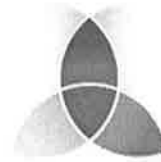




UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
Fakulta humanitních studií  
Středoevropský institut pro filosofii (SIF)  
Central-European Institute of Philosophy



Director

Doc. Dr. Hans Rainer Sepp  
Associate Professor

Praha, 22. Juni 2014

## Gutachten zur Master-Arbeit von Benjamin Kaiser

### Zeit und Leid

### Zur Phänomenologie des „Es war“ von Nietzsche bis Kundera

#### 1. Darstellung

Unter dem Blickpunkt von Zeit und Leid bei Nietzsche behandelt die Arbeit erstmals ausdrücklich das „Es war“, in dem sich, wie Vf. bemerkt, alle wichtigen Themen von Nietzsches Philosophie kreuzen, und stellt es in einen Kontext von phänomenologisch orientierten Philosophen. Sein methodisches Vorgehen bestimmt er selbst als ein phänomenologisches: „Die Phänomene, welche der Text mitzuteilen weiß“, seien „als sie selbst aufzunehmen“, was dem Nietzsche-Leser eine „spezielle Art von Epoché“ abverlange: In dieser habe er die Spannung auszuhalten, in der sein mundanes Lebens mit seinen geformten Kontexten zu dem zu unternehmenden Versuch, es zu übersteigen, steht, und da auch das Werk selbst noch zurück auf den Autor und über ihn hinaus transzendiert, könne die Teil-Nahme an ihm nur in versuchten Annäherungen erfolgen.

Vf. macht bereits in Nietzsches Frühschrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* von 1873 drei Tendenzen des „Es war“ aus: 1. „Es war“ und „Es wird sein“ erweisen sich als erlebbare Widerstände gegen eine holistische, „untheilbare“ Totalität des Seienden. 2. Sofern das Seiende nicht „ewige Gegenwart“ ist, impliziert das „Es war“ auch temporal das Unterlaufen einer totalen Gegenwärtigkeit. 3. Das „Es war“ verweist auf die Beweglichkeit des Seienden. In „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ tritt das „Es war“ als „Losungswort“ auf, als Wort für das Los, das einem zugeteilt ist. Und was *Menschliches, Allzumenschliches* betrifft, betrachtet es Nietzsche selbst rückblickend als die „große Loslösung“. Am Ende der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung stellt Nietzsche fest, dass Dasein „ein nie zu vollendendes Imperfectum“ sei und formuliert eine Haltung, die weg vom „So ist es“ hin zum „So soll es sein“ tendiert. Sofern das „Es war“ als ein Widerstand begriffen werde – als eine zeitliche Bestimmung, welche das Leiden erst befördert – besteht die Loslösung von der Losung, die Nietzsche im Frühwerk aufzeigt, darin, einen bewussten Bruch mit der temporalen Verlängerung zu vollziehen.

Das Zentrum der Interpretation bildet Kapitel 20 des *Zarathustra*, „Von der Erlösung“. Nietzsche intendiert dort eine Erlösung vom Leiden, die selbst nur durch Leid erfolgen kann, sofern dieses mit dem eigentlichen Erlösenden, dem Schaffen, verbunden wird. Gegenüber bisherigen Deutungen fasst Vf. das Kapitel als eine einzige Bewegung mit Teil-Bewegungen auf, wobei das Erlösungsthema als roter Faden das ganze Kapitel durchzieht. Nach dem Durchgang durch diese Bewegungen zeigt sich, dass die Begegnung von Zeit und Leid im Willen als einem im Dasein erlebten schaffenden Wollen lokalisiert wird: Zeit konfrontiert das Wollen mit seiner eigenen Grenze, so dass dieses einen Widerstand erlebt, den sein schaffendes Potential allein nicht umschaffen kann. Gerade dieses Faktum ist aber dasjenige, was den Willen leiden lässt: Er erleidet Zeit. In der Folge geraten das Willensgeschehen und damit jedes im Dasein erlebte Wollen zu einem Widerwillen. Widerständig wird die Zeit somit zweifach erlitten: Sie ist ein äußerer Widerstand gegen den Willen, und andererseits ergibt sich aus dieser Ohnmacht ein innerer Widerwille. Nach der von Nietzsche eröffneten Problemstellung widmet sich eine Reihe von Denkern dieser Problematik, ob im ausdrücklichen Rückgriff auf Nietzsche oder nicht. Vf. untersucht vor allem die ‚Antworten‘, die bei Husserl, Heidegger, Levinas, Ricoeur und Kundera zu finden sind. Kundera wird hier miteinbezogen, da er im Roman, der für ihn ein „anthropologisches Laboratorium“ ist, eine Phänomenologie vor der philosophischen Phänomenologie erblickt.

