

Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft
Institut für Philosophie I

Der (epistemologische) Status des Konzepts der ewigen Wiederkehr des Gleichen in der Philosophie F. W. Nietzsches

Masterarbeit zur Erlangung des Grades Master of Arts

vorgelegt von:
Petr Kocourek, BA
Heřmaničky 16
Heřmaničky
257 89
Tschechische Republik
(petr.kocourek.petr@gmail.com)

Referenten:

Prof. Dr. Birgit Sandkaulen

Prof. Dr. Helmut Pulte

1. 7. 2013

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1: Einführung

Kapitel 2: Die Tendenzen der anderen Interpretationen

Kapitel 3: Methode

Kapitel 4: Partielle Analysen: Eitelkeit, Wille zur Macht und Danken

4.1. Die Eitelkeit

4.2. Der Wille zur Macht (in *Also sprach Zarathustra*)

4.3. Akt des Dankens/Schenkens

Kapitel 5: Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Kapitel 6: Gesamte Rekonstruktion und der (epistemologische) Status des Konzepts der ewigen Wiederkehr des Gleichen in *Also sprach Zarathustra*

Kapitel 7: Die Beziehung zu anderen Schriften Nietzsches und zu dem Nachlass

Ende

Bibliographie

1. Einführung

Das Denken Nietzsches zeichnet sich allgemein durch eine große, absichtliche Plastizität aus. Bekanntlich führt dies einerseits dazu, dass er zu den inspirierendsten Denkern gehört, andererseits aber dazu, dass ihn zu interpretieren durch große Probleme erschwert ist. Anders ist es nicht mit dem Konzept der ewigen Wiederkehr des Gleichen (die zuweilen auch die ewige 'Wiederkunft' des Gleichen genannt wird). Es ist unumstritten, dass es sich hierbei um einen der wichtigsten Begriffe im Denken Nietzsches handelt. Es ist auch ein Konzept, für das Nietzsche bekannt geworden ist und es ist für ihn auch sehr charakteristisch. Die Geschichte seiner Interpretation und der Auseinandersetzung mit ihm sind sehr lang wie auch weitreichend und wie es scheint noch lange nicht abgeschlossen. Wenn ich für meinen Eintritt in diese Problematik die Frage nach dem epistemologischen Status dieses Konzeptes wähle, sieht dies zwar scheinbar wie eine partielle Frage aus, aber eigentlich handelt es sich in der breiteren Sicht um einen Versuch, eine Interpretation des ganzen Konzeptes zu liefern, die aber die Richtung, aus der es interpretieren möchte, von Anfang an zugibt. Warum ich eine solche Seite für das Einsteigen in das Entfalten der ewigen Wiederkehr wähle, wird sich aber erst aus der Interpretation selbst rechtfertigen können.

Einer der Hauptansprüche, den ich an meiner Interpretation erheben möchte, ist, auf den Charakter des Denkens Nietzsches zu achten, womit ich schon bei der Konzeption der Interpretation anfangen möchte. Interpretationen werden von Nietzsche als ein Kampf¹ betrachtet und jede Interpretation solle daher als ein Kampf verlaufen: um auch meine Interpretation in diesem Sinne, wie sich Nietzsche Interpretieren wünscht und vorstellt, durchzuführen und auch bei dem Interpretieren selbst in dem Charakter seiner Philosophie zu bleiben, werde ich meine Masterarbeit teilweise als einen Kampf gegen andere Interpretationen ausführen. Zuerst werde ich meine Gegner vorstellen, dann die Einstellung, in der ich mich in meinem Kampf aufstellen möchte (die Methode) um danach den Kontext des Kampfes darzustellen (d.h. den Charakter des Denkens, in dem die ewige Wiederkehr eingeführt und benutzt wird). Dann kommt es zu dem Kampf selbst, also zu meiner Interpretation und daraus zu der eigentlichen Ausarbeitung des epistemischen Status', um sich von daher wieder den anderen Interpretation zuzuwenden und hoffentlich die Vorteile meiner Interpretation zusammenzufassen und daher den Kampf beenden zu können.

1

Dazu sieh z. B. Robert B. Pippin, *Nietzsches neue Psychologie als „Erste Philosophie“*, in: *Individualität und Selbstbestimmung*, Hg. Jan-Cristoph Heilingner, Colin G. King und Héctor Wittwer, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 77 – 90.

2. Die Tendenzen der anderen Interpretationen

Das Ziel dieses Kapitels ist jedenfalls nicht eine erschöpfende Rekapitulation der Interpretationen der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das wäre bei einem so großen Thema wie diesem fast unmöglich und ganz sicher nicht fruchtbar. Ich möchte hier nur wenige Grundtendenzen oder einige klassische Möglichkeiten des Interpretierens einführen, die bis jetzt in der Nietzsche-Forschung angesichts meiner Problematik gezeigt worden sind, um mir eine kurze Einstiegsorientierung auszuarbeiten.

Fast schon am Anfang der Rezeption Nietzsches wurde klar, dass sich die Auseinandersetzung mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen um zwei Auslegungen drehen wird (und das entweder positiv oder negativ). Es geht um eine, die vielleicht die Ethische genannt werden kann, und eine andere, die möglicherweise als eine metaphysische, kosmologische oder objektive zum Vorstellen kommen kann. Diese beiden Tendenzen gehen ähnlich nah an Nietzsches eigene Aussagen oder Texte und mindestens in dem ersten Schritt stehen sie stark gegeneinander. Meiner Meinung nach wurden beide diese Interpretationen, wie auch ihre gegenseitigen Widerlegungen zusammen mit der Spannung und Nähe ihrer Positionen einschließlich ihrer Beziehung zueinander, zuerst und sehr gut von Karl Löwith² vorgestellt und deswegen beginne ich kurzerhand bei diesem Interpretieren. Da es mir aber um die Frage der Interpretation geht, versuche ich bei der Vorstellung Löwiths seine eigenen philosophischen Vorstellungen aus diesen Interpretationen herauszufiltern, um davon nicht gestört zu werden.

Allgemein sieht und beurteilt Löwith Nietzsches Versuch als eine nicht erfolgreiche Kritik an der modernen Philosophie zusammen mit der Kritik des Lebens der modernen Menschen. Man konnte sagen, dass Löwith bei Nietzsche die Ablehnung Gottes als den Hauptschritt sieht und daraus kommen auch seine Versuche, die ewige Wiederkehr zu verstehen. Warum es so ist, kommt eher aus Löwiths eigener Arbeit mit der (Geschichte der) Philosophie und deswegen lasse ich die Behandlung dieser Entscheidung aus und gehe direkt zu der Interpretation der ewigen Wiederkehr über³.

Löwith - der eigentlich anstatt mit einer Interpretation eher mit einer „Gleichung“ arbeitet - spricht erst über eine „anthropologische Gleichung“⁴ der ewigen Wiederkehr. Diese Möglichkeit, die jetzt auszuführen sein wird, kann bei mehreren Äußerungen Nietzsches eingesetzt werden. Die Bekannteste ist wahrscheinlich aber die aus dem §341 in der *Fröhlichen Wissenschaft*:

2 Ich komme hier vor allem aus Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften* 6 – Nietzsche, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987, S. 101 – 385, wie auch Karl Löwith *Nietzsche's Doctrine of eternal recurrence*, ebenda S. 415 – 427.

3 Dazu sieh z. B. Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften* 9 – Nietzsche, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1986, S. 1 – 195 oder andere Schriften des Autors.

4 Löwith 1987, S. 206.

überschrieben als das „grösste Gewicht“⁵ werde es im Moment „deine einsamste Einsamkeit“ von einem Dämon dem Menschen zugeflüstert. Das Thema selbst sei die Beurteilung des eigenen Lebens unter der Hypothese von dessen ewigem Wiederkehren. Das solle ein eigenes Leben in seiner Ganzheit und vollen Bedeutung bedeuten.

Als solche solle (nach dieser Interpretation Löwiths) die ewige Wiederkunft die Wichtigkeit des eigenen Lebens wieder einführen. Es handele sich um eine Kritik an dem modernen Leben mit einem positiven Angebot, wie man die Verarmung oder den Nihilismus auf der Ebene des persönlichen Lebens wiedergutmachen könne. *„Die Lehre ist, was sie dem Menschen „bedeuten“ kann, denn was sie lehrte, ist überhaupt keine theoretische Wahrheit, sondern ein praktisches Postulat“*⁶. Die Grundorientation dieser Bedeutung richte sich an die Zukunft⁷, wodurch das menschliche Leben wieder einen Sinn bekommen solle und zwar aus sich selbst. Anhand dieses Charakters einer solchen Interpretation spricht man gewöhnlich über eine ethische, anthropologische oder manchmal auch über eine normative Auslegung.

Löwith stellt dann selber eine Kritik vor, die viel tiefer geht als eine bloße Konfrontation mit den anderen Aussagen Nietzsches über die ewige Wiederkehr. Er konfrontiert die Motivation dieses Gedankens mit dem Gedanken selbst⁸. Wenn man schon diese Interpretation an sich selbst als wahr annimmt, merke man, dass sie in seiner Einführung der Bedeutung des Lebens nicht erfolgen könne. Die ewige Wiederkehr könne nur dann als ein „Schwergewicht“, als ein Prinzip, das die Bedeutung der Entscheidungen über das eigene Leben und damit auch der ganzen Zukunft mit sich bringen möchte, funktionieren, wenn es als eine reale Möglichkeit oder eher als eine Notwendigkeit angenommen werde. Als ein Postulat oder als ein „Als-ob“, eine hypothetische Situation könne es nie diese Funktion ausmachen. Eine Vorstellung nur als ob alles wiederkehren würde, komme nie zu einer realen Wirkung an das wirkliche Handeln eines Menschen. Damit die ewige Wiederkehr des Gleichen als ein „Schwergewicht“ für das menschliche Handeln wirken könne, müsse es schon als eine wirkliche Situation für das Handeln vorgestellt werden, sonst sei es ohne Bedeutung. Aus diesem Gedanken stellt Löwith dar, dass diese anthropologische Gleichung in die „kosmologische“, wie diese von Löwith genannt wird, hinübergehe.

Die kosmologische Interpretation arbeitet mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen anstatt als mit einer Wertkonzeption mit der Möglichkeit, diesen Gedanken als eine „Weltkonzeption“ zu verstehen. Der Grundgedanke sei, dass wenn man annehme, dass es die Welt ohne jedes ihr

5 Friedrich Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe - Werke, Walter de Gruyter 1968 (weiter nur als KGW) 5.2. (*Die fröhliche Wissenschaft*), S 250.

6 Löwith 1987 S. 209.

7 *„Sie soll der Menschheit ein Ziel geben, das über das gegenwärtige Menschsein hinausgeht, aber nicht in eine jenseitige „Hinterwelt“, sondern in ihre eigene Fortsetzung“*, Löwith 1987 S. 207

8 Löwith hatte dieses als eine denkerische Auseinandersetzung mit Nietzsche selbst betrachtet, als eine Kritik an Nietzsche, wobei ich es als eine Möglichkeit für die Interpretation verstehe, da sich seit Löwith auch andere Möglichkeiten des Interpretierens gefunden haben, die aber Löwith noch nicht berücksichtigt hatte. Die andere Interpretation wie auch Löwiths Beurteilung Nietzsches kommen noch zur Erwähnung.

transzendente Prinzip gebe und die Welt aus einer begrenzten Menge von möglichen Konstellationen bestehe, müsse sich jede Situation, früher oder später, wiederholen und das sogar ewig, wenn man wie Nietzsche damit arbeitet, dass die Zeit unendlich sei und damit zusammen auch die Dauer der Welt.

In diesem Sinne handele sich in dem Gedanken der ewigen Wiederkehr um eine naturwissenschaftliche, objektiv gültige Theorie, wie etwa eines Kosmos. „*Die ewige Wiederkehr ist ein ungewordenes „Urgesetz“, das heißt, sie ist uranfänglich schon mit der bestimmten Kraftmenge des Seins im Weltall gesetzt*“⁹. Für dieses Verstehen sprechen vor allem manche Versuche Nietzsches, die die ewige Wiederkehr in diesem Sinne ausarbeiten und die in dem Nachlass gefunden worden sind¹⁰ oder seine Behauptung, dass es sich um die „wissenschaftlichste Hypothese“¹¹ handelt. Einwände gegen diesen Versuch bieten sich aber unmittelbar und zuhauf an: - Löwith selbst betont vor allem Nietzsches Arbeit mit dem Willen und mit dem Anspruch an die Selbstüberwindung (als eine Fortsetzung, d. h. zwischen qualitativ verschiedenen Konstitutionen, die „du sollst“ zu „ich will“¹² usw.), die Nietzsche in dem Zusammenhang mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen oft äußert. Man solle nach Nietzsche die ewige Wiederkehr *wollen*, was aber für solche fatalistische oder deterministische Theorie nach Löwith nichts bringen könne und so mache in diesem Kontext ein solcher Anspruch keinen Sinn.

Die Absicht Löwiths ist die Erklärung, dass Nietzsche beide Meinungen auf einmal im Sinne gehabt hatte, was aber wegen der angedeuteten Spannung nicht haltbar sei¹³: „*Die Lehre von der ewigen Wiederkehr soll eine Auslegung der physischen Welt und zugleich der „Wendepunkt der Geschichte“ sein*“¹⁴, beide zusammen seien aber nicht möglich. Das Ganze dient Löwith für die Ablehnung des Unternehmens Nietzsches, den Menschen und die Welt ohne Gott so zu denken, was aber für mein Problem nicht interessant ist, da sich auch andere mögliche Interpretationen der ewigen Wiederkehr des Gleichen anbieten, die Nietzsche vielleicht retten können und mit denen Löwith nicht arbeitet. Wichtig ist es, hier festzuhalten, dass sich zwei solche Interpretationen anbieten, jedoch keine von diesen beiden an sich haltbar ist und dass sie immer zusammen gedacht werden müssen (obwohl vielleicht in einem anderen Sinne als uns Löwith aufzeigen möchte). Das muss dann nicht nur für eine Kritik dieses Prinzips dienen, sondern kann es auch innerhalb eines anderen, reicheren Verstehens einen Platz finden. Ich versuche jetzt, eine andere Möglichkeit vorzuführen,

9 Löwith 1987, S. 215.

10 Dazu siehe spätere Kapitel meiner Arbeit, vor allem das Kapitel 7.

11 Ebenda.

12 Dazu siehe z. B. *Also sprach Zarathustra*, Von den drei Verwandlungen, KGW 6.1., S. 25-7 oder Von der Selbstüberwindung, KGW 6.1., S. 142-5.

13 Löwith stellt hier seine Meinung vor, dass es gerade nicht deswegen gehe, weil es sich um eine Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität handele, die aber wegen Unvereinbarkeit dieser zwei denkerischen Zugänge unmöglich sei. Er entfaltet diese Kritik vor allem an dem Gedanken des „Mittags“, die Nietzsche mehrmals entwickelt (siehe KGW 6.1., S. 98). Meiner Meinung nach wäre es nicht so schwer Löwiths Vorstellung über den Mittags-Gedanke kritisieren, dafür ist hier aber weder Platz noch Bedarf.

14 Löwith 1987, S. 233.

damit ich später selber teilweise von der Verknüpfung dieser beiden Interpretation für die meinige indirekt profitieren kann.

Es gibt viele Variationen solcher Tendenzen der Kritik dieses Prinzips (oder seiner Darstellung), genauso wie es viele alternative Ausführungen gibt. Eine, die sehr wesentlich und kreativ an der Kritik anhand ethischer und kosmologischer Interpretationen anknüpft, ist die bei Bernd Magnus¹⁵.

Dieser Autor wisse laut eigener Aussage zwar um die Unvereinbarkeit der diesbezüglichen Aussagen Nietzsches, er stelle sie aber nicht gegeneinander, da er nicht jenen interpretatorischen Zirkel betreten möchte. Er sehe, dass die Lösung weder in der Entscheidung zwischen diesen zwei Interpretationen noch in ihrer Versöhnung zu finden sei. Die starke Seite dieser Möglichkeit fange schon damit an, dass er die Ablehnung dieses Zirkels aus der Philosophie Nietzsches selbst zu entwickeln versucht. Er zeigt auch, dass beide Möglichkeiten für Nietzsche nicht annehmbar seien. Sowohl die kosmologische (oder auch objektiv-gültige) als auch die anthropologische Interpretation (und das auch in der Version, die er selbst vorstellt, und zwar als ein „normatives“ Prinzip¹⁶, im Grunde geht es aber um den ähnlichen Gedanken wie bei dem anthropologischen Löwiths) arbeiten mit der Wahrheit dieser Lehre bzw. in der zweiten Version mit der Möglichkeit, wahr zu sein. Das könne aber innerhalb des Denkens Nietzsches, mit seiner wesentlichen, starken Kritik an jenen Begriff der Wahrheit, nie der Fall sein und damit könne auch keine von diesen zwei Möglichkeiten angenommen werden.

Seine eigene Vorstellung müsse also mit keinem Begriff der Wahrheit disponieren. Die Entwicklung versuche erst noch einen Schritt mit der Allgemeinen Tendenz, innerhalb deren die ewige Wiederkunft eingeführt wird, zu verfolgen. Es geht um die entscheidende Wichtigkeit der Kritik des Nihilismus, die Nietzsche durchführt (aber diesmal anders als bei Löwith). Insgesamt solle es um den Versuch gehen, das Leben bzw. das menschliche Leben vor dem Nihilismus zu retten und nichts anderes: *„the point of the doctrine is nothing less than the retrieval of an allegedly lost sense of what it means to be a human being in the nonnihilistic sense“*¹⁷. Ich möchte hier nicht auf eine konkrete Analyse und Beurteilung über diese Voraussetzungen eingehen, sondern ich möchte sehen, auf was die je konkrete Interpretation (das heißt nicht nur bei Magnus, sondern auch bei den anderen Interpreten) hinweist und sehen, was zu behalten und was abzulehnen ist. Deswegen schenke ich Magnus an dieser Stelle eine solche Voraussetzung, zu der sich auch der

15 Besser gesagt, die er in einem Teil seiner Entwicklung vertritt, aber später verlassen hat. Ich berufe mich dabei auf die Darstellung in: Bernd Magnus, *Eternal Recurrence*, Nietzsche Studien (weiter als N-S) 8, Walter de Gruyter, Berlin 1979. Es handelt sich um eine kürzere Darstellung, die er in seinem Buch *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978 tiefer durchgearbeitet hat, aber nicht geändert. In seiner späteren Periode vertritt er eine andere Meinung und Vorstellung über diese Lehre. Diese veränderte Beurteilung wird hier später auch noch angesprochen.

16 Sieh Bernd Magnus 1979, S. 372.

17 Sieh ebenda.

Autor dieses Versuches selbst bekennt und gehe zu seiner Idee selbst über.

Der Hauptgedanke, auf dem diese Interpretation der ewigen Wiederkehr aufgebaut ist, wird als „Existential Imperative“ benannt und als der Hauptbegriff der „Übermensch“ bzw. seine Art des Lebens (oder Existenz) bestimmt. Durch manche konkrete Ausführungen kommt der Autor zu der Vorstellung, dass das Leben des Übermenschen durch eine Einheit mit sich selbst zu verstehen sei. Der Übermensch sei eine reale Möglichkeit, wie man leben könne, und zwar wenn man aus sich selbst die Form des eigenen Lebens entwickle, die dann als unendlich wichtig stehe: „*The important thing is to become a ware of what is worthy of infinity in our lives. And about these things we surely will differ. We are different, after all*“¹⁸. Nicht der Inhalt, sondern die Form des eigenen Lebens oder besser gesagt die Art des Urteilens darüber und dessen Konsequenzen seien bestimmend für das Leben des Übermenschen und damit auch im Weiteren für den Gedanken der ewigen Wiederkehr. Die ewige Wiederkehr entstehe innerhalb der Problematik der Führung des eigenen Lebens, also innerhalb einer existenziellen Problematik des Auf-Sich-Selbst Verweisens in dem eigenen Leben.

Die ewige Wiederkehr als solche habe dann eine spezifische Stelle. Zusammen mit dem korrelativen Zusammenhang mit dem Willen zur Macht sei es so gemeint: „*The doctrine of eternal recurrence, in its principal sense, is offered by Nietzsche as an Illustration of the attitude of Übermenschheit*“¹⁹. Das Annehmen der ewigen Wiederkehr als dem Leben in jenem Sinne eine Bedeutung gebend funktioniere oder werde angenommen in dem Sinn, dass es schon ein Symptom der Stärke des Lebens sei. Die ewige Wiederkehr könne an sich nur ein starker Mensch annehmen und gerade durch dieses Annehmen selbst werde er dann seine Stärke oder Lebenslust aktualisieren, da durch dieses Annehmen die Art des Lebens gewählt werde, die eine solche Aktualisierung (oder In-Form Bringen also in die Einheit mit sich selbst) sei/bewirke: - diese zwei seien unmittelbar verbunden.

Eigentlich bräuchte die Einführung dieser Interpretation eine längere Durcharbeitung, man kann aber schon hier die Andeutungen dessen sehen, weswegen man dieses Verstehen ablehnen muss. Die Stärke dieses Verstehens, wie schon angesprochen wurde, bestehe jedenfalls in der empfindlicheren Kontextualisierung des Interpretierens in der Philosophie Nietzsches. Es stimmt auch mit dem prophetischen Charakter der Figur Zarathustras überein, der für diesen Gedanke von Nietzsche gewählt wurde, wie auch mit der Beurteilung und Arbeit mit dem Leben, die man bei diesem Philosophen finden kann. Dessen ist sich auch Magnus bewusst: „*The value of life cannot be estimated, Nietzsche tells us*“²⁰. Mir scheint es aber, dass man schon in dem Kern dieser Interpretation selbst die Tendenz finden kann, die man nicht weiterfolgen soll und zwar die ganze

18 Ebenda S. 375.

19 Ebenda S. 372.

20 Ebenda S. 376.

Betrachtung des Anspruches an das Leben, d. h. das Sich-Selbst-Finden oder ein „In-Form“ bringen, die das Leben des Übermenschen kennzeichnen soll. In bestimmtem Sinne ist das zwar bei Nietzsche präsent und zwar wesentlich, aber ohne die in diesem Sinne verstandene existenzialistische Konstitution. Der Übermensch, wie auch das Leben, das von Zarathustra verkündet wird, hat die wichtige Bestimmung der Selbstüberwindung²¹. Die Dynamik, die mit dem „über sich selbst hinaus“²² eingeführt wird, geht gerade in die andere Richtung, als man bei der Interpretation Magnus' hoffen kann. Die Richtung dieses Versuches um eine Interpretation sieht gut aus, das Verstehen des Lebens, seine Dynamik, Strukturierung muss aber differenzierter erfasst werden und damit würde auch das besser entwickelte Verständnis der ewigen Wiederkehr des Gleichen zusammenkommen. Mindestens deswegen muss man eine andere Interpretation suchen. Man könnte zwar auch andere Gründe für die Ablehnung einer so stark existenzialistischen Interpretation anführen, aber das ist, wie ich glaube, nun nicht mehr nötig.

Eine teilweise verwandte Interpretation kann man bei Friedrich Kaulbach²³ innerhalb seiner Vernunftproblematik, die er bei Nietzsche verfolgt, antreffen. Diese Tendenz der Interpretation entsteht aber viel präziser aus der Motivation, die Nietzsche selbst verfolgt. Wie auch bei Bernd Magnus befindet sich aber die ewige Wiederkehr des Gleichen in der Urteilsproblematik.

In seinem Buch arbeitet Kaulbach mit der Frage nach dem Urteilen mit der Annahme eines radikalen Perspektivismus, die er das experimentelle Verfahren nennt²⁴: „*Das experimentelle Verfahren zeigt: es ist der jagende Wille, dessen Sinnbedürfniss durch die Metaphysik der ewigen Wiederkehr erfüllt wird*“²⁵. Die ewige Wiederkehr solle eine Perspektive gewähren, die die Arbeit mit einem solchem Perspektivismus ermöglichen würde. Es sei eine Welterklärung, die aber keinen Sinn ergebe und deswegen ermögliche zu urteilen (d.h. die Einstellung zu erschaffen innerhalb deren es überhaupt möglich sei zu urteilen) ohne dass es das Urteil vorausbestimmen würde und damit die ganze Bedeutung an das Urteilen selbst hinüberführt. Die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen werde also aus der Motivation eingeführt, eine spezifische Art des Urteilens zu ermöglichen, d.h. ein völlig bestimmendes Urteilen vorzustellen. Deswegen gewähre die ewige Wiederkehr eine Erklärung des Ganzen/der Welt (also des Rahmens des Urteilens), die an sich sinnlos sei. Es stelle eine sinnlose Welt vor, damit die ganze Bedeutung an das Urteilen selbst hinübergeführt werden könne. „*Diese Perspektive gibt uns das Bewußtsein einer Welt, in der wir uns unserem Willen zum Schaffen gemäß einrichten und jeden Augenblick als ewig verstehen*“

21 Dazu sieh *Also sprach Zarathustra*, Von der Selbst-Ueberwindung, KGW 6.1., S. 142-5.

22 Sieh. z. B. ebenda.

23 Friedrich Kaulbach, *Nietzsche Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlau, 1980.

24 Kaulbach entwickelt hier seine These, dass die Überlegungen Nietzsches eigentlich nicht so weit von dem traditionellen Nachdenken entfernt wird. Das betrifft mein Thema nicht und deswegen erteile ich es hier kein Platz. Für die Problematik näher sieh vor allem V. Kapitel des Buches.

25 Kaulbach, S. XI.

können, weil er das ganze Sein vergegenwärtigt“²⁶. Die ewige Wiederkehr des Gleichen sei in diesem Sinne sinnorientierend ohne dass es einen Sinn (ein Verstehen der Welt) aus sich selbst einführen würde. Es orientiere die ganze Bedeutung, das Schaffen des Sinnes an das Urteilen selbst, die dank des Prinzips der ewigen Wiederkehr des Gleichen an sich selbst angewiesen werde. Daher werde der experimentelle Charakter (mit der ganzen hypothetischen Gültigkeit) des Urteilens vorgestellt und ungleich Magnus wird die Möglichkeit den Moment des „über sich selbst hinaus“ behalten.

Die starke Seite wird damit schon teilweise benannt. Es geht vor allem um die Weltsituierung gemeinsam mit dem experimentellen Charakter des Urteilens (zusammen mit seiner Gültigkeit usw.). Die Problematik dieser Interpretation fängt aber genauso hier an und zwar mit dem rein instrumentellen Charakter des Prinzips der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Nietzsche solle eine Art von Urteil entwickeln und nur deswegen dieses Prinzip einführen. „Nietzsche erklärt, in der ewigen Wiederkehr keine „Lehre“ zu sehen, sondern sie als „Tendenz“ zu gebrauchen. Er sieht ihre Bestimmung darin, eine Funktion für unser Denken und Handeln zu erfüllen. Wir brauchen die Perspektive der ewigen Wiederkehr als notwendige Bedingung unseres zur Autarkie entschlossenen Sinn-Willens“²⁷. Was aber bei dieser Interpretation zum Verlieren kommt, ist, dass der Gedanke der ewigen Wiederkehr doch auch eine erklärende Vorstellung vertreten möchte. Zur Erinnerung, die in späteren Passagen zu tieferer Verfolgung kommen soll, stehen hier die direkten Reden Zarathustras, wie etwa in „Vor Sonnen-Aufgang“:

*Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und **durch sie** kein „ewiger Wille“ - will.²⁸*

Wobei die Hervorhebung von mir kommt, um den metaphysischen Geruch zu betonen (und das sollte gerade bei Nietzsche nicht vergessen werden, da er oft als ein Zerstörer der Metaphysik gilt).

Diese Art der Interpretation, die Kaulbach vertritt, kann vielleicht noch ziemlich gut in *Die fröhliche Wissenschaft* passen mit ihrer Kritik an die Epistemologie usw.²⁹. Man sollte aber nicht aus den Augen verlieren, dass das Prinzip der ewigen Wiederkehr erst in dem *Also sprach Zarathustra* zu seiner völligen Bedeutung kommt³⁰. Das muss als signifikant verstanden werden und die Verschiebung oder Entwicklung der Philosophie Nietzsches zwischen diesen zwei Schriften in das Verstehen der ewigen Wiederkehr des Gleichen eingeführt werden, um die Kontextualisierung dieses Gedankens besser auszunutzen. Es gibt auch andere Gründe, weswegen die Interpretation Kaulbachs, meiner Meinung nach, nicht völlig ausreichend ist. An dieser Stelle

26 Kaulbach, S. 127.

27 Ebenda

28 Sieh. *Also sprach Zarathustra*, Vor Sonnen-Aufgang, KGW 6.1., S. 203 – 206.

29 Vergleich z. B. §1 *Die fröhliche Wissenschaft*, KGW 5.2., S. 41 – 46.

30 Diese These wird erst später näher verfolgt.

scheint es mir aber hinreichend, um dies einzuklammern.

Eine andere interessante Möglichkeit kann man bei Gianni Vattimo finden³¹. Er sieht alle die drei klassischen Möglichkeiten, also die ethische, kosmologische und die sog. „heuristische“ (die letzte geht in die Richtung Kaulbachs) und lehnt sie in ihren einfachen Versionen ab – die kosmologische wegen jener Willensproblematik, die ethische und heuristische, weil diese zwei, wie ich selber erwähnt habe, nicht die Verschiebung Nietzsches zwischen *Der fröhlichen Wissenschaft* und *Also sprach Zarathustra* registrieren, d.h. eine bestimmte „Wiedereinführung“ der Arbeit mit einem (quasi) metaphysischen Prinzip: „*Offensichtlich hätte sie nicht so viel Gewicht, wenn es sich bei ihr nur um eine „heuristische Fiktion“ oder um ein Hilfsmittel zur Bewertung des Daseins handelte. In der Idee der Wiederkehr muß, damit sie als entscheidender Gedanke für eine Veränderung des Menschen funktionieren kann, mehr enthalten sein. Und gerade das ist es, was Nietzsche mit seinem „kosmologischen Argumenten“ darzustellen sucht. Der Zustand des Glückes, in dem der Mensch die ewige Wiederkehr des Gleichen wollen kann, ist nur möglich, wenn die lineare Struktur der Zeit aufgehoben ist*“³². Die allgemeine Motivation Vattimos ist der Versuch, den Willen zur Macht als ein spezifisch hermeneutisches Prinzip zu erklären und die Interpretation der ewigen Wiederkehr solle nur einen Teil in diesem Unternehmen annehmen und zwar um durch die „*Doktrin der ewigen Wiederkehr zu einer einheitlichen Systematisierung und Radikalisierung jenes Nihilismus zu gelangen*“³³.

Wille zur Macht gebe es schon immer ungleich der ewigen Wiederkehr, die hier also als ein Gedanke verstanden werde und nicht erst als eine Beschreibung des Kosmos. Die Welt, wesentlich nicht mehr verstanden durch eine Korrelation zwischen einer wahren und einer scheinbaren Welt, sei also schon immer werdend durch den Willen zur Macht, die aber in verschiedenen Weisen konstituiert werden könne: Bis Nietzsche wäre das vor allem durch die christliche Moral geschehen, also anhand eines Prinzips, das den Willen zur Macht unterdrücken möchte. Durch das absichtliche Annehmen der ewigen Wiederkehr als eine Interpretation der Welt werde der Wille rekonstituiert. Die ewige Wiederkehr spreche nichts Wahres über die Welt aus, aber doch habe es eine reale Wirkung an dieser Welt, an ihrem Verlauf – es erkläre und damit konstituiere die Welt durch einen fröhlichen Nihilismus, was auch als ein Kampf der Interpretationen von Vattimo verstanden wird und da es keine wahre Welt gebe, gehe es um eine „*ontologische Hermeneutik*“³⁴.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen sei dabei ein spezifisches „*Selektionsprinzip*“³⁵, das eine

31 Gianni Vattimo – *Friedrich Nietzsche, Eine Einführung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 1992 oder Gianni Vattimo, *Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Hrg. Peter Gnegelmann, Übersetzung Sonja Puntcher Riekmann, 1986.

32 Gianni Vattimo 1992, S.76f.

33 Ebenda, S.70f.

34 Dazu Gianni Vattimo 1986, S. 64 – Heidegger sei damit begrüßt (wobei es sich später indirekt zeigen wird, dass ich mich bewusst um einen „nicht-heideggerianischen“ Nietzsche bemühe).

35 Sieh Vattimo 1992, S. 80.

Wirklichkeit konstituiert: „Die Selektivität des Gedankens der Wiederkehr scheint (...) in der Wirkung (zu bestehen - PK), die das Wissen um die ewige Wiederkehr im Menschen hervorruft, die ausdrückliche Entdeckung des Willens zur Macht, der in der Welt wirkt“³⁶. Die ewige Wiederkehr löse den Kampf der Interpretation und rekonstruiere damit die Welt, wenn es als Prinzip einmal angenommen werde. Die ewige Wiederkehr habe dann tatsächlich eine ähnliche Strukturierung für Vattimo wie für Kaulbach, nur mit einer anderen Gültigkeit und Situierung, wodurch ihr bei Vattimo spezifisch eine geschichtliche Wirkung (nicht nur eine Epistemologisch-Kritische wie bei Kaulbach) verliehen werden kann und Nietzsche damit eine größere Originalität.

Die Kritik dieser Interpretation erfordert eine empfindliche und textnähere Analyse. Da sich aber Vattimo vor allem auf *Also sprach Zarathustra* beruft, möchte ich es hier nicht durchführen, da ich es indirekt in dem Hauptteil meiner Arbeit machen möchte. Ich kann hier aber andeuten, dass ich das Hauptproblem in dem Verstehen des Willens zur Macht als eines „hermeneutischen Kampfs“ sehe. Wie empfindlich Vattimo angesichts der Beziehung der *Fröhlichen Wissenschaft* und *Also sprach Zarathustra* ist, ist er nicht wenn es um den Willen zur Macht geht, vor allem um die unterschiedlichen Vorstellungen, die Nietzsche darunter in seiner philosophischen Entwicklung vorstellt. Vorläufig kann ich hier sagen, dass es sich in *Also sprach Zarathustra* im ersten Schritte um keinen Akzent an einer Konfrontation handelt und damit geht, meiner Meinung nach, Vattimos Interpretation insgesamt zu Grunde.

Abgesehen von diesen vier mehr oder weniger verschiedenen Versuchen, die in ihrer Struktur als klassische Versuche verstanden werden können, gibt es manche verschiedene alternative Modelle und Versuche, die durchgeführt werden (bzw. wurden). Ich möchte hier nur ganz kurz ein paar von diesen vorstellen, um damit auch teilweise die unglaubliche Breite von Möglichkeiten anzudeuten, die sich für die Interpretation der ewigen Wiederkehr anbieten. Es ist wichtig, diese Breite der Möglichkeiten im Auge zu behalten, um klar zu sein, wie plastisch dieses Prinzip ist.

