

Wandert man dem Ufer des Silvaplaner Sees entlang, fällt ein übermannshoher Fels ins Auge: Nietzsches „pyramidale Block“. An diesem Ort kam ihm, wie er berichtet, im August 1881 sein berühmtester Gedanke: die ewige Wiederkehr des Gleichen. Kurz zuvor aber hatte er sich mit der Philosophie Spinozas auseinandergesetzt, die ihn nicht mehr losließ wie ein Schatten. Im 4. Heft der Reihe „Nietzsche lesen“ versuchen wir Nietzsches rätselhaften Gedanken anhand seiner eigenen Texte zu erläutern und setzen ihn zugleich Nachfragen des aus der Unterwelt wiedergekehrten Schattens Spinozas aus – das alles auf einer Wanderung von Sils-Maria, die erstaunliche Aussichten bietet.

Nietzsche lesen - Heft 4

Ewige Wiederkehr des Gleichen

Umschlagseite - nicht zum Druck !!

**Der Ewige-Wiederkehr-Gedanke
und der Schatten Spinozas.
Auf dem Weg zum pyramidalen
Block am Silvaplaner See**

von
**Werner Stegmaier
und
Timon Boehm**

Nietzsche lesen - Heft 4

**Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke und
der Schatten Spinozas.**

Auf dem Weg zum pyramidalen Block am
Silvaplaner See

von
Werner Stegmaier
und
Timon Boehm

Herausgegeben von
Timon Boehm

Nietzsche-Haus Sils Maria

Nietzsche lesen - Heft 4

Im Auftrag der
Stiftung Nietzsche-Haus in Sils Maria
herausgegeben von
Timon Boehm

Sils Maria 2019

Umschlagfoto: Joachim Jung, Sils Maria
Druck: Küng Druck AG, Näfels
Satz und Layout: von Birgelen GmbH, Maienfeld

Inhaltsübersicht:

I Weg zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken im Schatten Spinozas

II Anhaltspunkte auf dem Weg zum Ewige- Wieder- kunfts-Gedanken

III Der Schatten des Wanderers zum Ewige- Wiederkunfts-Gedanken

1. Anhaltspunkt:

Nietzsches „Entwurf“ des Gedankens

1. Nachfrage zum Entwurf einer Ethik jenseits von Gut und Böse

2. Anhaltspunkt:

Nietzsches aphoristische Ausführung des Gedankens in der „Fröhlichen Wissenschaft“

2. Nachfrage zur Darstellung des Undarstellbaren: deus sive natura

3. Anhaltspunkt:

Nietzsches dichterische Ausführung des Gedankens in „Also sprach Zarathustra“

3. Nachfrage zum Grund der Immanenz: die causa sui

4. Anhaltspunkt:

Nietzsches Versuch einer ‚naturwissenschaftlichen‘ Begründung des Gedankens in seinen Notaten

4. Nachfrage zur naturwissenschaftlichen Begründung

5. Anhaltspunkt:

Nietzsches philosophische Infragestellung des Gedankens im Blick auf Spinoza im Lenzer Heide-Notat

5. Nachfrage zum Nihilismus: eine Welt ohne Zwecke

6. Anhaltspunkt:

Philosophische Deutung des Gedankens aus dem Gesamtzusammenhang von Nietzsches Denken

6. Nachfrage zur Umwertung der Werte durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft

7. Anhaltspunkt:

Fröhliche Ironisierungen des Gedankens

7. Nachfrage zum Entwurf eines fröhlichen Chaos sive natura

IV Anhang: Hinweise zur Literatur

I

Weg zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken im Schatten Spinozas

Friedrich Nietzsche wanderte oft am Silvaplanner See entlang, den Weg von Sils-Maria in Richtung Surlej. Am Ausgang des Waldes, bevor sanft hügelige Weiden sich öffnen, springt am Ufer des Sees ein übermannshoher, in mehreren gegeneinander verschobenen Gesteinsschichten wie eine Pyramide spitz zulaufender Felsblock ins Auge. Nietzsche sah sehr schlecht, war nahezu blind. So muss der Weg am See, auch wenn er damals noch nicht so breit und übersichtlich war, für ihn besonders einladend und der Stein besonders auffällig gewesen sein.

Anfang Juli 1881 war er zum ersten Mal hierhergekommen und blieb für einen längeren Aufenthalt. Sils-Maria hatte damals noch wenig Sommergäste, und Nietzsche brauchte und liebte die Einsamkeit, um denken zu können, wünschte keine Besucher und keine Begleiter. Er fand hier, bei allen schweren Leiden, die ihn quälten, sein Glück: „Wege, Wälder, Seen, Wiesen“ – und Stille. Er entwarf im Gehen seine Gedanken, um sie dann in Notizbüchern festzuhalten, die einen wichtigen Teil seines

Werkes ausmachen. Zu Hause, im heutigen Nietzsche-Haus, in einem billigen Zimmer ohne Sonneneinfall – er war, seiner Augen wegen, auf Schatten angewiesen –, arbeitete er dann unentwegt seine Manuskripte aus, die er rasch veröffentlicht sehen wollte, ohne dass er damals erkennbaren Erfolg damit gehabt hätte. „Alle Morgen um 5 kalte Gesamtabwaschung, täglich 5–7 Stunden Bewegung. Von 7–9 Abends still im Dunklen sitzen“, schrieb er im August 1881 seiner sich immer um ihn sorgenden Mutter. Seinem jungen Freund Heinrich Köselitz, der seine schwer leserlichen Manuskripte für den Druck ins Reine zu schreiben pflegte, aber bekannte er: „Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche *zerspringen* können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen – schon ein Paar mal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, daß meine Augen entzündet waren – wodurch? Ich hatte jedesmal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zuviel geweint, und zwar nicht sentimentale Thränen, sondern Thränen des Jauchens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe.“

In *Ecce homo*, seinem Rückblick auf sein Leben und sein Denken einerseits und seinem Ausblick auf dessen Wirkung andererseits – sein neuer Blick werde alle Werte umwerten und die Welt verändern – erzählt er 1888, sieben Jahre und sechs Aufenthalte in Sils später, dort, an jenem „mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei“, sei ihm eben im August 1881 der Gedanke gekommen, den er nun als „Grundgedanken“ und sogar als „Grundconception“ seines *Also sprach Zarathustra* erkennt, „*der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*“. Er kam ihm nicht von ungefähr.

1878 hatte er sein erstes Aphorismen-Buch *Menschliches, Allzumenschliches* veröffentlicht, ihm 1879 einen *Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche* nachgesandt und 1880 einen weiteren Anhang, den er *Der Wanderer und sein Schatten* überschrieb. Ihn hatte er mit einem Dialog zwischen dem Wanderer und seinem Schatten umrahmt: der Schatten spricht den Wanderer unvermutet an, befragt, verunsichert, verfolgt – und inspiriert ihn. Die *Vermischten Meinungen und Sprüche* hatte Nietzsche mit einer Hadesfahrt abgeschlossen, wie sie schon Odysseus, Dante und Faust unternommen hatten, um die Schatten der Unterwelt zu befragen. Nietzsche suchte bei ihnen jedoch weniger Rat und Prophezeiung als Auseinandersetzung.

gen mit verstorbenen Philosophen, die ihm lebendiger schienen als die lebenden – und die *ihn* befragten: „Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Plato und Rousseau, Pascal und Schopenhauer“. Von ihnen will er sich, wenn er „lange allein gewandert“ ist, „Recht und Unrecht geben lassen“. In der Szenerie von *Der Wanderer und sein Schatten* lassen die beiden, wie das bei Schatten so ist, sich nicht klar unterscheiden; Nietzsche lässt den Wanderer sagen, es sei nur „hier und da ein dunkles Wort als Zeichen des Einverständnisses“ zu erwarten, das freilich „für jeden Dritten ein Räthsel sein soll.“ Diese Dritten sind wir: wir müssen Rätsel erraten, gerade was den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken betrifft.

Ende Juli 1881, also kurz bevor Nietzsche der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke kam, hatte er sich über Spinoza belesen und daraufhin begeistert eine Postkarte an seinen engsten und treuesten Freund Franz Overbeck losgeschickt: „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine ‚Instinkthandlung‘ ... Meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit.“ Baruch oder Benedict de Spino-

za, ein Jude, dessen Familie, um der Zwangstaufe zu entkommen, von Portugal in die Niederlande geflohen war, hatte so freisinnig auch über das Judentum gedacht, dass man ihn wiederum aus der Amsterdamer jüdischen Gemeinde ausschloss und mit dem Großen Bann belegte – worauf er sich in tiefe Einsamkeit zurückziehen musste, die er ebenfalls, um seines Philosophierens willen, durchaus schätzte. Spinoza dachte, wie es damals oberstes Gebot war, die Welt von Gott her, aber in einem neuen Sinn: als Gottes Schöpfung muss die Welt auch selbst göttlich sein, und Gott kann sich seinerseits nur in seiner Schöpfung zeigen; so ist Gott die Natur und die Natur Gott – oder, wenn man so will, die Natur der Schatten Gottes und Gott der Schatten der Natur. Das kam Nietzsche sehr nahe: er sah im alteuropäischen philosophischen Denken „Schatten Gottes“, des Gottes, der nun „tot“ war.

So war, mit Spinoza, Nietzsche nicht mehr allein; auf seinen Gängen zum pyramidalen Block könnte ihm Spinoza als sein Schatten – oder er dem seinen – gefolgt sein. Denn wenn man wie Spinoza sagt, Gott sei überall in der Welt oder er *sei* die Welt, kann man ebenso gut sagen, es gebe ihn nicht, jedenfalls nicht so, wie man bisher gedacht hatte, *außerhalb* der Welt: Spinoza ließ sich ebenso ‚pantheistisch‘

wie atheistisch verstehen; seine These war so faszinierend, dass sie Philosophie und Theologie Jahrhunderte in Bann hielt. Und da nun Nietzsche dabei war, die Welt ohne Gott, die Welt nach dem Tod Gottes zu denken, dessen Schatten, wie er dann 1882 im Aphorismus 108 seiner *Fröhlichen Wissenschaft* schrieb, sie nur schwer los wurde, und da die neue Bekanntschaft mit Spinoza und der Einfall des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens zeitlich und räumlich so nahe beieinander lagen – Ende Juli, Anfang August 1881 auf den Wegen um Sils-Maria –, könnte auch der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke selbst, der Gedanke, dass alles ewig in gleicher Weise wiederkehrt, ein Schatten von Spinozas Gedanken der Unentscheidbarkeit von Pantheismus und Atheismus sein.

Nietzsche hat sich mit Spinoza immer wieder befasst, und er wurde mit ihm, ebenso wie mit dem alten Sokrates, nicht fertig. Spinozas Schatten kehrte sechs Jahre später noch einmal sehr lebendig wieder, als Nietzsche 1887 von Chur nach Sils-Maria kam und sich in der Churer Bibliothek erneut über Spinoza belas. Am 8. Juni reiste er zunächst auf halbe Höhe für ein paar Tage nach Lenzer Heide hinauf, das ihm jedoch weniger zusagte, und nutzte die Gelegenheit, sein Denken im Ganzen zu überdenken – in einer langen Niederschrift, die er nachträglich

„*Der europäische Nihilismus*“ überschrieb und ebenfalls mit Datum versah, nun dem 10. Juni 1887. Und da machte ihn Spinozas Pantheismus stutzig: hätte Spinoza, der durchaus noch an die Möglichkeit einer begründbaren Ethik glaubte, nicht ebenso zu einer „pantheistischen Ja-Stellung zu allen Dingen“ und so „ebenfalls zu einem Glauben an die ‚ewige Wiederkunft‘“ kommen müssen wie er, und was unterschied Nietzsches Denken dann überhaupt noch von dem Spinozas? Die Folge seiner neuen Auseinandersetzung mit Spinoza war, dass Nietzsche nicht von Spinoza, sondern von der „Lehre der ewigen Wiederkunft“ abrückte. Am Ende seiner Überlegungen in Lenzer Heide, die zu seinen intensivsten gehören, fragte er sich: „Wie dächte ein solcher Mensch“ – ein so maßvoller Mensch wie Spinoza, der „keine extremen Glaubenssätze *nöthig*“ hat – „an die ewige Wiederkunft?“ In Sils-Maria schließlich angekommen, schrieb er in wenigen Wochen seine „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral* nieder – und der Wiederkunfts-Gedanke kam darin und in seinen weiteren Werken nicht mehr vor, von bloßen Erinnerungen an ihn in *Götzen-Dämmerung* und in *Ecce homo* abgesehen. Dazwischen schuf Nietzsche, zunächst nicht in Sils-Maria, sondern „in der anmuthig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua“, die ihn zu

langen Wanderungen nach Portofino einerseits, nach Zoagli andererseits einlud, wie er wiederum in *Ecce homo* erzählt, seine große Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra*, die er auf Zarathustras Ringen mit dem Ewige-Wiederkunfts-Gedanken hinausführt. Nichts aber ist in der Nietzsche-Forschung bis heute so umstritten wie der Sinn dieser Dichtung und dieses Gedankens.

Wir, die beiden Autoren dieses vierten Heftes aus unserer Reihe „Nietzsche lesen“ für Wanderer in Nietzsches Gedankenwelt, wollen uns auf das Spiel um den Wanderer Nietzsche auf dem Weg zum pyramidalen Block im Schatten Spinozas einlassen und die Leserinnen und Leser einladen mitzugehen. Wir versuchen zunächst, den berühmtesten, aber auch schwierigsten Gedanken Nietzsches aus seinem eigenen Denken – soweit Denken eben ein eigenes sein kann – deutlich und plausibel zu machen, und lassen darauf den Schatten Spinozas sprechen, um zu hören, was er, Jahrhunderte nach dem leiblichen Tod Spinozas, zu Nietzsches Gedanken und zu unserer Auslegung dieses Gedankens wohl zu sagen hätte. Wir dringen dabei schrittweise weiter in die Tiefen des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens vor, der, wie Nietzsche es wollte, zugleich in äußerste philosophische Höhen führt, wo die Luft sehr dünn wird.

Wir scheuen dabei auch gewollte Paradoxien nicht, von denen Nietzsche ebenso wie vor ihm Spinoza virtuos Gebrauch zu machen wusste. Doch wir müssen, damit die Wanderung nicht zu lang und unser Heft nicht zu dick wird, ziemlich zügig vorangehen und darum das Meiste von dem unübersehbar Vielen, das zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken geäußert wurde, unbeachtet am Wegrand lassen (nur am Ende geben wir einige Hinweise zum Weiterlesen). Natürlich bleibt es jeder Wandererin, jedem Wanderer unbenommen, dort innezuhalten und stehenzubleiben, wo ihnen die Luft ausgeht, und sich am nächstbesten Felsen am Wegrand festzuhalten, der sich dazu anbietet. Auch das hat Friedrich Nietzsche durchaus gutgeheißen: nicht alle würden, das war ihm klar, seine Wege in gedankliche Tiefen und Höhen mitgehen wollen und können. Umso mehr freuen wir uns über Wandererinnen und Wanderer, die, ortskundig, kraftvoll und weit vorausschauend, uns bei unserem Gang überholen werden. Denn Philosophie findet, das hat Nietzsche mit seinem angriffslustigen Philosophieren stets bekräftigt, im Wettbewerb statt, im Wettbewerb der Gedanken.

Werner Stegmaier und Timon Boehm

II

Anhaltspunkte auf dem Weg zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken

1. Anhaltspunkt:

Nietzsches „Entwurf“ des Gedankens

Nietzsche, der seine Bücher rasch entwarf, niederschrieb und veröffentlichte, trug sich unentwegt mit neuen Plänen für neue Werke. So notierte er auf den Einfall des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens hin sogleich in ein großes Heft einen „Entwurf“, in dem man eine Keimzelle seines nächsten Aphorismen-Buches, der *Fröhlichen Wissenschaft*, erkennen kann. In der *Fröhlichen Wissenschaft* wird, mehr als in jedem andern von Nietzsches Werken, von „Einverleibung“ die Rede sein; aber zunächst weist (bis auf den letzten Aphorismus, auf den wir beim nächsten Anhaltspunkt zurückkommen) noch nichts auf *Also sprach Zarathustra* hin, dessen Idee ihn in Rapallo, wie er auch in *Ecce homo* erzählt, ebenfalls „überfiel“. Mit *Also sprach Zarathustra* fand Nietzsche erst die rechte schriftstellerische Form zu seinem Gedanken. Sie wird unser dritter Anhaltspunkt sein. Der erste Entwurf des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens im Silser Notat vom August 1881 lautet so:

*Die Wiederkunft des Gleichen.
Entwurf.*

1. Die Einverleibung der Grundirrtümer.
2. Die Einverleibung der Leidenschaften.
3. Die Einverleibung des Wissens und des verzichtenden Wissens. (Leidenschaft der Erkenntniss)
4. Der Unschuldige. Der Einzelne als Experiment. Die Erleichterung des Lebens, Erniedrigung, Abschwächung – Übergang.
5. Das neue *Schwergewicht*: die ewige *Wiederkunft des Gleichen*. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem *Reste* unseres Lebens – wir, die wir den grössten Theil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir *lehren die Lehre* – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber *einzuverleiben*. Unsrer Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre.

Anfang August 1881 in Sils-Maria,
6000 Fuss über dem Meere und viel höher über
allen menschlichen Dingen! –
(Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494)

Neben der vierfach wiederholten „Einverleibung“ sind die wichtigsten Stichworte des Entwurfs (1.) „Grundirrtümer“, d.h. Irrtümer, mit denen wir von Grund auf leben und die darum schwer aufzuheben sind, (2.) „Leidenschaften“, die das Erkennen und Wissen leiten und in solche lebensnotwendigen Irrtümer treiben, (3.) „Wissen“, das darum seiner selbst nicht Herr ist und auf letzte Begründungen „verzichten“ muss, (4.) „Unschuld“ in diesem von Nöten, Interessen und Leidenschaften geleiteten Wissen, sofern es das „Leben“ erleichtert, es aber auch erniedrigt und abschwächt, ihm seine Lebendigkeit nimmt. Der „Einzelne“ wird so zum „Experiment“: da er sich nicht auf ein allgemeines Wissen verlassen kann, bleibt er im Tiefsten den Schwankungen des Lebens ausgesetzt. Die lebensnotwendigen Irrtümer sind nach Nietzsche so einverleibt, so tief eingewurzelt in das lebendige leibliche Dasein des Menschen, dass er sich davon zwar in seinem Denken distanzieren und dabei weite Höhenflüge unternehmen, aber niemals wirklich über es hinauskommen kann – denn auch hier leiten ihn unvermeidlich seine Lebensbedürfnisse. Umgekehrt wirken Erkenntnis und Wissen im Leben der Menschen nur, wenn sie, wie man sagt und wie auch Nietzsche sagt, „in Fleisch und Blut“ übergehen; sonst bleiben sie nur abstrakte, lee-

re Gedanken, mit denen man „nichts anfangen“ kann. Gerade der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke sieht zunächst wie ein solcher leerer Gedanke aus, und viele Nietzsche-Forscher(innen) schätzen ihn auch als solchen ein – und gehen darum gleich von Anfang an nicht mit.

