrieren ließ. Wo bei Nietzsche die Zeit einen unüberwindbaren Widerstand für den Willen darstellte, so wird bei Husserl die Zeit gerade in ihrem „Es war“ nicht als ein solch unüberwindbarer Widerstand verspürt. Vielmehr scheint es jederzeit problemlos möglich zu sein, die Zeit zu einer Einheit zu integrieren, da die subjektive Zeit in ihrem Gang es selbst ist, die transzendental integriert.

Husserl zeichnet ein gänzlich anderes, unproblematisches Bild der Vergangenheit: Die Vergangenheit ist hier dasjenige, von dem ausgehend wir Prognosen für die Zukunft machen können, „der Stil der

⁸⁸ Husserl, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, § 49, Hua III/1, Den Haag 1976, S. 103.

⁸⁹ Husserl, Edmund. Die Lebenswelt, Hua Bd. XXXIX, Dodrecht 2008, S. 232.

Vergangenheit wird in die Zukunft projiziert⁹⁰. Die Gegenwart aber kann neue Erfahrungen bieten, die mit dem projizierten Stil brechen können. Damit stößt die Einstimmigkeit der vergangenen Erfahrungen an eine Grenze. Die erinnerte Vergangenheit wird aber sogleich stimmend gemacht, indem nur „gewisse Dinge“⁹¹ durchgestrichen werden. Der Grund des Durchstreichens ist es, dass eine neue Gegenwart eine alte Erinnerung als Schein entlarvt – die Gegenwart ent-täuscht die Vergangenheit. Laut Husserl wird diese neue Grenze durch das Ent-Täuschen sofort überwunden: Der alte Stil wird korrigiert, als Schein entpuppt, und schon ist wieder die Einstimmigkeit der natürlichen Welt hergestellt.

Die sich so ergebende Einstimmigkeit in der Gesamtwahrnehmung der Welt ist nicht nur auf den Einzelnen beschränkt, was Husserl ausdrücklich betont ist die Einstimmigkeit der Welt der immer schon vergemeinschafteten Menschen:

„Im Wechselverstehen treten meine Erfahrungen und Erfahrungserwerbe mit denen der Anderen in einen ähnlichen Konnex wie die einzelnen Erfahrungsreihen innerhalb meines bzw. des je eigenen Erfahrungslebens; und wieder ist es so, daß sich im großen und ganzen hinsichtlich der Einzelheiten als das Normale die intersubjektive Einstimmigkeit der Geltung herausstellt und somit eine intersubjektive Einheit in der Mannigfaltigkeit der Geltungen und des darin Geltenden; daß fernerhin zwar oft genug intersubjektive Unstimmigkeiten sich zeigen, daß aber dann, sei es stillschweigend und sogar unvermerkt, sei es ausdrücklich, in Wechselverhandlung und Kritik, eine Einigung zustande kommt und zumindest als vermöglich erzielbar für jedermann im Voraus gewiß ist. Dieses alles geht so vonstatten, daß im Bewusstsein eines jeden und in dem im Konnex erwachsenen und übergreifenden Gemeinschaftsbewusstsein die eine und selbe Welt [...] zur ständigen Geltung kommt und kontinuierlich verbleibt: Welt als der universale, allen Menschen gemeinsame Horizont von wirklich seienden Dingen.“⁹²

Damit wird deutlich, wofür die Einstimmigkeit letztlich nötig ist: zur Konstitution einer intersubjektiven Welt als gemeinsamen Horizont. Husserls Argumentation hinsichtlich der Konstitution dieser Welt ist sehr formal: Kritik und Unstimmigkeit werden zwar genannt, sind aber letztlich doch strukturell eingehegt in die Einstimmigkeit. Wie, warum und wo diese Einhegung stattfindet, wo sie erfahrbar wird, lässt Husserl an dieser Stelle noch offen. Warum zwar von Un- und Einstimmigkeit, nicht aber von Mehrstimmigkeit die Rede ist zeigt die Grenzen dieses Modells von Welt auf. Doch Husserl selbst hinterfragt dieses Modell: Warum ist das so? Ist diese Einstimmigkeit nicht vielmehr eine „Zumutung“⁹³, wie Husserl es selbst skeptisch formuliert hatte?

⁹⁰ Husserl, Edmund. Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein, Hua XXXIII, Dodrecht 2001, S. 38.

⁹¹ Ebd.

⁹² Husserl, Edmund. Krisis, Hua VI, S. 167.

⁹³ Husserl, Edmund. Ideen, § 49, Hua III/1, S. 103.

b) Die gewollte Einstimmigkeit

Den Grund für die Erlebbarkeit der transzendentalen strukturellen Welteinstimmigkeit gibt Husserl in den C-Manuskripten. Husserl bezeichnet die Einstimmigkeit als eine auch gewollte, er schreibt vom Ich als dem „eigentlichen menschlichen Ich, das Ich, dem sein ganzes Leben zum Lebensfeld geworden ist, mit dem Willen zur Einstimmigkeit, ein echtes Ich als Idee der in sich einstimmigen und sich einstimmig wollenden Persönlichkeit“⁹⁴, wobei dieser Wille zur Einstimmigkeit ein intersubjektiver ist: Er ist „Willens als Gemeinschaftswillens, eine universale personale Einstimmigkeit, Echtheit als All-Person zu sein“⁹⁵. Damit wird die Frage nach der Erlebbarkeit der Einstimmung beantwortet: Es gibt einen Willen zur Einstimmigkeit. Dieser Willen wird mit dem empirischen Streben nach Selbsterhaltung und Befriedigung in Einklang gebracht, und zielt letztlich auf Selbstbesinnung und Wissenschaft ab:

„Das empirische Streben nach Selbsterhaltung, nach Befriedigung, und äquivalent nach Einstimmigkeit, ist schon intersubjektives Streben nach intersubjektiver Einstimmigkeit, in mir und dann in der implizierten Gemeinschaft lebendig und forttreibend zu bewusstem Willen auf Einstimmigkeit, woraus hervorzugehen bestimmt ist der Wille zur Besinnung und zur universalen Besinnung, zur Seinserkenntnis (theoretisches Interesse), schließlich zu universaler Besinnung, zu universaler Wissenschaft, diese selbst forttreibend zu intersubjektiver Kritik und Wahrheit als fortschreitender universalen Selbstbesinnung der Menschheit – radikal die transzendente Subjektivität selbst, sich selbst fortschreitend enthüllend in einem echten und konkretesten Wahrheitssinn, und den Wahrheitssinn einer echten Welt – als von der bewusst daraufhin gerichteten und auf ihre eigene echte Wahrheit gerichteten transzendentalen Subjektivität zu gestalten.“⁹⁶

Damit ist die Einstimmigkeit als Willensgeschehen nur ein Mittel zur Selbstbesinnung im Sinne fortschreitender universalen Erkenntnis. Nun wissen wir, wohin der Wille zur Einstimmigkeit führen soll, aber noch nicht recht, woher er kommt. Die erste Antwort, die Gleichsetzung mit dem Selbsterhaltungsstreben führt nur zu der Frage, woher dieses stammt, und ob diese instinkthaft-intentionale Erklärung tatsächlich genüge. Husserl geht näher auf die Quelle des Willens zur Einstimmigkeit ein, diesmal wieder im Kontext des Durchstreichens der Unstimmigkeiten:

„Jedes Ende, jede Erfüllung ist Durchgang, Korrektur und neue Wahl; aber in dieser kontinuierlichen „Verendlichung“ lebt eine ideale „Teleologie“, ein kontinuierliches Streben zu einem universalen Lebensmodus der Echtheit in wahrer relativer Verendlichung, zu einer Kritik der faktischen

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Husserl, Edmund. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Hua Materialien Bd. VIII, Dodrecht 2006, S. 19.

⁹⁶ Ebd., S. 21.

Verendlichung als der unwahren, aufbrechend durch das Sich-Offenbaren von Unstimmigkeiten. Die „Unseligkeiten“ sind peinlich, nicht sein-sollend, wider den Lebenswillen als ständig auf Einstimmigkeit, auf Wahrheit gerichteten. Offenbare Unstimmigkeit wird notwendig korrigiert, wird durchstrichen, und das sagt, im „Ich bin“ nicht geduldet, verworfen und das Korrigierte in Geltung gesetzt und in das ins Unendliche relativ seiende Ich aufgenommen; und darin motiviert schließlich Rückschau und Vorschau und den expliziten Willen des Ich, überhaupt künftig nur sein zu wollen als wahres Ich, das in allen seinen Stellungnahmen und Stellunghaben sich treu bleiben will, sich bewusst diese Treue und eine entsprechende Ordnung seines Lebens zum Ziel stellend.“⁹⁷

In diesem langen Zitat finden sich für den Kontext der Arbeit wenigstens zwei bemerkenswerte Ergebnisse: 1. Husserl scheidet zwischen einem unwahren-relativen Ich, dass von einem zweiten Ich, dem „Ich bin“, so nicht geduldet werden kann – es gibt also zwei Ichs, ein Faktisches und ein Normatives. Dem faktischen Ich begegnen durchaus Unstimmigkeiten – das normative Ich kann diese aber nicht wollen, da sein Lebenswillen auf Einstimmigkeit und Wahrheit gerichtet ist. In der Konfrontation dieser zwei Ichs findet also nun endlich die Begegnung des normativen Ichs mit einem Widerstand statt – der Faktizität des faktischen Ichs, dasjenige, was Fakten schuf, und damit auch dasjenige, was man ein „Es war“ nennen könnte. Der Widerspruch des Normativen mit dem Faktischen erinnert an Nietzsches Widerspruch in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ gegen die Tyrannei des faktischen so-ist-es. 2. Dieses teleologischen Streben nach Ordnung und dem wahren, d.h. normativen Ich zeigt sich als Zensor des faktischen Seins – doch warum? Weil es für dieses normative Ich peinlich (also auch pathisch-erleidend) ist, und es diese „Unseligkeiten“ des Faktischen nicht mit dem auf Einstimmigkeit gerichteten Lebenswillen zu vereinbaren weiß. Mit dem Faktischen gelangt bei Husserl, genau wie auch bereits bei Nietzsche, dasjenige in die Welt, was nicht sein darf, und unter diesem leidet der Wille selbst. Er leidet daran, dass es etwas gibt, was ihm zu widerstehen vermag. Doch gerade zu diesem Problem, dem Nietzsche das Zarathustrakapitel „Von der Erlösung“ widmete, findet sich bei Husserl nur eine vergleichsweise dürftige Beschreibung des Willens, der einfach selektiert und zensiert, um seine gewollte Einstimmigkeit wieder herzustellen. Auch warum der Lebenswillen letztlich auf Einstimmigkeit gerichtet ist, ist fraglich: Die Erklärung Husserls, dass es einen intersubjektiven, „wahren“ Willen zur Wissenschaft gebe, wird zwar mit einer transzendental aufweisbaren Welteinstimmigkeit begründet, diese selbst ist aber ein letztlich schwer begründbares Postulat, was transzendental Willen und Leben mit Normativität gleichsetzt. Mit Nietzsche muss man sich nun fragen, ob das, was Husserl hier als Willensgeschehen versteht, nicht vielmehr nur ein Widerwillensgeschehen ist, er also Wille und Widerwille verwechselt habe. Dieser Verdacht nährt sich durch die ausschließlich negative Formulierung des es-soll-nicht-sein des

⁹⁷ Ebd., S. 19.

Lebenswillens. Auch eine weitere Stelle bei Husserl, die sich der widerständigen Konfrontation des normativen und des faktischen Ichs widmet, nährt diesen Verdacht:

„das Ich, das, indem ich ständig bin, ständig anders „sein sollte“, letztlich und total hinsichtlich dessen, das mein ständiges totales Telos war und ist, bald im Widerstreit gegen meinen „wahren“ Seins- und Lebens-„Willen“. Ich, das Interessen-Ich, das ich jetzt wirklich bin, bin in einstimmiger Deckung der Interessen mit meinem vergangenen Ich; soweit bin ich derselbe, als ich meine Interessen noch in Geltung habe – personal verharrend soweit identisch verharrend in meiner Zeit, sonst in Widerstreits-Deckung, derselbe in Modalisierung seines Gerichtet-Seins. Ich trage in meinem gegenwärtigen Leben meine unselige, unwahre, widerspruchsvolle Existenz, Faktizität – aber auch in mir die Idee meines wahren Seins, mein Sein-Sollen und eben damit die ideale Vermöglichkeit der Selbstkritik, der Kritik dieser Faktizität, an jeder zeitweiligen Stelle die Vermöglichkeit und Vorstellbarkeit des anderen Tun-Könnens, die den ganzen weiteren Lebenslauf anders bestimmt hätte, wenn ich so getan hätte. (Ich – das aktive Ich der Einstimmigkeiten, relativ in Einstimmigkeit und auf Einstimmigkeit gerichtet.)“⁹⁸

Dass es möglich ist, sich den Lauf der Dinge anders vorzustellen, ist klar, nicht möglich ist jedoch, diese faktisch rückwirkend zu ändern – genau das war das Kernproblem, welches bei Nietzsche den Willen selbst unfrei werden ließ – die Unmöglichkeit, seinen Willen in actu zurück in der Zeit gegen die Zeit zu richten. Die einstimmige Deckung der Interessen, von der Husserl spricht, vermittelt den Eindruck einer ständigen Korrektur und Zensur des eigenen, vergangenen Erlebens hinsichtlich der aktual-teleologischen Notwendigkeiten. Dieses „So wollte ich es“ ist eines, was a posteriori überall Willentlichkeit erkennt, wo nur Faktizität war. Doch was wird alles nicht gewollt? Das gesamte Gebiet der Faktizität. Damit kann man einen solchen Lebenswillen nur als einen bezeichnen, der alles andere als frei ist von seinem eigenen Widerwillen und Rachegeleuten.

Bemerkenswert ist auch die Husserl'sche Definition des Willens, die sich aus den vorhergehenden Textstellen ergeben hat, und die Husserl schließlich auf den Punkt bringt: „Wille zu Erwerben von Identischem als dem immer wieder Identifizierbaren, das ist „Urteilen“, *doxa*.“⁹⁹. Der Verfasser möchte vor allem auf die immer auch moralisch zu verstehende Begrifflichkeit des Urteilens aufmerksam machen. Der Wille bei Husserl ist zwar mit dem Leben verbunden, aber hinsichtlich seines Einstimmigkeitsstrebens vor allem ein Wille zum Urteilen, er ist Richter, Ankläger und Henker der Gleichheit. Doch wenn der Willen all dies ist, ist er nicht nur ein Wider-Willen? Gerät er nicht gerade in seiner Rolle als Richter in die reine Funktionalität des Urteilens als eines Strafens? Ist er nicht allem Geschehenen nur ein schamhafter, leidender, böser Zuschauer, der immer nur reagiert?