Hier kann man mit dem Versuch Volker Gerhardts anfangen³⁷, der sich dadurch auszeichnet, dass Gerhardt zwischen dem, was die ewige Wiederkehr ist und wie diese zum Ausdruck kommt, unterscheidet. Anknüpfend an Kaulbachs Versuch, Nietzsche teilweise aus der Beziehung zu Kant zu erklären, stellt er die ewige Wiederkehr als einen „experimentellen-hypothetischen Gedanken“, der wegen seiner Funktion eingeführt werde und zwar diesmal als eine „Selbst-Therapie“³⁸. Es gehe um den Versuch, sich durch das Annehmen dieses Prinzips selbst zu heilen und zwar durch mit sich selbst zurück in eine Einheit zu kommen. Es geht um den Versuch, einen Sinn für das eigene Leben wiederzugewinnen. In dieser Gestalt bietet dieses Verstehen nichts radikal Neues an. Belehrend ist aber die Aufmerksamkeit, die Gerhardt der Möglichkeit, die ewige Wiederkehr zu lehren, schenkt.

36 Ebenda, S. 81.

37 Dazu vor allem, Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München: Beck Verlag, 1999

38 Für beide sieh. Gerhardt 1999, S. 199.

Zarathustra, als der Lehrer der ewigen Wiederkehr, lehre „eine durch und durch individuelle Erfahrung“³⁹ und so was in die Sprache vorzuführen sei ein höchst problematischer Versuch. Als für meine eigene Interpretation gut zu behalten finde ich also das Aufpassen nicht nur auf das Verstehen des Prinzips als solchen, sondern auch auf das ganze Unternehmen, das damit Nietzsche verfolgt und auf den Weg, wie mit diesem Prinzip umgegangen wird.

Die Meinung, dass die ewige Wiederkehr ein Teil von Nietzsches Kritik der Metaphysik sei, wurde und wird auch sehr oft vertreten⁴⁰. Mehrmals ausgesprochen wurde auch der Gedanke, dass es sich um eine Philosophie der Geschichte handelt, wie bei Annemarie Pieper⁴¹, als jemand der diese Art der Interpretation mit der Meinung verbindet, dass es sich um die Kritik der Metaphysik handele und deswegen deute ich ihren Versuch kurz an, um beide Arten der Interpretation nicht aus der Vorstellung auszulassen.

Der Hauptargument Piepers besteht darin, dass es sich in der ewigen Wiederkehr des Gleichen um die Umdrehung der Beziehung zwischen apriori und aposteriori handele. Es gehe um den Versuch, die Ewigkeit als wesentlich nicht-identisch vorzustellen und die Welt als ein Werden zu verstehen, dessen Inhalt durch Feststellen, Selbst-Überwinden und dadurch wieder Auslösung von Einheiten entstehe: „So ist die Selbstüberwindung der fortgesetzte Versuch einer Identitätsstiftung durch Bejahung eines Nichtidentischen, einer Heterogenität, die alle Identität wieder in Frage stellt“⁴². Der ganze Sinn der Geschichte werde dann durch eine solche unendlich immer neu geschehende Vereinigung und dann wieder Auslösung ausgemacht, was der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen darstellen solle⁴³.

Vergessen werden sollten am Ende auch nicht die rein kritischen Zugänge, die versuchen zu zeigen, dass das Konzept als solches aus inneren Gründen überhaupt nicht haltbar ist. So etwa ein späterer Versuch des schon erwähnten Bernd Magnus⁴⁴: Er kommt mit der Vorstellung eines „self-consuming concept“. Das sei ein Konzept, das nicht logisch unmittelbar widersprüchlich sei, dessen Bedingung seiner Verständlichkeit am Ende zum Aufheben des Konzepts selbst führen, obwohl dieses Konzept als solches denkbar sei. Es sei ein Konzept, das nicht die Konfrontation mit dem in die Wirklichkeit Bringen aushalten könne. Bernd Magnus behauptet daher, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen, und zwar in jeder seiner Interpretation, diese „self-consuming

39 Ebenda, S. 191.

40 Z. B. Karl-Heinz Volkman-Schluck: *Die Philosophie Nietzsches, Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

41 Sieh Pieper, Annemarie : „*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*“, *philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1990.

42 Pieper, S. 382.

43 Sieh. Pieper, S. 372.

44 In: Bernd Magnus, *A Bridge too far: Asceticism and Eternal Recurrence* in: *Klassiker Auslegen, Friedrich Nietzsche – Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2000, S. 285 – 323. Wobei in diesem Artikel vertritt er schon wieder ein bisschen veränderte Position zu, die aber diese Kritische immer beinhaltet (nur dann im nächsten Schritt versucht er es mit dem früheren Konzept des „Counter-Myth“ zu verbinden) und deswegen kann die Vorstellung auch anhand dieses Textes gemacht werden.

conception“ sei⁴⁵. Er sage zwar, dass er das nicht an allen Interpretationen zeigen könne, da es immer individuell an der je konkreten Interpretation durchgeführt werden müsse. Er demonstriert das aber an den kosmologischen und ethischen Interpretation: bei dem kosmologischen Verstehen gehe es darum, dass auch wenn es zwei ganz identische Konstellationen der Welt gebe, sie sich müssen mindestens in der Zeit ihres Vorkommens unterschieden müssen, sonst gehe es nicht um eine Wiederkehr. Ein Wiederkommen sei nämlich nicht in derselben Zeit da, und so kann es kein Wiederkommen des Gleichen geben. Mit dem ethischen Verstehen geht er ähnlich vor, wie wir schon bei anderen Kritiken dieser Interpretation gesehen haben, und zwar, dass es keinen Anspruch an den Willen ausmachen könne, falls es schon bestimmt wurde. Es gebe nämlich einen Fatalismus.

An die Frage, ob diese Meinung gerecht ist, also ob der Begriff der ewigen Wiederkehr wirklich in diesem oder einem anderen Sinne leer ist oder doch etwas Wirkliches vorstellt, möchte ich teilweise indirekt mit dieser ganzen Arbeit meine Antwort geben und deswegen werde ich es mir hier ersparen.

45 Ebenda S. 292 – 297.

3. Methode

Die Wahl der Methode, wie man nicht nur zu meinem Thema, sondern zur Analyse aller Themen bei Nietzsche kommt, ist eine sehr wichtige und empfindliche Sache. Viele Methoden des Analysierens bringen schon eine unreflektierte Vorentscheidung mit, was ich mit diesem Kapitel mindestens teilweise vermeiden möchte. Leider ist es bei Nietzsche wahrscheinlich unmöglich, eine vollkommen glückliche Methode zu finden, und das gilt, auch wenn man auf eine allgemeine Methode für den ganzen Nietzsche verzichten möchte und sich nur eine für ein konkretes Thema oder eine begrenzte Zeitperiode wünscht. Wenn sogar schon Nietzsche zu lesen eine Kunst sein solle⁴⁶, wie verhält es sich dann mit dem Interpretieren? Manche sagen sogar, dass Nietzsches Texte nicht zum Interpretieren gemeint seien (entweder solle es von Nietzsche selbst nicht intendiert werden interpretiert zu sein oder sei das ganz und gar unmöglich), sondern nur zum Lesen⁴⁷ oder man soll sich von den Texten nur anregen lassen. Doch wünschte sich aber dieser Autor nicht nur einen guten Leser, sondern auch von den Philologen gelesen zu werden⁴⁸ – irgendein Verstehensverfahren, ein Versuch seine Texte zu erfassen sollte dann irgendwie möglich sein. Wie das aber zu machen ist, muss jeder selber verteidigen.

Die Probleme bei Nietzsche mit dem Interpretieren fangen gewöhnlich schon bei der Wahl zwischen dem Nachlass und den veröffentlichten Texten an. Es gibt dazu viele Meinungen, die angesichts dieser Problematik ausgedrückt werden sind. Das Grundproblem kommt meistens aber nur davon, dass manche Interpreten die publizierten Texte als anhand eines gezielten Effekts⁴⁹ konzipiert halten und nicht wegen ihres Gedankens. Angeblich könne man dann in dem Nachlass gelegentlich dieselben Gedanken in reineren Form finden und so für das Interpretieren tauglicher. Doch dieses Problem führt die empfindlicheren Interpreten höchstens zu der Entscheidung, den Nachlass und die publizierten Texte genauso wichtig zu beobachten. In meiner Arbeit möchte ich die publizierten Texte ein kleines bisschen bevorzugen, weil man bei ihnen auch die Entscheidung, gerade diese und nicht eine andere Stellung zu publizieren, in das Spiel des Interpretierens einbeziehen kann. Das finde ich gerade bei Nietzsche sehr wichtig, da wir hier über einen Autor sprechen möchten, der sich immer an den Leser, an sein Publikum wie auch an seine Gegner sehr gerne und entscheidend wendet⁵⁰. Man muss ja nur in das Interpretieren mitnehmen, dass seine Stellung nicht nur direkt mit der Meinung von Worten, sondern auch mit dem Tempo des konkreten

46 Mazzimo Montinari, *Nietzsche Lesen*, Walter de Gruyter, Berlin 1982, S. 3.

47 Das hier behauptet z. B. Josef Simon: *Ein Text wie Nietzsches Zarathustra*, in: *Klassiker Auslegen, Friedrich Nietzsche – Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2000, S. 227.

48 Dazu Montinari, S. 3ff.

49 Solche Projektionen findet man z. B. hinter der Interpretation Kaufmanns, vergleiche dazu Walter Kaufmann – *Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

50 Es ist ja nicht zufällig, dass viele Bücher Nietzsches einen Untertitel haben, der den Leser bestimmt, an den sich das konkrete Buch richtet: z. B. *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister* oder *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen*.

Textes und anderen Effekten und Ausdruckweisen ausgedrückt wird. Den Nachlass werde ich natürlich auch teilweise wahrzunehmen versuchen, entscheidend für mich halte ich doch aber die publizierten Texte.

Wenn man sich bei meinem Thema für dieses Verfahren entscheidet (diese Entscheidung wird sich hoffentlich auch ohne dieses mit ihren Ergebnissen selbst verteidigen), erspart ihm Nietzsche selbst eine Entscheidung und zwar, welcher Text als zentral erachtet sein soll. Er selbst sagt bekanntlich, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen der Hauptgedanke von *Also sprach Zarathustra* sei⁵¹, wobei ich nicht gegen ihn verfahren möchte und z. B. bei der *Fröhlichen Wissenschaft*, da sie chronologisch früher ist, anfangen würde. Andere Texte möchte ich dann verwenden um das, was ich aus dem *Also sprach Zarathustra* bekomme, besser zu verstehen.

Die Rahmen meines Verfahrens sollen also aus dem Einstieg mit einer nahen, internen Textanalyse ausgebaut werden mit *Also sprach Zarathustra* als ihre Hauptquelle, deren Ergebnisse ich dann in anderen Texten (publizierten wie auch hinterlassenen) weiterverfolgen und damit präzisieren und unterstützen möchte. Diesem Vorgehen nachfolgend möchte ich meine Interpretation dann mit den anderen Interpretationen konfrontieren, um mich ihnen gegenüber entweder zu verteidigen oder meine Ergebnisse zu beschränken.

Für jene Erleichterung wird aber im nächsten Schritte schwer zu bezahlen sein und zwar durch die Notwendigkeit, sich mit dem Text *Also sprach Zarathustra* auseinanderzusetzen – d.h. mit einem in jeder Hinsicht sehr schweren und dichten Text.

Die Problematik fängt schon dabei an, wie dieser Text im Allgemeinen zu verstehen ist, um welches Genre und Art der Darstellung es sich handelt. Wie bei vielen gibt es dabei eine Menge von Meinungen. Eine der wildesten Erklärungen kommt sogar von Nietzsche selbst, der seine Leser in *Ecce homo* lesen lässt, dass dieser Text sogar nicht so weit von einer Musik entfernt ist⁵². Anknüpfend dazu gibt es auch die Möglichkeit, mit dem Konzept einer Symphonie zu arbeiten⁵³. Von den nüchternen Autoren liest man oft Vorschläge wie z. B., dass es sich um ein Drama oder eine Tragödie⁵⁴ oder eher um eine Dichtung⁵⁵ handle. So leicht kommt dieses alte Problem aber leider zu seiner Lösung nicht. Die Komplikation kommt schon von Nietzsche selbst, wenn man den Nachlass aus der Zeit der Vorbereitung dieses Buches verfolgt und sieht, mit welchen Möglichkeiten Nietzsche gespielt hat. Dazu wurde gezeigt, dass es sogar für Nietzsche selbst nicht eindeutig war, was er schreiben möchte: - Montinari stellt vor, dass es sich vor allem um die Entscheidung zwischen einer „epischen Ausführung“ (der berühmten Figur des Prometheus

51 Sieh, Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, KGW 6.3., S. 333.

52 Diese Idee kommt aus den Ausdeutungen Nietzsches selbst, siehe dazu *Ecce Homo*: KGW 6.3., S. 333.

53 Und zwar mit Anspielungen auf Beethoven: dazu Montinari 1982, S. 84.

54 Dazu z. B. Henning Ottmann: *Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra* in: *Klassiker Auslegen, Friedrich Nietzsche – Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2000.

55 Hier ist vor allem eine Dichtung im Stil eines Dithyrambos: siehe Montinari 1982, S. 84.

folgend) und einer „philosophisch-dithyrambischen Dichtung“ handele⁵⁶. Viel eher als Montinari's Feststellung, dass es sich am Ende um eine „epische, sehr lose Rahmenerzählung“⁵⁷ handele, soll man sich von ihm erst die Warnung zu Herzen nehmen, dass man bei dem Beanspruchen eines einzigen, konkreten Stils dieses Buches sehr aufpassen sollte. Deswegen halte ich hier kurz meine Bestimmung des Stil der Darstellung kurz an, um zuerst die Darstellungen in diesem Buch anzunähern.

Bei *Also sprach Zarathustra* stehen wir insgesamt vor einem Text, der aus einer Reihe von verschiedenen Reden besteht, die in eine Vorrede und vier Bücher eingeteilt werden. Nur über den Stil der Darstellung von diesen Reden sprechend, ist es schwer, eine Einheit zu finden: man kann nicht nur eine einfache Rede Zarathustras finden, sondern es gibt viele andere Arten. Neben einer Menge von Liedern kann man Erzählungen, Gespräche und Anderem begegnen. Auch der Aufbau von diesen Reden kommt aus verschiedenen Konzepten heraus: - einige sind anhand bestimmter Zahlen ausgebaut (typisch sind sieben oder zehn, immer geht es aber über Nummern, die schwer mit Bedeutung belastet werden), wie schon erwähnt wurde, kann man auch ein bestimmtes Tempo in dem Hintergrund mancher Strukturen identifizieren, charakteristische Beschreibungen einer Landschaft (ein Wandern zwischen Berg und Tal kann man auch hinter der ganzen Struktur des Buches ziemlich erfolgreich suchen) und auch anderes.

Aus diesen Ausführungen kann man eher zu der Meinung kommen, dass es sich am Ende um keine richtige Einheit der Darstellung in diesem Buch handelt und Nietzsche geht weiter mit dem Stil, für den er bekannt geworden ist, d.h. für Aphorismen, die er in den Büchern vor *Also sprach Zarathustra* meistens schreibt. Dagegen kann aber dafür argumentiert werden, dass es sich doch um eine Einheit handelt und zwar durch die Geschichte Zarathustras, die die vier Teile dieses Buchs zusammenknüpft. Wenn man nur mit dieser Vorstellung auskommen möchte, kann auch festgestellt werden, dass es sich um ein Lehrbuch handelt. Zarathustra ist ein Lehrer, der herab aus dem Gebirge zu den Menschen kommt, um sie anhand seiner Weisheit zu belehren und zwar teilweise auch durch sein eigenes Leben, was dann das Thema der Darstellung sein soll. Das meint, dass nicht nur seine Lehre sondern auch sein Leben, das hier zur Darstellung kommt, belehren soll und die Verfolgung seines Lebens über das eigene Leben des Lesers etwas zu erkennen geben, also zur Veränderung des eigenen Lebens leiten soll. Das wäre dann leicht mit der Vorstellung vereinbar, dass es sich um eine Tragödie handelt.

Bei dieser Art des Verstehens des Buches muss man aber präziser sein und sich fragen, was das ist, was diese Geschichte beschreibt. Noch besser ausgedrückt geht es darum, sich klar zu machen,

56 Siehe Montinari 1980, S. 82ff. Verstehen durch Dichtung lehne ich ab, weil Zarathustra zwar sagt, dass er auch ein Dichter sei, er ist aber der Autor des *Also sprach Zarathustra* nicht, das ist Nietzsche und man kann daher also kein Argument für dieses Interpretieren ziehen.

57 Montinari, S. 90.

was in dieser Geschichte geschieht, was zur Entwicklung kommt. So kann man gleich sehen, dass es auf jeden Fall nicht die Lehre Zarathustras ist, die er schon innerhalb der zehn Jahre vor der Vorrede von der Sonne bekommen hatte⁵⁸. Auch später spricht zu Zarathustra seine eigene „stillste Stunde“, dass er weiß, worum es geht – nur spricht er es nicht⁵⁹. Falls es sich also um eine Entwicklung in diesem Buch handelt und es näher zu einem Epos als zu einer Lyrik oder Anderem stehen soll, muss es hier bestimmt werden. Das Buch beschreibt wie Zarathustra spricht nicht das aus, was er weiß und zwar entweder möchte er nicht oder weiß er nicht wie: für beides gibt es Argumente. Einmal, noch in demselben Kapitel, sagt er selber: „*Ja, ich weiss es, aber ich will es nicht reden!*“⁶⁰. Das ganze Buch wäre dann eine Beschreibung der Auseinandersetzung Zarathustras (bzw. seines Willens) mit seinem eigenen Schicksal – und sein tragisches Annehmen. Was auch das Ende des dritten Buches bestätigen könnte, wo er sich feierlich als ein Lehrer versteht⁶¹. An einer anderen Stelle aber, und zwar noch in der Vorrede, wo er sich selbst oder seine Lehre noch sicher ist, lesen wir, dass „*Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren*“⁶². Das Buch würde dann eigentlich zum Thema haben, wie Zarathustra die Darstellung eigener Gedanken sucht und am Ende in der Darstellung sich selbst als Lehrer findet (mit den Konsequenzen für seinen Gedanken selbst).

Eigentlich handelt es sich aber um beides. Eine narrative Einheit der Erzählung der Geschichte Zarathustras ist unumstritten und evident gleich wenn man das unterschiedliche Selbstverständnis Zarathustras verfolgt bis in das Bejahen des eigenen Schicksals. Genauso geht es aber zusammen mit dieser Frage um verschiedene Arten, wie Zarathustra sich selbst vorstellen oder mitteilen möchte: einmal als ein Prophet für den „Markt“, als ein Lehrer, später für seine Gelehrten und dann spricht er nur noch zu sich selbst, damit er dann in dem vierten Buch erst zu den „höheren Menschen“ sprechen würde, die er aber ablehnt und die ganze Geschichte seiner Selbst-Darstellung geöffnet hinterlässt mit der Feststellung: „*aber noch fehlen mir meine rechten Menschen!*“⁶³. Dieses zweite verknüpfende Problem geht zurück an die Problematik des nicht vereinigten Wechsels des Stiles der konkreten Reden, die ich vorher angedeutet habe. Eine Art von Aphorismen, die alle einen einzigen Gedanken oder die Art einer Ansicht in verschiedenen Einheiten vorzustellen versuchen und zwar in kleinen, in sich geschlossenen Einheiten.

Im Ganzen sehe ich also das Buch *Also sprach Zarathustra* als ein Stück, das durch die Kombination zweier Strategien seines Ausbaus bezeichnet werden kann: eine narrative Linie über die Entwicklung der Selbstbeziehung Zarathustras zusammen mit einem diskontinuierlichen

58 Schon in der ersten Vorrede sagt ja Zarathustra „*ich bin meiner Weisheit überdrüssig*“ KGW 6.1., S. 5.

59 Sieh *Die stillste Stunde*, KGW 6.1. S. 183 - 6.

60 KGW 6.1., S. 184.

61 KGW 6.1., S. 271ff.

62 KGW 6.1., S. 14.

63 KGW 6.1., S. 406.

Experimentieren mit dem (Selbst-)Darstellen oder mit der Möglichkeit, wie man eine radikal eigene Erfahrung mitteilen kann. Der Sinn des Buches wurde also teilweise durch eine kontinuierliche Darstellung aufgeführt und teilweise als eine diskontinuierliche dargestellt. Das kann sogar durch eine Parallele in dem Text selbst belegt werden: „*Ein Wenig Weisheit ist schon möglich; aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dass sie lieber noch auf den Füßen des Zufalls—tanzen.*“⁶⁴

Hiermit kommt dieses Kapitel schon zu einem Überschreiten in die Problematik des Buches selbst und deswegen sehe ich an dieser Stelle auch das Limit dieser vorläufigen Analyse, die zu einer guten Entscheidung über die Methode der Behandlung des Textes helfen sollte ohne dabei in den Text selbst einzusteigen. Eine tiefere Verfolgung dieser Problematik führt schon in die Probleme der (Un-)Mittelbarkeit des Individuellens, in die konstitutive Bedeutung der individuellen Erfahrung wie auch und vor allem in die semantischen Probleme, die damit verbunden sind⁶⁵. Jede weitere Verteidigung meiner Entscheidung verspreche ich mir also von ihren weiteren Ergebnissen.

Das Verfahren meiner Behandlung möchte ich allgemein dem so gesehenen *Also sprach Zarathustra* unterordnen. Vor allem aber der Diskontinuität des Sinnes/der Darstellung und zwar nicht nur weil Zarathustra selber sagt „*Aber was liegt an Zarathustra!*“⁶⁶, er solle nur seine Lehre sprechen und untergehen, sondern auch weil ich vor allem später dafür argumentieren möchte, dass die Frage nach der Konstitution des radikal Individuellen das entscheidende Problem dieses Buches bezeichnet und daher auch der Kampf mit dessen Verstehen: also eine Vorstellung des nicht-systematischen, des außer allem Wahrheitsdiskurs Stehenden usw.⁶⁷

Ich komme also aus der Überzeugung, dass der Sinn des Gedankens durch das ganze Buch ausgebreitet ist. Deswegen möchte ich in dem nächsten Kapitel erst drei Begriffe allein durch das ganze Buch verfolgen, um diesen Sinn als solchen in drei spezifischen Hinsichten zu erfassen, damit ich daraus den ganzen Kontext der Vorstellung über die Wiederkehr des Gleichen richtig kontextualisieren und dadurch verstehen kann. Ich verspreche mir davon, damit aufzuhören, die ewige Wiederkehr des Gleichen als einen selbstständigen Gedanken zu verstehen anstatt ihn aus der Problematik zu erfassen, aus der er erwächst und seinen Sinn bekommt. Im ersten Schritte geht es vor allem um die Orientierung, anhand der Aphorismen zu individualisieren anstatt zu universalisieren und aus der eigenen Erfahrung mit dem Erfassen des Wertes zu arbeiten, anstatt eine apophantische Semantik vorauszusetzen⁶⁸.

64 KGW 6.1., S. 205.

65 An das Letzte hat vor allem Simon 2000, S. 225 – 256, vor allem S. 253 – 256.

66 KGW 6.1., S. 97.

67 Vor ähnlicher Entscheidung, also zwischen kontinuierlicher und diskontinuierlicher Darstellung stand auch Annemarie Pieper, entscheidet sich für die Erste und so steht in ihrem Buch vor uns ein der beste Kommentar des *Also sprach Zarathustra*. Da ein Kommentar aber nicht mein Ziel ist, sondern eine Behandlung eines konkreten Themas, entscheide ich mich gerade umgekehrt. Sieh dazu die Einleitung und Vorwort in Annemarie Pieper 1990, S. 7 – 28.

68 Zu dem zweiten sieh Simon 2000, S. 253 – 256.

4. Partielle Analysen: Eitelkeit, Wille zur Macht und Danken

In diesem Kapitel geht es mir also um das Erfassen der Grundzüge des Buches, seine charakteristischen Umriss, Grundaufstellung und Grundorientierung, um später den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen darin zu ermitteln und daraus kontextbezogen zu verstehen.

Dieses Ziel möchte ich durch die Verfolgung drei partieller Themen durchführen, die ich in bestimmtem Sinne als signifikant für drei charakteristische Vorstellungen oder gedankliche Bewegungen halte, aus denen ich die Ganzheit des Buches aufbauen möchte. Ich möchte bei hierbei nicht unbedingt behaupten, dass es sich um eine einzige mögliche Wahl von signifikanten Themen handeln soll (obwohl es sich vor allem bei dem zweiten Thema um eines der Schlüsselkonzepte handelt), doch aber glaube ich, dass gerade die drei Themen, die ich gewählt habe, meinem Ziel gut dienen können und jene drei charakteristische Momente der einzigartigen Einheit und des Gedankens von *Also sprach Zarathustra* öffnen helfen. Wichtig ist es mir, bei diesen drei Einstiegsanalysen zu beobachten, dass diese Themen gegenseitig voneinander durchdrungen sind und deswegen nur Momente einer Einheit darstellen, die das ganze Buch vorstellen soll und die ich in die nächsten Kapitel meiner Arbeit von hier aus mitnehmen möchte.

Für die Wahl dieser Themen lasse ich mich teilweise frei von dem Kapitel *Von den drei Bösen*⁶⁹ inspirieren. Es geht um eine Rede in dem dritten Teil des schon heimgekehrten Zarathustras, des schon fast genesenden Lehrers, wo er einen Traum beschreibt. In diesem Traum geht es um eine Situation, in der Zarathustra anhand dreier wichtiger Themen die menschliche Welt wägt um dabei die Wirkung der Applikation seiner Lehre an die menschliche Welt darzustellen. Diese drei Themen stellen also drei wichtige Punkte dar, wo man seine Lehre in ihren Konsequenzen beobachten kann, also in ihrer Bedeutung für das Leben, das heißt für das, worum es letztendlich geht⁷⁰. Deswegen möchte ich mit meinen Einstiegsanalysen hier anknüpfen, um diese Rekonstitution des Lebens zu verfolgen und daraus später die ewige Wiederkehr zu erfassen. Diese Umwertung in actu, von Zarathustra an der Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht vorgeführt, möchte ich an der Problematik des Schenkens, des Willens zur Macht und der Eitelkeit spezifisch verfolgen und zwar rückwärts.

4.1. Die Eitelkeit

Die Eitelkeit, wie auch in der Form eines Adjektivs bzw. Adverbs als „eit(e)l“ (auch in der personalisierten Form „der Eitle“/„die Eitlen“), sieht im ersten Blick als kein besonders wichtiges Thema innerhalb der Problematik, die in *Also sprach Zarathustra* ausgeführt wird, aus. Insgesamt treffen wir das Wort in dem Buch nur neunzehnmal⁷¹ an. Das ist nicht so viel im Vergleich mit

⁶⁹ KGW 6.1., S. 231 – 237.

⁷⁰ Diese Aussage wird sich näher im Folgenden zu verteidigen wissen.

⁷¹ In der Form „Eitelkeit“ kommt es insgesamt fünfmal vor und zwar in *Von den Erhabenen* (KGW 6.1., S. 146 - 148),

manchen anderen Begriffen. Man trifft die Eitelkeit auch außer einer Ausnahme, die für mich aber später wesentlich wird, meistens in Teilen, auf die sich die Interpreten nur sehr selten fokussiert haben (sie wirken eher weniger wichtig) und deswegen blieb auch dieses Thema von der Rezeption praktisch unberührt. Zu überzeugen, dass man diesen Begriff der Eitelkeit als tauglich für die Vorstellung einer typischen Denkbewegung Nietzsches annehmen kann, nehme ich mir jetzt zur Aufgabe.

Den Grundcharakter der Benutzung und Analyse dieses Begriffes bei Nietzsche können wir am besten aus dem Teil *Von der Menschen-Klugheit* ablesen. Es geht um einen ziemlich spezifischen Teil. Es ist der vorletzte Teil des zweiten Buches und somit handelt es sich um den letzten vor der „Stillsten Stunde“, also jene höchst bedeutungsvolle Zeit eines großen Ereignisses⁷². Es gehört in die Gruppe von Teilen, die sich durch eine seltsame Atmosphäre auszeichnen. Schon seit dem Kapitel *Von den Dichtern*⁷³ kann eine Linie von mehr und mehr kritischen Selbst-Reflexionen Zarathustras verfolgt werden (obwohl nicht immer als das Hauptthema), die gerade in *Stillste Stunde* gipfelt, wo Zarathustra zugeben muss, dass er mit seinem eigenen Gedanken stark zu kämpfen hat, dass er diesen Gedanken sogar selber vielleicht nicht will (mindestens in der Disposition, in der er sich in diesem Teil befindet)⁷⁴. Das trifft sich dann mit der Antwort: „*Was liegt an dir, Zarathustra!*“⁷⁵.

In dem Teil *Von der Menschen-Klugheit* selbst ist das aber noch nicht so weit, hier kommt erst der Charakter dieser Selbstkritik richtig zu ihrer Benennung und zwar in Zarathustras Beziehung zu den Menschen: sein Zwiespalt zwischen der Sorge um Menschen und der Hoffnung an den Übermenschen. „*Das, Das ist mein Abhang und meine Gefahr, dass mein Blick in die Höhe stürzt, und dass meine Hand sich halten und stützen möchte – an der Tiefe!*“⁷⁶. Diese Beziehung zu Menschen, zu der Kluft Zarathustras, in die er gestürzt werden könne, wird dann unter vier Menschen-Klugheiten aufgespürt, die Zarathustra zum selbst Schützen (als Lehrer des Übermenschen) unter Menschen benutzt, von denen uns die zweite näher interessieren wird. Diese lautet: „*Diess aber ist meine andere Menschen-Klugheit: ich schone die Eitlen mehr als die Stolzen*“⁷⁷. Die ganze Motivation dieser Klugheit kommt aus der Angst Zarathustras vor der

zweimal in *Von Dichtern* (KGW 6.1., S. 159 - 162), *Von der Menschen-Klugheit* (KGW 6.1., S. 179 - 181) und in *Der Zauberer* (KGW 6.1., S. 309 – 316/35 - 37). Dazu kann man dem noch neunmal als ein Adjektiv oder Adverb begegnen: *Verächter des Leibes* (KGW 6.1., S. 35 - 38), *Von den Fliegen des Marktes* (KGW 6.1., S. 61 – 64), wieder *Von der Menschen-Klugheit*, weiter in *Vom Vorübergehen* (KGW 6.1., S. 218 - 221), dreimal in *Von der drei Bösen* (KGW 6.1., S. 231 - 236) und noch zweimal in *Von alten und neuen Tafeln* und zwar in dessen dreizehntem Teil (KGW 6.1., S. 242 - 265). Daneben findet es sich fünfmal in der Form „der Eitle“, bzw. „die Eitlen“, als in demselben Teil und zwar *Von der Menschen-Klugheit*.

72 sieh dazu KGW 6.1., S. 163 – 7, *Von grossen Ereignissen*.

73 KGW 6.1., S. 159.

74 Dazu sieh *Die stillste Stunde*, KGW 6.1., S. 184.

75 Ebenda.

76 KGW 6.1., S. 179.

77 KGW 6.1., S. 180.

Schwermut, weil wenn er diese Eitle nicht schonen werde, gebe es nur das „Trauerspiel“, denn „*Ist nicht verletzte Eitelkeit die Mutter aller Trauerspiele?*“⁷⁸ und damit fängt die Vorstellung der Eitelkeit an.

Der Begriff der Eitelkeit wird für Nietzsche typisch an den Menschen analysiert, die das als entscheidendes Prinzip für das eigene Leben halten (wissend oder unwissend), d.h. radikalisiert in die Form des Konstitutionsprinzips einer Lebensführung. Es geht also um die „Eitlen“. Ihr Geist werde aus ihrem Willen, d.h. ihrem „zugeschaut werden“, aufgebaut. Daher komme dann die entscheidende Analyse dieser Lebensführung:

*Und dann: wer ermisst am Eitlen die ganze Tiefe seiner Bescheidenheit! Ich bin ihm gut und mitleidig ob seiner Bescheidenheit.
Von euch will er seinen Glauben an sich lernen; er nährt sich an euren Blicken, er frisst das Lob aus euren Händen.
Euren Lügen glaubt er noch, wenn ihr gut über ihn lügt: denn im Tiefsten seufzt sein Herz: „was bin ich!“⁷⁹.*

Es gibt schon viel Witziges darin, die Eiteln gerade als die Bescheidenen zu bezeichnen. Diese ganze Umwertung kommt daraus, dass Nietzsche unter Eitelkeit die eigene, innere Leerheit (jenen Aufruf „*was ich bin*“) zu entdecken glaubt, die er dann spöttisch als die „Bescheidenheit“ charakterisiert. Es gehe um eine falsche Selbstbewertung. Man finde sich viel werter, als man sei. Es sei die Selbsttäuschung über die eigene Selbstständigkeit und Bedeutung, die aber negativ begründet werde und daher gerade nicht positiv aus sich selbst. Dadurch werde die Bedeutung dahin verschoben, wogegen man sich konstituieren möchte und daher sei man selbst eher bescheiden: die Selbsterfassung durch Selbst-Absenz und daher der Misserfolg der ganzen Selbstbegründung, eine innere Leerheit.

In dem in dieser Weise verstandenen Begriffspaar⁸⁰ Eitelkeit/Bescheidenheit treffen wir also eine der typischen Strategien, in welchen Nietzsche seine Kritik durchführt: eine Selbstbewertung als die Grundbestimmung annehmend, Vorstellen der eigenen Unfähigkeit oder die Schwäche, um solche Bewertung anzusprechen und sich so durchziehend bis in das Absprechen der Legitimität, sich einen solchen Wert selbst zuzuschreiben anhand jener „Schwäche“ und statt dessen glaubt er darin einen anderen Wert des Kritisierten zu entdecken.

Auf der anderen Seite muss aber bemerkt werden, dass Nietzsche dieser kritischen Strategie eine all-erklärende Bedeutung absprechen möchte. Das können wir vor allem aus zwei Passage in *Also sprach Zarathustra* herauslesen, wo es zur Kritik derer kommt, die aus dem Prinzip „Alles ist eitel“ leben oder glauben so zu leben⁸¹. Mindestens in dieser Strategie könne nach Nietzsche die Kritik an sich keine Positivität begründen, weil sie an sich leer und daher gerade nicht selbst-

78 KGW 6.1., S. 180.

79 Ebenda.

80 Zusammen kann man sie auch in *Von den Fliegen des Marktes* finden, KGW 6.1., S. 64.

81 Es handelt sich um das Teil *Von den Drei Bösen* KGW 6.1., S. 235, wie auch *Von alten und neuen Tafeln*, KGW 6.1., S. 252.

begründet sei. Nietzsche sagt, dass das Leben anhand des Prinzips „alles ist eitel“ nur „*Stroh dreschen*“⁸² sei: „*Solche setzten sich zu Tisch und bringen Nichts mit, selbst den guten Hunger nicht*“⁸³. Es sei das reine, völlige „*Misstrauen*“⁸⁴, das aber gerade die Eitelkeit sei, weil jene Kritik vice versa funktionieren kann: die Bescheidenen seien die Eitlen. Der, der alles als „eitel“ bezeichnen möchte, mache es nur, weil er alles für ungeeignet oder als nicht wert genug für das Leben finde. Das werde weiter nur deswegen möglich, weil er sich selbst so hoch schätzen möchte, dass ihm nichts gut genug für das Leben (also auch und vor allem für das eigene Leben) sei, sein Leben habe einen viel höheren Wert als alles um es herum und deswegen möchte er damit nichts anfangen. So sei er selbst gerade der Eitle, da hier die schon erwähnte Kritik wieder anfängt: Er könne sich so etwas wieder nur negativ zuschreiben und damit die ganze Bedeutung denen verleihen, die er als „Eitle“ bezeichnet (wer oder was auch immer das im Konkreten sein soll). So sei er in seiner Bescheidenheit eitel (die Bescheidenheit als die Quelle der eigenen Hochschätzung, da man Bescheiden ist, weil man die Bescheidenheit hoch schätze und daher auch sich selbst, wenn man so ist – also am Ende möchte man mit nichts etwas anfangen) und in seiner Eitelkeit leer, weil er das ablehne, was ihm diese Selbstbewertung ermögliche.