Nietzsche aber will den Gedanken einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, der als solcher nicht neu war und sich bis an die Anfänge der europäischen Philosophie und weit darüber hinaus zurückverfolgen lässt, gerade so denken, dass man *mit* ihm leben und aus ihm leben, ihn also einverleiben kann. Er soll (5.) ein „*Schwergewicht*“ des Lebens werden, das eben von luftigen Spekulationen herunterzieht und hilft, auf dem Boden ein sicheres Gleichgewicht zu finden. Das wird für jedes leibliche Leben, für jede Einzelne und jeden Einzelnen ein anderes sein, und so kann man den Gedanken nicht ohne weiteres verallgemeinern, nicht erwarten, dass jede und jeder ihn in gleicher Weise versteht.

Zudem haben wir von unseren jeweiligen leiblichen und seelischen Lebensbedingungen und Lebensbedürfnissen immer nur vorläufige und oberflächliche Anhaltspunkte; Leib und Seele sorgen weitestgehend für sich selbst, ohne dass unser Bewusstsein etwas davon mitbekäme und darin eingreifen könnte; so verbringen wir

Menschen, Nietzsche und alle übrigen Philosophen eingeschlossen, „den grössten Theil“ unseres Lebens „in der wesentlichsten Unwissenheit“. Wir leben, wird Nietzsche dann in einem programmatischen Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 11) schreiben, viel mehr nach „Instinkten“, als vernunftgläubige Philosophen uns das glauben machen wollen. „Die Bewusstheit“, heißt es dort, „ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran.“ Gerade darum aber stelle sich die „eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare *Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben* und instinctiv zu machen, – eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unsere *Irrthümer* uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht!“ Das wollen viele – und gerade Wissenschaftler(innen) und Philosoph(inn)en – wiederum nicht gerne glauben, nicht gerne einverleiben.

Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, den Nietzsche an dieser Stelle nicht erwähnt, kann natürlich nur bewusst gedacht werden. So könnte er, halten wir das schon einmal fest, ein Gedanke sein, der gerade die Selbstherrlichkeit des Bewusstseins irritieren und demütigen soll.

Wir werden, notierte sich Nietzsche gleich im Anschluss an den oben zitierten „Entwurf“, für den „Rest unseres Lebens“ anders leben, wenn wir genau an diese Demütigung denken: „Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln“. Gelingt das aber nicht, so hat man dafür auch „keine Schuld“. Denn da ist nichts und niemand, dem man dafür Schuld geben könnte. Klugerweise wird man aber nicht auf Dauer an einem letztlich unbegründbaren Wissen festhalten wollen, sondern sich, wenn neue Lebensbedingungen und neue Situationen eintreten, sich wieder neu, wie wir sagen, zu orientieren suchen und dabei stets wissen, dass wir es immer nur mit zeitbedingtem Wissen zu tun haben. Dagegen sträubt sich sicherlich jenes andere und ebenfalls elementare Lebensbedürfnis, in seinem Leben einen festen Halt, eine dauerhaft haltbare Orientierung zu finden, die eben *nicht* verlangt, sich immer neu zu orientieren, sondern bei der man einfach bleiben kann. Doch das zeigt nur, wie schwer es ist, das Wissen von der wesentlichsten Unwissenheit, der bleibenden Ungewissheit aller menschlichen Orientierung, einzuverleiben. Und das galt, wie er freimütig eingesteht, auch für Nietzsche selbst.

So kommt er in diesem ersten Entwurf auf eine überraschende Lösung: das Experiment zu wagen,

gerade den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken, der so weit von allen alltäglichen Situationen abgehoben scheint und, als Schwergewicht des Lebens, in jeder Lebenssituation einen anderen Sinn bekommen muss, *als Lehre*, d.h. als allgemein, für alle gleich gültiges Wissen zu lehren. Wenn das nicht ein bewusster Betrug an den Leser(inne)n ist (aber zunächst handelt es sich ja nur um eine Notiz), so ist es doch eine Paradoxie, die erste, mit der wir es hier zu tun haben. Aber diese Paradoxie lässt sich noch auflösen: Nietzsche will offenbar *selber* dadurch für den Gedanken stark werden, dass er immer neu, unter immer neuen Bedingungen ausprobiert, ob er sich lehren lässt – er will ihn *sich selber* auf diese Weise mit der Zeit einverleiben. Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke würde dann allerdings um so schwerer, wenn der Versuch seiner Lehre scheitert. Und in *Also sprach Zarathustra* wird Nietzsche seinen Helden als Lehrer scheitern lassen.

2. Anhaltspunkt:

Nietzsches aphoristische Ausführung des Gedankens in der „Fröhlichen Wissenschaft“

Als Nietzsche später in *Ecce homo* erzählt, wie der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke und *Also sprach*

Zarathustra entstanden, fügt er ein, dass zwischen beidem „eine plötzliche und im Tiefsten entscheidende Veränderung [s]eines Geschmacks, vor Allem in der Musik“ lag und zuerst die Arbeit an seiner *Fröhlichen Wissenschaft* folgte. Nietzsche löste sich damals von der schwerblütigen Musik Richard Wagners und schuf zugleich eine neue, eine heitere Art von philosophischer Wissenschaft, die ganz bewusst auch die schöpferischen und vor allem künstlerischen Impulse des Lebens aufnehmen und sich einverleiben sollte – die „fröhliche“ Wissenschaft freier Geister. Und dann erinnert er noch an „die erstaunliche Inspiration einer jungen Russin, mit der ich damals befreundet war, des Fräulein Lou von Salomé“, des einzigen Menschen, mit dem er je auf Augenhöhe philosophieren konnte; aber die Freundschaft, die bald schon, nicht ohne seine eigene Schuld, zerbrach, wurde zugleich zu einer seiner bittersten Lebenserfahrungen. All das, eine Musikalität neuer Art, eine Fröhlichkeit ausgerechnet der Wissenschaft, die bis dahin auf strikten Ernst hielt, und eine zerbrechende Freundschaft, wirkte, so wollte es Nietzsche später sehen, an *Also sprach Zarathustra* mit, und daraus muss man die Dichtung auch verstehen. Nietzsche führte die ersten vier Bücher seiner *Fröhlichen Wissenschaft* – ein fünftes, das philo-

sophisch stärkste, fügte er erst 1887, nach dem Abschluss von *Also sprach Zarathustra* und von *Jenseits von Gut und Böse*, hinzu – bereits auf den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken hinaus, jedoch nicht unter diesem Namen, sondern nur unter dem des „größten Schwergewichts“, wie er es nun nennt. Und darauf lässt er, am Ende des IV. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, die Eingangserzählung zu *Also sprach Zarathustra* folgen. Der Aphorismus Nr. 341 aus dem IV. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* lautet so:

Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt,

wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?

Nietzsche-Forscher(innen) stützen sich am liebsten auf diesen Aphorismus, um den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken zu verstehen, auch wenn er hier nicht bei diesem Namen genannt wird. Hier scheint einigermaßen klar zu sein, was mit ihm gemeint ist.

Doch auch dieser Aphorismus macht Schwierigkeiten. Hier kommt, zunächst einmal, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke von einem Gott, und er wird nicht eigentlich behauptet, sondern nur als Hypothese eingeführt, dass alles ewig gleich wiederkehre („Wie, wenn dir ...“). Der Gott aber ist ein „Dämon“, ein furchterregender Geist, von dem man vielleicht nur träumt („eines Tages oder Nachts“). Auch Sokrates, von dem im vorausgehenden Aphorismus Nr. 340 die Rede ist, kannte einen solchen Dämon, der ihm jedoch nur sagte, was er *nicht* tun sollte,

nicht, was er sollte. Nach Platons Dialog *Phaidon* bewies er sich selbst in den letzten Stunden vor seinem Tod ein Weiterleben im Jenseits, wo er endlich, frei von allen leiblichen Bindungen, sich ganz dem philosophischen Denken widmen könne, und konnte so heiter sterben. Doch die Lösung von den leiblichen Bedürfnissen sei schwer, und so könne man sich das künftige Leben ohne das Körper-Gefängnis auch leicht verderben. Nietzsche wertet all das um. Ihm geht es um das *jetzige* Leben unter *leiblichen* Bedingungen, und er *beweist* sich *nicht* die ewige Wiederkunft. Sein Dämon *fragt* nur, und er fragt, was man täte, wenn ... Man hat es hier weder mit einer Tatsachenbehauptung noch mit einem ethischen Imperativ zu tun, wie oft angenommen wird, bekommt nicht gesagt, was man tun soll und nicht tun soll, sondern mit einer bloßen Wenn-dann-Überlegung mit der ziemlich unwahrscheinlichen Prämisse eines geheimnisvollen Dämons und der Folgerung auf eine mögliche starke Wirkung auf das eigene Handeln und Leben, ohne dass man erfahren würde, worin sie besteht.

Vorausgesetzt wird auf der einen Seite die „einsamste Einsamkeit“ jeder oder jedes Einzelnen in ihren Lebensentscheidungen, die ihnen niemand, auch keine Moral, keine Werte, Normen und Prinzipien, abnehmen können:

zuletzt muss jede und jeder für sich selbst entscheiden und ist darin für sich das Wichtigste und Bedeutendste. Auf der anderen Seite aber steht die nahezu vollkommene Belanglosigkeit und Bedeutungslosigkeit der Einzelnen im unendlichen Fortfließen der Zeit, in der wie in einer immer wieder umgedrehten „Sanduhr des Daseins“ alles ewig auf gleiche Weise wiederkehre. Aus diesem existentiellen Gegensatz spricht ein weiterer Schatten, mit dem Nietzsche sich ebenfalls kurz vor dem August 1881 intensiv auseinandergesetzt hatte, der Blaise Pascals, einem Zeitgenossen Spinozas. Der geniale Mathematiker, Physiker, Philosoph und entschiedene Christ schlug, um Ungläubige vom Dasein Gottes zu überzeugen, eine Wette vor, nach der sie, *wenn* sie das Dasein Gottes annähmen, *dann* die Seligkeit gewinnen könnten, mit seiner Leugnung aber nichts; mit Gott könne man also letztlich nur gewinnen – und so führt Nietzsche auch seinen Ewige-Wiederkunfts-Gedanken ein.

Der Gedanke könne zwar – das wird nur eingeschoben – „zermalmten“. Denn wenn man, wie jede und jeder das mehr oder weniger tut, an sich und der Welt leidet und darum wünscht, dass beide anders wären, als sie sind, wird er schrecklich, sofern man damit rechnen muss, dass dieses Leiden ewig wiederkehrt. Dem

steht im Aphorismus aber das „verwandeln“ entgegen: *wenn* man jeden Augenblick seines Lebens wie „einen ungeheuren Augenblick“ wahrnehmen könnte, in dem kein Wunsch mehr bleibt, *dann* könnte man sein Leben so, wie es ist, rundum bejahen. Also, wäre die Forderung, leide nicht an dir und der Welt, sondern bejahe sie so, wie sie ist – was dann doch ein ethischer Imperativ zu sein scheint. Nietzsche nennt das an anderen Stellen aus derselben Zeit jedoch den *amor fati*, die Liebe zum Schicksal, die nichts mehr fordert. „Liebe das, was nothwendig ist“ – *amor fati* dies wäre meine Moral“, notiert er im Herbst 1881, und hinter *diesem* Notat winkt der Schatten Spinozas ... Über Leiden nicht klagen, sondern durch sie stärker werden, indem man tiefere Einsicht in die Bedingungen seines Lebens und des Lebens überhaupt gewinnt – Nietzsche, der schwer Leidende, hatte das wie Spinoza sein ganzes Leben lang versucht und auch darüber zuletzt in *Ecce homo* ausführlich geschrieben – dort ohne Hinweis auf Spinoza.

Der Aphorismus endet mit einer „letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung“ – aber wessen? Das wird nicht mehr gesagt. In der Regel nimmt man an: des Nihilismus – auch diesen Begriff beginnt Nietzsche um diese Zeit zu gebrauchen, zunächst im Sinn des „russischen

Nihilismus“ eines Iwan Turgeniew. Danach hat das Dasein im Ganzen keinen Sinn, sondern läuft einfach unendlich weiter wie eine „ewige Sanduhr“, und das kann man bis heute nicht einfach abweisen. Hält man diese gleichwohl schwer erträgliche Einsicht aus, wird man auch das Leben aushalten und stark gegen all seine Leiden werden. Im *amor fati* wird aus der Not des Nihilismus eine Tugend, wird er umgewertet.

Wenn man dazu fähig ist ... Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke und mit ihm der Gedanke des Nihilismus bleiben jedoch schwer, „abgründlich“, wie Nietzsche nun gerne sagt. Und er wirke „züchtend“, „stärkend für die Starken, lähmend und zerbrechend für die Weltmüden“; viele Menschen, prophezeit Nietzsche, würden daran umkommen. Er hält die beiden Gedanken, was der Aphorismus zum „*größten Schwergewicht*“ nicht mehr ausspricht, für lebensgefährlich und auch für politisch brisant – aber das nimmt er hin.

Doch überschätzt Nietzsche da nicht seinen Ewige-Wiederkunfts-Gedanken? Würde sich tatsächlich in unserem Leben etwas ändern, wenn wir wüssten, dass es, von höchster Bedeutung für jede und jeden selbst, aber nahezu bedeutungslos für das Ganze der Welt, so und nicht anders in alle Ewigkeit wiederkehrt und

keine Art von Gericht und Strafe, wie sie religiöse Lehren der Wiederkunft kennen, damit verbunden wäre? Unser Leben wird unter diesem „Schwergewicht“ wohl irgendwie gewichtiger, aber man kann nicht recht sagen, inwiefern. Hat nicht der Zwiespalt, den Pascal aufmacht, eine viel stärkere Wirkung auf unsere Gemüter? Denn wenn alles gleich wiederkehrt, hat man ohnehin keine Entscheidungsspielräume, es im Ganzen anders zu machen, und soweit man im Einzelnen doch Entscheidungsspielräume haben mag, würde man sich ja, wenn alles gleich wiederkehrt, in jedem Augenblick wieder gleich entscheiden wie unzählige Male zuvor.

Allerdings ohne davon zu wissen. Denn nun kommen logische Schwierigkeiten hinzu. Wenn alles ewig in gleicher Weise wiederkehrt, weiß man ja nicht, dass das, was jetzt geschieht, das x plus erste Mal geschieht; denn dies zu wissen, würde schon etwas verändern, und es würde eben nicht alles *gleich* wiederkehren. Anders gewendet: Beobachten könnte man die Wiederkehr nur, wenn man sich außerhalb der Welt aufstellen könnte, die da ewig wiederkehren soll – aber dann befände man sich eben außerhalb der Welt und ihrer Wiederkehr, und es würde nicht *alles* wiederkehren. Der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke geht also logisch nicht

auf. Man soll etwas bejahen, emphatisch bejahen, von dem man doch wesentlich nichts wissen kann. So kann man auch die ethische Wirkung des Gedankens bestreiten, was viele auch tun: denn ein Gedanke, der logisch nicht nachvollziehbar ist, wird auch ethisch kaum Folgen haben.

Das heißt aber nicht und gerade für Nietzsche nicht, dass der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke sinnlos ist. Er, würden wir heute sagen, paradoxiert das Denken, so wie wenn jemand sagt ‚ich lüge jetzt‘: dann ist eben beides zugleich richtig, dass er lügt und dass er nicht lügt; denn wenn er *sagt*, dass er lügt, dann lügt er ja nicht. Und ebenso: wenn alles ewig gleich wiederkehrt und so, dass man nichts davon wissen kann, dann kann man doch eben *davon* wissen. Wenn ich hier ernsthaft schreiben würde ‚ich lüge jetzt‘ mit all dem, was ich da sage, hätte das schon eine Wirkung, auch wenn es paradox ist; es würde Sie, die Leser und Leserinnen, irritieren, zur Vorsicht mahnen und – vielleicht auch neugierig machen. Und so kann auch der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke durchaus Wirkungen auf das Denken und Handeln haben, nur keine ohne weiteres berechenbaren. Es könnte auch darum gehen, die „wesentlichste Unwissenheit“, von der im ersten Entwurf des Gedankens die Rede war und die sich nun durch

Paradoxien bestätigt, als solche zu bejahen. Und das zeigt Nietzsche nun in *Also sprach Zarathustra*.