⁹⁸ Ebd., S. 18.

⁹⁹ Ebd., S. 228.

Auch Husserl widmet sich dem Widerwillen: „Dem Anziehen entspricht (oder es ist) Hin-Wollen, dem Abstoßen Wider-Wollen. Wir sprechen allgemein davon, dass das Ekelhafte, Übelriechende etc. Widerwillen erzeuge; ja zu sagen, wir hatten gegen etwas einen Widerwillen, ist gleichwertig mit: Es ist sehr unangenehm.“¹⁰⁰. Wenn der Wille zur Einstimmigkeit nun aber mit Peinlichkeit einhergeht, so ist er, auch Husserls Definition des Widerwillens zufolge, ein eben solcher.

c) Widerwille und Epoché

Wie gezeigt werden konnte spielt die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid auch in Husserls Phänomenologie der natürlichen, intentionalen Welt eine Rolle, und zwar hinsichtlich des Willens zur Einstimmigkeit. Dabei zeigte sich eine überraschende Ähnlichkeit der Fragen Husserls zu denen des jungen Nietzsches. Wie sich jedoch abzeichnete, bleibt der phänomenologische Ansatz Husserls hinter dem Nietzsches zurück: Wo für Nietzsche gerade die Konfrontation des Willens mit etwas Widerständigem der Anlass war für eine transzendente Kritik der Grenzen des freien Willens bzw. des Widerwillens, so findet sich bei Husserl zwar auch eine Konfrontation des Willens mit dem, was nicht sein soll, aber die Analysen Husserls bieten letztlich nicht mehr als eine Theorie des Widerwillens unter dem Begriff Willen. Doch einen Hinweis gibt es, dass Husserl selbst auch einen anderen Weg hinsichtlich des Willens zur Einstimmigkeit sah: Er selbst bezeichnete diesen als eine Zumutung. Da er aber das Haben von Welt an den Willen zur Einstimmigkeit, der transzendental begründet wurde, geknüpft sah, sah er die einzige Alternative zum Willen zur Einstimmigkeit im Gewühl ohne Welt. Gefragt werden kann nun von Husserl ausgehend, ob, wenn man den Willen zur Einstimmigkeit als Widerwillen begreift, ex negativo die Möglichkeit eines Willens zur Vielstimmigkeit erscheint anstelle des Chaos.

Doch all dies gilt nur für Husserls Beschreibung der natürlichen Welt, nicht für die transzendente Weltlosigkeit. Etwas außerhalb des Urteilens bzw. Widerwillens ist auch Husserls Anliegen: die Epoché. Hinsichtlich des Verhältnisses von Epoché und Willen schreibt Husserl:

„Epoché, die alles schon Seiende umspannt, also alle apperzeptiven Leistungen „ausschaltet“, alle Geltungen im Voraus, alles, was ich mir erworben habe, meine ganze Habitualität der Willensstellung, alle Habe und darauf gegründete Vorhabe. Dasselbe besagt: Ich, der ich bin als persönliches Ich, als Ich

¹⁰⁰ Ebd., S. 318.

von Stellungnahmen (Stellunghaben), als Ich, das Stellung hat aus eigener (und intersubjektiver) Tradition, enthebe mich aller Tradition.“¹⁰¹

Wenn man, wie versucht worden ist zu zeigen, diesen Willen als Widerwillen begreift, heißt dieser Satz, dass die Epoché es vermag, diesen Widerwillen aufzuheben. Das Epochégeschehen vermag es außerdem, vom Urteilen selbst Abstand zu nehmen: „[...] ich übe die phänomenologische Epoché, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt“¹⁰². Insofern, wie gezeigt worden ist, Wille und Urteilen bei Husserl gleich gesetzt wurden, und dieser Willensbegriff wiederum mit Nietzsche als Widerwillen begriffen wurde, so kann nun festgehalten werden, dass Husserl eine Lösung von diesem urteilenden (Wider-)Willen anzubieten hat: die Epoché. Damit zielt letztlich Husserls Philosophie ebenso wie die Nietzsches auf eine Erlösung vom immer zeitlich-pathisch motivierten Widerwillen ab. Somit kann die phänomenologische Methode der Epoché als eine erste Antwort auf die nietzscheanische Fragestellung nach dem Verhältnis von Zeit und Leid verstanden werden.

Diese Antwort selbst führt aber zu vielen Fragen, wobei die Dringlichste zuerst die nach der pathisch-leiblichen Vollzugsmöglichkeit der Epoché, die ja Einklammern von (Wider-)Wille, Welt und Tradition erfordert, ist. Eine andere Frage ist es, ob der Vollzug der Epoché die von Zarathustra proklamierte Erlösung vom „Es war“ zum „So wollte ich Es“ zu leisten vermag. Ob diese jenes vermag, und nicht vielmehr ein Ausweg aus dem Pathischen und somit auch aus dem Lebendigen selbst darstellt, ist an die Behandlung der ersten Frage geknüpft. Allerdings würde eine Beantwortung dieser Frage wegführen von der eigentlichen Fragestellung dieser Arbeit nach dem Fortwirken der Frage von Zeit und Leid. Genau dieser eigentlichen Frage muss sich das nächste Kapitel der Arbeit widmen, in der Heideggers Verhältnis zum Pathischen und damit auch zur gewonnenen Frage aus dem Erlösungskapitel, mit dem sich Heidegger intensiv auseinander setzte, thematisiert werden wird.

2. Heideggers Nietzsche und Heideggers Dasein

Es mag beinahe paradox anmuten: Wo für Husserl der Autor Nietzsche kaum eine Rolle gespielt hat, und sich dennoch ein Fortwirken der nietzscheanischen Frage nach Zeit und Leid feststellen ließ, so lässt sich ein solches Wirken bei Heidegger nicht feststellen, obwohl für ihn Nietzsche von außerordentlicher Bedeutung war. Dies belegt allein schon die Anzahl der Seminare und Veröffentlichungen, in denen sich Heidegger Nietzsche widmete. Fragt man nach dem Verhältnis von Zeit und Leid in der Philosophie Heideggers, so erhält man keine Antwort. Heidegger schweigt

¹⁰¹ Ebd., S. 225.

¹⁰² Husserl, Edmund, Ideen I, Hua III/1, S. 65.

hinsichtlich dieses Verhältnisses, was überrascht: So stellte für ihn zwar Nietzsche einen festen denkerischen Bezugspunkt dar, doch die nietzscheanische Frage nach dem Verhältnis zwischen Zeit und Leid taucht bei Heidegger nicht auf. In einem ersten Schritt soll zunächst ein Verständnis für den Stil der heideggerschen Philosophie entwickelt werden. In einem zweiten Schritt wird, darauf aufbauend, Heideggers Interpretation des Zarathustrakapitels „Von der Erlösung“ behandelt werden. Dabei muss gefragt werden, wie es möglich ist, dass Heidegger die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid nicht stellt bzw. stellen kann.

a) Heideggers Zeit und Leid?

In Heideggers fundamentalontologischen Hauptwerk „Sein und Zeit“ wird kein Wort über das Leid verloren, Leid ist schlicht kein Thema für die Fundamentalontologie und die Analytik des Daseins. Dies mag daran liegen, dass es unmöglich ist, dass Leiden ganz ohne Pathik verstehen zu können. Das ganze Werk ist gekennzeichnet durch eine Scheu vor dem Pathischen. Nichtsdestotrotz spielen pathische Phänomene – immer streng a-pathisch verstanden – begriffliche Schlüsselrollen im Werk, etwa die Angst oder die Sorge. Durch diesen streng a-pathischen Zugang gerät „Sein und Zeit“, wie Dan Zahavi anmerkt, „trocken und steril“¹⁰³. Hier ein Beispiel für den a-pathischen Stil des Werkes:

„Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Struktur-ganzen des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit.“¹⁰⁴

Bei dieser rein ontologisch-existenzialen Herleitung der Sorge wird es fraglich, wieso überhaupt ein doch eigentlich immer schon pathisch gemeinter Begriff gewählt worden ist, der um seine pathische Be-Grifflichkeit gebracht wird. Was ist der Gewinn einer rein ontologischen (apathischen) Betrachtung, wenn sie jede ontische (pathische) Dimension ausschließt, der sie doch offensichtlich entstammt, aber auf die sie sich nicht mehr zu beziehen vermag?

Aus diesen Fragen ergibt sich die Unmöglichkeit der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid im Rahmen von Heideggers Philosophie: Da es kein Leiden, keine Pathik, kein Wollen/Willen und auch keinen leidensfähigen Leib gibt, können auch keine Widerstände erlitten werden, wie etwa die Zeit. Die Grundfrage dieser Arbeit kann somit bei Heidegger nicht auftauchen.

¹⁰³ Zahavi, Dan. Phänomenologie für Einsteiger, Paderborn 2007, S. 65.

¹⁰⁴ Heidegger, Martin. Sein und Zeit, GA Bd. 2, Frankfurt a.M. 1967, S. 192.

Doch auch in einer zweiten Hinsicht ist es im Rahmen der heideggerschen Philosophie nicht möglich, nach dem Leid zu fragen. Wie bereits erwähnt und was bereits im Erlösungskapitel gezeigt worden ist, besteht das Verhältnis von Zeit und Leid hinsichtlich eines bereits oder soeben Erlebten – anders verhält es sich aber mit dem Zusammenhang von Zeit und den bei Heidegger zentralen Begriff der Sorge: Man (be-)sorgt sich um das, was noch nicht ist, bzw. was noch nicht ausdrücklich ist.

b) Heideggers Nietzsche

Nach diesen Vorbemerkungen zum a-pathischen Stil des heideggerschen Philosophierens soll nun Heideggers Auslegung des Erlösungskapitels aus „Also sprach Zarathustra“ behandelt werden. Die Frage, die gestellt werden muss lautet auch hier: Wieso gelangt Heidegger nicht zu der Fragestellung von Zeit und Leid, wie sie im ersten Teil der Arbeit zum Erlösungskapitel aus „Also sprach Zarathustra“ gewonnen worden ist?

Dies hat mit Heideggers Methode selbst zu tun. In einer nicht gehaltenen Vorlesung über Nietzsches Metaphysik schreibt er:

„Die folgende Auslegung der Metaphysik Nietzsches muß deshalb erst einmal versuchen, aus der genannten Grunderfahrung [Heideggers „Sein und Zeit“!] her Nietzsches Denken, das kein bloßes »Philosophieren« ist, als Metaphysik und d. h. aus den Grundzügen der Geschichte der Metaphysik zu denken. Der folgende Versuch geht deshalb auf ein nahes und auf das fernste Ziel, das dem Denken aufbehalten sein kann.“¹⁰⁵

Dieses Vorhaben, Nietzsche eine Metaphysik zuzuschreiben, kann also nur vom Standpunkt der Grunderfahrung von „Sein und Zeit“ aus unternommen werden. Anders gesagt, Heidegger liest Nietzsche von Heidegger her. Noch deutlicher vermag Heidegger sich wiederum selbst ausdrücken:

„Im folgenden Text sind »Darstellung« und »Auslegung« ineinander gearbeitet, so daß nicht überall und sogleich deutlich wird, was den Worten Nietzsches entnommen und was dazugetan ist. Jede Auslegung muß freilich nicht nur dem Text die Sache entnehmen können, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazu geben können. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er ohne Auslegung für den Inhalt des Textes hält, notwendig als

¹⁰⁵ Heidegger, Martin. Nietzsches Metaphysik/Einleitung in die Philosophie. GA 50, Frankfurt a.M. 1990, S. 7.

hineindeuten und Willkür bemängelt. Die »Auseinandersetzung« mit der Metaphysik Nietzsches bleibt ausgeschieden.“¹⁰⁶

Diese methodischen Bemerkungen weisen darauf hin, dass Heidegger gerade nicht an einer phänomenologischen Analyse im Sinne des Eigensinnes des Mitgeteilten interessiert ist, wie diese Arbeit es versuchte. Vielmehr möchte Heidegger mantisch hineinlesen, etwas der Sache hinzugeben, um schließlich zur Auseinandersetzung mit Nietzsches (genau genommen: Heideggers) Metaphysik zu gelangen. Ein solches methodisches Vorgehen führt zwangsläufig dazu, dass die eigentlichen Fragen, die ein Text zu stellen vermag, nicht gehört werden können. Stattdessen werden Fragen, Probleme und Sachen mitgebracht und auf einen Text projiziert. Dies mag sicherlich zu bemerkenswerten Selbstbegegnungen führen, zeugt aber gerade nicht von Offenheit für Fragen.

Schließlich, so kann man sagen, fällt Heideggers Methode unter jenes Verdikt, das er selbst in seinem Aufsatz „Wer ist Nietzsches Zarathustra“ formulierte. Er warnt vor jenen, die nur einzelne Aspekte herauspicken und sich dem ganzen Denken verschließen. Nietzsches Zarathustra sei ein Buch für Alle, aber auch für

„»Keinen«, dies sagt: für niemanden aus den überallher angeschwemmten Neugierigen, die sich nur an vereinzelt Stücken und besonderen Sprüchen dieses Buches berauschen und blindlings in seiner halb singenden, halb schreienden, bald bedächtigen, bald stürmischen, oft hohen, bisweilen platten Sprache umhertaumeln, statt sich auf den Weg des Denkens zu machen, das hier nach seinem Wort sucht.“¹⁰⁷

Dass „Also sprach Zarathustra“ kein Buch für Heidegger war, da es ihm nun gerade nicht gelingt, mitzudenken und er sich stattdessen in der Sprache des Werkes verliert, möchte der Verfasser kurz am Beispiel der heideggerschen Analyse des „Es war“ aufzeigen, die er in „Was heißt Denken“ gibt.

Heidegger begegnet dem „Es war“ zuerst an folgender Stelle:

„ [...] was hier der Name »Zeit« meint. Doch Nietzsche gibt selbst die Antwort auf die Frage, wie er das Wesen der Zeit denkt. Nietzsche sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr >Es war<.« Wir müssen diesen Satz Nietzsches so sorgfältig durchdenken, als hätten wir einen Satz des Aristoteles vor uns. Und wir haben sogar, was die Wesensbestimmung der Zeit betrifft, einen Satz des Aristoteles vor uns.“¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ebd., S. 8 f.

¹⁰⁷ Heidegger, Martin. Vorträge und Aufsätze. GA Bd. 7, Frankfurt a.M. 2000, S. 101.

¹⁰⁸ Heidegger, Martin. Was heißt Denken? GA Bd. 8, Frankfurt a.M. 2002, S. 99.