Die wichtigste Applikation der Kritik durch den Begriff der Eitelkeit findet man dann in dem bekannten Kapitel *Von den Verächtern des Leibes*⁸⁵. Dieses Kapitel, voll von Bedeutung und wichtigen Analysen über die Rationalität des „schaffenden“ Leibes, die spezifisch unmittelbare, nicht reflexive Einheit der „großen Vernunft“ usw. kann an dieser Stelle leider nicht analysiert werden. Wichtig ist für mich lediglich die Art des Benutzens der Eitelkeit:

*„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: dies sagt nicht Ich, aber thut Ich.
Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.“*⁸⁶

„Eitel“ wird hier für das Charakterisieren der Kritik an Selbstbegründung des Geistes und des „Ichs“ benutzt. „Ich“ sei eitel, wenn es denke, dass es aller Dinge Ende sei, wenn es sich in einer Selbstständigkeit und zu begründenden Position postulieren möchte. Es geht um eine Selbst-Überschätzung und Verachtung und daher eigentlich um eine Schwachheit. Präziser erfasst bemüht sich Nietzsche nämlich um eine Kritik nicht an einem Denken, das aus der Selbstständigkeit des „Ichs“ oder Geistes denkt, sondern an dem Denken, das diese Selbstständigkeit über sich selbst behaupten und daraus seine Bestimmung entwickeln möchte. Wenn es schon selbstständig wäre, könnte Nietzsche daran nichts machen und möchte es auch nicht, darauf zielt er nicht. Er versucht

82 Ebenda.

83 Ebenda.

84 KGW 6.1., S. 235, *Von den drei Bösen*.

85 KGW 6.1., S 35 – 38.

86 KGW 6.1., S. 35.

nur zu zeigen, dass so etwas zu behaupten nur in bestimmten Umständen und Konstitutionen möglich sei und diese Umstände stellen für ihn der Begriff der „Stärke“ vor, die auch mit „Gesundheit“ und anderen Worten beschrieben wird. Die Eitelkeit, mit ihrem Platz in dieser Schwachheitsverfolgung, behandelt gerade diese Gerechtigkeit für die Behauptung der Selbstbegründung und zwar aus der kritischen/negativen Seite. Eine solche Kritik macht aber ohne anderes vorgestellt keinen Sinn. Sie ist der erste Schritt in die positive Vorstellung Nietzsches über eine andere Art der Selbstbegründung, die vielleicht erst als eine Selbstsucht gut eingeführt sein kann. So gebe es zwei Selbstsüchte, eine positive und eine negative und nur die erste ist jene Stärke:

Wahrlich, zum Räuber an allen Werthen muss solche schenkende Liebe werden; aber heil und heilig heisse ich diese Selbstsucht⁸⁷.

Eine andre Selbstsucht giebt es, eine allzuarme, eine hungernde, die immer stehlen will, jene Selbstsucht der Kranken, die kranke Selbstsucht.⁸⁸

Während die Zweite, die aus der inneren Not und Leerheit hungernde und stehlende, in ihrem Wert kurz angedeutet wurde, wartet die erste immer noch auf eine ordentliche Einführung, um die ich mich jetzt bemühen möchte.

4.2. Der Wille zur Macht (in *Also sprach Zarathustra*)

“Der Wille zur Macht“ ist ein riesiges Thema und zwar in vielen Hinsichten: textumfänglich, inhaltlich, im Reichtum der Entwicklung dieses Themas, im Umfang der Probleme und Anknüpfungen mit und an dieser Vorstellung wie auch z. B. was an Missinterpretationen und Missbräuchen betrifft. Ich möchte mit diesem Unterkapitel keine neue Interpretation oder eine tiefe Analyse betreiben. Meine Absicht bleibt immer noch dieselbe, die schon früher angedeutet wurde und zwar den Grundriss der Einstellung der Problematik, die in *Also sprach Zarathustra* entwickelt wird, anzudeuten und aus der ich dann kontextualisiert die ewige Wiederkehr erfassen kann. Deswegen möchte ich auch hier immanent in diesem Buch verharren. Mir geht es in dem ersten Schritte um die Einheit dieses Textes eher als um den Willen zur Macht an sich. Doch handelt es sich um ein wesentliches Thema für dieses Buch Nietzsches und deswegen wird dieses Unterkapitel vielmehr Platz im Vergleich mit dem Vorherigen und dem Nachfolgenden einnehmen.

Einen Vorteil kann dieses Verfahren gleich aufweisen: ungleich vielen Interpreten muss ich nicht mit einer Einheit des Gedankens des Willens zur Macht innerhalb der ganzen Entwicklung Nietzsches arbeiten, genauso wie ich nicht behaupten muss, dass Nietzsche schon die ganze Zeit

⁸⁷ Eine sehr ähnliche Aussage kann man in dem Teil *Von den drei Bösen*: „Und wer das Ich heil und heilig spricht und die Selbst-sucht selig, wahrlich, der spricht auch, was er weiss, ein Weissager: „Siehe, er kommt, er ist nahe, der grosse Mittag!“ KGW 6.1., S. 236. Hier, an der Vorstellung der Positivität der Selbstsucht und vielmehr noch an der Positivität der Selbstlust für die Stärke, als ein Beispiel jener Umwertung aller Werte (also Beispiele der Konsequenzen von Nietzsches Unternehmen), habe ich mich für diese Analyse auch inspirieren lassen.

⁸⁸ KGW 6.1., S. 94, *Von der schenkenden Tugend*.

unterwegs zu der späteren Metaphysik der Macht oder Ähnlichem war⁸⁹. Ich bevorzuge es hier, bei der Textanalyse anzufangen und keine vorherige Interpretation (weder eine eigene noch eine aus den späteren Texten Nietzsches herausgearbeitete) durchzusetzen. Der Wille zur Macht (um nicht überhaupt „Macht“ zu erwähnen) hat zwar eine sehr lange Geschichte, in der sich aber dieses Konzept sehr wild sowohl in der Vorstellung als auch in ihrer Bedeutung und Bewertung für Nietzsche stark und mehrmals ändert⁹⁰. Lange Zeit (die in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre anfängt⁹¹ und erst zusammen mit dem ganzen Schreiben Nietzsches aufhört) hat es sich um keinen entscheidenden Begriff gehandelt und deswegen hat er seine Bedeutung eher von anderen Überlegungen bekommen wie auch die spätere Entwicklung keine bloße Vertiefung dessen darstellt, sondern es beinhaltet eine Reihe von mächtigen Änderungen in dem ganzen Denken Nietzsches⁹². Diese Problematik brauche ich hier aber tatsächlich nicht beabsichtigen, da es mir ausschließlich um das Verstehen in *Also sprach Zarathustra* geht und daraus möchte ich es auch erfassen, wobei ich von der Überzeugung ausgehe, dass dieses Konzept einen eigenen einheitlichen und (mindestens teilweise) selbstständigen Inhalt in diesem Buch darstellen soll (ob diese Überzeugung richtig ist oder eher in welchen Sinne, wird bald bemerkbar).

Zwischen Interpreten, die über den Willen zur Macht in *Also sprach Zarathustra* sprechen, befindet sich eine große Diskrepanz in der Beurteilung, welche Stelle hier der Wille zur Macht besitzen soll. Natürlich gibt es beide Extreme zwischen den Interpreten: Es gibt welche, die versuchen zu sagen, dass dieses Konzept in diesem literarischen Stück keine richtige Bedeutung habe (das solle es erst später bekommen und schon daraus kann man merken, dass sich diese Interpreten schon eine Vorentscheidung in diesen Text mitbringen, dass es nur eine richtige Vorstellung über den Willen zur Macht gibt und das sei die, die Nietzsche erst später entwickelt hat und hier ein von Nietzsche selbst nicht richtig bemerkter Anfang seiner späteren Periode passieren solle – eine Position, die meiner Meinung nach kein Leser mit geöffneten Augen vertreten kann) oder auch im Gegenteil Leute, die behaupten, dass der Wille zur Macht das Hauptthema des *Also sprach Zarathustra* sein solle⁹³. Auch diese zweite kann nicht der Fall sein (mindestens nicht ohne weiteres) und zwar sowohl wegen Nietzsches eigenen späteren Äußerungen über *Also sprach Zarathustra*⁹⁴, als auch anhand von Themen wie z. B. „Übermensch“, die manche Teile von diesem Text ganz offensichtlich beherrschen.

89 So z. B. Walter Kaufmann, der damit arbeitet, dass das Konzept des Willens zur Macht eine einzige Linie der Überlegung bezeichnet, dazu Kaufmann 1982, vor allem S. 208 und 241 wo er sogar behaupten möchte, dass die Entdeckung des Willens zur Macht *Also sprach Zarathustra* beendet wie auch die Philosophie Nietzsches überhaupt!

90 Dazu sieh vor allem die Studie Volker Gerhards *Vom Willen zur Macht, Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, de Gruyter Verlag, Berlin 1996 oder derselbe Autor, *MACHT UND METAPHYSIK Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation*, N-S 10, 1982.

91 Kaufmann 1982, S 208.

92 Sieh dazu Gerhardt 1996.

93 In dieser Richtung geht Kaufmann, wenn er behauptet, dass sowohl die ewige Wiederkehr wie auch der Übermensch aus der „Philosophie der Macht“ stammen, sieh dazu z. B. Kaufmann 1982.

94 Sieh dazu *Ecce Homo*, KGW 6.3., S. 333.

Um nüchtern bei diesem zu bleiben, ist es wichtig, sich erst den Text selbst anzuschauen. Schon am Anfang ist es klar zu sehen, dass der Wille zur Macht außer einer Ausnahme, die in dem Buch auch nicht stark akzentuiert wird⁹⁵, direkt nur in dem zweiten Buch erwähnt wird. So konnte man vielleicht vorläufig daraus auskommen, dass der Wille zur Macht das Thema nur des zweiten Buchs sein kann. Ob dem wirklich so ist, ist jetzt nicht unbedingt wichtig, es kann uns aber helfen, sich eine Vorstellung darüber zu machen, in welchen allgemeinen Umständen dieser Gedanke typisch ausgesprochen wird.

In dem zweiten Buch treffen wir Zarathustra vor allem in Reden zu seinen Schülern aus dem ersten Buch, die aber jetzt seine Gefährten geworden sind, wie auch in Selbstgesprächen oder in Erzählungen von seinen Träumen, zusammen mit drei wichtigen Liedern. Um den Charakter des zweiten Buches und seine Thematik gut zu erfassen, ist es wichtig, zuerst zu bemerken, dass es mit einem Spiegel anfängt, der Zarathustra von einem Kind (d.h. von etwas Unschuldigen) entgegengehalten wird. Diese Einführung wird dann in dem ganzen Buch im spezifischen Sinne beibehalten: das zweite Buch mit seinen Ausführungen wird nämlich zwischen zwei Konsequenzen bzw. Folgen des Lebens oder der Lehre Zarathustras ausgespannt, die Zarathustra selbst erst kennenlernen muss.

Das zweite Buch fängt mit der eigenen Thematik erst in der Mitte seines zweiten Teils an. Zuerst wird eine Einleitung in dem ersten Teil ausgeführt. In der ersten Hälfte des zweiten Teils⁹⁶ wird dann kurz die Figur des Übermenschen wieder erwähnt als das Thema des ersten Buches zusammen mit daran anknüpfenden Themen (der Tod Gottes, die Erschaffung der Welt und ähnliches), die schon aus dem ersten Buch bekannt sind⁹⁷. Nach dieser ersten Vorführung ändert sich wesentlich Zarathustras Rede mit der Aussage: „*Wohl zog ich den Schluss; nun aber zieht er mich*“⁹⁸. Zarathustra hat schon seinen Schluss gezogen, seine erste Vorstellung, die vielleicht am besten mit der Figur des Übermenschen identifiziert werden kann und die auch in den nächsten Teilen nicht verlassen, sondern direkt oder indirekt in ihrer Thematik und Motivation weiterverfolgt wird. Jetzt geht es nämlich darum, ihn konsequent zu verfolgen, also sich von ihm leiten zu lassen und nichts Neues mitzubringen. Ähnlich endet aber auch dieses zweite Buch mit einem Aufruf oder der Entscheidung Zarathustras, seine eigene Stellung jetzt richtig zu verfolgen. Seine „stillste Stunde“ sagt ihm „*Du weisst es, Zarathustra, aber du redest es nicht!*“⁹⁹. Obwohl die Verfolgung in diesem Falle eine andere Art sein sollte (darauf komme ich später noch zurück), doch kann man aber schon jetzt annehmen, dass nicht alles in dem zweiten Buch bis zum Ende geführt und gesagt

95 KGW 6.1., S. 70 – Diese Art der Arbeit mit dem Willen zur Macht bekommt aber später für Nietzsche eine große Bedeutung, diese behält er hier aber noch nicht.

96 *Auf den Glückseligen Inseln*, KGW 6.1. S. 105.

97 Vor allem kann man das schon aus dem Teil *Von der schenkenden Tugend* (KGW 6.1., S. 93-98) sehen, wie aus der Vorrede und an anderen Plätzen.

98 KGW 6.1., S. 106.

99 KGW 6.1., S. 184.

wird¹⁰⁰. Man kann hier zwar noch nicht die ganze Bedeutung dieses selbst-verfolgenden Charakters Zarathustras erfassen, was sich vor allem an jenen letzten sechs Reden des zweiten Buchs spiegelt. Wichtig ist es aber doch schon jetzt zu sehen, in welcher Einstellung der Wille zur Macht zu seinem Darstellen und Ausführen kommt¹⁰¹.

Eigentlich auch in dem zweiten Buch befindet sich diese Wortverbindung „Wille zur Macht“ nur in zwei Teilen, nämlich in *Von der Selbst-Ueberwindung* und *Von der Erlösung*: Beide Teile sind aber mit ihrer Thematik höchst wichtig und aussagereich. Diese Thematik kommt teilweise in beiden Fälle aus einer Gruppe von Teilen heraus und nicht bloß anhand dieser beiden Teile selbst. Obwohl diese Teile natürlich ihre Einheit behalten, ist es für ein besseres Verständnis fruchtbar, sich diese beiden Gruppen als solche zusammen mit den zwei Erwähnten vorzustellen.

Die erste Gruppe ist gleich eine der wichtigsten in dem ganzen *Also sprach Zarathustra*. Es handelt sich um folgende Teile: *Das Nachtlied*, *Das Tanzlied*, *Das Grablied* und endlich *Von der Selbst-Ueberwindung*. Die Wichtigkeit kommt vor allem aus ihrem Inhalt, sie kann aber auch schon vor dem Leser selbst geahnt werden, weil diese Teile sich praktisch in der Mitte des zweiten Buchs befinden und wenn man mit der allgemein angenommenen Vorstellung arbeitet, dass es eigentlich die ersten drei Bücher sind, die die eigentliche Einheit des *Also sprach Zarathustra* vorstellen sollen¹⁰², kann auch damit gearbeitet werden, dass man sich mit dieser Gruppe wahrscheinlich in der Mitte der ganzen Entwicklung der Problematik des *Also sprach Zarathustra* befindet. Nietzsche hält die Komposition von seinen Werken sowieso für sehr wichtig. Diese Meinung über die Bedeutung kann anhand des Namens des mittleren Teiles dieser Gruppe, also *Das Tanzlied*, bestätigt werden. Es gibt nämlich ein „anderes Tanzlied“ in diesem Buch, das sich ganz an dem höchst wichtigen Ende der Entwicklung des dritten Buchs befindet und nicht nur mit seinem Namen, sondern auch, wie ich auch später vorstellen möchte, mit der Thematik an das erste Tanzlied bewusst hinweisen und anknüpfen könnte. Schon aus dieser vorläufigen Überlegung kann man also sicher sein, dass wir uns an einer sehr wichtigen Stelle innerhalb dieses Buchs befinden und deswegen muss diese Analyse empfindlich und detailliert verlaufen.

Jetzt möchte ich dazu übergehen, die wichtigsten Gedanken dieser Teile zu präsentieren, wobei ich immer auch den konkreten Übergangsmoment an den je folgenden Teil einführen werde. Bevor ich das aber mache, muss ich hier kurz die Konsequenzen jenes Schlusses vorstellen, zu denen Zarathustra in dem Teil *Auf den glückseligen Inseln*¹⁰³ gezogen wurde, um den Einstiegsschritt in die ganze Problematik zu erleichtern. Es geht mir hier nicht darum, eine erschöpfende Analyse zu betreiben. Ich möchte nur andeuten, inwieweit und in welchem Sinne die von mir schon erwähnte

100 „ich hätte euch noch Etwas zu sagen“ KGW 6.1., S. 186.

101 Wie gesagt noch wichtiger wird diese Feststellung in den nächsten Kapiteln meiner Masterarbeit, ich möchte sie aber von hier mitnehmen um das schon die ganze Zeit vor Augen zu haben.

102 Dazu z. B. Montinari 1982, S. 82. - das vierte Buch ist nur „bejahend“.

103 KGW 6.1., S. 105 – 109.

Gruppe von Teilen mit ihrer Thematik an die allgemeine anknüpfen wird, um damit besser zu verstehen, in welche Richtung uns diese Teile weiterführen werden.

Auf den glückseligen Inseln trifft Zarathustra seine ehemaligen Schüler und jetzigen Gefährten. Er knüpft gleich an seine Lehre an, die er in der ersten Hälfte dieses Teiles schnell und prägnant vorführt. Es geht um die Schaffensproblematik im breiteren Sinne. In dem Schaffen wird, um dieses Thema nur sehr kurz anzudeuten, die Lebensfrage von der Seite geöffnet, wie man das Leben „ertragen“ kann. Um das Leben zu ertragen, müsse es ein reales Geschehnis geben: Es müsse eine wirkliche „Bewegung“ in dem Leben geben. Das menschliche Leben solle eine Bedeutung haben und zwar eine menschliche Bedeutung, da es um das menschliche Leben gehe. Eine göttliche/ewige Bedeutung des menschlichen Lebens würde diesem Leben jede eigene Bedeutung abnehmen und es (für sich) sinnlos machen. Es geht also um eine Art der Selbstreferenz des menschlichen Lebens gedacht aus der Problematik seiner „Sinnvolligkeit“¹⁰⁴: *„Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken“*¹⁰⁵. Die Vorstellung des bedeutenden menschlichen Lebens sei unvereinbar mit einem Gott. Gott, ein für das (menschliche) Leben transzendente Prinzip, solle aus diesem Grund abgelehnt werden: *„wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter“*¹⁰⁶. Es gäbe hier natürlich noch viel anderes zu zitieren, vorzuführen, zu analysieren usw. Mir geht es aber hier nur um den Grundriss. Das fängt schon bei der Erkenntnis an, dass Nietzsches Behandlung des Lebens sich durch die Frage nach der „Sinnvolligkeit“ wesentlich kennzeichnet. Die Grundfrage ist das Leben und zwar die Bedingungen, der Charakter oder die Konstitution seiner entscheidenden „Sinnvolligkeit“. Dazu sagt er charakteristisch, dass es nur aus einer inneren Bestimmung oder Bewegung kommen könne. Das (menschliche) Leben müsse sich selbst, durch eine immanente, innere Bewegung (d.h. Schaffen oder an anderen Stellen auch Schenken oder auch aus anderen Seiten erfasst¹⁰⁷) den eigenen Sinn (die Welt: also die Sinnfülle oder den sinngebenden Rahmen des Lebens, innerhalb dessen man (sinnvoll) lebt) geben oder konstituieren: *„und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden“*¹⁰⁸. Gerade dieses sich selbst Geben des Sinnes, das eigentliche Schaffen, gilt es in diesem Einstiegsteil in das zweite Buch, auch später an den anderen Teilen noch zeigen wird, zu präzisieren:

*Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung.
Ja, viel bitteres Sterben muss in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! Also seid ihr Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit*¹⁰⁹

104 Gemeint als „sinn-voll sein“, als der Gegensatz zur Sinnlosigkeit, also als der Moment der Erfüllung mit einem Sinn.

105 KGW 6.1., S. 106.

106 Ebenda.

107 Z. B. *Von der schenkenden Tugend* KGW 6.1., S. 93-98.

108 KGW 6.1., S. 106.

109 KGW 6.1., S. 107.

Anhand des immanenten Charakters der Konstitution des sich selbst Sinngebens des Lebens müsse dieser immer ein Konkreter sein¹¹⁰. Nur in einer konkreten Form könne es einen Sinn geben, da immer nur als eigener Sinn, zu sich selbst referierend wodurch dieser Sinn oder Bedeutung dann konstituiert wird. Das ist der erste, positive Schritt in die Problematik des Lebens wie auch der Grund, weswegen Nietzsche, bzw. Zarathustra, seine Lehre so oft in der Form eines Aufrufs oder Anspruches formuliert. Die indirekte wobei doch unmittelbare Konsequenz dessen sei, dass es sich immer schon (in) ihre(r) Konkretheit durchsetzen müsse. Es müsse in diesem Sinn „werden“ und damit etwas Anderes (eine andere „Fülle“ des Lebens) ablehnen und vergehen lassen, in bestimmtem Sinne sich gegen das vergehen: „*Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!*“¹¹¹ Es gehe um den Schmerz der Gebärenden, da die Geburt das sei, worum es sich in der ersten Instanz handele¹¹². Diese „Ablehnung“ ist aber das, was in der von mir gewählten Gruppe von Teilen des *Also sprach Zarathustra* weiterverfolgt wird und wo jene Frage nach dem Sinngeben des Lebens, seine Konstitution zum Vertiefen kommt (und damit auch die ganze Thematik, die durch die Figur des Übermenschen charakterisiert wurde).

Von da her möchte ich jetzt den Blick auf *Das Nachtlied* richten, also in die Nacht, die Zeit der Liebe¹¹³. Dieser ganze Teil behandelt die Seele Zarathustras, also das, was ihn beseelt macht. Bis jetzt, in den vorausgehenden Teilen kann der Leser Zarathustra in seinem typischen Stolz und Selbstbewusstsein gegen Andere kritisch auftretend finden. Jetzt, ganz plötzlich, wird er melancholisch, schwankend und fast jammernd in seinem Singen und zwar über seine eigene Einstellung als des „Schenkenden“¹¹⁴: „*Oh Unseligkeit aller Schenkenden!*“¹¹⁵. Allgemein ist die Aufführung diesen Teiles seltsam dargestellt: auf einer Seite singt Zarathustra über sich selbst als „*Lied eines Liebenden*“¹¹⁶ aber an der anderen Seite, singt er „*also hungere ich nach Bosheit*“¹¹⁷. Zarathustra befinde sich in der Einstellung eines Liebenden, der die Liebe nicht mitteilen oder geben könne und diese wende sich dann gegen sich und damit auch gegen Zarathustra selbst¹¹⁸: „*Solche Rache sinnt meine Fülle aus; solche Tücke quillt aus meiner Einsamkeit. Mein*

110 Das hier wird erst später besser verständlich und verteidigt.

111 KGW 6.1., S. 106.

112 Das Vokabular der Fruchtbarkeit wird auch weiter eine wichtige Rolle spielen.

113 Bei diesem Moment, also bei der Liebe, muss man aufmerksam werden, da von hier teilweise eine Linie zu dem wichtigen Motiv der Affirmation geöffnet wird.

114 Daher auch das „Singen“, also das sich Äußern mit einem anderen Tempo, eine berührende Kraft und allgemein eine andere Einstellung des sich Ausdrückens bekundet.

115 KGW 6.1., S. 132.

116 Ebenda.

117 KGW 6.1., S. 133.

118 In wieweit diese Aufführung durch Nietzsches persönliche Affäre mit Lou von Salomé und seiner Schwester beeinflusst wurde, lasse ich hier bei Seite und widme mich lieber der sachlichen Problematik. Zu der Lou von Salomé Affäre in Beziehung zu diesem Teil siehe Christian Niemeyer, *Friedrich Nietzsche: „Also sprach Zarathustra“*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, S 46 – 48.

Glück im Schenken erstarb im Schenken, meine Tugend (also die schenkende Tugend¹¹⁹ - PK) wurde ihrer selber müde an ihrem Überflüsse¹²⁰. Er gebe zwar, aber das Geben stelle ihn in jene Einsamkeit, die ein solches Geben nicht ausstehen könne. Ziemlich offen bekennt sich hier also Zarathustra zum Problematisieren seiner Lehre (das aber als eine Vertiefung, als eine Konsequenz, die erst geöffnet und angenommen sein sollte): „*Ein Hunger wächst aus meiner Schönheit: wehethun möchte ich Denen, welchen ich leuchte, berauben möchte ich meine Beschenkten*“¹²¹. Durch das reine Schenken allein könne man nicht erfüllt werden und werde hungrig, beim Schenken müsse man zugleich der Nehmende sein¹²². Mit dieser Problematik der „Einsamkeit“ der schenkenden, schaffenden Tugend, wird neu in dem nächsten Teil, *Das Tanzlied*, eingesetzt.

Das Tanzlied oder auch „*Ein Tanz- und Spottlied auf den Geist der Schwere*“¹²³ ist ein Lied von Zarathustra, das er auf einer grünen Wiese¹²⁴ im Wald singt, das mit der Atmosphäre eines erotischen Aktes ohne einen „Höhepunkt“¹²⁵ durchdrungen werde (daher kann man schon erwarten, mit welchem Erfolg der Kampf gegen den „Geist der Schwere“¹²⁶ geführt wurde). Zarathustra singe es für Mädchen auf dieser Wiese, die mit seinem „Cupido“ tanzen: also mit einem „Liebesgott“¹²⁷ der den Tanz verstehe. Es geht daher um ein Lied, das jene Liebe Zarathustras in ihren tanzenden Bewegungen begleitet oder viel präziser diese Liebe führt und damit auch seinen Kampf gegen den „Geist der Schwere“ darstellt¹²⁸. Schon aus jenem Nachlied kann man aber schon ablesen, wie problematisch dieses Lied wird.

Dieses Lied singt im Konkreten über ein Liebesdreieck zwischen Zarathustra, dem Leben (das hier in weiblicher Form auftritt, eine „fruchtbare“ Figur!) und der Weisheit Zarathustras. Die Beschreibung dieser Beziehung fange mit einem „Augenkontakt“ Zarathustras mit dem Leben selbst an. Das Leben berühre Zarathustra so tief, dass er den eigenen „Grund“ verliere und beginne, in das Unergründliche zu fallen, was er dann für das Leben selbst halte. Das Leben selbst aber lehne so etwas ab und bezeichne sich als „veränderlich“ und „kein tugendhaftes“¹²⁹ aber Zarathustra glaube das nicht und laufe zu seiner Weisheit. Diese spreche ihm darüber, dass „*Du willst, du begehrst, du liebst, darum allein l o b s t du das Leben!*“¹³⁰ also über seine Beziehung zum Leben.

119 Dazu sieh: *Die schenkende Tugend* KGW 6.1. S. 93 – 8.

120 KGW 6.1., S. 133.

121 Ebenda.

122 Deswegen lesen wir hier noch: „*Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht*“, sieh KGW 6.1., S. 132.

123 KGW 6.1., S. 135.

124 Ebenda. Der Moment der „grünen Wiese“ ist ein interner Hinweis auf den Teil „Auf den glückseligen Inseln“, dazu sieh Niemeyer 2007, S. 48.

125 Und daher auch ohne einen Geburt, kein richtiges Schöpfen!

126 Für den Geist der Schwere sieh vor allem KGW 6.1., S. 237 – 241.

127 Dafür wie auch für die erotische Atmosphäre näher sieh Niemeyer 2007 S. 48 - 51 oder z. B. Eugen Roth-Bodmer, Schlüssel zu Nietzsches Zarathustra: Ein interpretierender Kommentar zu Nietzsches Werk „Also sprach Zarathustra“, Meilen 1975, S 86-88.

128 *Vom Geist der Schwere*, KGW 6.1., S. 237 – 241.

129 KGW 6.1., S. 137.

130 KGW 6.1., S. 136.

Da sagt zwar Zarathustra, dass er nicht diese Weisheit liebe, sondern das Leben, aber doch lasse er sich von ihr verführen: *„Dass ich aber der Weisheit gut bin und oft zu gut: das macht, sie erinnert mich gar an das Leben! Sie hat ihr Auge, ihr Lachen und sogar ihr goldnes Angelrütchen: was kann ich dafür, dass die Beiden sich so ähnlich sehen?“*¹³¹. Zarathustra schäme sich dafür aber nicht und erzähle es sogar eifrig dem Leben selbst: *„veränderlich ist sie und trotzig (...) böse und falsch (...) aber wenn sie von sich selber schlecht spricht, da gerade verführt sie am meisten“*¹³². Da nehme das aber das Leben „persönlich“, fühle sich betroffen und glaube, dass Zarathustra über ihn spreche, fühle sich beschämt und beleidigt. So sagt das Leben zu Zarathustra: *„Und wenn du Recht hättest, - sagt man das mir so in's Gesicht!“* und verlasse Zarathustra mit seiner Weisheit. Zarathustra wollte also sich mit dem Leben „fruchtbar Vereinigen“, aber das einzige, was er erreicht habe, sei gewesen, dass ihn sein „geliebtes Leben“¹³³ mit seiner Weisheit verlassen habe, woher Zarathustra *„in's Unergründliche (...) wieder zu sinken“*¹³⁴ scheint, da das Leben wieder sein Auge aufmache und Zarathustra sich mit seiner Weisheit immer noch nicht in diesem Leben halten könne. Da sei aber auch das Tanzen seines Gottes der Liebe vorbei, wie auch das Lied und Zarathustra sei mit diesen Fragen verlassen worden: *„Du lebst noch, Zarathustra? Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? Wo? Ist es nicht Thorheit, noch zu leben?“*¹³⁵. Zarathustra selbst ist also immer noch mit den unbeantworteten Fragen nach dem Begründen seines eigenen Leben zurückgelassen, das heißt ohne Wissen, was die Bedeutung und der Sinn seines eigenen Lebens sein soll – die Hauptfrage sei also noch nicht richtig beantwortet, das wurde jetzt näher ausgeführt.

Im Gegenteil zu *„Das andere Tanzlied“*¹³⁶, wo er sich endlich mit dem Leben verstehe¹³⁷, bleibt hier seine „Liebe“ (als eine höchst persönliche und nahe Beziehung, die mit der Absicht der Vereinigung getrieben wird) zum Leben ohne jedweden Erfolg und jedwede Fruchtbarkeit, er bleibt in jener Einsamkeit, die sich in dem Nachlied als problematisch gezeigt hat. Seine bisherige Weisheit, Lob an das Leben aus jener Liebe zum ihm (die eigentlich das Auslachen des Geistes der Schwere sein sollte und das Lob der Leichtigkeit) sei zwar dem Leben nahegekommen aber gerade deswegen hat sie ihn verführt und das Leben weggebracht. Zarathustra erziele das Leben nicht und verliere sich selbst, sein Leben und seine Fülle dabei. Er müsse einen anderen Willen, ein Begehren und eine Liebe zu dem Leben haben, die das Leben selbst nicht erbringe. So direkt in sein Gesicht könne man ihm nicht schauen¹³⁸, sonst lache ihn das Leben nur aus und hinterlasse ihn fruchtlos und

131 Ebenda.

132 Ebenda

133 Alle ebenda.

134 Ebenda

135 KGW 6.1., S. 137.

136 KGW 6.1., S. 278 – 282.

137 *„Damals aber war mir das Leben lieber, als je alle meine Weisheit“*, KGW 6.1., S. 281. Dieser Teil wird später noch näher ausgeführt.

138 Mit noch eine vorlaufenden Anmerkung zu dem anderen Tanzlied: das spricht Zarathustra nicht dem Leben direkt ins Gesicht schauend sondern in sein Ohr.

leer.

An das Grab reicht das dritte Lied Zarathustras, es heißt daher *Das Grablied*¹³⁹. Dieser Teil kommt hier nicht in seiner Ganzheit zur Analyse, das haben wir nicht nötig und es würde überdies auch zu viel Platz einnehmen. Ich möchte hier nur das Thema aus dem vorherigen Teil weiterverfolgen, nämlich jene Beziehung zum Leben¹⁴⁰. Mit seiner schenkenden Tugend habe es Zarathustra von den Glückseligen Inseln an die Gräberinsel gebracht. In diesen Gräbern liegen seine „Jugend Gesichte und Erscheinungen“ und dahin will er „einen immergrünen Kranz des Lebens tragen“¹⁴¹. Ohne seine „fröhliche Weisheit Rede“¹⁴² seiner Jugend und seinen „liebsten Sängern“¹⁴³ sei Zarathustra jetzt geblieben und doch kommt er mit diesem grünen Kranz des Lebens. Wie kommt aber Zarathustras Weisheit zu ihrem Weiterleben oder wie er sich selbst fragt: „Wie ertrug ich's nur? Wie verwand und überwand ich solche Wunden? Wie erstand meine Seele wieder aus diesen Gräbern?“¹⁴⁴ wie solle er selber weiterleben ohne jene direkte Liebe des Lebens? Wo finde er die Kraft ohne jede Begründung weiter zu leben, wie es in dem Tanzlied gefragt wurde? Jene „Ertragungsfrage“ (als die Frage der „Sinnvolligkeit“ des eigenen Lebens) aus dem Teil über *Glückseligen Inseln* taucht damit wieder auf.

In diesem Teil kommt es jetzt zu einer vielfältigen und an Bedeutung reichen Aufführung, die auch als die Überbrückung in die Problematik mit den Konsequenzen der Lehre über Schaffen gelten kann. Zarathustra setze sich also auf die Gräber, nicht wissend, wie er weiter leben solle. Da erkennt er selber, dass der Schlüssel für das Weiterleben gerade in diesem Suchen selbst liege (es müsse nur konsequenter erfasst werden) – in seinem Willen weiter zu leben trotz diesem „Sterben“ seiner „jugend Gesichten“, durch all dieses Bilden und Vernichten seines Lebens in konkreten Gestalten suche er weiter, er stehe wieder auf und zwar durch seinen Willen. Wille sei der Ort, in dem das (weiter-)erfolgen solle: „Ja, ein Unverwundbares, Unbegrabbares ist an mir; ein Felsensprengendes: das heisst mein Wille. Schweigsam schreitet es und unverändert“¹⁴⁵. Zarathustra erkenne hier, dass der Wille das sei, wo er mit seinem neuen Leben ansetzen müsse. „Seinen Gang will er gehen auf meinen Füßen, mein alter Wille; herzenshart ist ihm der Sinn und unverwundbar. Unverwundbar bin ich allein an meiner Ferse: Immer noch lebst du da und bist dir gleich, Geduldigster! Immer noch brachst du dich durch alle Gräber“¹⁴⁶. Während Zarathustra in seinen jugendlichen Gestalten gestorben sei, habe sein Wille weitergelebt. Noch unbestimmt wird hier angedeutet, vor allem an Beschreibung des Willens durch die Form der dritten

139 KGW 6.1., S. 138 – 141.

140 Genauso wie vorher verzichte ich auch jetzt auf alle Versuche einer Deutung dieses Teils aus der persönlichen Geschichte Nietzsches etwa mit seiner Schwester oder anderen, weiter dazu Niemeyer 2007.