3. Anhaltspunkt:

Nietzsches dichterische Ausführung des Gedankens in „Also sprach Zarathustra“

Also sprach Zarathustra ist eine erzählend aufgezogene, also epische Dichtung, die Nietzsche zugleich in lyrische Verse fasst und gerade im Fall der Abschnitte zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken mit dramatischen Zügen versieht. Es werden unzählige Lehren darin vorgetragen; Nietzsche zeigt sie mit Überschriften wie „Von den Verächtern des Leibes“, „Von tausend und Einem Ziele“, „Von der Selbst-Überwindung“ usw. an. So ist *Also sprach Zarathustra* also eine episch-dramatisch-lyrische Lehrdichtung. Von einer Dichtung kann und darf man jedoch keine Wahrheit erwarten, und es heißt in ihr auch ausdrücklich, dass alle Dichter lügen. Und es gibt auch keine Überschrift „Von der ewigen Wiederkunft des Gleichen“: so ist über sie auch keine Lehre zu erwarten, wäre sie wahr oder falsch. Der Titel des Abschnitts im III. Teil, der von ihr handelt und der 1883/84 zum Teil auch in Sils-Maria entstand, lautet „Der Genesende“. Es wird ein dramatisches Gespräch

erzählt. Dennoch trägt ein vorausgehender Abschnitt im III. Teil, der die Lehre vorzubereiten scheint, einen „Von ...“-Titel, allerdings „Vom Gesicht und Räthsel“. Da will Zarathustra die Geschichten von Seeleuten mit einer exquisiten Geschichte übertrumpfen: sie handelt von einer Vision und von einem Rätsel, das sie lösen sollen. Sie kommen in der Erzählung aber gar nicht dazu, es zu lösen. Später, in „Der Genesende“, nennen Zarathustras Tiere ihn den „*Lehrer der ewigen Wiederkunft*“. Aber er hat sie gar nicht ausgesprochen, geschweige denn gelehrt. Und Nietzsche wird Zarathustra dazu schweigen lassen. Wir müssen also aufpassen, wenn wir Nietzsche lesen, und uns hüten, zu viel in seine intrikatsten Texte hineinzulesen und zugleich seine Ober- und Untertöne nicht zu hören. Und das hat man lange lernen müssen.

Der III. Teil von *Also sprach Zarathustra* beginnt seinerseits mit einem Abschnitt „Der Wanderer“: Zarathustra wandert wieder über die Berge, um dann ein Schiff zu besteigen und übers Meer zu fahren. Er bekennt sich zum Wandern als seinem Lebenselement – sich an nichts festklammern, neue Erfahrungen machen; sein „eigen Selbst“ kehre da zurück. Und nun trete er seine „einsamste Wanderung“ zu seinem „letzten Gipfel“ an. Hoch über dem

Meer stehend, fallen für ihn „Gipfel“ und „Abgrund“ zusammen; er sieht „Zuflucht“ nur noch in der „Größe“ der „Gefahr“. Niemand wird ihm hier folgen können. Das Volk auf dem Markt in der Stadt hat seine Lehre vom Übermenschen verschmäht, und die Jünger, die sich ihm anschlossen, hat er weggeschickt, weil sie ihn missverstanden. Als Lehrer von Lehren ist Zarathustra klar gescheitert (die mit „Von ...“ überschriebenen Abschnitte werden im III. Teil deutlich seltener, im IV. Teil wird es sie kaum noch geben). Melancholisch besteigt er das Schiff und schweigt lange.

Als er dann doch, von den Mitreisenden herausgefordert, seine Geschichte „Vom Gesicht und Räthsel“ erzählt, wird der Ewige-Wieder-kunfts-Gedanken endlich konkreter, und viele Nietzsche-Interpret(inn)en, die es nicht bei seinem ethischen Verständnis belassen wollen, finden hier seine Erklärung. Nietzsche macht auch diese Erklärung jedoch sehr fragwürdig. Da steigt der „einsamste“ Wanderer Zarathustra auf einem unwegsamen Pfad in unwirtlicher Gegend aufwärts, und ein halb zwerg-, halb maulwurfhaftes Wesen sitzt auf ihm, der „Geist der Schwere“, wie er ihn nennt; er zieht ihn ständig hinab und flüstert Zarathustra ins Ohr, er werde „fallen“. Also wieder ein Dämon, aber er ermuntert nun nicht mehr zu einem

zwar schwereren, aber stärkeren Leben. Zarathustra muss sich selber ermutigen und tut das mit eben dem Rat, den damals der Dämon des „größten Schwergewichts“ gab: wenn sich „der tiefste Abgrund öffnet“, dann „Wohlan! Noch einmal!“. Doch Zarathustra, als der Erzähler der Geschichte in der Lehrdichtung, kommentiert das mit „In solchem Spruche aber ist viel klingendes Spiel.“ Es geht jetzt offenbar um mehr.

Der Wanderer in der Geschichte kündigt dem Zwerg nun den „abgründlichen Gedanken“ an. Er schickt, wie er nachher andeutet, ein „Gespenst“ gegen ein „Gespenst“ vor, und das Zwerg-Gespenst springt denn auch von ihm herab und hört neugierig zu. Aber Zarathustra gibt ihm nur ein Bild; er knüpft dabei an einen Torweg an, bei dem sie gerade (mitten in dieser unwirtlichen Gegend) angekommen sind. Hier träfen sich zwei Ewigkeiten, die eine, die aus der Vergangenheit komme, die andere, die in die Zukunft führe, und hier im „Augenblick“, wie es oben auf dem Tor stehe, träfen sich die beiden Wege. Zwei Ewigkeiten aber widersprächen sich, was der Zwerg sogleich „verächtlich“ mit der Bemerkung abtut, sie widersprächen sich *nicht*, weil „die Zeit selber ein Kreis“ sei. Doch das ist *seine* Idee, Zarathustra ist sie zu einfach, der Zwerg mache es sich (wie

viele Interpret(inn)en) „zu leicht“. Denn in jedem Augenblick treffen sich wohl die Vergangenheit und die Zukunft, darum aber müssen sie sich nicht an ihren anderen Enden zu einem Kreis zusammenschließen; als unendliche haben sie kein Ende. Auf eine Unendlichkeit im Kreis wird hier zu schnell geschlossen.

Zarathustra, in Nietzsches Inszenierung, gibt keine weitere Begründung für seinen Zweifel. Er setzt unmittelbar seinen Gedanken dagegen, dass alles so, wie es jetzt sei, und so, wie es sie jetzt umgibt, „ewig wiederkommen“ müsse, also den schon aus der *Fröhlichen Wissenschaft* bekannten Gedanken der ewigen Wiederkunft, nun als unmittelbare Weltbeschreibung. Er lässt aber wiederum offen, wie sie zu verstehen ist.

Vom Zwerg ist dann nicht mehr die Rede, *dieses* Gespenst verschwindet, und stattdessen tritt ein laut jaulender, ein, so Zarathustra, „schreiender“ Hund auf, der sich seinerseits vor Gespenstern ängstigt. Das neue Gespenst, vor dem er sich ängstigt, ist ein junger Hirte, der sich am Boden wälzt, weil sich eine schwarze Schlange in seinem Mund festgebissen hat, der „Geist der Schwere“ in neuer und nun bissiger Gestalt im Kopf des Hirten. Zarathustra, entsetzt, schreit ihm seinerseits zu, er solle der Schlange den Kopf abbeißen, was der Hirt auch

beherzt tut. Er speit den Kopf der Schlange aus, springt auf und lacht ein befreites Lachen, das in Zarathustra eine tiefe Sehnsucht erweckt. Man kann den Geist der Schwere also mit einem Biss besiegen und ausspucken? Muss man ihn doch nicht einverleiben und mühsam verdauen? Zarathustra löst das Rätsel nicht, er lässt seine Zuhörer in der Geschichte raten, was er da sah in seiner Vision und wer es ist, „der einst noch kommen muss“, wer der „Mensch“ sei, „dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird“. Sie haben vielleicht vom „Übermenschen“ gehört, den er einst dem Volk auf dem Markt verkündet hat, und dann ist die Lösung des Rätsels nicht schwer. Zarathustra nennt ihn im Gang der Dichtung immer wieder einmal. Aber der Sinn des „Übermenschen“ ist selbst ein Rätsel, das man zu schnell zu erraten glaubt. Ein Rätsel wird mit einem Rätsel beantwortet.

Als Lösung bietet sich dann – so führt es die Dichtung vor – eine unerklärliche und unbe gründbare Metaphysik an, die jedoch nicht so genannt wird: in *Also sprach Zarathustra* gibt es keine Fremdwörter. Es sind, wie gesagt, Zarathustras Tiere, die sie vorbringen, im Abschnitt „Der Genesende“. Von Genesenden spricht Nietzsche oft in seinem Werk und besonders von sich selbst; so sei er etwa von Wagners Musik wie

von einer Krankheit genesen. Man genest von Leiden, im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts aber auch von Schwangerschaften, und der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke kommt in „Der Genesende“ wie in einer Niederkunft heraus. Zarathustra denkt ihn nicht einfach; der Gedanke selbst entwindet sich ihm nach langer Schwangerschaft wie in einer schweren Geburt, von der er mühsam genest. Nietzsche hatte sich zu diesem Abschnitt zuvor „Dankgebet des Genesenden“, „Danklied des Genesenden“ notiert; er mochte auch an den 3. Satz aus Beethovens Streichquartett a-moll op. 132 gedacht haben, der „Heiliger Dankgesang eines Genesenden an die Gottheit“ überschrieben ist.

Diesen Abschnitt gestaltet Nietzsche nun anders, als dramatische Auseinandersetzung zwischen Zarathustra und den ihm völlig zugetanen, treuen Tieren. Er stellt die Szene so dar – der Abschnitt ist zu lang, um ihn hier wiederzugeben –, dass Zarathustra nach der Rückkehr in seine Höhle plötzlich mit lautem Schreien aufspringt (ja, es wird viel geschrien in *Also sprach Zarathustra*, wiewohl es doch in „Die stillste Stunde“ im II. Teil heißt „Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt“), und schließlich gefasst sagt: „Herauf, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe!“ Keine Gespenster mehr, der Gedanke selbst meldet sich

– und doch wieder wie ein Gespenst (so ähnlich wie in Shakespeares *Hamlet* oder in Mozarts *Don Giovanni*). Zarathustra will den Gedanken selber, wie der Wanderer seinen Schatten, sprechen lassen, seinen eigenen „Abgrund“ reden machen, und stellt sich ihm seinerseits als den „Gottlosen“ und „den Fürsprecher des Lebens, den Fürsprecher des Leidens, den Fürsprecher des Kreises“ vor; er hat dem Gedanken gegenüber offenbar die Kreis-Idee des Zwerges übernommen, die ihn stark machen soll. Doch es kommt nicht zur Aussprache, Zarathustra wendet sich, „Ekel, Ekel, Ekel“ rufend, ab und fällt wie ein Toter um. Der Gedanke selbst scheint weit stärker und fürchterlicher, wenn er nicht mehr in ethischer und märchenhafter Verkleidung hervortritt. Das Rätsel wird noch rätselhafter.

Zarathustras Tiere kümmern sich sieben Tage lang fürsorglich um ihn, und als er endlich wieder zur Besinnung kommt, reden sie ihm zu, suchen ihm die Welt rundum wie einen „Garten“ neu schmackhaft zu machen. Zarathustra tut das jedoch als nettes Geschwätz ab: „Worte“ verbänden nur scheinbar die „Seelen“ miteinander, doch „für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt“, jede bleibt einsam in ihrem Empfinden und Denken. Das verstehen die Tiere nicht, für sie sind es gerade die Worte, die al-

les für alle verbinden, sie vertrauen naiv auf die allgemeine Verständlichkeit und Gültigkeit der Sprache. Und genau so verstehen sie auch den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken, von dem sie anscheinend Kenntnis haben – es bleibt offen, woher, aus Zarathustras Rätsel-Geschichte auf dem Schiff? – und den sie ohne Zögern auch gleich aussprechen: „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. [...] ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. [...] ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.“

Damit scheint alles klar zu sein und ist es für viele Interpret(inn)en auch, zumal Zarathustra selbst freundlich an das „Unthier“ erinnert, das in seinem Rätsel dem Hirten und nun ihm selbst in den Schlund kroch. Aber Zarathustra nennt auch das ein Geschwätz von „Schalks-Narren und Drehorgeln“, die aus dem Gedanken „ein Leier-Lied“ machen; die Tiere glaubten offenbar, sie könnten der Wiederkehr von außen „zuschauen“ – so wie dem grausamen Schmerz, in dem Zarathustra den Gedanken entband. Er wehrt auch das unangebrachte Mitleiden der Tiere an diesem Schmerz ab, das dem kleiner Leute für große Leute gleiche, von deren Angelegenheiten sie doch nichts wissen; klein denkende Menschen könnten das Leben immer nur anklagen und hätten gerade darin ihre Lebensfreude. Es sei genau diese Kleinheit

im Denken, die Zarathustra anekle und würge und die ihm Angst vor dem Ewige-Wieder-kunfts-Gedanken mache. Das ist *sein* Punkt: „ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!“ Das erinnert wieder an den „Übermenschen“, der, nach Zarathustras Reden vor dem Volk, den kleinen Menschen tief verachtet, der immer schon mit sich zufrieden ist – wie nun die Tiere, die aus dem Ewige-Wiederkunfts-Gedanken gleich wieder eine für alle gleich gültige Lehre von einem Sein an sich, kurz: eine Metaphysik machen. Sie meinen es gut mit dem „Haus des Seins“ und dem „Ring des Seins“; mit solchen Tönen lässt sich nach Zarathustra die ewige Wiederkehr wie ein Leier-Lied auf einer Drehorgel abspielen. Denn so hat der Gedanke nichts Abgründiges mehr – Zarathustra wäre seine Qualen los. Man kann es sich, wie Nietzsche später in *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 27 sagt, mit einem solchen Gedanken „bequem“ machen; gerade „die guten Freunde“, die Nietzsche in Anführungszeichen setzt, machten es sich auf dem „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“, auf dem Menschen miteinander kommunizierten, schnell bequem und glaubten „gerade als Freunde ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben“. Die freundlichen Tiere sind sich ihres „guten“ Verständnisses des Ewige-

Wiederkunft-Gedankens so sicher, dass sie Zarathustras Einreden sogleich unterbrechen, ihn fürsorglich für noch krank erklären („Sprich nicht weiter, du Genesender!“) und ihn auffordern, mit den Vögeln zu singen statt zu reden. Ja, antwortet Zarathustra gutmütig lächelnd, er werde wohl besser singen als reden, aber doch nicht „Leier-Lieder“ – worauf die Tiere ihn erneut unterbrechen und ihm vorschlagen, für ihre Metaphysik einfach eine neue Leier zu rechtmachen. Dabei bleibt es, und nun halten die Tiere Zarathustra einen langen Vortrag, in dem sie ihn rundweg zum „*Lehrer der ewigen Wiederkunft*“ erklären: „das ist nun *dein* Schicksal!“ Es komme dann gar nicht mehr auf ihn an. Selbst wenn er jetzt stürbe, bliebe doch die Lehre zurück und werde ihrerseits, mit diesem Augenblick jetzt, ewig wiederkehren. Das Individuum verschwindet hinter seiner (hier nur angeblichen) Lehre.

Nietzsche lässt die Geschichte so enden, dass Zarathustra schweigt. Während die Tiere reden, wie sie reden, sinkt seine Seele wieder in sich zurück. Und die Tiere bleiben, als gute Freunde, fürsorglich: „als sie ihn solchermaßen schweigsam fanden, ehrten [sie] die grosse Stille um ihn und machten sich behutsam davon.“

Die Sache hat sich inzwischen stark verschoben. Statt von Einverleibung und Schwergewicht ist nun von Leier-Liedern der Metaphysik die Rede, und gerade sie, leicht lehrbare, aber durch nichts zu bestätigende Metaphysiken, hat Nietzsche in seinen vorausgehenden Aphorismen-Büchern scharf bekämpft und wird sie weiter bekämpfen. Zarathustra weist sie gegenüber seinen klugen Tieren freundlich zurück, nicht nur, weil es sich gegenüber guten Freunden so gehört, sondern weil er zugleich zu erkennen scheint, dass sie eine solche Metaphysik brauchen, um sich fest daran halten zu können. Nietzsche lässt Zarathustra darin so weit gehen, dass er ihrem Vorschlag folgt und tatsächlich neue Leiern zu neuen Liedern anstimmt und dabei in ihr Bedürfnis nach Wiederkünften einstimmt. Er singt zunächst „Von der großen Sehnsucht“, indem er 16 Mal mit „Oh meine Seele“ einsetzt, die nun „über alles Hier und Da und Dort [ihren] Reigen hinweg tanzen“ mag, dabei aber nichts Neues über den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken sagt; und zuletzt singt er „das Ja- und Amen-Lied“, das 7 Mal mit „Wenn“ beginnt und immer mit demselben langen Refrain schließt

oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, — dem Ring der Wiederkunft!

Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!

Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!

Zarathustra sehnt sich nach Ewigkeit, doch nach einer Ewigkeit im Zeugen von Kindern und Kindeskindern, nicht einer gleichen Wiederkehr von allem; der „Ring der Wiederkunft“ wird hier zum schlichten Hochzeitsring. Und auch das Mitternachts-Lied, das dazwischen ertönt – „Oh Mensch! Gieb Acht! ...“ (wir haben es in einem früheren dieser Hefte zu verdeutlichen versucht) –, schließt mit der Ewigkeit, aber ebenfalls mit der Ewigkeit, die „alle Lust will“ („Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“); und sie will sicher nicht ewige Wiederkehr des Gleichen, sondern sich selbst in ewiger Wiederkehr (was nicht das Gleiche ist). Über den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken wird auch hier nichts mehr gesagt. Sein Sinn müsste über solche Wiederholungen von Vers-Anfängen und Strophen-Enden weit hinausgehen, an die man sich beim Lieder-Singen gut halten kann. Das Abgründige am Ewige-Wiederkunfts-Gedanken wäre dann aber gerade darin zu vermuten, dass er keinen solchen leichten Halt, weder in Liedern noch in Metaphysiken, mehr zulässt.

Wie zu seinen Tieren verhält sich Zarathustra im IV. Teil von *Also sprach Zarathustra* auch zu den „höheren Menschen“, die alle ihre Orientierung verloren haben und in der Not ihrer völligen Desorientierung nach Zarathustra schreien, um bei ihm, den sie tief verehren, neue Orientierung zu finden. Zarathustra, der endlich auf dem Berg in seiner Höhle allein sein will, sind sie lästig, aber er bemüht sich, auch ihnen gerecht zu werden und zu helfen. Die Grenzen auch der „höheren Menschen“ werden in der Erzählung grell überzeichnet, es geht nun sichtlich um Parodien und Karikaturen. Zum Beispiel gibt es da auch einen „Wanderer, der sich den Schatten Zarathustras nannte“, der aber „mit einer Art Gebrüll zu singen“ anfängt, worüber alle lachen. Zarathustra sieht darin immerhin „Zeichen der Genesung“, aber es sei nicht sein Lachen, das die „alten Leute“ da lernten.