Die auf Husserl sich beziehende Analyse unterteilt Vf. in drei Abschnitte. 1. In seiner Auffassung von der Einstimmigkeit der Erfahrung entfalte Husserl die Theorie einer wohlstimmenden, weil integrierten, also gerade nicht widerständigen Zeit, wobei Husserl selbst bemerkt, dass diese Einstimmigkeit eine „Zumutung“ sei. 2. Darüber hinaus macht er im praktisch-ethischen Kontext einen Willen zur Einstimmigkeit namhaft, ein teleologisches Streben nach Ordnung, wobei das normierende Ich als Zensor des faktischen Seins auftrete. Dies könne es nur, weil es daran leide, dass es etwas gibt, was ihm zu widerstehen vermag, so dass Vf. fragt, ob das, was Husserl hier als Willensgeschehen versteht, nicht vielmehr nur ein Widerwillensgeschehen ist, er also Wille und Widerwille verwechselt habe. 3. Die transzendente Epoche vermag es jedoch, den Widerwillen aufzuheben, indem vom Urteilen selbst Abstand nimmt. Damit ziele Husserls Philosophie ebenso wie die Nietzsches auf eine Erlösung vom immer zeitlich-pathisch motivierten Widerwillen ab.

Wo für Husserl der Autor Nietzsche kaum eine Rolle gespielt hat und sich dennoch ein Fortwirken von Nietzsches Frage nach Zeit und Leid feststellen ließ, ist dies bei Heidegger, für den Nietzsche von außerordentlicher Bedeutung war, nicht der Fall. Dies habe mit Heideggers Methode zu tun, indem er Nietzsche von ihm, Heidegger, her lese und an einer phänomenologischen Analyse im Sinne des Eigensinns des Mitgeteilten offenbar nicht interessiert sei. Vf. diagnostiziert bei Heidegger eine „Scheu vor dem Pathischen“: „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.“ (61). In seiner Interpretation formuliert Heidegger Nietzsche in dem Sinn um, dass Rache der Widerwille sei, mit dem sich der Wille gegen das Vergehen und sein Vergangenes wendet, das „Es war“ ist mithin nicht mehr Index für das Vergehen, sondern nur für das Nichtvergehenkönnen des Vergangenen. Dennoch kenne auch Heideggers Philosophie ein „Es war“, das Dasein nämlich, indem dieses in seinem faktischen Sein je so ist, wie und was es schon war.

Hingegen erblickt Levinas im ‚es gibt‘ – il y a – das Phänomen eines unpersönlichen Seins, das er vom Standpunkt einer pathischen Widerständigkeit her bestimmt: In ihm geschieht die Begegnung einer immer schon verleiblichten, pathischen Person mit einem anonymen Unpersönlichen. Levinas trennt zwischen einem gegenwärtigen Leiden und dem Leiden an der Gegenwart, und Gegenwart ist, ebenso wie das il y a selbst indifferent: alles und nichts – immer jetzt Gegenwart und zugleich nie da. Da Gerechtigkeit immer zu spät komme und wirkliche

Gerechtigkeit nur in einem Zurückgehen oder ein Wiedererwecken des jeweiligen Augenblicks erfolgen könnte, fragt Levinas, ob nicht die Zukunft eine Wiederauferstehung der Gegenwart sei und meint, dass es im Wesen der Zeit selbst liege, auf diese Forderung nach dem Heil zu antworten. Damit Zukunft sei, muss Gegenwart sterben, und nur dasjenige, was gestorben ist, kann wieder auferstehen. Die Andersheit des absoluten Augenblicks kommt jedoch nur vom Anderen her.