Zunächst ist festzuhalten, dass Nietzsche hier gar nichts sagt: Der Protagonist Zarathustra spricht diesen Satz aus, also ist es Zarathustras Satz. Zweitens überrascht die Schnelligkeit der Identifikation des „Nietzsche“-Satzes mit Aristoteles. Das Alle dasselbe sagen, die selben Probleme haben und ihnen die gleiche Sache begegnet zeugt von der doch wenigstens erläuterungsbedürftigen Annahme, dass es in der Philosophie immer nur um das Eine gehe, andererseits ist eine solche Annahme auch das Ergebnis einer gewissen Ungenauigkeit – Sachen, die ähnlich scheinen, sind nicht unbedingt gleich. Es ist vielmehr eine Frage des jeweiligen Blickes, ob man überall Gleichheiten oder Unterschiede sehe – und Heidegger sieht Einheiten. Doch wie genau äußert sich Heidegger zum „Es war“?

Das „Es war“ wird wie folgt erläutert: „die eigentliche Mitgift, die die Zeit vergibt und hinterläßt, ist das Vergangene“¹⁰⁹. Und weiter: „Mit dem »Es war« [hebt Nietzsche] nicht eine vereinzelte Bestimmung von der Zeit ab, sondern er kennzeichnet die Zeit im Hinblick auf das, was sie in ihrem ganzen Zeitwesen auszeichnet. Das ist das Vergehen.“¹¹⁰. Schließlich wird das „Es war“ gänzlich mit der Zeit identifiziert. Heidegger formuliert „Nietzsches“ Satz folgendermaßen um: „Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und das heißt: gegen das Vergehen und dessen Vergangenes.“¹¹¹. Das „Es war“ wird übersetzt und ersetzt. Nietzsche gehe es um ein typisches abendländisches Problem mit der Zeit, die stets vergeht.

Diese Interpretation ist aus mehreren Gründen untragbar: 1. Heidegger verkennt die offensichtliche Idiosynkrasie des Ausdrucks „Es war“, sowie die Anspielung mit ebendieser Bezeichnung auf Nietzsches frühere Einführung des Phänomens. Für Heidegger ist das „Es war“ nur eine Erläuterung für die Zeit. 2. Wenn man den Eigensinn des Ausdrucks anerkennt, fällt auf, dass dieser, neben dem „war“, was offensichtlich auf das Vergehen hinweist, auch ein „es“ aufweist: Dieses „Es“ thematisiert Heidegger gar nicht – „die“ Zeit kann unmöglich dieses „Es“ meinen, dann hätte Nietzsche Zarathustra sagen lassen müssen: „Sie war“. Insofern weist das Es auf etwas anderes als auf die Zeit hin – auf eine andere Eigenschaft als das Vergehen, auf das „objektive“, unpersönliche der dritten Person Singular. Doch warum fiel Heidegger dies nicht auf? Auf diese Frage wird in einem zu Heidegger abschließenden Punkt noch einzugehen sein: auf die unerläuterte Rolle des Es bei Heidegger. 3. Zarathustras Gedanke der Erlösung, die den Willen von seinem Widerwillen gegen die Zeit und ihr „Es war“ befreien soll, heißt nicht: „dass die Zeit nicht vergehen möge“, sondern „so wollte ich es“. Im „wollte“ drückt sich weiterhin aus, dass die Zeit vergehe, geändert wurde allerdings die unpersonale Zuschreibung des Vergehens: vom „Es“ zum „Ich wollte Es“. Heidegger schreibt

¹⁰⁹ Ebd., S. 100.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd.

Nietzsche mit dem „Vergehen“ also eine Fragestellung zu, die sich in „Also sprach Zarathustra“ gar nicht stellte, und verkennt die eigentliche Problematik des Erlösungskapitels. Das „Es war“ ist kein Index für das Vergehen, sondern vielmehr für das Nichtvergehenkönnen des Vergangenen – der Stein des „Es war“ bleibt beständig bestehen. Ferner impliziert das Vergehen und Vergessen eine Transzendierung der Präsenz/des Präsens – was im Erlösungskapitel ja erwünscht wird – die Erlösung. Das „Es war“ ist nun aber gerade die Anti-Transzendenz schlechthin, es ist der Stein. Ähnlich verfährt Heidegger hinsichtlich aller anderen Phänomene, die dem Leser im Erlösungskapitel begegnen: der Rache, der Erlösung, dem Willen – was seiner nicht phänomenologischen, rein seinsgeschichtlichen Betrachtungsweise zuzuschreiben ist¹¹².

c) Heideggers „Es“

Von einer a-pathischen Position aus kann das „Es“ nicht als ein Problem begriffen werden: Nur wo es ein Ich gibt, welches immer auch ein pathisches, verleiblichtes Selbst ist, kann auch ein unpersönliches, leibloses apathisches „Es“ auftreten. Allerdings kann es ein solches „Es“ auch ohne Ich geben. Heidegger schreibt:

„Der Ruf [des Daseins] wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. »Es« ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.“¹¹³

Damit gibt es auch bei Heidegger eine Begegnung zwischen einem „Es“ und dem Widerwillen. Wo für Nietzsche in der Konfrontation des Willens mit einem „Es“ das Nach-Denken der Rache und der Widerwille einsetzten, entwickelt sich eine solche Dynamik bei Heidegger erst gar nicht. Dies mag daran liegen, dass dem heideggerschen „Es ruft“ nicht eine solche Widerständigkeit inne wohnt wie dem nietzscheanischen „Es war“ – der Ruf ist nichts genuin fremdes, sondern „aus mir und doch über mich“¹¹⁴, und verfügt insofern, da es auch ausdrücklich kein Ruf eines Anderen oder gar eines Apersonalen ist, nicht über die selbe Befremdlichkeit wie das „Es war“.

Dennoch kennt auch Heideggers Philosophie ein „Es war“ –es ist das Dasein: „Das Dasein selbst ist je in seinem faktischen Sein wie und „was“ es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine

¹¹² Auf weitere Analysen der Betrachtungen Heideggers zur Thematik des Erlösungskapitels soll darum hier verzichtet werden, da nur immer wieder dieselbe methodische Problematik aufscheinen würde welche zur eigentlichen Fragestellung zum Verhältnis von Zeit und Leid nichts beitragen könnte.

¹¹³ Heidegger, Martin. Sein und Zeit, GA Bd. 2, S. 275.

¹¹⁴ Ebd.

Vergangenheit.“¹¹⁵. Diese Bestimmung des Daseins in seinem faktischen Sein als das, wie und was es (schon) war vermag es, dem nietzscheanischen „Es war“ eine zwar schon beim frühen Nietzsche angedeutete Identifikation zu verleihen. Diesem bei Nietzsche immer nur unpersönlich-unbestimmt genannten Es, welches immer schon war und daher auch immer ist, gibt Heidegger einen Namen: Dasein. Heideggers Daseinsphilosophie ist die Philosophie des „Es war“¹¹⁶.

Somit kann zusammenfassend zu Heidegger festgehalten werden, dass zwar die Frage nach Zeit und Leid nicht thematisiert wird, es aber ein „Es war“ gibt – „Es“ ist das Dasein. Man könnte nun, insofern man möchte, die Frage aus dem Erlösungskapitel umformulieren: Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr Dasein.

3. Emmanuel Levinas und die menschliche Tragik

Mit Emmanuel Levinas wird sich die Arbeit nach Husserl nun wieder einem zweiten Denker zuwenden, den man nicht direkt mit Nietzsche in Verbindung bringen würde, da er, wie er selbst sagte, nie etwas zu Nietzsche geschrieben hat. Dennoch wurde ihm ein italienischer Nietzsche –Preis verliehen – was ihn selbst erstaunte: „Ich habe über Nietzsche nichts geschrieben und in meiner Antwort – ich wollte mich für den Preis bedanken – betont, daß die Ethik von Nietzsche nicht meine Ethik sei.“¹¹⁷. Bemerkenswert ist der Wink, dass zwar Levinas' Ethik nicht die Nietzsches sei, aber er sich nicht von Nietzsches Philosophie in toto distanzieren möchte. Diesen Spuren Nietzsches, die sich bei Levinas finden lassen, gilt es nachzugehen. Die Aufgabe dieses Kapitels wird es sein, zu zeigen, inwiefern die aus dem Erlösungskapitel des Zarathustra gewonnene Frage nach Zeit und Leid bei Levinas ganz zentral wieder thematisiert wird, in Abgrenzung gegen Heidegger, in dessen Werk diese Frage nicht auftauchte. In der Begegnung von Levinas und Heidegger wird, so wird zu zeigen sein, gerade diese Frage wieder präsent – wenn auch ohne direkten Verweis auf Nietzsche – und gewinnt über Nietzsches Ausgangsfrage hinaus an Tiefe.

Die Ähnlichkeiten zwischen Nietzsche und Levinas bestehen in der Struktur ihres Philosophierens: Levinas Philosophie zielt - wie die Titel einiger seiner Werke es bereits verlauten lassen¹¹⁸ - auf Befreiung bzw. Erlösung von Totalität. Damit werden wieder Themen der Philosophie Nietzsches ins Spiel gebracht, wie Subjektivität/Perspektivität gegen Totalität, Ich gegen Es, Transzendenz gegen

¹¹⁵ Ebd., S. 20.

¹¹⁶ Man vergleiche hierzu das Kapitel 1. c) dieser Arbeit: „Das „Es war“ als Lösungswort des Daseins“ bei Nietzsche.

¹¹⁷ Levinas, Emmanuel. Humanismus des anderen Menschen. Hamburg 2005, S. 140.

¹¹⁸ Man denke etwa an die Titel „Ausweg aus dem Sein“ oder „Außer sich“.

Immanenz. Ebenso wie bei Nietzsche, so wird zu zeigen sein, wird jedoch nicht einfach nur Alternativen gegen das Bestehende gesetzt, sondern die Möglichkeit des Übergangs selbst thematisiert. Aber Levinas wiederholt Nietzsche nicht: Es wird dank Levinas möglich werden, Nietzsche anders lesen zu können, als es beispielweise Heidegger tat. Eine Philosophie, die einen Ausgang sucht, braucht immer das ganz Andere. Insofern realisiert auch Levinas wieder eine Spannung, die bei Heidegger ausgeschlossen worden ist: die zwischen dem Anderen und dem Selbst.

Im Folgenden soll zuerst gezeigt werden, wie das „Es war“ bei Levinas als „Es gibt“ (il y a), und das heißt: als das Phänomen des unpersönlichen Seins mit und gegen Heideggers „Es“ eingeführt und bestimmt wird. Davon ausgehend wird zu zeigen sein, wie die Konfrontation mit einem nun wieder als Problem gewonnenen il y a sich in Levinas Schriften gestaltet. Dies geschieht hier vorwiegend unter Verwendung von Levinas Werk „Vom Sein zum Seienden“ (erstmalig veröffentlicht 1947). Es wird sich abschließend zeigen, wie Levinas auf die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid zu antworten vermag.

a) Vom „Es war“ zum il y a - Das „Es“ als unpersönliches Sein

Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt werden konnte, kann man Heideggers Daseinsanalytik als eine Philosophie des „Es war“ verstehen. Das Denken Heideggers nach der „Kehre“ wird von Levinas auch auf die Rolle des „Es“ hin befragt. Er verwendet dafür den Ausdruck „il y a“, den er ausdrücklich gegen Heideggers Verwendung des Es, hier in der Phrase „Es gibt“ aus dem Denken nach der „Kehre“¹¹⁹, entwickelt: „Bei ihm [Apollinaire] bedeutet dieser Ausdruck [il y a] die Freude über das, was existiert, den Überfluss, ein bisschen wie das heidegger'sche ‚es gibt‘. Dagegen stellt für mich das ‚es gibt‘ das Phänomen des unpersönlichen Seins dar: ‚es‘.“¹²⁰ Dieses il y a bestimmt sich ausdrücklich von Standpunkt einer pathischen Widerständigkeit her:

„Ich beharre tatsächlich auf der Unpersönlichkeit des ‚es gibt‘; ‚es gibt‘, so wie ‚es regnet‘ oder ‚es ist Nacht‘. Und bezüglich dessen gibt es weder Freude noch Überfluss. Ein Lärm, der nach jeglicher Negation dieses Lärms wiederkehrt. Weder Nichts noch Sein. Manchmal verwende ich den Ausdruck: der ausgeschlossene Dritte. Man kann von diesem andauernden ‚es gibt‘ nicht sagen, dass es ein Ereignis des Seins wäre. Man kann aber von ihm auch nicht sagen, es wäre das Nichts, obwohl nichts ist. [...] Schrecken und Verwirrung.“¹²¹

¹¹⁹ Zum „Es gibt“ vgl. etwa Heidegger, Martin. Zeit und Sein. In: Zur Sache des Denkens. GA Bd. 14. Frankfurt a.M. 2007, S.5-30.

¹²⁰ Levinas, Emmanuel. Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillippe Nemo. Wien 2008, S. 35.

¹²¹ Ebd., S. 36.

Im *il y a* findet die Begegnung einer immer schon verleiblichten, pathischen Person statt mit dem anonymen Unpersönlichen. Das Es ist Name – im Sinne einer Bezeichnung – und zugleich Nichtname, weil auf keine Person verweisend – es ist indifferent. Der Unterschied zwischen Heideggers „Es gibt“ und Levinas „*il y a*“ ist der hinsichtlich des Erlebens des Phänomens: Wo Levinas meint, dass Heidegger damit die Freude darüber, das überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts ausdrücken möchte, kann Levinas diesem irgend-etwas nichts derartiges abgewinnen. Dies liegt an der Bestimmung des Phänomens selbst: Einem Sein, das unpersönlich, indifferent, Alles und Nichts zugleich ist, kann man, so Levinas, nicht freudig begegnen. Vielmehr führt die Konfrontation mit einem solch indifferenten Dasein affizierend zu „Schrecken und Verwirrung“. Dieses „Es gibt“ wird in seiner Indifferenz damit leiblich erfahrbar.

Bemerkenswert ist die ontologische Bestimmung, die das *il y a*, verstanden als Phänomen des unpersönlichen Seins, einnimmt: Es ist weder Sein noch Nichts. Jedes Sein, welches nicht persönliches Seiendes ist, drückt auch eine ontologische Indifferenz aus: Es ist im Modus des Nichtseins, aber es ist auch nicht im Modus des Seins.