Sie parodieren unfreiwillig den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken. Denn sobald „der Geist der Schwere“ und der „Ekel“ von ihnen zu weichen beginnt, sie also genesen, fangen sie wieder zu beten an und geloben ihrem Gott „Dank und Preis und Stärke“ „von Ewigkeit zu Ewigkeit“. Der Gott, zu dem sie beten, ist ein Esel, der dazu in 8-facher Wiederholung sein „I-A“ schreit. Daraus wird das große „Eselfest“ des wunsch-

losen Ja-Sagens, das sich Nietzsche, auf ganz andere Weise, im *amor fati* erwünscht hatte. Zarathustra springt, ebenfalls „I-A“ schreiend, mitten hinein, befragt die „höheren Menschen“ nacheinander, was ihnen da einfällt, und sie haben alle kluge Antworten darauf, warum ihnen dieses I-A-Schreien wohltut; ihre Antworten hätten sie bei Zarathustra selbst gelernt. Zarathustra will das alles, so inszeniert es Nietzsche, für gelungene Possenreißerei halten, aber er sieht auch, dass keine Einsicht in den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken dahinter steckt.

Und so schickt Zarathustra sich an, den „höheren Menschen“ das Mitternachts-Lied nahezubringen. Nietzsche versetzt ihn dazu in nachtwandlerische Halb-Bewusstheit, so dass er spricht wie zuvor die Mitternacht selbst, und halb traumhaft, kaum durchschaubar sind auch seine Auslegungen des Mitternachts-Lieds. Und da, als Kommentar zu dessen (vor-)letztem Vers (denn der letzte, nach dem 12. Glockenschlag, ist Stille), bringt er den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken tatsächlich lehrhaft ins Spiel – und korrigiert sich dabei selbst: „Lust aber will nicht Erben, nicht Kinder, – Lust will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewig-gleich.“ So wäre die reine Lust, die Lust nach Lust, das Geheimnis der ewigen Wiederkunft, und diese Lust wäre dann die Lust an der

Welt im Ganzen, so wie sie ist und sich ewig weiterspinnt. Sie wäre nicht an irgendetwas Bestimmtem festzumachen, und das Geheimnis des Gedankens wäre dann, wieder paradox, dass die ewige Wiederkunft gar kein Gedanke ist, sondern vor allem Denken liegt und von ihm nie erreicht wird.

Nietzsche lässt das wieder offen; er sagt auch nichts dazu, ob die „höheren Menschen“ überhaupt etwas von Zarathustras Erläuterungen des Mitternachts-Lieds verstehen. Er schließt die Szene damit, dass Zarathustra die „höheren Menschen“ bestimmt, das Lied in einem „Rundgesang“ zu singen, dessen Name nun „Noch einmal“ und sein Sinn „in alle Ewigkeit“ sein solle. Das „andere Tanzlied“, wie es im III. Teil hieß, das „trunkene“ oder das „Nachtwandler-Lied“, als das es im IV. Teil wiederkehrt, wird nun erneut umbenannt in Ewige-Wiederkunfts-Lied – in dem parodistischen Sinn, dass man es in einer Endlosschleife immer wieder, also wie ein Leier-Lied singen soll, in der Hoffnung, dass man sich seinen Sinn dadurch nach und nach einverleiben wird, ohne ihn aussprechen zu können. Ob das gelingen kann, bleibt wiederum offen.

Zarathustra aber verlässt seine Höhle und die höheren Menschen, die sie umdrängen, am nächsten Morgen, endgültig. Es reicht ihm. Er

hat niemanden gefunden, der ihn überhaupt und zumal in seinem schwersten Gedanken – oder Nicht-Gedanken – verstanden hätte. Kein „Mitleiden“ mehr „mit dem höheren Menschen“, es kommt ein neues Tier hinzu, ein brüllender Löwe.

4. Anhaltspunkt:
*Nietzsches Versuch einer
naturwissenschaftlichen Begründung
des Gedankens in seinen Notaten*

Es folgen Nachspiele und Endspiele. Nietzsche wird nun öffentlich nicht mehr vom Ewige-Wiederkunfts-Gedanken reden – mit zwei Ausnahmen: dem Abschnitt zu *Also sprach Zarathustra* in *Ecce homo*, von dem wir bei unserer Wanderung ausgegangen sind, und dem letzten Aphorismus der *Götzen-Dämmerung* (*Was ich den Alten verdanke*, Nr. 5), in dem Nietzsche sich sein Denken des Tragischen noch einmal vergegenwärtigt und die „Umwertung aller Werthe“, die damit verbunden sei. Wie eine Unterschrift setzt er dorthin „– ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, – ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft...“ Mehr sagt er darüber wieder nicht. Man sieht lediglich, dass er Dionysos, sein großes Thema von Anfang

an, und Wiederkunft, die er zuletzt als „Grundgedanken“ und „Grundconception“ von *Also sprach Zarathustra* darstellt, zusammenzuführen sucht, den Wiederkunfts-Gedanken also als dionysischen zu verstehen sucht, als Gedanken eben des Rausches und der Lust, wohin ihn Zarathustras Auslegung des Mitternachts-Lieds gebracht hatte. In *Ecce homo* findet Nietzsche denn auch in der Beschreibung, die Zarathustra von seiner eigenen Seele gibt, den „Begriff des Dionysos“ wieder. Und das deutet sich wiederum schon im Aphorismus Nr. 56 von *Jenseits von Gut und Böse* an, wo Nietzsche „das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“ verkündet, „der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht“. Das erinnert natürlich an die Dionysos-Festspiele im alten Athen, in deren Rahmen sich die griechische Tragödie entwickelte. Aber auch diesen Aphorismus schließt Nietzsche wieder rätselhaft: Der, der

dieses Schauspiel nötig habe, könnte ein „circulus vitiosus deus“ sein, ein unzulässiger logischer Zirkel als Gott oder – beide Lesarten lässt das Lateinische zu – ein Kreis als lasterhafter Gott, als ein Gott, der sich nicht um Gut und Böse schert. Nur soviel scheint klar zu sein: dieses Schauspiel geht auch über die Logik und die Moral hinaus.

Nebenbei aber versucht Nietzsche noch andere Wege, um dem Ewige-Wiederkunfts-Gedanken, der ihm wie eine Offenbarung kam, einen Sinn zu geben. Er versucht es auch mit einer naturwissenschaftlichen Begründung, doch nur in Aufzeichnungen, die er für sich behält. Die zeitgenössische Physik, deren Neuerungen Nietzsche aufmerksam verfolgte, schien mit dem Energieerhaltungssatz Robert Meyers einen starken Anhaltspunkt zu geben: betrachte man die Energie als in endlicher Menge gegeben, die Zeit aber als ins Unendliche verlaufend, müssten mit der Zeit bestimmte energetische Konstellationen wiederkehren (wobei die Thermodynamik, die Mayer ebenfalls mitentwickelt hat, dann allerdings, aus anderen Gründen, eine Irreversibilität der Prozesse behauptet). Nietzsche hat das Argument von 1881 bis 1888 immer neu zu formulieren versucht und es zuletzt unter dem Stichwort „Die ewige Wiederkunft“ als „Die neue Welt-conception“ so festgehalten:

Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden *darf* – und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* – so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder ‚Combination‘ und ihrer nächsten ‚Wiederkehr‘ alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.

Nietzsches wechselnde Formulierungen schließen wechselnde Gesichtspunkte und wechselnde Zweifel ein: Können z.B. „Gesamtlagen“ überhaupt gleich sein? Könnte es sich auch nur um „eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit“ handeln? Oder, auf der anderen Seite, um eine „Religion“? Und, der grundsätzlichs-te Zweifel: Können wir über das Naturgeschehen als solches überhaupt etwas aussagen oder dichten wir nicht immer nur unsere Begriffe,

an denen wir uns im Fluss der Dinge festzuhalten versuchen, in es hinein? Auch dieses naturwissenschaftlichen „Beweises“ der „Lehre“ von der ewigen Wiederkehr, die dann wirklich eine allgemeingültig lehrbare Lehre gewesen wäre, war Nietzsche sich offenbar nicht so sicher, wie er sich selbst zuweilen glauben machen wollte, und diese Lehre ist auch schon bald, 1898, von einem Mathematiker und Astronomen, der sich mit zwei Büchern zu Nietzsche tief in dessen Denken hineingedacht hatte und zu einem der wichtigsten Mathematiker des 20. Jahrhunderts werden sollte, Felix Hausdorff alias Paul Mongré, widerlegt worden. Doch Nietzsche wusste natürlich, dass er kein Physiker und Mathematiker, sondern eben Philosoph war, und verschob sein Argument selbst ins Philosophische: Man dürfe die ewige Wiederkehr des Naturgeschehens, die sich ihm da am Horizont abzeichnete, nicht als experimentell überprüfbares Naturgesetz verstehen, sondern „Kraftmenge“ und „Kreislauf“ seien „Urgesetze“, unter denen überhaupt erst physikalische Naturgesetze entstünden, die aber selbst nicht der Beobachtung und Überprüfung zugänglich seien. Kant hätte das „metaphysische Anfangsgründe“ der Naturwissenschaft genannt.

5. Anhaltspunkt:

Nietzsches philosophische Infragestellung des Gedankens im Blick auf Spinoza im Lenzer Heide-Notat

Bis zum Schluss hat Nietzsche immer neue Pläne, aber eben nur Pläne zu einem eigenen Buch über die ewige Wiederkehr gemacht oder das Thema in umfassendere Buch-Pläne eingereiht. Er spricht von der ewigen Wiederkehr dort manchmal als „Lehre“, manchmal aber auch als „Prophezeiung“ oder „Wahrsagung“, als „Lebens-Rezept“ und zuletzt sogar als „Zarathustra’s Tänze und Festzüge“. Er findet nicht die richtige Form dafür über die hinaus, die er ihr in *Also sprach Zarathustra* gegeben hat.

Im Lenzer Heide-Notat vom 10. Juni 1887 jedoch, von dem wir eingangs gesprochen haben, bekommt der Ewige-Wiederkehr-Gedanke noch einmal außerordentliches Gewicht – in Nietzsches Nachdenken über sein eigenes Denken. Er erscheint dort einerseits wiederum als „die *wissenschaftlichste* aller möglichen Hypothesen“, andererseits aber auch als „*Glaube*“; Nietzsche hält sich hier beide Alternativen offen. Das Notat geht vom Nihilismus aus, der in der „christlichen Moral-Hypothese“ liege und der sich nun, im Zuge des Todes des „moralischen Gottes“, immer stärker offenbare. Zurück

bleibe ein bloßes „Umsonst!“, ein Geschehen „ohne Ziel und Zweck“. Das „Lähmendste“ dieser Vorstellung aber nehme „seine furchtbarste Form“ an, wenn dieses sinnlose „Dasein“ ewig wiederkehre, „ohne ein Finale ins Nichts“. Breite sich dieser, nun unabweisbare, Gedanke aus, werde er eine schreckliche „*Crisis*“ auslösen, einen „*Willen zur Zerstörung*“ und, noch mehr, zur „Selbstzerstörung“, zusammen einen „*Willen ins Nichts*“, aus dem heraus gerade die „schlechtweggekommenen“ Individuen, Stände und Völker „gleichsam sich [ihre] Henker selbst züchten“. Auf diese Weise wirke der abgründlichste Gedanke „züchtend“, aber nicht nur höherzüchtend: auch das Niedrigste, Brutalste, Grausamste am Menschen werde da herauskommen. Das Notat wirkt wie eine Prophezeiung der Schrecknisse des 20. Jahrhunderts. Und dennoch zeigt Nietzsche dort zwei Auswege aus dem Hineinstürzen ins Nichts. Der eine ist der, dass, wie wir eingangs erwähnt haben, schon Spinoza den furchtbarsten Gedanken gedacht haben könnte, jedoch im Rahmen einer bis heute faszinierenden Ethik und Metaphysik. Davon wird nun bald der Schatten (oder der Schatten des Schattens) Spinozas reden. Der zweite Ausweg, der sich mit dem ersten berührt, ist, dass es vielleicht, wenn genug Zeit vergangen ist, leichter werden könnte, mit dem

Nihilismus zurechtzukommen und man dann keine „extremen Glaubenssätze“ wie den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken mehr nötig hat. Vielleicht ist die Zeit ja allmählich gekommen, und wir können abschließend überlegen, welchen Sinn der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke für uns noch haben kann.

6. Anhaltspunkt:

Philosophische Deutung des Gedankens aus dem Gesamtzusammenhang von Nietzsches Denken

Dazu muss man sicherlich auf Nietzsches Denken im Ganzen blicken, so wie wir es bis heute erschlossen und in seinen Zusammenhängen und Hintergründen erforscht haben. Nietzsche hat das selbst ja in seinem Lenzer Heide-Notat versucht; es ging ihm dort jedoch noch mehr um die erwartbare Wirkung als um den inneren Zusammenhang seines Denkens. Es war, nach Karl Löwith und Karl Jaspers, vor allem Martin Heidegger, der in Vorlesungen, die er in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts hielt, diesem Zusammenhang entschieden nachging, mit großer Wirkung auf die internationale Nietzsche-Forschung bis in die 80er Jahre hinein. Er ging ebenfalls den Texten entlang, mit eindringlichen Beobach-

tungen und gewinnenden Auslegungen, jedoch so, dass er in das Pathos von *Also sprach Zarathustra* einstimmt und es noch steigerte, Nietzsches Bilder mit weiteren verführerischen Bildern übersteigerte, „Sinnbildern“, wie er sie nannte, die Eingeweihten unmittelbar aufgehen sollten. Auch Nietzsches sogenannte ‚naturwissenschaftliche Beweise‘ des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens interpretierte er auf diese Weise und legte besonderen Wert auf sie. Wir sind inzwischen aus guten Gründen gerade gegen dieses Pathos misstrauisch geworden; ein versierter Nietzsche-Forscher der jetzigen Generation, Claus Zittel, hat ihm nüchtern „das ästhetische Kalkül“ in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* entgegengesetzt; in der Beachtung von dessen komplexen literarischen Formen, die Heidegger noch weitgehend außer Acht gelassen hat und zu denen auch Ironie und Parodie gehören, ließ sich die Lehrdichtung wieder neu und, wie wir hoffen, gründlicher und plausibler erschließen.

Auch Heidegger distanzierte sich von Nietzsche, aber auf andere Weise und mit einer anderen Absicht: er wollte auch mit seiner Nietzsche-Interpretation den Weg für seinen eigenen „anderen Anfang“ in der Philosophie freimachen, einen neuen Anfang beim „Sein“, von dem Nietzsche, auch im neuen Horizont der Zeit, nicht mehr

hatte reden wollen. Heideggers Ergebnis war, Nietzsche habe eine Metaphysik geliefert, die alle überlieferte Metaphysik in sich aufhob und überstieg und in der sich nun das abendländische Denken überhaupt vollendet und erledigt habe; Nietzsche jedoch habe das selbst nicht gesehen, mit ihm sei die Metaphysik als solche „in sich erblindet“. Aber gerade gegen Metaphysik hat Nietzsche am stärksten gekämpft. Die Nietzsche-Forschung hat inzwischen gezeigt, wie wenig haltbar Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken war, auch weil er sich dabei, außer auf *Also sprach Zarathustra*, fast ganz auf die von Nietzsches Schwester organisierte Kompilation von Nachlass-Texten unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ stützte, wiewohl er wusste und sagte, dass sie irreführt. Er legte sich Nietzsches Texte seinerseits so zurecht, dass er aus ihnen eine in sich geschlossene Metaphysik des Willens zur Macht herauspräparieren konnte. Vor allem die französische Nietzsche-Interpretation hat mitgeholfen, ein anderes, weit differenzierteres und nicht-metaphysisches Verständnis auch des Wille-zur-Macht-Gedankens zu entwickeln. Für den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken steht das aber noch aus. Wir müssen darum zum Abschluss unserer Wanderung zum pyramidalen Block nochmals anders anfangen, dabei näher

bei Nietzsche bleiben, zugleich aber sein Denken im Ganzen im Blick behalten. Inzwischen ist freilich klar, dass jeder Versuch, den Sinn von Nietzsches Philosophie im Ganzen zu erfassen, strittig bleiben wird.

Wir heben nun für eine Weile vom Weg am Ufer des Silvaplanner Sees ab und gehen, in aller Kürze, in den Steilflug, in die höchste philosophische Abstraktionshöhe; wir behalten dabei Nietzsches Texte immer im Auge, aber nun ohne noch auf weitere näher einzugehen. Am klarsten zu sehen ist, dass Nietzsche auf eine „Umwerthung aller Werthe“ drängt, nachdem sich die alten „obersten Werthe“ im offenbar gewordenen Nihilismus entwertet haben. Und er nannte ausdrücklich (in der späteren Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches*) sein Problem „das Problem der Rangordnung“. Seine einschneidendste philosophische Umwertung ist dann, das hat sich auf unserer Wanderung längst angedeutet, die Umkehrung der Rangordnung zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen. Es war für die europäische Metaphysik kennzeichnend, dass sie dem Allgemeinen in Gestalt des Seins und der Vernunft, ihrer Beziehung aufeinander in Gestalt der Wahrheit und deren Grund in Gestalt eines allwissenden, allmächtigen und allgütigen

Gottes den höchsten Rang gab. So schuf sie der menschlichen Orientierung einen absoluten und zeitlosen Halt, an dem bis heute auch zahllose unserer gesellschaftlichen Ordnungen hängen. Alles Konkrete, Individuelle, vielfältig Bedingte, der Zeit Unterworfenen und daher schwer Überschaubare wurde dagegen im Wert herabgestuft. Wird dann aber der Glaube an jenen Gott ungläubwürdig – und darin sah Nietzsche das Symptom seiner Zeit und der kommenden Jahrhunderte –, so fällt diese ganze Rangordnung von ihrer Spitze her in sich zusammen, und es bleibt ein Chaos von immer Anderem zurück, das sich auf unübersehbar vielfältige Weisen immer anders miteinander verbindet. Es entsteht eine große Desorientierung, die zugleich jedoch ungeheure und unerhörte Spielräume eröffnet, von sich aus neue, alternative Orientierungen zu schaffen – Nietzsche gebraucht dafür nur das eine Wort: „schaffen“.