Bei Ricoeur wird die Frage nach dem Umgang mit der Vergangenheit zu einer Frage der Erinnerungspolitik des kollektiven Gedächtnisses transformiert. Aufgrund der Unmöglichkeit, Geschehen ungeschehen zu machen, gibt sich Ricoeur – im Gegensatz zu Levinas – damit zufrieden, den *Sinn* der Ereignisse zu wandeln. Die größte Gefahr für eine Kultur des gerechten Gedächtnisses stellt für ihn der Missbrauch des kollektiven Gedächtnisses dar. Ricoeurs Ansatz könne jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass hier der Andere dem Selbst angeglichen wird; das Selbst sei aber, auch wenn es sich als ein Anderer sieht, nicht der Andere. Allerdings fügt Ricoeur mit seiner Auffassung, die Geschichtsschreibung habe eine therapeutische Funktion, indem sie es ermögliche, Vergangenheit vergehen zu lassen, den Schuldigen zu verzeihen, einen neuen ethisch-therapeutischen Aspekt hinzu.

Was Kundera betrifft, bezieht sich Vf. auf das Phänomen der „lítost“ im fünften Teil von Kunderas *Buch vom Lachen und Vergessen*. Die lítost beschreibt einen Vorgang, bei dem zuerst etwas widerständig am eigenen Leib erfahren wird, was die eigene Erbärmlichkeit offenbart und die lítost als Zustand eintreten lässt. Die lítost ist damit ein Ressentiment, so dass auch Rache und lítost zusammen gehören. Vf. charakterisiert lítost als ein *Be-Dauern*, im Sinn eines In-Dauer-halten des Bedauerns, wobei man die leiblich erlebte Erbärmlichkeit, das Bedauernswerte des Be-Dauerns, sowie das die Rachelust erst ermöglichende Re-aktive, das den Widerwillen gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘ darstellt, hinzunehmen müsse. Einen möglichen Ausweg aus der lítost erblickt Kundera in der Liebe und in der Poesie. Immunisierung gegen die lítost scheinen, so der Vf., Erfahrungen mit den menschlichen Bedingtheiten im Allgemeinen zu bieten. Hier eröffne sich auch die Chance auf ein Umschreiben: Wie bei Husserl und zuvor bereits bei Nietzsche ist das Umschreiben ein Willensgeschehen, das eine zurück gerichtete, daher *umgekehrte* lítost erfordert.

Ein abschließendes Kapitel versammelt zunächst die Ergebnisse unter einem sachlichen Problemprofil, das die Erträge der Analyse – mit den Themen Selbst und Anderes, Wille, Gerechtigkeit, Es als unpersönliches Sein, Transzendenz – im Kontext der Problematik von Zeit und Leid integral zusammenstellt. Daran anschließend wird die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Leid noch einmal gestellt – auf eine etwas andere Weise, indem Vf., wieder an Nietzsche anknüpfend, das Verhältnis von Zeit und Leid als *menschliche Tragödie* in den Blick nimmt: Sie sei das Unerträglichste, aber für Nietzsche zugleich auch das Erträglichste.

## 2. Würdigung

Die Arbeit ist der sehr gelungene Versuch, ein sachliches Thema – das „Es war“ als Verhältnis von Zeit und Leid – in seiner ersten philosophischen Fixierung bei Nietzsche zu bestimmen und in den Kontexten, in die es nachfolgende Autoren stellten, anzureichern. Dabei verdient der Scharfblick des Vf.s, dieses bei Nietzsche auftretende *prima facie* ‚unscheinbare‘ Thema nicht nur als ein Schlüsselthema für weite Bereiche seines Denkens zu erweisen, sondern es mit der Gegenwartsphilosophie überhaupt zu verbinden (Stichwort ‚Erinnern‘ und ‚Vergessen‘), höchste Beachtung.

Sein methodisches Vorgehen, das er als ein phänomenologisches bestimmt, bezieht Vf. auf die interpretatorische Analyse der herangezogenen Texte. Dabei muss man sagen, dass er in

einem noch weit höheren Maß phänomenologisch verfährt: Denn er zeichnet nicht nur das Denken zum Thema des ‚Es war‘ bei den behandelten Autoren nach, sondern überschreibt es mit einer eigenen phänomenologischen Analyse der darin zum Ausdruck kommenden Sachbezüge. Somit ist seine Analyse von Kapitel 20 nicht nur ein Meisterstück der Nietzscheinterpretation, sondern enthält eine eigenständige phänomenologische Analyse des Verhältnisses von Zeitlichkeit, Willen, Widerständigkeit und Ressentiment.

Was die Form der Arbeit betrifft, zeugt auch sie von großer Könnerschaft. Dadurch, dass Vf. sich im ersten Teil – sozusagen *vertikal* – hauptsächlich nur auf ein einziges Kapitel des *Zarathustra* konzentriert und es bis in alle Winkel seiner philosophischen Substanz durchleuchtet, und im zweiten Teil – *horizontal* – ein Tableau der Weiterentfaltung des Gedankens bei anderen Autoren entfaltet, entsteht eine fruchtbare Spannung, die daran erinnert, nicht nur das Problem, sondern auch mögliche Strategien zu seiner Lösung, bei Nietzsche selbst zu verorten; eben dies deutet Vf. mit seinem abschließenden Kapitel an, in dem Nietzsche konsequenterweise noch einmal zu Wort kommt.

Auch konzeptuelle Gliederung, Schreibstil, Literaturrecherche sind als vorbildlich zu bezeichnen.

### 3. Fragen

1. S. 7: „Eingeführt wird das ‚Es war‘ bei Nietzsche als ontologisch-logisches Paradoxon“, welches darin besteht, dass das ‚Es‘ auf das Seiende, das ‚war‘ auf Vergehen und Gewesenheit verweise. Muss das Seiende als beharrend (Seiendsein), kann es nicht als fluktuierend gedacht werden (Heraklit)? Dann gäbe es das Paradox nicht. Es bestünde nur unter Einschränkung der Blicknahme auf Parmenides (und evtl. nicht einmal dort, wie neuere Forschungen zeigen).

2. 10: Aus der Erfahrung der „ständigen Unvollendetheit des Daseins“ erhält „die nietzscheanische Daseinsanalytik eine tragische Note, da der Opponent dieses Kampfes niemand geringeres ist als das Schicksal selbst“. Welchen Anteil hat an der Erfahrung dieser Tragik *als Tragik* das verstehende deutende Dasein selbst? Gewiss gibt es das *factum brutum* der widerständigen Widerfahrnis, aber es gibt auch eine Breite möglicher antwortender Reaktion. Könnte man soweit gehen zu sagen, dass es um das *Wie* geht, darum, wie das Drama der menschlichen Existenz aufgeführt werden muss? Mit einer Übermächtigkeit des Apollinischen (wozu alles Deutenwollen, alles Nur-Hermeneutische gehört) oder einer Mächtigkeit des Dionysischen, wozu das Schaffen auf dem Grund einer Pathik der erlebten Fülle des Augenblicks im gleichzeitigen Erleben seiner Grenze gehört?