141 KGW 6.1., S. 138.

142 KGW 6.1., S. 139.

143 Ebenda

144 KGW 6.1., S. 140.

145 KGW 6.1., S. 141.

146 Ebenda.

Person, dass, in bestimmtem Sinne, der Wille Zarathustras und seine persönliche „Gestalt“ („Geschichte“) nicht immer zum Gleichsetzen kommen müssen. Es könne vielleicht auch Hinsichten geben, wo es sich unterscheiden würde. Das kommt später noch zum Berühren, wichtig ist hier zu behalten, dass die neue „Weisheit“, die neue Beziehung zum Leben und seine Liebe etwas mit dem Willen zu tun haben sollen und zwar weil dieser eine Konstitution habe, die es ihm ermöglicht, durch die „Gräber“ zu gehen, die Auferstehung¹⁴⁷ des „Selbst“ auszumachen als eine wesentliche Beschreibung des Lebens, denn damit möchte er dem „grünen Kranze des Lebens“ nahe sein: „*als Leben und Jugend sitztest du hoffend hier auf gelben Grab-Trümmern*“¹⁴⁸.

Wichtig ist es, an diesen letzten Zeilen des *Grablieds* auch das signifikante Moment zu sehen, dass es hier die persönliche Geschichte Zarathustras, die Darstellungsstrategie und allgemeine Problematik der Beziehung zum Leben auf einmal durchdringen, direkt zusammen behandelt werden: „*In dir lebt auch noch das Unerlöste meiner Jugend*“¹⁴⁹. Die Probleme, mit denen sich der jüngere Zarathustra persönlich wie auch mit seiner Lehre beschäftigt habe, sollen durch eine wesentlich neue Einführung des Willens in die Frage nach der Beziehung zum Leben, seiner Liebe besser ausgeführt werden. Erst aber in dem nächsten Teil, *Von der Selbst-Ueberwindung*, werden wir wirklich verstehen können, was Neues in der Verknüpfung des Willens mit der Frage nach dem Leben ausgearbeitet wird, wie auch diese Verknüpfung der Auferstehung Zarathustras mit der Fähigkeit des Willens für das Auferstehen allgemein.

Mit dem Teil *Von der Selbst-Ueberwindung*¹⁵⁰ kommen wir zu den Schlüsselzeilen für unser Thema, jener Wille zur Macht. Ursprünglich als *Vom Gut und Böse*¹⁵¹ genannt, arbeitet das, mindestens meiner Meinung nach, am Ende an einer tieferen Ebene¹⁵². Daher kommt auch die signifikante Änderung des Namens für die „Selbstüberwindung“ und zwar nicht nur die Umbenennung selbst sondern vor allem, dass es gerade für das Thema der „Selbstüberwindung“ ersetzt wurde.

Im Grunde knüpft dieser Teil mit seiner Thematik fast direkt an den vorherigen Teil an. Es folgt das Thema des Willens und zwar durch eine Kritik zwei anderen Konzepten des Willens. Diese Kritik findet in dem Verlaufe statt, dass Zarathustra erst leicht mit dem „Willen zur Wahrheit“ fertig wird, um danach an einer tieferen Ebene fast ganz von Anfang an mit der Kritik neu anzufangen

147 Auferstehung, eines der wichtigsten Konzepte für *Also sprach Zarathustra*, ist, wie auch viele andere Ausdrücke, voll von Hinweisen sowohl auf andere Themen des *Also sprach Zarathustra* als auch auf externe Thematiken (sehr oft religiöser und dem verwandter Natur). Die große Mehrheit von diesen Hinweisen lasse ich unbeabsichtigt, da ich mich strikt auf mein Thema konzentriere.

148 KGW 6.1., S. 141.

149 Ebenda.

150 KGW 6.1., S. 142 – 145.

151 Niemeyer 2007, S. 52ff.

152 Das kann man ganz schön am Vergleich zwischen der einzigen Erwähnung des Willens zur Macht in dem ersten Buch (*Von Tausend und einem Ziele*, KGA 6.1., S. 70 – 72) sehen, wo es auch teilweise in der Verbindung mit der Problematik des Guten und Bösen behandelt wird, aber es kommt doch nicht zu so einer aufschlussreichen Ausführung wie hier.

und damit, meiner Meinung nach, den Hauptschritt des zweiten Buchs des *Also sprach Zarathustra* vollzieht. Diesen Hauptschritt finde ich in der Kritik des „Willens zum Leben“, der in die Vorstellung des Willens zur Macht hinübergeführt wird, wobei das aber deswegen gemacht wird, um die selbe Problematik aber diesmal mit allen Konsequenzen zu entwickeln. Es solle eine bessere Verfolgung derselben Themen angeboten werden.

Wie erwähnt, erst wird aber der „Wille zur Wahrheit“ an den Pranger gestellt. *„Wille zur Wahrheit heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?“*¹⁵³. Dass es sich um dieselbe Problematik handelt, die ich in den vorherigen Teilen verfolgt habe, kann man vor allem an dem Wort „brünstig“ bemerken. Es geht um die Frage, was das sei, was die Fruchtbarkeit, das Leben immer grün usw. mache und da es mit einem Willen schon identifiziert wurde, suche jetzt Zarathustra zwischen den verschiedenen Willen diese „Quelle“ der Fruchtbarkeit oder eine sinngebende, einfüllende Vereinigung:

*Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist.
Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.
Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht.*¹⁵⁴

Anscheinend ist das kein Problem für Zarathustra, den Willen zur Macht hinter dem Willen zur Wahrheit aufzudecken. Etwas erkennen zu möchten sehe er als etwas unterjochen zu wollen, also als es beherrschen (kontrollieren) zu versuchen und daher die Macht darüber zu haben. Dabei sei es egal, ob die Wahrheit in dem epistemologischen oder in dem ethischen Sinne benutzt wird: *„und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen“*¹⁵⁵.

Endlich kommt dabei der Wille zur Macht zu seiner ersten direkten Annäherung, um dann über einen Schritt tiefer in dieses Thema in eine viel reichere und bedeutendere Kritik gebracht zu werden:

*(...) jener Wille selber, der Wille zur Macht, - der unerschöpfte zeugende Lebens Wille.
Aber damit ihr mein Wort versteht vom Guten und Bösen: dazu will ich euch noch mein Wort vom Leben sagen
und von der Art alles Lebendigen.*¹⁵⁶

Die Frage nach dem Leben und das Suchen einer fruchtbaren Vereinigung mit ihm bleibt immer noch das leitende Thema auch bei der ersten wirklichen Einführung des Willens zur Macht: *„Dem Lebendigen gieng ich nach, ich gieng die grössten und die kleinsten Wege, dass ich seine Art*

153 KGW 6.1., S. 142.

154 Ebenda.

155 KGW 6.1., S. 142 – das ist eigentlich ein Thema, das bekanntlich von Nietzsche auch in den vorherigen Teilen behandelt wurde und deswegen folge ich hier nicht der Meinung Niemeyers, dass ein Erkenntnisnihilismus das Hauptthema dieses Teiles sein solle. Ich möchte zeigen, dass er viel mehr anzubieten hat. Sieh dazu Niemeyer 2007, S. 52ff.

156 KGW 6.1., S. 143 - Hervorhebung PK.

erkenne. (...) *Und sein Auge redete mir.*¹⁵⁷ Gleich kann man sehen, dass es hier dieselbe Einstellung gebe, die wir in dem Tanzlied getroffen haben: jenes ins Auge des Lebens Schauen. Über den Willen zur Macht aber rede das Leben, anstatt in ihm in das „Unergründliche“ zu fallen. Diesmal wird über das Lebendige „geredet“ und es wird in drei Momenten beschrieben:

(...) *Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.*
(...) *Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann.*(...)
Diess aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen. Und nicht nur, dass der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und dass leicht ihn diese Last zerdrückt: -
*Ein Versuche und Wagnis erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran.*¹⁵⁸

Mit diesen Zeilen zeigt uns Nietzsche am Werk die ersten Schritte der Einführung des Willens zur Macht und die erste Vorstellung seiner Konstitution. Es wird anhand der Analyse des Lebens, des Charakters des Lebendigen vorgestellt und daher muss es auch verstanden werden. Die Grundbegriffe dieser Analyse des Lebens stellen ganz evident „Gehorchen“ und „Befehlen“ und ihre Beziehung zueinander dar. Durch sie wird die Beschreibung des Lebens als des Hauptthemas durchgeführt und deswegen muss auch der Wille zur Macht aus der Benutzung und dem Charakter dieser zwei Begriffe in der Verknüpfung mit der Frage nach dem Leben verstanden werden (dieses kommt später noch zur genaueren Ausführung). Danach geschieht die entscheidende Verschiebung: jene zwei Begriffe, eingeführt für die Analyse des Lebendigen, werden durch den Willen zur Macht als primär und das Leben oder das Lebendige, in der Weise wie es bisher verstanden wurde, erst daraus entwickelt: *„Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein“*¹⁵⁹. Es kommt deswegen von dem Leben selbst zur Vertiefung und Weiterfolgung und wird also aus ihm selbst entwickelt:

Und diesss Geheimnis redete das Leben selber zu mir.
„Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.
Freilich, ihr heisst es Wille zur Zeugung oder Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren: aber all diess ist Eins und Ein Geheimnis.
*Lieber noch gehe ich unter, als dass ich diesem Einen absagte; und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfalln, siehe, da **opfert sich Leben – um Macht!***¹⁶⁰

Es ist wichtig zu sehen, dass Nietzsche hier das Leben selbst sagen lässt, dass er sich um der Macht willen opfern möchte. Es sei sein Charakter, die Macht zu wollen, und deswegen sei die Macht, bzw. die Macht zu wollen das Entscheidende und nicht das Leben:

Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zwecke und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss!
Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, - bald miss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein

157 Ebenda.

158 Ebenda.

159 KGW 6.1., S. 143.

160 KGW 6.1., S. 144 – Hervorhebung PK.

*Wille*¹⁶¹.

Das Leben selbst sagt, dass man ihm in diesem folgen solle. Es funktioniere nicht nur als eine Vorstellung des Lebens, sondern auch als eine Anweisung für das persönliche, eigene Leben. Danach kommt das Finale. Jetzt wird die Hauptgegnerschaft direkt angesprochen, vorgestellt und auch gleich gelöst:

*„Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; - was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!
Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich¹⁶² - Wille zur
Macht!*

*Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet – der Wille
zur Macht!*¹⁶³.

Die Frage nach dem Leben muss durch die Entwicklung der Willensproblematik durchgeführt werden, das bleibt behalten. Überall, wo das Leben ist, sei der Wille. Es gebe dann zwei Möglichkeiten: erst glaube man, dass es der Wille zum Leben sei. Da kommt aber Nietzsche mit seinem Argument: Wille zum Leben sei sinnlos. Nur das Lebendige habe einen Willen und zwar alle Lebendige. Wenn jedes Lebendige schon einen Willen habe, dann möchte der Wille zum Leben, was er immer schon habe und es könne ihn nicht erfüllen. Es wäre ein leeres, in sich selbst ganz sinnloses Leben, wenn es von einem Wollen ausgemacht würde, was es schon immer hat. Nach Nietzsches Konzept des Willens als eines Triebes des Lebens, als etwas dem Leben Sinngebendes müsse es eine Fülle haben, die er sich als etwas vorstellt, was erstrebenswert sei. Anstatt aber über diese „Zwecke“ zu sprechen, einem dem Leben allgemeinen, ihm transzendentalen Ziele oder absoluten Wert zuzusprechen, der das Leben angesichts dieses Zieles unbedeutend machen würde, stellt er das Prinzip dieses Sinngebens vor: die Macht, die nur als Wille zur Macht einen Sinn macht, weil es immer ein aktiver, werdender Prozess des Erstrebens sei. Der Wille zur Macht sei also ein dem Leben immanentes Prinzip, das ihm seinen Sinn gibt und so das Leben zu einem sinnvollen Leben macht. Da das Leben in der Wirklichkeit nur ein sinnvolles Leben sein könne, sonst wäre das ein Tod, handelt es sich um ein tieferes Ergreifen oder um eine bessere Entwicklung jenes Willens zum Leben.

Die Komplexität des Willens zum Leben wurde dadurch besser erfasst, denn durch den Begriff des Willens zur Macht wird anstatt des Sehens nur der einfach positiven, schöpfenden Seite des Willens bzw. Lebens, das aber in eine Leerheit hinausläufe, durch den Willen zur Macht eine Einheit der positiven und negativen Seite, und zwar eine unmittelbare Einheit, entwickelt. Dieser Moment, wie auch diese ganze Vorstellung, wird noch näher verfolgt, da es einen wesentlichen Punkt in meiner Aufstellung vertritt. Bevor es aber dazukommt, möchte ich hier kurz noch eine

161 Ebenda.

162 Sagt das Leben selbst!

163 KGW 6.1., S. 145.

andere Aufführung des Willens zur Macht erwähnen, die dieses noch ein bisschen erweitern möchte. Doch kann als eine „Vorspeise“ hier erwähnt werden, dass es sich sehr stark um die Linie handeln wird, die auch in diesem Teil des *Also sprach Zarathustra* zum Worte kommt: „*Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden*“¹⁶⁴.

Von diesem Teil möchte ich jetzt die Sicht auf zwei spätere Teile in dem Zweiten Buch wenden. Es geht um den Teil *Der Wahrsager* und den diesem folgende *Von der Erlösung*. Der Teil über den Wahrsager möchte ich hier nicht ganz analysieren, da es mir eigentlich um den zweiten erwähnten Teil geht, doch möchte ich aber ganz kurz andeuten, welche Frage in dem vorherigen Teil geöffnet wurde um zu sehen, in welche Richtung oder womit hier Zarathustra kämpfen möchte.

Der Wahrsager ist eine Figur, die in dem ersten Schritt den radikalen Nihilismus für Zarathustra vertreten soll: „*Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!*“¹⁶⁵. Die Radikalität, weswegen auch Zarathustra davon persönlich betroffen wurde, zeigt sich daran, dass der radikale Nihilismus auch als ein Argument für das Leben funktionieren kann: „*Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort – in Grabkammern!*“¹⁶⁶. Eigentlich habe das Leben keine Bedeutung und an sich sei es ganz leer, aber da es dazu auch keine transzendente Bedeutung gebe, sogar überhaupt keine Bedeutung, gebe es auch keinen Grund, sich von dem Leben loszusagen und so lebe man ganz müde, sinnlos und gelangweilt. Zarathustra komme aber dieses Mal von dieser Position in dem Leben nicht so leicht weg, wie er normalerweise machen würde. Er träume sogar darüber: „*Allem Leben hatte ich abgesagt, so träumte mir (...) Aus gläsernen Särgen blickte mich überwundenes Leben an.*“¹⁶⁷. Die Geschichte mit diesem Traum kompliziere sich dann, wenn er über einen Wind spreche, der dieses Überwinden des Lebens „niederwirft“. Dazu komme ein Jünger und erkläre ihm, dass es der Zarathustra selber sei, der dieser Wind und Überwinder des radikalen Nihilismus sei. Schon aber die Tatsache, dass es nicht Zarathustra selber sagt, sondern ein „Jünger“, soll als eine Warnung gelten, dass dem vielleicht nicht so einfach ist, was eigentlich am Ende dieser Erklärung des Traumes bestätigt wird: „*Darauf blickte er dem Jünger, welcher den Traumgedeuter abgegeben hatte, lange in's Gesicht und schüttelte dabei den Kopf*“¹⁶⁸. Es wurde zwar nicht gesagt, ob es ein übereinstimmendes oder ablehnendes Schütteln ist, doch aber wird dem Wahrsager und damit auch dem Leser eine Versprechung gegeben: „*wahrlich, ich will ihm noch ein Meer zeigen, in dem er ertrinken kann!*“¹⁶⁹. Hier gäbe es viel zu sagen, ich möchte aber von hier nur mitnehmen, dass das Thema der „Sinnvolligkeit“ und Sinnlosigkeit des Lebens bzw. des Lebendigen erhaltenden und gleichzeitig tötenden Nihilismus noch nicht so abgeschlossen wurde

164 KGW 6.1., S. 145.

165 KGW 6.1., S. 168.

166 Ebenda.

167 KGW 6.1., S. 169

168 KGW 6.1., S. 172 – hervorgehobt von PK.

169 Ebenda.

und dass es gerade diese Frage sei, die irgendwie die kommende Aufführung mitbestimmen wird. Dazu kommt es gleich in dem nächsten Teil, wozu ich jetzt übergehen möchte.

*Von der Erlösung*¹⁷⁰ ist ein größerer Teil, der viele verschiedene Themen auf einmal ausführt: zwischen den wichtigsten stehen die Figur des Zarathustra wie auch eine implizite Parallele zu der Geschichte Jesus' und der Unterschied in seinen Stellungnahmen zu dem Leben, Kritik an den Begriff des Genies usw. Wie auch immer diese Motive höchst interessant sein können, sind sie für meine Problematik nicht unbedingt wichtig und würden eine lange Ausführung beanspruchen um es präzise zu erfassen, deswegen möchte ich auf eine allgemeine Behandlung dieses Teiles verzichten. Aus diesem Grunde werde ich diesen Teil nur selektiv kommentieren.

Das allgemeine Szenario wird durch Zarathustras Begegnung mit dem Krüppel und sein Gespräch mit einem „Bucklichter“ ausgemacht, das den Weg Zarathustras betrifft, wie er die neue „Zukunft“ herbringen möchte, also mit welcher Hilfe er kommt. Zarathustra erzählt, dass er eine eigene „Erlösung“¹⁷¹ anbietet:

*Die Vergangnen zu erlösen und alles „Es war“ umzuschaffen in ein „So wollte ich es!“ - das hiesse mir erst
Erlösung!
Wille – so heisst der Befreier und Freudebringer: also lehre ich euch, meine Freunde! Und nun lernt diess hinzu:
der Wille selber ist noch ein Gefangener.¹⁷²*

Damit wurde zweierlei gesagt. Es wurde bestätigt, dass es der Wille sei, wo es mit dem Hinrichten auf die neue Zukunft anzusetzen sei. Gleichzeitig wurde schon angedeutet, was gemacht werden müsse, um dabei erfolgreich zu sein. Das Wollen, also der Akt des Willens, müsse von seiner rein zukunftsorientierten, teleologischen Struktur befreit werden, um eine neue Konstitution anzunehmen und zwar aus einem inneren Grunde: *„Nicht zurück kann der Wille wollen: dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, - das ist des Willens einsamste Trübsal“*¹⁷³. Eine andere Struktur des Willens sei nötig. Der rein zukunftsorientierte Wille könne mit sich selbst nie einig sein, er müsse schon als „schuldig“ verstanden werden, da er immer nur etwas in der Zukunft möchte, obwohl er schon immer an einem bestimmten Ort anfangen müsse, was sich aber nie rechtfertigen könne (es wurde hier also damit gearbeitet, dass der Wille „faktisch“ funktioniere, also immer aus einem faktischen Zustand entstehe, der ihm schon vorhergeht und eine teleologische Struktur hat). Erst wiederholt Zarathustra seine vorherige Ablehnung der Lösung durch eine Abschaffung des Willens überhaupt: *„Es sei denn, dass der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde - : doch ihr kennt, meine Brüder, diess Fabellied des Wahnsinns!“*¹⁷⁴. Eine richtige Ausführung jenes Schaffens, der schaffende Wille solle der Schlüssel zu diesem

170 KGW 6.1., S. 173 – 179.

171 Ein Begriff, der eine kritische Parallele zu der Geschichte Jesus und dazu Verbundenen bezeichnen möchte.

172 KGW 6.1., S. 175.

173 KGW 6.1., S. 176.

174 KGW 6.1., S. 177.

Problem sein: „Alles „Es war“ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: „aber so wollte ich es! - Bis der schaffende Wille dazu sagt: „Aber so will ich es! So werde ich's wollen!“¹⁷⁵. Der schaffende Wille solle beibehalten werden, nur müsse er die richtige Konstitution bekommen (aus sich selbst, das er sich selbst umschaffen solle) und zwar nicht nur an das, was geschaffen sein solle, orientiert werden. Dieses Wollen als solches müsse eine andere Einheit haben und zwar eine Einheit mit sich selbst (der Wille selbst solle es wollen) bei dem Annehmen der Zugehörigkeit in ein Geschehnis mit der zeitlichen Struktur: Es geht darum, dass der Wille mit der Zeit „versöhnt“ sein solle, d.h. restrukturalisiert in eine Konstitution die diese Zugehörigkeit oder Immanenz¹⁷⁶ bestätigt, affirmiert. Diese neue Konstitution der Einheit des Willens mit sich selbst (bei jener „Zugehörigkeit“) sei gerade der Wille zur Macht, die aber noch etwas beanspruche: „Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der zur Macht ist-: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“¹⁷⁷. In dem Willen zur Macht gehe es also um kein gehorsames Annehmen bestimmter Restriktionen, es sei eine andere Art der Kritik, es wurde auch mit dem Befehlen verbunden (zu dieser Verbindung komme ich gleich zurück). In dem Willen zur Macht funktioniere eine solche „kritische“ Einheit positiv, das sei kein negativer Schuldbegriff, sondern eine fröhliche (freiwillige) Annehmung der Zugehörigkeit als eine Art der Einheit mit sich selbst. Dieses Annehmen bzw. neue Konstitution des Willens solle das Leben von jeder „Schuld“ befreien und ihm einen Sinn oder eine Bedeutung geben – also jenen Nihilismus des Lebens verhindern. Die Frage, wie das passieren solle, dass der Wille eine andere Art der Selbstkonstitution annehmen wollen kann (also des Zirkels in diesem Wollen), sei nicht nur die Frage, die von Zarathustra selber erhoben wurde, sondern auch die Schlüsselfrage für das Verstehen der ewigen Wiederkehr. Erst muss aber besser verstanden werden, was wir aus allen diesen Ausführungen über den Begriff des Willens zur Macht bekommen haben. Es kommt jetzt zu dem schwierigen Versuch, die Einheit des Begriffs des Willens zur Macht in *Also sprach Zarathustra* zu erfassen.

Meine Absicht in den nächsten Zeilen ist es zu versuchen, den Willen zur Macht als ein Konzept in seiner Ganzheit vorzustellen und zwar ganz und gar an *Also sprach Zarathustra* anknüpfend dabei meistens an die bis jetzt verfolgten Themen, um dabei eine einheitliche Vorstellung mit ihrer Motivation, Genesis usw. soweit es geht zu erfassen. Ab jetzt werde ich also weder Textanalyse betreiben noch die Entwicklung in dem Text chronologisch verfolgen.

Ohne eine weitere Aufführung der Vorstellungen, die Nietzsche nur zur Ablehnung verurteilt

175 Ebenda.

176 Dieser Begriff der Immanenz (als sinngeben(d)) geht zurück bis in die Vorrede, wo Zarathustra beansprucht, den Sinn der Erde zurück zu geben: KGW 6.1., S. 9 wie auch an anderen Stellen, dazu wird bei Pieper schön ausgeführt, dass es sich beim „Sinn der Erde“ sowohl um den genitivus subjectivus wie auch um den genitivus objectivus handelt. In meiner Interpretation knüpfe ich auch an diese Einheit beider Aussageformen an. Sieh dazu Pieper, S. 80. 177 KGW 6.1., S. 177.

und bloß für die Darstellung der eigenen Position benutzt, gehe ich jetzt direkt auf seine Problematik selbst ein. Ich hoffe, dass nach den einsteigenden Textanalysen, die ich zu dem Thema des Willens zur Macht bis jetzt durchgeführt habe, ich es als verteidigt annehmen kann, dass die Frage nach dem Willen zur Macht aus einer Problematik, wie das Leben zu denken ist, herauswächst. Es wurden z. B. Fragen, wie das Leben zu ertragen ist oder wie es anzusprechen ist, eröffnet, das Leben wurde zum „Selbstvorstellen“ eingeladen usw. Dieses Leben selbst wurde durch die Benutzung in dem Fragen nach dem eigenen Leben und seiner „Sinnvolligkeit“ spezifiziert. Leben sei etwas, womit eine Verbindung die „Sinnvolligkeit“ des je eigenen Lebens herbeiführen solle. Die Frage nach dieser „Fruchtbarkeit“ war die allgemeine Motivation dieser Ausführungen. Wie auch immer es problematisch sein kann, konnte man sehen, worauf schon früher hingewiesen wurde, dass diese Problematik in dem Raum des „Willens“¹⁷⁸ entwickelt wird¹⁷⁹. Die Motivation der Überlegungen wurde durch die verschiedenen Möglichkeiten geführt, wie diese „Fruchtbarkeit“, „Fülle“, „Sinnvolligkeit“ usw. des Lebens bzw. des eigenen Lebens zu denken sei, also welcher Wille, welche Art von Leben am Ende sinnvoll ist. Ohne zu anderen abgelehnten Möglichkeiten zurückzugehen, fange ich gleich bei der Hauptposition an, bei der Zarathustra bzw. Nietzsche anfängt (und die man vielleicht mit dem früheren Nietzsche identifizieren kann, d.h. behaupten, dass es sich hier um eine eigene selbstkritische Weiterentwicklung Nietzsches handelt¹⁸⁰), d.h. bei dem sog. „Willen zum Leben“¹⁸¹.

Nach Nietzsches Vorstellung, geht es bei einem Prinzip des Willens um ein Schätzen. Der Wille sei ein Prinzip des Akts des Wollens oder Begehrens, wie des Liebens usw., das die Schätzung ausmacht und zwar als eine Bestimmung oder Zustimmung dessen, was zu Begehren wert sein soll¹⁸². Indem man etwas will, bestimmt man, dass man etwas hoch schätzt, d.h. dass man das will. Wollen sei also eher ein Schätzen als eine Affirmation, Affirmation des Wertes von Etwas aus dem eigenen, inneren Grunde. Dieser Wille sei das, was das Leben ausmachen solle bzw. seine Positivität (konkrete Struktur) oder Fülle – durch das Wollen stellt man etwas als bedeutend, also als bestimmend das Geschehen und dadurch als das Gegenwärtige vor, d.h. das gerade Positive usw. Der Wille des Schaffenden ist der Wille, der sich anhand dieser eigenen Positivität oder dieses eigenen positiven, affirmierenden Aktes konstituiert, bestimmt. Es ist das Leben dieser vollen Positivität und da das Leben von Nietzsche als diese positive, einfüllende Realität verstanden

178 Zu der Frage nach dem Begriff des Willens sieh z. B. Gerhardt 1996, S. 217 – 223.

179 „Du begehrest,... darum allein lobst du das Leben...“ KGW 6.1., S. 136, wie auch durch andere Hinweise.

180 Dazu sieh. Volkmann-Schluck 1991.

181 Von Nietzsche auch als „Wille zum Dasein“ genannt, sieh. Von der Selbst-Ueberwindung, KGW 6.1., S. 144. Es wäre ganz sicher fruchtbar, die Auseinandersetzung Nietzsches mit Schopenhauer, die hinter diesem im Ganzen steht. Dazu habe ich hier aber leider keinen Platz. Sie dazu z. B. Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Walter de Gruyter, Berlin 1984, S. 59 – 71, wie auch viele andere Studien.

182 Und daher wurde auch der Wille zum Leben ausgeführt, wenn Zarathustra jene Weisheit sagt: „Du willst, du begehrest, du liebst, darum allein l o b s t du das Leben!“, KGW 6.1., S. 136.

wird¹⁸³, gehe es hier um den Willen zum Leben. Dieser Wille zum Leben sei für Nietzsche weiter ein Wille, der durch seine eigene Lebendigkeit bestimmt wird oder besser gesagt sich selber bestimmend sei, also als eine Affirmation der jenen eigenen Positivität (aus dem „Schätzen“). Es wird anhand des Prinzips der eigenen Lebendigkeit bestimmt als ein Prinzip der Affirmation des Lebens selbst durch das Leben, d.h. ein Zustimmen oder eingefüllt Werden aus der eigenen Lebendigkeit. In einfacher Struktur geht es daher um ein Zustimmen des Leben allgemein durch das Zustimmen des Leben in mir selbst – Wille zum Leben ist das Leben als die einzige Realität zu stellen durch das Bestimmen des eigenen Wollens (d.h. Wollen des Lebens).

Eine solche einfache Positivität des Willens zum Leben ist aber das, an dessen Kritik Nietzsche eine tiefere Position der Affirmation (des Lebens) in *Also sprach Zarathustra* abarbeiten möchte – dieselbe Motivation, aber tiefer. Diese Kritik bestimmt eigentlich die Linie, die uns aus dem Teil über das Nachtlid bis in das über die Selbstüberwindung geleitet hat, wie auch das Problem, das wir in der Figur des Wahrsagers, des spezifisch radikalen Nihilisten, getroffen haben. Wie vor allem schon die Entwicklung des Fehlschlagens des Versuches die fruchtbare Beziehung mit dem Leben zu erreichen in dem Tanzlied gezeigt hat, endet diese Versuch in einem leeren Leben. In dem Teil über die Selbstüberwindung wurde diese Kritik des Willens zum Leben (bzw. des Willens zum Dasein) für ihre Leerheit direkt vorgeführt: es möchte etwas, das es immer schon hat. Im ersten Schritte wirkend zwar als ein schöner Trick, wie eine (Selbst)Affirmation, Selbst-Einfüllung und Ausmachung des Lebens zu erfassen ist, endet es in einem entleerten, lebend toten Nihilismus im Stil jenes Wahrsagers, der das Leben zwar behält, ihm zustimmt, aber nur aus einer radikalen Leerheit, absoluten Unbedeutsamkeit von allem – so ist das Leben selbst für Nietzsche als Tod verstanden, als lebend begraben. Falls das Leben lebend, positiv, fröhlich, fruchtbar usw. sein soll, wie sich das Nietzsche vorstellt¹⁸⁴, müsse es anders gedacht werden. Der Schenkende, Liebende kann von dem Lebendigen nicht direkt nehmen, sondern er müsse ansonstender Nehmende werden¹⁸⁵. Jene fruchtbare Verbindung mit dem Leben, seine „Sinnvolligkeit“ ausgemacht auf der Ebene des eigenen Lebens (also von jemandem, der das Leben lebt, weil nur ein gelebtes Leben ein Leben sei¹⁸⁶) könne nicht aus einem direkten Beziehen auf das Leben kommen. Man könne dem Leben nicht so direkt in sein „Auge“ schauen und ins Gesicht sprechen, so bringt es das Leben weg. Das Leben solle weiter wie schon für den Willen zum Leben die einzige Realität bleiben, diesmal aber ohne ihn entleeren, und wie das jetzt zu zeigen ist, geht es darum, die Zugehörigkeit zu dem Leben, die Lebendigkeit, die Immanenz in seinem Ausmachen radikaler und konsequenter

183 Sieh dazu z. B. das Motiv der „fruchtbaren Verbindung“, das ich in dieser Arbeit teilweise verfolge.

184, „Das Leben ist ein Born der Lust“ KGW 6.1., S. 120 wie auch viele andere Erwähnungen über den Charakter des Lebens, von denen hier schon manche zitiert wurden.

185 Und dass er Nehmender sein soll, wurde in dem Nachtlid vorgestellt, aus der einfachen Einsamkeit wird man müde. Sieh dazu oben.

186 Deswegen ist für Nietzsche das Leben immer in einem „Lebendigen“ zu suchen: Leben als „Art alles Lebendigen“, KGW 6.1., S. 143.

verstehen.

Als sicher gilt es daher, dass der Wille zum Leben nicht ganz abgelehnt wird, sondern nur besser bedacht sein solle. Der Wille zur Macht, der dieses gewähren solle, ist damit in *Also sprach Zarathustra* als das Weiterdenken des Willens zum Leben gemeint, als eine kritische Weiterentwicklung – nicht zufällig finden wir an der wichtigsten Ausführung des Willens zur Macht jenen Ausdruck: „*der Wille zur Macht, — der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille*“¹⁸⁷.

Der Wille zum Leben war ein Versuch, das Leben in sich selbst als sinnvoll zu denken, jene „Immanenz“ als sich selbst einfach genügend zu denken. Das ist auch die Motivation, die in dem Willen zur Macht weitergetrieben wird. Durch die Kritik dieses Versuches wurde gezeigt, dass die „Sinnvolligkeit“ (oder auch Lebendigkeit) des Lebens nicht als einfach gegeben betrachtet werden kann. Die Vertiefung dieses Gedankens müsse nach Nietzsche durch weitere Analysen des Charakters des Lebens¹⁸⁸ betrieben werden. Er lässt ja das Leben selbst über seinen eigenen Charakter sprechen und ihn selbst ausdrücken, dass es sich selbst für die Macht aufgeben würde: der Wille zur Macht sei irgendwie als der Sinn des Lebens oder als eine Art, seine „Sinnvolligkeit“ zu denken. Das sollte im Weiteren nicht vergessen werden.

Das Auge des Lebens selbst sprach die Grundbestimmung des Lebendigen zu Zarathustra. Es wurden jene schon erwähnten drei Momente aufgezählt¹⁸⁹: „*Alles Lebendige ist ein Gehorchendes (...) Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann (...) Befehlen ist schwerer, als Gehorchen*“¹⁹⁰. Das sind die drei Beobachtungen über den Charakter des Lebendigen, die als eine Weiterverfolgung des Gedankens des Schätzens als des Grundcharakters des Lebens verstanden werden sollen. Wichtig für das richtige Verstehen dieser Vorstellung ist die Annäherung, die zu der „Schwierigkeit“ des Befehlens zugegeben wurde und das als einzige von diesen drei Momenten näher bestimmt wurde. Alles Lebendige sei gehorchend, d.h. erst eine allgemeine, eröffnende Charakterisierung: das Leben in dem ersten Schritte sei durch den Akt einer internalisierenden Rezeptivität bestimmt. Nur etwas ist dazu auch befehlend, dessen Grundbedingung das sich selbst gehören sei – d.h. auch das Befehlen sei immer noch nur eine Art des Lebens, eine spezifische Weise, d.h. ein spezifisches Gehorchen und zwar Selbst-Gehorchen. Das sei dann schwerer als ein bloßes Gehorchen:

*Und nicht nur, dass der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und dass leicht ihn diese Last zerdrückt: -
Ein Versuch und Wagnis erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich
selber dran.*

Ja noch wenn selber befiehlt: auch da noch muss es sein Befehlen büssen. Seinem eignen Gesetze muss es Richter

187 KGW 6.1., S. 143.

188 Genau wie schon die Vorrede in Zarathustra um die Beziehung zwischen einem Toten und einem Lebendigen ausgebaut wurde und auch deswegen entscheidet sich am Ende Zarathustra dafür, die Lebendem zu finden: „*zum letzten Male sprach ich zu einem Todten*“ Vorrede 9, KGW 6.1., S. 20.