Er setzt mit diesem Schaffen so radikal wie möglich an: er geht davon aus, dass es absolut keine Gesetze gibt, weder in der Natur noch im Denken, sondern dass solche Gesetze immer erst unter bestimmten Bedingungen zu bestimmten Zwecken, also ihrerseits auf Zeit sich einspielen oder festgelegt werden. Wenn aber das Konkrete, Individuelle, Zeitliche, Immer-

anders-Werdende, mit Nietzsches Begriff das „Chaos“, nicht schon durch bestimmte Gesetze in bestimmte Ordnungen eingebunden ist, setzt sich alles unablässig mit allem auseinander, sucht alles zu seiner Erhaltung alles andere irgendwie in seine Verfügung zu bringen – alles wirkt, nach Nietzsches Formel, als Willen zur Macht (im Plural) aufeinander. Das gilt auch noch, in höchster Abstraktion, von philosophischen Interpretationen. Nietzsche lässt der Philosophie, aber auch jedem denkenden und handelnden „Subjekt“, wie es seit Kant hieß, keinen erhabenen Standpunkt über den Dingen. Alles, wirklich alles, geht nach ihm mit der Zeit, alle „Formen“ und aller „Sinn“, auch und gerade der Sinn von allgemeinen Begriffen, sind, so Nietzsche, „flüssig“. Dass sie es sind, dass auch die höchsten Allgemeinbegriffe und die gesellschaftlichen Ordnungen, die sich auf sie stützen, sich mit der Zeit immer wieder neu formieren, hat die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften immer neu gezeigt.

Das gilt auch für den Begriff des Menschen. Er verfügt unter den Lebewesen sichtlich über die stärkste Schaffenskraft, aber nicht über eine reine, von allem Konkreten, Individuellen, Zeitlichen gelöste Vernunft, die allen Menschen gemeinsam und bei allen gleich wäre. Stattdessen konkurrieren individuelle – nennen

wir sie so – Orientierungs-, Urteils- und Entscheidungsfähigkeiten miteinander, mit denen die Menschen, trotz allem moralischem Willen zur Gleichheit, vielfältige Rangordnungen untereinander schaffen. Die Gleichheit und mit ihr einen definitiven, „letzten“ Begriff von einem Wesen aller Menschen will „der letzte Mensch“, vor dem Zarathustra sich ekelt: er will ein Wesen des Menschen festgelegt sehen, bei dem er selbst am besten wekommt und das sich auch nicht mehr verändern soll. Dagegen stellt Nietzsche zu Beginn von *Also sprach Zarathustra* die Lehre vom Übermenschen: sie meint nicht, wenn man schärfer hinsieht, bestimmte Menschen wie Caesar oder Cesare Borgia oder Napoleon oder Goethe; sie sind nur Nietzsches Beispiele dafür, dass sich mit Menschen wie ihnen auch der Begriff des Menschen verändert hat, dass er über sich hinausgewachsen, in Fluss gekommen ist. Nietzsche erläutert den Begriff des Übermenschen in *Also sprach Zarathustra* – und anderswo kommt er kaum vor – durchgehend durch Metaphern des Fließens, Strömens und Überbrückens. Der Begriff des Übermenschen ist das für Menschen empfindlichste und stärkste Beispiel dafür, dass es keine letzten, definitiven Begriffe in der menschlichen Orientierung gibt und geben darf, die ihr einen festen, absoluten Halt vorspiegeln. Statt-

dessen kann man nicht anders als sich auch im Begriff des Menschen immer wieder neu zu orientieren.

Nach diesen Anläufen ist der Aufschwung zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken nun nicht mehr schwer. Er vollendet aus dieser Sicht die Umwertung aller Werte, die Umkehrung der alten Rangordnung zwischen dem Allgemeinen und Individuellen, den Umsturz der alt-einverlebten Metaphysik. Aber er tut das auf paradoxe Weise. Denn mit dem Gedanken, dass alles in gleicher Weise ewig wiederkehrt, bietet Nietzsche sichtlich selbst einen verführerisch metaphysischen Gedanken an: *alles* Konkrete, Individuelle, Zeitliche kann man, wie gesagt, niemals überblicken, sondern nur metaphysisch zusammenfassen; *Ewigkeit* im Sinn von Zeitlosigkeit gibt es nur in der Metaphysik, und *Gleiches* erscheint im Chaos des Individuellen nur, sofern man Individuelles, worauf Nietzsche immer wieder insistiert, unter allgemeinen Begriffen gleichsetzt, an deren höheren Wert und dauernden Bestand man glaubt. Der Gedanke einer ewigen Wiederkunft des Gleichen ist also in der Tat ein metaphysischer Gedanke *par excellence* – mit einer Einschränkung, die alles verändert: mit der Wiederkunft hat Nietzsche die Zeit in diese Metaphysik eingetragen. Die Zeit aber ist das, was sich auf keine Weise

festlegen lässt und die jede Festlegung paradoxiert: sagt man ‚jetzt‘, wie schon Aristoteles, der Begründer der alteuropäischen Metaphysik feststellte, dann ist jetzt schon nicht mehr; die Feststellung braucht selbst Zeit und unterläuft sich dabei selbst. Die scheinbar zeitlose Metaphysik wird durch den Eintrag der Zeit in sie (in Gestalt der Wiederkehr) in sich gebrochen.

Und wie wir gesehen haben, lässt sich die ewige Wiederkehr von allem in gleicher Weise in der Tat nicht feststellen. Nietzsche ist eine Metaphysik eingefallen, die die Metaphysik paradoxiert, undenkbar macht; wer den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken wie Zarathustras Tiere, die höheren Menschen und so viele andere, darunter auch Martin Heidegger, als Metaphysik alten Stils versteht, wird mit der Zeit merken, wie sie und mit ihr der vermeintlich höhere Rang des Allgemeinen durch den Eintrag der Zeit in sie verfällt. Und dann kann sie oder er frei werden für das Chaos des Konkreten, Individuellen, Zeitlichen, das dann als weites Feld des Schaffens vor ihm liegt. Denn es ist gerade das Konkrete, Individuelle, Zeitliche, also das untereinander niemals Gleiche, das nach Nietzsches Ewige-Wiederkunfts-Gedanken ewig gleich wiederkehrt; das Allgemeine kehrt nur wieder, sofern Individuen es schaffen oder sich an es halten, d.h. als letztlich individuelles Allgemeines.

Doch das Feld des Schaffens ist „abgründig“, weil niemand mehr sich jetzt noch auf den absoluten Halt allgemeiner Begriffe und all der gesellschaftlichen Ordnungen, die sich ihnen verdanken, verlassen kann, sondern stets auf der Hut sein muss, sich nicht von ihnen verführen zu lassen. Es ist „züchtend“, weil es schwer ist, Begriffe zu verschieben und neue Ordnungen auf den Weg zu bringen und dabei einer unüberschaubaren Konkurrenz mit anderen, die andere Begriffe und andere Ordnungen wollen, kurz: anderen Willen zur Macht, das heißt: anderen Politiken des Begreifens und Ordnen ausgesetzt zu sein.

Dem Denken selbst ist dabei, so Nietzsche, nur begrenzt viel zuzutrauen. Zum „Schaffen“, wie er es denkt, gehören stets ganze, konkrete, individuelle, mit der Zeit gehende Menschen. Sie dürfen nicht einfach, wie Nietzsche im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* Nr. 372 schreibt, „Idealisten“ sein, sondern müssen „die Musik des Lebens“ hören können. Darum sagt Nietzsche in *Ecce homo* auch, man dürfe „vielleicht den ganzen Zarathustra unter die Musik rechnen“. Wir haben noch lange nicht die Begriffe dafür geschaffen, um der Musikalität nicht nur von *Also sprach Zarathustra*, sondern von Nietzsches ganzem veröffentlichtem Werk, auf die er so viel Wert gelegt hat, näherzukommen.

Das abstrakte systematische Denken, wie wir es hier versucht haben, um einen Überblick über Nietzsches Denken und die Stellung des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens darin zu gewinnen, wird dann noch einmal in ein ganz anderes Licht kommen.

Ein junger Nietzsche-Forscher, Enrico Müller, hat in einer der jüngsten Publikationen zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken geschrieben, dieser lasse sich statt als „bestimmte philosophische Position im Sinne einer argumentativen Stellungnahme zur Welt [...] eher als ein visionärer Komplex von Überlegungen fassen, in dem sich kosmologische, chronologische, ethische und existentielle Motive seines [Nietzsches] Philosophierens zu einem Mythos verdichten.“ Das Denken und auch das Denken des Denkens sei letztlich damit überfordert. Das könnte so sein, und das Geheimnis des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens wäre dann tatsächlich, dass er gar kein Gedanke ist, der an irgendetwas Bestimmtem festzumachen ist – wie die Lust in Nietzsches Mitternachts-Lied. Und die „Gesamtconception“ von *Also sprach Zarathustra* läge dann wohl in der ästhetischen Freude an ihr, die Nietzsche selbst jedenfalls tief empfunden hat. Und daraus kann dann auch wieder ein neues philosophisches Denken erwachsen, das es eben mit der Überforderung

des Denkens aufnimmt und sie in das Denken des Denkens einbezieht ...

7. Anhaltspunkt: *Fröhliche Ironisierungen des Gedankens*

Nietzsche hat zuletzt noch ein Blatt in *Ecce homo* eingefügt, das, aus naheliegenden Gründen, lange nicht gedruckt werden durfte. Darauf steht: „ich bekenne, dass der tiefste Einwand gegen die ‚ewige Wiederkunft‘, mein eigentlich *abgründlicher* Gedanke, immer Mutter und Schwester sind.“ Denn: „Die Behandlung, die ich von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre, bis auf diesen Augenblick, flösst mir ein unsägliches Grauen ein: hier arbeitet eine vollkommene Höllenmaschine, mit unfehlbarer Sicherheit über den Augenblick, wo man mich blutig verwunden kann – in meinen höchsten Augenblicken, ... denn da fehlt jede Kraft, sich gegen giftiges Gewürm zu wehren...“ Das könnte Ernst, das könnte Parodie, das könnte Ironie sein. In jedem Fall holt es den Ewige-Wiederkunfts-Gedanken aus den höchsten Höhen und tiefsten Tiefen wieder auf die Erde zurück.

Und dann kann man den Blick auch wieder neu nach oben wenden. Wenn Sie bei unserer

Wanderung und unserem Steilflug bis hierher mitgekommen sind, stehen Sie nun, hoffentlich sicher gelandet, wieder vor dem pyramidalen Block am Silvaplanaer See. Blicken Sie jetzt zu dem Gebirge hinauf, das sich jenseits des Wasser-Spiegels vor ihnen auftut. Sie werden dort, oberhalb von Silvaplana, an der Spitze des Piz Polaschin, die gleiche (wenn natürlich auch nicht exakt gleiche) Formation des pyramidalen Blocks wiederkehren sehen – in einem so großen Format, dass der Block am See und vielleicht auch der Gedanke, der sich an ihm entzündet hat, doch wieder klein aussehen. Die Natur scheint hier ein fröhliches Spiel zu spielen. Man muss auf der Erde vor dem Stein stehen, um den großen Anblick mitzuerleben. Mochte ihn Nietzsche in seinem großen Augenblick Anfang August 1881 am Silvaplanaer See auch im Auge gehabt haben?

Werner Stegmaier

III

Der Schatten des Wanderers zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken

1. Nachfrage zum Entwurf einer Ethik jenseits von Gut und Böse

SCHATTEN: Du, Nietzsche, hast einen Dialog verfasst mit dem Titel „Der Wanderer und sein Schatten“ in einem zweiten Band zu deinem *Menschliches, Allzumenschliches*. Dort hast du – deine Interpreten haben es eingangs erzählt – die Hadesfahrt aus Homers *Odysee* wieder aufleben lassen.¹ Du schreibst, um deinen Text vollständig wiederzugeben:

Auch ich bin in der Unterwelt gewesen, wie Odysseus, und werde es noch öfter sein; und nicht nur Hammel habe ich geopfert, um mit einigen Todten reden zu können, sondern des eignen Blutes nicht geschont. Vier Paare waren es, welche sich mir, dem Opfernden nicht versagten: Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Plato und Rousseau, Pascal und Schopenhauer. Mit diesen muss ich mich auseinandersetzen, wenn ich lange allein gewandert bin, von ihnen will ich mir Recht und Unrecht geben lassen, ihnen will ich zuhören, wenn sie sich dabei selber untereinander Recht und Unrecht geben. Was ich auch nur sage, beschliesse, für

mich und andere ausdenke: auf jene Acht hefte ich die Augen und sehe die ihrigen auf mich geheftet. — Mögen die Lebenden es mir verzeihen, wenn sie mir mitunter wie die Schatten vorkommen, so verblichen und verdriesslich, so unruhig und ach! so lüstern nach Leben: während Jene mir dann so lebendig scheinen, als ob sie nun, nach dem Tode, nimmermehr lebensmüde werden könnten. Auf die ewige Lebendigkeit aber kommt es an: was ist am ‚ewigen Leben‘ und überhaupt am Leben gelegen!

Homer liess Odysseus, was dir, lieber Wanderer, ja wohlbekannt ist, in der Unterwelt Agamemnon und Achilles aufsuchen, seiner Mutter Antikleia begegnen und Zeuge der Qualen des Sisyphos werden. Und du willst dich nun also mit Philosophen, darunter auch mit mir, als Schatten auseinandersetzen. Nun ja, ich habe mehr als zwei Jahrhunderte vor dir gelebt, genau gesagt von 1632 bis 1677. Aber ich nehme das Gespräch gerne an. Ich habe nämlich meinerseits ein paar Nachfragen zu deiner Philosophie. Und du bist umgekehrt, wie dein langes Notat zeigt, das du in Lenzer Heide niedergeschrieben hast, in deiner Auseinandersetzung mit mir nicht ganz zurechtgekommen. Denn da notierst du – nur für dich, ohne dass es sonst jemand lesen konnte:

„Alles vollkommen, göttlich, ewig“ zwingt ebenfalls zu einem Glauben an die ‚ewige Wiederkunft‘. Frage: ist mit der Moral auch diese pantheistische Ja-stellung zu allen Dingen unmöglich gemacht? Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden. Hat es einen Sinn, sich einen Gott jenseits von ‚Gut und Böse‘ zu denken? Wäre ein Pantheismus in diesem Sinne möglich? Bringen wir die Zweckvorstellung aus dem Prozesse weg und bejahen wir trotzdem den Prozeß? — Das wäre der Fall, wenn Etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben erreicht würde — und immer das Gleiche. Spinoza gewann eine solche bejahende Stellung, insofern jeder Moment eine logische Nothwendigkeit hat: und er triumphirte mit seinem logischen Grundinstinkte über eine solche Weltbeschaffenheit.

Am Ende fragst du dich selbst: „Wie dächte ein solcher Mensch an die ewige Wiederkunft? —“

WANDERER: Ein solcher Mensch ist einer, der „keine extremen Glaubenssätze nöthig“ hat – und eben darum „stark“ ist. Du scheinst mir dafür in Frage zu kommen.

SCHATTEN: Deshalb möchte ich ja mit dir ins Gespräch treten. Immerhin habe ich zeitlebens gegen religiösen Dogmatismus und Fundamen-

talismus angekämpft, der selbst in den liberalen Niederlanden, wohin meine Familie aus Portugal geflohen war, sein Unwesen trieb. Dessen Schwergewicht habe ich am eigenen Leib erfahren. Im Geheimen musste ich dort meine beiden Hauptwerke, die *Ethik* und den *Politisch-theologischen Traktat*, erarbeiten, ohne sie veröffentlicht zu sehen. In Einsamkeit befand ich mich und fernab der Normalität, und darin erkanntest du dich wieder und nanntest mich deinen „Vorgänger“, von dem du dir „Recht und Unrecht geben lassen“ willst. Einmal hast du mich als jemanden bezeichnet, dessen „Blut in dem meinen rollt“, und einmal sogar als „den reinsten Weisen“, bist dann aber auch bedenklich ausfällig geworden, als du mich einen „raffinirten Rachsüchtigen und Giftmischer“ schimpftest. Woher diese Ambivalenz?

WANDERER: Naja, in vielem kommen wir uns nahe, allzunahe...

SCHATTEN: Es scheint, dass ich dich wie einen Schatten verfolge, den du nicht los wirst.²

WANDERER: Das ist wohl so. Ich habe mich wiederholte Male mit dir auseinandergesetzt.

SCHATTEN: Wiederholt man nicht etwas, so lange man nicht versteht?³

WANDERER: Zumindest gibt es eine Ohnmacht gegenüber allem Vergangenen, wie ich in meinem *Zarathustra* sage: „Es war‘: also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist – ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer. [...] Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; ‚Das, was war‘ – so heisst der Stein, den er nicht wälzen kann.“

SCHATTEN: Vielleicht können wir das im Dialog klären. Dabei kann es vorkommen, dass wir einander nicht gut verstehen, aber wir können versuchen nachsichtig gegeneinander zu sein und dem Anderen nicht Daumenschrauben anzulegen, falls sein Wort uns einmal unverständlich klingt.

WANDERER: So beginne du!

SCHATTEN: Wenn du meine Ethik verstehen willst, führe dir einmal ein Kontrastbild vor Augen. Wovon ich loskommen wollte, war eine Moralphilosophie, die von universellen Vorstellungen von guten, richtigen und sittlichen Handlungen ausgeht, die für jedermann verbindlich sein, und die durch einen vernünftigen Diskurs, wie man spät nach uns sagen wird, begründet werden sollen.

WANDERER: Was scheint dir daran falsch?

SCHATTEN: Da gibt es so manche Schwierigkeiten. Zunächst einmal theoretischer Art: Woher nimmt ‚die Vernunft‘ ihr Recht, so universale Ansprüche zu stellen? Nach welchen Kriterien soll es ‚gut‘ sein, zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ zu unterscheiden? Wer wird in den ‚vernünftigen Diskurs‘ eingeschlossen und wer ausgeschlossen? Und spricht nicht auch unsere praktische Erfahrung dagegen? Sehen wir nicht oft das Bessere, folgen aber dem Schlechteren? So wenig wie du mache ich mir, was die bloße Macht der Vernunft betrifft, Illusionen, auch wenn ich als ‚Rationalist‘ gelte. Ich habe geschrieben: „Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann keinen Affekt hemmen, insofern sie wahr ist, sondern allein, insofern sie als ein Affekt angesehen wird.“ Das heißt in der späteren Sprache: Von einer bloss abstrakten Rationalität geht zu wenig Kraft aus, um entscheidende Änderungen bewirken zu können.