3. S. 12. Bezüglich des „So soll es sein“ der „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ sagen Sie, dass nun aus dem „Es war“ „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 [...]“ – Es wäre zu fragen, ob hier wirklich von einem Widerspruch die Rede sein kann, oder ob es nicht vielmehr eine sich entwickelnde, bewegende, intensivierende Linie ist: Denn das „So soll es sein“ verbindet sich mit dem *amor fati* durch die Haltung der Akzeptanz, also in der gemeinsamen *Gegenwendung* gegen den Widerwillen. Das würde auch mit der „Er-Lösung, Loslösung durch ein Heraus“ übereinstimmen, wie sie dann im *Zarathustra* zu finden ist (S. 15).

4. S. 42. Im Rückblick auf das Erlösungskapitel schreiben Sie, dass sich Zarathustra „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“. Könnte man hier noch Gedanken anführen zur „Versuchung“ („Verführung“), einmal in dem Sinn, dass eine Antwort auf Versuchung die Bewegung zum Selbst darstellt (Augustinus: *in te redi*), dass zum anderen aber auch hier eine ‚Überschreibung‘ der christlichen Erlösungsgedankens in dem Sinne stattfindet, dass das *in te redi* ernst genommen wird: als Ein-Kehr in das Selbst auf Erden?

5. S. 43. Das betrifft die Methode. Sie sagen: „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.“ – Könnten Sie den Satzteil *das Wie zu schreiben* noch näher erläutern?

6. S. 48, das Ergebnis Ihrer Analyse des Erlösungskapitel betreffend, schreiben Sie: „Die Antwort auf die Frage nach Zeit und Leid, die das Kapitel gab, ist das Explizitwerden und äußere Mitvollziehen des sprachlich Nichtmittelbaren.“ – Inwiefern geben der Große Mittag (Buch 3) und das Erlösen vom Mitleid (Buch 4) eine positive Antwort?

7. Ihre Husserl-Interpretation betreffend: Man könnte fragen, ob nicht der transzendente Aufweis der Bruchlosigkeit (Einheit der Welterfahrung – Intention) und der Fülle (Evidenz – Erfüllung) eine Antwort auf das Leid darstellen – allerdings vom Boden der Epoché aus. *Mundan* wird Diskontinuität erfahren (Enttäuschungen und Brüche), die Konstatierung einer *transzendentalen* Kontinuität wäre der ‚Rettungsversuch‘. Dieser Rettungsversuch wäre aber kein Zwang im Sinn der willentlichen (gegenwillentlichen) Zumutung, sondern zugemutet wird lediglich die Akzeptanz einer transzendental geschehenden Reintegration. M.a.W.: Sie könnten am Ende, nach dem Epoché-Kapitel, nochmals – verwandelt – auf die eingangs thematisierte Einstimmigkeit zurückkommen und zu zeigen versuchen, dass die transzendente Kontinuität der faktischen Diskontinuität nicht widerspricht. Aus der *Zumutung* würde dann ein *Mut* des beständigen Anfangs (und darin bleibt die Diskontinuität präsent) des Epoché-Übenden im Alternieren von Ent- und Wiederverweltlichung (was der Nietzscheaner Fink in der *VI. CM* bekanntlich in ein spiralartiges „In-sich-Kreisen“ verwandelt) – und dann entstünde die Frage, wie sich dies zum *Ewigen* der *Wiederkehr* verhält.

8. Ist nicht Heideggers hermeneutischer Zirkel (Hermeneutik der Faktizität) ein allzu schwacher Widerschein der Ewigen Wiederkehr? Ist letztere nicht der Auf-Bruch des Kreises (des Zirkels) – möglich nur durch eine Pathik, wie sie beispielsweise bei Levinas zu finden und ebenso Grundlage der Begegnung mit dem ganz Anderen (Grenze) im Selben im Erleben des Großen Mittags stattfindet? Von hier aus dann auch eine Analyse des Verhältnisses der Erlösung vom Mitleid und der Möglichkeit, mit dem Antlitz des Anderen (des ‚hohen Anderen‘) kon-frontiert zu werden.

Haus Nummer 5