189 Sieh dazu diese Arbeit S. 34.

190 KGW 6.1., S. 143.

und Rächer und Opfer werden.
Wie geschieht diess doch! so fragte ich mich. Was überredet das Lebendige, dass es gehorcht und befiehlt und
befehlend noch Gehorsam übt?
(...)
*Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht.*¹⁹¹

Ich habe mir hier ein längeres Zitat erlaubt, da ich diese Zeile als wesentlich betrachte. Hier kann man, meiner Meinung nach, gut sehen und anfangen zu verstehen, mit welchen Grundbestimmungen Nietzsche den Willen zur Macht an die Stelle des erklärenden Prinzips des Lebens einführt. Schätzen wird hier eine Gehorsam/Befehlen Beziehung und daher eine „Macht-Beziehung“. So würde es aber nicht präzise genug erfasst werden. Wichtig ist hier zu sehen, dass obwohl es so aussehen kann, als ob das Befehlen hier das Entscheidende sein könnte, es das Gehorchen ist, das hier die einsteigende und entwickelnde Bestimmung des Lebens ist. Befehlen ist schwerer als Gehorchen, da es um ein „*befehlendes Gehorchen*“ geht, um das sich selbst Gehorchen in diesem Akt des Befehlens. Bis zu Ende gedacht ist das Befehlen ein Akt des Definierens des Gehorchendes: das Wesentliche für das Befehlen ist, dass ihm jemand gehorcht und einen Befehl zu geben ist eine Gruppe in ihrer Gruppierung zu bestimmen oder zu dieser Gruppengestalt zu befehlen. Einem gemeinen Befehl zu gehorchen heißt sich als eine Gruppe zu verstehen, sich zu organisieren, eine Einheit auszumachen (sich selbst unter diesem Befehl zu verstehen). Die Einheit der Gehorchenden, die Konstitution in diese Einheit, das Annehmen der eigenen Zugehörigkeit in ein Gemeinsames, das Sich Selbst Verstehen aus einer Zugehörigkeit zum etwas aus Gehorchen, die Internalisation als Selbstgestalten sind alle Beschreibungen dessen, was aus dem Befehlen herauskommt und was seine „Sinnvolligkeit“ ausmacht. Das Befehlen ist eine Spezifikation des Gehorchens als der Grundbestimmung des Lebens: eine Einheit Konstituieren unter diesem Befehlen und zwar inklusiv immer und vor allem des Befehlenden selbst als des Vereinenden. Befehlen ist sich selbst als gehorchend zu bestimmen (und zwar als sich selbst gehorchend). Der Befehlende muss sich immer als der erste zu seinem Befehl bekennen und eigentlich einen Befehl als eigenen Befehl zu verstehen ist sich zu ihm immer schon bekennen. Deswegen ist auch das Befehlen als Befehlen immer nur „sich selbst befehlen“ (sich zu einem Befehl bekennen) und das Befehlen und Gehorchen sind in diesem Sinne unmittelbar verbunden, immer schon einig als eine Struktur des Einheitkonstituierens: „*befehlendes Gehorchen*“ als sich in eine Einheit konstituieren (sich selbst zuhören, verstanden auch als sich zu dem Befehlenden als Bestimmenden für mich bekennen). Befehlen ist in diesem Sinne immer unmittelbar selbstreferierend (als in einer Struktur einstellend). Damit geht es um eine Art der Selbstbeziehung und zwar jenes „sich selbst Konstituieren“. Das ist auch die Motivation der Einführung des Willens zur Macht als eine bessere Vorstellung des Willens zum Leben. Es ist ein „*inneres Bewegungsmoment*“, dessen Motivation die

191 KGW 6.1., S. 163 – alle Hervorhebungen PK.

Ausführung der „*Aspekte menschlicher Lebensgestaltung*“¹⁹² sei. Es geht dabei nicht um die konkrete Motivation des Selbstgestaltens, etwa um den konkreten Zweck oder den führenden Gedanken, das dazu dient¹⁹³, obwohl es da immer einen geben muss, es kommt nämlich immer in einer konkreten Gestalt vor. Dieses sich selbst Vereinigen wird vor allem als die Grundbestimmung des Lebens eingeführt, die auch als eine Selbst-Ermächtigung (wie eine Selbstbeherrschung oder auch eine Selbstbestimmung und ähnlich) verstanden werden kann.

Diese Selbst-Ermächtigung als ein Akt der unmittelbar¹⁹⁴ vereinigenden Selbstbeziehung ist dann das, was in *Also sprach Zarathustra* unter dem Begriff „Macht“ verstanden wird und das Leben durch den Willen zu dieser Macht vorgestellt¹⁹⁵: Das konnte auch durch Analyse mehrerer Motive bestätigt werden, ein gutes Beispiel kann man an der Reinterpretation der Herrschsucht betrachten: „*Herrschsucht: die aber lockend auch zu Reinen und Einsamen und hinauf zu selbstgenugsamen Höhen steigt, glühend gleich einer Liebe, welche purpurne Seligkeiten lockend an Erdenhimmel malt*“¹⁹⁶. Noch besser könnte es gelingen durch die Verfolgung des Motivs der Tugend innerhalb der Entwicklung des Themas des Übermenschen: Über diese Tugend sagt er „*wahrlich, zum Räuber an allen Werthen muss solche schenkende Liebe werden; aber heil und heilig heisse ich diese Selbst-sucht (...) Macht ist sie, diese neue Tugend; ein herrschender Gedanke ist sie und um ihn eine kluge Seele*“¹⁹⁷, es funktioniere als eine „Selbstbekennung“. Nur bei dem so verstandenen Willen zur Macht als diese Entwicklung solcher Selbstbeziehung kann man den Willen zur Macht als die Vertiefung des Willens zum Leben betrachten, wie es früher angedeutet wurde. Um dieses Verstehen des Willens zur Macht besser zu charakterisieren, möchte ich es als ein „in-formatives“ Verfassen des Willens anstatt Gerhardts Benennung als „imperatives“¹⁹⁸ bezeichnen, ich glaube es drückt den Charakter der unmittelbaren Einheit des Gehorchens und des Befehls präziser aus.

Dass die Macht bzw. der Wille zur Macht immer selbst bezogen sei bekennt Nietzsche selbst und zwar zusammen mit der Erklärung des Willens zur Macht als das Charakters des Lebens und auch wie das zu verstehen sei: „*Und diess Geheimnis redete das Leben selber zu mir. „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer **selber** überwinden muss*“¹⁹⁹. Das Leben auf allen Ebenen (und vor allem auf der des individuellen Lebens²⁰⁰) sei der Wille zur Macht, konstituiert durch

192 Beide Gerhardt 1996, 205f.

193 „*Es ist nicht der Wille, der den Befehl ermöglicht, sondern der Befehl ist es, dem wir einen Willen beilegen*“ Gerhardt 1996, S. 231, wobei „Wille“ hier für einen konkreten Willen steht.

194 Da abgesehen von dem konkreten Motiv des Befehls

195 Dazu wieder Gerhardt 1996, S. 205. Der Begriff der Macht wurde auch von Nietzsche ursprünglich für das Denken des Selbstgefühls eingesetzt, dazu ebenda.

196 KGW 6.1., S. 234.

197 KGW 6.1., S. 94f.

198 Gerhardt 1996, S. 231.

199 KGW 6.1., S. 144 – hervorhebung PK

200 „*ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss!*“ KGW 6.1., S. 144.

Selbstüberwindung als Selbst-Ermächtigung und das wieder als eine Einheit werden, Vereinheitlichen, eine Struktur konstituieren. Dadurch bestätigt sich jedes Lebendige als Lebendiges – gibt sich selbst einen Sinn, eine erfüllende Einheit. Die Macht, bzw. der Wille zur Macht hat daher keine Sinnidentität. Es hat eine sinngebende Identität – die Selbst-Ermächtigung. Diese Einheit wird in jedem Moment, immer und unmittelbar ausgemacht und das Werden der Einheit ist so in jedem Moment quasi „vollkommen“ wie auch in demselben Moment weiterschreibend, vernichtend da sich selbst überwindend, d.h. sich selbst befehlen, womit jenes sich selbst Gehorchen gemeint ist²⁰¹. In jedem Moment ist das Leben sowohl Schaffen als auch Vernichten, genau wie es in der zweiten Hälfte des Teiles „*Auf den glückseligen Inseln*“ verlangt wurde²⁰². Das Leben macht sich durch sich selbst überwunden aus einem Verlangen nach mehr Macht (das ist die Vereinigung) wodurch es aber nur immer dasselbe erstrebt und zwar die Einheit mit sich selbst, die aber in diesem Sinne immer „werdend“ sein muss²⁰³. Das Leben bezeichnet sich so als sich „füllend“ anstatt schon immer „voll“ zu sein und das Konzept der „Sinnvolligkeit“ des Lebens, der hinter dem Willen zum Leben stand, wird durch das Konzept solchen ständigen (sich) Sinngebens ersetzt. Dadurch wird das Leben nicht mehr als entleert vorgestellt. Es geht um eine andere Art der Affirmation des Lebens durch das eigene, konkrete Leben: anstatt einer leeren Affirmation des bloßen „Schätzens“ als solchem wird jetzt das Leben immer nur durch das Ausmachen des eigenen, konkreten Lebens/Lebendigen verstanden. Das Leben heißt sich selbst ausmachen in dem eigenen Leben als sich selbst Sinngeben, sich in jene Einheit bringen, sich strukturieren wodurch sich schon das konkrete Leben selbst erfüllt, da es sich gestaltet (immer in einer konkreten Gestalt, obwohl es in diesem um keine konkrete Gestalt geht). Damit wurde auch das Leben sinnvoll, da es sich selbst in sich selbst Sinn gibt. Dieser Sinn ist in dem Leben daher immer nur immanent ausgemacht, da ihn immer schon unmittelbar lebend oder aus ihm und an ihm lebend, in ihm durch die eigene Gestalt ausmachend und so mit Sinn einfüllend.

Dieser Vorstellung ist natürlich sehr schwer zu denken wie auch sie hier darzustellen. Der Gesamtcharakter muss aber am Ende vielleicht doch nicht so schwer sein: Das Leben hat eine Struktur, die sich durch ein Weiterziehen ausmacht, immer als etwas erstrebend, aktiv, werdend. Dieses Erstreben gibt es aber nur „als ob“ es eine solche teleologische oder intentionale Struktur hätte. Genauso wie der Wille zur Macht nach einer konkreten Beherrschen-Einheit strebt, aber das nur um sich selbst auszumachen (eine „gehorchende“ Einheit) oder zu bestätigen. Es sei in dieser quasi teleologischen Struktur in jedem Moment schon fertig. Es ist als ob es sich um ein konkretes

201 Diese permanente, unmittelbare Vollkommenheit kann man auch über die Interpretation der Macht, resp. deren späterer Version in *Jenseits von Gut und Böse* verfolgen und ihre Entwicklung gut nachvollziehen: „*absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht*“ KGW 6.2., S. 31, hervorgehoben PK.

202 Dazu siehe in diesem Unterkapitel oben.

203 „*Wille zur Macht zugleich Wille zum Schaffen und damit zu mehr Macht*“ Kaulbach 1980, S. 250.

Motiv handeln würde, als ob das Leben immer irgendwohin vorgehen würde aber in diesem immer nur um „werdend“, prozessual sein, also um sich selbst zu werden und daher ist es immer schon vollkommen. Auch deswegen braucht das Leben, um zu sein und sogar um sinnvoll (da sich sinngehend) zu sein, kein transzendentes Prinzip. Durch diese Erklärung bleibt das Leben immer sich selbst immanent, sich selbst unmittelbar affirmierend²⁰⁴ und zwar als sich sinngehend. So ist auch jene „fruchtbare Vereinigung“ mit dem Leben zu denken. Macht hat die Struktur, als ob sie um etwas streben würde, als ob sie eine Richtung hätte, obwohl es immer nur um die Macht selbst geht (als Selbstaffirmation oder ausmachen durch Selbststeigern) und deswegen benutzt Nietzsche dieses Konzept um das Leben in seiner immanenten Sinnggebung ohne eine konkrete Sinnidentität zu charakterisieren. Wie aber schon mehrmals erwähnt und ausgeführt wurde, geht es in *Also sprach Zarathustra* offensichtlich zuerst um das Leben und seinen Charakter in seiner „Sinnvolligkeit“, nicht um die Macht - wie auch immer es später für Nietzsche anders sein kann²⁰⁵. Hier wird das Konzept der Macht für die Erklärung des Charakters des Lebens benutzt²⁰⁶.

Wenn man also den Charakter der Gesamtvorstellung in *Also sprach Zarathustra* verfolgen möchte, muss man sich über diese Überlegung des Lebens durch das Konzept des Willens zur Macht klarwerden. Es geht um einen wesentlichen und spezifischen Schritt für dieses philosophische Stück. Der Schlüssel zu dieser Vorstellung ist das Denken jener Konstitution der Einheit, die durch den Begriff des Willens zur Macht dem Leben zugeschrieben wurde. In dem letzten Schritte geht es jetzt darum, bedeutsam die „problematische“ Gültigkeit dieser Einheit zu erfassen. Aus jener Benutzung der Begriffe wie „Selbstüberwindung“, jener unmittelbare Charakter und ähnlichen für die Vorstellung dieser Einheit kann man bemerken, dass diese Einheit keine feste Begründung²⁰⁷ oder Rechtfertigung hat. Es muss sich immer selbst und zwar in jedem Moment vollkommen durch die eigene Aktivität unmittelbar begründen. Diese unmittelbare Selbstbeziehung ist die einzige Begründung jeder Gültigkeit dieser Einheit, es muss sich selbst in jedem Moment völlig selbstbestätigen. Das eigene, immer schon individuelle Leben, verstanden durch den Begriff des Willens zur Macht, hat daher immer nur eine problematische Gültigkeit²⁰⁸. Es muss sich selbst immer unmittelbar Ausmachen, seine eigene Konsequenz und Kraft bis zum Ende vorführen. Der Augenblick bekommt in dieser Art des Denkens daher eine absolute Bedeutsamkeit (es hat in sich jede Zukunft und Vergangenheit angenommen) – alles Positive und Negative ist auf einmal immer präsent, aktiv am Werke und in diesem Sinn in unmittelbarer Einheit mit sich selbst. Von daher

204 Das ist dieselbe Motivation des Affirmierens, die schon bei dem Willen zum Leben erstrebt wurde; diesmal aber, mindestens nach Nietzsche, erfolgreich.

205 Erst später wird die Macht als das Sinngebende für die Wirklichkeit überhaupt, als ein elementar metaphysisches Prinzip – zu diesen späteren Positionen sieh z. B. Gerhardt, Friedrich Nietzsche 1999.

206 Ohnehin ist Zarathustra der „Fürsprecher des Lebens“, sieh dazu z. B. *Der Genesende*, KGA 6.1., S. 267.

207 Daher auch teilweise die „zu Grunde gehen“-Rhetorik Nietzsches in *Also sprach Zarathustra*.

208 Vielleicht kann die Grobstruktur dieser problematischen Gültigkeit als „wenn ich lebe, dann lebe ich“ angenähert werden.

verstehe ich Nietzsches Versuche, den Charakter des ganz individuellen Lebens (und anders ist die Individualität nach Nietzsche nicht denkbar) zu denken²⁰⁹.

4.3. Akt des Dankens/Schenkens

Um sich dem allgemeinen Charakter dieses Schrittes noch besser anzunähern, also die „fruchtbare Verbindung“ mit dem Leben und damit auch indirekt teilweise den Kampf gegen den Nihilismus noch besser zu verstehen, möchte ich hier ganz kurz noch ein Thema andeuten, das mir hoffentlich hilft, die in dem vorherigen Unterkapitel erhaltenen Ergebnisse in dem Moment der Zugehörigkeit in das allgemeine Geschehen betonen. Es handelt sich um den Akt des Gebens bzw. Schenkens und Dankens oder am besten um das Danken beim Geben als Schenken. Es ist ein Thema, das normalerweise zwischen Interpreten dieses Buchs ziemlich unbeachtet bleibt. Ich betrachte es aber doch als signifikant für den ganzen Charakter des Denkens in diesem Buch und deswegen möchte ich die Analyse und vor allem die Umwertung dieses Aktes, die sich in *Also sprach Zarathustra* findet, kurz verfolgen.

Wie schon angedeutet, besitzt hier das Thema dieses Dankens keine große Entwicklung und Bedeutung. Im ersten Schritte handelt es sich um eineinhalb Absätze, die darüber hinaus kein unmittelbares Hauptthema des konkreten Teiles vertreten. Im Konkreten handelt es sich um den Teil genannt: „*Von der grossen Sehnsucht*“²¹⁰. Dieser Teil wurde von den Interpreten vielfach ausgeführt und normalerweise erfreut er sich einer großen Aufmerksamkeit²¹¹. Inwiefern ich es sehe, handelt es sich aber immer nur um die unmittelbare Beschreibung. Nietzsche stellt allgemein in diesem Teil eine Rede Zarathustras zu seiner Seele dar, die unmittelbar vor dem großen Finale des ganzen Buchs ihren Platz hat und das Finale eigentlich schon allmählich einführt. Das allgemeine Interesse an diesem Thema fokussiert sich an die Beschreibung der Seele: „*die Sehnsucht der Über-Fülle blickt aus deinem lächelnden Augen-Himmel!*“²¹² und zwar vor allem als eine Art ihrer Spontaneität im Sinne von einem Pathos²¹³. Wie auch immer dieses Thema sehr interessant und hilfreich sein konnte, mir geht es hier eher um den Hintergrund, der diese Vorstellung ermöglicht, den ich nämlich als paradigmatisch betrachte. Zarathustra beschreibe, was er alles seiner Seele gegeben habe, um ihrer Sehnsucht willen. Er beschwere sich aber dessen nicht, sondern sage:

209 Daher konnte man dann auch versuchen, die spätere Metaphysik der Macht als eine Konsequenz dieses Versuchs zu sehen. Wenn jede Einheit nur problematische Gültigkeit haben kann und das einzige, wodurch sich bestätigen kann, ist sich selbst direkt behaupten, dann endet dieses Denken in der Vorstellung eines Kampfes um diese Selbstbehauptung und die Macht vielleicht als ein allgemeiner, metaphysischer Begriff – diese allgemeine Applikation komme aber aus dem Denken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, dessen Funktion der Wille zur Macht später in sich annimmt und die ich noch vorstellen muss.

210 KGW 6.1., S. 274 – 277.

211 Z. B. Niemeyer 2007, S. 82.

212 KGW 6.1., S. 275.

213 Sieh z. B. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Herausgegeben von Franz-A. Schwarz. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

*Nun sagst du mir lächelnd und voll Schwermuth: „Wer von uns hat zu danken? —
— hat der Geber nicht zu danken, dass der Nehmende
nahm? Ist Schenken nicht eine Nothdurft? Ist Nehmen nicht —
Erbarmen?“ —²¹⁴*

Die Verschiebung geschieht natürlich in der Reinterpretation oder Umwertung der Beziehung zwischen dem Gebenden und Nehmenden. Es kann vielleicht erst als überraschend wirken, dass es der Geber sein solle, der „zu danken“ habe. Nach Nietzsches Zarathustra sei jedes Geben (im Sinne eines Gebens ohne vorher um etwas Geben gefragt zu sein, also als ein Schenken) bzw. die Möglichkeit zu Geben eine Ehre. Der Geber solle dafür dankbar sein, dass ihm die Ehre, ein Geschenk zu geben, verliehen wurde, dass sein Geschenk angenommen werde und darüber solle er sich freuen, da es ihm nämlich eine Bedeutung ergebe und im spezifischen Sinne auch eine „Anerkennung“. Durch den Akt des Annehmens eines Gebens im Sinne des Geschenkes passiert eine Eröffnung, Einladung oder Gewährung eines Platzes innerhalb des „Nehmenden“. Wenn man ein Geschenk von jemandem annimmt, dann bestätigt man die Zugehörigkeit des Gebenden in den Kreis seiner Freunde und auch deswegen funktioniert oft das Geben eines Geschenkes als Eintrittsakt irgendwohin (auch im alltäglichen gibt man etwa Blumen, ein Bonbon, eine Flasche Wein oder ähnliches, wenn man zu Besuch kommt).

Daher kommt dann auch Nietzsches Vorstellung jener Immanenz zu ihrer Annäherung: Man solle sich darüber freuen, in das Geschehen hineingenommen zu werden, zu dem Mitmachen am Leben usw. Es sei eine Ehre, in das Leben eintreten zu können. Auch daher kann man die Bedeutung des Lebens in *Also sprach Zarathustra* besser erfassen: Es sei das Leben, worum es geht und das individuelle Leben solle eine Ehre für das Individuelle selbst sein. Man solle das eigene Leben zu Beehrung des Lebens überhaupt führen, wie wenn man zu Besuch kommen kann, weil man daher ein spezifisches Statut bekommt. Daher auch die ganze feierliche Atmosphäre der Beschreibungen in *Also sprach Zarathustra* und das auch wenn es sich um den Willen zur Macht handelt. Das Leben durch den Willen zur Macht sei ein Fest und eine fröhliche und feierliche Beehrung des Lebens. In der ganzen Vorstellung (zumindest in *Also sprach Zarathustra* nicht) geht es nicht um eine herrschsüchtige, rachsüchtige, grauenhafte Begierde. Es geht um das individuelle Leben als eine positiv erfüllte Freude an dem Leben allgemein: ein Schenken und fröhliches Schöpfen, anstatt einer zerstörenden Begierde.

Die Zugehörigkeit, die Immanenz in dem Leben, jene „fruchtbare Verbindung“ kann sich also aus diesem „dankbar schenkenden“ Charakter auch als jene große Liebe verstehen, auf deren Suche Zarathustra sei – wir sind die Schritte des Suchens nach dieser Liebe schon oben in dem *Nachtlied*, wie auch näher in dem *Tanzlied* begegnet und jetzt kann man die fruchtbare verbindende Liebe zu dem Leben sehen. Die Liebe ist ja eine Beziehung, wo man geben möchte ohne gefragt zu sein oder

214 KGW 6.1., S. 275.

ohne etwas zurückerwartet, das ist die reine Liebe. Man möchte Liebe geben um Liebe zu geben und jenes „Nehmen können“²¹⁵, was Zarathustra gesucht hat, sei am Ende diese Fülle und Ehre aus dem Schenken, deren sich der Schenkende freut. Jetzt solle man in diesem Sinne das Leben lieben und zwar in sich selbst, im eigenen Willen zur Macht wie ich sie als eine Art des Willens zum Leben immer im konkreten Sinn-**geben** vorgestellt habe, also in sich selbst solle man das Leben lieben gegen jeden Nihilismus: „*Man muss sich selber lieben lernen — also lehre ich — mit einer heilen und gesunden Liebe: dass man es bei sich selber aushalte und nicht umherschweife.*“²¹⁶. Es geht um die schenkende Liebe, die im Geben nimmt: am Ende nimmt diese Liebe jene Positivität des Lebens in dem eigenen Leben. Das Leben gibt diese Positivität, Einfüllung usw. durch „das Annehmen des Geschenkes“, durch das unmittelbare, immanente Leben des individuellen Lebens aus dem Leben überhaupt. Auch der Wille zur Macht als das dem Leben „Sinn-Geben“ ist ein solches Sinn-Schenken des Lebens.

Das individuelle Leben hat daher nach Nietzsche keine Bedeutung aus einem transzendenten Zwecke, der von dem Leben überhaupt kommen würde – das Leben verlangt nichts, es ist in sich selbst schon immer vollendet – es fragt nach nichts. Die einzige Bedeutung des individuellen Lebens komme aus dieser unmittelbaren Immanenz, aus dieser Liebe zum Leben in dem je eigenen Leben usw. Nietzsche denkt das Leben überhaupt immer nur in dem Individuellen, ohne dieses Individuelle aus einem allgemeinen Zweck, einer Struktur oder etwas Ähnlichem denken zu müssen, da er dadurch die wirkliche Individualität (jene unmittelbare Selbstreferenz), ihre Bedeutung verlieren würde und doch erzielt er auch eine allgemeine Vorstellung über dem Leben überhaupt.

Hier ende ich mit diesem Analysieren. Meine Thematik (also die ewige Wiederkehr des Gleichen) wurde in diesem Kapitel zwar nicht direkt angesprochen und so kann das jetzt aussehen, als ob es eine verlorene Zeit wäre. Dass es nicht der Fall ist, zeigt sich hoffentlich bald. Die ewige Wiederkehr kann von hier aus gut und empfindlich kontextualisiert werden. Ich halte das für wesentlich, den Charakter der Problematik, aus dem die ewige Wiederkehr herauswächst, detailliert anzudeuten und das möchte ich mir von hier in die nächsten Kapitel mitnehmen.

215 Dazu sieh näher oben durchgeführte Ausführungen zu dem Teil *Das Nachtlid*.

216 KGW 6.1., S. 238.

5. Die ewige Wiederkehr des Gleichen

In diesem Kapitel möchte ich mich endlich direkt meinem Thema widmen. Das Ziel dieses Kapitels ist, sich der Darstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen in *Also sprach Zarathustra* anzunähern. Ich möchte auch hier und vor allem hier auf meinen Anspruch, diesen Gedanken im breiteren Kontext zu verfolgen, nicht verzichten. Ich möchte mir die Darstellung meines Themas aus der Motivation für seine Einführung herausarbeiten, es in der Problematik, in der es von Nietzsche benutzt wird, verstehen, da ich es nicht als ein selbstständiges Konzept betrachten möchte, sondern als einen integralen Bestandteil des Denkens Nietzsches (bald zeigt sich warum). Ich werde also auch dieses Kapitel so konzipieren, dass ich vor allem die Problematik und Motivation für jene Ausführungen, die in den konkreten Teilen *Also sprach Zarathustras* ausgeführt werden, als die entscheidende Instanz für mein Lesen annehmen werde. Daraus möchte ich dann die Grundkonstellation verstehen, in welcher die ewige Wiederkehr zu ihrer direkten Erwähnung und Benutzung kommt und erst daraus die Vorstellung dieses Konzeptes richtig und im Ganzen erfassen (das Letzte kommt erst in dem nächsten Kapitel zur Ausführung, d. h. erst wenn ich es in die Verbindung mit dem ganzen Bild in *Also sprach Zarathustra* bringe). Es kommen daher auch andere Teile zur Erwähnung, die zwar die ewige Wiederkehr nicht direkt ansprechen werden, doch Vieles zu ihrer Vorstellung beitragen können.

Wie schon früher angedeutet wurde, werde ich die Überlegungen, in denen die ewige Wiederkehr zu ihrer Bedeutung kommt, in dem dritten Buch suchen, weil es eigentlich das einzige Buch in *Also sprach Zarathustra* sei, in dem diese Vorstellung überhaupt zur direkten Darstellung kommt. Es können hier nicht alle Teile (und gar nicht alle Thematiken) aus diesem Buch ausgeführt werden, ich muss also stark selektiv verfahren und das auch innerhalb des konkreten Teiles – der Charakter dieses Buches soll aber doch ausreichend dargestellt werden. Um in dieses Buch aber einsteigen zu können, muss ich nun kurz in dem letzten Teil des zweiten Buches anhalten, um den Einstieg in das nächste Buch zu verstehen.

In diesem Teil, der schon kurz erwähnt wurde und *Die stillste Stunde*²¹⁷ genannt ist, geht es mir vor allem um den Charakter der Motivation, warum ein Übergang oder Fortgang in das dritte Buch unternommen wird. Dass es schon in den Teilen, die diesen unmittelbar vorhergehen, eine Spannung gibt oder dass mehr und mehr Probleme für Zarathustra auftreten, die er nicht zu lösen fähig ist, wurde in meiner Arbeit schon erwähnt. Ich möchte hier jetzt nicht die ganze Problematik, die in der stillsten Stunde Zarathustras kulminiert wie auch nicht diesen Teil erschöpfend analysieren. Mir geht es darum, sich klar zu machen, in welchem Bereich wir uns im Weiteren bewegen werden, was die Motivation für das dritte Buch ist.

In diesem Teil begegnen wir Zarathustra endlich radikal in einer Selbstkonfrontation. Dabei zeigt sich, dass er in seinem Wissen nicht sicher und konsequent genug sei, dass „*ihm der Boden weicht*“²¹⁸. Das Problem sei aber nicht in seinem Wissen, sondern in seinem Willen: „*Ja, ich weiss es, aber ich will es nicht reden.*“²¹⁹. Das, was ihm noch fehle und was er im nächsten ausführen und erreichen wolle, müsse er in ihm selbst, in seiner Einsamkeit suchen und zwar an seinem Willen, der noch nicht „reif“ für seine „Früchte“ sei. Der Wille müsse noch einen Schritt weiter gehen – also nichts aufgeben oder neu bringen, nur reif werden. Es wurde auch angedeutet, wo dieser Schritt anfangen und weiter gehen solle: „*Du bist Einer, der das Gehorchen verlernt hat: nun sollst du befehlen*“²²⁰. Jenes „Reifwerden“ bezeichne also eine Bewegung von dem Willen als nicht mehr Gehorchenden in den Willen eines Befehlenden (jener Einheit des Befehlenden). Mit dieser Aufgabe ausgestattet, die auf ihn aus ihm selbst gerufen habe, mache sich Zarathustra in seine Einsamkeit des dritten Buches, wo er „unschuldig“ werden solle und die Scham verlieren.

In bestimmter Weise wird das dritte Buch als ein Wander-Roman aufgestellt. Die allgemeine narrative Linie beschreibt Zarathustras „Heimweg“. Wie schon der letzte Teil des zweiten Buches angedeutet hat, sei Zarathustra jetzt auf dem Weg zu ihm selbst, zu seinem Tiefsten, Einsamsten und Eigensten. Daran knüpft auch der erste Teil des dritten Buches unmittelbar an und hebt das noch hervor: „*Die Zeit ist abgeflossen, wo mir noch Zufälle begegnen durften; und was könnte jetzt noch zu mir fallen, was nicht schon mein Eigen wäre! Es kehrt nur zurück, es kommt mir endlich heim – mein eigen Selbst.*“²²¹. Wobei wie jeder Weg, auch der letzte Zarathustras mit einem Abschied anfängt. Zarathustra müsse mit seiner Aufgabe die glückseligen Inseln verlassen, da er da nicht daheim sei und eigentlich nie war. Er konnte sich da nicht richtig unterbringen, da seinen „Grund“ finden²²² und er könne da nicht „er selbst“ sein. Er sagt sogar warum er es machen müsse, d.h. was er verlassen solle: *Die Liebe ist die Gefahr des Einsamsten, die Liebe zu Allem, w e n n e s n u r l e b t!*“²²³. Der erste Schritt Zarathustras zu ihm selbst, an dem Weg der Befehlende zu werden, ist die Verabschiedung von der „Liebe zum bloßen Leben“: Etwas lieben nur weil es lebt sei zum Lachen, es sei eine „*Narrheit*“²²⁴. Diese Veränderung sei die Ablehnung, das bloße Leben in dem Lebendigen als wertvoll zu schätzen, damit fängt erst Zarathustras Wandern und die eigentliche Problematik, die er in dem dritten Buch lösen möchte (die durch diese an die Problematik des

218 KGW 6.1., S. 183.

219 KGW 6.1., S. 184 – Normalerweise wird bei dem Interpretieren dieses Satzes das „es“ akzentuiert, also der Gedanke (dazu z. B. Niemeyer 2007, S. 61). Ich möchte aber das „wollen“ als das Wichtigste behaupten und stark akzentuieren und zwar aufgrund dessen, was in diesem Teil folgt: - es ist die Einstellung Zarathustras, sein Schuldgefühl und vor allem der Anspruch ans Befehlen. In diesem Teil wird kaum eine Berührung dieses „es“ ausgeführt, sondern die Frage nach dem Wollen Zarathustras entwickelt.

220 KGW 6.1., S. 185.

221 KGW 6.1., S. 189.

222 Dieser Abschied ist aussagereich – es ist der Abschied von der glücklichen, einfachen Vollheit aus dem Schaffen usw., wie es früher in dieser Arbeit von mir erwähnt wurde.

223 KGW 6.1., S. 192.

224 Sieh KGW 6.1., S. 192.

zweiten Buchs anknüpft, wie ich es in dem vorherigen Kapitel vorgestellt habe).

Unterwegs in diesem Verabschieden, an dem Schiff von den glückseligen Inseln des fröhlichen, rein positiven Schaffens begegnet der nächste Teil, *Vom Gesicht und Räthsel*, in dem Zarathustra einen Traum erzählt, in dem endlich die ewige Wiederkehr zur ersten Vorstellung kommt. Nietzsche macht dabei sicher, dass der Leser sich dessen bewusst ist, zu wem Zarathustra spricht, also zu wem die Problematik (entweder jetzt, in dem ersten Schritte oder allgemein), die mit der ewigen Wiederkehr zusammengeht, bestimmt ist: zu Schiffsleuten, also denen, die an dem geöffneten Meer das Leben vertragen können.

Allgemein wird dieser Teil in zwei Unterteile aufgeteilt, wobei der Erste näher die allgemeine Einstellung vorstellt und der Zweite endlich die Problematik selbst zu entwickeln anfängt. Der zweite ist der Hauptteil, da man erst da das Gesicht des Einsamsten und sein Rätsel antrifft, was als eine Erschließung der Problematik des ganzen dritten Buches funktioniert, bis es endlich am Ende dieses Buches gelöst wird.

In dem ersten Teil sei Zarathustra unterwegs auf einen Berg, ganz überwältigt von der düsteren Atmosphäre, die ihn umgibt und die ihm von einem Zwerg²²⁵, der auf ihm sitzt, herkomme. Es gehe um das Schuldgefühl, das der Zwerg an Zarathustra bringen möchte und zwar vor allem das Schuldgefühl für sein Leben: „*Dich selber warfst du so hoch, - aber jeder geworfene Stein – muss fallen*“²²⁶. Jeder Schritt in dem eigenen Leben sei ein Verbrechen und werde an dem eigenen Leben selbst gestraft, jedes Leben sei Verbrechen und daher eine Strafe – ein düsteres, schweres Leben. Es sei ein Leben angesichts eines transzendenten Prinzips, an dem man gemessen werde, was immer für das konkrete, eigene Leben negativ und mangelhaft, als ein Verbrechen gegen dieses Prinzip enden müsse. Zarathustra möchte sich aber damit nicht identifizieren, ganz im Gegenteil, er nehme es als einen Angriff gegen ihn selbst, er fordere es zu einem „Duell“ heraus: „*Zwerg! Du! Oder Ich!*“²²⁷. Damit wird die Problematik des dritten Buches endlich geöffnet: wie sich noch später besser zeigen wird, geht es um das Anklagen des Zwerges an das Leben, an seine Schwere, das Vorstellen des Lebens als durch Bestrafung konstituiert und daher sei der Tod das Hauptprinzip des Lebens, da er die größte Strafe für das eigene Leben ist. Das eigene, konkrete Leben ist das, worum hier gekämpft wird, um seine Bedeutung und sein konstitutives Prinzip. Wesentlich ist auch zu sehen, dass es kein Argument, Wissen oder Ähnliches sei, das diesen Duell weder hervorruft noch entscheidet, sondern der eigene „*Muth, welcher angreift*“, vorgestellt auch als eine „*Stärke*“, die bestimmt, wie viel jeder ertragen könne. Die erste Runde des Duells ende daher in der Entgegensetzung von Zarathustras Mut gegen das Prinzip des Todes als Vorstellen des Überdresses

225Die Zwergfigur erfreut sich eines großen Interesses der Interpreten, die meistens in die Richtung der Philosophie Schopenhauers führt und große Bedeutung behält, die ich hier aber nicht weiterentwickeln möchte: für nähere Erklärungen sieh z. B. Georges Goedert, *Nietzsche und Schopenhauer*, Nietzsche-Studien 7, 1978, S 15.