WANDERER: Ja, ja, das ist mir bekannt, lieber Schatten, und fast ist es mir, als hörte ich mich selber reden. Ich habe mir, als ich mich näher mit dir beschäftigte, notiert: „Spinoza: wir werden nur durch Begierden und Affekte

in unserem Handeln bestimmt. Die Erkenntnis muß Affekt sein, um Motiv zu sein. – Ich sage: sie muß Leidenschaft sein, um Motiv zu sein.“ Wunderlich, denn mit schwächerer Stimme scheinst du vorwegzunehmen, was ich dann „Umwerthung“ nenne. Wir beide setzen die Vernunft nicht mehr so hoch und die Affekte nicht mehr so niedrig an, sondern verstehen Affektivität als Grundkategorie und Vernunft als eine Qualität in ihr. Müsste man dazu aber nicht erst die „Grundirrhümer“, auf denen die bisherigen Wertungen beruhen, „einverleiben“? Vielleicht würde gerade dies – paradoxerweise – zu ihrer Überwindung führen?

SCHATTEN: Da könnte ich dir zustimmen. Meine Ethik geht ja davon aus, dass man Dinge nicht willkürlich ändern kann, indem man sich an allgemeinen und abstrakten Vorstellungen orientiert, sondern das, was ist, einmal annimmt – und eben dadurch erst ändern kann. Es ist nämlich nicht so, dass wir etwas begehren, weil wir es für gut halten, sondern wir halten etwas für gut, weil wir es begehren. Zuerst kommt alles auf das menschliche Begehren an, und daran hältst ja auch du fest. Sodann muss man sehen, wie sich dieses individuelle Begehren zu einem gemeinschaftlichen Begehren erweitern kann. Darin besteht die ganze Kunst

meiner Ethik. Ich kann, wie es mir zu meiner Zeit wohl anstand, dafür auf eine Metaphysik zurückgreifen, und so verstehe ich das Begehren als natürlichen Strebevorgang, der allen Dingen und Menschen gemeinsam ist. Die Gemeinschaft ist letztlich eine politische: Erst sie ermöglicht jedem Menschen, sicher zu leben und seine Kräfte ungefährdet zu entfalten.

WANDERER: Eine solche Ethik ist aber paradox: Einerseits verlangt sie, dass ein Mensch über sein Begehren hinaus handelt, andererseits ist sie gerade in seinem Begehren verankert?

SCHATTEN: Richtig, aber es gibt Möglichkeiten mit diesem und weiteren Paradoxa umzugehen.

2. Nachfrage zur Darstellung des Undarstellbaren: deus sive natura

WANDERER: Nun, dieses Paradox wird uns wohl noch eine Weile auf unserem Weg begleiten, aber vielleicht freunden wir uns mit ihm an und werden gute Nachbarn. Ein Paradox ist nämlich auch der Grund, weshalb ich meinen Gedanken der ewigen Wiederkehr nicht als Be-

hauptung, sondern als Hypothese formuliert habe: „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ‚Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen...‘“ Das Problem hier ist, dass der *Inhalt* des Gedankens, sollte er wahr sein, vorwegnimmt, dass der Leser ihn schon unzählige Male gelesen hat. Wie aber könnte er sich dann in ein Verhältnis zu ihm setzen? Die unzähligen Male scheinen spurlos an ihm vorbeigegangen zu sein, weil sich ja alles gleich wiederholt. Mit der hypothetischen Formulierung dagegen wird ein Spielraum geschaffen, um den Gedanken distanziert zu erwägen. Indem zwischen Inhalt und Darstellungsform unterschieden wird, kann man dem Paradox entkommen, dass der Gedanke mit Notwendigkeit so wiedergedacht werden muss, aber zugleich einen verwandeln soll.

SCHATTEN: Auch für dich stellt sich also ein Paradox und kein kleines. Denn man könnte wohl von einem Beobachter *ausserhalb* der Natur sagen, dass sich alles gleich *innerhalb* der Natur wiederholt. Wenn dieser Beobachter jedoch selbst innerhalb der Natur steht, ist er Teil der Wiederholung und durchläuft denselben

Prozess. Allein indem er weiss, dass er sich in diesem oder jenem Zyklus befindet, ist er nicht mehr derselbe Beobachter.

Diese Darstellungsfrage verweist auf einen fundamentalen Gegensatz in der Philosophie, denjenigen zwischen Transzendenz und Immanenz. Eine transzendente Konzeption geht von der Möglichkeit einer Perspektive ausserhalb der Welt aus, auch wenn diese nicht zugänglich ist. In einer immanenten Konzeption dagegen ist jede Perspektive Teil des Ganzen. Unser beider grosser Vorgänger Platon hatte mit seiner ‚Ideenlehre‘ eine transzendente Konzeption ange-dacht, nach der jenseitige Ideen Urbilder von diesseitigen Dingen sind. Nur nebenbei gesagt ist für ihn im Bereich der ewigen Ideen eine exakte Wiederholung möglich, nämlich eine „Wiedererinnerung (Anamnesis)“, während es im Bereich der zeitlichen Dinge nur unterschiedliche Wahrnehmungen gibt. Damit erklärt er im Dialog *Menon*, wie es möglich ist, nach etwas zu suchen, das man noch nicht weiss, aber doch wissen müsste, um überhaupt suchen zu können. Unter Anleitung von Sokrates bestimmt ein der Mathematik unkundiger Knabe daraufhin die Länge der Diagonalen eines Quadrats, und zwar allein durch Wiedererinnerung an das Wissen seiner unsterblichen Seele.

Auch das Christentum glaubt an eine Transzendenz, bei der ein jenseitiger Gott willkürlich in die diesseitige Welt eingreift. An sich ist gegen eine Transzendenz nichts einzuwenden, und es gibt Philosophen, die von ihr ebenso klugen wie virtuosen Gebrauch gemacht haben, wie etwa Cusanus. Heikel sind, wie ich, Spinoza, am eigenen Leib erfahren habe, aber die Missbräuche und Manipulationen, die damit betrieben werden. Denn ein transzendenter Bereich ist ein „asylum ignorantiae“, ein Schlupfloch der Unwissenheit, in das vieles hineinprojiziert und noch mehr herausgelesen werden kann.

WANDERER: Ich weiss wohl, du warst der konsequenteste Denker der Immanenz. Für dich steht jede Ursache *innerhalb* des gesamten Naturzusammenhangs. Wenn Gott Ursache von einem Ereignis oder einem Ding in der Natur sein soll, so muss er selber Teil dieser Natur sein, was du mit deiner Formel *Deus sive natura* auf den Punkt gebracht hast – einen wunden Punkt freilich für das Christentum und die davon abgeleiteten Moralen... Denn einerseits wird zugestanden, dass Gott existiert und zwar *als* Natur, *als* alle Dinge der Natur, andererseits wird gesagt, dass Gott nicht existiert, nämlich nicht in der Weise, in der man ihn sich bisher vorzustellen pflegte: als König oder Richter.

So findet man sich in der paradoxen Situation wieder, dass die Existenz Gottes sowohl behauptet als auch aufgehoben wird, und dass der Pantheismus zugleich ein Atheismus ist. In gewissem Sinne nimmt das meinen „Tod Gottes“ voraus...

SCHATTEN: Die Lösung des Paradoxes besteht eben darin, den Begriff Gott umzudeuten. Gott wird nunmehr ontologisch als „Substanz“ verstanden. An dieser Substanz haften keine personalen Züge mehr wie Güte oder Gerechtigkeit. Und so ist es auch kein moralischer Gott mehr, sondern ein Gott jenseits von Gut und Böse. Aus der Identifikation Gott = Natur = Substanz ergeben sich freilich weitere Paradoxien. Weil es nur *einen* Gott bzw. *eine* Natur bzw. *eine* Substanz gibt und zugleich nichts ausserhalb ihrer, kann man im strengen Sinne gar nicht sagen, dass sie „einzig“ sind. Denn zählen kann man nur Dinge, die zu mehreren vorkommen. Und weil die Substanz unteilbar ist, können die einzelnen Dinge in der Natur – wie dieser Baum oder dieser See – keine Substanzen mehr sein, wie sie es noch für Aristoteles waren. Das heisst insbesondere, dass sie nicht mehr selbständig existieren, sondern auf unendliche Weise miteinander verwoben sind. Die bestimmte und konkrete Existenzweise je-

des Dings ist Folge des Zusammenwirkens aller Ursachen in der Natur. Das alles verlangt nach einer neuen Weise, Relationen zu denken, wofür das Konzept des Ausdrucks oder der Expression steht. Dieser Baum und dieser See *drücken das Wesen der Substanz aus*. Und damit kann zugleich das angesprochene Paradox der Teilbarkeit des Unteilbaren gelöst werden. Denn als ausdrückender „Modus“ ist ein Ding nicht ein blosser Teil der Substanz, sondern ist „in ihr“ wie beispielsweise eine Welle im See.

WANDERER: ...die nicht ein Teil des Sees ist?

SCHATTEN: Jedenfalls nicht im gewöhnlichen Sinne, so wie man sich vorstellt, ein Stück Stein aus einem Felsen herausbrechen zu können. An der Welle zeigt sich, dass sie eine „Modifikation“ des Ganzen ist, die auch nur vom Ganzen her verstanden werden kann. Durch die unendliche Verwobenheit aller Dinge stellt sich aber ein drittes Paradox: Ein Körper unterscheidet sich von anderen Körpern durch Bewegung und Ruhe. Diese aber erhält er nur von anderen ‚Körpern‘. Das heisst man muss etwas voraussetzen – was ein Körper ist –, das schon bestimmt ist, um dieses selber bestimmen zu können. Auch diese Zirkularität oder Paradoxie ist eine Folge der Immanenz, nach der alle Ur-

sachen und Wirkungen einen in sich geschlossenen Zusammenhang bilden, in dem alles sich wechselseitig bestimmt und bestimmt wird.

3. Nachfrage zum Grund der Immanenz: *die causa sui*

WANDERER: Gibt es denn einen Grund für diese Immanenz? Stehen wir nicht vielmehr allesamt auf einem Ungrund? Ich sagte ja: die Tiere meines Zarathustra glauben, der ewigen Wiederkunft von aussen zuschauen zu können, und machen so aus ihr ein „Leier-Lied“, eine Wiederholung des Gleichen. Sie tun dies, weil sie einen Halt brauchen. In den Refrain eines Leier-Liedes kann man einstimmen, ihm zustimmen und aufgrund der bekannten Melodie Sicherheit und Orientierung gewinnen. Was aber, wenn man genauer hinsieht und die verborgenen Paradoxien bemerkt, die auf die Abgründigkeit des Gedankens verweisen? Ist er dann nicht vielmehr ein Wagnis, eine Kühnheit, ein Sprung, bei dem nicht absehbar ist, auf welchem Grund oder Ungrund man landet?

SCHATTEN: Ich habe versucht, du weisst es ja, einen solchen Grund mit dem zu legen, was ich „causa sui“ nannte. Eine causa sui ist eine „Ur-

sache ihrer selbst“, d.h. eine Ursache, die sich selber hervorbringt, oder auch eine Wirkung, die ihre eigene Ursache ist. Zunächst ist auch dieses Konzept paradox: Ursache und Wirkung beschreiben eine kausale Folge von Ereignissen. Als solche liegen sie zeitlich auseinander, während sie doch zusammenfallen sollten. Man kann die causa sui aber entparadoxieren, indem man die Zeit herausnimmt und die Metaphysik „unter einer Perspektive der Ewigkeit“ betrachtet. Eine causa sui ist dann, statt einer Ursache, die eine Wirkung zur Folge hat, eine Essenz, die sich als Existenz ausdrückt. Allein durch das, was sie ist, muss sie existieren.

WANDERER: Warte! Wie willst du die Zeit herausnehmen? Sie ist doch unhintergebar und ewig rollt nur das Rad des Seins. Würde man die causa sui zeitlich auslegen, ergäbe sich eine unendliche Folge von Ursache-Wirkung-Ursache-Wirkung-Ursache ... und alle wären sich gleich.

SCHATTEN: Die einzige causa sui ist ja auch Gott bzw. die Natur bzw. die Substanz. Sie allein existieren durch sich selber. Alle einzelnen Dinge wie dieser Baum oder dieser See werden durch etwas anderes verursacht. Dennoch ist sie als Rahmen unverzichtbar für die Imma-

nenz. Gäbe es sie nicht, könnte man immer wieder nach Ursachen ausserhalb des Systems fragen. Und eine solche Transzendenz wollen wir ja vermeiden.

WANDERER: Demgegenüber behauptet mein Gedanke der ewigen Wiederkunft die Gleichheit jedes einzelnen Dings, was dann freilich auch die Gleichheit der Gesamt-Konstellation zur Folge hat. Würde man eine bestimmte „Configuration“ von Dingen zu einem Zeitpunkt auf einer photographischen Platte festhalten, dann ergäbe sich zu einem späteren Zeitpunkt nochmals dasselbe Bild und dies unendlich viele Male. Würde man alle diese Platten übereinanderstapeln und so gleichsam die Zeit herausprojizieren, sähe man ein deckungsgleiches Muster, weil die „Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt“. Damit käme man der *causa sui* schon recht nahe. Die ewige Wiederkunft wäre dann so etwas wie deren Verzeitlichung in einem immerwährenden Kreislauf.

SCHATTEN: Richtig. Nur hinsichtlich der Bezeichnung Kreislauf gilt es vorsichtig zu sein. Denn die Kreisförmigkeit hängt auch von der *Darstellung* ab. Wenn wir jeden Tag zum pyramidalen Block und zurück wandern würden, dann stellt sich diese Bewegung in einem Orts-

Diagramm als Linie dar, in einem Orts-Zeit-Diagramm als Zickzack-Linie, und in einem Orts-Geschwindigkeits-Diagramm erst als geschlossene Linie. Hier betrachten wir die Dinge allerdings wieder aus einer Aussenperspektive. Dein Gedanke selber lässt sich nicht darstellen, sondern nur paradox denken.

WANDERER: Jedenfalls scheinen beide, *causa sui* und ewige Wiederkunft, die Funktion von Kristallisationskernen für das Denken zu haben. Aus der *causa sui* lässt sich ja deine ganze Ethik entfalten. Ihre Anfangs-Paradoxie zwingt sogar zu dieser Entfaltung. Und beide lassen sich letztlich nicht an etwas Einzelnem festmachen, sondern nur an einem Gesamtzusammenhang. In dieser Hinsicht gibt es eine Verwandtschaft zu dem, was Kant „regulative Ideen“ nannte. Regulative Ideen wie „Welt“, „Seele“ oder „Gott“ beziehen sich nicht auf einen Gegenstand der Erfahrung, sondern ermöglichen das Fragmentarische der Wirklichkeit zu einem Ganzen zu ordnen. Dadurch kann der Verstand erst kohärent oder, wie Kant sagt, mit sich in einen „durchgängigen Zusammenhang“ gebracht werden. Die Idee von „Welt“ beispielsweise ermöglicht, die Gesamtheit dieser Steine, Bäume und Berge *als Gesamtheit* fassbar zu machen.

SCHATTEN: Und so ermöglicht die *causa sui* die Immanenz kohärent zu denken als einen in sich geschlossenen Ursache-Wirkungszusammenhang.

4. Nachfrage zur naturwissenschaftlichen Begründung

SCHATTEN: Du hast von Thermodynamik gesprochen. Was hätte sie mit meiner *causa sui* zu tun?

WANDERER: Rückfrage – wie steht es mit der Geschlossenheit von Systemen überhaupt? Gibt es dann noch Entwicklung? Und welche? Nach der Theorie der Thermodynamik kann die Umwandlung von Wärme in Arbeit formuliert werden. So wird zum Beispiel berechenbar, wieviel Bewegungsenergie sich aus einer Dampfmaschine gewinnen lässt. Die beiden Hauptsätze der Thermodynamik besagen, dass die Energie eines abgeschlossenen Systems konstant bleibt und dass man nicht einzig einem Speicher Wärme entziehen und vollständig in Arbeit umwandeln kann. Der Kessel einer Dampfmaschine muss erst beheizt werden, so dass die „innere Energie“ dieses geschlossenen Systems zunimmt (1. Hauptsatz). Diese

kann dann in Bewegung umgesetzt werden, wobei ein gewisser Wirkungsgrad nicht übertroffen werden kann (2. Hauptsatz).

Dabei lässt sich auch folgendes beobachten: Öffnet man den Dampfkessel, treten die Wassermoleküle aus und vermischen sich mit der Umgebungsluft. Der Endzustand ist ungeordnet, homogen und indifferent. Demgegenüber war der Anfangszustand, in dem die Moleküle im Kessel beisammen waren, geordneter. Eine alternative Formulierung des 2. Hauptsatzes besagt deshalb, dass die Unordnung, die „Entropie“ eines Systems, stets zunimmt. Rudolph Clausius, einer der Begründer der Thermodynamik, fasste dies 1865 so: „1) Die Energie der Welt ist konstant. 2) Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu“. Entscheidend ist, dass dadurch eine Entwicklungsrichtung ausgezeichnet ist. Thermodynamische Systeme tendieren auf einen solchen Endzustand hin, der in naher oder ferner Zukunft höchstwahrscheinlich erreicht wird. Auch das Universum als Ganzes kann als ein solches System betrachtet werden. Ihm prognostiziert man einen „Wärmetod“, bei dem sich alle Strukturen ausnivellieren. Dieser Vorgang verläuft in nur eine Richtung, ist also *irreversibel*.

SCHATTEN: Dein Gedanke der ewigen Wie-

derkunft würde – vor diesem physikalischen Hintergrund gedeutet – aber gerade das Gegenteil einfordern. Statt der Irreversibilität würde er eine Wiederherstellung des Anfangszustands, also eine Reversibilität postulieren. Die Wassermoleküle müssten, nachdem sie dem Dampfkessel entwichen sind, wieder dorthin zurückkehren.