Das *il y a* erfährt von Levinas zwei zeitliche Bestimmungen: 1. Als „ein Lärm, der nach jeglicher Negation dieses Lärms wiederkehrt“ – in dieser Bestimmung kann man dieses „Es gibt“, weil es wiederkehrt, ohne doch als ein sich ereignendes Etwas wiederzukehren, als ein widerständig überkommendes vergangenes-unvergängliches „Es war“ beschreiben. 2. Das *il y a* wird als „andauernd“ bestimmt: „Es“ dauert an, das heißt: „Es“ konfrontiert eine Person mit dem Phänomen der Dauer, weil „Es“ nicht vergeht, obwohl „Es“ nicht personal, sondern unpersönlich erscheint. Diese zwei zeitlichen Bestimmungen scheinen sich auszuschließen: Wie kann etwas wiederkehren, aber zugleich auch andauernd sein? Heißt das, dass das *il y a* zuerst wiederkehren muss, um dann andauern zu können? Oder dauert „Es“ immer schon fort, aber unbemerkt, zumindest solange wie es nicht wiederkehrt? Anders gefragt: Wie kommt man zu einer Konfrontation mit dem unpersönlichen Sein? Antworten auf diese Fragen verspricht ein Blick auf das Verhältnis von Zeit und Leid bei Levinas.

b) Levinas' Zeit und Leid

Zuerst aber gilt es, die Frage nach Zeit und Leid, wie sie bei Levinas auftaucht, zu entdecken. Sie erscheint in seinem Werk „Vom Sein zum Seienden“ im Kapitel „Zeit der Erlösung und Zeit der Gerechtigkeit“.

Levinas trennt zwischen einem gegenwärtigen Leiden, und dem Leiden an der Gegenwart selbst: „Die Zukunft kann einem Subjekt, daß in der Gegenwart leidet, eine Tröstung oder Entschädigung bringen, aber das Leid selbst an der Gegenwart bleibt wie ein Schrei, dessen Echo für immer in der Ewigkeit der Räume widerhallen wird.“¹²². Damit weist Levinas darauf hin, dass die Zukunft für eine dann bereits vergangene Gegenwart zwar entschädigen, diese nicht aber ungeschehen machen kann. Jeder Moment der Gegenwart ist singulär, nicht wiederholbar, „die“ Gegenwart als einen festen Ort gibt es nicht, sie fließt von dannen, was gegenwärtig war vergeht, immer neue Gegenwart setzt ein. Diese vergangene Gegenwart bleibt als Verlängerung, als „Echo“ gegenwärtig, obwohl der einst gegenwärtige Moment doch schon vergangen ist – er bleibt als „Es war“ bzw. il y a ewig widerhallend an die damalige Gegenwart geheftet – und damit auch an das damalige Leiden. Die Beschreibung des Echos, das für immer und auf ewig nachklingen wird, erinnert an die im vorhergehenden Abschnitt gegebene Bestimmung des il y a als ein andauernder Lärm nach dem Lärm. Das Leid an der Gegenwart ist eines an einer ewigen Verlängerung von Gegenwart, die es unmöglich macht, zurück zu gehen. Leid stiftend ist die ewige Gegenwart, weil es aus ihr kein Entkommen gibt – man kann nicht zurück, aber auch nicht vor – man denke an Heideggers Schluss, dass das Dasein immer nur das sein und werden kann, was „Es“ schon war. Die ewige Gegenwart stiftet eine absolute Trennung der drei Zeiten. Gegenwart ist, ebenso wie das il y a Indifferenz selbst: Alles und Nichts – Alles, weil immer jetzt gerade Gegenwart ist, Nichts, weil sie auch zugleich nie da ist – weder ist sie Sein, noch Nichts.

Ähnlich wie im Erlösungskapitel aus „Also sprach Zarathustra“ Erlösung (bzw. Befreiung des Willens) von der Zeit und ihrem „Es war“ gefordert worden ist, so führt auch die Frage nach dem Leiden an der Zeit bei Levinas zur Frage nach der Möglichkeit von Erlösung – hier als Wiedergutmachung gefasst - von diesem Leiden:

„[...] die künftige Belohnung [erschöpft] nicht die Mühen der Gegenwart. Es gibt keine Gerechtigkeit, die sie wiedergutmachen könnte. Man müßte zu jenem Augenblick zurückkommen oder ihn wiederwecken können. Hoffen meint also, die Wiedergutmachung des nicht Wiedergutzumachenden erhoffen, heißt also, für die Gegenwart hoffen.“¹²³

In dieser Bestimmung der Hoffnung drückt sich der Wunsch nach einer endgültigen Tilgung von Mühen und Leiden aus. Dies wäre gleichbedeutend mit der endgültigen Befreiung von dieser Last. Diese Hoffnung ist paradox, sie drückt den Wunsch aus, den Stein der Zeit, den man nicht wälzen kann zu wälzen. Auch die Gerechtigkeit, also die Logik von Tat und Strafe, vermag es nicht, nur ein einziges Geschehen ungeschehen werden zu lassen, in der Sprache des Erlösungskapitels: Rache und

¹²² Levinas, Emmanuel. Vom Sein zum Seienden. Freiburg/München 1997, S. 110.

¹²³ Ebd., S. 113.

Nachdenken vermögen es nicht, Recht und Gerechtigkeit im Sinne eines Vergessenmachens durch Ungeschehenmachen zu ermöglichen. Die Gerechtigkeit kommt immer zu spät. Das Einzige, was es vermöge, wirkliche Gerechtigkeit zu stiften, wäre ein Zurückgehen oder ein Wiedererwecken des jeweiligen Augenblicks.

Direkt im Anschluss daran widmet sich Levinas dem Heilswunsch, der sich nicht mit einer bloßen Kompensation, wie sie die Gerechtigkeit anzubieten hat, zufrieden geben mag:

„Man nimmt im Allgemeinen an, daß diese Wiedergutmachung in der Zeit unmöglich ist, daß allein die Ewigkeit, in der die Augenblicke, die sich in der Zeit unterscheiden, ununterscheidbar sind, der Ort des Heils ist. Und diese Zuflucht zur Ewigkeit – die uns nicht unabdingbar zu sein scheint – zeugt zumindest von der unmöglichen Forderung nach einem Heil, daß den Augenblick selbst des Schmerzes betreffen muß und nicht nur eine Kompensation anbieten darf.“¹²⁴

Durch das ständige Erleben, immer In-der-Zeit zu sein, welche immer eine jeweils gegenwärtige Zeit ist, wird geschlossen, dass es keinen inneren Ausweg aus diesem In-der-Zeit-sein gebe, sondern dass es eine Position außerhalb der Zeit bräuchte, von der aus die Unterscheidung der einzelnen Augenblicke aufhebbar sei. Diesen Ort außerhalb des In-der-Zeit-Seins nennt Levinas Ewigkeit. Sie ist deshalb ein Ort, weil sie eine Zuflucht außerhalb der Zeit sein soll. Diese Zuflucht ist ein „unmöglicher“, und darum utopischer Ort, ein Nicht-Ort: Ebenso wenig wie es in dieser Ewigkeit ein In-der-Zeit-Sein gäbe, gäbe es dort überhaupt ein „dort“, ein im-Raum-Sein. Diese Utopie ist, wie Levinas meint, nun wiederum vor Allem der Ausdruck einer unmöglichen Forderung nach Heil und Erlösung, die erlittene Schmerzen und erlebte Mühen wiedergutmachen soll, und zwar, anders als die Gerechtigkeit es überhaupt vermag, direkt im jeweiligen Augenblick.

Mit dieser Forderung nach einer direkten Heil bringenden Erlösung gibt sich Levinas aber nicht zufrieden. Er zielt stattdessen auf ein anderes Verständnis von Zeit ab:

„Ist es nicht das Wesen der Zeit, auf diese Forderung nach dem Heil zu antworten? Verschleiert nicht die Analyse der ökonomischen Zeit, die dem Subjekt äußerlich ist, die Wesensstruktur der Zeit, kraft derer die Gegenwart nicht nur entschädigt, sondern wieder aufgeweckt wird? Ist die Zukunft nicht vor allem eine Wiederauferstehung der Gegenwart? [...] Wir denken, daß die Zeit genau das ist.“¹²⁵

An dieser Stelle begegnet dem Leser ein an Radikalität der Umwertung schwerlich zu übertreffender Gedanke hinsichtlich einer anderen Wesensbestimmung der Zeit. Levinas meint, dass es im Wesen der Zeit selbst liege, auf diese Forderung nach dem Heil zu antworten. Doch wie soll sie das können? Levinas trennt nun zwischen ökonomischer Zeit und einer Wesensstruktur der Zeit. Erstere zielt auf

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd.

den Zeitbegriff ab, der bisher die Grundlage der Überlegungen darstellte: Die Zeit wurde, ganz ähnlich wie im Erlösungskapitel, als *il y a* gefasst, als „dem Subjekt äußerlich“, und damit auch unpersönlich, sich der Person widerständig gebend, schlimmer noch, als unüberbrückbar, als ausweglos. Der Person entzog sich „die Zeit“, sie unterwarf die Person durch ihre unüberbrückbare Abfolge von Augenblicken. Die Person begegnete der Zeit wie ohnmächtig.

Die Wesensbestimmung der Zeit, die Levinas diesem äußerlichen Verständnis von Zeit entgegenstellt, soll etwas radikal Anderes sein: Sie soll es ermöglichen, auf die Forderung nach Heil zu antworten, d.h. sie soll ermöglichen, dass „die Gegenwart nicht nur entschädigt, sondern wieder aufgeweckt wird“. Einen ersten Hinweis darauf, wie dies möglich sein soll, gibt Levinas sofort, indem er auf die Zukunft verweist, welche „eine Wiederauferstehung der Gegenwart“ sei. Doch was ist darunter zu verstehen? Hier können nur einige erste vorsichtige Annäherungen an diesen Gedanken unternommen werden: Damit Zukunft sei, muss Gegenwart sterben. Nur dasjenige, was gestorben ist vermag es außerdem, wieder auferstehen zu können. Die Wiederauferstehung setzt den Tod voraus, hier: den Tod der Gegenwart. Levinas Anliegen scheint darin zu bestehen, Dynamik in die Zeit zu bringen: Wo die ökonomische Zeit eine Konzeption von Gegenwart zu bieten hatte, in der diese ewig ist und nicht ist, so wird mit dieser ontologischen Indifferenz sofort gebrochen: Gegenwart ist entweder, oder sie ist nicht, sie ist tot. Doch wer vermag es, diese Unterscheidungen eindeutig zu treffen? Hier deutet sich ein Vollzugsgeschehen an, das der Zeit nicht objektiv ausgeliefert ist. Wenn auch noch nicht genannt, so kann man doch vermuten, dass es um ein inneres Erleben von Zeit geht. In einer inneren Zeit ist es möglich, jeden einzelnen Augenblick sterben, aber auch wieder auferstehen zu lassen, und zwar in der Zukunft. Levinas führen diese Überlegungen zu einer Scheidung vom „Ich“ der ökonomischen Zeit und einem Ich ohne Anführungszeichen:

„Es geht um die Frage, ob das Geschehen der Zeit nicht tiefer erlebt werden kann, nämlich als die Auferstehung des unvertretbaren Augenblicks. An die Stelle des „Ich“, das durch die Zeit hindurchgeht, setzen wir das Ich als das eigentliche Ferment der Zeit in der Gegenwart, als die Dynamik der Zeit.“¹²⁶

Der Unterschied zwischen einem „Ich“ und dem Ich besteht darin, dass ersteres der ökonomischen Zeit des *il y a* unterworfen ist, dieses „Ich“ kann nicht vor und nicht zurück, es muss durch die Zeit nach der Maßgabe der Zeit hindurch gehen. Das Ich wiederum ist frei von dieser Unterwerfung, es ist „das eigentliche Ferment der Zeit in der Gegenwart“ und dessen Dynamik. Es mag zwar In-der-Zeit sein, aber der Zeit nicht unterworfen – es schafft diese erst. Doch, so die entscheidende Frage, gibt es dieses Ich? In der Zuspitzung auf diese Frage, nach der Möglichkeit eines der Zeit nicht unterworfenen Ichs begegnet uns eine Fortführung der Zweifel Zarathustras im Erlösungskapitel

¹²⁶ Ebd., S. 114.

daran, ob der Wille sich denn schon selbst von der „ökonomischen“ Zeit befreit habe. Im Gegensatz zum Erlösungskapitel, wo Zarathustra daraufhin keinen Rat mehr wusste, findet Levinas aber eine Antwort:

„Da für uns die menschliche Tragik in dem Endgültigen der Gegenwart liegt und die Funktion des Ich untrennbar von dieser Tragik ist, verfügt nach unserer Meinung das Subjekt nicht über die Mittel zu seinem Heil. Das Heil kann nur von woanders herkommen, wenn alles im Subjekt hier ist. [...] Diese Andersheit [des absoluten Augenblicks] kommt mir nur vom Anderen her zu.“¹²⁷

Zuerst drückt sich darin ein berechtigter tiefer Zweifel an den Möglichkeiten des menschlichen Ichs aus. Die Unterwerfung nicht nur des „Ichs“, sondern auch des Ichs unter die „Endgültigkeit der Gegenwart“ ist, so Levinas, die menschliche Tragödie schlechthin. Damit verleiht Levinas unserer Fragestellung nach dem Verhältnis von Zeit und Leid einen eindeutigen Titel. Die daran anschließende Frage, was es bedeutet, die menschliche Tragödie zu leben, verweist damit wieder auf Nietzsche und dessen Konzeption des tragischen Menschen. Levinas aber beschreitet einen anderen Weg: Er möchte die Forderung nach Heil nicht aufgeben, da es, so Levinas, im Wesen der Zeit liege, auf die Forderung nach Heil zu antworten. Über die Mittel zur Erlösung, zum Heil, verfügt der Mensch aber nicht selbst, weil er immer im „Hier“ sei, sie komme ihm nur von Anderem zu. Mit dem Anderen ist eine Antwort gegeben, die das Unmögliche möglich werden lässt: die Zeit auf die Forderung nach dem Heil antworten zu lassen. Was das bedeute? Vorerst gibt Levinas nur einen Wink, wenn er die Andersheit des absoluten Augenblickes anspricht. Doch was sei das? Der absolute Augenblick sei anders, weil vom Anderen gestiftet. Es ist nicht der relative, immer vergängliche Augenblick, den das Ich allein kennen lernen kann. Dieser absolut andere Augenblick ist das Wesen der nicht ökonomischen Zeit, der die Wiederauferstehung der Gegenwart ermöglicht, kurzum: das absolut Andere, auch zur ökonomischen Zeit. Was dieses Andere sei, ist das Thema vieler weiterer Werke Levinas. Die absolute Andersheit bedeutet den Ausweg aus einer determinierenden Vergangenheit. James Mensch beschreibt diesen Ausweg so, dass erst durch den Anderen die totale Perspektive des Daseins, das „Es war“ der Tradition, unterlaufen werden kann und damit offen wird: „This [that the future is the standpoint from which we interpret the past], however, does not give Dasein the power to alter the possibilities the past makes available to it, that is, to escape “the past of its ‘generation.’” For Levinas, however, the notion of such an inescapable past is simply another variation of “totalization.” What it ignores is the fact of the plurality of selves, each with their own memories and corresponding anticipations.“¹²⁸ Es gibt nicht “die” Tradition. Dies kann aber erst im

¹²⁷ Ebd., S. 115.

¹²⁸ Mensch, James. Levinas' Existential Analytic. A Commentary on Levinas' Totality and Infinity. Evanston 2015 (im Erscheinen), S. 62.

Kontext einer Analyse des Anderen umfassend erörtert werden. Bedeutend im Rahmen dieser Arbeit ist nur, dass die Frage nach dem Anderen sich bei Levinas entwickelte auf Grundlage der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid, die für ihn die Tragödie des Menschseins selbst ausmacht.

4. Paul Ricœur und die Erinnerungspolitik

Mit Paul Ricœur wird sich die Arbeit nun einem Autor zuwenden, dessen Werk ganz maßgeblich und ausdrücklich von den Geschehnissen des gesamten zwanzigsten Jahrhunderts geprägt worden ist¹²⁹. Die Frage nach Zeit und Leid ist für Ricœur damit auch eine ganz praktische, weil erfahrene Frage. Damit bereichert Ricœur die Fragestellung um eine politisch-ethische Dimension. Der größte Unterschied ist, dass nun nicht ein unpersönliches „Es“ war, sondern etwas ganz Konkret-Persönliches – das eigene vergangene Tun, was schuldig gemacht hat.

Methodisch wird nun wie folgt vorgegangen werden: Zuerst soll untersucht werden, wie Leiden an der Zeit bei Paul Ricœur sich zu artikulieren vermag. In einem zweiten Schritt wird die hermeneutische Therapie, die Ricœur implizit entwickelt, betrachtet werden.

Grundlage der Auseinandersetzung mit Ricœur wird dessen geschichtsphilosophisches Spätwerk sein, und zwar „Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnern – Vergessen - Verzeihen“ (2000) und „Gedächtnis, Geschichte, Vergessen“ (2004). Beide Werke sind als ethisch-politisch motivierte hermeneutische Versuche zu verstehen, wie Geschichtswissenschaft einen Beitrag dafür liefern kann, den Menschen und dessen kollektives Gedächtnis Versöhnung mit der Vergangenheit zukommen zu lassen. Methodisch geschieht dies in einem hermeneutischen Verfahren, welches sich gleichberechtigt der Freud'schen Psychoanalyse, Heideggers Fundamentalontologie, Wittgensteins Sprachanalytik, Aristoteles' und Augustinus' Zeitkonzeptionen, Hegels Dialektik, Husserls Phänomenologie und verschiedenen geschichtswissenschaftstheoretischen Ansätzen bedient. Allein durch die Nennung dieser Vielzahl an Quellen wird die immense Größe des Vorhabens deutlich: Ricœurs hermeneutisches Modell zielt darauf ab, möglichst umfangreich zu sein und versucht es auch, äußerst schwer zu vereinigende Strömungen zusammenzubringen. Man mag daher versucht sein, in seiner Hermeneutik selbst ein (nicht explizit gemachtes) Versöhnungsstreben zu erkennen.

¹²⁹ Vgl. Liebsch, Burkhard. Vorwort. In: Ricœur, Paul. Das Rätsel der Vergangenheit, Göttingen 2000, S. 8f. Auch bei Levinas zeigte sich schon der Einfluss des zwanzigsten Jahrhunderts auf, da aber in dieser Arbeit vor allem eins seiner Werke aus dem Vierziger Jahren behandelt worden ist, konnte sich freilich nicht der Einfluss des gesamten zwanzigsten Jahrhunderts in der hier behandelten Schrift wiederfinden.

Dieses Versöhnungsstreben ist, wie bereits erwähnt, auch die Motivation in seinem Spätwerk hinsichtlich des Umgangs mit der Vergangenheit. Nun gilt es, den Weg mit Ricœur zu beschreiten, über den er zu einem versöhnendem (kollektiven) Gedächtnis gelangen möchte.

a) Ricœurs Zeit und Leid

Ebenso wie viele Philosophen, die uns bisher im Laufe der Arbeit begegnet sind, will sich auch Ricœur nicht mit der Unabänderlichkeit der Vergangenheit, ihrer bloßen Faktizität, zufrieden geben. Hinsichtlich der (Un-)Möglichkeit dieser Unabänderlichkeit stellt Ricœur folgende Dichotomie zwischen Faktizität und Sinn der Vergangenheit auf:

„Der retrospektive Charakter der Historie ist nicht das letzte Wort über die historische Erkenntnis. Er bliebe es, würde man sich an die verbreitete Meinung halten, der zufolge die Vergangenheit nicht mehr verändert werden kann, so daß sie vollständig bestimmt erscheint; nach dieser Meinung ist allein die Zukunft für unsicher, offen, und in diesem Sinne für unbestimmt zu halten. Das ist nur die halbe Wahrheit. Wenn Tatsachen auch wirklich unauslöschlich sind, wenn man auch weder das Geschehene ungeschehen machen noch bewirken kann, daß das, was sich zutrug, sich nicht zugetragen hat, so steht andererseits der Sinn dessen, was sich zutrug, nicht ein für alle Mal fest. Abgesehen davon, daß Ereignisse der Vergangenheit anders interpretiert werden können, kann die moralische Last, die mit dem Verhältnis der Schuld zur Vergangenheit zusammenhängt, schwerer oder leichter werden – je nachdem, ob der Vorwurf den Schuldigen in das schmerzhafteste Gefühl des Unwiderruflichen bannt oder ob das Verzeihen die Aussicht auf eine Erlösung von der Schuld eröffnet, was einer Verwandlung des Sinns der Ereignisse selbst gleichkommt.“¹³⁰

Damit transformiert sich die Frage nach dem Umgang mit der Vergangenheit bei Ricœur zu einer Frage der Erinnerungspolitik des kollektiven Gedächtnisses. Aufgrund der Unmöglichkeit, Geschehen ungeschehen zu machen, gibt Ricœur – ganz im Gegensatz zu Levinas – sich damit zufrieden, den „Sinn der Ereignisse“ zu wandeln. Diese Verwandlung soll sich so gestalten, dass die Last der Schuld entschuldigt werden kann durch die Uminterpretation des Sinnes, und damit einhergehend der Vergangenheit selbst. Indem das Unwiderrufliche verziehen wird, wird der Schuldige erlöst von seiner Last. Doch warum ist Vergebung nötig? „Die Schuld [ist es], deren Last das Gedächtnis und folglich auch das Vermögen lähmt, sich in schöpferischer Weise auf die Zukunft zu entwerfen“¹³¹, so

¹³⁰ Ricœur, Paul. Das Rätsel der Vergangenheit. Göttingen 2000, S. 62. Man möge dem Verfasser dieses außerordentlich lange Zitat zugestehen. Ungekürzt wurde es deshalb aufgenommen, da diese Feststellung Ricœur so wichtig ist, so zentral für sein Vorhaben, dass er sie fast wortwörtlich im zweiten in o.g. Band enthaltenen Vortrag auf den Seiten 125f wiederholt.

¹³¹ Ebd., S. 145.

Ricœur. Die Schuld verpflichtet zur Erinnerung¹³², diese sei eine Last im Bewusstsein der Schuld, womit die „Vergangenheit der Gegenwart anhaftet“¹³³, also nicht vergehen kann. Es mangelt so am Vergessen. Dem gegenüber setzt Ricœur auf eine „Politik des [kollektiven] Gedächtnisses [...], deren Ziel so etwas wie die Kultur eines gerechten Gedächtnisses wäre“¹³⁴. Ricœur sieht seinen Beitrag zur Frage nach dem Umgang mit der Vergangenheit somit als einen Weg zu einer Kultur der Gerechtigkeit, was ihn wiederum von Levinas unterscheidet, dessen Ansinnen sich mit der Forderung nach Gerechtigkeit allein nicht begnügt, sondern diese nur als etwas sekundäres zum Augenblick des jeweiligen Geschehens selbst ansah. Ricœur hingegen ist ein Denker des Ausgleichs: Schuld nehmen, Versöhnung geben durch Verzeihen, in dieser Ökonomie der Gerechtigkeit gestaltet sich Ricœurs gerechtes Gedächtnis.

Die größte Gefahr für eine Kultur des gerechten Gedächtnisses stellt der Missbrauch des kollektiven Gedächtnisses dar. Dies ist gerade dadurch möglich, da der Sinn der Vergangenheit variierbar ist: „Es ist nicht möglich, „Historie [als Wissenschaft] zu treiben“, ohne zugleich „Geschichte zu machen“.“¹³⁵ Ein Missbrauch findet, so Ricœur, immer dann statt, wenn nur das Eigene verherrlicht wird auf Kosten des Anderen. Deshalb solle die Geschichte gerade „diese Gründungsereignisse [einer Identität] >von den Anderen< erzählen“¹³⁶ lassen, sodass sie einen Standpunkt des „Selbst als ein Anderer“¹³⁷ einnehme. Dies fasst Ricœur schließlich in einem „Gebot, man solle lernen, anders zu erzählen und die Erzählung der Anderen zu durchlaufen, genauer: die Geschichtsschreibung von Historikern, die einem anderen Volk als dem unseren angehören – beziehungsweise der einer anderen großen Kultur als denjenigen, die am Gewebe der Gründungskulturen unseres Kulturkreises mitgewirkt haben“¹³⁸, miteinzubeziehen.

Diese Konzeption ist durch und durch geprägt vom Wunsch nach Gerechtigkeit. Gerechtigkeit setzt aber prinzipiell gleich berechtigte Parteien voraus, also ein gleiches Recht. Dies lässt den Anderen aber ähnlich demjenigen werden, der sich auf die Gerechtigkeit beruft. Der Andere hat aber genuin andere Rechte, mit ihm ist Versöhnung nicht auf Grundlage eines schon vorausgesetzten gleichen Rechts möglich. So lobenswert der interkulturelle Ansatz bei Ricœur ist, kann er doch nicht darüber hinweg täuschen, dass der Andere dem Selbst äußerst ähnlich sieht. Dahinter mag der Wunsch stehen, dass, wenn das Selbst sich anmaßt, sich als einen Anderen zu sehen, auch der Andere sich als das Selbst sehe im Sinne der gegenseitigen Versöhnung. Die Aufgabe müsste noch deutlich radikaler

¹³² Ebd., S. 56.

¹³³ Ebd., S. 113.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd., S. 67.

¹³⁶ Ebd., S. 124.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd., S. 129.

gefasst werden, als Ricœur es tat: Das Selbst, auch wenn es sich als ein Anderer sieht, ist doch dennoch nicht der Andere. Den Anderen kann das Selbst vielleicht gar nicht hermeneutisch verstehen und umgekehrt. Kultur- und Geschichtspolitisch hieße das, sich eine Schuld einzugestehen, ohne auf „gerechte“ Vergebung und Verzeihung zu wetten.

b) Die therapeutische Bedeutung der Wiederbelebung der nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit

Neben der kulturpolitischen Möglichkeit der Historie stellt Ricœur noch einen zweiten Ausweg aus der Schuld dar: „die Wiederbelebung der nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit im Zuge der Wiederherstellung der Vergangenheit der Handelnden in der Geschichte“¹³⁹. Dies sei die Aufgabe eines „Lehrers der Nation“¹⁴⁰. Gerade dies sei eine Realisierung des zuvor bereits erläuterten Programms, die Geschichte vom Anderen her zu erzählen, hier also: hinsichtlich der nicht realisierten Möglichkeiten der Vergangenheit. Dies wird als „Therapeutik“¹⁴¹ verstanden. Damit soll es gelingen, aus dem Verhältnis von Zeit und Leid zu entkommen:

„Mit dieser Befreiung vergangener Möglichkeiten geht einher, daß das Vergangene – bildlich gesprochen: die >Vergangenheit, die nicht vergehen will< - aufhört, die Gegenwart zu verfolgen. Die Vergangenheit ist wirklich überholt: denn ihr >Nicht-mehr-Sein< bewirkt kein Leiden mehr, ihre >Gewesenheit< erhält ihre Ehre zurück. Das Nichtwiedergutzumachende ist zum Unauslöschlichen, zum Unvordenklichen geworden.“¹⁴²

Das Vergangene soll dadurch überholt als auch unauslöschlich werden, indem es in der Gegenwart aufgeht. Anders gesagt: Man solle die Alternativen leben bzw. zuerst einmal wiederbeleben, bzw. die vergangenen, ungelebten, und damit auch unschuldigen Möglichkeiten befreien, damit das Leid an der eigenen Schuld aufhöre, sich in die Gegenwart zu verlängern, welches damit den Raum für Zukunft nimmt. Doch wie kann es eine Garantie geben, dass die vergangenen Möglichkeiten nicht zu neuer Schuld führen? Ist dies nicht ein *circulus vitiosus*, und obendrein eine Versöhnung auf Zeit? Dies liegt in der bei Ricœur nicht untersuchten, aber unterstellten Kausalität, dass alles Handeln prinzipiell Schuld generiert, begründet. Dieser in das Geschehen hineingelegten Kausalität vermag Ricœurs Therapeutik nicht überzeugend zu entkommen.

¹³⁹ Ebd., S. 128.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd., S. 128 f.

¹⁴² Ebd., S. 155.

Welches Resümee hinsichtlich Ricœurs hermeneutischer Therapeutik der Fragestellung nach Zeit und Leid kann gezogen werden? Zuerst ist Ricœurs Perspektive hervorzuheben: Indem er davon ausging, dass, wenn schon nicht die vergangenen Tatsachen, so doch der Sinn, und damit letztlich sogar das Ereignis selbst variabel sind vermochte er die besondere Rolle der Geschichtsschreibung in der Schaffung von Geschichte zu betonen. Die Geschichtsschreibung habe sogar eine therapeutische Funktion, indem sie es ermögliche, Vergangenheit vergehen zu lassen, den Schuldigen zu verzeihen. Durch diesen Ansatz vermag Ricœur es, dieser Arbeit eine bisher fehlende ethisch-psychotherapeutische Dimension zu verleihen. Im Hinblick auf den Gegenstand Ricœurs, das kollektive Gedächtnis, gewann die Arbeit auch eine politische Dimension hinzu, welche sich bei Levinas, mit der Einführung des Anderen in die Zeit bereits abgezeichnet hatte. Die Abhandlung Ricœurs hinsichtlich der Therapeutik und Kulturpolitik des kollektiven Gedächtnisses vermochte jedoch selbst wenig zu überzeugen, was vor allem an dessen Konzeption des Anderen lag. Hinsichtlich dieser wurden Zweifel laut, ob der Andere nicht zu adäquat zum Selbst gedacht worden ist. Die Therapeutik krankte vor allem daran, dass sie es nicht vermochte, das Band von Schuld und Handeln zu zerreißen¹⁴³.

5. Milan Kundera, das Erinnern, das Vergessen und die lítost

Mit Milan Kundera soll diese Arbeit über das Fortwirken der Fragestellung nach dem Verhältnis von Zeit und Leid abschließen. Behandelt werden soll vor allem Kunderas „Buch vom Lachen und Vergessen“ (1979), welches deshalb von außerordentlichem Interesse ist, da es dem Autoren darin gelingt, die uns hier leitende Frage in nur einem einzigen Wort zu fassen: lítost. Die folgende Aufgabe wird es sein, verstehen zu lernen, was lítost sei. Doch zuvor sollen einige Vorbemerkungen gegeben werden, weshalb mit Milan Kundera ein Romancier in die Reihe der Phänomenologen aufgenommen werden soll, bei denen bisher das Fortwirken der Frage nach Zeit und Leid thematisiert worden ist.

a) Der Roman als Phänomenologie vor der Phänomenologie

Für Kundera ist der Roman ein „anthropologisches Laboratorium“¹⁴⁴. Der Forschungsgegenstand des Romans ist all das, was von den Wissenschaften nicht erforscht werden kann: „Falls es zutrifft, daß

¹⁴³ Es wird sogar ständig neu geknüpft: „Eine subtile Arbeit des Bindens und Entbindens ist im Herzen der Schuld selbst zu verrichten: einerseits die Entbindung von der Verfehlung, andererseits die nie auflösbare Bindung eines Schuldners“ (Ricœur, Paul. Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. München 2004, S. 772 f).

¹⁴⁴ Kundera, Milan. Das Leben ist anderswo. München/Wien 1990, S. 341.

die Philosophie und Naturwissenschaften das Sein des Menschen vergessen haben, zeichnet sich umso deutlicher ab, daß mit Cervantes eine große europäische Kunst [die Romankunst] entstand, die nichts anderes ist als die Erforschung dieses vergessenen Seins.¹⁴⁵ Dieses Vergessene ist die menschliche Lebenswelt: „Die „Leidenschaft des Erkenntnisstrebens“ (für Husserl die Essenz der europäischen Geistigkeit) hat sich damals [bei Cervantes] des Romans bemächtigt, damit er das konkrete Leben des Menschen erforscht und es vor der „Seinsvergessenheit“ schützt; damit er die „Lebenswelt“ ständig beleuchtet.“¹⁴⁶ Folgerichtig gelangt Kundera zu der These, dass der Roman schon eine Art Phänomenologie vor der (philosophischen) Phänomenologie sei:

„Das Adjektiv [phänomenologisch] ist nicht schlecht, aber ich verbiete mir, es zu gebrauchen. Dazu habe ich zuviel Angst vor den Professoren, für die Kunst nur etwas aus philosophischen oder theoretischen Strömungen abgeleitetes ist. [...] er [der Roman] praktiziert die Phänomenologie (die Erforschung der Essenz menschlicher Situationen) vor den Phänomenologen.“¹⁴⁷

Ob man Kunderas These, die Phänomenologie wäre die Erforschung der Essenz menschlicher Situationen, zustimmen mag oder nicht, so ist doch zu erkennen, dass Kundera die Nähe von Roman und Phänomenologie betont. Wenn man ihn als Romancier bezeichnet, ist er auch – in seinem Sinne – Phänomenologe. Auch eine, für die Phänomenologie typische Hinwendung zum Leib, und damit auch zum Pathischen, ist bei Kundera gegeben. Er definiert die Prosa als Leib- bzw. Körperreflexion: „Prosa: dieses Wort bezeichnet keineswegs nur eine nicht in Versform gebrachte Sprache; es bezeichnet auch das Konkrete, Alltägliche, Körperhafte des Lebens. Die Aussage, der Roman sei die Kunst der Prosa, ist also keine Binsenweisheit; das Wort definiert den tiefen Sinn dieser Kunst.“¹⁴⁸ Die Leib-Körperlichkeit stellt für Kundera gar die Grundlage des Ich dar, da es das Separierende ist: „Die Grundlage des Ich ist nicht das Denken, sondern das Leiden, das elementarste aller Gefühle.“¹⁴⁹ Aufgrund einer so starken Betonung des Leidens ist es nicht verwunderlich, dass es gerade Kundera gelang, das Verhältnis von Zeit und Leid auf einen Begriff zu bringen.

¹⁴⁵ Kundera, Milan. Die Kunst des Romans. Frankfurt a.M. 2010, S. 13.

¹⁴⁶ Ebd., S. 14.

¹⁴⁷ Ebd., S. 47.

¹⁴⁸ Kundera, Milan. Der Vorhang. Frankfurt a.M. 2008, S. 18.

¹⁴⁹ Kundera, Milan. Die Unsterblichkeit. München/Wien 1990, S. 249, man vergleiche diese These der Separation durch Leiden mit Levinas, für den der Genuss eine ganz ähnliche, trennende Rolle spielt: „Der Genuss vollzieht die atheistische Trennung“ (Levinas, Emmanuel. Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München 2008, S. 160).

b) Eine Theorie der lítost

Der fünfte Teil von Kunderas „Buch vom Lachen und Vergessen“ ist schlicht mit „lítost“ betitelt. Dieses Wort, so führt Kundera aus, „ist ein tschechisches Wort, das sich nicht übersetzen lässt. [...] In anderen Sprachen finde ich kein Äquivalent, obwohl ich mir nur schwer vorstellen kann, daß die menschliche Seele ohne dieses Wort zu verstehen ist.“¹⁵⁰. Übersetzungen, die das Lexikon anbietet, lauten Reue, Kummer, Schmerz, Wehmut, Bedauern und Mitleid¹⁵¹. Kundera widmet sich an anderer Stelle der etymologischen Scheidung von Mitleid/compassion und Mitgefühl/soucit, unter Einbeziehung beinahe aller europäischen Sprachen¹⁵². Da dort die lítost nicht behandelt wird, kann die Bedeutung „Mitleid“ als mögliche Übersetzung jenes Phänomens sicher ausgeschlossen werden. An dieser Stelle soll nun nicht weiter nach einer passenden Übersetzung gesucht werden: Vielmehr gilt es, den Hinweis Kunderas erst einmal gelten zu lassen, dass dieses Wort, welches nichts weniger als einen Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Seele darstellt, unübersetzbar ist. Wie zu zeigen sein wird kann die lítost als Phänomen erst unter Berücksichtigung des Verhältnisses von Zeit und Leid verstanden werden. Was ist die lítost also?

Um seinen nicht tschechischsprachigen Lesern zu erläutern, was lítost sei, treibt Kundera das, was für ihn Phänomenologie ist: Er gibt ein konkretes Beispiel¹⁵³. Nach dem Beispiel eines von der lítost befallenen Studenten, auf das hier nicht näher eingegangen werden soll, gibt Kundera eine vorläufige Definition der lítost: „Was also ist Lítost? Lítost ist ein qualvoller Zustand, der durch den Anblick unserer unvermutet entdeckten Erbärmlichkeit ausgelöst wird.“¹⁵⁴. Aus dieser Definition lassen sich bereits einige Schlüsse ziehen: 1. Lítost ist ein Vorgang der in der Zeit verläuft. 2. Und zwar in spezieller Hinsicht: Zuerst muss etwas widerständig am eigenen Leib erfahren werden, was die „eigene Erbärmlichkeit“ zu offenbaren weiß, damit die lítost als Zustand eintreten kann. Die lítost ist damit als ein Nach-Gefühl, Ressentiment, bestimmt und ganz im Sinne Nietzsches zu verstehen: als eines der „Rach- und Nachgefühle: hier stinkt die Luft nach Heimlichkeiten und Uneingeständlichkeiten; hier spinnt sich beständig das Netz der böartigsten Verschwörung“¹⁵⁵. Kundera führt, ebenso wie Nietzsche, auch Rache und lítost zusammen: „Lítost funktioniert wie ein Zweitaktmotor. Auf das Gefühl der Qual folgt das Verlangen nach Rache. Ziel der Rache ist es, den Partner dazu zu bringen, sich ebenso erbärmlich zu zeigen.“¹⁵⁶. Ebenso wie Nietzsche weist auch

¹⁵⁰ Kundera, Milan. Das Buch vom Lachen und Vergessen. München 2010, S. 164.

¹⁵¹ Vgl. Langenscheidt Taschenwörterbuch Tschechisch. Berlin/München 2007, S. 164

¹⁵² Kundera, Milan. Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins. München/Wien 1987, S. 22 f.

¹⁵³ In Anlehnung an Hermann Broch schreibt Kundera: „Die beste Methode, ein Phänomen zu verstehen, sagt wiederum Broch, ist der Vergleich.“ Kundera, Milan. Der Vorhang, S. 119.

¹⁵⁴ Kundera, Milan. Das Buch vom Lachen und Vergessen, S. 165.

¹⁵⁵ Nietzsche, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. §3, 14, KSA Bd. 5, S. 368 f.

¹⁵⁶ Kundera, Milan. Das Buch vom Lachen und Vergessen, S. 166.

Kundera auf die Unaufrichtigkeit der Rache hin: „Da die Rache ihren wahren Grund nie verraten kann [...], muß sie falsche Motive ins Feld führen. Lítost kommt daher nie ohne pathetische Heuchelei aus.“¹⁵⁷. Doch wie verhalten sich Rache und lítost zueinander? Die Rache scheint als Reaktion auf das Eintreffen der lítost zu folgen. Die lítost begründet damit überhaupt erst ein Racheverlangen. Die lítost als Zustand vereint damit zwei voneinander unterscheidbare Momente: zuerst ein Bloßstellendes, weil die eigene Ohnmacht Offenbares, worauf ein Widerwilliges einsetzt. Lítost stellt also ein Reaktionsverhalten hinsichtlich der erlittenen „eigenen Erbärmlichkeit“ bzw. Ohnmächtigkeit, dar.

Kann man lítost auch hinsichtlich des „Es war“ empfinden? Sicherlich, weil gerade dieses „Es war“ eine Konfrontation mit der eigenen Bedingtheit darstellt. Das Lítostgeschehen, wie es Kundera beschreibt, ähnelt damit verblüffend dem im ersten Teil dieser Arbeit entwickeltem Widerwillens- und Rache geschehen.

Somit kann nun festgehalten werden, was lítost ist bzw. nicht ist. Lítost ist nicht Bedauern oder Leid (im Sinne von Mitleid oder Selbstmitleid/samolítost), sondern etwas anderes. Dennoch gibt es wenigstens Berührungspunkte. Hinsichtlich des Verhältnisses von lítost und Bedauern lässt sich sagen, dass Lítost ein Be-Dauern ist: ein in-Dauer-halten des Bedauerns, zumindest solange, bis Rache geübt werden konnte. Doch auch das Be-Dauern ist nur ein Aspekt der Lítost: was fehlt, ist 1. der Aspekt der leiblich erlebten Erbärmlichkeit, also das Bedauernswerte des Be-Dauerns. Dies ist im Be-Dauern ebenso wenig wie im Begriff Leid begrifflich gefasst, und 2. Es fehlt auch das zweite Moment, das Re-aktive, das die Rache überhaupt erst ermöglicht. Auch die Übersetzung „Reue“ überzeugt nicht: Der Reuige gesteht sich die eigene Erbärmlichkeit ein, bittet um Vergebung, will sich nicht rächen. „Schmerz“ kann ich auch fühlen, ohne meine eigene Erbärmlichkeit zu erfahren. „Kummer“ entspricht vielmehr der Sorge als der lítost. „Wehmut“ ist, wie man sagt, süß, lítost vermag dies nicht zu sein. Was ist lítost denn nun, wenn es all das nicht ist? Es ist das, was die Rachelust ermöglicht, welche wiederum „des Willens Widerwillen gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘“¹⁵⁸ darstellt. Was ermöglicht die lítost selbst? Das widerständige leidvolle Erleben von etwas in der Zeit. Lítost ist eine pathische Reaktion auf das unhintergehbare Geschehen in der Zeit. Doch die Frage dieses zweiten Teils dieser Arbeit zielt auch darauf ab, welche Fortwirkung diese Verkettung von Zeit und Leid hat. Kundera vermag es, sowohl die Wege der lítost als auch Auswege aus der lítost aufzuzeigen.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra. KSA Bd. 4, S. 180.

c) Wege und Auswege aus der lítost

Die Wege, die die lítost nach sich zieht, beschreibt Kundera wie folgt. Es gibt

„zwei mögliche Grundreaktionen des Menschen auf die eigene lítost [...] Ist unser Gegenüber schwächer als wir, tun wir ihm unter irgendeinem Vorwand weh [...]. Ist unser Gegenüber stärker, bleibt uns nichts anderes übrig, als uns für eine Rache auf Umwegen zu entscheiden, für eine indirekte Ohrfeige, für einen Mord durch Selbstmord. [...] Wenn man der ersten häufig im Leben von Liebes- und Ehepaaren begegnet, so ist die sogenannte Geschichte der Menschheit voll von der zweiten. Wahrscheinlich war alles, was unsere Lehrer Heldentum genannt haben, nichts anderes als eine Form jener lítost [als Beispiel hierfür wird die Haltung der Spartaner während der Schlacht an den Thermopylen in den Perserkriegen genannt].“¹⁵⁹

lítost ist damit immer als der Beginn einer Bewegung zu verstehen, eben weil sie eine Reaktion erforderlich macht. Die beiden oben genannten Wege realisieren beide auf verschiedene Weisen das Ziel der Rache: erstere direkt, zweitere indirekt. Doch wozu führt die lítost, wenn sie auf ihren Wegen wandelt? Offensichtlich ist lítost ein zerstörerischer Vorgang, die zweite von Kundera genannte Variante gar eine selbstzerstörerische. Ebenso wie die Rache muss sich die lítost immer wieder über ihr eigenes Wirken enttäuschen lassen: Niemals kann es ihr gelingen, die eigene Erbärmlichkeit ungeschehen zu machen. Die lítost selbst scheint aber auf Selbsterhalt bedacht: Indem ihr Verlangen darauf abzielt, bei Anderen Erbärmlichkeit zu offenbaren, will sie sich über den Einzelnen hinaus verlängern, sogar über dessen Tod durch Selbstmord hinaus. Damit hat die lítost etwas Virusartiges an sich – sie gibt sich selbst fort auf Kosten ihrer Überträger. Doch welche Auswege, welche Immunisierungen gegen lítost gibt es?

Da die lítost es wesentlich mit der eigenen Unzulänglichkeit zu tun hat, müssen Auswege aus der lítost sich dieser eigenen Erbärmlichkeit in irgendeiner Weise stellen. Einen ersten Ausweg aus der lítost stellt für Kundera die Liebe dar: „Eines der bewährten Heilmittel gegen die eigene Erbärmlichkeit ist die Liebe. Denn wer wirklich geliebt wird, kann nicht erbärmlich sein.“¹⁶⁰ Die Liebe ist aber kein definitiver Ausweg aus der lítost, wie Kundera ergänzt: „Das Absolute der Liebe ist im Grunde genommen der Wunsch nach absoluter Identität. [...] Sobald die Illusion der absoluten Identität aber negiert wird [...], wird die Liebe zu einem unversiegbaren Quell jener großen Qual, die wir lítost nennen.“¹⁶¹ Die Liebe ist somit zugleich Ausweg als auch Quell der lítost.

¹⁵⁹ Ebd., S. 203.

¹⁶⁰ Kundera, Milan. Das Buch vom Lachen und Vergessen. S. 165.

¹⁶¹ Ebd.

Vielversprechender als Immunisierung gegen die *lítost* scheinen Erfahrungen mit den menschlichen Bedingtheiten im Allgemeinen: „Wer mit der allgemeinen Unvollkommenheit des Menschen seine Erfahrungen gemacht hat, ist gegen *lítost*-Anfälle verhältnismäßig gut gewappnet.“¹⁶². Auch Erfahrungen mit der *conditio humana* sind somit kein Allheilmittel.

Gibt es also gar keinen Ausweg aus der *lítost*? Ist die Menschheit für Kundera auf immer und ewig dazu verurteilt, sich in *lítost* und Rache zu ergehen? Nein, sie ist es nicht: „Dort also, wo es keinen Ausweg aus der *lítost* gibt, [eilt] die Poesie zu Hilfe.“¹⁶³. Die Poesie vermag es, eine andere Haltung zur eigenen Bedingtheit zu stiften, und somit der *lítost* zu entgehen.

Doch wie weitreichend ist das durch die *lítost* motivierte Rache geschehen, und das dem entgegenwirkende Geschehen der Poesie und Kunst für Kundera? Wie in einem abschließenden Kapitel zu zeigen sein wird, lässt sich das Vergessen bei Kundera als eminent *lítost* motiviert – für oder gegen sie – verstehen. Durch die Betrachtung der Rolle, die Kundera dem Vergessen in Bezug auf die *lítost* zugesteht, wird es so auch möglich sein, Kunderas Beitrag zu einer Theorie der Erinnerungsarbeit als Alternative zu der Paul Ricœurs zu gewinnen.

d) Das Vergessen: absolute Ungerechtigkeit und absoluter Trost

Wie gezeigt worden ist, ermöglicht es die Poesie, die Dinge anders zu betrachten, und bietet somit einen Ausweg aus der *lítost* an. Dies gilt natürlich auch für die Kunst im Allgemeinen. Weiterführend ist es auch möglich, das eigene Leben als Kunstwerk zu betrachten, so wie es Mirek, der Protagonist des ersten Teils von Kunderas „Buch vom Lachen und Vergessen“ tut: „Er [Mirek] hatte zu seinem Leben ein Verhältnis wie ein Bildhauer zu seiner Statue oder ein Romancier zu seinem Roman. Eines der unveräußerlichen Rechte des Romanciers ist das Recht, seinen Roman zu überarbeiten. Wenn ihm der Anfang nicht gefällt, kann er ihn umschreiben oder streichen.“¹⁶⁴. Diese Beschreibung des Umschreibens bzw. Streichens des Anfangs erinnert an Husserls mundan-willentliche Konstruktion der Einstimmigkeit, welche immer nur durch Durchstreichungen zu erreichen war, wird hier aber als künstlerische Tätigkeit, nicht als eine transzendental begründete verstanden. Doch was bedeutet das Streichen im Hinblick auf Erinnern und Vergessen? Wie gestalten sich die Poesie und die Kunst als Auswege aus der *lítost*? Oder, anders gefragt: Wohin führt dieser Ausweg?

¹⁶² Ebd., S. 165 f.

¹⁶³ Ebd., S. 208.

¹⁶⁴ Ebd., S. 20.

Ebenso wie bei Husserl und zuvor bereits bei Nietzsche wird das Umschreiben als ein Willensgeschehen bestimmt:

„Bevor der Wille, zu vergessen, ein politisches Problem wird, ist er ein existentielles Problem: Der Mensch verspürt von jeher den Wunsch, seine eigene Biographie umzuschreiben, die Vergangenheit zu ändern, Spuren zu verwischen, seine eigenen und die der anderen.“¹⁶⁵

Warum dieser Wille, zu vergessen, ein existentielles Problem sei, nennt Kundera hier nicht. Der Verfasser möchte vorschlagen, eine zurück gerichtete, daher *umgekehrte* *lítost* als dasjenige zu verstehen, was dieses Willensgeschehen motiviert. Einen Hinweis darauf gibt Kundera, wenn er dieses Geschehen als „irrationalen Wunsch“¹⁶⁶ bezeichnet. Wie bereits gezeigt worden ist, ist die *lítost* ein pathischer Zustand, kein vorrangig rationaler, darüber hinaus scheint die *lítost* wenigstens einen Wunsch zu wecken: den nach Rache. Wo sich die *lítost* aber, bildlich gesprochen, nach vorne in die Zeit entlädt, so entlädt sich die umgekehrte *lítost* zurück in der Zeit. Dies vermag sie aber nur durch einen künstlerischen Eingriff in die eigene Vergangenheit.

Kundera beschreibt das Vergessen-machen durch Durchstreichung als genuin motiviert durch das Antlitz der Vergangenheit – ein Antlitz, was die Zukunft nicht zu bieten hat:

„Die Menschen schreien, dass sie eine bessere Zukunft erbauen wollen, aber das ist nicht wahr. Die Zukunft ist eine gleichgültige Leere, die niemanden interessiert, während die Vergangenheit von Leben erfüllt ist und uns mit ihrem Gesicht reizt, erzürnt oder beleidigt, sodass wir sie zerstören oder übermalen möchten. Die Menschen wollen die Herren der Zukunft sein, um die Vergangenheit verändern zu können.“¹⁶⁷

Damit zeichnet Kundera ein Bild von der Vergangenheit als einer widerständigen Erinnerung, die nicht vergehen will, deren Anblick immer noch lebendig zu sein scheint. Wenn dieses dort erkannte Antlitz „reizt, erzürnt oder beleidigt“, einen mit der eigenen Erbärmlichkeit konfrontiert, so scheint es, als ob darauf reagiert werden muss. Dieses Antlitz fordert Widerspruch heraus. Dieser Widerspruch äußert sich dann in dem Wunsch nach der Veränderung oder gar Zerstörung der Vergangenheit. Von der Struktur her gleicht dieser Vorgang, die erlebte Widerständigkeit des Antlitzes der Vergangenheit und die widersprechende Reaktion darauf, dem zuvor dargestellten *lítost*geschehen. Ebenso wie das *lítost*geschehen sich als selbstzerstörerisch zeigte, so zeigt sich auch dieses umgekehrte *lítost*geschehen des Durchstreichens als ein Verlustgeschäft: Die Zukunft verkommt zu einem leeren Objekt, dessen einzige Funktion es ist, von ihr aus die Vergangenheit

¹⁶⁵ Kundera, Milan. Die Kunst des Romans, S. 189.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Kundera, Milan. Das Buch vom Lachen und Vergessen, S. 34.

ändern zu können. Verlustig geht der offene Horizont der Zukunft, indem diese nur als Verlängerungspotential der Vergangenheit erscheint. Ob sich das Antlitz der Vergangenheit überhaupt durch das Herrwerden über die Zukunft ändern lässt, ist außerdem damit noch nicht entschieden.

Das Vergessen-machen soll von der Last der Vergangenheit befreien. Die ideale Metapher für den dahinter steckenden Wunsch ist das unschuldige Kind, das noch keine schuldhafte Vergangenheit hat. Die paradoxe Forderung ist also die nach einer wieder zu gewinnenden kindlichen Unschuld – paradox deshalb, weil gerade das diese Forderung konstituierende Erinnern dies zugleich auch unmöglich macht. Anders gesagt: Der Wunsch nach Unschuld setzt Schuld voraus. Einer politische Kultur, die sich dem Kind als Metapher verschrieben hat, schreibt Kundera folgende Worte zu: „Kinder, schaut nie zurück, hatte der Präsident gerufen, was bedeutete, wir dürfen nie zulassen, daß die Zukunft sich unter der Last des Gedächtnisses beugt. Denn auch Kinder sind ohne Vergangenheit, und einzig darin liegt das Geheimnis der magischen Unschuld ihres Lächelns.“¹⁶⁸. Doch gerade eine solche Vergessenspolitik mit ihrer erzwungenen Leichtigkeit, so Kundera, wird unerträglich: „Und so, wie jedes Extrem sich jederzeit in sein Gegenteil verwandeln kann, ist die maximale Leichtigkeit zu einer entsetzlichen Schwere der Leichtigkeit geworden.“¹⁶⁹.

Damit wird die Forderung nach dem Erinnern laut. Ein anderer Anfang muss nicht notwendig über das Vergessen eines bisher als ursprünglich geltenden Anfanges geschehen: Ein anderer Anfang kann auch ein Erinnern an etwas sein, was bisher vergessen war. Gerade in der politischen Konfrontation ist das Erinnern an einen anderen Anfang auch ein Kampf gegen das Vergessen: „Der Kampf des Menschen gegen die Macht ist der Kampf des Gedächtnisses gegen das Vergessen.“¹⁷⁰.

Abschließend lässt sich zu Kunderas Theorie des Vergessens festhalten, dass dieses als existentiell notwendiges Geschehen begriffen worden ist. Darüber hinaus vermag es einen Ausweg aus der *lítost* aufzuzeigen, welcher aber auch jederzeit sich als umgekehrte *lítost* zeigen kann. Kundera fasst diese einerseits befreiende, andererseits auch reaktive Gegebenheit des Vergessens in folgendem Paradox: „Das Vergessen: sowohl absolute Ungerechtigkeit als auch absoluter Trost.“¹⁷¹. Ungerecht, da es sich

¹⁶⁸ Ebd., S. 252.

¹⁶⁹ Ebd., S. 254.

¹⁷⁰ Ebd., S. 10. Im Umkehrschluss ermöglicht eine *lebendige* Gesellschaft ein gesellschaftliches Gedächtnis, wie Václav Havel bemerkt: „Wo es einen Raum für das gesellschaftliche Geschehen gibt, da öffnet sich auch ein Raum für das gesellschaftliche Gedächtnis. Eine Gesellschaft, die lebt, hat *Geschichte*. [...] Durch die Abtötung des Lebens als Leben wird die gesellschaftliche Zeit eingestellt, und die Geschichte verschwindet vom Horizont. [...] So wird die Unordnung der wirklichen Geschichte durch die Ordnung der *Pseudogeschichte* ersetzt, deren Urheber freilich nicht das Leben der Gesellschaft ist, sondern ein amtlicher Planer.“ (Havel, Václav. Am Anfang war das Wort, Reinbek 1990, S. 66-68).

¹⁷¹ Kundera, Milan. Die Kunst des Romans, S. 189.

weigert, den Dingen selbst gerecht zu werden, Trost daher, da das Vergessen es vermag, das Leben leichter zu machen. Dieses absolute Paradox gilt aber nicht nur für das Vergessen: Wie gezeigt worden ist, vermag auch das Erinnern ein absoluter Trost, aber auch absolute Ungerechtigkeit zu sein.

III . Phänomenologische Gespräche im Ausgang von Zeit und Leid

Nun gilt es, die Fortwirkungen der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid, wie sie die phänomenologische Philosophie und Literatur gab, diese Arbeit abschließend, in ein Gespräch miteinander zu bringen. Den Gesprächsstoff dafür stelle der Rahmen dieser Arbeit dar – die Gegebenheit von Leid durch Zeit, wie sie bei allen Autoren, die in diesem zweiten Teil untersucht worden sind, ausfindig gemacht werden konnte – mit der Ausnahme Heideggers. Doch gerade auch durch dessen Nichtaufnahme dieser Gegebenheit soll Heidegger auch an diesem abschließenden Gespräch teilnehmen. Das Gespräch muss geführt werden über die Phänomene, welche uns im Laufe dieser Arbeit immer wieder begegneten: das Ich, der Andere, der Wille, die Gerechtigkeit, das Dasein, das Es als unpersönliches Sein und die Transzendenz. Wie im Laufe dieser Arbeit deutlich geworden ist, kann man nicht über eins dieser Phänomene reden ohne auch über die anderen Auskunft zu geben.

Die Ausgangsfrage wurde von Nietzsche gewonnen: Wie damit leben, dass der Wille darunter leidet, nicht zurück zu können, am Stein der Zeit und ihrem „Es war“? Die erste Antwort, die uns die Phänomenologie gab, wurde von ihrem Begründer Edmund Husserl gegeben. Er führte für die mundane Welt einen intersubjektives Willensgeschehen zur Einstimmigkeit an, welches dasjenige, was nicht sein sollte, was das Faktische war, einfach durchstreichen sollte. Mit Nietzsche, aber auch mit Husserl selbst stieß diese Konzeption eines Willens zur Einstimmigkeit jedoch an ihre Grenze: Indem dieser Wille seine Motivation in dem fand, was er nicht zu ändern vermochte, wurde er zu einem urteilenden Willen. Ein urteilender Wille, der sich als Reaktion zeigte, wurde als eigentlicher Widerwille bestimmt. Husserls Willen zur Einstimmigkeit bleibt, mit Nietzsche gesprochen, immer noch in seinem selbst geschaffenen Gefängnis eingesperrt. Gleiches gilt für die zweite Willenskonzeption, die in dieser Arbeit im Ausgang von Nietzsche vorgestellt worden ist: Kunderas Wille zum Vergessen. Dieser gab sich als eine Spielart der lítost zu verstehen, aber in umgekehrter Richtung: Die Aktion, zu der dieser Wille provoziert, entlud sich nicht unmittelbar gegen ein gegenwärtiges Ziel, sondern richtete sich gegen die Vergangenheit selbst, also zurück. Ebenso wie die lítost zeigte diese umgekehrte lítost selbstzerstörerische Züge: Der Wille zum Vergessen zeigte sich

so unfrei, dass für ihn die Zukunft zu einem leeren Nichts verkam gegenüber einer mit ihrem Antlitz provozierenden Vergangenheit. Damit gab sich der Wille zum Vergessen, wie ihn Kundera beschrieb, auch als ein Widerwille zu erkennen, der es nicht vermag, aus sich selbst heraus zu schaffen, sondern sich stattdessen gegen etwas entladen muss, was ihn bestimmt. Auch wenn sich der Wille zum Vergessen durchsetzt, wie bei Kundera im Hinblick auf das politische Geschehen angedeutet worden ist, befreit dieses so erzwungene Vergessen nicht, sondern zeigt sich vielmehr als eine entsetzliche Schwere der Leichtigkeit. Das Vergessen selbst gab sich schließlich in seiner Doppelgestalt, als Ungerechtigkeit und Trost zugleich, zu verstehen.

Die Gerechtigkeit, auf deren Fehlen der Wille zum Vergessen in seiner Ungerechtigkeit verwies, eröffnet eine zweite Fragedimension. Während für Levinas die Gerechtigkeit immer etwas Sekundäres, zu spät Kommendes darstellt, was es niemals vermag, den jeweiligen Augenblick selbst zu entschädigen, und somit nicht als Wiedergutmachung akzeptiert werden konnte, wurde sie das Leitmotiv für Ricœurs hermeneutischer Erinnerungspolitik. Für Ricœur war die Frage, ob man den entsprechenden Augenblick selbst erlösen könnte, obsolet geworden, da er der Gerechtigkeit die Kraft zuteilte, den Sinn eines Geschehens a posteriori bestimmen zu können. Damit kam der Geschichtswissenschaft eine bedeutende Rolle zu. Indem sie Historik treibt, konstruiert sie erst die Geschichte, d.h. den Sinn der Geschichte selbst. Damit wurde auch eine ethisch-politische Dimension erkennbar: Das Ziel der Historik solle es sein, ein gerechtes kollektives Gedächtnis zu stiften. Damit wurde Ricœurs Theorie von Gerechtigkeit fragwürdig. Es schien so, als ob sie nach dem ökonomischen Prinzip des Ausgleichs erfolge, der Selbe wurde zum Anderen, und der Andere zum Selben, was ein gleiches Recht voraussetzte, und gerade dadurch weder dem Anderen noch dem Selben wirklich gerecht werden konnte. Der Grund dafür war in Ricœurs hermeneutischer Methode selbst ausfindig gemacht worden, deren Ziel die Versöhnung war.

Dies führt uns zu einer dritten Fragedimension: die nach dem Selbst und dem Anderen. Wo bei Husserl der Wille zu Einstimmigkeit bei einer Person mit dem der Gemeinschaft gleichgesetzt wurde, so wurde bei Ricœur dem Selbst bereits abverlangt, sich als ein Anderer zu begreifen – was aber immer noch vom Selbst ausging. Bei Heidegger hingegen wurde der Andere konsequent ausgeschlossen. Levinas kam zu der Einsicht, dass der Andere nicht nur als ein alter ego zu begreifen sei, sondern vom Anderen her das Selbst erst möglich wird. Dies lag in der Unmöglichkeit für das Ich begründet, sich selbst eine andere Zeit als nur die ökonomische, also objektive, zu stiften. Insofern gibt es auch einen Berührungspunkt zwischen Nietzsche, Levinas und Kundera: Wo im Erlösungskapitel die Grenze des subjektiven Willens offenbar wurde, was sein Selbstbefreiungspotential anging, so gab Levinas darauf eine Antwort: Diese Befreiung vermag erst

der Andere zu geben. Kundera teilte dem Anderen eine ähnliche Rolle zu, wenn er die Liebe im Sinne eines Geliebt-werdens als einen möglichen Ausweg aus der *l'ítost* aufzeigte.

Mit dem Anderen konnte die Dimension der Transzendenz gewonnen werden. Schon von Nietzsche her war die Frage überliefert, wie der Wille aus seinem eigenen Gefängnis entkommen und sich befreien kann. Die Bewegung der Befreiung verlangt immer eine Transzendenz. Ein Ausweg, so konnte bei Levinas gezeigt werden, muss aber immer als Weg und Bewegung, nicht als starrer Ort – bei ihm die Ewigkeit – begriffen werden. So gelangte Levinas zu einer Dynamisierung der Zeit selbst. Doch schon Husserl wies mit der *Epoché* auf einen Weg hin, die mundane Welt, und damit alles Urteilen und allen Widerwillen, auszuschalten. Seine transzendente Phänomenologie stellte damit einen ersten Ausweg aus der Welt des intersubjektiven Willens zur Einstimmigkeit selbst in Aussicht. Auch bei Kundera wurden Auswege deutlich, wie man der *l'ítost*, welche ihre eigenen Wege vorzeichnete, entkommen konnte. Diese Auswege hatten aber alle eins gemeinsam: Nur in ihrem Vollzug, also in ihrer Begehung, waren sie befreiend. Weder die Liebe, noch das Vergessen, das Erinnern oder die Poesie vermochten es, einen festen, unumkehrbaren Ausweg zu stiften. Kunderas philosophisches Argument hierfür lautete, dass sich jedes Phänomen schlagartig in sein Gegenteil umzukehren verstünde.

Doch die Dimension der Transzendenz hätte nicht gewonnen werden können ohne die Erfahrung der Anti-Transzendenz. Bei Nietzsche hieß die Formulierung für dieses Gefängnis „Es war“. Der einzige Phänomenologe, der sich explizit mit diesem nietzscheanischen „Es war“ beschäftigte, war Heidegger. Jedoch vermochte seine seinsgeschichtliche Auslegung, die darin nur einen Satz des Aristoteles zu erkennen vermochte, es nicht, dem Phänomen selbst gerecht zu werden, wie es sich im ersten Teil der Arbeit von sich her mitteilte. Das „Es war“ war für Heidegger das Vergessen als Grundbestimmung der Zeit, wohingegen es bei Nietzsche schon im Frühwerk als das exakte Gegenteil, ein unvollendetes Imperfectum, bestimmt worden ist. Dennoch, so konnte festgestellt werden, gibt es ein „Es war“ in Heideggers Fundamentalontologie: das Dasein selbst, insofern es immer das ist, was es immer schon war. Das heidegger'sche Dasein ist, ebenso wie sein „Es gibt“ nach der Kehre, gekennzeichnet von einem „Es“, welches Levinas als das Phänomen des unpersönlichen Seins bezeichnete, als „Es gibt“ (*il y a*). Insofern wird verständlich, dass der Ausweg aus dem Sein auch ein Ausweg aus der Totalität ist. Mit Levinas konnte das nietzscheanische „Es war“ um eine so nicht von Nietzsche selbst explizit gemachte Dimension bereichert werden: Die Frage nach Zeit und Leid wurde zur menschlichen Tragödie schlechthin, das „Es war“ zur Totalität des (Da-)Seins, die Frage nach Erlösung vom Allerschwersten die nach der Wiedergutmachung des absoluten Augenblicks selbst.

Nachspiel – incipit tragoedia

So kann die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid nun nach diesem schlaglichtartigen Durchgang durch die phänomenologische Philosophie und Literatur anders gestellt werden: Es ist die Frage nach der menschlichen Tragödie. Diese Frage ist nun aber eine andere, und soll im Kontext dieser Arbeit zum Abschluss betrachtet werden: Doch wonach fragt die Frage nach der menschlichen Tragödie? Sie fragt nach dem Tragischen, welches bisher in dieser Arbeit kaum aufgetreten ist, uns aber wiederum zurück auf Nietzsche verweist. Eine weitere Frage, die nun gestellt werden kann, ist die, ob diese menschliche Tragödie das Unerträglichste ist: Wie gezeigt werden konnte, würden diese Frage beinahe alle hier präsentierten Phänomenologen bejahen. Eine Ausnahme hingegen ist Nietzsche: Für ihn ist die Tragödie gleichzeitig auch das Erträglichste, sogar das Zutraglichste. Bekanntlich stellt für ihn die Tragödie nicht nur eine Spielform des Theaters dar, sondern er fragt nach der Bedeutung des Tragischen für das Leben selbst: Er erkennt dahinter die Haltung eines Pessimismus der Stärke, beschrieben als eine „intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins“¹⁷². Damit verweist die Frage nach dem Tragischen bei Nietzsche letztlich auf dessen philosophische Gesundheitslehre der *Großen Gesundheit*. Hinsichtlich des Zutraglichen habe der „Wohlgerathene“¹⁷³ nichts, was ihm unerträglich sei: Zwar höre „sein Gefallen an etwas auf, wo das Maaß des Zutraglichen überschritten wird“¹⁷⁴, dies heißt nun aber gerade nicht, dass ein solcher vor irgend etwas zurückschrecke, sei dies Leiden, Zeit oder Krankheit: „er hat Krankheiten als große Stimulantia seines Lebens er versteht seine schlimmen Zufälle auszunützen er wird stärker, durch die Unglücksfälle, die ihn zu vernichten drohen“¹⁷⁵. Nur unter solch einer Auffassung eines starken Pessimismus, unter dem sich erst die Tragödie entwickeln konnte, kann die Tragödie gelebt werden. Nur so ist es möglich, eine pathische Philosophie zu begründen, die sich von einer medizinischen pathologischen Psychologie unterscheidet: wenn also das Leiden am Leid nicht nur als Krankheit, sondern auch als zum Leben zugehörig, ja es bereichernd verstanden wird. Ansonsten gäbe es schlicht kein Argument, in der menschlichen Tragödie zu leben, wenn man nicht zugleich auch für sie leben könnte.

¹⁷² Nietzsche, Friedrich. Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus. In: KSA Bd. 1, S. 12.

¹⁷³ Nietzsche, Friedrich. Nachlaß 1887-1889. In: KSA Bd. 13, S. 432. In Nietzsche, Friedrich. Ecce homo. In: KSA Bd. 6, S. 266 was eine Überarbeitung des zuvor genannten Textes darstellt, spricht Nietzsche nicht mehr nur vom Wohlgerathenen – nur noch von dem Philosophen Friedrich Nietzsche als bestes Beispiel seiner eigenen Philosophie.

¹⁷⁴ Nietzsche, Friedrich. Nachlaß 1887-1889. In: KSA Bd. 13, S. 432.

¹⁷⁵ Ebd.

Literatur

Andreas-Salomé, Lou. Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Frankfurt am Main 1983

Cassirer, Ernst. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Darmstadt 1987

Celan, Paul. Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien. Tübinger Celan Ausgabe (TCA). Hg. v. Bernhard Böschenstein und Heino Schull. Frankfurt a. M. 1999

Die Regierung. Unten (LP). Hamburg 1994

Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hg. von Klaus Reich. Hamburg 2008

Fink, Eugen. Nietzsches Philosophie. Stuttgart 1960

Fink, Eugen. , Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl. Eugen Fink Gesamtausgabe 3.1. Hg. v. Ronald Bruzina. Freiburg/München 2006

Fink, Eugen. Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie. Eugen Fink Gesamtausgabe 3.2. Hg. v. Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008

Freud, Sigmund. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Freud, Sigmund. GW 15. Frankfurt a.M. 1999

Gadamer, Hans Georg. Das Drama Zarathustras. In: Nietzsche-Studien 15. Berlin 1986

Havel, Václav. Am Anfang war das Wort. Reinbek 1990

Heidegger, Martin. Nietzsches Metaphysik/Einleitung in die Philosophie. GA 50. Frankfurt a.M. 1990

Heidegger, Martin. Vorträge und Aufsätze. GA Bd. 7. Frankfurt a.M. 2000

Heidegger, Martin. Was heißt Denken? GA Bd. 8, Frankfurt a.M. 2002

Heidegger, Martin. Sein und Zeit. GA Bd. 2. Frankfurt a.M. 1967

Heidegger, Martin. Zur Sache des Denkens. GA Bd. 14. Frankfurt a.M. 2007

Husserl, Edmund. Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Husserliana Bd. XXXIII. Hg. v. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dodrecht/Boston/London 2001

Husserl, Edmund. Späte Texte über Zeitkonstitution. (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien Bd. VIII. Hg. v. Dieter Lohmar. Dodrecht 2006

Husserl, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. VI. Hg. von Walter Biemel. Den Haag 1956

Husserl, Edmund. Die Lebenswelt. Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana Bd. XXXIX. Hg. v. Rochus Sowa. Dodrecht 2008

Husserl, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana Bd. III/1. Hg. von Karl Schuhmann. Den Haag 1976

Kodalle, Claus Michael. Wie mit Schuld umgehen? - Ein Rückblick auf die Wende. Abrufbar unter: <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/-/id=4998778/property=download/nid=660374/11lit80/swr2-wissen-20090802.pdf> (abgerufen am 08.05.2014)

Kelsen, Hans. Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip. In: Erkenntnis 8, 1939/40

Kelsen, Hans. Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung. Den Haag 1941

Koecke, Christian. Zeit des Ressentiments, Zeit der Erlösung. Nietzsches Typologie temporaler Interpretation und ihre Aufhebung in der Zeit. Berlin/New York 1994

Kouba, Pavel. Die Welt nach Nietzsche. München 2001

Kundera, Milan. Das Buch vom Lachen und Vergessen. München 2010

Kundera, Milan. Das Leben ist anderswo. München/Wien 1990

Kundera, Milan. Der Vorhang. Frankfurt a.M. 2008

Kundera, Milan. Die Kunst des Romans. Frankfurt a.M. 2010

Kundera, Milan. Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins. München/Wien 1987

Kundera, Milan. Die Unsterblichkeit. München/Wien 1990

Langenscheidt Taschenwörterbuch Tschechisch. Berlin/München 2007

Levinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillipe Nemo. Wien 2008

Levinas, Emmanuel. Humanismus des anderen Menschen. Hamburg 2005

Levinas, Emmanuel. Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München 2008

Levinas, Emmanuel. Vom Sein zum Seienden. In: Phänomenologie Texte und Kontexte. 1. Texte Bd. 1, hg. von Karl-Heinz Lembeck, Ernst Wolfgang Orth und Hans Rainer Sepp, Freiburg/München 1997

Liebsch, Burkhard. Vorwort. In: Ricœur, Paul. Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen. Essener kulturwissenschaftliche Vorträge Bd. 2. Göttingen 2000

Magnus, Bernd. Nietzsches äternalistischer Gegenmythos. In: J. Salaquarda (Hrsg.). Nietzsche. Darmstadt 1980

Mensch, James. Levinas' Existential Analytic. A Commentary on Levinas' Totality and Infinity. Evanston 2015 (im Erscheinen)

Niemeyer, Christian. Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. Darmstadt 2007

Nietzsche, Friedrich. Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden (KSA). Hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. München 1999

Ricœur, Paul. Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen. Essener kulturwissenschaftliche Vorträge Bd. 2. Göttingen 2000

Ricœur, Paul. Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. München 2004

Sepp, Hans Rainer. Nietzsches Geburt der Tragödie. Eine phänomenologische Lektüre, in: Divinatio. Studia Culturologica 10. Sofia 1999

Waldenfels, Burkhard. Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt 1987

Zahavi, Dan. Phänomenologie für Einsteiger. Paderborn 2007

Zittel, Claus. Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘. Würzburg 2000