226 KGW 6.1., S. 194.

227 Ebenda.

und negativer Charakter des Lebens: „*Muth aber ist der beste Totschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod tot, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!*“²²⁸. Die erste Runde dieses Kampfes, in dem auch die ewige Wiederkehr ins Spiel kommt, betreffe das Leben gegen den Tod und zwar als zwei Bewertungen des Lebens, zwei Stellungen zum Leben. Zarathustra gewinne diese Runde, da er das Leben angesichts des Todes doch bestätige. Er möchte den Tod irgendwie aus dem Leben denken und nicht das Leben aus dem Tode, aus dem (Sinn-)Leeren, was nicht möglich sei, da es dann kein Leben gebe. Zarathustra stehe wieder auf, er überwinde das Sterben, das lebendige sich ins Grab Hinlegen²²⁹ und daher bekomme er die Kraft und das Recht, sich gegen den Zwerg endlich entgegenzustellen und mit ihm fertig zu werden.

Jetzt wissen wir, worum es gespielt werde: Es sei die Position des Lebendigen zum Leben angesichts des Todes im Gegenteil zu dem, der tot auch im Leben sei. Aus dieser Entgegensetzung komme es zu der zweiten, entscheidenden Runde der Stärke, zu dem eigentlichen Ringen:

Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit. Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: — und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben „Augenblick“.

*Aber wer Einen von ihnen weiter gienge — und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen? —*²³⁰

Die Vorstellung ist erst relativ klar und der Zwerg und Zarathustra sind sich über die Antwort erst ziemlich einig: Zeit, Wahrheit, Ewigkeit und andere Beschreibungen des „Alls“ haben einen Kreischarakter, sie seien in sich selbst geschlossen und schließen alles in ihnen ein, sie seien nach innen orientiert. Diese Geschlossenheit sei ganz auf einmal in dem „Augenblick“ Gegenwart. Der Streit sei nicht über diesen Kreis, sondern über den Charakter seines Geschehens und vor allem über den Charakter des Augenblicks²³¹. Während der Zwerg ein Lahmfuß, lahm, faul und müde sei und alles schon beendet sehe, sei diese Geschlossenheit ihm etwas „Verächtliches“ und der Augenblick verdiene keine Erwähnung, da er wegen einer solchen Geschlossenheit keine Bedeutung habe, stelle Zarathustra seine Stärke an dem Weiterziehen der Konsequenzen gerade aus dem Status des Augenblickes dar:

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?

(...)

228 KGW 6.1., S. 195.

229 Das konnte vielleicht auch als ein interner Verweis auf den früheren Teil „Grablied“ wie auch „Der Wahrsager“ gelesen werden, die beide nämlich eine verwandte Thematik entwickeln– dazu sieh oben.

230 KGW 6.1., S. 196.

231 Deswegen besteht die ewige Wiederkehr, ihr Charakter nicht einfach in einem Denken des Geschehens aus der Struktur eines Kreises, es ist eine konkrete Vorstellung über die Kreisstruktur, es muss differenzierter erfasst werden.

*Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?*²³²

Während für den Zwerg die „Ewigkeit“ in dem Augenblick so sei, dass es alles schon auf einmal da sei, also geschlossen, beendet und statisch, sei die Ewigkeit für Zarathustra in ihrer Geschlossenheit laufend, geschehend und dynamisch, da er jene „Augenblicklichkeit“ der Geschlossenheit anders lese. Es gebe eine Entwicklung, Geschehen mit einem Hinter und Vorwärts, mit einer Richtung. Es gebe den Augenblick im völligen Sinne, durch den schon alles einmal gelaufen sei und der alles Kommende nach sich ziehe, und beide Richtungen sind Richtungen nur aus der Position zu dem Augenblick – es gehe um einen solchen Augenblick, der dem Geschehen wie auch sich selbst einen Sinn gebe, in ihm komme die dynamische „Ewigkeit“ zusammen, aus ihm gehe sie hinaus. Es handele sich also um den Charakter des Augenblicks, der diesen Streit bewege, seine Erfassung: *„Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein?“*²³³ und aus seiner Einfüllung mit der Ewigkeit komme der Augenblick zu ihrer Erklärung. Der Zwerg sieht einen bedeutungslosen da müden, beendeten, depotenzierten Augenblick, während Zarathustra einen dynamischen sehe, der durch den Charakter der Ewigkeit zur Bestätigung seines Status' des Augenblickes komme, also sich selbst durch die Dynamik der Ewigkeit bestätige, da diese Dynamik in die Ewigkeit aus ihm komme, die Ewigkeit paradoxerweise in ihm „anfange“, geschehe und erst daher werde der Charakter der Ewigkeit entschieden – die Ewigkeit habe in bestimmter Weise daher einen prozessualen Charakter. Die Ewigkeit als solche sei der Platz des Todes (d.h. für den Zwerg), der Augenblick im Gegenteil sei der Platz des Lebens (Geschehen, Fülle usw.).

Da gehe Zarathustra mit seinem Gedanken noch weiter und erst bemerke er nicht, dass er den Zwerg schon verloren habe, hinter sich gelassen. Der Zwerg könne ihn mit seinem Konzept des Kreises einer leeren Ewigkeit nicht mehr folgen. Erst jetzt sei Zarathustra richtig einsam und könne sich selber treffen, also weiterentwickeln ohne von einem anderen Gegner gestört zu werden:

*Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du **im Thorwege**, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?*²³⁴

Zarathustra erkenne, dass auch ihn selbst dieses Konzept der Ewigkeit betreffe, dass er selbst zu ihr gehöre, dass auch er in diesem Sinne in sich selbst „geschlossen“ sei und aus diesem Charakter die Augenblick-Ewigkeit Beziehung konstituiert werde. Der Zwerg konnte so etwas nie hören, da für ihn der Begriff über einem „Selbst“ nichts heißen könne, es sei für ihn schon immer tot, er könne sich also nie persönlich betroffen sehen. Mit diesem Gedanken habe sich also etwas Wesentliches geändert: ein heulender Hund und eine ganz neue Szene bestätigen das. Die Figur

232 KGW 6.1., S. 196.

233 KGW 6.1., S. 196.

234 Ebenda – hervorgehoben von P.K. um die Wichtigkeit der Rolle des Augenblicks auch zu betonen.

eines Hirten, der von einer Schlange in seinem Schlund gewürgt werde und dem Zarathustra nicht helfen könne, liege in der Nähe. Dieser Hirt sei das Rätsel dieses Teils, bzw. sein Gesicht als ein „*Gesicht des Einsamsten*“²³⁵: Wer ist dieser Mensch, der ganz in seinem Problem allein sei, dem niemand helfen könne, der ganz auf sich selbst angewiesen sei? Dieser aber schaffe es, die Schlange auszuspucken und komme daher zur Belebung, er springe empor (eine Auferstehung!), lache und zwar als „*nicht mehr Mensch*“, diese „Schlange“ überkommen bringe seine Verwandlung mit.

Da Zarathustra den Charakter des „Augenblickes“ nur erzähle und (noch) nicht lebe, betrachte er die Szene, die diese Erzählung beschreibt, nur von außen. Doch aber habe es ihn bewegt, er komme zu einer Sehnsucht nach solchem Lachen aus dem Überkommen des Ekels der „Schlange“: Die Zugehörigkeit zu einem solchen Charakter der Ewigkeits-Augenblick Beziehung sei nicht etwas, worüber man sich noch streite, es betreffe jeden selbst tiefst und höchst persönlich, es „*frisst*“ an ihm. Er wurde von diesem Hirten, von seinem Kampf oder eher Lachen angesteckt und jetzt fange er selbst einen solchen Kampf an und zwar durch das Ertragen dieses Gedankens, jene radikale Zugehörigkeit des eigenen Lebens in den Charakter der Ewigkeit: „*oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben!*“²³⁶. Sterben möchte Zarathustra überhaupt nicht, daher der Konjunktiv, das Leben als Leben selbst (wie es Zarathustra vorgestellt hat) sei jetzt im Spiel, das müsse jetzt erträglich und angenommen werden.

Eine andere Annäherung an die Problematik der Beziehung der „Ewigkeit“ zu dem Augenblick, also die Verknüpfung der Vergangenheit und der Zukunft in der Gegenwart entwickelt aus dem Charakter des Gegenwärtigen und zwar in der Struktur jener dynamischen Geschlossenheit der Selbstbestätigung treffen wir auch in dem Teil, der sich nur ein bisschen später nach dem gerade Entwickelten befindet. Es handelt sich um den Teil *Vor Sonnen-Aufgang*²³⁷. Noch aufmerksamer sollte man bei diesem Teil sein, da der nächste nach diesem mit den Worten „*Als Zarathustra wieder auf dem festen Lande war (...)*“²³⁸ beginnt. Wie fand Zarathustra sein festes Land für den Heimweg? Es kam ihm aus einem schweigenden, sich verstehenden, nur aus gegenseitigem Anlachen bestehenden „Gespräch“ zwischen ihm und seinem Himmel (einem Morgenhimmel vor Sonnenaufgang)!

In diesem Gespräch finde Zarathustra endlich seine Unschuld als seinen Weg (die Unschuld, die er seit der „stillsten Stunde“ sucht):

Oh Himmel über mir; du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund!

(...)

*In deine Höhe mich zu werfen — das ist meine Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen — das ist meine Unschuld!*²³⁹

235 KGW 6.1., S. 198.

236 Ebenda.

237 KGW 6.1., S. 203 – 206.

238 KGW 6.1., S. 207.

239 KGW 6.1., S. 202.

Hier befinde sich Zarathustra noch an dem Meer und jeder weiß, dass man sich an dem Meer nach dem Himmel bzw. nach Sterne/Sonne orientiert. Der Himmel vor Sonnen-Aufgang ist aber ein Himmel, wo noch nichts zu sehen ist, keine Sterne und keine Sonne, nur die immer weitergehende Bläue und daher ist es rein und tief und „Abgrund“ für jedes Licht, für jede auf ihm gehende Sonne: *„Das zu ihm aufschauende Sehen kommt bei ihm an keine Grenze; er zieht das Sehen in seine Grenzenlosigkeit hinein. So ist er tief und, weil das Sehen bei ihm auf keinen Grund kommt, ein Lichtabgrund.“*²⁴⁰. Zarathustra möchte sich nicht an Sternen oder einer Sonne orientieren, sondern stellt sich in einen unendlichen, überall gleichen Horizont, um da seinen eigenen Weg zu finden. Dieser Himmel sei also rein, für alles genauso breit geöffnet und einladend und daher zu allem genauso ein „Ja und Amen“ sagend – daher auch ganz und gar unschuldig. Das habe Zarathustra mit diesem Himmel zusammen: *„was uns gemein ist, - das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen sagen“*²⁴¹. Dadurch sei auch Zarathustras Abgrund zu verstehen, also das, was seine Tiefe ausmache: *„Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-sager; wenn du nur um mich bist, du Reiner! Lichter! Du Licht-Abgrund! - in alle Abgründe trage ich da noch mein segnendes Ja-sagen! Zum Segnenden bin ich worden und zum Ja-sagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, dass ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen.“*²⁴² Er möchte alles segnen, also es bestätigen, allem zustimmen und affirmieren, wie es ist und daher es unter sich annehmen, *„über jedwedem Ding als sein eigener Himmel stehn“* und daher „selig“²⁴³ werden da *„selig ist, wer also segnet“*²⁴⁴. Zarathustra müsse seinen Himmel rein haben, damit er daher seine eigene Tiefe bekommen könne, um daher alles segnen und so für sich bestimmen würde. Er möchte die „Dinge“ in ihrer eigenen Positivität bestätigend unter sich annehmen – das sei aber nur in einer Welt möglich, die so etwas ermögliche, und dem es auch sei: *Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Läster; wenn ich lehre: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth“ und „kein ewiger Wille“, „bei Allem ist Eins unmöglich – Vernünftigkeit“*²⁴⁵. In der Welt finde man keinen Grund für eine Orientierung, nichts Sinnvolles und man müsse sich nur aus sich selbst bestätigen und daher auskommen, dass alles so sei: zu allem Ja und Amen sagen und so leben, so sich selbst orientierend. Daher komme nicht nur der Charakter der Welt zum Benennen: *„Die Welt ist tief-: und tiefer als je der Tag gedacht hat“*²⁴⁶, das heißt die Welt sei tiefer als wie es im Sonnenschein scheine, es gehe um jene Reinheit des Horizontes. Zarathustra benenne dabei auch

240 Volkmann-Schluck, *DIE STUFEN DER SELBSTÜBERWINDUNG DES LEBENS (Erläuterung zum 3. Teil von Nietzsches Zarathustra)*, in: N-S 2, 1973, S. 146.

241 KGW 6.1., S. 204.

242 KGW 6.1., S. 205.

243 Das heißt inhaltlich bestimmt: dazu sieh Gerhard Kaiser, *Wie die Dichter lügen*, N-S 15, 1986, S.192.

244 Beide ebenda.

245 Alle KGW 6.1., S. 205 - Schon daher kann man ahnen, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen wahrscheinlich keine Art eines Determinismus vorstellen würde.

246 KGW 6.1., S. 206 - Genau dasselbe kann man auch am Ende des dritten Buches wiedertreffen, sieh dazu KGW 6.1., S. 282.

seine eigene Bestimmung: er affirmiere, stimme zu, nehme also positiv²⁴⁷ solche Welt an und alle Dinge und möchte selber so leben: selbst sein Orientieren komme aus einem solchem Charakter der Welt. Er möchte die Dinge als in ihnen selbst positiv bestätigen, in diesem sie unter sich annehmen und so selbst beseelt sein (also daraus sich selbst bestimmt und so seinen Willen konstituieren): „*Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit*“²⁴⁸ (wir aber kennen schon den Charakter der Ewigkeit).

Jetzt überspringe ich einige Teile in der Reihenfolge, damit wir uns den letzten Kampf Zarathustras anschauen können, der letzte Kampf mit seinem abgründlichen Gedanken. Es handelt sich um den Teil *Der Genesende*²⁴⁹, also um die Zeit nach Zarathustras Rückkehr in seine Höhle, die Zeit, wo Zarathustra seinen letzten Kampf gewinnen wird, wodurch er zu genesen anfangen wird, zu gesunden und seine Kräfte zurückbekommt.

Diese Darstellung wird in zwei Unterteile verteilt. In dem ersten sehen wir Zarathustra sich auf den Kampf richtend, seinen Gegner, den „*abgründlichen Gedanke[n]*“²⁵⁰ aufrufend und sich selber vorstellend: Zarathustra erwartet seinen abgründlichen Gedanken als „*der Gottlose (...) Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises*“²⁵¹. Der Gedanke, der bei ihm erst einen Ekel hervorrufen werde, solle irgendwie zu jemandem gehören, den diese vier Bestimmungen bezeichnen, wobei es kein gründlicher Gedanke sein solle, kein Grund (in welchem Sinne auch immer oder mit welchen Konnotationen auch immer), es solle im Gegenteil ein Abgrund sein: „*Mein Abgrund redet, meine letzte Tiefe habe ich ans Licht gestülpt*“²⁵². Diese Beschreibung können wir aber schon aus dem Teil *Vor Sonnen-Aufgang*: an jene Beschreibung des Licht-Abgrundes Zarathustras, des Ursprungs seiner Unschuld (die seit *Stillste Stunde* gesucht wurde um der Befehlende zu werden!), an jene Reinheit und an alles andere, was da vorgeführt wurde, wird hier angeknüpft, weiter geführt und ergänzt. Es gibt hier aber auch eine andere Anknüpfung. Interessanterweise wird hier nämlich jener Kampf mit diesem Gedanken nicht dargestellt, nur das was ihm erst vorhergeht und dann was ihm folgt, Zarathustras Genesen aus ihm und die Sammlung seiner Kräfte. Das Zweite ist der Inhalt des zweiten Unterteils dieses Teiles. Es ist aber nicht schwer zu erraten, wo dieser Kampf zu suchen ist. Es handelt sich um den Kampf des Hirten, dessen Zeuge Zarathustra in dem Teil *Vom Gesicht und Räthsel* war²⁵³, den wir also interessanterweise sowohl aus der dritten wie auch aus der ersten Person sehen. Es gibt zwar auch

247 Als durch „sein um zu sein“ bestimmt sehen – sieh dazu Vollmann-Schluck 1991.

248 KGW 6.1., S. 205 – Hervorhebung PK.

249 KGW 6.1., S. 266 – 273.

250 KGW 6.1., S. 266.

251 KGW 6.1., S. 267 – wobei ich nur daran erinnern möchte, dass wir schon alle vier Themen angetroffen haben: Gottlosigkeit in der Verknüpfung mit der Problematisierung des Schaffens, „Fürsprechen“ (also ein positives Vorstellen und Bewerten) des Leidens mit dem Willen zur Macht, des Kreises in dem *Gesicht und Räthsel* in der Frage nach dem Status des Augenblicks und das Fürsprechen des Lebens hat uns fast die ganze Zeit begleitet.

252 KGW 6.1., S. 267.

253 Die Erwähnungen über die Schlange im Schlund sind dafür sehr hilfreich: sieh dazu KGW 6.1., S. 197.

andere Anspielungen und Ausnutzungen von anderen früheren Teilen in diesem (und ich werde später auch auf einige hinweisen), jene zwei Erwähnten sind aber die weitaus wichtigsten und alle drei Teile sollen daher zusammen gelesen werden. Wie kommt also Zarathustra zu seiner Genesung aus dem Kampfe des Einsamsten durch das Unterbringen in dem reinen Himmel?

Man kann gut verstehen, was es mit Zarathustra in der Zwischenzeit, in dem der Kampf mit seinem Abgrund stattgefunden hat, passiert. Es gibt mindestens zwei Hinweise darauf: der Erste ist, dass er diesen Kampf gleich nach seiner Rückkehr von den glückseligen Inseln durchmache, von dem Platz des Schaffens, der Zweite gehe genau in die selbe Richtung, Zarathustra fange an, sich nach dem Kampf aus seinem Stand, wo er „*blieb lange wie ein Toter*“²⁵⁴, nach sieben Tagen zu genesen, was genau die Zahl von Tagen ist, nach denen der ganze Akt des Schöpfens (zusammen mit dem siebten Tag des Segnens und Ausruhens) in der Bibel fertig war. Jetzt sei es also mit dem ganzen Schöpfen der Welt vorbei, er wurde auch schon gesegnet, jetzt sei endlich die Zeit, sich das alles anzuschauen und anzufangen, mit der Welt irgendwie klarzukommen, sie anzunehmen und überhaupt zu verstehen, was die ganze Schöpfung hieße, was es heißt, in der Welt zu leben. Deswegen rede zu ihm auch die Welt selbst, seine Tiere als ein Bestandteil der Welt sprechen zu ihm: „*da liegt mir schon die Welt wie ein Garten*“²⁵⁵. Erst erfreue ihn die Erinnerung an der Welt und die Beschreibung geht viel tiefer:

*„Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins.
Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.
In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“ —²⁵⁶*

Hier begegnet uns wieder jene ewige Wiederkehr des Gleichen mit der selben Bestimmung, die wir in ihrer ersten Erwähnung getroffen haben, in dem Teil *Vom Gesicht und Räthsel*: - die Ewigkeit mit einer kreisförmigen, dynamischen Struktur, die sich selbst genügend sei (die Schöpfung der Welt in ihrer Ganzheit sei geschlossen) und daher in sich geschlossen, wobei es in „jedem Nu beginnt“, „um jedes Hier rollt“, „die Mitte ist überall“. Jeder Kreis ist ja eine Menge von Punkten einer Ebene die durch ihren Mittelpunkt strukturiert wird und zwar durch den gleichen Abstand von ihm. Dieses Zentrum („hier“, „Augenblick“ usw.), das alles bestimme und allen Sinn gebe, sei überall. Die ewige Wiederkehr sei daher irgendwie eine Bestimmung jedes Einzelnen als eine Mitte, als Sinnquelle, alles sei in sich voll, beendet und daher sinngebend – im ersten Schritte sei die ewige Wiederkehr eine Bestimmung jedes Einzelnen und erst daher irgendwie der Welt überhaupt.

254 KGW 6.1., S. 267.

255 KGW 6.1., S. 268. - abgesehen davon, dass sich auch in der Bibel der Mensch nach der Schöpfung erst in einem Garten befindet (dieser Teil ist sowieso voll von Anspielungen an die Bibel – ich werde nicht alle nennen, das ist nicht nötig), sollte man nicht vergessen, dass der Garten kein wildes, sondern ein verarbeitetes Stück Natur ist.

256 KGW 6.1., S. 268f.

Irgendwie komme es auch von diesem Gedanken, dass sich Zarathustra heile und auch „erlöse“ (ein wichtiger Hinweis zu dem Teil *Von der Erlösung* und der Aufgabe, die da aufgegeben wurde – sieh hier oben). Das hier sei alles fröhlich, erquickend, eine eigene Positivität postulierend, usw.

So einfach sei das aber nicht: Es gebe die, die das Leben, auch wenn es so positiv sei oder gerade trotzdem, anklagen. Sie haben genauso diese Positivität und Fülle des Lebens, sie benutzen sie aber, um diese Fülle anzuklagen. Sie richten das Leben gegen das Leben selbst und sind wie jener Zwerg lebende Tote, das Leben habe auf sie daher „*nicht Zeit*“²⁵⁷. Zarathustra nenne diese vor allem als die „kleine Menschen“, deren Existenz die Freude an der Positivität des Lebens verdorben habe, er betrachte sie erst als einen Einwand gegen das Leben, als ein Gegenargument gegen das Leben, da es so aussehe, als ob die Positivität des Lebens gegen sich selbst stände und sich selbst widersprechen würde. Gerade das habe ihm auch sein eigenes Leben verdorben, den Ekel gebracht und Zarathustra selber habe dann das Leben angeklagt:

*Der grosse Überdruss am Menschen — der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: „Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt.“
Eine lange Dämmerung hinkte vor mir her, eine todesmüde, todestrunkene Traurigkeit, welche mit gähnendem Munde redete.
„Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dessen du müde bist, der kleine Mensch“ — so gähnte meine Traurigkeit und schleppte den Fuss und konnte nicht einschlafen.²⁵⁸*

Was der Wahrsager sagt, Zarathustras Bewegung davon und sogar was Zarathustra daraus für seine Aufgabe zieht, haben wir früher oben angeführt. Hier ist wichtig zu sehen, dass es das Grundproblem des Verstehens der „Ewigkeit“ (und als Einwand gegen das Leben) sei, da es sowohl hier wie auch in der Figur der Schlange in *Vom Gesicht und Räthsel*²⁵⁹ als ekliges, würgendes Grundproblem der Vorstellung von diesem Augenblick/Mitte eingewendet wurde. Alles sehe damit wie schon tot aus, beendet, vorbei. Solche Bestimmung ende aber in einem toten Leben, in einem vergangenen Leben (Leben, das schon vergangen ist, ist tot): „*alles Lebendige ward mir Menschen-Moder und Knochen und morsche Vergangenheit*“²⁶⁰. Falls man durch die Vorstellung der ewigen Wiederkehr jeden Augenblick in sich in jenem bestimmten Sinne als „vollendet“ bestätigt sehe, alles in sich selbst ganz voll, dann müsse auch der „kleine Mensch“ so bestätigt werden und jene Hoffnung der reinen Positivität, aus der das Schöpfen usw. auskomme, könne nicht möglich sein. Das sei die Rückseite der ewigen Wiederkehr und daher auch der Ekel. Wieder funktioniert hier also die Vorstellung der ewigen Wiederkehr als eine Bestimmung der Bedingungen des „Schöpfenden“ – diesmal aber negativ, als ihn beschränkend bzw. seine Möglichkeiten und bringt eine negative

257 KGW 6.1., S. 269.

258 KGW 6.1., S. 270.

259 Diese Erklärung jener Schlange durch die Verknüpfung mit der Problematik sieht man gerade in diesen Zeilen gerechtfertigt.

260 KGW 6.1., S. 270.

Aussage über das Leben überhaupt anhand des einzelnen Lebens mit. Das Grundproblem sei jetzt, wie dieser Ekel mit jener Fröhlichkeit zusammengedacht werden kann und nicht als ein Argument gegen das Leben eingewendet werden könne. Das ist eigentlich das Wichtigste für die Bestimmung der ewigen Wiederkehr und das gerade wird in diesem Teil nicht gesagt – Zarathustra wird von seinen Tieren unterbrochen und als „*Genesender*“²⁶¹ benannt. Das heißt, dass gerade schon jetzt und in diesem alles präsent sei, er soll sich gerade über diesen eher freuen. Dieses Freuen solle ihm von der Welt beigebracht werden, die Welt sei genauso bestimmt und doch in sich feierlich und fröhlich. Wie dieses vorzustellen ist, wird hier zwar nicht gesagt, doch aber wurde darüber ein Lied angemeldet, das daher die Hauptvorstellung, aus der auch die ewige Wiederkehr verstanden werden solle, komme und das auch deswegen in dem vorletzten Teil des dritten Buchs, *Das andere Tanzlied*, kommt: „*Dass ich wieder singen müsse, - den Trost erfand ich mir und diese Genesung*“²⁶². Ich möchte also aus solchen Überlegungen den Schluss ziehen, dass weder der Teil *Vom Gesicht und Räthsel* noch *Der Genesende* das Hauptstück für das Verständnis der ewigen Wiederkehr sind, obwohl sie nur in diesen zwei Teilen explizit aufgeführt werden, sondern man soll aus dem Teil *Das andere Tanzlied* ihren gesamten Sinn gewinnen. Auch deswegen möchte ich diesen Teil als den Höhepunkt des dritten Buchs und seiner Problematik betrachten. Bevor ich aber zu diesem Teil übergehe, möchte ich noch den Weg zu ihm verfolgen.

Das Singen benötige nämlich noch etwas, es könne nicht ohne Weiteres einfach gesungen werden: „*Zu deinen neuen Liedern bedarf es neuer Leiern*“²⁶³. Es brauche ein Instrument, an dem das ganze Lied²⁶⁴ gespielt wird – und erst aus diesem Instrument komme das Lied, es schwebe nicht einfach in der Luft. Was das sei, was singen solle, wird gleich in dem nächsten Kapitel benannt, hier wird noch das Lied angedeutet:

*Singe und brause über, oh Zarathustra, heile mit neuen Liedern deine Seele: dass du dein grosses Schicksal
tragest, das noch keines Menschen Schicksal war!
Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, du bist der Lehrer der ewigen
Wiederkunft —, das ist nun dein Schicksal!*²⁶⁵

Hier finden wir, dass die Bestimmung von Zarathustras eigenem Schicksal oder Los das sei, worum es geht, also seine eigene „Identität“ - er habe sie gefunden und daher gehe er zu Grunde. Mit diesem spielt Nietzsche an eine Doppeldeutigkeit: Zarathustra erschöpft sich in seinem eigenen Schicksal, weiter geht er nicht, genauso aber wie er sich in diesem begründet. In der Konkretheit des eigenen Lebens sei beides auf einmal verknüpft: das Leben gibt es nur im Konkreten, weiter geht es nicht, aber dank dessen und gerade dadurch gebe es das Leben: jenes Werden habe eine

261 KGW 6.1., S. 271.

262 Ebenda.

263 Ebenda.

264 Das ist das Tanzlied, über das man schon weiß, dass es über die Beziehung zum Leben geht.

265 Ebenda.

solche Struktur:

*Du lehrst, dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe: — so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten, — so dass wir selber in jedem grossen Jahre uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten.*²⁶⁶

Die Wiederkehr gibt es, „damit“²⁶⁷ sich selbst alles gleich wäre und zwar inklusiv uns – die ewige Wiederkehr beschreibt eine solche Identität in sich selbst, eine Positivität jedes Einzelnen in sich selbst. Jede Bestimmtheit sei immer am Werke, nie aus der Vergangenheit, Hinterwelt, Zukunft, Transzendenz und anderen Arten der Bestimmung des Einzelnen aus etwas in ihm, in seiner Einzelheit Abwesenden. Zwischen dem Verständnis des Geschehens als ewiger Wiederkehr und dem sich gleich Sein in diesem Sinne jener unmittelbaren Positivität in sich selbst gebe es also eine Reziprozität, aus denen Beide verstanden werden müssen:

*Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, — der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.*²⁶⁸

Man könnte zwar einwenden, dass es nur für Zarathustra gilt, dass er sein Schicksal als der *Lehrer* der Wiederkunft gefunden hat und es nur um die Wiederkehr geht und Zarathustra nur als ein zufälliger Einzelner verstanden werden könne. Er möchte aber die ewige Wiederkehr nicht bekannt machen, verkünden oder ähnliches, sondern „lehren“. Genau wie es ihm passiert ist, möchte er auch allen Anderen das Leben „aus“ der ewigen Wiederkehr lehren, also jene eigene Positivität als Gleichheit mit sich selbst im Sinne jener Doppeldeutigkeit des zu Grunde Gehens. Jeder kann in sich selbst eine solche Gleichheit leben und zwar durch jenes Billigen des eigenen Lebens in sich selbst: „*War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!*“²⁶⁹. Das spricht hier Zarathustra aber nicht mehr aus, er unterhält sich lieber mit seiner Seele, dessen Zeuge wir im nächsten Teil sind.

Für die Verfolgung dieses Gesprächs zwischen Zarathustra und seiner Seele, das in dem Teil *Von der grossen Sehnsucht*²⁷⁰ dargestellt wird, sind wir schon gut vorbereitet. Wir können nicht nur von der Interpretation des vorherigen Teiles ausgehen, sondern auch aus dem „Geben/Danken“-Unterteil des vorherigen Kapitels meiner Arbeit. Auch deswegen möchte ich hier keine große Ausführung unternehmen und jede Andeutung verfolgen, sondern nur den Grundschrift den wir uns aus diesem Teil mitnehmen können.

Um diese Aufstellung effektiver zu machen, möchte ich mit dem Ende dieses Teiles beginnen.

266 KGW 6.1., S. 272.

267 Anführungszeichen um jede teleologische Erklärung und alle andere in diese Richtung gehende abzulehnen, darum geht es nicht – wie es gemeint wird, siehe im Weiteren.

268 Ebenda.

269 KGW 6.1., S. 195.

270 KGW 6.1., S. 274 – 277.

Den ganzen Teil über führt Zarathustra eine Rede zu seiner Seele darüber, was er ihr alles gegeben habe und wie er darüber selber danken solle, was dieses Geben in ein Schenken versetzt mit der Bedeutung, die ich in jenem vorherigen Teil hoffentlich ausreichend ausgeführt habe. Der ganze Teil kann uns aber mehr sagen: Er erklärt, wem die ewige Wiederkehr eigentlich bestimmt ist und deutet in diesem Schenken an, warum und wie es sei (was dann in jenem Lied selbst beendet wird).

Für wen die ewige Wiederkehr bestimmt ist wird ziemlich eindeutig gleich am Anfang gesagt:

Oh meine Seele, ich lehrte dich „Heute“ sagen wie „Einst“ und „Ehemals“ und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinweg tanzen.²⁷¹

Oder auch, diesmal direkter und zusammen mit einem Hinweis an jene Aufgabe, die in dem Teil *Von der Erlösung* vorgestellt wurde:

Oh meine Seele, es giebt nun nirgends eine Seele, die liebender wäre und umfangender und umfänglicher! Wo wäre Zukunft und Vergangnes näher beisammen als bei dir?²⁷²

Zarathustra möchte seine eigene Seele den Tanz der ewigen Wiederkehr, den „Kreistanz“, „Reigen“ lehren. Darum gehe es ihm, die dynamische Struktur der Seele nach der ewigen Wiederkehr sich bewegen zu lehren (nach ihr sich „beseelen“). Dieser Tanz solle an jenem reinen Himmel stattfinden, dieser Himmel solle der Licht-Abgrund für diese „Sonne“ sein und zwar durch jene Einheit vom Negativem und Positivem, Vernichten und Schaffen usw.:

Oh meine Seele, ich gab dir das Recht, Nein zu sagen wie der Sturm und Ja zu sagen wie der Sturm und Ja zu sagen wie offner Himmel Ja sagt: still wie Licht stehst du und gehst du nun durch verneinende Stürme.²⁷³

Genauso aus diesem Teil kann man die Verknüpfung dieser Seele/ewigen Wiederkehr Vorstellung mit der Vorstellung über den Willen anfangen, zusammenzuführen. Über diese Seele, die mit dem Hintergrund der ewigen Wiederkehr tanzt, sage er hier nämlich genau dasselbe, was er unmittelbar vor seiner Genesung in dem vorherigen Teile über seinen Willen sagte. Hier haben wir:

Oh meine Seele, ich nahm von dir alles Gehorchen, Kniebeugen und Herr-Sagen; ich gab dir selber den Namen „Wende der Noth“ und „ Schicksal“.²⁷⁴

Es sei die „Wende der Noth“, also die Affirmation der eigenen Bestimmung, die daher keine Not mehr sei, sondern eine angenommene, erfüllende Bestimmung. Dasselbe kann man in dem Teil *Von alten und neuen Tafeln* lesen²⁷⁵:

271 KGW 6.1., S. 274.

272 KGW 6.1., S. 275.

273 KGW 6.1., S. 274.

274 KGW 6.1., S. 275.

275 KGW 6.1., S. 265.

*Oh du mein Wille! Du Wende aller Noth du meine Nothwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen!
Du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heisse! Du-In-mir! Über-mir! Bewahre und spare mich auf zu Einem
grossen Schicksale!*

(...)

*— eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnen-Wille, zum Vernichten bereit im Siegen!
Oh Wille, Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Spare mich auf zu Einem grossen Siege!*

Nach dieser Identifikation der Seele mit dem Willen und beiden identifiziert als das Ziel worauf die ewige Wiederkehr im spezifischen Sinne ausgerichtet sei, können wir den nächsten Schritt besser verstehen. Es geht um die Einführung jener Vorstellung des „Gebens“ als Schenken²⁷⁶ in das Problem der ewigen Wiederkehr, d.h. jenen Einwand, dass es als ein Argument gegen das Leben selbst funktioniert. In dem Teil „Geben/Danken“ meiner Arbeit wurde schon angedeutet, dass Nietzsche jedes (individuelle) „Leben“ als ein Schenken verstehen möchte, als Geben, mit dem eine Ehre zusammenkomme. So solle das individuelle Leben als eine Ehre betrachtet werden, es sei jene Liebe, die Liebe um zu lieben – Geben für die Freude/Einfüllung aus dem Geben. Solche Umwertung des „Gebens“, also Anteil an dem Leben durch das eigene Leben, seine Verehrung ist auch die Vorstellung, die Nietzsche bzw. sein Zarathustra hier einführe und daran anknüpfend vor allem in dem Lied, das gleich kommt, es bestätigt und ausführt. Erst aber die Einführung der Gegenvorstellung gegen den Überdross am Leben:

*Deine Güte und Über-Güte ist es, die nicht klagen und weinen will: und doch sehnt sich, oh meine Seele, dein
Lächeln nach Thränen und dein zitternder Mund nach Schluchzen.*

*„Ist alles Weinen nicht ein Klagen? Und alles Klagen nicht ein Anklagen?“ Also redest du zu dir selber, und darum
willst du, oh meine Seele, lieber lächeln, als dein Leid ausschütten.*

*— in sturzende Tranen ausschütten all mein Leid über deine Fülle und über all die Drängniss des Weinstocks nach
Winzer und Winzermesser!*

*Aber willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermuth, so wirst du singen müssen, oh meine Seele!
— Siehe, ich lächle selber, der ich dir solches vorhersage“²⁷⁷*

Gerade anhand der eigenen Über-Fülle und Übergüte, anhand der Sehnsucht der Seele, jener schenkenden Tugend solle kein Weinen stattfinden. Die Seele solle und möchte nicht weinen, sie selber (lebend aus dem Hintergrund der ewigen Wiederkehr) sei reich durch das eigene, individuelle und einzelne Leben, so ist sie nicht voll (also sinnvoll, einfach bestimmt), sondern über-voll und überfüllt und daraus schenkend: ein Geben ohne etwas bekommen zu möchten, Geben aus der eigenen Über-Fülle. Darüber möchte die Seele nicht klagen, sondern sich gerade freuen und daher solle sie auch nicht (das Leben) anklagen: Sie solle ernten, feiern.