WANDERER: Gerade dies behauptet ein erstaunliches Theorem des französischen Mathematikers Henri Poincaré, das er im Jahr 1890 veröffentlichen wird. Im Rahmen der klassischen Mechanik beweist er, dass ein sich selbst überlassenes Teilchen wieder zu seinem Ursprungsort zurückkehrt. Dabei hat er primär die Himmelsmechanik im Auge, wo sich Planeten oder Kometen auf geschlossenen Bahnen bewegen, also wiederkehren. Doch wegen seiner Allgemeinheit muss das Theorem auch für ein Wassermolekül in einem Dampfkessel gelten. Und dies scheint der Thermodynamik diametral zu widersprechen. Die genauere Formulierung von Poincaré lautet, dass es für jeden Punkt im sogenannten Phasenraum – dem Raum von Orts- und Impulskoordinaten – einen Punkt in dessen Nähe gibt, zu dem der anfängliche Punkt wiederkehrt. Machen wir uns dies anhand eines Spaziergangs anschaulich:

Der Weg von Sils Maria zum Nietzsche-Stein ist etwa 5 km lang und 2 m breit. Seine Fläche beträgt also 10'000 Quadratmeter. Darauf drücken wir beim Gehen unsere Fussstapfen ein, und wenn wir mehrmals hin- und herlaufen, würden wir irgendwann wieder auf sie treten. Also gibt es höchstens so viele sich nicht überschneidende Fussstapfen wie das Verhältnis „Fläche des Wegs geteilt durch Fläche eines Fusses“. Wenn man annimmt, dass eine Schuhsole 200 Quadratzentimeter gross ist, dann wären dies immerhin 500'000.

SCHATTEN: Und wie lässt sich nun der offensichtliche Widerspruch zwischen der Thermodynamik und dem Wiederkehrtheorem erklären?

WANDERER: Die Thermodynamik ist eine statistische Theorie, d.h. sie macht Aussagen über wahrscheinliche Aufenthaltsorte von Teilchenmengen, nicht aber über die genauen Aufenthaltsorte von einzelnen Teilchen. Sie behauptet letztlich nur, dass ein ungeordneter homogener Endzustand mit grösserer Wahrscheinlichkeit auftritt als ein geordneter, heterogener. Sowohl hinsichtlich ihrer Prämissen als auch ihres Anwendungsbereichs sind Thermodynamik und klassische Mechanik verschieden. Aber auch

so lässt sich das Wiederkehrtheorem nur beschränkt auf den ewigen Wiederkunfts-Gedanken übertragen. Denn eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise geht eben von einem aussenstehenden Beobachter aus, während meine Version gerade den Beobachter miteinschließt. Trotzdem liegen gewisse Parallelen auf der Hand.⁴

5. Nachfrage zum Nihilismus: *eine Welt ohne Zwecke*

SCHATTEN: In gewissem Sinne hat die Gedankenfigur der Thermodynamik, dass Prozesse gerichtet sind und auf einen Endzustand zulaufen, eine philosophische bzw. theologische Parallele, die schon zu meiner Zeit kontrovers diskutiert wurde: die Frage, ob es Finalursachen (*causae finales*) gibt oder nur Wirkursachen (*causae efficientes*). Wer sich für Finalursachen ausspricht, glaubt daran, dass Gegenwärtiges durch Künftiges erklärt oder gar gelenkt wird. So tun es die Vertreter religiöser Lehren, wenn sie glauben, dass ein künftiger Heilszustand den Zielpunkt aller Entwicklungen bilde. Und so tun es die Menschen im allgemeinen, wenn sie meinen, dass die Natur nach Zwecken eingerichtet sei. Ich habe solche Vorstellungen, die

man „teleologisch“ nennt, stets vehement abgelehnt. Der erste Teil meiner *Ethica* endet mit einer Kritik am Vorurteil, alle Dinge in der Natur seien um eines Zwecks willen da und Gott selber lenke alles zu einem Zweck. Ich erkläre da auch, wie man darauf kommt:
Da die Menschen

in sich und außer sich zahlreiche Mittel bemerkten, die zum Erreichen ihres Nutzens nicht wenig beitragen, wie z.B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Tiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer, Fische zu ernähren usw., so kam es, daß sie alles in der Natur als Mittel zu ihrem eigenen Nutzen betrachten. Und weil sie wissen, daß jene Mittel von ihnen zwar gefunden, aber nicht hergestellt sind, sahen sie sich daher veranlaßt zu glauben, irgendein anderer sei es, der diese Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe. Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel ansahen, konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst gemacht hätten, sondern aus den Mitteln, die sie sich selbst zu bereiten pflegen, mußten sie schließen, es gäbe irgendeinen oder mehrere mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, welche alles für sie besorgt und alles zu ihrem Nutzen gemacht hätten.

Ich zeige also, dass die Begriffe Gut und Schlecht,

Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit den Dingen lediglich zum eigenen Nutzen zugeschrieben werden. Ein durchaus verwandtes Verfahren wirst du dann „Genealogie“ nennen.

WANDERER: Die biblische Heilsgeschichte ist eine Erzählung, die immerhin „dem Menschen einen absoluten Werth, im Gegensatz zu seiner Kleinigkeit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens“ verlieh, wie ich in Lenzer Heide notiert habe. Und so auch zahlreiche säkulare Abwandlungen. Hegel etwa verstand die Geschichte als Fortgang zu einem „absoluten Wissen“. Andere sehen in der Technik einen Fortschritt. Parallel zum Endzustand der Thermodynamik wird dabei oft auch ein „Ende der Geschichte“ postuliert. Ein Grund, warum sich teleologische Erzählungen in vielen Ausgestaltungen halten und man sich nur schwer von ihnen zu lösen kann, ist, dass sie sinnstiftend sind. Wenn sich aber die „christliche Moral-Hypothese“ gegen sich selber wendet und die „erreichte Macht des Menschen erlaubt“, extreme Hypothesen zu mässigen, geht damit auch ein Verlust an Wert und Sinn einher. Denn früher konnte man, wenn auch viel Leid auf dem Weg zum Heil gelegen sein mochte, es doch angesichts der in Aussicht stehenden

Belohnung ertragen und bejahren. Vor diesem Hintergrund *teleologischer Sinnhaftigkeit* ist die Hauptfrage: „Bringen wir die Zweckvorstellung aus dem Prozesse weg und bejahren wir trotzdem den Prozess?“

SCHATTEN: Bestreitest nicht auch du die Teleologie?

WANDERER: Allerdings. Ich habe im Aphorismus 109 meiner *Fröhlichen Wissenschaft* geschrieben: „Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein lebendiges Wesen sei. [... Das All] ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort ‚Maschine‘ eine viel zu hohe Ehre an. Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklischen Bewegungen unserer Nachbar-Sterne überhaupt und überall vorauszusetzen; schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. [...] Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen.“

SCHATTEN: Ich finde es aufschlussreich, wie du hier den Begriff *Notwendigkeit* ins Spiel bringst. Denn auf ihm beruht auch für mich die Bejahung. Diese Notwendigkeit ist keine, die bloss durch auferlegte Gesetze behauptet wird, sondern eher eine im Sinne Leukipps und Demokrits, nach der sich die Bewegungen der Dinge gemäss einer Naturkraft „Ananke“ zwingend fügen.

WANDERER: Und das wären dann keine ‚Naturgesetze‘. Denn: „Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe. Es gibt nur Nothwendigkeiten: da ist Keiner, der befiehlt, Keiner, der gehorcht, Keiner, der übertritt. Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke gibt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall gibt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort ‚Zufall‘ einen Sinn.“ Die Vorstellung des Alls als Organismus ist vielmehr ein Schatten Gottes – und wann „werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!“

SCHATTEN: In dem, dass du die Zwecke, aber

auch den Zufall bestreitest, kann ich dich nur bestärken. In einer Welt des Zufalls ist man geneigt zu bejahen und zu verneinen, was gerade günstig oder ungünstig für einen ausfällt. In einer Welt ohne Zufall dagegen muss die Bejahung einen anderen Grund und eine andere Qualität haben.

WANDERER: Und du hast ja eine solche Qualität gewonnen, indem du jedem Moment eine logische Notwendigkeit zugeschrieben hast.

SCHATTEN: Diese logische Notwendigkeit gründet in der Metaphysik, die die Konstellationen der Dinge unter einer Perspektive der Ewigkeit verzeichnet. Alles umfassend und allem zugrunde liegt die eine Substanz, die mit Gott und der Natur zusammenfällt. Die einzelnen Dinge wie dieser See oder dieser Baum sind sogenannte „Modi“, die die Essenz dieser Substanz auf bestimmte Weise „ausdrücken“. Unter der Perspektive der Ewigkeit sind begriffslogische Verhältnisse zwischen See und Baum dargestellt. Betrachtet man nun diese Dinge in der Zeit, werden deren Verhältnisse zu *kausalen* Folgebeziehungen. Der Baum wächst, *weil* aus dem See Wasser verdunstet und weil es als Regen niederfällt und ihn speist. Grundlegend ist jedes Mal aber die *Ausdrucksrelation*, die von

der Ewigkeit in die Zeitlichkeit hineinreicht. So ist der Baum eigentlich ein Ausdruck der göttlichen Kraft bzw. der substanzialen Macht.

WANDERER: Das steht in völligem Gegensatz zur Auffassung, dass der Baum zu einem Zweck oder Nutzen für den Menschen gemacht sei. Es scheint, als hättest du mir meine Teleologiekritik damit vorweggenommen ... vielleicht sogar auf gründlichere Weise.

SCHATTEN: Man kann die Bejahung auch noch so sehen: Während eine teleologische Konzeption davon ausgeht, dass etwas *noch nicht* erreicht ist, ist nach meiner Metaphysik des Ausdrucks jeder Zustand der Natur, wie er gerade ist, vollkommen. Diese Vollkommenheit ist eine ontologische in dem Sinne, dass alle Möglichkeiten Gottes ausgeschöpft und erfüllt sind.⁵ Freilich kann sich dies für unsere beschränkte Perspektive anders ausnehmen. Der Ausdruck ist dann inadäquat oder verstellt. Du würdest das vielleicht „symptomatisch“ nennen.

WANDERER: Ebenso steht auch im Gedanken der ewigen Wiederkunft nichts aus, weil alles schon erreicht ist, und so stimme ich dir zu, wenn ich – wieder in meinem Lenzer Heide-

Notat – schreibe: „Alles vollkommen, göttlich, ewig⁶ zwingt ebenfalls zu einem Glauben an die ewige Wiederkunft.“ Vielleicht kannst du sogar mit meiner Begründung dafür etwas anfangen: „Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich an jedem Geschehen ausdrückt, müsste, wenn er von einem Individuum als sein Grundcharakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gut zu heißen. Es käme eben darauf an, daß man diesen Grundcharakterzug als gut, werthvoll, mit Lust empfindet.“

SCHATTEN: Ja, durchaus: Wenn sich etwas in der Natur ereignet, das man so auch an sich selber vorfindet, würde das einen disponieren, es zu bejahen. Und tatsächlich kann man sich das an einem einfachen, aber grundlegenden Fall vor Augen führen: Jedes Ding strebt danach, sich in seinem Sein zu erhalten. Ich nenne dieses Streben oder Begehren „conatus“ und betrachte es als Manifestation der göttlichen Macht in jedem Individuum, sei es Mensch, Tier oder Pflanze. Es ist der Grundcharakterzug jedes Geschehens und kann daher von jedem Individuum auch als sein Grundcharakterzug empfunden und bejaht werden.

WANDERER: Da du dies sagst, fällt mir auf, dass auch ich von Ausdruck gesprochen habe: ein „Grundcharakter“, „der sich an jedem Geschehen *ausdrückt*“...

SCHATTEN: Auf diesem Grundcharakterzug baut, wie wir eingangs besprochen haben, meine gesamte Ethik auf. Ein Individuum kann zunächst nichts anderes tun als ihm zu entsprechen – mehr noch: es *ist* dieses Streben und nichts dahinter oder darüberhinaus. Trotzdem muss es mit anderen Individuen kooperieren, gerade um selber weiterbestehen zu können. So kommen wir auf das am Anfang aufgeworfene Paradox zurück, wie eine Ethik möglich ist, die von jenem Streben absehen muss und doch nicht absehen kann. Eine Lösung besteht darin, aus gemeinschaftlich verstandenen Elementen Brücken zu bauen. Man erkennt, dass Selbsterhaltung in einem gemeinsamen Staatswesen am besten funktioniert. Bejahen kann man also, was sich in einem selbst ebenso wie in einem anderen ausdrückt. Jeder Teil ist im Ganzen und das Ganze in jedem Teil. Und darin mag man einen gewissen Trost, aber auch eine *Sinnhaftigkeit* sehen.

WANDERER: Bei Gott und allen Dingen, an die ich nicht glaube. Das wäre dann ein Sinn,

der nicht mehr in der Erreichung eines vorgegebenen Ziels besteht, sondern im Ausdruck seines eigenen Wesens und seiner Fähigkeiten. Auch damit hast du mir etwas vorweggenommen, das ich, wenngleich in anderer Form, als „Selbsterschaffung“ bezeichne. Ein Unterschied ist freilich, dass jene Schaffensfähigkeit bei dir aus Gott folgt und ein Schaffender sie nur noch ausdrücken muss. Doch ist dies nicht eine Metaphysik alten Stils, die eben noch auf Gott baut und vertraut?

6. Nachfrage zur Umwertung der Werte durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft

SCHATTEN: Mein Schicksal ist, dass ich von den Leuten auch hierin schlecht verstanden werde und man mich für einen Metaphysiker alten Schlages hält. Dabei sollten gerade die Paradoxien zeigen, dass die Sache ein wenig anders liegt. Schauen wir uns das an: Ein Kennzeichen traditioneller Metaphysik ist eine Reihe begrifflicher Unterscheidungen wie Sein und Werden, Allgemeines und Besonderes, Ewiges und Zeitliches, Identität und Differenz, Substanz und Akzidens, Geistiges und Körperliches, Seele und Leib, Vernunft und Triebe, Gut und Böse, Wahrheit und Falschheit. Die-

se Unterscheidungen sind nicht symmetrisch, sondern der jeweils erste Begriff gilt als höherwertig: Das Geistige wiegt mehr als das Körperliche, das Gute ist besser als das Böse, das Sein ist göttlicher als das Werden. Woher aber kommen diese asymmetrischen Bewertungen?

WANDERER: Diese Werte umzuwerten ist ja mein Programm! Dazu reicht allerdings eine bloße Umkehrung der traditionellen Asymmetrien nicht. Denn das Gegenteil eines Dogmas ist wieder ein Dogma und das Gegenteil eines metaphysischen Satzes wieder ein metaphysischer Satz. Man muss den Hebel so ansetzen, dass man jene Unterscheidungen selber als gewordene und durch Interessen motivierte begreift. Das eben leistet meine Genealogie.

SCHATTEN: Die traditionelle Metaphysik immunisiert sich, indem sie ihre Unterscheidungen durch sich selber rechtfertigt. Sein, Allgemeines, Substanz, Geist gelten als höherwertig, weil sie mit der Ewigkeit assoziiert werden, die ihrerseits als höherwertig gilt. Nimmt man aber die Zeitlichkeit wie du ernst und trägt sie in die Metaphysik ein, entzieht man ihr diese Rechtfertigungsgrundlage. Und auch ich habe gesagt, dass das Allgemeine nicht mehr vorrangig ist, sondern aufgrund eines Erkenntnis-

defizits unserer zeitlichen Wahrnehmung zustande kommt. Wenn wir vom „Seienden“, vom „Ding“ oder von „Etwas“ sprechen, mitteln wir über viele besondere Seiende und besondere Dinge hinweg und beachten ihre Unterschiede nicht. Ebenso wenn wir von „Mensch“ oder von „Hund“ sprechen statt von diesem Menschen namens Peter und diesem Hund namens Cerberus. In der Realität gibt es nur singuläre Individuen. Und auch die vermeintlich höhere Stellung des Geistes gegenüber dem Körper ist ein Vorurteil. Geist und Körper sind vielmehr zwei Seiten derselben Münze.

WANDERER: Wahrlich, mit all dem schlägst du eine ungewöhnliche Metaphysik vor und treibst sie auf eine Spitze, an der sie zugleich zerbricht. Die traditionellen Unterscheidungen von Sein und Werden, Allgemeinem und Besonderem, Ewigem und Zeitlichem, Geistigem und Körperlichem kollabieren. – Aber es bleibt ein Gott. „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden. Hat es einen Sinn, sich einen Gott jenseits von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ zu denken?“

SCHATTEN: Durchaus. Aber dieser Gott ist, wenn Gott, Natur und Substanz zusammenfallen, keine Figur mehr, sondern eine Struktur. In dieser Struktur zirkuliert unablässig Kraft,

Macht, Wirksamkeit, die das Wesen Gottes ausmachen.

WANDERER: Dann wäre das, was ich „Wille zur Macht“ genannt habe, ebenfalls eine Ausdrucksform des conatus, der ja eine Manifestation dieser Macht ist?

SCHATTEN: Gewissermassen. Nur ist diese Macht Gottes für mich keine Herrschaftsmacht, die unterwirft, bestraft, annektiert, sondern schlicht ein Vermögen, eine Wirksamkeit, eine Fähigkeit, die jedem Ding im gleichen Sinne wie Gott zukommt.

WANDERER: Ach, ihr Schatten seid bessere Menschen als wir, das merke ich. Vielleicht wirst du damit unversehens vom Sklaven zum Herrn? Und ich beginne zu zweifeln, ob mein Gedanke der ewigen Wiederkunft, der eine ähnliche Umkehrung der Rangordnungen bewirken sollte, noch kräftig genug ist oder vielleicht in Zukunft ... überflüssig?

7. Nachfrage zum Entwurf eines fröhlichen *Chaos sive natura*

SCHATTEN: Wenn ich unser Gespräch bis dahin recht aufgefasst habe, richtet sich dein

Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen gegen eine bestimmte Bewertung und Rangordnung der Dinge sowie gegen ein teleologisches Verständnis von Sinn. Damit beantworten sich einige meiner Nachfragen. Und damit kommen wir wohl ans Ende unseres Weges.

WANDERER: Oh, ist es schon Zeit zu scheiden? Warte noch einen Augenblick! Was sind denn die Konsequenzen? Wenn die Bejahung nicht in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft liegt, sondern das Leben ein ewiger Kreislauf ist, muss neben dem Werden auch das Vergehen bejaht werden. Ich habe meinen Zarathustra sagen lassen: „Und nun wälzte sich Wolke auf Wolke über den Geist: bis endlich der Wahnsinn predigte: ‚Alles vergeht, darum ist Alles werth zu vergehn!‘“

SCHATTEN: Das scheint das Schwerste. Wie würdest denn du zu einer solchen *Haltung* gelangen?

WANDERER: Man muss sich den Ausweg versagen. In meiner *Fröhlichen Wissenschaft*, Nr. 285, habe ich geschrieben: Du wirst „niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und

deine Gedanken abzuschirren [...] es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden: – Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft! – Es giebt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.“

Aus einer tieferen Schattenhöhle tritt unvermittelt Sisyphos auf, der ebenfalls im Hades weilt und seinen Stein rollt.

SISYPHOS: Ich lauschte eurem Gespräch von fern. Gestattet, ich sei für eine kurze Weile in eurem Bunde der Dritte. Ich hörte euch zu Beginn von einem Stein sprechen, den man nicht

wälzen kann. Ich wurde durch die Götter zu meiner mühseligen Arbeit verdammt und es scheint nichts Sinnloseres zu geben als meine ergebnislose Tätigkeit. Immerhin sind mir Pausen vergönnt. Und in diesen Pausen, in denen mein Stein wieder hinunterrollt und ich an den Ausgangspunkt zurückkehre, werde ich stärker. Sie ändern meine *Haltung zu meinem Stein*. So wurde ich erlöst und für glücklich befunden von jemandem, der diese Absurdität erkannte: „Je vois cet homme redescendre d’un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin. Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son Malheur, cette heure est celle de la conscience. A chacun des instants, où il quitte les sommets et s’enforce peu à peu vers les tanières des dieux, il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher.“⁶

WANDERER: Mein Schatten konnte sich ebenfalls glücklich nennen, freilich nur, weil er einen Gott kennt, der alle Individuen einbegreift. Sie alle drücken ihn auf je ihre Weise aus. Wie sie dies tun, bleibt ihnen zur Erkenntnis überlassen.

SISYPHOS: Ich muss wieder meinen Stein rollen. Lebt wohl!

SCHATTEN: Die Erkenntnis, auf welche Weise man Gott ist, führt ebenfalls zu einer veränderten Haltung. „Alle Handlungen, die aus Affekten folgen, die dem Geist zukommen, insofern er einsieht, rechne ich zur Charakterstärke, die ich in Selbstvertrauen und Edelmut einteile.“

WANDERER: So begegnen sich der Atheismus des einen Schattens und der Pantheismus des anderen Schattens im Lichtkegel der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Lasst uns darauf eine neue Art zu leben entwerfen! Sie soll fröhlich von „Chaos sive natura“ handeln, von der „Einverleibung der Erfahrungen“ und davon, dass nur das „vollkommene ego“ die „Liebe“ hat, und schliesslich von der „Begierde, alles noch einmal und ewige Male zu erleben“ und somit von der „unablässige[n] Verwandlung“, in einem kurzen Zeitraum durch viele Individuen hindurch“ zu müssen. Damit denken wir, was du, Schatten Spinozas, angefangen hast, weiter.

SCHATTEN: Gut, dann leiste ich jetzt Sisyphos wieder ein wenig Gesellschaft. Er braucht die Zweisamkeit von Zeit zu Zeit ebenso wie du.

Timon Boehm

Anmerkungen der Interpreten zu schattenhaften Äusserungen Spinozas:

¹ In der griechischen Mythologie ist der Hades der Ort, wo die Gestorbenen einkehrt sind. Nach der Erzählung Homers betritt Odysseus dieses geheimnisvolle Reich der Schatten auf seiner Rückreise von Troja nach Ithaka. Nachdem er gebührende Opfer dargebracht hat, erhält er Auskunft über sein künftiges Schicksal, und es erscheinen ihm die Seelen bzw. Schatten mythischer Helden.

² Geometrisch betrachtet kann man einen Schatten nur zu zwei Zeiten im Tagesverlauf loswerden: am Mittag, wenn die Sonne senkrecht über einem steht (man denke an Nietzsches „grossen Mittag“), und ein zweites Mal, wenn die Sonne untergeht oder untergegangen ist (man denke an „Die Sonne sinkt“) – und so endet auch „Der Wanderer und sein Schatten“. Versucht man seinem Schatten davonzulaufen, wird man sich umso mehr bewusst, dass er einen verfolgt und die Flucht zum Scheitern verurteilt ist. Für Nietzsche, der zeitlebens versuchte, sich aus geographischen, gesellschaftlichen und familiären Umklammerungen zu lösen, muss diese Metapher besonders eindringlich gewesen sein.

³ Das hiermit aufgeworfene Problem ist der Umgang mit Vergangenheit, Vorgängern, Vätern. Es ist ein Problem geblieben. In unserer Zeit notierte Mani Matter, der hintersinnige Schweizer Liedermacher: „Was unsere Väter schufen / war / da sie es schufen

neu / bleiben wir später / den Vätern treu / schaffen wir neu“. Seine Formulierung stellt die Aufgabe als *Paradox*. Gerade im Neuschaffen, d.h. auch in der Überwindung und im Bruch, besteht die Treue und Anerkennung. Zwar könnte man das Paradox durch eine Unterscheidung entparadoxieren: einerseits *dass* man schafft – und darin besteht die Treue –, andererseits *was* man schafft – und darin besteht die Überwindung. Dennoch zeigt es, dass man Vergangenheit, Vorgänger und Väter nicht einfach beiseite schieben oder sich vom Leib halten kann, sondern auf rätselhafte Weise an sie gekettet ist. Psychoanalytisch betrachtet wiederholt man unbewusst dasjenige, was man nicht versteht bzw. dasjenige, mit dem man ‚nicht fertig wird‘. Dies kann sich dann in ambivalenten Stellungnahmen zum Problem oder zur problematischen Person niederschlagen.

⁴ Da Poincarés Theorem erst 1890 veröffentlicht wurde, konnte Nietzsche, der im Januar 1889 von seinem Freund Overbeck geleitet in der Baseler Klinik Friedmatt eintraf und kurz darauf in eine Klinik in Jena überwiesen wurde, von ihm keine Kenntnis mehr haben. Auch aus der Terminologie der einschlägigen Nachlass-Notate (vgl. den 4. Anhaltspunkt) lassen sich keine Rückschlüsse auf Poincaré ziehen. Vielmehr scheint Nietzsche sich durch vulgärwissenschaftliche Bücher der damaligen Zeit informiert zu haben, etwa „Die Kraft. Eine real-monetistische Weltanschauung“ von Johannes Gustav Vogt von 1878 (drei Jahre vor 1881), wovon es ein Handexemplar mit Anstreichungen Nietzsches gibt,

oder „Der Zusammenhang der Dinge“ von Otto Caspari, das er sich nach St. Moritz bestellte.

⁵ Man hat dies als „principle of plenitude“ bezeichnet: „Spinoza had thus expressed the principle of plenitude in its most uncompromising form and had represented it as necessary in the strict logical sense. [...] what most interested him in his own doctrine was not the consideration that everything that logically can be must and will be, but the consideration that everything that is must, by the eternal logical nature of things, have been, and have been precisely as it is.“ Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harper and Row, 1960, p. 155.

⁶ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942, p. 165. „Ich sehe, wie dieser Mann schwerfälligen, aber gleichmäßigen Schrittes zu der Qual hinuntergeht, deren Ende er nicht kennt. Diese Stunde, die gleichsam ein Aufatmen ist und ebenso zuverlässig wiederkehrt wie sein Unheil, ist die Stunde des Bewußtseins. In diesen Augenblicken, in denen er den Gipfel verläßt und allmählich in die Schlupfwinkel der Götter entschwindet, ist er seinem Schicksal überlegen. Er ist stärker als sein Fels.“ (Übers. Vincent von Wroblewsky, Rowohlt 2000.) Camus beschreibt in seinem Essay die Stimmung des Absurden als „divorce entre l’homme de sa vie“ (p. 20), d.h. als Symptom für das Herausfallen aus einer Welt. „Avant de rencontrer l’absurde, l’homme quotidien vit avec ses buts, un souci d’avenir ou de justification [...]. Il évalue ses chances, il compte

sur le plus tard, sur sa retraite ou le travail de ses fils.“ (p. 82) Doch angesichts des sicheren Todes ist all dies nichtig. „La mort est là comme seule réalité. Après elle, les jeux sont faits. Je ne suis plus libre de me perpétuer.“ (p. 82) Das hat unmittelbar Konsequenzen für den Begriff der *Freiheit*. „Dans la mesure où il [l’homme] imaginait un but à sa vie, il se conformait aux exigences d’un but à atteindre et devenait esclave de sa liberté.“ (p. 83) Entweder man glaubt an einen Sinn und dann ist man nicht mehr frei, oder man ist frei und bezahlt dafür den Preis, ohne Sinnzusammenhang zu leben: „dans la mesure enfin où j’ordonne ma vie et où je prouve par là que j’admets qu’elle ait un sens, je me crée des barrières entre quoi je resserre ma vie.“ (p. 83f.)

IV

Anhang: Hinweise zur Literatur

Wir haben, von Ausnahmen abgesehen, darauf verzichtet, die Fundstellen der Zitate aus Nietzsches Schriften und Briefen im Einzelnen anzugeben. Sie finden sie leicht unter www.nietzschesource.org, indem Sie einfach hinreichend viele signifikante Wörter in die Suchmaske eintragen. Für Spinoza gibt es als Pendant z.B. www.ethicadb.org, die zwar keine offizielle, aber durch ihre Hyperlink-Struktur nützliche Seite ist.

Nietzsche wird zitiert nach

- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [= KSA], hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York (Walter de Gruyter / dtv) 1980.
- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden [= KSB], hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1986.

Spinoza wird zitiert nach

- Benedictus de Spinoza, *Die Ethik*, Lateinisch und Deutsch, übers. von Jakob Stern, Reclam 2002.

Was die Literatur zu Nietzsche und Spinoza betrifft, so stehen für die Werke beider umfangreiche und laufend aktualisierte Bibliographien zur Verfügung:

für Nietzsche die Weimarer Nietzsche-Bibliographie der Stiftung Weimarer Klassik unter

- <https://ora-web.swkk.de//swk-db/niebiblio/index.html> (zum Ewige-Wiederkunfts-Gedanken finden sich dort – Stand Februar 2019 – 669 Beiträge!),

für Spinoza

- die Spinoza-Bibliographie der Spinoza-Gesellschaft im Verlag frommann-holzboog spinoza.hab.de

Zur Einführung in die Werke beider Philosophen empfehlen wir (in aller Bescheidenheit):

- Werner Stegmaier, Nietzsche zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg (Junius) 2013.
- Michael Hampe und Robert Schnepf, Baruch de Spinoza, Ethik, Klassiker Auslegen Bd. 31, Berlin (Akademie Verlag) 2006.

Bei den im Text genannten Interpretationen des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens handelt es sich (in chronologischer Reihenfolge) um

- Felix Hausdorff, Philosophisches Werk: „Sant’ Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“, „Das Chaos in kosmischer Auslese“, Essays zu Nietzsche [1897/98], in: Felix Hausdorff,

Gesammelte Werke, hg. v. Egbert Brieskorn, Friedrich Hirzebruch, Walter Purkert, Reinhold Remmert und Erhard Scholz, Bd. VII, hg. v. Werner Stegmaier, Heidelberg (Springer) 2004, S. 443-448 u. 887-902.

- Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen (Neske) 1961; das Kapitel insbesondere zur ewigen Wiederkehr des Gleichen in Bd. 1, S. 255-472.
- Claus Zittel, Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra, Würzburg (Königshausen&Neumann) 2000; zu den „Darstellungsformen der Ewigen Wiederkunft“ insbesondere S. 191-204.
- Enrico Müller, Nietzsche – eine Philosophie der Zukunft, in: Yulia V. Sineokaya / Ekaterina Poljakova (Hg. im Auftrag des Instituts für Philosophie der Russischen Akademie der Wissenschaften), Friedrich Nietzsche: Erbe und Perspektiven [russisch/deutsch/englisch], Moskau (LCR Publishing House) 2017, S. 91-101; zitiert wurde aus S. 98.

Der letztgenannte Sammelband vereinigt Interviews mit zahlreichen europäischen Nietzsche-Forscher(inne)n, denen unter anderem die Frage „Wie verstehen Sie die Idee der ‚ewigen Wiederkunft‘?“ vorgelegt wurde. Wie man sieht: sehr unterschiedlich. Eine irgendwie einheitliche Deutung des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens gibt es bis heute nicht, und Nietzsche wäre wohl damit zufrieden.

Knappe Gesamtinterpretationen von *Also sprach Zarathustra* im Ganzen aus der Feder vor allem deutschsprachiger Nietzsche-Forscher(innen) finden sich in

- Volker Gerhardt (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Klassiker auslegen), Berlin (Akademie) 2000.

Für die englischsprachige Interpretation des Ewige-Wiederkehr-Gedankens, die deutlich andere Wege geht, stehen repräsentativ die Beiträge

- Alexander Nehamas, *The Eternal Recurrence* (1980), in: John Richardson / Brian Leiter (Hg.), *Nietzsche*, Oxford (Oxford University Press) 2001, S. 118-138, der das kosmologische Problem der ewigen Wiederkehr des Gleichen durch ein Identitätsproblem ersetzt und dessen Lösung in einer idealen literarischen Figur sieht.
- Robin Small, *Eternal Recurrence* (1983), in: Richard White (Hg.), *Nietzsche*, Aldershot u.a. (Ashgate) 2002, S. 585-605, der in der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine ontologische Lehre sieht, die den Gegensatz der alten Lehren vom Sein und Werden überwinden soll.
- Paul S. Loeb, *Eternal Recurrence*, in: Ken Gemes / John Richardson (Hg.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford (Oxford University Press) 2013, S. 645-671, der Beweise sammelt, um den Ewige-Wiederkehrsgedanken als wahre Lehre zu erweisen, mit der Zarathustra sterben will.

Über weitere Deutungen des Ewige-Wiederkehr-

Gedanken, z.T. als Lehre, z.T. als Anti-Lehre, informieren der englische („Eternal Recurrence“) und der deutsche wikipedia-Artikel („Ewige Wiederkehr“). Man hat in Nietzsches Begeisterung für den Ewige-Wiederkehr-Gedanken auch mystische Anwendungen und sogar den Beginn seines Wahnsinns gesehen. Spinoza taucht dort nicht auf.

Über die historischen, philologischen und philosophischen Kontexte von Nietzsches Entwicklung des Ewige-Wiederkehr-Gedankens unterrichtet ausführlich

- Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin/New York (De Gruyter) 1997, S. 311-375.

Darüber, wer Nietzsche zum Ewige-Wiederkehr-Gedanken angeregt haben könnte, ist immer wieder gestritten worden. Rudolf Steiner verwies z.B. mit großer Bestimmtheit auf Eugen Dühring, verhedderte sich dabei aber in Widersprüche. Vgl. dazu:

- David Marc Hoffmann. *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*. Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumen, Josef Hofmiller. *Chronik, Studien und Dokumente* (Supplementa Nietzscheana, Bd. 2), Berlin/New York (De Gruyter) 1991, S. 463-473 („Steiners Interpretation der Ewigen Wiederkehr des Gleichen“).

Marco Brusotti, Die Leidenschaft der Erkenntnis, S. 360 f., Anm. 101, listet weitere Beiträge zu möglichen Quellen auf. Die Frage nach bestimmten Quellen scheint ihm jedoch falsch gestellt, „selbst wenn sich bestimmte textuelle Nachweise geben lassen. Nietzsches Reflexionen sind in die breite wissenschaftliche und philosophische Diskussion des 19. Jahrhunderts eingebettet.“ Und der Sinn des Gedankens für kann Nietzsche immer noch ein ganz anderer sein als der, den seine Zeitgenossen diskutierten.

Die Paradoxien im Ewige-Wiederkehr-Gedanken erörtert auf seine Weise

- Johannes Oberthür, Lachendes Rätsel. Nietzsche und das Paradox der ewigen Wiederkehr, in: Günter Götde, Nikolaos Loukidelis, Jörg Zirfas (Hg.), Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 188-198.

Demnächst sollte im Rahmen des vielbändigen Kommentarwerks

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Boston (De Gruyter) 2012 ff.,

auch ein Band von Katharina Grätz zu *Also sprach Zarathustra* erscheinen. Zu *Jenseits von Gut und Böse* (ausführlich auch zu Aphorismus Nr. 56) und zu den Werken von 1888, darunter *Ecce homo*, liegen bereits Bände vor, verfasst von Andreas Urs Sommer.

Die grundsätzliche physikalische Denkbarekeit ewig wiederkehrender gleicher Weltzustände (unter allerdings anderen Prämissen als den nietzscheschen) beschreibt der Wissenschaftsjournalist

- Rüdiger Vaas, „Ewig rollt das Rad des Seins“: Der ‚Ewige-Wiederkehr-Gedanke‘ und seine Aktualität in der modernen physikalischen Kosmologie, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), Nietzsche Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 59), Berlin/Boston (De Gruyter) 2012, S. 371-390.

Zur Verbindung von Ethik und Metaphysik bei Spinoza vgl. z.B. Wolfgang Bartuschat, Spinozas Philosophie. Über den Zusammenhang von Metaphysik und Ethik, Hamburg (Meiner) 2017, der diese Ethik in der Tradition des Deutschen Idealismus als notwendige Konkretisierung des Absoluten versteht.

Zum Lenzer Heide-Notat s. auch Manfred Riedel, Nietzsche Lenzerheide - Fragment über den Europäischen Nihilismus, Zollikon (Kranich-Verlag) 2000.

Zu einer Deutung Spinozas, die den Ausdrucksgeanken stark betont hat, vgl. z.B. Gilles Deleuze, Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie, München (Fink) 1993.

Zu Bezügen von Nietzsche und Spinoza in problemgeschichtlicher Hinsicht vgl. Timon Boehm,

Nietzsches Wiederholung Spinozas. Ein problemgeschichtlicher Bezug der Konzepte des conatus und des Willens zur Macht, Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 28-57, und die dort angegebene weitere Literatur.

Dank

Die Herausgabe dieses Heftes wurde unterstützt von :

- Willy Muntwyler-Stiftung*
- SWISSLOS/Kulturförderung, Kanton GR*
- Stiftung Stavros S. Niarchos, Chur*
- Tino Walz-Stiftung, Samedan*