Diese Einstellung ist die, in der wir jetzt das kommende Lied, *Das andere Tanzlied*²⁷⁸, lesen sollen. Nicht nur der Name möchte uns an jenen Teil des zweiten Buchs, das *Das Tanzlied*²⁷⁹ heißt, erinnern, sondern auch manche Ausdrücke in diesem anderen Tanzlied selbst laden uns zu einer

276 sieh oben.

277 KGW 6.1., S. 276.

278 KGW 6.1., S. 278 – 282.

279 Näher dazu sieh. oben.

Vergleichung ein. So z. B. der Anfang in dem späteren Teil mit der Ausführung: „*In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben*“²⁸⁰, wobei das eigentliche Lied in dem Teil aus dem zweiten Buch genauso anfängt: „*In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben!*“²⁸¹. Aussagekräftig beschreiben beide Tanzlieder Zarathustras Beziehung zum Leben und des Lebens Reaktion darauf. Ich habe schon versucht zu zeigen, dass es das Denken des Lebens ist, worum sich Nietzsche im ersten Plan bemüht und die Vergleichung dieser zwei Beziehungen konnte uns helfen zu verstehen, im welchen Sinne das sein soll, um daran dann anknüpfend auch die ewige Wiederkehr zu lesen.

Wie ich schon früher ausgeführt habe, beschreibt *Das Tanzlied* ein Liebesdreieck zwischen Zarathustra, seine Weisheit und dem Leben, wobei Zarathustra mit dem Leben in eine Verknüpfung eintreten möchte, was aber durch jene Verführung von seiner Weisheit nicht erfolgreich war und daher hat auch das Lied jene Atmosphäre eines erotischen Aktes ohne „Höhepunkt“ gehabt. Zarathustra wollte sich damals mit dem Leben direkt verbinden, er hat das aber nicht erreicht und wurde von dem Leben, in jener Unergründlichkeit zurückgelassen. Es hat sich gezeigt, dass die Liebe zwischen Zarathustra und dem Leben sich anders ereignen müsse.

Hier, mit dem anderen Tanzlied, sehen wir einen anderen Tanz Zarathustras mit dem Leben. Jene „Liebe“ zu dem Leben bleibe immer noch in der Mitte der Motivation zu diesem Tanz: „*Gerne möchte ich mit dir — lieblichere Pfade gehn!*“²⁸². Diesmal aber wird es anders sein, dieses Mal solle das Leben nach Zarathustra tanzen: „*Nach dem Takt meiner Peitsche sollst du mir tanzen und schrein!*“²⁸³. Für jene Vergleichung ist entscheidend, dass es damals Zarathustra war, der in dem ersten Lied zugunsten seiner Weisheit sich habe verführen lassen und zwar anhand der Liebe zum Leben. Diesmal ist es das Leben, das sich über jene Liebe ausdrücke – der „Schritt“ komme nicht von Zarathustra:

Und lieben wir uns auch nicht von Grund aus —, muss man sich denn gram sein, wenn man sich nicht von Grund aus liebt?

Und dass ich dir gut bin und oft zu gut, Das weißt du: und der Grund ist, dass ich auf deine Weisheit eifersüchtig bin.
(...)

*Wenn dir deine Weisheit einmal davonlief, ach! da lief dir schnell auch meine Liebe noch davon. —*²⁸⁴

Direkt in dem Leben könne man sich nicht begründen, die Liebe könne nicht von Grund aus sein, es kann auch nicht unmittelbar sein (wie es Zarathustra in dem ersten Tanzlied versucht habe), das entleert. Man könne das Leben nur so haben, dass es sich ihm durch eine Weisheit anlocke, das Leben müsse eifersüchtig sein, indirekt kommen. Zarathustra müsse in der Unbegründbarkeit tanzen können und sich daher das Leben in ihn verlieben lassen. Da aber sehen wir diese Eifersucht

280 KGW 6.1., S. 278.

281 Ebenda.

282 KGW 6.1., S. 279.

283 KGW 6.1., S. 280.

284 KGW 6.1., S. 280.

des Lebens gleich am Werke: „*Oh Zarathustra, du bist mir nicht treu genug!*“²⁸⁵. Diese Untreue Zarathustras dem Leben gegenüber sehen wir in beiden Liedern. Während daher aber erstmal das Leben Zarathustra weggebracht wurde, weiß er es dieses Mal besser. Er wisse schon wie er mit dem Leben umgehen solle, wie sich in der Unergründlichkeit bewegen, „begründen“: „*Und ich sagte ihr Etwas in's Ohr, mitten hinein zwischen ihre verwirrten gelben thörichten Haar-Zotteln.*“²⁸⁶. Erst indirekt müsse Zarathustra das Leben ansprechen, um es direkt ansehen zu können oder besser gesagt, um es mitzuerleben. Es ist nicht Zarathustra, der das Leben ansehe, sie sehen sich gegenseitig an: „*wir sahen uns an*“²⁸⁷, dass es ihm aber doch um die Verknüpfung mit dem Leben gehe, sage er selber: „*Damals aber war mir das Leben lieber, als je alle meine Weisheit.* —“²⁸⁸. Dann aber sei schon die Mitternacht, die Rückseite jedes Mittag und daher jeder Vollkommenheit und Sichtbarkeit, deren Charakter ausgedrückt wurde:

*Die Welt ist tief,
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Tief ist ihr Weh —,
 Lust — tiefer noch als Herzeleid:
 Weh spricht: Vergeh!
 Doch alle Lust will Ewigkeit —,
 — will tiefe, tiefe Ewigkeit!*²⁸⁹

Dass die Welt tiefer sei als es in dem „Tag“ geglaubt werde und wie es zu verstehen sei und auch in welche Richtung uns das hinweisen solle, wissen wir schon aus dem Teil „*Vor Sonnenaufgang*“²⁹⁰. Hier wird es mit der Affirmation der Vergänglichkeit verknüpft und zwar um der „Lust“ und Selbst-Fülle und Erfüllung willen. Diese Lust wird nämlich als „Ewigkeit wollend“ angenähert und zwar eigene Ewigkeit²⁹¹, d.h. sich selbst bestätigend und das unmittelbar: „— *was will nicht Lust! sie ist durstiger, herzlicher, hungriger, schrecklicher, heimlicher als alles Weh, sie will sich, sie beisst in sich, des Ringes Wille ringt in ihr, —*“ (...) „*Denn alle Lust will sich selber, drum will sie auch Herzeleid! Oh Glück, oh Schmerz! Oh brich, Herz! Ihr höheren Menschen, lernt es doch, Lust will Ewigkeit,*“²⁹². Hinter dem Tag, in der Mitternacht könne man tiefer gehen, da sehe man den Hintergrund der Lust, ihr „Wollen“, die also aus ihrem Charakter Ewigkeit wolle, erst eigene und daher und dafür eine Ewigkeit überhaupt. Wenn man also eine „Lust“/Fülle habe, dann müsse er indirekt auch die Ewigkeit wollen. Wie sich Zarathustra die Ewigkeit vorstellt, wie er sie aus dem „Augenblick“ und für ihn verstehen möchte, für seine positive Erfüllung, wissen wir aus

285 Ebenda.

286 KGW 6.1., S. 281.

287 Ebenda.

288 Ebenda.

289 Ebenda

290 Sieh oben.

291 Sieh oben zu Vom Gesicht und Räthsel.

292 KGW 6.1., S. 391 – 400, *Das Nachtwandler-Lied*.

dem Teil „*Vom Gesicht und Räthsel*“²⁹³: aus jener Augenblick-Ewigkeit Beziehung, die die „Fülle“ gegen die Entleertheit des Augenblickes retten sollte. Von hier können wir besser verstehen, dass und wie es in eine fruchtbare Verbindung mit dem Leben geführt wurde. Diese Motivation des „Wollens“ oder „Liebens“ der Ewigkeit als eine „fruchtbare Verbindung“ mit dem Leben, jenes von dem Leben angenommen werden (ihm „Schenken“) als eine Bewegung/Tanz in der „Unbegründheit“, können wir sogar siebenmal in dem nächsten Teil (der letzte Teil des dritten Buches) „*Die sieben Siegel*“ als es bestätigend lesen:

*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!*²⁹⁴.

Da ich in diesem Kapitel nahe am Text bleiben möchte, muss ich hier so ungenau und unklar bleiben. Was diese Ausführungen heißen, werde ich gleich im nächsten Kapitel klarer ausführen, das auch als das Schlüsselkapitel dieser Arbeit funktionieren wird.

293 Sieh oben.

294 Zum ersten mal KGW 6.1., S. 283 und dann immer am Ende allen sieben Unterteilen dieses Teiles.

6. Gesamte Rekonstruktion und der (epistemologische) Status des Konzepts der ewigen Wiederkehr des Gleichen in *Also sprach Zarathustra*

Soweit ich es beurteilen kann, finde ich es unmöglich, eine vollkommene Rekonstruktion des Konzepts der ewigen Wiederkehr des Gleichen anzufertigen. Vor allem angesichts der Breite des Experimentierens Nietzsches mit diesem Konzept (vor allem im Nachlass)²⁹⁵, bei der man nur schwer abschätzen kann, in wie weit es sich um eine ernst gemeinte Entwicklung oder nur um eine Untersuchung der Möglichkeiten handelt, von denen manche am Ende abgelehnt wurden. Deswegen habe ich mich, wie schon erwähnt, entschieden mit einer textimmanenten Interpretation anzusetzen, bei der man mit Nietzsches Billigung der Darstellung dieses Konzeptes rechnen kann. Trotz der wahrscheinlichen Unmöglichkeit der Rekonstruktion möchte ich mich jetzt doch um so etwas bemühen und zwar nur, soweit es geht. Ich möchte dabei einen großen Akzent auf die Kontextualisierung, die Motivation und die Grundtendenz in der Arbeit mit diesem Gedanken legen, damit ich dieses Konzept zumindest ein bisschen besser erfassen kann, wenn dies schon die expliziten Erwähnungen nicht so gut ermöglichen. Mit dieser Absicht möchte ich das kommende Kapitel als das Hauptkapitel betrachten, das ich dann noch um ein unterstützendes ergänzen werde.

In meiner Interpretation der ewigen Wiederkehr des Gleichen komme ich die ganze Zeit aus der Entscheidung Zarathustras bzw. Nietzsches, die man schon in der Vorrede zu *Also sprach Zarathustra* finden kann und zwar, sich den Lebendigen zu widmen und nicht den Toten (auch und vor allem nicht dem lebendig Toten)²⁹⁶. Dass es sich nicht nur um ein Ziel seiner Sorge, sondern auch und vor allem um sein Thema handelt, ist oft in diesem Buch bemerkbar. Schon bei dieser Vorstellung, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen in den Rahmen des Versuches Nietzsches fällt, das Leben zu denken, fängt meine These an, wie die ewige Wiederkehr des Gleichen zu lesen ist. Ich hoffe, dass ich es aus der bisherigen Ausführung als gerechtfertigt betrachten jetzt daran anknüpfen kann.

Wie schon erwähnt, versucht Nietzsche seine Überlegungen über das Leben als aus dem Leben selbst entwickelt vorzustellen. Mehrmals kommt es dazu, dass Nietzsche das Leben selbst zu Zarathustra sprechen lässt, wie auch Zarathustra umgekehrt zu dem Leben als auch ihn in sein „Auge“ schauen lässt. Die Grundmotivation von Nietzsches Denken des Lebens wurde in dem Anspruch, es als sinnvoll zu denken, erkannt. Das Leben müsse einen Sinn oder eine Bedeutung haben, sonst sei es der Tod. Das wurde durch die Überzeugung weiter gezogen, dass das Leben einen Sinn nur als ihm immanenten haben könne, denn ansonsten würde es ein depotenziertes Leben (angesichts eines es transzendierenden Prinzips) sein und daher wieder ein Tod. An der

295 Sieh z. B. Oliver Dier, *Die Verwandlung der Wiederkunft*, Nietzsche Studien 30, 2001, S. 133 – 174.

296 Sieh Vorrede 9, KGW 6.1., S. 19ff.

Abarbeitung an dem Willen zum Leben wurde dann endlich die eigentliche Vorstellung Nietzsches über das Leben angesprochen und zwar mit der Vorstellung des Willens zur Macht (bessergesagt mit dem Konzept, das ich vor allem hinter diesem Begriff zu identifizieren versuchte), wobei durch diese Verschiebung in den Willen zur Macht nur die ursprüngliche Motivation des Willens zum Leben weiter verfolgt wurde, da der Haupteinwand gegen den Willen zum Leben mit seiner Vorstellung eines sinnvollen Lebens am Ende als eigene „Entleerung“ (und dabei auch des Lebens) erfasst wurde: Das Leben könne nicht als einfach schon sinnvoll gedacht werden. Während für den Willen zum Leben das Leben einfach die einzige Realität sei, die es aber immer schon gebe und daher sich nicht weitertreibe und deswegen leer sei, ohne eine (innere) Bedeutung, komme in dem Willen zur Macht die Bedeutungsfülle des Lebens auf einer präzisen Ebene zur Ausführung. Es wurde aus der Vorstellung einer unmittelbaren Verbindung zweier Bestimmungen des Lebens gewonnen: Alles Leben werde als ein Gehorchen verstanden, das aber zu seiner Realität nur durch die Verknüpfung mit einem Befehlen kommen könne. Den Willen zur Macht versuchte ich aus mehreren Seiten als die unmittelbare Selbst-Strukturierung bzw. Vereinigung darzustellen, zu der Nietzsche das Leben selbst sich bekennen lässt. Das Leben wird nach Nietzsche durch diese Strukturierungen der Macht bzw. des Willens zur Macht konstituiert. Im Weiteren müsste erkannt werden, dass es sich um keine Sinnidentität (d.h. durch keine konkrete Gestalt ausgebaut) sondern um eine „sinngebende“, produktive Identität handelt. Vor allem an der „über sich selbst hinaus“ Ausführung könnte man diesen Moment der Identität des unmittelbaren Selbstreferierens („Selbst-Erfüllens“) gut weiterverfolgen. Von da her habe ich Nietzsches Entscheidung für das Konzept der Macht für das Denken des Lebens verstanden. Das Leben bei Nietzsche, verstanden als sich selbst Bedeutung gebend, habe wie die Macht die Struktur einer Selbstbestätigung, eine eigene Konstitution durch das immer weitergehende Streben um die eigene Gültigkeit: Und zwar immer in der konkreten Entwicklung eines Überkommens (Selbst-Befehls usw.), das als ein Ziel verstanden wird. Es geht um die Selbst-Strukturierung, die als Selbstbehauptung oder Selbstbestätigung immer schon unmittelbar völlig an diesem Überkommen zum Realisieren komme, obwohl es in aus der Sicht seiner Struktur zufälliger konkreter Gestalt durchläuft. Deswegen versuchte ich auch, das Leben als eine Selbst-Ermächtigung zu erfassen: als eine durchgängige sich Vereinigung und zwar aus sich selbst. So kann es aber nur vorgestellt werden, erst wenn man das in breiterer Sicht sieht. In dem ersten Schritt wird die Struktur des Willens zur Macht einfach als selbstermächtigend verstanden, diese Struktur wird damit aber nicht völlig erfasst. Diese Vertiefung der Erfassung des Willens zur Macht konnten wir vor allem aus der zweiteiligen Geschichte in dem Teil *Vom Gesicht und Räthsel* verfolgen: Erst wurde an die Entwicklung des Willens zur Macht jenes selbst-erfüllendes Leben angeknüpft mit der Vorstellung des Totschlagens des Todes als das Leben durch die Selbst-Bestätigung der eigenen Lebendigkeit,

damit das mit dem Anspruch an Ewigkeit, die an diese Selbst-Bestätigung orientiert sein solle, ergänzt wurde. Der Wille zur Macht als eine Vorstellung der Selbststrukturierung ereignet sich durch die in jedem Moment notwendig völlig ausgeführte Selbstbestätigung als Selbstbegründung (und zwar als ein immer weitergehendes, nie beendetes Strukturieren der eigenen, konkreten Einheiten). Diese Strukturierung der Einheit der Ewigkeit wird völlig aus diesem Prinzip der Selbstbegründung konstituiert und daher müsse die entwickelte Behauptung der eigenen Gültigkeit in das Verstehen sich selbst als eines Zentrums weiterführen, das wird aber wegen der totalen und unmittelbaren Bedeutung dieses Strukturierens für sich selbst als in dieser Weise absolut verstanden. Daher kommt dann auch jene Vorstellung über den „Augenblick“, der die ganze Ewigkeit in sich trägt. Der Wille zur Macht als jene Vorstellung der Dynamik der sinngebenden Selbststrukturierung müsse damit arbeiten, dass alles Geschehen an ihm orientiert wird, in dieser Selbststrukturierung seinen Sinn habe, aber das nur um sich selbst so überhaupt strukturieren zu können. Es geschieht mit einer solchen Bedeutungsbehauptung, die nur in dieser Selbststrukturierung begründet wird (immer wieder und unmittelbar in der je konkreten Einheit). Aus dieser Überlegung können wir dann auch den Anspruch Nietzsches anfangen zu verstehen, dass sich der Wille zur Macht mit der „Zeit“ versöhnen müsse²⁹⁷.

Der Wille zur Macht, anhand des Charakters seiner Konstitution, beinhalte also die Vorstellung, als ob alles Geschehen an ihm orientiert werde – also aus der eigenen Bestimmung setzt das eine konkrete Einheit der Strukturierung der Ewigkeit voraus. Es geht aber nur um eine „Vorstellung“ die gerade ganz und gar in diesem Charakter oder dieser Form der Konstitution begründet wird und daher hat auch diese Vorstellung ihre Gültigkeit. Dieser Charakter und die Gültigkeit der Vorstellung der Struktur der Ewigkeit wurde dann vor allem in dem Teil *Vor Sonnen-Aufgang* weiter verfolgt. Wichtig ist hier erst ganz klar zu erwähnen, dass jene Ausführung des „Licht-Abgrundes“ direkt an die Vorstellung der ewigen Wiederkehr anknüpft: Schon in dem Teil *Vom Gesicht und Räthsel* wurde die Ausführung, die auf die erste direkte Einführung der ewigen Wiederkehr des Gleichen zielt, nämlich als „mein abgründlicher Gedanke“²⁹⁸, eingeführt. Diese Anknüpfung findet eigentlich in zwei Schritten statt. In dem ersten Moment bekenne sich Zarathustra dazu, dass seine „Tiefe“, also jene „ewige“ Bedeutung seines „Augenblickes“, den er lebt, aus der Tiefe seines „Himmels“ komme. Dieser Himmel, in den er sich werfe, sei ihm ein Hintergrund, auf dem sein Wille „scheinen“ könne – es sei der Licht-Abgrund. Zarathustra affirmiere ihn als seinen eigenen Himmel, den Zarathustra daher zurück affirmiere und zwar dadurch, dass er Zarathustra seinen Hintergrund mache und nämlich mit dem Charakter, dass der Himmel „rein“ sei, also lässt nur Zarathustra selbst „scheinen“ oder „gelten“. Da fängt es mit der Unschuldigkeit an, auf deren Suche Zarathustra für sein Befehlen seit der „stillsten Stunde“ war. Zarathustra möchte nur an dem reinen

297 Sieh *Von der Erlösung*, KGW 6.1., S. 173 – 178.

298 KGW 6.1., S. 195.

Himmel scheinen und in ihn sich werfen, er möchte nicht über etwas anderes direkt scheinen. Zarathustra selbst ist daher in seinem selbst Strukturieren, das sich notwendig diesen Himmel bzw. Ewigkeit hervorbringt, unschuldig, es geht ihm um nichts anderes als selbst zu „scheinen“, also sich selbst den Sinn zu geben und jede Behauptung über eine Ewigkeit kommt nur aus diesem, hängt von ihm ab und möchte auch nichts anderes behaupten – nur für sich einen „Licht-Abgrund“ erschaffen um die eigene Gültigkeit als seine Hauptbestimmung hervorzubringen. Daher muss auch die gegenseitige Begründung, Ermöglichung Zarathustras und seines Himmels verstanden werden (jene „Reziprozität“).

Jetzt kommt es aber zu dem zweiten und für das Verständnis des Charakters der ewigen Wiederkehr des Gleichen wesentlichen Schritt. Zarathustra möchte nämlich in dieser Unschuldigkeit irgendwie (unschuldig!) für die Dinge doch als eine „*azurne Glocke und ewige Sicherheit*“²⁹⁹ stehen. Wichtig ist dabei zu verstehen, was das heißt, dass Zarathustra das nicht etwa als die Dinge irgendwie begründend, ihnen einen Sinn gebend und ähnliches ausführe, sondern als ein „Segnen“ der Dinge, ein „Ja“ Sagen. Er möchte dabei gerade in diesem Sinne auch sich selbst „erfüllen“, selig werden durch dieses Segnen: „*selig ist, wer also segnet*“³⁰⁰. Dieses Segnen solle nicht die Dinge bestimmen, sondern sie in ihrer Positivität bestätigen, sie affirmieren und erst daher und in dieser Positivität, die er in ihnen selbst bestätige, unter sich annehmen. Für dieses Annehmen unter sich, sonst möglich auch als Befehlen verstanden zu werden, müsse er die Positivität der Dinge in ihnen selbst behaupten, was er gerade durch jene „Unschuldigkeit“ seines Himmels und daher auch sich selbst bekommt. Die Dinge müssen selbst positiv sein, damit ihnen befohlen werden könne: Sie müssen sich selbst befehlen und zwar sich befehlen zu gehorchen, was sowohl ihre Selbst-Bestätigung der eigenen Positivität, wie auch dann das Befehlen Zarathustras zu ihnen ist, was eigentlich das sich selbst Befehlen der Dinge ist und zwar jenes Befehlen des Gehorchens Zarathustras. Das Befehlen Zarathustras ist in diesem Sinne unschuldig, da dadurch nur die Positivität der Dinge in ihnen selbst behauptet wird, sie werden affirmiert. Zu dieser Positivität steht dann auch der reine Himmel als ihr Hintergrund, der die Positivität alles und zwar immer in „dem Ding selbst“ behauptet. Das wird aber aus dem Selbst-Befehlen (Zarathustras) entwickelt: „*Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-sager, wenn du nur um mich bist* (gemeint ist der reine Himmel - PK), *du Reiner!*“³⁰¹. Erst in diesem Sinne wird dann eine eigentliche Aussage über den Charakter der Welt gemacht (und zwar mit der „unschuldigen“ Gültigkeit, die in dem Selbstbegründen für sich selbst, als aus der Gesetzgebung für sich selbst nur so verstanden wird) – in diesem Sinne und unter diesen Umständen, mit dieser Motivation werden die Dinge ihnen selbst „zurückgegeben“ (immer wieder aus ihrer eigenen, konkreten Einheit verstanden).

299 KGW 6.1., S. 205.

300 Ebenda.

301 KGW 6.1., S. 204 – hervorhebung PK.

Diese Zurückgebung könne eigentlich allgemein als dritter Schritt der Einführung der ewigen Wiederkehr des Gleichen beobachtet werden: zuerst der Wille zur Macht als eine Konstitution der eigenen Einheit, daher die eigentliche Einführung der ewigen Wiederkehr innerhalb des Selbststrukturierens des Willens zur Macht als das um die eigene „Gültigkeit“ bzw. Einheit durchgängige Streben (immer schon durchgängiges Streben um die Selbstbestimmung, Selbstermächtigung) und als nächster Schritt jene Zurückgebung, also jener Ausdruck über den Charakter der Welt mit der Gültigkeit, die aus dem Charakter und der Konstitution des Willens zur Macht entwickelt wurde (daher muss auch die Übereinstimmung der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht verstanden werden). Abgesehen von der kurzen Andeutung dieser Ausführung der ewigen Wiederkehr in dem Teil *Vor Sonnen-Aufgang*, begegnen wir es vor allem in dem dritten Teil, das über diesen Abgrund Zarathustras spricht: *Der Genesende*. Erst da wurde richtig gesagt, dass alles wiederkehrt, alles Einzelne in solch eigener Lebendigkeit das Zentrum sei und daher jener Augenblick, dessen Wiederkehr stattfindet: *In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.*³⁰². Aus der Entwicklung des Willens zur Macht als eines „sich selbst gleich Seins“ und der Rolle der ewigen Wiederkehr des Gleichen in dieser Entwicklung, solle jetzt durch diese „Gesetzgebung für sich selbst“ auch für alles andere angesehen werden, also alles in dieser dynamischen Struktur positiv, sich selbst gleich (in solcher Konkretheit vereinigt). Von hier aus wird auch die ursprüngliche Problematik mit dem nihilistischen Denken über das Leben wieder angegriffen, da dadurch wirklich **alles** so positiv angesehen werden solle – die Aussage wird wirklich als über alles Lebendige aussprechend benutzt (so solle die Mannigfaltigkeit des Lebendigen in solchen Einheiten, „Gleichheiten“ erfasst werden). So funktioniere das Verstehen des Lebens durch die Vorstellung der ewigen Wiederkehr aber nicht. So weit könne das nicht getrieben werden, es muss immer aus dem Ursprung dieses Verstehens verstanden werden, also aus der eigenen Selbststrukturierung und immer wieder dahin zurückgebracht, sonst bricht das zusammen. Die Begründung, die aus dieser Selbststrukturierung entwickelt wurde, würde damit entnommen. Es würde ganz unbegründet sein und daher auch jede Fülle, Sinne, Bedeutung inklusiv ihrer Gültigkeit würde verloren sein und dem ganzen Nihilismus zugestimmt werden. Diese letzte Ausführung, die auch jene „Erlösung“ aus dem Nihilismus mitbringt, knüpft also an die Problematik aus dem Teil *Von Erlösung* an und verknüpft wieder den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen. Das ereignet sich aber erst in den letzten drei Teilen des dritten Buches des *Also sprach Zarathustra*, wo das „Anklagen des Lebens“ endlich abgelehnt wurde. Das passiert explizit in dem Teil *Von der grossen Sehnsucht* und zwar durch die Wiedereinführung jener Vorstellung des Schenkens als des „Grundes“, der alle Bewertungen begründen solle. Das Schenken solle als die

302 KGW 6.1., S. 268f

wesentliche und entscheidende Einstiegsvorstellung in das ganze Bild betrachtet werden³⁰³. Es gehe um die Grundüberzeugung Nietzsches über das Leben der Lebendigen, deren paradigmatische Ansicht (die Grundstruktur des Wertrahmens).

Wie schon am Ende des vorherigen Kapitels angedeutet, haben wir, meines Verstehens nach, in den letzten zwei Teilen des dritten Buchs die Bestätigung der Einigkeit der ganzen Ausführung, worunter ich den Schlüsselpunkt verstehe und das alles als das Denken des Lebens vorgestellt wird. Die Lust wolle Ewigkeit: die Lust, die Fülle, das Danken für das Schenken usw. ausführen, die Vorstellung jener Selbststrukturierung in der Konstitution, die ich hinter dem Konzept des Willens zur Macht verstehen wollte und zwar als sich selbst erfüllen bzw. Sinn geben – eine sukzessive Selbstaussmachung. Vor allem anhand der „fruchtbaren Verbindung“ oder Liebe habe ich die Beziehung zur Ewigkeit ausgeführt, als die Beziehung, die aus und für diese eigene „Fülle“ getrieben wurde. Es ist die Fruchtbarkeit des Lebens in dem konkreten Lebendigen, wodurch auch das Leben allgemein getrieben wird. Diese Verknüpfung ist aber unmittelbar und daher gibt es, nach Nietzsche, keine allgemeine Begründung in dem Leben überhaupt außer der immer konkreten, eigenen Lebendigkeit. In dem Leben überhaupt kann man sich nur „unbegründet“ bewegen, man muss sich selbst „begründen“ und daher sieht er dann das ganze Leben an, also aus der Sicht dieser Verknüpfung mit ihm. Diese Verknüpfung ist dann als das ganze Leben in dem konkreten Lebendigen in seiner Ganzheit präsent und daher wird das so konstituiert, als ob das ganze Leben, seine ganze Bedeutung und Sinn sich in dem Konkreten selbst ereignen würde. Das Leben wird auch daher so in seiner Ganzheit verstanden, also als in jedem Konkreten unmittelbar, ganz und völlig präsent. Daher wird auch dann die ewige Wiederkehr verstanden: Es ist die Vorstellung, die aus der eigenen Selbstgesetzgebung, Selbststrukturierung usw. entwickelt wurde, um dadurch auch andere in dem Leben (alles so Lebendige) zu betrachten: als ob in jedem Konkreten der Sinn des ganzen Lebens geschehen würde, als ob das Leben an jeden konkreten Lebendigen zentriert wurde, als ob in ihm alle Ewigkeit (alle Vergangenheit und Zukunft) würde und das in jeder Dynamik des Sinngebens, also als in diesem Sinne werdend durch das ständige, durchgängige „über sich selbst hinaus“ als der Übergang von einer Einheit zu einer anderen, wodurch sich wieder zurück die allgemeine Einheit des Besonderen ausführen soll (in der unendlichen Reihe von konkreten Einheiten). Von da her wird dann die ewige Wiederkehr des Gleichen an alles appliziert, also alles mache sich selbst in einer so konstituierten eigenen Gleichheit aus (oder mindestens so wird das aus dem eigenen Leben verstanden). Alles habe eine solche sinngebende und daher unmittelbar sinnvolle Identität, unmittelbare Positivität, die dank jener völligen Orientierung der Ewigkeit immer an das Konkrete ermöglicht wird. Die ewige Wiederkehr sei ein Konzept, dass das Verstehen der konkreten Lebendigen ermöglicht, es steht diesem als sein Hintergrund, der aus der eigenen

303 Es findet ja am Ende statt, wo schon „alles gegeben“ wurde und daran wird bestimmt, dass es gerade das Geben/Schenken als den Gebender erfüllend sei.

Gesetzgebung entwickelt und begründet wird – mit dem Selbstbestätigen gesetzt. Es ist jener „(Licht-)Abgrund“, der für die eigene Bewegung (das selbst Überkommen) in dem Leben als ihre ermöglichende strukturelle Bedingung funktioniert und zwar die Struktur oder den Charakter des ganzen Lebens bestimmend, in dem diese selbst-strukturierende Bewegung möglich ist, aber nur aus dieser Bewegung und für diese Bewegung entwickelt und nur dafür behauptet.

Daher haben wir jetzt die ganze gedankliche Bewegung in seiner Einheit ausgeführt, innerhalb dessen wird die ewige Wiederkehr des Gleichen benutzt und bekommt seinen Sinn. Jetzt werde ich diesen Sinn und dessen Status abschließend vorstellen. Dieser Status kann aber evident nur aus dem Willen zur Macht (oder aus dem Konzept dahinter) vorgestellt werden. Dieser wurde verstanden als eine Einheit oder Konstitution des „Selbst“ im Sinne der eigenen Gleichheit (Gültigkeit) in einem prozesualen Verfahren des befehlenden selbst Überkommens (über sich selbst Gehens) als immer konkrete Einheiten ausmachend und überschreitend, deren gesamte Gültigkeit als problematisch bezeichnet wurde. Daher muss sich diese Einheit immer schon durchsetzen, sich selbst versichern, was gerade schon ein Grundbestandteil dieser Strukturierung ist. Aus dieser Konstitution und dem denkerischen Rahmen Nietzsches wird der Wille zur Macht als eine der Zeit immanente, durchgängige Übergangsbewegung oder Selbstbewegung beschrieben und zwar als die Struktur der Selbstbeziehung innerhalb der Zeit, Ewigkeit, Werden oder gesamten Geschehen³⁰⁴. Es geht um die Art des Verfahrens mit oder in der Ewigkeit aus dieser „subjektiven“ Strukturierung sich selbst (es wurde nämlich angegeben, dass es immer im je Konkreten ausgeführt werden müsse und am Konkreten, in sich Positiven). Die Bewegung in der Ewigkeit bzw. Zeit usw. oder ihre Ansehung wird durch diese problematische, subjektive (selbst) Strukturierung in die Einheit gebracht aber nur um sich selbst dabei vereinigen. Damit wird eine verdoppelte Behauptung gemacht: Nur in und aus der Beziehung zu der Ewigkeit wird sich selbst eine Einheit gegeben. Es ist die Bewegung des sich durchgehenden Vereinigens, das sich selbst rückbindend aus dem eigenen Verfahren eine Idee über der Ganzheit gibt. Das geschieht aber nur anhand eigener Strukturierung und daher entwickelter Notwendigkeit einer formalen Übereinstimmung mit der allgemeinen Struktur, wodurch es sich selbst als möglich rückwärts erklärt. Soweit diese Überlegungen dazu richtig sind, wäre es daher möglich, das Konzept hinter dem Willen zur Macht als eine spezifisch verstandene und benutzte Version der „Heautonomie“ zu bezeichnen: Eine solche These erregt natürlich Probleme, wie es näher zu verstehen wäre, wie es möglich wäre, wenn man weiß, dass Nietzsche mit keinem Konzept einer Objektivität arbeitet, dass er keine im strengen Sinne transzendente Philosophie betreiben möchte wie auch viel Anderes. Zu einer näheren Ausführung habe ich hier keinen Platz, doch aber

304 Es muss natürlich zugegeben werden, dass diese Reihe von Begriffen nur provisorisch ist: Bei einer längeren Ausführung würde es nötig sein, eine differenzierte Arbeit mit diesen Begriffen zu entwickeln. Um die Grundbestimmung des Begriffes der ewigen Wiederkehr zu erörtern, finde ich das aber nicht als unbedingt notwendig und deswegen verzichte ich hier darauf, obwohl ich damit natürlich ein breiteres Verstehen dieses Konzeptes verliere.

glaube ich, dass es mindestens in dem ersten Schritt gerechtfertigt wurde es so zu sehen und darum geht es mir auch, denn nur daran möchte ich weiter anknüpfen. Wie es im Konkreten zu verstehen ist, muss für meine Aufgabe nicht unbedingt ausgeführt werden. Der Wille zur Macht arbeitet auf der Ebene der empirischen Einheiten. Diese werden durchgängig ausgemacht und sich dadurch selbst als möglich (bzw. gültig) erklären. Dieser Schritt hat aber eine doppelte Struktur, da es immer schon eine Idee über die Beschaffenheit des Ganzen mit sich setzt und zwar aus der Übereinstimmung mit der eigenen Strukturierung. Diese Idee sei damit gerechtfertigt, gilt aber nur aus und für das „Subjekt“ (grob verstanden als das Agens oder das Zentrum der Konstitution des Willens zur Macht, seine Einheit), von dem es auskommt und das Verfahren des „Subjektes“ ist damit auch der einzige Grund bzw. Begründung für die Gültigkeit dieser Einheiten. Diese Einheiten sind daher auch nur für das konkrete „Subjekt“ gültig: Nur sich selbst eine solche Strukturierung der Ewigkeit setzen, nur für ihn haben die konkreten Einheiten eine Bedeutung (aus jenem „Gehorchen“ des „Befehls“). Es ist eine durchgängige Erfahrung, die der Ewigkeit nichts vorschreiben möchte, nur sich selbst für die eigene Bewegung in ihr. Damit geht es gegen ein empirisches Chaos um die eigene Orientierung in ihm zu begründen, sein eigenes Leben in dem allgemeinen Leben zu orientieren (jene Selbst-Ermächtigung). Aus einer solchen Überlegung möchte ich also dann den Schluss ziehen, dass der Wille zur Macht (mindestens wie es bei Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* vorgestellt wird) als eine Heautonomie verstanden werden könnte.

Aus diesem Status des Willens zur Macht oder besser gesagt aus der Konstitution der Einheit, die ich unter dem Konzept des Willens zur Macht vorgestellt habe³⁰⁵, möchte ich jetzt endlich den Status der ewigen Wiederkehr des Gleichen bestimmen. Der Wille zur Macht ist, meiner Analyse nach, hier als das Prinzip genommen, nach dem sich konkrete, empirische Einheiten richten, die an sich nicht notwendig sind, sondern nur möglich und es kommt zu ihnen nur anhand von deren eigener, konkreter Selbst-Ausmachung, völliger Selbst-Bestätigung und einem selbst gültig Machen (sich selbst die Macht gebend, sich Selbst-Ermächtigen). Aus dieser Selbstbestätigung wird der Charakter ihrer Bewegung und die Beziehung zu der „Ewigkeit“ gedacht: Jede solche „Einheit“ aus der Selbstbestätigung sieht die „Ewigkeit“ als absolut an diese Selbstbestätigung selbst eingerichtet an. Sie bewegt sich in dem allgemeinen Geschehen mit einer solchen „Orientation“. Die ganze Bedeutung des Geschehens muss als an dieser Selbst-Bestätigung orientiert verstanden werden, damit dieses Selbst-Bestätigen in der Struktur möglich wäre und dass sie möglich ist, wird durch ihre (selbst) Erfahrung bestätigt. Aus diesem Ansehen des Geschehens (also schon mit jener Idee über die Struktur der „Ewigkeit“ im Hintergrund) werden dann auch die anderen empirischen Einheiten als diese Einheiten verstanden, also alle sich in dieser Struktur ausmachend durch jene (je

³⁰⁵ Es ist aber nicht unbedingt mit dem Willen zur Macht verbunden, wichtig ist die Art der Konstitution der Einheit, die aber bei Nietzsche nicht immer nur unter dem Begriff des Willens zur Macht ausgeführt wurde, das erst später.

eigene) Selbst-Bestätigung (als ein Teil jenes Orientierens). Es wird so verstanden als genauso positive, konkrete Einheit (und zwar aus der eigenen Einheit, d.h. aus jenem „unschuldigen Befehlen“³⁰⁶). Daran anknüpfend muss die „Ewigkeit“ in ihrem eigenen allgemeinen Charakter, anhand der Struktur dieser Selbst-Bestätigung(en) in ihr, mit dieser Selbst-Bestätigung(en) zusammenstimmen: Diese Struktur ist an der Selbst-Bestätigung orientiert und zwar in jener Dynamik der Sinn- oder Bedeutungskonstitution der „Ewigkeit“, die die ganze Bedeutung des Geschehens völlig an dieser Selbst-Bestätigung(en) zentriert oder sie in ihr haben soll (der Moment jenes sinngebenden Erfüllens). Die „Ewigkeit“ bzw. die Mannigfaltigkeit des allgemeinen Geschehens bekommt die eigene Struktur aus dem Sinngeben dieser Selbstbestätigung, die sich selbst so in dieser Struktur ausmacht und aus dieser Ausmachung so diese „Ewigkeit“ versteht, aus der Selbstbewegung darin: Daher liefert der Wille zur Macht nur eine „Vorstellung“³⁰⁷ über den Charakter der „Ewigkeit“, entwickelt aus der eigenen Konstitution und auch nichts Anderes beanspruchend. Es geht nur um jene Orientation in dem Geschehen. Es ist eine solche Vorstellung über den Charakter der „Ewigkeit“, die aus dem empirischen Fakt der Möglichkeit dieser Selbst-Bestätigung (der Produktion seiner selbst in der sukzessiven Selbstbewegung und daher auch die „Produktion“ anderer Einheiten und zwar durch das „unschuldige Befehlen“) in dieser „Ewigkeit“ entwickelt wird und daher hat diese Vorstellung auch ihre Gültigkeit – diese Vorstellung ist natürlich die ewige Wiederkehr des Gleichen als eine Vorstellung über die Einheit der „Ewigkeit“, kommend aus der Erfahrung der (eigenen) Einheit (bzw. immer konkreten Einheiten) des Willens zur Macht und ihrer Bewegung. Die ewige Wiederkehr des Gleichen funktioniert in dem Denken Nietzsches, meiner Meinung nach, als Vorstellung über den Charakter der „Ewigkeit“, entwickelt aus dem Anspruch an die Zusammenstimmung des Geschehens mit der Konstitution des Willens zur Macht, der an sich zwar zufällig ist, da er aber erfahren wird. Daher kommt es auch zu der Entwicklung und Bestätigung der Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Ein solches Verfahren begründet also den Status der ewigen Wiederkehr des Gleichen - die Grundmotivation für seine Einführung ist die Einheit des Verfahrens des Willens zur Macht, seiner (Selbst)Bewegung in jener Form der Übergangsbewegung und zwar als diese Bewegung „einrichtend“, orientierend. Es ist die Vorstellung über den Charakter der „Ewigkeit“, als ob sie mit der Einheit des Willens zur Macht zusammenstimmen würde oder vielleicht besser gesagt, als ob dieser Wille zur Macht aus dieser Struktur der „Ewigkeit“ herauswachsen würde, also in ihr begründet wäre – die ewige Wiederkehr und jene Konstituion der Einheiten habe also eine solche paradoxe gegenseitige Beziehung der Begründung. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist die „ermöglichende Bedingung“ der je konkreten Einheit (und zwar aus dem Willen zur Macht - als eines empirischen Fakt), eingeführt und funktionierend nur um ihre Orientation in dem allgemeinen Geschehen zu

306 Dazu sieh oben, vor allem den Teil über *Vor Sonnen-Aufgang*.

307 Anders auch als „ein Gedanke“ bezeichnet: sieh dazu KGW 5.1., § 341 und auch andere Stellen.

regulieren. Daher und nur in diesem Sinne wird das verstanden als eine Aussage über den Charakter der „Ewigkeit“ – es sei ein „Licht-Abgrund“ des Lebendigen. Damit wird hoffentlich klar, warum ich jetzt die ewige Wiederkehr des Gleichen als eine „produktive Idee“³⁰⁸ bestimme: Also als ob die Besonderung des Lebens (d.h. die konkreten Einheiten) durch die Einheit dieser Idee begründet bzw. strukturiert wurde, wodurch aber sich der Wille zur Macht selbst und für sich selbst seine durchgängige Selbstbewegung (das Übergehen zwischen den eigenen Einheiten) als gültig gibt und zwar als sich dadurch an der Mannigfaltigkeit des Geschehnis orientierend (und sich nur in diesem Kontext behauptet). Die ewige Wiederkehr hat, meiner Interpretation nach, bloß eine formale Funktion als ein Grund der Einheit³⁰⁹ der Erfahrung im Sinne regulativer oder hypothetischer Vorstellung, die aber ihren Sinn nur aus einer solchen Beziehung zu der Selbstbewegung (und aus ihm) in dem allgemeinen Geschehnis hat.

308 Vg. zu diesem Begriff z. B. Reinhard Loock, *Idee und Reflexion bei Kant*, Meiner Verlag, Hamburg 1998, S. 103 – 118.

309 Die als solche erst in der Unendlichkeit/Ewigkeit vollendet oder als abgeschlossen gedacht wird.

7. Die Beziehung zu anderen Schriften Nietzsches und zu dem Nachlass

In diesem Kapitel möchte ich mich kurz einigen anderen Ausführungen und Erwähnungen des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen widmen, um zu sehen, in wieweit man meine Interpretation auch in anderen Texten verfolgen kann. Ich möchte in diesem an das Verfahren anknüpfen, das ich schon mehrmals vorgestellt habe, d.h. ich möchte erst jene Ausführungen dieses Konzeptes in den publizierten Schriften kurz verfolgen, damit ich mich auch anschließend ganz flüchtig wenigen typischen Erwähnungen aus dem Nachlass widmen kann. Den Nachlass werde ich, im Einklang mit meinem Verfahren, nicht als eine Quelle von neuen Ideen benutzen, sondern nur als eine mögliche Unterstützung für jene schon ausgearbeitete Interpretation (bzw. gegen sie). Aus den räumlichen Gründen werde ich mich auch nur den direkten Erwähnungen der ewigen Wiederkehr widmen und nicht den anderen Begriffen, die ich in diesem Zusammenhang ausgearbeitet habe (obwohl das natürlich nützlich wäre).

Falls ich mich nicht irre, kann man in den anderen Schriften Nietzsches außer *Also sprach Zarathustra* die ewige Wiederkehr des Gleichen in drei anderen Schriften antreffen, nämlich in *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (weiter nur als *Götzen-Dämmerung*) und in *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (weiter als *Ecce homo*). Ich werde jetzt alle drei kurz vorstellen.

In der *Fröhlichen Wissenschaft* geht es vor allem um jenen schon erwähnten, berühmten Paragraphen 341, also der vorletzte Paragraph des vierten Buchs, das ursprünglich als das letzte Buch der *fröhlichen Wissenschaft* geplant wurde³¹⁰. Danach folgt nur die Vorstellung des Zarathustras, was eigentlich schon der erste Schritt in das *Also sprach Zarathustra* ist und so kann man die Anknüpfung der Konzepte beiden Büchern gleich ahnen. Ohne Weiteres ist dieser Paragraph für mein Thema auch deswegen wichtig, da es sich um die erste veröffentlichte Ausarbeitung der ewigen Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche handelt³¹¹ und damit auch um die wichtigste veröffentlichte Erwähnung dieses Konzept außer *Also sprach Zarathustra*.

Als Schriftsteller spricht Nietzsche hier in diesem Paragraphen den Leser an, und zwar direkt, mit dem Duzen. Im Konkreten lässt er hier den Leser mit sich selbst konfrontieren, er stellt ihn in seine „*einsamste Einsamkeit*“³¹² in der ihn ein „*Dämon*“ anspricht. Dieser Dämon solle hier eine eigene, innere Stimme darstellen, mit dem man sich noch nicht völlig identifiziert fühle, obwohl er doch nur den Gedanken aus dem Leser und für ihn an die Oberfläche herausnehmen solle. Diese

310 Zu dem Hintergrund der Entstehung des Buches zusammen mit diesem Paragraphen sieh Jörg Salaquarda, *Der ungeheuere Augenblick*, Nietzsche Studien 18, 1989.

311 Ähnliche Tendenzen kann man aber schon in früheren Texten identifizieren, nicht aber so radikal erfasst, wie man der Motivation unter dem Begriff der ewigen Wiederkehr des Gleichen begegnet. Dazu Salaquarda 1989, S. 334.

312 KGW 5.2., S. 250.

Konfrontation mit sich selbst finde anhand einer hypothetischen Situation statt: „*wie, wenn dir eines Tages (...)*“³¹³. Es solle das eigene Leben betreffen, nämlich ob man mit dem eigenen Leben völlig einverstanden sei also ob man sich in dem eigenen Leben so verhalte, dass es nach Nichts mehr verlange – das ist die Hauptfrage des Paragraphen, als ob man mit sich selbst völlig einverstanden sei. Es gehe um eine Selbst-Beurteilung, für was erst die Möglichkeit eröffnet werden müsse. Diese Art der Beurteilung der Selbstbeziehung werde dadurch ausgeführt, dass man sich vorstellen solle, dass dieses Leben, das man jetzt führe, schon immer wieder und unendlichmal weiter führen werde. Die Einführung der ewigen Wiederkehr des Gleichen würde hier um die Einstellung für diese Beurteilung gemacht: - Es geht um eine solche Weise des Betrachtens seiner selbst, d.h. unter dem Anspruch, mit sich selbst in dem eigenen Leben völlig einverstanden und einig sein. Es ist ein Mittel (daher auch ist die Vorstellung nur eine hypothetische) wie die unendliche Wichtigkeit sich selbst für sich selbst vorstellen, also der eigenen Einheit mit sich selbst oder Gleichheit innerhalb des eigenen Lebens. Um aber eine solche Vorstellung zu bekommen, müsse man schon völlig einsam sein und nun sich selbst ansprechen – ganz auf sich selbst angewiesen werden, sich selbst solche Einstellung einführen, damit diese völlige Bedeutung sich selbst für sich selbst möglich wäre. Diese völlige Bedeutung für sich selbst, also diese Art der Einheit mit sich selbst innerhalb des Lebens des eigenen Lebens ist auch der Ursprung für die Überschrift dieses Paragraphen: *Das grösste Schwergewicht*. Darum geht es auch, also sich selbst das grösste „Schwergewicht“ zu geben und zwar nur für sich selbst. Das ist aber schon paradox, da um es zu machen, man schon völlig „einsam“ sein müsse, aber damit diese völlige Einsamkeit eröffnet wäre, müsse es sie schon geben: als eröffnet werden, weil nur in dieser Einsamkeit könne man sich selbst so aussprechen. Um diese Beziehung zu eröffnen, müsse es diese Situation schon ewig geben – und diese Situation ist die ewige Wiederkehr des Gleichen. Ich hoffe, dass es keine weiteren Ausführungen bedarf, um zu sehen, dass man sich in der eigenen Einsamkeit diese ewige Wiederkehr gerade für diese Einsamkeit selber rückwärts „verschreibt“ und damit kann man auch sehen, dass es im Groben die selbe Grundstruktur (oder Ausrichtung) behält, die ich hinter demselben Konzept in *Also sprach Zarathustra* zu verfolgen versuchte.

Was die *Götzen-Dämmerung* betrifft, finden wir da keine neue Ausführung. Nietzsche bekennt sich da nur dazu, dass er der „*Lehrer der ewigen Wiederkunft*“ sei und zwar innerhalb des Selbstvorstellens als jemanden, der „*das Jasagen zum Leben*“ und „*die ewige Lust des Werdens selbst zu sein*“³¹⁴ lehrt. Das haben wir aber auch in *Also sprach Zarathustra* angetroffen. Wobei fast dieselbe Vorstellung auch ein Aphorismus früher berührt und zwar als „*das ewige Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens*“³¹⁵ und daher geht das wieder in die selbe Richtung, die wir schon kennen.

313 KGW 5.2., S. 250.

314 Beide KGW 6.3., S 154.

315 Beide KGW 6.3., S 153.

Innerhalb *Ecce homo* begegnen wir dem Ausdruck zu meinem Thema selbstverständlich an den Seiten, die *Also sprach Zarathustra* betreffen. Auch hier aber treffen wir keine Ausführungen, die die aus *Also sprach Zarathustra* überschreiten würden. Es wurde bestätigt, dass die ewige Wiederkehr die Grundkonzeption des Buches über den persischen Prophet sei wie auch jene Hauptbestimmung, mit der ich die ganze Zeit gearbeitet habe, nämlich dass es sich um die „*höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann*“³¹⁶, handele. Um zu verstehen, wie es näher zu erfassen ist, wurde uns da aber nichts mehr gegeben.

Im Vergleich zu den letzten zwei erwähnten Schriften ist der Nachlass viel reicher an Andeutungen, Erwähnungen und Ausführungen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und zwar ausschließlich in den achtziger Jahre: es fängt 1881 an und zieht sich bis 1887-8 durch. Es gibt hier natürlich keine Möglichkeit, alles durchzugehen und aus jener Entscheidung über mein Verfahren möchte ich das auch nicht machen. Deswegen werde ich nur kurz drei konkreten Ausführungen besprechen, die ich als typisch oder gerade problematisch für das Verstehen dieses Konzeptes halte, um die bisherigen Ausführungen zu ergänzen. Ich gehe also selektiv vor, motiviert vor allem aus den Analysen der publizierten Texte.

Ich möchte mit der allerersten erhaltenen Ausführung, Frühling 1881, anfangen:

Die Wiederkunft des Gleichen.

Entwurf.

- 1. Die Einverleibung der Grundirrhümer.*
- 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.*

*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. Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre.*³¹⁷

Im Gegensatz zu anderen Kommentatoren finde ich es unmöglich, aus dieser persönlichen Skizze zu entscheiden, ob es sich um die Schritte des Annehmens der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ihre Momente oder etwas Anderes handelt³¹⁸. Was ich hier zu entnehmen sehe, ist die Bestätigung, dass es sich von Anfang an vor allem um jenes „Schwergewicht“ des Eigenen handelt, was wir auch in der *fröhlichen Wissenschaft* gehabt haben: die erste Motivation zeigt sich auch hier in der Einführung der Werteinstellung der „unendlichen Wichtigkeit“ des Eigenen, daher auch jene Unschuldigkeit in diesem gegen alles Andere. Im Weiteren kann man hier bestätigen, dass das Lehren der ewigen Wiederkehr nicht bloß das Problem Zarathustras ist, sondern der ewigen Wiederkehr überhaupt: das Einverleiben und die eigene Seligkeit. Wie es vielleicht zu verstehen

316 KGW 6.3., S. 333.

317 KGW 5.2., S 392.

318 Sieh dazu z. B. Dier 2001, S 140.

sein kann, versuchte ich schon früher anhand *Also sprach Zarathustra* auszuführen. Ich betrachte diese zwei Momente als die wichtigsten an dieser Notiz Nietzsches, alle andere Ausführung würden, meiner Meinung nach, sehr stark an der Grenze zur Spekulation sein.

Wenn man den Nachlass chronologisch durchgeht, bemerkt man leicht, dass es sich langsam ändert, mit welchem Konzept zusammen die ewige Wiederkehr erscheint. Die frühere Erwähnungen erscheinen sehr oft in der Verknüpfung mit dem Denken des Übermenschen. Je später der Zeitpunkt, desto mehr verschwindet aber diese Verknüpfung (zusammen mit dem langsamen Rückzug des Begriffes des Übermenschen überhaupt) und mehr und mehr taucht die ewige Wiederkehr zusammen mit dem Durchdenken des Konzepts des Willens zur Macht auf. Um zu beurteilen, wie weit das mit einer Verwandlung des Konzepts der ewigen Wiederkehr des Gleichen oder eher mit dem Antritt des Denkens aus dem Willen zur Macht zusammenhängt, wäre eine tiefe Analyse des Nachlasses notwendig, die ich hier leider nicht machen kann. Ich möchte mich hier jetzt nur kurz an dieser Verknüpfung aufhalten, um anzudeuten, mit welchen Umrissen diese späteren Verknüpfungen typisch stattfinden:

Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.
(...)

Erkenntniß an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntniß möglich? Als Irrthum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung

(...)

Kunst als Wille zur Überwindung des Werdens, als „Verewigen“, aber kurzsichtig, je nach der Perspektive: gleichsam im Kleinen die Tendenz des Ganzen wiederholend Was alles Leben zeigt, als verkleinerte Formel für die gesammte Tendenz zu betrachten: deshalb eine neue Fixirung des Begriffs „Leben“, als Wille zur Macht³¹⁹

Obwohl ich dieses Zitat leider verkürzen musste, ist damit die Grundtendenz gut erfasst. Man kann direkt eine der Haupttendenzen in dem Denken der ewigen Wiederkehr Nietzsches sehen, als ich es vorzustellen versuchte. Ein neues Durchdenken des Lebens durch den Willen zur Macht motiviert das Denken des Werdens, bzw. der Welt als Werden innerhalb dessen die ewige Wiederkehr als ein „Gipfel der Betrachtung“ durch den Willen zur Macht als Wille zum „Verewigen“ steht. Die ewige Wiederkehr erscheint hier ihrer Funktion willen und zwar als „Gipfel“ der Bemühung um sich in dem „empirischen Chaos“ des Werdens zu orientieren, in ihm zu leben.

Abschließend müssen hier Nietzsches Versuche erwähnt werden, einen Beweis der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu liefern. Es sind ja vor allem diese Versuche, die solche Probleme mit dem Interpretieren der ewigen Wiederkehr des Gleichen eröffnen. Es sollte als allererstes erwähnt werden, dass sich diese Versuche nur in den früheren Teilen des Nachlasses befinden, also bevor die Verknüpfung mit dem Willen zur Macht richtig angetreten wurde und dazu sollte auch nicht als unbedeutend betrachtet werden, dass alle diese Versuche gescheitert sind. Alle diese Versuche

319 KGW 7.1., S 320.

kommen aus Vorentscheidungen aus, dass die Zeit unendlich und die Welt in sich geschlossen seien, daran anknüpfend wird dann der Schritt gemacht, dass die Welt also endlich sein muss und damit auch die Anzahl ihrer Konfigurationen und in der unendlichen Zeit müsse es also zu einer Wiederholung kommen. Insgesamt steht es vor allem also daran, dass „Werden“ aus jedem konkreten Moment evident sei, es gebe also kein Ziel für es, da es in der unendlichen Zeit schon erreicht würde. Die Analyse des Charakters des „Augenblickes“ ist also auch hier schlüssig:

Die Welt der Kräfte erleidet keine Verminderung: denn sonst wäre sie in der endlichen Zeit schwach geworden und zu Grunde gegangen. Die Welt der Kräfte erleidet keinen Stillstand: denn sonst wäre er erreicht worden, und die Uhr des Daseins stünde still. Die Welt der Kräfte kommt also nie in ein Gleichgewicht, sie hat nie einen Augenblick der Ruhe, ihre Kraft und ihre Bewegung sind gleich groß für jede Zeit. Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen kann, sie muß ihn erreicht haben und nicht einmal, sondern unzählige Male.³²⁰

oder

Wäre ein Gleichgewicht der Kraft irgendwann einmal erreicht worden, so dauerte es noch: also ist es nie eingetreten. Der augenblickliche Zustand widerspricht der Annahme. Nimmt man an, es habe einmal einen Zustand gegeben, absolut gleich dem augenblicklichen, so wird diese Annahme nicht durch den augenblicklichen Zustand widerlegt.³²¹

Allgemein sollte man aber nicht übersehen, dass auch manche von diesen Versuchen in der Frage nach der Bedeutung für den Menschen enden³²². Diese Versuche sollen als eine Unterstützung für die Überzeugung des Menschen einen solchen Rahmen für das eigene Leben annehmen. Sie stehen damit innerhalb der „Lehre“, dass schon in der ersten Notiz wie auch stark in *Also sprach Zarathustra* fungiert und zwar wegen der eigenen „Seligkeit“ und nicht wegen eines Beweises. Das wichtigste ist daran, dass:

(...)Wenn die Kreis-Wiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten (...)³²³

Daher soll dann auch das wahrscheinlich bekannteste Zitat über diesen Versuchen, die ewige Wiederkehr so zu denken, verstanden werden, also die Aussage:

Es ist die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen. Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.³²⁴

„Wissenschaftlichste“ nämlich in dem Sinne, dass es das „Wissen“ „schafft“ oder das Wissen zu

320 KGW 5.2., S. 396.

321 KGW 5.2., S. 432

322 So z.B ruft das vorletzte Zitat auf: „Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust und jeden Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrthum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge. Dieser Ring, in dem du ein Korn bist, glänzt immer wieder. Und in jedem Ring des Menschen-Daseins“

323 KGW 5.2., S. 421.

324 KGW 7.1., S. 217.

schaffen hilft. Wie dieses „Wissen-Schaffen“, meiner Interpretation nach zu verstehen wäre, habe ich schon früher mehrmals vorgestellt.

Ende

Auf dem Hintergrund meiner Analyse war keine neue Vorstellung oder Interpretation der ewigen Wiederkehr des Gleichen ausgearbeitet. Bei dem Umfang der Forschung über das Thema der ewigen Wiederkehr des Gleichen wie auch der Qualität der Nietzsche-Forschung überhaupt ist es heutzutage wahrscheinlich auch nicht mehr möglich. Mein allgemeines Ziel war ein Präzisieren des bisherigen Verstehens dieses Konzeptes und zwar vor allem anhand der Tendenz meiner Arbeit das Verstehen der ewigen Wiederkehr aus einer möglichen ursprünglichen Motivation für die Einführung und Arbeit mit dem Konzept. Ich wollte als allererstes von der Problematik und dem Weg ihres Behandeln ausgehen, mit der sich Nietzsche in der Zeit der ewigen Wiederkehr beschäftigt.

Falls meine Interpretation richtig war, finden wir die ewige Wiederkehr innerhalb der Überlegungen Nietzsches, wie das Leben zu verstehen ist und wie man mit ihm umgehen soll oder wie man das eigene Leben führen soll. In diesem Sinne muss man verstehen, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen keinen selbstständigen Begriff vorstellt, sondern nur ein Moment in einer breiteren Überlegung und zwar über der Konstitution des Lebens auf der individuellen Ebene. Das Leben habe ich versucht vorzustellen als durch das sich selbst Sinn geben. Mit dieser Struktur des Sinngebens habe ich versucht, die Grundvorstellung über die (selbst) Konstitution des Lebens und in dieser Vorstellung dann die ewige Wiederkehr des Gleichen, ihre Struktur und Bedeutung zu situieren, also aus dieser Vorstellung die ewige Wiederkehr zu verstehen.

Diese Ausführung habe ich versucht, aus der Vorstellung aufzubauen, dass Nietzsche das Leben als das „Lebendige“ denkt und zwar mit der Konstitution der „Heautonomien“. Ich habe versucht, dies vor allem mit dem Konzept des Willens zur Macht zu verfolgen aber, wie ich auch schon gesagt habe, findet man das auch in dem Hintergrund anderer Vorstellungen als ein Teil der allgemeinen Tendenz des Denkens Nietzsches in dieser Periode³²⁵.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen habe ich dann, als meine These, versucht in diesen denkerischen Rahmen als eine „produktive Idee“ zu identifizieren. Meine These behauptet, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen ihre Bedeutung aus einer Version des heautonomischen „Gesetzgebens“ bekommt. Ihre Grundmotivation ist eine Funktion und zwar die Ermöglichung der durchgängigen Einheit, eine konkrete Orientierung auf der empirischen Ebene (des eigenen Lebens). Es hilft das Urteilen zu ermöglichen, das mit einer irreduzibelen Besonderheit (des eigenen, konkreten Lebens) arbeitet und zwar durch ihm die völlige Bedeutung verleihen, wenn auch nur für diese Besonderheit selbst. Nur so könne auch das eigene Leben wirklich ein Leben (also, nach Nietzsches Vorstellung, wirklich „sinnvoll“ sein) sein – die ewige Wiederkehr erklärt

³²⁵ Hier könnte man mit der Hypothese anknüpfen, dass es sich um eine weitere Entwicklung des Denkens des Perspektivismus, für das Nietzsche bekannt wurde, handelt.

das Leben im Allgemeinen aber nur, um eine solche Konstitution des eigenen Lebens zu ermöglichen bzw. aus ihr. Damit hat es eine reale Wirkung aber nur innerhalb des eigenen Leben: Es schreibt nur dem konkreten Leben das eigene, konkrete Leben selbst vor und zwar als ob das Leben in allgemeinen mit einer solchen Struktur funktionieren würde. Die ewige Wiederkehr des Gleichen überlässt das eigene Leben ihm selbst und nur aus dieser Einstellung drückt es etwas über das Leben (oder Geschehen, Werden usw.) aus. Am Ende geht es nur um diese „Regulation“ des Lebens immer an das je eigene (besondere) Leben.

Im Vergleich mit anderen Interpretationen bietet die meinige einige Vorteile an. Vor allem arbeitet sie in bestimmtem Sinne sowohl als eine „Weltkonzeption“ wie auch als eine „Wertkonzeption“, was für das Verstehen Karl Löwiths ein Problem war. Entgegen dem Verstehen Magnus' steht das vor allem an einer differenzierteren Vorstellung über das Denken des Lebens bei Nietzsche und damit über die Motivation für die ewige Wiederkehr des Gleichen. So kann das, meiner Meinung nach, ein präziseres Verstehen dieses Konzeptes liefern, vor allem was die Dynamik der Strukturierung betrifft, die auch in bestimmtem Sinne die Arbeiten mit einer „Wahrheit“ ermöglicht und zwar einer immer „eigenen“, ohne welche man nicht die Arbeit Nietzsches mit der Vorstellung des Kampfesverstehen kann. Kurz gesagt finde ich, dass meine Interpretation besser erklären kann, dass jene Selbstbeziehung, die hinter dem Willen zur Macht steht, gleichfalls eine Beziehung zu anderen beinhaltet. Wie die bei Magnus, so auch noch im größeren Umfang geht meine Interpretation ein Stück zusammen mit jener Interpretation Kaulbachs: Es steht in demselben Sinne, wie bei ihm, innerhalb der Urteilsproblematik und zwar als Urteile ermöglichend, ohne dass es vorausbestimmen würde. Gegen ihn behaupte ich aber, dass es sich in der ewigen Wiederkehr des Gleichen doch um eine, wenn auch spezifische (indirekte usw.), aussage über die Welt handelt: So etwas muss im Spiel sein, sonst würden die Ausdrücke Nietzsches/Zarathustras über die Sterne, Himmel, Ewigkeit, Zeit usw. keinen Sinn machen. Ich glaube, dass meine Interpretation besser behaupten kann, dass es sich um das Urteilen „an der Welt“ handelt. Es geht um ein Urteilen innerhalb des Lebens, auf so verstandener empirischer Ebene³²⁶.

Zum Abschluss kann ich noch zugeben, dass mir im Weiteren die Möglichkeit aussteht, anhand dieser Interpretation eine Linie des Einflusses (wenn auch indirekt) der Kritik der Urteilskraft an Nietzsche zu verfolgen und zwar wahrscheinlich über das Denken Schillers, dessen leidenschaftlicher und begeisterter Leser Nietzsche bekanntlich war und dadurch konnte er auch mit dem Denken der Heautonomie in Kontakt treten³²⁷.

326 Die zwei anderen Interpretationen, die ich erwähnt habe, waren vor allem als Beispiele gemeint und deswegen drücke ich mich zu ihnen in dem Haupttext nicht aus: Es liegt aber auf der Hand, dass ich gegen die Interpretation Vattimos einwenden werde, dass seine Interpretation einer „ontologischen Hermeneutik“ das „existenzialische Moment“ nicht empfindlich genug zu erfassen erlaubt. In der gleichen Richtung würde ich auch gegen Pieper gehen und behaupten, dass es bei ihrer Interpretation nicht verständlich wäre, warum die ewige Wiederkehr immer mit solchem Pathos vorgestellt ist und mit einem so verstandenem persönlichen Engagement.

327 Zu dieser Beziehung sieh. z. B. Aldo Venturelli, *Das Klassische als Vollendung des Sentimentalischen. Der Junge*

Bibliographie

Primärliteratur

Friedrich Nietzsche: Kritische Gesamtausgabe - Werke, Walter de Gruyter 1968 (als KGW).

Sekundärliteratur

Monographien:

Karl Löwith: - *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften 6 – Nietzsche*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987.

- Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften 9 – Nietzsche*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1986.

Bernd Magnus: *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978.

Friedrich Kaulbach: *Nietzsche Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlau, 1980.

Gianni Vattimo: – *Friedrich Nietzsche, Eine Einführung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 1992.

- *Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Hrg. Peter Gnegelmann, Übersetzung Sonja Puntcher Riekman, 1986.

Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche*, München: Beck Verlag, 1999.

- *Vom Willen zur Macht, Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, de Gruyter Verlag, Berlin 1996.

Karl-Heinz Volkmann-Schluck: *Die Philosophie Nietzsches, Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

Pieper, Annemarie: „*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*“, *philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1990.

Mazzimo Montinari: *Nietzsche Lesen*, Walter de Gruyter, Berlin 1982.

Walter Kaufmann: *Nietzsche, Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

Christian Niemeyer: *Friedrich Nietzsche: „Also sprach Zarathustra“*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

Günter Abel: *Nietzsche Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1984.

Eugen Fink: *Welt und Endlichkeit*, Herausgegeben von Franz-A. Schwarz. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

Nietzsche als Leser des Briefwechsels zwischen Schiller und Goethe, in: N-S 18, 1989, S. 182 – 202.

Reinhard Look: *Idee und Reflexion bei Kant*, Meiner Verlag, Hamburg 1998.

Margot Fleischer: *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen, eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1993.

Werner Stegmaier: *Nietzsche, zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2011.

Artikeln:

Robert B. Pippin: *Nietzsches neue Psychologie als „Erste Philosophie“*, in: *Individualität und Selbstbestimmung*, Hg. Jan-Cristoph Heilinger, Colin G. King und Héctor Wittwer, Akademie Verlag, Berlin 2009.

Karl Löwith: *Nietzsche's Doctrine of eternal recurrence*, in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften 6 – Nietzsche*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987 S. 415 – 427.

Bernd Magnus: *-Eternal Recurrence*, Nietzsche Studien (weiter als N-S) 8, Walter de Gruyter, Berlin 1979.

- *A Bridge too far: Asceticism and Eternal Recurrence* in: *Klassiker Auslegen, Friedrich Nietzsche – Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2000, S. 285 – 323.

Josef Simon: *Ein Text wie Nietzsche Zarathustra*, in: *Klassiker Auslegen, Friedrich Nietzsche – Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2000, S. 227.

Volker Gerhardt: *MACHT UND METAPHYSIK Nietzsches Macbtbegriff im Wandel der Interpretation*, N-S 10, 1982.

Georges Goedert: *Nietzsche und Schopenhauer*, Nietzsche-Studien 7, 1978, S 15.

Volkman-Schluck: *DIE STUFEN DER SELBSTÜBERWINDUNG DES LEBENS (Erläuterung zum 3. Teil von Nietzsches Zarathustra)*, in: N-S 2, 1973, S. 146.

Gerhard Kaiser: *Wie die Dichter lügen*, N-S 15, 1986, S.192.

Oliver Dier: *Die Verwandlung der Wiederkunft*, Nietzsche Studien 30, 2001, S. 133 – 174.

Aldo Venturelli: *Das klassische als Vollendung des Sentimentalischen. Der Junge Nietzsche als Leser des Briefwechsels zwischen Schiller und Goethe*, in: N-S 18, 1989, S. 182 – 202.

Beatrix Himmelmann: *Zarathustras Weg*, in: *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Hrsg. Volker Gerhardt, Akademie Verlag, Berlin 2000.

Henning Ottmann: *Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra* in: *Klassiker Auslegen, Friedrich Nietzsche – Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2000.

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit selbstständig angefertigt, außer den im Quellen- und Literaturverzeichnis sowie in den Anmerkungen genannten Hilfsmitteln keine weiteren benutzt und alle Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, unter Angabe der Quellen als Entlehnung kenntlich gemacht habe.

Datum, Unterschrift: