

Überlegungen zur
Überwindung des
existentiellen Nihilismus.
Unter besonderer
Berücksichtigung Friedrich
Nietzsches und Keiji
Nishitanis.

Diplomarbeit zum Erlangen des
Magistergrades der Grund- und
Integrativwissenschaftlichen Fakultät der
Universität Wien.

Eingereicht von Georg Graf
Gobergasse 43/2
1130 Wien
im
Jänner 1998

VORWORT

1997 – fast 100 Jahre nach dem Tod des großen Analytikers des Nihilismus Friedrich Nietzsche – sind die Gedanken dieses Denkers nach wie vor von größter Aktualität. Und dies, obwohl die Problematik des gesellschaftlich–kollektiven als auch des subjektiven, persönlich existentiellen Nihilismus weit davon entfernt ist, im Bewußtsein der meisten heute lebenden Menschen präsent zu sein. Der Nihilismus ist trotzdem da, er nagt gewissermaßen an der Wurzel der Gesellschaft sowie an der Wurzel des Wesens des Menschen. Diesen Nihilismus, der unser Handeln, unsere Politik und unser Zusammenleben bestimmt und beherrscht, analysierte Nietzsche als einer der ersten in Europa in atemberaubender Breite, aber noch wichtiger: mit ungeheurer Tiefe. Von großer Bedeutung ist hier freilich die Figur des Zarathustra – als Protagonist Nietzsches zeigt er *seinen* Weg, mit dem Nihilismus umzugehen. Es ist dies der Weg des Ringens und der existenziellen Auseinandersetzung, auf welchem sich, zumeist für kurze Augenblicke, ein Gefühl der "Erlösung" einstellt. Als Erlösung kann dieses Gefühl deswegen bezeichnet werden, weil es ein Losgelöst– und Hochgehobensein ausdrückt¹.

Geboren 1900, unmittelbar nach Nietzsches Tod, nimmt Keiji Nishitani die zentralen Gedanken Nietzsches wieder auf und interpretiert sie vor dem Hintergrund östlichen Denkens. Von Nietzsche ausgehend entwickelt er ein philosophisches Fundament für Religion in dem Buch "Was ist Religion?", ein Fundament, das auf der einen Seite radikal nihilistisch ist, aber auf der anderen Seite nicht mehr nihilistisch ist. Es ist die Pionierleistung Nishitanis, die totale *Realisierung* des Nihilismus gleichzeitig als seine *Überwindung* zu sehen und stichhaltige Argumente dafür zu liefern, ein Gedanke, der bei Nietzsche schon *in nuce* zu finden ist. Es zeigt sich bei Nishitani einerseits größte gedankliche Nähe zu Nietzsche, auf der anderen Seite kritisiert er Nietzsche in ernstzunehmender Weise, besonders dort, wo er das im (Zen)–Buddhismus bekannte Phänomen der "Erleuchtung" auf existentieller Ebene auslegt und dort, wo er Gedanken Nietzsches weiterführt und weiterdenkt.

¹ Auf dieses Gefühl Bezug nehmend, verweist Nietzsche auf eine Nachlaßnotiz, die er unterschrieben hatte mit "6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit". (EH, Also sprach Zarathustra I (KSA 6, S. 335))

Im Spannungsfeld von Nietzsche und seiner Interpretation durch japanische² Denker steht diese Diplomarbeit – es soll untersucht werden, welcher Art die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Überwindung des Nihilismus durch Nietzsche–Zarathustra und der "Erleuchtung" im Zen–Buddhismus sind.

² Dies deshalb, weil die dem Zen–Buddhismus nahe Kyōto–Schule schon sehr früh mit der Rezeption Nietzsches befaßt war und auf die gedankliche Nähe Nietzsches und des Zen–Buddhismus hinwies.

DANKSAGUNG

An dieser Stelle möchte ich allen Menschen, die – in welcher Weise auch immer – am Zustandekommen dieser Arbeit beteiligt waren, danken.

Ursula Baatz hat mir in zahlreichen Gesprächen wertvolle Hinweise gegeben. Karl Baier hat das Entstehen dieser Arbeit eine Zeitlang begleitet. Erwähnen möchte ich auch zwei zenbuddhistische Freunde und Lehrer, Edward Espe Brown und Kobun Chino Roshi, deren Lehre und Lebensweise mein Verstehen buddhistischen Denkens, Fühlens und Handelns bedeutend förderten. Was das Verstehen von Nietzsches betrifft, möchte ich Prof. Jörg Salaquarda für seine Arbeit ganz besonders danken.

Meiner Familie, meiner Frau Veronika und unseren Töchtern Irene und Lena, aber auch meinen Eltern, verdanke ich die Konfrontation mit den großen, manchmal unüberwindbar scheinenden Problemen des Lebens, mit Krankheit und Leiden, aber auch mit glücklichen Zeiten, von denen sich jeder wünscht, sie mögen nie enden. Von ihnen habe ich viel gelernt.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung.....	7
1.1. Nihilismus und seine Überwindung aus der Sicht Nietzsches.....	8
1.2. Nihilismus als gesellschaftliche Grundtendenz – Nihilismus als Erfahrung Einzelner.....	12
1.3. Zur Person Keiji Nishitanis.....	14
1.4. Nishitani: Die Überwindung des Nihilismus ist im Osten bekannt	17
2. Grundzüge von Nietzsches Philosophie des Nihilismus und der ewigen Wiederkehr des Gleichen – Schwerpunkt existenzielle Problematik. Darstellung, Interpretation, Kritik.....	19
2.1. Von den drei Verwandlungen ¹	19
2.2. Überwindung des Nihilismus durch Zarathustra, den Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen.....	24
2.2.1. Interpretation von "vom Gesicht und Rätsel" (Za III/2) – Zarathustras Auseinandersetzung mit dem Zwerg.	26
2.2.2. Interpretation von "der Genesende" ²³	27
2.3. Das Fragment aus Lenzer Heide – Interpretation seiner Grundaussagen.....	28
2.4. Moralkritik und Kritik der Mitleidsmoral.....	35
2.5. Das größte Schwergewicht.....	37
3. Nishitani zur Identität von Verzweiflung und Erleuchtung. Interpretationsversuch des Augenblicks des Umschlags vom radikalen Nihilismus zu dessen Überwindung.....	41
3.1. Sinnlosigkeit als erster Zugang.....	41
3.2. Die Frage nach dem Selbst.....	43
3.3. Konsequenzen für die Bedeutung der Zeit	47
3.4. Nishitani zum Problem der Zeit und zur ewigen Wiederkehr des Gleichen.....	50
3.5. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr als Kriterium für die Überwindung des Nihilismus.....	55
3.6. Amor fati – überwundener Nihilismus? ³⁴	57

3.6.1. Okochis Deutung von Nietzsches Erlebnis in Sils–Maria im Sommer 1881	57
3.6.2. Phänomenologisches zu amor fati.....	65
3.6.3. Amor fati und metanoia.	67
3.6.4. Amor fati in Vollgestalt oder amor fati als Prozeß?.....	68
3.7. Zum Problem des Willens in der heimgekehrten Existenz.....	69
3.8. Heideggers Beurteilung von Nietzsche in "Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus"	76
3.8.1. Allgemeines zum Text ⁷³	76
3.8.2. Zur ontologischen Differenz.....	77
3.8.3. Wahrheit als Unverborgenheit – der vorherrschende Ansatz der abendländischen Metaphysik: Seiendes als solches.....	78
3.8.4. Was ist Nihilismus bei Heidegger?.....	81
3.8.5. Das Problem des wirklichen Nihilismus.....	83
3.8.6. Sein als gesetzter Wert – Bejahung des Seienden.....	84
3.8.7. Zum Eigentlichen und Uneigentlichen im Wesen des Nihilismus.....	87
3.8.8. Seinsgeschichtliches Denken – was ist das? Was bedeutet es für das Wesen des Menschen?.....	87
3.8.9. Überwindung des Nihilismus und seinsgeschichtliches Denken	89
3.8.10. Was sind die Gründe dafür, daß Heidegger Nietzsche Nihilismus vorwirft?.....	91
3.8.11. Wie sieht Heidegger das Wesen des Menschen?.....	94
3.8.12. Nihilismus als Not.....	95
4. Schlusswort.....	96
5. Literatur.....	98
5.1. Primärquellen, Siglen.....	98
5.1.1. Verwendete Abkürzungen.....	98
5.1.2. Zur Zitation.....	98
5.2. Sekundärliteratur.....	99

1. EINLEITUNG

Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht.

Friedrich Nietzsche, KSA 12, Frg. 9[60] = S. 366

Dieses Zitat ist – wie so viele von Nietzsches Aussagen – sehr einprägsam und plakativ. Was Nihilismus für Nietzsche genauer bedeutet und welche Bereiche des Lebens und der Kultur von ihm betroffen sind, sind Fragen und Probleme, die sich wie ein roter Faden im Denken Nietzsches durchhalten.

Nihilismus ist zunächst: Ein –Ismus des *nihil*, des Nichts. Das Nichts wird in seinem –Ismus bestimmend, übermächtig über Individuen, Gesellschaften, die ganze Erde, das ganze Universum (was man dazusagen muß, um der großen Erfahrung des Nichts gerecht zu werden).

Dieses Nichts "gibt" es deshalb, weil in den einzelnen Menschen bzw. Gesellschaften eine Art Schwäche ihr Unwesen treibt. Es ist dies eine Schwäche von physiologischer bzw. psychologischer Natur, eine Schwäche, die den Menschen denken läßt, die Welt, wie sie ist, sollte anders, "besser" sein. Diese Schwäche führte dazu, daß sich die Werte und Moralvorstellungen des christlichen Abendlandes etablierten. Diese Moral schützt die von Natur aus Schwachen und hindert die Starken an ihrer Entfaltung. In dieser Situation ist es nur naheliegend, in ein jenseitiges Reich zu flüchten, wo "alles besser" sein wird. Genau diese Flucht wird von Nietzsche als Nihilismus identifiziert, denn dieses Reich, sagt er, *ist* nicht.¹

Diese Schwäche bezeichnet Friedrich Nietzsche als "Décadence" und setzt sieht mit ihr in seinem Spätwerk besonders auseinander. Wo Gesellschaften oder

¹ Diese "wahre Welt" ist im Nihilismus "zur Fabel" geworden; in dem Maß, in dem die "wahre Welt" weiter wegrückt – bis zu ihrer Abschaffung (vgl. GD, Wie die wahre Welt endliche zur Fabel wurde [=KSA 6, S. 80]), in diesem Maß ist die "Geschichte eines Irrthums", wie Nietzsche sie nennt, zugleich die Geschichte der Heraufkunft und die Geschichte des Zusichselbstkommens des Nihilismus. Dieses Ende der "wahren Welt" ist der Anfang von Zarathustra.

Individuen "décadent" sind, brauchen sie Werte, die sie schützen und ihnen das Leben lebbar machen. Diese Werte – hauptsächlich moralische Werte – wenden sich aber letztendlich gegen das Leben, indem sie die reale Welt als nichtseinsollend einstufen und hindern Menschen und Gesellschaften daran, das in ihnen angelegte Potential zu verwirklichen. Nietzsches schärfste Formulierung dafür ist der "Wille zum Nichts", der dort waltet, wo der Wille zur Macht (der die grundlegendste Energie des Seienden überhaupt ist) aufs Größte pervertiert wird – in der Dekadenz.²

1.1. Nihilismus und seine Überwindung aus der Sicht Nietzsches

Was Nihilismus bei Nietzsche ist, zu bedenken und dabei die Überwindung des Nihilismus beiseite zu lassen, hieße, dem Denken Nietzsches Gewalt anzutun. Nietzsches Nihilismus zu denken bedeutet, den Nihilismus nie ohne den Hinblick auf seine Überwindung zu sehen. Daher ergibt sich auch in der Darstellung, daß Nihilismus bei Nietzsche immer zusammen mit der ersehnten Überwindung zur Sprache kommt. Auf eine gründliche und systematische Darstellung von Nietzsches gesamter Philosophie des Nihilismus kann und muß hier verzichtet werden, zumal die genannte Darstellung von Elisabeth Kuhn zu diesem Thema vorliegt.³ Nur kurz: Ihre Untersuchung widmet sich den Quellen des Nietzscheschen Nihilismus-Begriffs, seinem Umfeld, den philosophischen Analysen Nietzsches, die alle Bereiche der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, wie Religion, Moral, Philosophie, Politik, Naturwissenschaften, Kunst, Ökonomie, etc. als vom Nihilismus bestimmt kennzeichnen.

Die Anfänge des europäischen Nihilismus sah Nietzsche nach Kuhn (1) in der Philosophie des Platonismus, die in ihren nihilistischen Inhalten vom (2)

² Einen Überblick über die vielen Ebenen dieses philosophischen Interesses Nietzsches sowie über die Stadien, die diese Philosophie des Nihilismus im Laufe des Lebens Nietzsches durchmachte, gibt die gründliche und empfehlenswerte Zusammenschau von *Elisabeth Kuhn*, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin – New York, de Gruyter, 1992 (=MTNF 25) (=Univ. Diss. Basel 1988/89).

³ Kuhn, aaO

Christentum und der (3) kantischen Philosophie fortgesetzt wurde⁴. Nihilismus ist somit das Sich–Abwenden von der wirklichen Welt zu einer übersinnlichen Welt hin. Das Sich–Abwenden entstammt der Schwäche, diese Welt gutzuheißen, der Décadence. Überwindung des Nihilismus wird dann das Entlarven der übersinnlichen Welt als Fabel sein. Als vierte Phase dieser "Anamnese" – wie Kuhn sie bezeichnet – wird die Philosophie des Positivismus genannt, an deren Ende Nietzsche sich am 30. September 1888 sieht, dem Datum des Inkrafttretens des "Gesetzes wider das Christentum"⁵. Dieser Tag ist der Tag, den "Nietzsche für seine Antizipation des für die Menschheit prognostizierten Erkenntnisstandes um zwei Jahrhunderte wählt."⁶

Zeitlich schließt sich an die vier genannten Phase der Anamnese – so Kuhn – die Periode an, für die Nietzsche Prognosen erstellte, wobei Kuhn die letzte Phase der Anamnese (=Positivismus) mit den ersten zwei Phasen der Prognose gemeinsam als Zeit der "Diagnose" kennzeichnet.

Ihre Arbeit gibt einen sehr guten Überblick und sorgfältige Analysen von Nietzsches Philosophie des Nihilismus und bietet Systematisierung und Schemata für die Einordnung der zahlreichen und über Nietzsches gesamtes Werk verstreuten Aussagen über den Nihilismus.

Im Gegensatz dazu konzentriert sich meine Arbeit auf eine besondere Erscheinungsweise des Nihilismus, nämlich die, wo dieser für den Einzelnen zu einem existenziellen Problem wird. Als Grundlage für die Forschung in diese Richtung dienen einerseits zentrale Texte Nietzsches, in denen der Nihilismus für den Einzelnen zum Problem wird. Besonders bedeutend ist hier "der Zarathustra". Es soll nicht nur auf Zarathustras sondern auch auf Nietzsches existenziell–

⁴ Hierzu nur kurz: Im für die platonische Philosophie paradigmatischen Höhlengleichnis wird es direkt angesprochen: Das alltägliche Erkennen wird verglichen mit dem von Gefesselten, die Schatten sehen. Der philosophische Aufstieg ist schmerzhaft, ist ein Herausgerissenwerden aus der alltäglichen Fesselung. Der schmerzhaft Blick ins Feuer, das die Schatten wirft, die schmerzhaft Erkenntnis, daß alles bis jetzt Gesehene nur Abbild einer anderen Wirklichkeit war, und zuletzt der Blick in die Sonne, die in diesem Gleichnis die Idee des Guten darstellt, sind Stationen auf dem Weg in die wahre Welt nach Platon, nach Nietzsche ins Nichts. Im Wesentlichen ist im Christentum diese Seinsstruktur beibehalten. Die materielle Welt bleibt ein Abbild, ist entsprungen einer göttlichen Schöpfungs-idee.

⁵ Dieses bildet den Abschluß des Antichrist, KSA 6, S. 254.

⁶ Kuhn, aaO, S. 236

persönliches Ringen mit dem Nihilismus eingegangen werden, welches sein gesamtes Leben durchzog. Zentral sind hier Aufzeichnungen vom Sommer 1881 sowie Äußerungen im Spätwerk.

Nietzsche gebraucht das Wort "Überwindung" fast immer im Sinne der Überwindung von Hindernissen, leben ist für ihn ein Überwindungsprozeß. Dieser Überwindungsprozeß kann – in Hegels Terminologie – als ein Aufhebungsprozeß gesehen werden. Ein Hindernis überwinden bedeutet auch für Nietzsche ein vollständiges Austragen der Problematik, ein zu-Ende-Führen. Im später diskutierten Bild der drei Stadien Kamel, Löwe und Kind wird dies noch deutlicher werden. Im Zusammenhang mit der Überwindung des Nihilismus gebraucht Nietzsche im Spätwerk den Ausdruck "Selbstüberwindung des Nihilismus"⁷. Was Nietzsche aber mit dieser Selbstüberwindung gemeint hat, bleibt von seinen Texten her recht unklar; es sind Titel von geplanten Abschnitten im Buch "der Wille zur Macht". Ich möchte dennoch versuchen, den Terminus zu interpretieren: Den Nihilismus zu überwinden – im falsch verstandenen Sinn von willentlich gegen den Nihilismus angehen – ist unmöglich, das zeigte Martin Heidegger (siehe weiter unten in dieser Arbeit). Sollte der Nihilismus aber dennoch jemals von einzelnen Menschen (oder gar der gesamten Menschheit) überwunden werden können – diesmal wieder im hegelschen Sinn, so wäre diese Überwindung ein Geschehnis innerhalb des organischen kosmischen Weltprozesses. Jetzt allerdings ist es nicht mehr der einzelne Mensch, auch nicht die Menschheit im Ganzen, sondern der Nihilismus selbst, der sich innerhalb des organischen Weltgeschehens zu einem Ende bringt, weil er sich selbst voll ausgetragen hat. Somit kann denkbar werden, was Nietzsche mit dem Gedanken der Selbstüberwindung des Nihilismus gemeint haben könnte. Weiters scheint sich in Nietzsches Leben eine existenzielle Überwindung des Nihilismus ereignet

⁷ Der Ausdruck findet sich in Nietzsches Nachlaßfragmenten ab Herbst 1887: KSA 12, 9[127] (S. 410), KSA 12, 9[164] (S. 432) und KSA 13,13[4] (S. 215). Sie sind Buchpläne für Nietzsches geplantes Buch "Der Wille zur Macht". Für eine genauere Auseinandersetzung mit Nietzsches Buchplänen und dem faktischen Ergebnis siehe Mazzino Montinari, Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht, in: ders, Nietzsche lesen, Berlin – New York, 1982

zu haben, die in enger Verbindung zu seinen philosophischen Lehren steht, aber immer noch nicht zureichend geklärt werden konnte.⁸

Abschließend sei eine kurze, aber sehr prägnante Nihilismusdefinition genannt, die sich in der Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaftstheorie findet:

Nietzsche sieht im Nihilismus die noch unreflektierte, aber notwendige Folge der christlich moralischen Lebensverneinung: »Der Untergang der moralischen Weltauslegung die keine Sanktion mehr hat, nachdem sie versucht hat, sich in eine Jenseitigkeit zu flüchten: endet in Nihilismus« (KGW VIII/1, 124). Da der Nihilismus aber selbst noch zu keiner «Weltauslegung» gefunden hat, sondern nur die konsequente (und dabei auch diese negierende) Fortführung der Lebensverneinung ist, muß er selbst noch einmal in der Schaffung eines neuen Menschen überwunden werden.⁹

Das Zitat faßt einerseits schon Gesagtes zusammen, eröffnet auf der anderen Seite eine bis jetzt noch nicht genannte Dimension: Die Situation, in der wir stehen, ist zu einem Teil bestimmt vom Bewußtsein des "Todes Gottes" – die lebensverneinende christlich – idealistische Moral wird abgelehnt, bleibt aber dennoch präsent. Der/Die Einzelne flieht statt zu Gott jetzt woanders hin – zu Geld, Arbeit, Genuß usw. Wesentlich dabei ist: er/sie *flieht* aber noch immer. Das eben ist angesprochen mit jener Fortführung der Lebensverneinung, die darin begründet liegt, daß der Nihilismus noch nicht zu einer neuen "Weltauslegung" gefunden hat. Klarer wird dies bei der Interpretation der drei Stufen Kamel, Löwe und Kind, in denen Nietzsche eine Möglichkeit sah, aus dem Dilemma zu kommen. Wichtig ist ihm, das kann hier schon gesagt werden, daß das schlechthinige Verneinen der lebensverneinenden (christlichen) Werte die Problematik des Nihilismus nicht löst, sondern verschärft. Deshalb steht dann auch an erster Stelle im *Überwindungs*prozeß das Kamel, das diese Werte auf sich nimmt und *zu Ende* trägt.

⁸ Zu diesem Thema: Salaquarda, Jörg, Der ungeheure Augenblick, in: Nietzsche Studien 18/1989, S. 317ff.

⁹ Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaftstheorie, hg. von Jürgen Mittelstraß, Mannheim – Wien – Zürich, 1984, Stichwort Nihilismus

1.2. Nihilismus als gesellschaftliche Grundtendenz – Nihilismus als Erfahrung Einzelner

Walter Kaufmanns Buch "Nietzsche. Philosoph – Psychologie – Antichrist" ist eine reichhaltige Einführung in das Leben und Denken Nietzsches, es enthält eine Fülle von biographischem Material und Interpretationen von zentralen Themen nietzscheschen Denkens. Eine genauere Analyse der Problematik des existenziellen, subjektiven Nihilismus ist jedoch nicht enthalten.

Der Nihilismus und seine Überwindung sind auf der einen Seite, existenziell und primär, eine Sache des Einzelnen. Auf der anderen Seite sind sie aber auch Angelegenheit von Gesellschaft und Staat, und somit politische und kulturelle Phänomene. Kaufmann weist darauf hin, daß Nietzsches Kulturphilosophie darauf abzielt, vorerst den begabten und später allen Menschen einer Gesellschaft die Überwindung des Nihilismus zu ermöglichen:

Was ... Nietzsches Kulturphilosophie und seine "dionysische" Bejahung des Lebens betrifft, so stellen sie zweifellos Höhepunkte seines Denkens dar. "Kultur" im Sinne Nietzsches läßt sich freilich nicht von Erziehung trennen: und diesem Kulturerwerb gilt sein primäres Interesse. Die Bewußtseinshaltung, die der von Nietzsche gemeinten Kultur entspricht, ist der "dionysische Glaube" des *amor fati*. Es ist der Glaube derer, die das Ressentiment in allen seinen Gestalten überwunden haben und nicht nur ihre eigene Existenz, sondern alles Sein bejahen ... ¹⁰

Als Formel für die Überwindung des Nihilismus steht bei Nietzsche also *amor fati* und die dionysische Bejahung des Lebens – diese These soll sich im Verlauf der Arbeit konkretisieren und bestätigen. War der dionysische Glaube des *amor fati* vorerst *nur* Sache des Einzelnen, wird bei Kaufmann deutlich, daß diese vorerst "hohen Stimmungen"¹¹ – wie Nietzsche sie nennt – kulturelle Phänomene sind. Aufgabe der Kultur ist es, die Gesellschaft zu einem Nährboden der

¹⁰ Kaufmann Walter, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, aus dem Amerikanischen von Jörg Salauarda, Darmstadt, wiss. Buchgesellschaft, 1982, S. 484

Lebensbejahung zu machen, wodurch verständlich wird, warum Nietzsche schwerpunktmäßig die Problematik der Erziehung bedenkt.

Ob der *amor fati* aber jemals die Grundstimmung einer ganzen Gesellschaft oder sogar der ganzen Menschheit sein kann, und wenn das der Fall ist, wie lange sich dieser globale dionysische Zustand halten kann, bleibt auch für Nietzsche eine offene Frage, wenngleich er Prognosen abgibt, was die menschheitsgeschichtliche Entwicklung in dieser Richtung betrifft (s. S. 9). Die Frage läßt sich allerdings zurückbinden an die Philosophie der ewigen Wiederkehr und an Nietzsches philosophische Äußerungen über das Lebendige, welches von Zyklizität geprägtes Werden und Vergehen ist. So läßt sich die Frage mit Zuhilfenahme von nietzscheschem Gedankengut folgendermaßen beantworten: In der konkreten geschichtlichen Situation ist es angesichts des vorherrschenden Nihilismus notwendig, daß nicht nur wenige Einzelne den Nihilismus bewußt auf sich nehmen und überwinden (und somit das Leben bejahen) lernen, sondern daß von diesen Einzelnen ausgehend eine lebensbejahende innere Ausrichtung der ganzen Gesellschaft erfolgt. Ist diese geistige Orientierung der Gesellschaft nun die Überwindung des Nihilismus hin zur Lebensbejahung in Form der Bejahung der ewigen Wiederkehr von allem, so ist darin eingeschlossen, daß auch diese gesellschaftliche Bewegung einen Höhepunkt mit anschließendem Verfall durchmachen wird, was von dieser neuen Gesellschaft aber nunmehr bejahend zur Kenntnis genommen werden könnte.

¹¹ siehe FW 4, Aph. 288 = KSA 3, 528f. "...Mir scheint es, dass die meisten Menschen an hohe Stimmungen überhaupt nicht glauben, es sei denn für Augenblicke, höchstens Viertelstunden, – jene Wenigen ausgenommen, welche eine längere Dauer des hohen Gefühls aus Erfahrung kennen. Aber gar der Mensch eines hohen Gefühls, die Verkörperung einer einzigen großen Stimmung sein – das ist bisher nur ein Traum und eine entzückende Möglichkeit gewesen: die Geschichte giebt uns noch kein sicheres Beispiel davon. Trotzdem könnte sich einmal auch solche Menschen gebären – dann, wenn eine Menge günstige Vorbedingungen geschaffen und festgestellt worden sind, die jetzt auch der glücklichste Zufall nicht zusammenzuwürfeln vermag. Vielleicht wäre diesen zukünftigen Seelen eben Das der gewöhnliche Zustand, was bisher als die mit Schauer empfundene Ausnahme hier und da einmal in unseren Seelen eintrat: eine fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen.

1.3. Zur Person Keiji Nishitanis

Geboren 1900 in Ishikawa, einem Küstenstrich an der Japansee, wurzelte er im japanischen Boden und der volkstümlichen Landestraddition und gehörte von seiner geistigen Herkunft im Gegensatz zu seinen Vorgängern Kitar? Nishida und Daisetz Suzuki nicht dem Zen-Buddhismus an. Familiäre Verhältnisse veranlaßten den Umzug der Familie nach Tokio, wo Nishitani in der Mittelschule Bekanntschaft mit englischer Sprache und Literatur machte. Im Tod seines Vaters (1915) traf ihn eine schmerzhaftige Lebenserfahrung. Geprägt wurde er später durch das elitäre geistige Klima am Ersten Obergymnasium in Tokio, welches er von 1918 bis 1921 besuchte, in dieser Zeit, die er in einer autobiographischen Niederschrift "die fröhlichste Zeit seines Lebens"¹² nannte, erlebte er aber auch "grenzenlose Wehmut" und "tödliche Einsamkeit"¹³

Nach der Lektüre von "Denken und Erfahrung" des Ky?toer Philosophieprofessors Kitar? Nishida trat Nishitani 1921 in die philosophische Abteilung der Universität Ky?to ein und wurde Nishidas Assistent. Schon vorher hatte er geistige Bekanntschaft mit Nietzsche, Dostojewskij, Emerson, Carlyle, der Bibel und Franz von Assisi geschlossen – abgesehen natürlich von seinem Studium zenbuddhistischer Schriften. Ab 1921 widmete er sich verstärkt der Übung des Zen, trennte aber diese seine Praxis mit Bedacht von der philosophischen Wissenschaft.¹⁴ 20 Jahre lang, von 1943 bis 1963, war er Professor für Religionsphilosophie an der Universität Ky?to. In dieser Zeit

¹² Aus: "Meine Jugendzeit" (Watakushi no seishun jidai) in: Sasaki T?ru, Nishitani Keiji – Ein Wegweiser zu seinem Denken, Tokyo 1986, S. 17, zitiert nach H. Dumoulin, Zen im 20. Jahrhundert, S. 53f.

¹³ ebda, S. 18

¹⁴ Andererseits versteht Nishitani philosophische Gedanken als Wegweiser zu Erleuchtung oder "Umleuchtung": Gemäß der später auf S. 65 f. eingeführten Zweiteilung des *amor fati* in 1) das Entdecken des *amor fati* und 2) das Einüben des *amor fati* möchte ich an dieser Stelle Parallelen bei Nishitani bringen: Dieser versteht seine Philosophie als Wegweiser zur Erleuchtung, in der Überzeugung, daß es "letzten Endes nicht auf Worte, sondern auf Erfahrungen ankommt, die durch Worte und Gedanken ausgelöst werden können" (WR 36, Vorwort der Übersetzerin Dora Fischer-Barnicol). In Nishitanis Werken wird spürbar und erfahrbar, daß dieser Anspruch an seine philosophische Tätigkeit kein theoretisches Postulat ist, sondern die Texte lösen diese Aufgabe auf eine sehr eindrucksvolle Weise. Zwischen den Zeilen geben sie Einblick in die menschlichen Erfahrungen, die Nishitanis Philosophie begründen.

erfolgte auch eine sehr intensive Auseinandersetzung mit Heidegger und Sartre. Des Weiteren begleitete ihn zeitlebens eine starke Zuneigung zur deutschen Mystik, besonders der von Meister Eckhart und Jakob Böhme.

In einem autobiographischen Fragment stellt Nishitani fest, daß er allmählich dazu kam, mit allen buddhistischen Kategorien zu denken, und daß er die Annäherung an das buddhistische Denken vollzogen habe, weil dieses schon von Anfang an in ihm verborgen gewesen sei.¹⁵ Nishitani hat eine ganz bestimmte Vorstellung davon, was Denken bedeutet. Nach einer ausführlichen Interpretation des cartesianischen *cogito, ergo sum* und der Entlarvung desselben als Zirkelschluß¹⁶ ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, Denken ursprünglicher zu fassen als das "in sich selbst verschlossene Selbst"¹⁷ von Descartes imstande ist.

Wir müssen deshalb das Selbstbewußtsein des "ich denke, also bin ich" in seiner Subjektivität von einer fundamentaleren Ebene als der des Selbstbewußtseins her denken, ohne jedoch seine Subjektivität zu eliminieren. Wiewohl ich hier das Wort "denken" verwendet habe, meine ich damit nicht "objektiv denken", wie wir dies in unserem gewöhnlichen Denken tun. Das Ich ursprünglicher denken heißt, daß das Ich selbst eine tiefere Seinsschicht subjektiv in sich freilegt: In diesem Sinne ist dieses Selbst-"Denken" nichts anderes als ein ursprüngliches Zu-sich-Kommen des Selbst, das heißt ein tieferes Gewahrwerden seiner selbst. Das "Ich denke" ursprünglich denken, ist in diesem Sinne "existentielles" Denken. Dieses ursprüngliche Denken selbst und das fundamentale Sein des Selbst sind das selbe.¹⁸

"Gewahrwerden" als ursprüngliches Denken hat allerdings gewaltige Implikationen, wenn es von Philosophierenden ernstgenommen wird. Philosophieren ließe sich damit jetzt neu bestimmen als "Öffnen". Indem auf diese Weise philosophiert wird, werden unablässig neue Fragehorizonte eröffnet, mehr Fragen werden gestellt, mehr als je an Antworten wird eingebracht werden

Die Parallele zu Zarathustra drängt sich geradezu auf, dieser lehrt den Gedanken einerseits, um sich selber die Lehre einzuverleiben, seine Erfahrung zu vertiefen und andererseits, um seine Zuhörer zu jener Selbsterfahrung zu motivieren, die ihm selber zuteil geworden war.

¹⁵ zit. bei Dumoulin, aaO, S. 55

¹⁶ WR 55f.

¹⁷ WR 57

¹⁸ WR 57f. Heideggers Gedanke der Identität von Sein und Denken war Nishitani geläufig.

können. Bei unablässiger Fortführung dieses Er-Öffnens von Fragen und Horizonten rückt die Möglichkeit von Einzel-Antworten immer weiter in die Ferne, solange, bis die/der fragende und öffnende Philosophierende sich wiederfindet inmitten einer einzigen großen Offenheit, die gleichzeitig "Nichts" ist. Das Gewahrwerden des Selbst inmitten dieser großen Offenheit kann, wenngleich es das Innestehen innerhalb der einzigen großen Frage ist, wie Nishitani ausführt, zugleich Antwort auf diese Frage sein.¹⁹ Auf diese denkerische Erfahrung scheint Nishitani abzielen.²⁰ "...das Selbst realisiert hier sein eigenes Sein aus dem Nichts im Grund seiner Existenz, das heißt, von der äußersten Grenze des eigenen Seins her. Insoweit ist das *Gewahrwerden* des Nichts nichts anderes als das *Gewahrwerden* des Selbst."²¹

Nishitanis Denken ist kein "Systemdenken", jedoch ein Denken um einen zentralen Gedanken; dieser ist der der "Leere" (*S?nyat?*). Das ins Deutsche übersetzte "Was ist Religion?" läßt sich daher nicht als sein Hauptwerk bezeichnen, jedoch sind hier Nishitanis zentrale Überlegungen im Hinblick auf die Philosophie des "Westens" enthalten. Es besteht aus sechs "Essays". "Sie entstanden, weil Nishitani den zuerst geschriebenen Aufsatz unzureichend fand und daher einen zweiten schrieb, den er aber wieder durch einen dritten, denn einen vierten Aufsatz usw. ergänzte."²²

¹⁹ siehe auch die Ausführungen zur Identität von Verzweiflung und Erleuchtung in dieser Arbeit.

²⁰ Die Übersetzerin von "Was ist Religion?", Dora Fischer-Barnicol, schreibt dazu in der Einführung: "Wir müssen den Mut aufbringen, ... uns selbst in die Schwebelage zu bringen und in der Schwebelage zu halten. Dieser Mut ergibt sich aus dem Vertrauen in die eigene Tiefe, in die lebendige Kraft des eigenen, einem jeden von uns noch nicht und niemals vollkommen aufgedeckten Ursprungs." (WR 34) Zur Motivation für die Übersetzung des Buches schreibt sie: "Etwas von der Unbesorgtheit, der es letzten Endes ... auf Erfahrungen ankommt, die durch Worte und Gedanken *ausgelöst* werden können, hat wohl auch Nishitanis Vorschlag bestimmt, ... eine Übersetzung ins Deutsche zu versuchen." (WR 36) So kann sowohl die Übersetzung des Buches ins Deutsche sowie ins Englische, als auch das Buch in seiner japanischen Originalfassung mit gutem Grund als missionarisch bezeichnet werden, in dem Sinn, daß die Gedanken und Worte Nishitanis bei den Lesern eine vertiefte Selbst-Erfahrung bewirken können und sollen. [Hervorhebung von mir.]

²¹ WR 59, kursiv von mir.

²² In: Die Philosophie der Kyôto-Schule, S. 253

1.4. Nishitani: Die Überwindung des Nihilismus ist im Osten bekannt

Was bedeutet Nihilismus bei Nishitani? Ausgehend von dem, was ihm aus der Lektüre westlicher Philosophie des Nihilismus (Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Sartre, Marx, Stirner, Heidegger u.a.) bekannt war und über dieses hinausgehend, entwickelt er unter Zuhilfenahme zen-buddhistischen Gedankenguts eine philosophische Basis für Spiritualität, die gerade den Nihilismus als ihr Fundament nimmt. Nihilismus heißt für ihn vor allem: Das Nichts wartet im Grunde der Welt und des Seins auf den Menschen, und er hat es noch nicht realisiert. Der Mensch ist nichtig, nicht nur weil er sterblich ist, will aber davon nichts wissen, läuft davor weg, hat Angst. Überwinden läßt sich für ihn diese Form des Nihilismus dadurch, daß der Mensch dieses bedrohliche Nichts anschaut, sich ihm stellt, seine Angst davor überwindet und nicht mehr versucht, dieses Nichts, das seine (des Menschen) Nichtigkeit ist, von sich fernzuhalten, und indem er so dieses vernichtende Nichts in sich einläßt, wird er selber zu nichts. Das bedeutet, daß er die Nichtigkeit, die ihn von seiner ersten Sekunde an begleitet hat, zu integrieren lernt, das Nichts, das er schon von allem Anfang an war, ist jetzt mitten in ihm, es ist nicht mehr abgetrennt und irgendwo außerhalb – er ist bewußt zunichte geworden, ist selber dieses "Nichts" geworden. Es gibt daher kein ferngehaltenes Nichts mehr, das ihn bedrohen könnte. Nishitanis Meinung nach ist also eine bestimmte, für den sogenannten "Westen" typische Subjekt–Objektspaltung die Quelle der Problematik des Nihilismus, weil die Daseinsangst als wesentliche Komponente des existentiellen Nihilismus auf einer Subjekt–Objektspaltung beruht.

Durch die Überwindung der Subjekt–Objektspaltung im Augenblick der tiefsten Verzweiflung, die diese Erfahrung des Nichts und der Angst bewirkt, kann es also kein "Etwas" außerhalb geben, das den Menschen bedrohen könnte, da durch das und in dem Erleben der Verzweiflung alles "Außen" zugleich "Innen" ist und alles "Innen" zugleich "Außen". Wer in diesen Abgrund gefallen ist, muß am Boden des Abgrunds keine Angst vor einem Sturz mehr haben. Dies ist der Grund, warum Nishitani in der Realisation des Nihilismus dessen Überwindung sehen kann: Das Wegfallen aller Grenzen zwischen Selbst und

Umwelt ermöglicht ein "Sein mittendrin", die Erfahrung der immer schon dagewesenen All-Einheit, und ermöglicht ein glückliches und freies Existieren. Frei ist dieses Existieren auch besonders dazu, zu spüren, was zu tun ist, da keine Spannungen und Ängste mehr den Blick verstellen.

Diese Lehre ist, so Nishitani, die des Buddha in der Überlieferung durch die Zen-Patriarchen. Er erläutert daher seine Gedanken immer wieder mit Hilfe von Zen-Texten oder buddhistischen Sutren.

Wenngleich es zwischen Nishitanis "Gewahrwerden des Nichts im Grunde der Gegenwart" und Nietzsches Zarathustra erstaunliche Gemeinsamkeiten gibt, sind doch die Unterschiede nicht zu übersehen. Nishitani verwendet, wenn er phänomenologisch über Erleuchtung denkt, Anekdoten von historischen Personen, Sutren, und Sprüche von Zen-Meistern. Er greift also zurück auf konkrete Existenzen. Bei Nietzsche liegt die Sache bedeutend anders: Zarathustra ist eine Erfindung. Dennoch könnten viele seiner Lehren dem Mund eines Zen-Meisters entstammen.

Zwischen den beiden bleibt ein Unterschied, der durch Interpretation von Textpassagen kaum aufgeheilt werden kann. Je genauer man die Texte von Nishitani und Nietzsche liest, desto ungreifbarer wird der Unterschied, denn viele Sätze gleichen einander wie gesagt beinahe wörtlich. Der Unterschied zwischen den beiden Autoren *verschwindet* aber nicht, sondern beginnt auf eine andere Art anwesend zu werden; er besteht in voneinander verschiedenen Gestimmtheiten, welche bei der Lektüre der Texte entstehen. Aus dieser und in dieser Spannung entstand die vorliegende Arbeit; es liegt somit in der Natur der Sache, daß bei der Diskussion von Gemeinsamkeiten die Unterschiede deutlicher werden als diese und umgekehrt.

**2. GRUNDZÜGE VON NIETZSCHES
PHILOSOPHIE DES NIHILISMUS UND DER
EWIGEN WIEDERKEHR DES GLEICHEN –
SCHWERPUNKT EXISTENZIELLE
PROBLEMATIK. DARSTELLUNG,
INTERPRETATION, KRITIK**

2.1. Von den drei Verwandlungen¹

Diese Rede Zarathustras, die erste in den "Reden Zarathustras", folgt unmittelbar auf die 10 Abschnitte von Zarathustras Vorrede, wo schon wesentliche Elemente genannt wurden, die im ganzen Buch, und freilich nicht nur in diesem, von großer Bedeutung sind. Zu diesen gehören: Adler und Schlange als Symbole für den Übermenschen und die ewige Wiederkehr, die Aussage, Zarathustra sei erwacht und Kind geworden; er gehe von seinem Berg hinunter, um die Schlafenden zu wecken, des weiteren die Aussage, der Mensch sei "ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde"². Im Verlauf von "Also sprach Zarathustra" und zum Teil auch in dieser Arbeit werden diese Elemente zunehmend an Kontur gewinnen.

"Von den drei Verwandlungen" ist also die erste der "Reden" und im Gegensatz zu den Vorreden, in denen Zarathustra entweder zu eigens erwähnten Personen (zum Greis oder zum Seiltänzer beispielsweise) oder zum Volk sprach (was sich dann als nicht zielführend herausstellte ("nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten"³), haben diese Reden am ehesten die genannten "Gefährten" als Adressaten, oder auch "Alle und Keinen", wie Nietzsche im Untertitel des Buches vermerkt.

¹ Za I, Die erste der "Reden Zarathustras", KSA 4, 29ff

² KSA 4, S. 16

³ KSA 4, S. 25

In den "drei Verwandlungen" spricht Zarathustra in bildhafter Rede von drei Verwandlungen des menschlichen Geistes: "wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kind zuletzt der Löwe"⁴.

Es ist gut, im Gedächtnis zu behalten, was Zarathustra zum Volk über den Menschen gesagt hatte: "Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde."⁵, und daß der Seiltänzer, der diesen Weg gewagt hatte, in den Abgrund gefallen war, der sich rechts und links von diesem Weg befindet. Der Gang zum Übermenschen ist also eine äußerst riskante Gratwanderung, aber dennoch notwendig, denn der "Übermensch ist der Sinn der Erde"⁶.

Der Text von den drei Verwandlungen ist gewissermaßen ein programmatischer Überblick und zeichnet drei Schritte im Prozeß der Realisierung qua Überwindung des Nihilismus vor: a) das duldsame Sich–Beugen unter die tausendjährigen Werte und das schwere Tragen an diesen (Kamel), b) die Rebellion dagegen, ohne ihnen neue Werte entgegensetzen zu können (Löwe) und c) die Erlösung im unschuldigen Spiel des Kindes.

Der tragsame Geist, symbolisiert durch das Kamel, fragt, was das Schwerste sei, will es auf sich nehmen und seiner Stärke froh werden. Er überlegt, was es denn sei, dieses Schwerste:

" ... sich erniedrigen, um seinem Hochmut wehe zu tun? ... oder ... von unserer Sache scheiden, wenn sie ihren Sieg feiert? ... oder ... krank sein und die Tröster heimschicken ... oder ... in schmutziges Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, oder die lieben, die uns verachten ... ?

In dieser ersten Phase, die das Zu–sich–selbst–Kommen des Nihilismus ist, muß der menschliche Geist die von Nietzsche hier genannten lebensverneinenden Werte⁷ (das sind im Besonderen die moralischen Werte des christlich–platonischen Abendlandes) bewußt auf sich nehmen. Der tragsame Geist tut dies, er nimmt alles das auf sich und geht in die Wüste. Der tragsame Geist des Kamels nimmt die Lasten auf sich, die den tradierten Werten des Abendlandes

⁴ KSA 4, S. 29

⁵ KSA 4, S. 16

⁶ KSA 4, S. 14

entsprechen, wobei der Wille (hier eigentlich noch die Verpflichtung) zur Wahrheit von ausschlaggebender Bedeutung wird.⁸ Der grobe gemeinsame Nenner dieser Lasten lautet *Selbstüberwindung*; das zu tun, was am schwersten fällt. In vielem erinnert die Aufzählung dieser Lasten an Weisungen Jesu (vielleicht besonders: "Die lieben, die uns verachten"). Diese Weisungen sind Imperative, sie sind das "Du–Sollst" in der abendländischen Moral.

Der tragsame Geist, der redliche Geist der Erkenntnis, nimmt diese Lasten auf sich und geht beladen mit diesen in die Wüste, das Sinnbild für Einsamkeit. Hier hat er die Möglichkeit, abseits vom Lärm des Alltags die Kämpfe der einander widersprechenden Impulse in sich auszutragen. Hat der tragsame Geist bis hierher durchgehalten, ergibt sich für ihn in der Wüste die Chance, das Wesen dieses inneren Krieges zu erkennen.

Es ist der Krieg zwischen dem "Ich–Will" (des nunmehr zum Löwen gewordenen Geistes) und dem "Du–Sollst" der "tausendjährigen Werte". Ich möchte betonen, daß diese Verwandlung zum Löwen, dieses Aufstehen des Selbst–Willens, eine *direkte Konsequenz* aus den tausendjährigen Werten ist. Das geduldige und starke Aufsichnehmen der tausendjährigen Werte ist ja auch das Ernstnehmen der (biblisch geforderten) Wahrhaftigkeit. Und diese Wahrhaftigkeit selber schaffte erst Raum für die Erkenntnis des Widerspruches, in dem vieles vom "Du–Sollst" zu den Grundkräften des Lebens, die "Ich–Will" sagen, steht.

⁷ hier nur fragmentarisch: Warum sind die tausendjährigen Werte des Platonismus und des Christentums nihilistisch? – Diese Grundthese in Nietzsches Philosophie des Nihilismus beruht auf der Tatsache, daß die naheliegendsten und ursprünglichsten Dinge wie "Erde" und "Leib" und in weiterer Folge auch das Weibliche als Nichtseinsollendes gekennzeichnet werden im Hinblick auf eine übersinnliche, jenseitige Welt. Bei Platon war dies die Welt der Ideen, zu welcher der Philosoph aufstrebte. Der Blick auf die Ideen läßt den Philosophen seinen Leib als Gefängnis erleben. Genau dies prangert Nietzsche an, wenn er den Zarathustra sagen läßt: "Einst blickte die Seele verächtlich auf den Leib: und damals war diese Verachtung das Höchste: – sie wollte ihn mager, grässlich, verhungert. So dachte sie ihm und der Erde zu entschlüpfen." (KSA 4, S. 15). Als Gegengewicht beschwört Zarathustra seine Zuhörer: "...bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht." (ebda) Das gilt auch und gerade für ein Christentum, das sich die Auferstehung mit einem *geistlichen* Leib (1Kor 15, 44) in einer jenseitigen Zukunft erhofft.

⁸ Vgl dazu auch die Interpretation des Lenzer–Heide–Fragments weiter unten.

Die Redlichkeit bewegt den Kamel–Geist nun, sich auf die Seite des Lebens, des Willens der Erde zu stellen und *selbst zu sein*. Hier verwandelt er sich in den Löwen, der gegen den Drachen kämpft, der "Du–Sollst" heißt, und auf dessen goldenen Schuppen die tausendjährigen "Du–Sollst"–Werte glänzen. Der Kampf zwischen Löwe und Drache ist das Ringen um die Selbstwertung im redlichen Menschen. Wenn alles gut geht, dann zerbricht der Löwe die Tafeln mit den alten Werten (vgl. 2 Mose, 31–34) und nimmt sich das Recht zu neuen Werten. Er kann nun in das Stadium des "Lebens als Experiment" eintreten und sich auf die Suche nach neuen Werten machen. Nietzsche wiederholt am Ende des Teils über den Löwen ein Wesentliches: Der Löwe kämpft(e) in Wirklichkeit gegen seine eigene Liebe zum "Du–Sollst" der tausendjährigen Werte, er muß "sich Freiheit raube[n] von seiner Liebe". Der Löwen–Geist schafft also die Offenheit, den Raum und die Freiheit für neue Werte. Jedoch – das betont Nietzsche – die neuen Werte selber schaffen, das kann er (der Löwe) nicht. Das Bild des Löwen, der die Schlacht mit dem Drachen geschlagen hat, entspricht wohl am ehesten dem Suchenden, der in der Einsamkeit aufgeräumt hat mit allen Widersprüchen, die sich aus der anerzogenen Moral mit seinem Selbst ergeben haben, der höchstwahrscheinlich aber auch erkennen mußte, daß sein Selbst (geprägt und geformt) *ist* durch eben diese Werte. Es ist die Stärke, von der es abhängt, ob dieser suchende Mensch wahrhaftig zu seinem Selbst (für Nietzsche fast synonym mit Leib) vordringen kann, oder ob dieses Selbst noch durch unbewußte (ehemals von außen gekommene, nun internalisierte) Imperative vor sich verschlossen gehalten wird. Es ist dies ein Prozeß geistigen Verdauens, weshalb Nietzsche auch die Wiederkäuer im Buch Zarathustra eine große Rolle spielen. Erst am Ende dieses leib–geistigen Prozesses, wenn alles erkannt und benannt wurde, ergibt sich die Möglichkeit für den Suchenden, daß er sich auf die Seite seines Selbst, seines Leibes stellt. Doch nun liegt dieses Selbst quasi nackt vor ihm, zwar "gesäubert" durch die Auseinandersetzung mit den aufoktroierten Werten, jedoch ohne Sinn, ohne Richtung. Dieser Zustand ist der zweite Grad im individuellen Nihilismus. War der erste Grad die Verachtung des Realen im Hinblick auf das Ideale, ist dieser Grad die Orientierungslosigkeit des Realen nach dem Zerschlagen des Idealen. Nach der geschlagenen Schlacht ist nun Stille eingekehrt, nichts ist da, was das zarte, neuentdeckte Selbst mehr übertönen

könnte. Jetzt erst kann der suchende Mensch wieder zurückkehren und in diesem quasi neugeborenen Selbst leben lernen, auf denjenigen Sinn hören, der ihm von diesem Selbst gezeigt wird. Nietzsche nennt diese Zeit die des Kindes, es ist Unschuld und Vergessen, und vor allem: "ein Neubeginn"⁹. Das was der Mensch schon einmal begann, nämlich aus Werten ein Leben zu gestalten, das muß er jetzt noch einmal neu beginnen. Die Vorzeichen dieses Beginns sind jetzt aber ein uneingeschränktes Ja zum Realen, zu sich selbst und zu seinem eigenen Leib. Nietzsche stützt diese Interpretation, wenn er gegen Ende der "drei Verwandlungen" Zarathustra sagen läßt: "Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja–sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene."¹⁰ Der dritte Grad in der Überwindung des Nihilismus ist eingetreten. War der zweite Grad gekennzeichnet durch das Fehlen des Idealen und das noch nicht wirkliche Gefundenhaben des Realen, so wird im dritten Grad jenes Reale, von dem der zweite Grad noch denkt: "was, das soll alles sein?", als das Eigentliche, das Wesentliche erkannt, das allen Sinn schon in sich trägt.¹¹ Hier ist der Nihilismus – so wird Nishitani sagen – realisiert und *somit* überwunden¹². Im Buddhismus ist das Bild vom spielenden Kind als Bild für Erleuchtung bekannt, diese ist das "Spiel im König–Samadhi"¹³.

Diese riskante Gratwanderung bis zu diesem vorläufigen Ende (welches ein Neubeginn ist) zu gehen, bleibt nach Nietzsche nur wenigen "Exemplaren" der Gattung Mensch vorbehalten. Das trifft auch und gerade auf das 20. Jh. Zu, im dem eine wachsende Zahl von Menschen die traditionell–metaphysischen Kategorien und Werte zwar nach außen hin ablehnt, aber in einer umso komplizierteren Weise diesen Werten verhaftet bleibt. Es ist zwar kein

⁹ KSA 4, S. 31

¹⁰ KSA 4, S. 31

¹¹ Nietzsches Verherrlichung von spielenden Kindern mag aufs Erste recht fragwürdig erscheinen; man fragt sich, ob denn auch zornige oder streitende Kinder Unschuld und "heiliges Ja–Sagen" sind. Dies ist zu bejahen, denn es ist gerade jenes Handeln aus dem Selbst, jenes ungebremste und nicht *selbstzerstörerische* Tun, in dem Nietzsche das wahre Wesen des Lebendigen sah.

¹² vgl. SON 64, wo Nishitani schreibt: "...In other words, it must be a consummation of nihilism within the self and at the same time an overcoming of nihilism."

¹³ vgl. Was ist Religion 4, IV (S. 288 ff.)

metaphysisches Ideal mehr, nach dem die meisten aus sind, aber dennoch ein Ideal, eine Utopie, wie unterschiedlich diese jeweils auch aussehen mag. Als gemeinsamer Grundzug mit der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, in der Nietzsche seine Analysen anstellte gilt das Fehlen der großen Bejahung.

2.2. Überwindung des Nihilismus durch Zarathustra, den Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen

"Also sprach Zarathustra" ist dasjenige Werk, auf das Nietzsche besonders stolz war und in dem das, was Nietzsche unter "Überwindung des Nihilismus" verstand und lehren wollte, auf besonders eindrückliche aber auch eigentümliche Art zum Vorschein kommt. Hier sollen anhand eines Aufsatzes von Jörg Salaquarda über "Die Grundconception des Zarathustra" die Zusammenhänge zwischen dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen und der Überwindung des Nihilismus interpretiert werden, deren innere Verbindung von diesem Aufsatz deutlich herausgestellt wird.

Zuerst erörtert Salaquarda die Problematik, welcher Textgattung der Zarathustra angehöre sowie die Frage nach der Person Zarathustras. Dieser ist nämlich an keine Rolle gebunden und kann die Rollen, die er einnimmt, dadurch umso besser verkörpern. Er ist "Dichter, Prophet, Religionsstifter, Moralist, und doch wieder alles das nicht."¹⁴ Zarathustra steht für Selbstüberwindung, die die Überwindung des Geistes der Schwere ist, weiters vollzieht sich an ihm die Selbstüberwindung der Moral. Schließlich repräsentiert er die *Selbstwerdung* in zweifacher Weise. Erstens wird gezeigt, welche Hindernisse (Versuchungen, Irrtümer, ...) er überwindet, zweitens, daß er den Mut zum Angriff auf seine eigenen Meinungen haben muß.¹⁵ Zarathustra erinnert an den "Übermenschen" und er ist der *Lehrer der ewigen Wiederkunft*.

¹⁴ Salaquarda Jörg, Die Grundconception des Zarathustra, in: Nietzsche und die Schweiz, hg. von David Marc Hoffmann, Zürich 1994, Ss. 85–95, hier: S. 85

¹⁵ ebda, S. 86

Bei der Abfassung seines «Zarathustra» hat Nietzsche wesentlich auf die Mitteilung dieses Gedankens [i.e. die ewige Wiederkehr des Gleichen] abgezielt. Dazu kommt es in dem uns vorliegenden Werk zwar *nicht*, aber Zarathustras Sicheingestehen des Gedankens macht seinen dramatischen Höhepunkt und gedanklichen Abschluß aus. Zarathustra ist ... «der Lehrer der ewigen Wiederkehr».¹⁶

Salaquarda fragt weiter, was denn das Neue von Nietzsches Wiederkehrgedanken sei. Den Gedanken gibt es nämlich schon bei den Griechen, nämlich bei Heraklit und in seiner Folge in der Stoa, was Nietzsche freilich bekannt war.

Das Besondere an der Wiederkehrlehre Nietzsches liegt laut Salaquarda darin, daß Nietzsche einen ihm *bekannt* Gedanken *erfahren* hat, daß er ihn *erkannt* hat, und aus dieser Erfahrung heraus kann Nietzsche den Wiederkehrgedanken sehr konkret bestimmen. Salaquarda interpretiert den Aphorismus 341 der *Fröhlichen Wissenschaft*¹⁷, wo sich Nietzsches erste öffentliche Äußerung des Wiederkehrgedankens befindet. Die ewige Wiederkehr bei Nietzsche zeichne sich aus durch:

- Die Wiederholung von *allem*. Nichts geht verloren; selbst der kleinste «Seufzer», jeder Gedanke, jede Lust und jeder Schmerz, alle kleinen und großen Ereignisse werden wiederkehren.
- Die Wiederkehr von allem *in der gleichen Anordnung*, ohne jede Variationsmöglichkeit: «Alles in der selben Reihe und Folge».
- Die *immer wieder geschehende* Wiederkehr von allem in der gleichen Reihenfolge. Der Angesprochene wird dieses sein jetziges Leben daher nicht nur «noch einmal», sondern «noch unzählige Male leben müssen». «Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht». [hier] Unausgesprochen impliziert das natürlich auch, daß er es auch schon unendlich oft gelebt hat.

Nietzsche–Zarathustra hält es für wichtig, sich den Gedanken der ewigen Wiederkehr *einzuverleiben*. Das beste Mittel dafür ist, den Gedanken zu *lehren*¹⁸. Der Lehrer der ewigen Wiederkehr ist Zarathustra, und merkwürdigerweise gelingt es diesem – so stellt Salaquarda fest – gerade nicht. In den beiden ersten

¹⁶ ebda.

¹⁷ ebda, S. 87

¹⁸ Zur Interpretation des "größten Schwergewichts" siehe: Jörg Salaquarda, Der ungeheure Augenblick, in: Nietzsche Studien 18/1989, S. 317 – 337

Teilen von Zarathustra erscheint der Gedanke "nur verschlüsselt, in Andeutungen und Symbolen. Ausgesprochen wird er erst im dritten Teil, aber auch dort nur, wenn Zarathustra mit sich allein ist."¹⁹ Nach Lampert²⁰ sei der Abschnitt "der Genesende" des dritten Teils "the most direct statement of the meaning of the eternal return". Aber selbst hier muß gründlich analysiert und interpretiert werden, um Klarheit über das hier Ausgesagte zu bekommen. Doch um den dort stattfindenden Kampf Zarathustras mit dem Wurm und der Schlange zu verstehen, ist es notwendig, sich seine vorangegangene Auseinandersetzung mit dem Zwerg, der den Nihilismus und somit den Geist der Schwere symbolisiert, zu vergegenwärtigen.

2.2.1. Interpretation von "vom Gesicht und Rätsel" (Za III/2) – Zarathustras Auseinandersetzung mit dem Zwerg.

Hier – in "vom Gesicht und Rätsel" – ist es vorerst kein Wurm, sondern ein Zwerg, mit dem Zarathustra den Kampf aufnehmen will. Salaquarda stimmt mit Lampert überein, daß der Zwerg die Verkörperung des weltflüchtigen Nihilismus à la Schopenhauer sei.²¹ Gleichzeitig wird der Zwerg mit dem drückenden Geist der Schwere identifiziert. Der Zwerg reitet auf Zarathustras Schultern, dieser wirft ihn ab und beginnt den Kampf. Die erste Phase des Kampfes ist dadurch geprägt, daß Zarathustra den Zwerg zum Eingeständnis des Kreischarakters der Zeit bewegen will, was ihm auch gelingt. In der zweiten Etappe ist der Zwerg verschwunden dafür sieht Zarathustra *einen Menschen*, genauer: einen jungen Hirten. Diesem hängt eine schwarze, schwere Schlange aus dem Mund – sie hat sich in seinem Schlund festgebissen. Zarathustra will dem Hirten die Schlange aus dem Mund ziehen, was jedoch nicht gelingt, also rät er ihm, die Schlange abzubeißen. Dieser Rat rettet dem Hirten das Leben: er beißt der Schlange den Kopf ab und speit diesen weit weg von sich, – und nun ist er "ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte*". Von da an sehnt sich Zarathustra nach diesem Lachen. "Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen

¹⁹ Salaquarda, Grundconception, S. 88

²⁰ Lampert, Interpretation of Zarathustra, S. 211, zit. bei Salaquarda, aaO, S. 88

²¹ Salaquarda, aaO 90, Lampert, aaO, 162ff.

war, – und nun frisst ein Durst an mir, ein Sehnsucht, die nimmer stille wird. Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir: oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben! – Also sprach Zarathustra."²² Der Kampf Zarathustras mit dem Nihilismus/Zwerg wird in "der Genesende" wiederaufgenommen.

2.2.2. Interpretation von "der Genesende"²³

Im ersten der zwei Unterabschnitte "fordert Zarathustra den Gedanken heraus", fällt aber in Ohnmacht, bevor der Kampf richtig in Gang gekommen zu sein scheint.

Im zweiten erholt er sich und unterredet sich mit seinen Tieren über die Ergebnisse und Konsequenzen des Kampfes mit der Schlange.

Hier wird von einem Kampf Zarathustras mit der Schlange berichtet, was die oben schon aufgetretene Vermutung bestätigt, daß der Hirt kein anderer als Zarathustra selbst ist, und die "Schlange" sein innerer Gegner, Zarathustras "Abgrund" und seine "letzte Tiefe". Zarathustra selbst ist es, der den Abgrund herausfordert, er will den "Wurm wachkrähen" und ihn auch wach halten, und als der Wurm aufwacht und röchelt, fordert Zarathustra ihn weiter heraus, indem er sich ihm vorstellt:

- [Ich bin] Zarathustra
– der *Gottlose*, der lehrt, daß Gott tot ist!
– der *Fürsprecher des Lebens*, der sich gegen Weltflucht und –verneinung wendet.
– der *Fürsprecher des Leidens*, für den das Leiden keinen Einwand gegen das Leben darstellt.
– der *Fürsprecher des Kreises*, der sich gegen jede Gestalt einer teleologischen Betrachtung ausspricht.²⁴

Jetzt erfährt man, daß Nietzsche–Zarathustra selber der Hirte im oben interpretierten Abschnitt ist und es wird genauer ausgeführt, was dieses Untier ist, die Schlange:

²² Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2 = KSA 4, 202

²³ Za III, Der Genesende = KSA 4, S. 270ff

²⁴ Salaquarda, aaO, 89ff

Der große Überdruß am Menschen – *der* würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen ... ‚Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dess du müde bist, der kleine Mensch‘ – so gähnte meine Traurigkeit ... Und die ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – das war mein Überdruß an allem Dasein! Ach, Ekel! Ekel! Ekel!²⁵

An dem Ekel, der Zarathustra erneut zu überwinden droht, ist zu erkennen, daß er die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht freudig bejahen kann, angesichts der Tatsache, daß der Pöbel–Mensch ewig wiederkehrt. Zarathustra sagt ferner: "Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Loos –, als Verkündiger gehe ich zu Grunde!" Salaquarda sieht darin den

... Abschluß der gedanklichen Entwicklung von «Also sprach Zarathustra». Zarathustras «Untergang», der im ersten Abschnitt der «Vorrede» begonnen hatte, endet damit, daß der Protagonist sein Schicksal akzeptiert. Er ist seinem «Abgrund» nicht länger ausgewichen, hat seine «schwerste Überwindung» auf sich genommen und sie – in bestimmten Grenzen – bestanden. Dadurch ist er in die Haltung des «*Amor fati*» eingetreten. Zarathustra hat (existenziell) vollzogen, was er lehren soll. Er ist der geworden, der er ist.²⁶

Damit, daß Zarathustra aufgrund des Wiederkunftsgedankens den *amor fati* als einzig erstrebenswerte Haltung entdeckt und sie aber nicht in vollem Umfang verwirklichen kann, endet Salaquardas Beurteilung des philosophischen Grundschemas dieses Werkes. Dies wird für Nishitani auch zu einem besonderen Ansatzpunkt seiner Kritik werden.

2.3. Das Fragment aus Lenzer Heide – Interpretation seiner Grundaussagen

Dieses Fragment²⁷ ist von Nietzsche auf den 10. Juni 1887 datiert und trägt den Titel "Der europäische Nihilismus", gilt als eines der zentralen Dokumente für

²⁵ Za III, Der Genesende 1 = KSA 4, 271

²⁶ Salaquarda, aaO, 94

²⁷ KSA 12, Frg. 5 [71], S. 211ff.

Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Nihilismus und ist in 16 Abschnitte gegliedert.

Grundsätzlich ist zu sagen, daß die grobe Struktur in der Entwicklung des Nihilismus bis zu dem Zeitpunkt, zu dem Nietzsche die Entwicklung des Nihilismus beobachten konnte, sich in drei dialektischen Momenten entfaltete, von denen das erste, die These, die "christliche Moral-Hypothese" ist²⁸. Nietzsche sieht in ihr die Sammlung und Konzentration des Nihilismus der Unterdrückten, die "Sklavenmoral"; so sagt er z.B. an anderer Stelle: "Christlich ist die Todfeindschaft gegen die Herren der Erde, gegen die "Vornehmen" ..." ²⁹ Sie hatte folgende Vorteile:

- Sie "verlieh dem Menschen einen absoluten Wert, er brauchte sich nicht mehr als zufällig empfinden in "seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens".
- Sie "diente den Advokaten Gottes", indem sie der "Welt trotz Leid und Übel" ihre Vollkommenheit ließ und das Übel voller Sinn erscheinen ließ.
- Sie setzte ein Wissen um absolute Werte beim Menschen an. Dadurch verhinderte sie, daß sich der Mensch als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte.

Nietzsche schließt mit der Summe: "Moral war das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus", denn sie "verhütete, daß sich der Mensch als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm..."

Der *praktische* Nihilismus ist somit das Gefühl der Zufälligkeit des Menschen im Strome des Werdens und Vergehens sowie die Erfahrung, daß die Welt alles andere als vollkommen ist, daß es Leid und Übel gibt.

Der *theoretische* Nihilismus – er kann aber aufgrund der christlichen Moral-Hypothese als solcher noch nicht erscheinen – bedeutet nun, daß der Mensch sich als Menschen verachtet, gegen das Leben Partei ergreift und am

²⁸ siehe auch die Ausführungen zu den "drei Verwandlungen" in dieser Arbeit.

²⁹ AC 21 (=KSA 6, S. 188) Vergleiche auch AC 16 (=KSA 6, 182), wo Nietzsche feststellt, daß der christliche Gott eine "widernatürliche Castration eines Gottes zu einem Gotte bloss des Guten" sei und daß dies jenseits aller Wünschbarkeit läge. "...es gibt keine andre Alternative für Götter: entweder sind sie der Wille zur Macht – und so lange werden sie Volksgötter sein – oder aber die Ohnmacht zur Macht – und dann werden sie nothwendig gut..."

Erkennen verzweifelt. Das "Wissen um absolute Werte", das die Moral beim Menschen ansetzte, verhinderte diesen Nihilismus.

Zu den Werten der christlichen Moral gehörte aber unter anderen auch die Wahrhaftigkeit, die sich nicht nur in "Gewissens–Vivisektion" und "Beichtväter–Feinheit"³⁰ erschöpfte, sondern dieser Wille zur Wahrheit war eine Kraft innerhalb der Moral, die sich schließlich gegen die Moral selbst wenden konnte, weil sie ihre Verlogenheit und Lebenswidrigkeit erkannt hatte. Durch die Kraft der Wahrhaftigkeit (welche wir allerdings der christlichen Moral verdanken), gewinnen wir die "Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit", der Wahrheitswille wirkt jetzt als Stimulans zum Nihilismus³¹, weil man erkannt hat, daß es besser ist, *ohne* Rechtfertigungen zu leben, als mit falschen. Dennoch hängen wir noch an den Werten, "derentwegen wir noch zu leben aushalten". Daher sind wir an der Schwelle eines Auflösungsprozesses: Das, was wir erkennen, mögen wir nicht (den Strom des Werdens und Vergehens, die schlechthinige Existenz von Leid und Übel), aber das, was wir uns gerne vorlügen möchten, dürfen wir nicht mehr schätzen. Dies ist der Auflösungsprozeß, der den Nihilismus zutage bringt, den das Christentum so effizient verdeckt hatte.³²

Dies kann deshalb geschehen, weil wir es uns mittlerweile leisten können, unseren Wert nicht mehr als so absolut zu sehen, in unserem Europa, in unserer abgesicherten Welt, "wir ertragen eine bedeutende Ermäßigung dieses Wertes, wir dürfen viel Unsinn und Zufall einräumen". "Gott" kann nun als eine viel zu extreme Hypothese gesehen werden.

An dieser Stelle geschieht der dialektische Gegenschlag: "...extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber umgekehrte." Was den ersten Nihilismus ablöste, ist der zweite Nihilismus, ist der "Glaube an die absolute Immoralität der Natur", man ist überhaupt gegen einen "Sinn ... im Dasein mißtrauisch" geworden. Die Welt– und Selbst–Interpretation der christlichen Moral war die einzige, ging aber zugrunde und jetzt gibt es gar keine Welt– und Selbst–Interpretation mehr, das ist der

³⁰ GM III/27 = KSA 5, 409

³¹ KSA 12, Frg 5[71], Pkt 2 = S. 211

³² vgl. hierzu auch Nishitanis Ausführungen in WR 1, VI (S. 85ff), der auch die These vertritt, daß der Nihilismus ein im Christentum angelegtes Problem sei. Wesentlich ist in diesem Zusammenhang seine Reflexion auf die *creatio ex nihilo*.

Status, nachdem diese Hypothese gefallen ist. Es gibt noch keine neuen Werte (hierzu hat Nietzsche aber später konkrete Vorstellungen), daher muß es jetzt so erscheinen, "als ob alles umsonst sei."

"Daß dieses Umsonst der Charakter unseres gegenwärtigen Nihilismus ist, bleibt nachzuweisen." – es gibt keinen Zweck mehr, kein Ziel, die *Dauer* dieses umsonst–Lebens ist nunmehr der lähmendste Gedanke.

An dieser Stelle bringt Nietzsche die ewige Wiederkehr ins Spiel: Was wäre, wenn dieses "Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel" ewig wiederkehrt – "ohne ein Finale ins Nichts"? Wenn uns nicht einmal die Möglichkeit bleibt, uns auf ein Ende zu freuen nach diesem sinn– und zwecklosen Leben, sondern wenn dieses immer und immer wiederkommt? Nietzsche hat es schon gesagt: Das ist die furchtbarste Form dieses Gedankens, die "extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das "Sinnlose") ewig"³³.

Will ein Mensch – oder gar die gesamte Menschheit – unter diesen Bedingungen weiterleben können, dann muß sich in der Geisteshaltung etwas radikal ändern. Wir stehen noch allzusehr unter dem Schock der Lücke, der Leere, die der Fall des moralischen Gottes aufriß, und unser Blick ist noch nicht frei dafür, den Sinn *im* Prozeß sehen zu können. Dementsprechend fragt Nietzsche auch:

Bringen wir die Zweckvorstellung aus dem Prozesse weg und bejahen wir trotzdem den Prozeß? – Das wäre der Fall, wenn Etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben erreicht würde – und immer das Gleiche

...

Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich an jedem Geschehen ausdrückt, müßte, wenn er von einem Individuum als sein Grundcharakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gutzuheißen. Es käme eben darauf an, daß man diesen Grundcharakterzug bei sich als gut, werthvoll, mit Lust empfindet.³⁴

Diese neue triumphierende Bejahung des Daseins, das geradezu *dadurch* aufgewertet wird, daß es keinen Sinn mehr hat, keinen Sinn, der irgendwo

³³ KSA 12, Frg 5[71], Pkt 6 = S. 213

³⁴ ebda, Punkte 7 und 8 = S. 213f

außerhalb dieses Daseins zu suchen wäre, daß es Sinn in Überfülle hat gerade *dadurch, daß es ist*, dies wertet dieses Dasein enorm auf. Es ist nun ein Dasein, das seinen *Sinn in sich* hat und nicht durch eine fremde Sinnsetzung von außen verzweckt und selbstentfremdet wird. Daß dieses Dasein sich zudem ewig wiederholt, kann den Menschen dazu bewegen, "nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung"³⁵.

Mit dem Punkt 9 des Fragments eröffnet Nietzsche einen neuen Themenkreis, der zwar bis zu diesem Punkt schon mitgedacht war, aber jetzt voll thematisiert wird: den Willen zur Macht. War bisher das Problem einer Moralität der Natur das Thema, ist es ab hier die Moral als strukturierendes Moment im Zusammenleben der Menschen untereinander und im Zusammenleben der Menschheit mit der Natur. Die Frage also, die ihn hier bewegt, ist die nach dem Verhältnis des Willens zur Macht zur nihilistischen Moral.

Moral erweist sich als Schutz für die "Schlechtweggekommenen", die Unterdrückten – sie schützt diese Menschen vor dem "Sprung ins Nichts", vor der Verzweiflung am Dasein. Diese

Moral hat die Gewalthaber, die Gewaltthätigen, die "Herren" überhaupt als die Feinde behandelt, gegen welche der gemeine Mann geschützt, d.h. zunächst ermutigt, gestärkt werden muß. Die Moral hat folglich am tiefsten hassen und verachten gelehrt, was der Grundcharakterzug der Herrschenden ist: ihren Willen zur Macht.³⁶

Der Unterdrückte findet also in der Sklavenmoral Hilfe dadurch, daß er den Grundcharakterzug der Herrschenden, ihren Willen zur Macht, hassen lernt, und das bewahrt ihn vor dem "Sprung ins Nichts". Problematisch wird seine Situation aber dann, wenn der Wille zur Macht "dem Leben essentiell" wäre,

"wenn sich ergäbe, ... daß auch jenes Hassen und Verachten noch ein Machtwille ist. Der Unterdrückte sähe ein, daß er mit dem Unterdrücker auf gleichem Boden steht und daß er kein Vorrecht, keinen höheren Rang vor jenem habe."³⁷

³⁵ FW IV, Aph. 341 (KSA 3, 570)

³⁶ KSA 12, Frg 5[71], Pkt 9 = S. 214

³⁷ ebda.

Wiederum führt die Entwicklung zur Erkenntnis ("sähe ein..."), daß die Überlebensstrategie der Moral auf falschen Voraussetzungen beruht. Die Einsicht in die Moral als Rechtfertigung von Herrschaftsstrukturen wird hier als wesentlich bedrohlicher gewertet als die Einsicht in die Kleinheit in Zufälligkeit gegenüber der Natur. Wozu führt sie nun, diese Einsicht? Die Schlechtweggekommenen haben ihren Trost nicht mehr und gehen *zu Grunde*. Auf die Frage, wie sich dieses zu–Grunde–Gehen darstellt, antwortet Nietzsche im Punkt 11.

"Das zu–Grunde–Gehen präsentirt sich als ein – Sich–zu–Grunde–richten ..." Der Nihilismus der Schlechtweggekommenen äußert sich in einer Selbstzerstörung, die folgende Symptome aufweist:

die Selbstvivisektion, die Vergiftung, Berausung, Romantik, vor allem die instinktive Nöthigung zu Handlungen, mit denen man die Mächtigen zu Todfeinden macht ... der Wille zur Zerstörung als Wille eines noch tieferen Instinkts, des Instinkts der Selbstzerstörung, des Willens ins Nichts.³⁸

Nietzsche entdeckt selbst in diesem Selbstzerstörungs–Instinkt noch den Willen zur Macht, die Schlechtweggekommenen wollen auch "ihrerseits Macht..., indem sie die Mächtigen zwingen, ihre Henker zu sein." Wenn der Wille zur Macht auch keine andere Seinsmöglichkeit findet: Er bleibt dennoch er selbst, wenn er auch gezwungenermaßen in dieser pervertierten Form des "Willens ins Nichts" erscheinen muß, sobald die ehemaligen "Heilmittel": "Gott, Moral, Ergebung", nicht mehr angenommen werden. Somit wird hier wieder konsequent durchgehalten, "daß Leben selbst der Wille zur Macht"³⁹ sei. – Und wieder bemerkt Nietzsche, daß die Einsicht in diese Strukturen einen "ziemlichen Grad geistiger Cultur" voraussetzt, der Stand dieser Nihilisten sei "keineswegs nieder".

In Punkt 14 gibt Nietzsche eine Prognose, wie sich dieser Nihilismus der Schlechtweggekommenen (was Nietzsche jetzt "physiologisch: nicht mehr politisch" verstehen will, "die ungesundeste Art Mensch") äußern wird, nämlich in einer Krise, weil diese Art Mensch die Lehre von der ewigen Wiederkunft als Fluch empfinden und daher vor keiner Handlung mehr zurückscheuen wird. Diese Krise wird einen Sinn haben:

³⁸ ebda, Pkt 11 = S. 215

³⁹ ebda, Pkt 10 = S. 215

Der **Werth** einer solchen Crisis ist, daß sie reinigt, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich an einander verderben macht, daß sie den Menschen entgegengesetzter Denkweisen gemeinsame Aufgaben zuweist – auch unter ihnen die schwächeren, unsichereren ans Licht bringend und so zu einer Rangordnung der Kräfte, vom Gesichtspunkte der Gesundheit, den Anstoß giebt: Befehlende als Befehlende erkennend, Gehorchende als Gehorchende. Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen.⁴⁰

Gewissermaßen wird also wieder eine Selektion geschehen, wie sie Nietzsche durchaus als essentiell für lebendige Prozesse ansah.⁴¹ Die Stärksten, diejenigen, die diese Krise am besten überstehen, werden die Mäßigsten sein, die "keine extremen Glaubenssätze nöthig haben", die den Zufall und das Unvorhersehbare in einem gewissen Maß lieben, mit anderen Worten: "Menschen die ihrer Macht sicher sind".⁴² Die Krise der Werte ist somit ein *Selektionsprozeß*, den diese Menschen, "die reichsten an Gesundheit" am besten überstehen werden.

Zur Zusammenfassung: Die Krise der Werte vollzieht sich auf drei Ebenen: 1) Die Krise des Werts der Besonderheit des Menschen vor allem anderen Lebendigen, vor der "Natur", 2) die Krise der moralischen Werte, welche weltliche Herrschaft zugunsten der Unterdrückten ablehnten und 3) die Krise auf physiologischer Ebene als Synthese der ersten zwei Ebenen, den die "ungesundeste Art Mensch" deswegen nicht überleben wird (somit auch nicht überleben *soll*), weil sie sich selber zugrunde richtet. Die Krise rehabilitiert die Selektion, welche durch die Werte der nihilistischen Moral abgewertet worden war.⁴³ In einer Welt, die die Geltung des Willens zur Macht aus Einsicht in das Wesen des Lebens akzeptiert, ist für Nietzsche die Möglichkeit gegeben, "sich einen Gott "jenseits von Gut und Böse" zu denken"⁴⁴, er fragt, ob "ein Pantheismus in diesem Sinne möglich" sei, nachdem die Zweckvorstellung aus dem Prozeß des Lebens eliminiert worden ist.

⁴⁰ ebda, Pkt 14 = S. 216f

⁴¹ vgl. dazu: Müller-Lauter Wolfgang, Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche Studien 7(1978), Ss. 189–223.

⁴² KSA 12, Frg 5[71], Pkt 15 = S. 217

2.4. Moralkritik und Kritik der Mitleidsmoral

Nietzsche spricht in der Vorrede zur *Genealogie der Moral* davon, daß das Problem der Mitleids–Moral "zunächst nur etwas Vereinzelt" ⁴⁵ zu sein scheint, daß aber jedem, der hier fragen lernt und weiterfragt, sich eine "ungeheure neue Aussicht" auftun wird, sodaß dem der fragt schließlich der "Glaube ... an alle Moral" zu wanken beginnt, woraus sich eine neue Forderung ergibt: den "Wert dieser Werte ... selbst erst einmal in Frage zu stellen" ⁴⁶

Nietzsches Kritik an der Mitleids–Moral scheint folgendermaßen interpretierbar, hierzu zuerst zum Begriff: Mitleid ist für Nietzsche nicht in erster Linie ein Gefühl, das aus der Verbundenheit mit einem anderen Wesen erwächst ⁴⁷, sondern eine Tat, die jemand anders oder ich selbst von mir fordert, auch wenn diese Forderung, dieser Anspruch völlig unbewußt ist. Jedes "Du sollst!" ist für ihn aber nicht eine Aufforderung, was man zu empfinden, sondern was man zu tun hat. Das im Raum des platonisch–christlichen Abendland übliche Mitleid ist somit internalisiertes und uminterpretiertes Pflichtgefühl. Das Mitleid, gegen das Nietzsche ankämpft, ist also nicht dasjenige, welches "aus der Stärke" kommt (er kennt aber auch das). Nietzsche sieht aber auch hierin den Willen zur Macht am Werk. Er wendet sich gegen das Aufopferungs–Mitleiden, welches den Anderen unterwirft, verpflichtet, welches nicht aus Freundschaft und Mitgefühl zu einem konkreten Menschen, sondern aus "Liebe zu Gott" getan wird, welches nicht aus einem "ich will", sondern einem "ich soll" heraus handelt und eigentlich gar nicht *den Menschen meint*, mit dem ich leide. Nietzsche wendet sich gegen dasjenige Mitleid, das eine falsch verstandene, populär–christliche Moral fordert.

⁴³ So schreibt Nietzsche ein dreiviertel Jahr später: "Was ist die "Tugend", was "Menschenliebe" im Christenthum, wenn nicht eben diese Gegenseitigkeit der Erhaltung, diese Solidarität der Schwachen, diese *Verhinderung der Selektion*? Was ist der christliche Altruismus, wenn nicht der Massen–Egoismus der Schwachen, welcher erräth, daß wenn alle für einander sorgen, jeder Einzelne am längsten erhalten bleibt? ? Wenn man eine solche Gesinnung nicht als eine extreme Unmoralität, als ein Verbrechen am Leben empfindet, so gehört man zur kranken Bande und hat selber deren Instinkte..." Frg 15[110] aus dem Frühjahr 1888 (=KSA 13, S. 471)

⁴⁴ KSA 12, Frg 5[71], Pkt 7 = S. 213

⁴⁵ GM Vorrede 6 (= KSA 5, S. 252f)

⁴⁶ ebda.

⁴⁷ Zum für den Buddhismus zentralen Begriff des Mitgefühls vgl. WR S. 53f.

Das macht auch verständlich, warum diese Moral in seinem Sinne nihilistisch ist: Sie entspringt dem Willen zum Nichts (woher kommt er?), dem Unwillen, bei sich selber *zu sein* und zuerst einmal mit sich selber Mitleid zu haben, *mit sich selber zu sein* und seine eigenen Entartungen, seine eigenen Hindernisse, die eigene Lebensfeindlichkeit durch ein – anders verstandenes Mitleiden – zu heilen, genauer: heilen zu lassen⁴⁸. So verstanden entspringt der Wille zum Nichts der Resignation am Leben, dem Pessimismus. Daher ist die Mitleidsmoral lebensfeindlich und zementiert letztendlich zugleich die lebensverneinenden Instinkte des Bemitleideten.

Einen anderen Blick auf das Mitleid wirft Nietzsche zu Beginn des Zarathustra auf das Mitleiden:

Die Stunde, wo ihr sagt: "Was liegt an meinem Mitleiden! Ist nicht das Mitleid das Kreuz, an das der genagelt wird, der die Menschen liebt? Aber mein Mitleiden ist keine Kreuzigung."

Spricht ihr schon so? Schriert ihr schon so? Ach, daß ich euch schon so schreien gehört hätte!⁴⁹

Diese Stunde ist die Stunde der Verachtung und des Ekels, von der Nietzsche–Zarathustra vorher sagt, sie sei "das Größte, das ihr erleben könnt"⁵⁰. Hier wird darauf abgezielt, das Mitleid in seiner Lauheit und Schwäche, in seiner Unfähigkeit, wahrhaftiges Mit–Leid zu sein, kritisiert: "Aber mein Mitleiden ist keine Kreuzigung." Nietzsche wendet sich dagegen, daß in dieser Haltung die Menschen *eben nicht* wahrhaftig geliebt werden. Nietzsche–Zarathustra wünscht sich, die Menschen mögen endlich beginnen, sich an ihrer Kleinheit zu stoßen, mit ihr zu ringen, an ihr zu verzweifeln, mit anderen Worten: den Weg zum Übermenschen einzuschlagen. Das neue Mitleid ist das oben erwähnte Mitleid aus Stärke, einer Stärke die fähig ist, das Leid des anderen *am* eigenen Leib zu erfahren.

⁴⁸ Anders gesagt: Mitfühlendes Akzeptieren (das selbstverständlich zuerst bei einem selber beginnen muß) kann heilsam werden bzw. initiiert einen heilsamen Prozeß, der freilich durch ein entsprechendes soziales Umfeld, in dem diese Devise für alle gilt, getragen, unterstützt und verstärkt werden kann.

⁴⁹ Za I, Vorrede 3 = KSA 4, S. 16

⁵⁰ ebda.

2.5. Das größte Schwergewicht

Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: "Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muß dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: "du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage allem und jedem: "willst du dies noch einmal und unzählige Male?" würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?⁵¹

Die Reaktion des vom Dämon⁵² so Gefragten läßt sich in folgende Struktur gliedern:

- I. Unmittelbare Reaktion: Würdest du
 - A. den Dämon verfluchen oder
 - B. antworten: "du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!"?
- II. Langfristige Reaktion:
 - A. Der Gedanke bekommt keine Gewalt über dich.
 - B. Wenn er Gewalt über dich bekommt,
 1. verwandelt er dich oder
 2. er zermalmt dich vielleicht oder

⁵¹ FW IV, Aph. 341 = KSA 3, 570

⁵² Zur Interpretation des "größten Schwergewichts" siehe: Salaquarda, Der ungeheure Augenblick, aaO. Zur Frage nach dem Wesen des Dämons: 325–330. Dieser wird als "innere Stimme" (330) bzw. als "wahres Selbst" (FN 28 auf S. 324) identifiziert.

3. die Frage "Willst Du das?" liegt als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln. Dies ist der Weg, auf dem Du dem Leben gut werden kannst und nach nichts mehr verlangen kannst als nach dieser ewigen Bestätigung und Besiegelung.

- 1) Zur unmittelbaren Reaktion des Hörers auf die Lehre des Dämons: Daß ich ihm sage: Du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres, setzt voraus, daß ich einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt habe, wo ich ihm diese erfreute Antwort geben kann. Dies setzt voraus, daß sich der Dämon *zur rechten Zeit* an mich heranschleicht, denn sonst würde ich ihn verfluchen.
- 2) Die längerfristige Reaktion, die von Nietzsche hier thematisiert wird, beruht auf der Voraussetzung, "daß der Gedanke Gewalt über mich bekäme", und wenn dies eintritt, folgen weitere Möglichkeiten: a) er verwandelt mich, b) er zermalmt mich *vielleicht* und c) die Frage "will ich das...?" liegt als das größte Schwergewicht über meinem Handeln und Denken.

So wie es in diesem Text aussieht, ist dieses größte Schwergewicht dasjenige Moment im Prozeß, das den Menschen hinreifen läßt zu dem Zustand, in dem er sich selber und dem Leben ganz und gar gut wird, was der Überwindung des Nihilismus entspricht.

Freilich kennt Nietzsche auch die Möglichkeit, den Gedanken zu verdrängen und keine Gewalt über sich bekommen zu lassen. Doch bewertet er dieses Verhalten als Verdrängung, Resignation und Schwäche: Sein Wort dafür ist *décadence*; Hier ist der Prozeß in Stagnation gekommen. Doch als Mensch hat man jederzeit die Möglichkeit, dem Gedanken Raum zu geben, sich zu öffnen, und diese Haltung ist die Bedingung dazu, den Gedanken über sich Gewalt bekommen zu lassen. Hat der Gedanke einmal Gewalt bekommen, lastet er als das größte Schwergewicht auf dem Menschen, der als duldsamer Geist, als "Kamel" das größte Schwergewicht zu tragen bereit ist. Hier hat der Prozeß der drei Verwandlungen begonnen, der als sein Ziel hat: "Dir selber und dem Leben gut zu werden", mit Zarathustra gesagt: ins unschuldige Spiel des Kindes zu finden.

Der japanische Philosoph Ryogi Okochi, der im letzten Abschnitt seines Buches⁵³ den *amor fati* dem Begriff des Karma gegenüberstellt, schreibt dazu: "Willst "du" aber trotzdem leben, *mußt* "du" "dies noch einmal und unzählige Male" *wollen*, "nach nichts mehr als nach dieser ewigen Bestätigung und Besiegelung verlangen" *wollen*."⁵⁴ Das bedeutet, anders gesagt: Willst du in dieser Sinnlosigkeit der ewigen Wiederkehr leben können, *mußt* du dies jetzt (das (zur Zeit noch) Sinnlose) *wollen*. Du *mußt* die Gegenwart *wollen*, um nicht an ihrer Sinnlosigkeit zu scheitern. Nietzsches Aphorismus ist hier aber noch differenzierter, weil er die Freiheit des Menschen, dieser großen Frage Raum zu geben, mitthematisiert: "Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme..."

Das Auslassen und Vergessen dieses Sachverhalts, daß ein Mensch sich nur aus freien Stücken öffnen kann für dieses Tragen des größten Schwergewichts, scheint ein Problemfeld zu sein, das auch dem schlechtverstandenen Buddhismus, und damit ist nicht nur der im "Westen" rezipierte Buddhismus gemeint, eigen ist.

"Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du tun willst: "ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?", ist das größte Schwergewicht.", so schreibt Nietzsche.

Er spricht davon, daß die *Frage* "Will ich dies noch unzählige Male?" das größte Schwergewicht ist. Und er spricht davon, wie ich mir und dem Leben *gut werden* müßte, um nach nichts anderem mehr zu verlangen. Natürlich wird die Reaktion thematisiert, daß ich den Dämon, der mir von der ewigen Wiederkehr spricht, verfluchen könnte. Aber das Gegenteil, daß ich ihm antworten könnte: "Du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres" kommt bei Nietzsche gerade nicht durch ein "du *mußt* diesen Augenblick lieben", ins Spiel, sondern durch eine Frage: "Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „Du bist ein Gott ...?“⁵⁵

⁵³ Ryogi Okochi, *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht*, Darmstadt, wiss. Buchgesellschaft, 1995

⁵⁴ Okochi, aaO, 81

Im erwähnten Text von Nietzsche ist es die Vision, die vorerst noch Utopie ist, die den Menschen bewegt, anzieht und motiviert, sich auf den Weg zu begeben, auf dem das große Ja–Sagen geschieht.

⁵⁵ Diese Problematik scheint nicht nur in der westlichen Rezeption des Zen–Buddhismus gegenwärtig zu sein, sondern dürfte auch, was die Strenge und Unerbittlichkeit betrifft, mit der Praktizierende oft gedrängt werden, die Gegenwart zu akzeptieren, besonders im japanischen Zen eine große Rolle spielen.

Wird der praktizierende Buddhist mit einem "Du mußt" dazu angehalten, die Gegenwart zu akzeptieren, oder soll er sich die Frage stellen: "Wie stehe ich in der Gegenwart? – Flüchte ich mich in angenehme Erinnerungen oder Hoffnungen auf eine bessere Zukunft oder in Tagträume?" Ist es die Vision des Ja–Sagen–Könnens, die den Übenden *anzieht* oder wird mit Druck gearbeitet, der den Übenden letztlich frustriert? Diese Frage läßt sich als ein Beurteilungskriterium für meditative Übungspraxis u.U. heranziehen.

3. NISHITANI ZUR IDENTITÄT VON VERZWEIFLUNG UND ERLEUCHTUNG. INTERPRETATIONSVERSUCH DES AUGENBLICKS DES UMSCHLAGS VOM RADIKALEN NIHILISMUS ZU DESSEN ÜBERWINDUNG.

Hier soll versucht werden, den Augenblick des Umschlags von der radikalen Verwirklichung des Nihilismus in die Überwindung des Nihilismus zu interpretieren. Die Problematik, die in dieser Auffassung begründet liegt ist die, daß die Frage berechtigt ist, wie es denn möglich sei, daß durch die Radikalisierung von etwas (Nihilismus) genau sein Gegenteil entsteht und das noch dazu in genau dem Moment, in dem das erstere vollständig realisiert wurde, weiters warum ausgerechnet im Augenblick der tiefsten Verzweiflung ganz plötzlich – quasi aus dem Nichts – das größtmögliche Glück und die tiefste Erfüllung des Menschen geschehen.

Nishitani antwortet hier wie folgt: Es ist nicht der Fall, daß die Realisierung des Nihilismus die Überwindung des Nihilismus herbeiführt, sondern die vollkommene Verwirklichung des Nihilismus ist gleichzeitig seine Überwindung. Verwirklichung des Nihilismus und Überwindung des Nihilismus sind wesensgleich; welcher Art diese Wesensgleichheit aber genauerhin ist, wird von Nishitani nicht ausgeführt. Interessant ist eine erste Folgerung, die daraus abgeleitet werden kann: *Nihil-ismus* kann nicht in seinem vollen Wesensumfang existieren. Der Augenblick, in dem er in sein Wesen kommt, ist der Augenblick seiner Zerstörung.

3.1. Sinnlosigkeit als erster Zugang

Es wurde bereits festgehalten, daß Nihilismus ein Ausdruck für menschliche Seinsweisen ist, für bestimmte Stimmungen und Wertungen, die sich hauptsächlich darin äußern, daß das Dasein sinnlos sei. Die Interpretation des Daseins als Sinnloses beruht zumindest auf zwei Voraussetzungen:

- (a) Das Dasein ist schlechter und leidvoller als es sein könnte und die Möglichkeiten einer Verbesserung sind nicht auffindbar, das je konkrete

Leben wird mit einem idealisierten Leben verglichen und diesem gegenüber als minderwertig empfunden.

- (b) Die verschiedenen von der Gesellschaft vorgegebenen Antworten auf die Sinnfrage werden als unzureichend bzw. falsch betrachtet, und dies zurecht, denn die üblichen Antworten setzen den Sinn des Daseins außerhalb desselben an. (Der Sinn der Kindheit ist, die Schulreife zu erlangen, der Sinn der Schulzeit, die Reife für Familie und/oder Beruf zu erlangen, der Sinn des Berufs, der Firma zu mehr Wohlstand und Stabilität zu verhelfen, sowie Vorsorge für die Pension zu treffen. Der Sinn der Kindererziehung ist, die Nachkommen vorzubereiten auf ihre Funktion als Mitglieder der Gesellschaft...)

Diese Antworten, die der Seinsweise des unreflektierten Nihilismus entsprechen, werden als falsch abgewiesen. Die nächste Stufe, in die der Nihilist oder die Nihilistin jetzt kommt, ist die, daß er/sie lernen muß, einerseits die Leidhaftigkeit des Daseins und andererseits seine Sinnlosigkeit auszustehen. Sinnlosigkeit bedeutet hier aber nicht: Überhaupt keinen Sinn haben, sondern keinen Sinn außerhalb zu haben. Dies ist der nächste notwendige Erkenntnisschritt am Weg zur vollkommenen Radikalisierung des Nihilismus, die Einsicht, daß mein je konkretes Leben genauso sinnvoll oder sinnlos ist wie das Existieren eines Tieres, Baumes oder Steines. Insofern der Sinn des Daseins in einem Existieren *rein* umwillen eines anderen gelegen war, ist das Dasein völlig sinnlos. Der Wegfall der üblichen Antworten reißt eine Leere auf, die nicht mehr durch Antworten von außen aufgefüllt werden kann. (Dies könnte dem Zustand des Löwen bei Nietzsche entsprechen). In dieser Leere ist aber auch Platz für die Erfahrung, daß das Dasein einfach ist, zwar ohne Sinn (qua Worumwillen), aber es ist da, genauso da wie die restliche Natur und das restliche Seiende.

Das philosophische Grundmoment des eben beschriebenen Erkenntnisvollzuges war die Frage, was denn das Dasein an und für sich sei. Wird jetzt gefragt, was denn das Dasein an und für sich sei, und zunächst als Antwort die Sinnlosigkeit erscheint, so ergibt sich parallel mit dem Vollziehen dieses Schrittes auch in Bezug auf die Problematik der Leidhaftigkeit bzw. des Besser-Sein-Sollens eine Veränderung: Das

Stellenkönnen der Frage sowie ihre Weiterverfolgung setzt eine Akzeptanz der Gegebenheiten voraus, nämlich die Einsicht: Diese Schmerzen, dieses Leiden ist meines, diese meine körperliche Verfaßtheit ist eine Tatsache meines Lebens. Die Frage: "Was ist das eigentlich – mein Leben?" löst einerseits die oben beschriebene Einsicht in die "Sinnlosigkeit" aus, bewirkt aber andererseits, daß das Wünschen nach einem anderen Dasein als dem Je–Meinigen aufgegeben wird, weil es zur Erhellung der Verfaßtheit des Daseins nicht beiträgt. An diesem Punkt ist die Vorbereitung für die Überwindung als Radikalisierung des Nihilismus vorerst abgeschlossen; das Dasein findet sich als sinn–nackt im beschriebenen Sinn vor und hat das Leiden akzeptiert¹. Dieses Entdecken der Sinnacktheit ist der unabdingbar notwendige Schritt, um den *immanenten* Sinn zu entdecken (wenn hier überhaupt noch von Sinn gesprochen werden kann). Sinn – immanenter Sinn – ist der Sinn, den die belebte und unbelebte Natur auch haben: Sein um zu sein, Sein um seiner selbst willen. Das Entdecken dieses Sinns jenseits von Sinn ist zuerst Befreiung aus den alltäglichen Verzweckungen, weiters ist es beglückend, weil es die dankbar gemachte Erfahrung des Sein–Dürfens miteinschließt. Aus dem Gesagten folgt, daß Nihilismus als individuelles oder kulturelles Phänomen nur existiert, wenn – aus welchen Gründen auch immer – in einer Gesellschaft der Wert des Lebens niedriger angesetzt ist als der Wert der Aufgaben, die das Individuum innerhalb der Gesellschaft zu erfüllen hat. Die nächste Frage ist, wie diese Einsicht von den Einzelnen umgesetzt wird.

3.2. Die Frage nach dem Selbst

Nishitani beleuchtet diese Problematik unter Zuhilfenahme des religiösen Zweifels. "Religion [ist] eine existentielle Aufdeckung der Problematik, die in der alltäglichen Seinsweise des Selbst enthalten ist."² Auf dem Feld des

¹ In KSA 12, Frg 2 [109] (S. 114) sagt Nietzsche: "Die "Sinnlosigkeit des Geschehens": der Glaube daran ist die Folge einer Einsicht in die Falschheit der bisherigen Interpretationen, eine Verallgemeinerung der Muthlosigkeit und Schwäche – kein nothwendiger Glaube. *Unbescheidenheit des Menschen –: wo er den Sinn nicht sieht, ihn zu leugnen!*"

² WR 58

religiösen Zweifels, aber auch auf dem Feld des cartesianischen Zweifels ist es nicht die Sinnfrage, sondern die direkte Frage nach dem Selbst, die alles Suchen und alle Bemühungen in Gang hält. Nishitani möchte den religiösen Zweifel gegen jenen methodischen des Descartes abgrenzen, denn er entdeckt gerade in dem, was dieser methodische Zweifel leistet (nämlich die Evidenz des *ego cogito*) den großen Mangel.

[Wenn die Wahrheit des *ego cogito*] von derselben Position des »Ich denke« aus anvisiert wird, so hat dies zur Folge, daß diese Wahrheit gerade dadurch ihren Evidenzcharakter verliert, problematisch und auf einer fundamentaleren Ebene zu neuem Zweifel wird. Das *ego* weiß, was seinen Seinsgrund betrifft, nicht mehr aus noch ein. ... Das cartesianische *cogito* kann seine innerste Wahrheit (zusammen mit seiner Unwahrheit als *ego cogito*) nur dann realisieren, wenn die Ebene des Bewußtseins zu der eines noch tiefer liegenden Selbst hin durchbrochen wird.³

Nishitani spricht immer wieder davon, daß es nötig ist, diese "Ebene des Bewußtseins" zu durchbrechen. Es ist dies die Ebene des rationalen und logischen Denkens, die Ebene auf der etwas *als* etwas erscheinen kann, die Ebene der Spaltung von Subjekt und Objekt. Bei dem "Denken", auf das er abzielt, greift aber das beschriebene Bewußtsein zu kurz. Die Dinge, derer wir "gewahr" werden müssen, um in den Bereich des Nichts (Nishitani verwendet hier auch öfter den Terminus "das Feld des *nihilum*") vorzudringen, liegen jenseits des "Bewußtseins"; dennoch sind sie zugänglich für ein *gewahrendes* Denken. "[Wir können] in uns selbst des Todes und des Nichts gewahr werden, das die Basis (sic!) unseres Lebens oder unserer Existenz ausmacht."⁴

Der "große Zweifel", der "in der Welt der Religion auftaucht"⁵, führt den Menschen hinein in das Gewahrwerden des Nichts, das die Basis seines Lebens ist. Es ist der Zweifel, der "mit dem eigenen Leben und Tod zu tun hat sowie mit der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit der Dinge dieser Welt. Der Qual beim Verlust eines geliebten Menschen liegt ein tiefer Zweifel an

³ WR 57f.

⁴ WR 59

⁵ WR 58

der Existenz selbst, der eigenen wie der alles anderen zugrunde."⁶ Wichtig ist hierbei, daß Tod und Nichts nicht als etwas Subjektives angenommen werden, sondern "wir werden ihrer als etwas gewahr, das im Grunde alles Seienden, im Grund der Welt selbst verborgen und in diesem Sinn etwas Wirkliches ist."⁷ Tod und Nichts werden interpretiert als die "Grenzlinie des Selbst"; von dieser her wird das Selbst seiner selbst gewahr, was freilich etwas anderes ist als Selbstbewußtsein. Dieses Gewahrwerden liegt jenseits von Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein, denn dieses ist "ein Feld puren »Seins« (*esse*), wo das dem »Sein« zugrundeliegende Nichts überall verdeckt bleibt." Dieses Gewahren des Selbst auf dem Grund des Nichts ist gleichzeitig ein Gewahren alles Seienden "hineingehalten" ins Nichts. Es ist der Ort, "das Feld", wie Nishitani sagt, des "Großen Zweifels". Mit dem Eintreten des Großen Zweifels wird alles, das Selbst und die Welt, genichtet. Genichtet heißt natürlich nicht, daß es zu–nichte wird, sondern es bekommt den Charakter der Unnatürlichkeit bzw. Unwesentlichkeit. Wird das Selbst nun selber zu diesem Großen Zweifel und mit ihm alles andere auch, dann wird der Zweifel "existentiell"⁸, Zweifelnder und Bezweifeltes verschmelzen, dies wird "Selbstvergegenwärtigung des Großen Zweifels" genannt. Auch im Deutschen kennt man den Unterschied zwischen "ich zweifle" und weniger gebräuchlichen "ich bin im Zweifel", welcher wieder verdeutlicht, daß das tiefere "im Zweifel" sein gerade *kein* Bewußtseinsakt ist, bei dem ein wie immer geartetes ich (*ego*) den Akt des Zweifelns vollzieht.

In weiterer Folge zeigt Nishitani, daß dieser große Zweifel zwar psychologische und tiefenpsychologische Komponenten hat, daß jedoch diese methodisch begrenzten Hinsichten das Wesentliche, das sich auf der Ebene der Existenz, bzw. des Nichts vollzieht, nicht zu fassen imstande sind.

Jedenfalls belegt Nishitani diese Zweifels–Einheit mit dem buddhistischen Terminus *sam?dhi*, und setzt hinzu: (Erleuchtung, geistige Sammlung)⁹. Aus seinen weiteren Ausführungen ergibt sich dann, daß dieses *sam?dhi* ein Ausdruck ist, der besonders die Nondualität von Subjekt und Objekt

⁶ WR 58

⁷ WR 59

⁸ WR 62

⁹ WR 61

intendiert. Dies macht klarer, warum die Zweifels–Einheit *sam?dhi* sein kann.

Nishitani merkt an, daß sich zu diesem Zeitpunkt die Wege von Philosophie und Religion trennen. Die Philosophie meint er, "wendet sich ... bald dem Bereich der theoretischen Reflexion zu und sucht dort eine Erklärung..."¹⁰. Die Religion hingegen versucht noch, diese Zweifels–Einheit weiterzutreiben und hält das Subjekt (Nishitani denkt an den übenden Zen–Praktikanten) dazu an, vor diesem Zustand nicht zu flüchten und nichts zu unternehmen, um diesen furchtbaren Zustand loszuwerden. Ab einer bestimmten Intensität dieses Zustandes dürfte das allerdings auch nicht mehr möglich sein, wenn nämlich Mensch, Gott, Welt und Sein als nichtig erwiesen haben, gibt es keinen Ort mehr, an den man sich flüchten könnte. Eine von Nishitani zitierte Zen–Rede aus dem 18. Jh.¹¹ spricht davon, daß der Mensch "ganz und gar wie ein Toter" wird und sich der "Prozedur des Großen Zweifels" nicht mehr bewußt ist.

Dies ist allerdings jetzt der Moment, an dem sich die "Wende" vollzieht. In der zitierten Zen–Rede heißt es: "[wenn du] selber durch und durch zu einer großen Zweifelmasse geworden bist, da wird urplötzlich ein Augenblick kommen, in dem du eine Art Transzendenz, genannt die Große Erleuchtung, gelangst, als erwachtest du von einem großen Traum oder als wärest du, der ganz und gar Tote, wieder lebendig." Für Nishitani ist dieser große Zweifel eben vergleichbar mit dem Nihilismus, da dieser Zweifel gerade dann, wenn er gerade voll verwirklicht ist, verschwindet. Interessant ist weiters der Umstand, daß der Zweifel von Nishitani im Einklang mit buddhistischer Tradition selbst schon als *sam?dhi* gekennzeichnet wurde, aus welchem abgeleitet werden kann, daß Erleuchtung keineswegs gleichzeitig Glück oder Erfüllung bedeuten muß, sondern daß Erleuchtung *qua sam?dhi* lediglich und besonders die Einheit von Erkennendem und Erkanntem, von Subjekt und Objekt, von Mensch und Welt bezeichnet. *Sam?dhi* ist Ungetrenntsein, Innesein.

¹⁰ WR 62

¹¹ WR 65

3.3. Konsequenzen für die Bedeutung der Zeit

Die ewige Wiederkehr des Gleichen, also der extremste Nihilismus, kann auch im Hinblick auf die Zeit interpretiert werden:

Der Mensch, der hier vom Dämon gefragt wurde – was würdest du tun, wie würde es dir gehen, wenn alles in der selben Reihenfolge wiederkehrt, dieser Mensch wird von Ryogi Okochi erst einmal folgendermaßen gekennzeichnet: Er "weiß, was Nihilismus ist, ist aber noch weit entfernt von irgendeiner Möglichkeit, ihn zu überwinden."¹²

Die Frage des Dämons ist eine Herausforderung und soll ihn zur Entscheidung zwingen. Okochi fährt fort: "Wenn alles, was ist und war, ewig wiederkehrt, gibt es nichts Neues – ... keine Veränderung." Alles kommt ewig wieder, ohne Sinn und Ziel, und ohne (hier zitiert er Nietzsche) "ein Finale ins Nichts". Also ist nicht einmal Sterben möglich in dieser Welt ewiger Wiederkehr.

Zeitlich gesehen bedeutet das nicht nur den Wegfall von Zukunft, sondern den Wegfall von Zeit überhaupt, da Zukunft das Auf–Uns–Zu–Kommen von etwas nie Dagewesenem bedeutet. Und da Zukunft eine konstituierende Dimension der Zeit ist, ist die Zeit als Zeit zerstört, denn "Zeit ohne Zukunft ist nicht mehr Zeit"¹³.

Für Okochi fällt "in solcher Zeitlosigkeit ... auch der Augenblick als Gegenwart weg." Doch in anderer Weise ist der Augenblick doch wieder da – als Ort der Gewahrnis der allergrößten Sinnlosigkeit: Schwermut bleibt, was die Vergangenheit betrifft, denn ich kann weder etwas verändern noch wieder gutmachen. Doch das Am–Leben–Bleiben zwingt dazu, zu handeln, in die Zukunft hinein, die aber die wiederkommende Vergangenheit ist. Ich muß handeln, weiß aber, daß das, was ich als Zukunft erlebe, die ewig wiederkommende Vergangenheit ist, ich handle also ins völlig Sinnlose, ins Nichts hinein.

¹² Okochi, aaO, 80

¹³ ebda, S. 81

Zu Okochis Terminologie: "Im Augenblick als Gegenwart bricht das Nichts in die Zeit ein, das die Zeit nichtet", "Alles "Es war" wird als eine unerträgliche Last auf den Augenblick Gegenwart gelegt?"

Es ist unter diesen Umständen zwar zutreffend, daß Zeit nicht mehr Zeit ist, aber es ist zu fragen, ob den aristotelischen Sätzen von der Identität und vom Widerspruch hier wirklich widersprochen wird.

Zur Antwort noch einmal zwei Fragen: Wenn in der ewigen Wiederkehr Zukunft das Auf–Uns–Zukommen von *Vergangenem* ist und dieses Vergangene seinerseits unendlich oft wiederkommen wird, läßt sich damit wirklich die Behauptung aufstellen, daß allein deswegen Zeit nicht (mehr) existiert? Gewiß nicht. Zeit in der uns gewohnten Form ist nicht mehr, dennoch bleibt unser Dasein wesentlich ein zeitliches, denn wir erinnern immer noch Vergangenes und erwarten Zukünftiges. Daß dieses Künftige, das wir erwarten, schon einmal war, trifft die Zeit akzidentell, die Zeit bekommt durch den Wiederkunftsgedanken einen *anderen Charakter*, aber am Wesen der Zeit ändert das nichts.

Zum Abschluß dieses Kapitels möchte ich noch ein Gedicht von einem guten Freund und Lehrer bringen, dessen Lebenspraxis, den momentanen Augenblick akzeptieren und lieben zu lernen, sich zu einem großen Teil in der Küche bei seiner Arbeit als Koch vollzog.

In jedem Augenblick, da wir diese Mahlzeit zubereiten,
können wir zu Staub werden, tausende Meter hoch
in der Luft, um schon bald
hinabzufallen, giftig, auf Laub,
Farn und Fell. Alles um uns
würde aufhören zu sein.

Und wir kochen noch immer,
stellen tausend langgehegte
Träume auf den Tisch, um denen Nahrung
und Sicherheit zu geben, die uns lieb und nah sind.

So kochend, sage ich Lebewohl.
Stets habe ich behauptet, daß nur du an allem schuld bist.
In letzter Minute gingen mir die Augen auf,
und ich sehe dich an mit all
der Liebe und dem Verzeihen,
so lang von mir verdrängt.

Ohne Zukunft
haben wir nichts,
wofür wir kämpfen müssen.

Mögen alle Wesen glücklich, gesund und frei von Leiden sein!¹⁴

Dieses Gedicht zeigt, in welchem inneren Zusammenhang das Gewahren des Fehlens von Zukunft mit der großen Liebe zum Jetzt, dem großen Verzeihen stehen können. Es gibt nichts, wofür wir kämpfen müssen, das ist eine große Erleichterung und macht uns frei für Wesentliches.

Auch ist in diesem Gedicht der Prozeß: Zuerst die Möglichkeit keiner Zukunft, dann das Ankommen in der Gegenwart gut zu sehen, wobei das Leiden der anderen Lebewesen jetzt in besonderer Weise in den Blick kommt, zwar so, daß es akzeptiert wird, aber in diesem akzeptierenden Mitfühlen für diese Lebewesen für sie ihre Leidensfreiheit ersehnt wird – aus der Erfahrung des beschriebenen Glücks heraus. Dieser letzte Satz des Gedichts, der Wunsch: "Mögen alle Wesen glücklich, gesund und frei von Leiden sein!" scheint sich dennoch auf die Zukunft zu beziehen. Gleichmaßen aber bezieht er sich auf die Gegenwart und die Vergangenheit. Hier gilt, wie oben gesagt: Zeit wandelt durch diese Erfahrung ihren Charakter, und in diesem Sinne ist "Zeit nicht Zeit".

¹⁴ Edward Brown, aaO., S. 164

3.4. Nishitani zum Problem der Zeit und zur ewigen Wiederkehr des Gleichen

Im dritten Abschnitt des 6. Kapitels von "Was ist Religion?" setzt sich Nishitani mit dem Zeitproblem auseinander, nachdem er zuvor den Stand des Zeitproblems zur Zeit Nietzsches charakterisiert hat: Während das Christentum noch einigermaßen selbstverständlich den Gedanken voraussetzt, daß Gott der Schöpfer der Zeit ist und Ewigkeit "unterhalb der Zeit" (Augustinus im 11. Buch der *Confessiones*) existiert, und der neuzeitliche Säkularismus im dialektischen Gegensatz dazu den Ursprung der Zeit schlechthin unbefragt beläßt, ist Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr das dritte, synthetisierende Moment in dieser Bewegung. Nishitani schreibt:

So kann gesagt werden, daß beide Standpunkte – der »theozentrische« etwa des Christentums und der »anthropozentrische« des Säkularismus – sich nun auch hinsichtlich des Zeitproblems wechselseitig aufheben. Nur innerhalb einer solchen Situation konnte eine *Philosophie* wie die Nietzsches entstehen.¹⁵

Im ersten Abschnitt des 6. Kapitels hatte Nishitani die buddhistische Geschichtsauffassung charakterisiert. Im Buddhismus kennt man auch den Gedanken der ewigen Wiederkehr, allerdings gibt es unzählige Zyklen von Wiederholungen, die in unterschiedlichen Rhythmen ablaufen. Diese verschiedenen Zyklen existieren gleichzeitig. Man spricht dort davon, daß die Zeit eine Schichtung dieser Zyklen sei, ein "Ge-Schichte". Jedes gegenwärtige Ereignis hat Anteil an jedem einzelnen dieser zyklischen Prozesse.¹⁶

Die Philosophie der Zeit – das wird bei Nietzsche besonders offenkundig – steht in engster Verbindung mit dem Problem des Willens.

Während in der frühchristlichen Weltauslegung der "Wille zum Willen" (Heidegger), also der Selbstwille, der dem inneren Drang jedes Menschen, sein eigener Herr zu sein, verteufelt wurde und als sündhaft, ja diabolisch

¹⁵ WR 347

¹⁶ vgl. WR Ss. 333ff.

abgewertet wurde, weil er "den Thron der göttlichen Allmacht zu usurpieren sucht" ¹⁷, wandelt sich laut Nishitani diese Beurteilung des Selbst–Willens in der säkularisierten Neuzeit hin zum "Dämonischen", wobei diese Bewegung dem neuzeitlichen Bewußtsein gerade nicht bewußt ist. Nishitani ortet im Bewußtsein des von der göttlichen Weltordnung vollständig emanzipierten Menschen so etwas wie einen "unendlichen Impuls" ¹⁸. Dieser entspricht der Seinsweise des Menschen, die von Heidegger als Verfallenheit charakterisiert wurde. Nishitani stellt fest, daß sich die einzelnen Lebensimpulse verselbständigen, zu Selbstzweck entarten und aus diesem Grund – weil sie keinem höheren Zweck mehr dienen – zwecklos werden. Die Menschen heften sich jetzt an Äußeres wie Sport, Entwicklung des technischen Fortschrittes, Sexualität usw. um sich darin zu verwirklichen, weil die Frage nach dem Selbst nicht mehr gestellt werden kann und darf.

Es ist zu sehen, daß die rein immanentistisch ausgelegte Zeit in ihrer Grundlosigkeit diese Deformation des Willens mit sich bringt. Aber dieser Wandel des Verständnisses von Willen ist auch mit der Sinnlosigkeit verbunden: Indem die Bereiche des menschlichen Lebens zum Selbstzweck werden, werden sie zwecklos – in dem Sinn, daß ihnen kein von außen zugedachter Zweck mehr eignet. Diese Zwecklosigkeit ist mit der Sinnlosigkeit untrennbar verbunden.¹⁹

Nietzsches ewige Wiederkehr ist – wie auch für Ryogi Okochi (vgl. S. 39) – auch bei Nishitani *das Feld der Befreiung*: " ... gleichzeitig aber heißt das, daß genau dort, wo diese Sichtweise [der ewigen Wiederkehr] entsteht, sich das Feld des *nihilum* (des »Nichts«) als Ort der großen Befreiung auftut."²⁰ An anderer Stelle sagt er über Nietzsches Vision der ewigen Wiederkehr: "Diese, unlösbar gebunden an den Jetzt–Augenblick und unmittelbar unter ihm hervorbrechend, ist gekennzeichnet durch ein gegenwärtiges, mit jedem Augenblick neu einsetzendes existentielles Gewahren, ein Erwachen zur

¹⁷ WR 356

¹⁸ ebda., Genauerer hierzu siehe weiter unten.

¹⁹ vgl. WR 357

²⁰ WR 348

»ewigen« Gegenwart der gesamten Welt-Zeit und damit zum Feld des *nihilum*."²¹

In der buddhistischen Philosophie ist durch den *karma*-Begriff ebenso eine Zeit ohne Anfang und Ende gedacht, was sich laut Nishitani im buddhistischen Ausdruck "*karma* seit anfangloser Zeit" zum Ausdruck bringt. Der Standpunkt des *karma* ist für Nishitani ein Standpunkt der existentiellen Selbstgewahrnis und diese Bedeutung des *karma*-Gedankens ist seiner Bedeutung als kosmologisches Interpretationsprinzip über- und vorgeordnet. Der Mensch gesteht sich hier sein unendliches Getriebensein ein (Nishitani nennt es unendlichen Impuls) und kann von diesem Ort des Bekenntnisses aus sein eigentliches Selbst, welches frei von allen Anhaftungen ist, gewahren. Im Gegensatz dazu ist dieser unendliche Impuls dem Säkularismus nicht bewußt, somit ist die Unbewußtheit des *karma* ein konstituierender Grundpfeiler dieser Kultur.

Nishitani faßt seine Überlegungen zum Problem der Zeit folgendermaßen zusammen: Zeit wurde im frühen Christentum als Geschaffenes interpretiert, und aus diesem Grund hatte sie Anfang und Ende.²² Die Tatsache, daß die Zeit hier als Geschaffenes gesehen werden konnte, ermöglichte die Einordnung und Unterordnung des Menschen in den göttlichen Heilsplan. Mit anderen Worten: Es gab kaum eine andere Wahl, sein Leben als "Arbeiter im Weinberg" zu verbringen.²³

²¹ WR 350

²² Die bedeutende Zeitauslegung von Augustinus im XI. Buch der *Confessiones* wird von Nishitani hier leider nicht berücksichtigt. Dort erweist sich die Zeit zwar tatsächlich als geschaffen; das ist jedoch bei Augustinus kein Grund dafür, ihr einen Anfang und ein Ende zu geben. Insofern sind sich also Augustinus und Nishitani recht nahe, denn bei jenem wird die Ewigkeit genauso "unterhalb der Gegenwart" entdeckt wie bei diesem. Und was die Zyklizität der Zeit betrifft, legt sich Nishitani nicht fest, sondern referiert lediglich – zwar zustimmend – die traditionell-buddhistische zyklische Vorstellung der *kalpas*. In dieser herrscht nach Nishitanis Ausführungen eine paradoxe Identität von Zyklizität und Linearität der Zeit.

²³ Nishitani erwähnt an keiner Stelle die theologischen Bemühungen, die Begriffe Anfang und Ende differenzierter zu denken, wo etwa "Anfang" im Sinne der αρχη als eröffnender Urgrund vom Begriff des "Beginns" als zeitlich erster Punkt im zeitlich linear gedachten Ablauf von Ereignissen abgehoben wird oder das Ende der Zeit als eine "Zeit nach der Zeit", wo alles Seiende seine Vollgestalt erreicht hat, gesehen wird, wie etwa bei Teilhard de Chardin.

Hatte der Wille zum Selbst (bei Nietzsche: Wille zur Macht) in dieser Existenzform zwar ein Ziel, konnte er andererseits seine eigentliche, ursprüngliche *Richtung* nicht verwirklichen; Herr zu sein war ihm untersagt, da dies ein Angriff auf Gottes Allmacht gewesen wäre.

In der säkularisierten Neuzeit wird dieses Mißverhältnis nicht beseitigt, sondern die beiden Pole werden miteinander lediglich vertauscht: Es verhält sich jetzt umgekehrt. Der Wille zum Selbst kann und darf sich jetzt theoretisch ungehindert ausleben, ein *Ziel* hat er aber *nicht* mehr. Deshalb verselbständigen sich die Lebensimpulse und inmitten einer allgemeinen Orientierungslosigkeit werden einzelne Lebensimpulse suchartig verabsolutiert – sei es in der Form krankhafter Arbeitswut, Drogensucht, religiösen Fanatismus oder suchthaften Auslebens von Sexualität. Diese Umkehrung des Mißverhältnisses wurde möglich, weil die Zeit ihren Charakter als geschaffene Zeit verloren hatte und der Zeit–Raum des Seienden als anfang– und endelos und ineins damit im Besonderen als bodenlos erfahren werden mußte.

An dieser Stelle werden die Vermittlungsversuche bedeutsam, die folgende Ziele verfolgen: Einerseits soll der Selbst–Wille nicht gebrochen oder umgebogen werden und andererseits muß es möglich sein, für diesen Selbst–Willen ein Ziel, eine Richtung, einen Zweck zu finden. Das ist aber nach Nishitani nur möglich, wenn sich der anfanglose Anfang mit dem endelosen Ende der Zeit trifft, wie das in der Konzeption von Nietzsches ewiger Wiederkehr als auch in der buddhistischen Kosmologie mit dem Gedanken unendlich vieler Zeitzyklen (*kalpas*) unterschiedlicher Dauer der Fall ist.²⁴

In dieser Sicht wird die Zerrissenheit des Menschen zwischen anfanglosem Anfang und endlosem Ende der Zeit (seiner Zeit) überwunden und sein Selbst–Wille kann aus der unendlichen Impulsivität, wie Nishitani das (nihilistische) Verfallensein an Einzel–Seiende bezeichnet, heimkehren in den vertrauten Grund der Gegenwart. Nishitani erinnert an Nietzsches Feststellung in der *Götzendämmerung*, wo er sagt: "Es gibt nichts außer dem Ganzen.", und dies für Nietzsche eine große Befreiung darstellt und merkt dazu an: "Wenn »Zeit« etwas wird, das im Kreise läuft, und »Welt« etwas,

²⁴ vgl. WR 348

das ewig wiederkehrt, dann vergegenwärtigt sich diese Welt–Zeit (oder Zeit–Welt) im vertrauten Grund der Gegenwart, indem direkt unter diesem ein abgründiges *nihilum* aufgerissen wird."²⁵ *Dieses* der Gegenwart, der ewig wiederkehrenden zyklischen Zeit transzendent–immanente *nihilum*, das bei Nishitani in Einheit mit dem Sein qua Werden ist, ist also das Feld der Freiheit, der Befreiung, ihr Ermöglichungs–Ort.

Am Ende dieser Ausführungen sind wahrscheinlich mehr Fragen offen als zu ihrem Beginn; dies entspricht sowohl der philosophischen Methode Nietzsches als auch der Nishitanis. Größtmögliche Offenheit ist bei beiden ein Lebensprinzip und bestimmt als solches deren Philosophieren.²⁶

Für denjenigen, der an bestimmten fixen Antworten seine Existenz absichern muß, ist diese Offenheit sicher eine Bedrohung und sie kann ihn zur Verzweiflung bringen. So soll es auch sein, sagt Nishitani in Übereinstimmung mit der Zen–Tradition, denn die absolute Verzweiflung ist der Ort, das Feld, in diesem die befreiende Einsicht in das Seins als Werden (und somit als *nihilum*) erwachsen kann. Eine Parallele bei Nietzsche ist Punkt 15. im Fragment von der Lenzer Heide:

Welche werden sich als die Stärksten dabei²⁷ erweisen? Die Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die welche vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können, ohne dadurch klein und schwach zu werden: die Reichsten an Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind und deshalb sich vor den Malheurs nicht so fürchten – Menschen die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewußtem Stolze repräsentiren.²⁸

²⁵ WR 349

²⁶ vgl. Fragment 14 [159] aus dem Frühjahr 1888 (=KSA 13, 344): "der Tod am Kreuze beweist keine Wahrheit, nur eine Überzeugung, nur eine Idiosynkrasie (– sehr populärer Irrtum: den Muth zu seiner Überzeugung haben –? aber den Muth zum Angriff auf seine Überzeugung haben!!!

²⁷ Bei der reinigenden Crisis, die eintritt, wenn die ewige Wiederkunft geglaubt und anfangs noch als Fluch empfunden wird.

²⁸ KSA 12, Frg. 5 [71] (S. 217)

3.5. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr als Kriterium für die Überwindung des Nihilismus

In diesem Zusammenhang ist zum Thema der ewigen Wiederkehr noch zu sagen, daß Nietzsches Wiederkunftsgedanke nicht in die Richtung zielt, die ewige Wiederkehr des Gleichen zu behaupten, um einfach wieder etwas Metaphysisches über die Welt auszusagen²⁹, sondern: Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist die Denk-Brücke, die uns Menschen zwingen soll, an der gegenwärtigen Realität, die wir aufgrund unserer internalisierten Moralvorstellungen im Vergleich mit einer idealen Welt als etwas Nicht-Seinsollendes beurteilen, zu verzweifeln. Alles kommt immer, immer wieder, genau so wie es ist, das ist ersteinmal die Aussage der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Dieser Gedanke führt, radikal gedacht, zur größten aller möglichen menschlichen Verzweiflungen, zur Erleuchtung³⁰ – so die plakativ formulierte These. Gibt es keine Hoffnung, keine Zukunftsvision mehr, sind alle Fluchtmöglichkeiten durch diesen Gedanken versperrt, dann baut sich ein Druck, eine Spannung auf, die sich – wenn die Zeit dafür reif ist – entlädt im freudigen Ja zu *diesem* Augenblick – zum Hier und Jetzt. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr möchte uns Menschen sozusagen heimführen in die Kostbarkeit der Gegenwart.

Weiters scheint die Akzeptanz dieses Gedanken einen Aufschluß darüber zu geben, ob bzw. inwiefern ein Mensch den Nihilismus überwunden hat oder nicht. Kann jemand den Gedanken akzeptieren, freut er sich darüber, daß alles dieses ewig wiederkehrt, oder wehrt er ihn ab, braucht er die Hoffnung darauf, daß alles einmal besser wird? – Dies ist die Frage, die Nietzsche immer wieder stellt. Im letzten Fall (der Hoffnung auf ein Besserwerden)

²⁹ vgl. Salaquarda, Der große Augenblick, aaO, S. 332 (Fn 65). Er schreibt: "Die in der Forschung schon früh getroffene Unterscheidung zwischen einer ethischen und einer wissenschaftlich-kosmologischen Seite der Wiederkunftslehre ist ... nicht ohne Anhalt bei Nietzsche ... Sie ist jedoch dahingehend zu relativieren, daß Nietzsche an *beiden* Aspekten erst in zweiter Linie interessiert war.

³⁰ Diese These ist, aufs Erste gesehen, plakativ und provokant; für die Auseinandersetzung mit der These "radikale Verzweiflung = Erleuchtung" s. die Ausführungen in dieser Arbeit ab S. 41.

sind sicherlich noch nihilistische Anteile präsent, die den Menschen sich selbst und die Welt, wie sie ist, nicht voll akzeptieren lassen.

Auch Ryogi Okochi bringt in diesem Zusammenhang den Aphorismus 341 aus dem 4. Buch der fröhlichen Wissenschaft: "Das größte Schwergewicht"³¹. Dies ist die Stelle, wo, gesetzt, daß ein Dämon ins Zimmer schleicht und sagt, daß alles so, wie es ist, ewig wiederkommen wird, daß "die ewige Sanduhr des Daseins ... immer wieder umgedreht" wird, der Mensch zu entscheiden hat, wie er auf diese Nachricht reagieren soll.

Würdest du ... den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: "du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage allem und jedem: "willst du dies noch einmal und unzählige Male?" würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?³²

Als das Bedeutendste muß hier das *Verlangen* nach der ewigen Wiederkunft von Allem, also nach dem extremsten Nihilismus gesehen werden, und es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß der extremste Nihilismus dadurch, daß er von einem Menschen begehrt wird, nicht mehr er selber bleiben kann. Die genannten Charakterzüge der Sinnlosigkeit, der Unheimlichkeit, Orientierungslosigkeit, auch die des Umsonst und der Zwecklosigkeit fallen weg. Das Nichts zeigt sich – aber so, daß es Nietzsche vor Glück weinen läßt³³. Aus diesem Grund kann das Wollen des Nichts die Überwindung des Nihilismus sein, wie Nishitani genauer ausführt.

³¹ siehe auch oben, S. 37f.

³² FW IV, Aph 341 = KSA 3, S. 570, zitiert bei Okochi, aaO, S. 79

³³ vgl. den Brief an Peter Gast vom 14.8.1881

3.6. *Amor fati* – überwundener Nihilismus?³⁴

3.6.1. Okochis Deutung von Nietzsches Erlebnis in Sils–Maria im Sommer 1881

Ryogi Okochi stellt zu Beginn des Kapitels "*Amor fati* und Karma" Nietzsches mystisches Erleben im Sommer 1881 heraus und versucht es denkend zu deuten.

In diesem ekstatischen, womöglich mystischen Erleben [von Sils–Maria im Sommer 1881] widerfuhr Nietzsche etwas Ungeheures, Entscheidendes, durch das er erst ganz und eigentlich er selbst *geworden* ist. Erst daraus ergab sich sein Philosophieren, so schreibt er selber wiederholt.

Okochi sieht in diesem Erlebnis den Schlüssel zu Nietzsches Philosophie, was durch Nietzsche selbst auch belegt ist, weil er dies von seinem Erleben selber behauptet, Okochi bedauert aber, daß dieses Erlebnis im Laufe der Nietzsche–Interpretation lediglich großartige Namen bekommen habe, daß es selber aber "kaum Erwähnung" findet, geschweige denn "klarer"³⁵ wird. Nietzsche hat – so nicht nur Okochi – den Zarathustra als ein Lehrwerk konzipiert und auch verfaßt, das weit *hinter* dem von ihm (Nietzsche) Erlebten zurückbleibt. Okochi stört an Zarathustra die "übertriebene Gestik und Rhetorik, [...die] groteske Mimik, [...und] pathetische Predigt"³⁶. Den Gegensatz zu diesem von ihm tendenziell ablehnend beurteilten Werk bildet für Okochi die oben genannte Stelle aus der fröhlichen Wissenschaft. Hier "zeigt sich Nietzsche nicht als Lehrer, als Prediger, sondern eindeutig als Fragender, als Erlebender"³⁷. Gerade diese Stelle "das größte Schwergewicht" ist pädagogisch, Nietzsche wendet hier geradezu eine Methode an, um *mit Hilfe des Wiederkunftsgedankens* den mit "du" angesprochenen Leser in die

³⁴ Zum Thema des *amor fati* vgl. Ryogi Okochi, aaO, Ss. 65ff

³⁵ Okochi, aaO, S. 66

³⁶ Okochi, aaO, S. 78

³⁷ ebda.

Zwangslage der nötigen Entscheidung zu versetzen. Nietzsche sucht und fragt hier nicht selbst, sondern mit seinem Suchen und Fragen möchte er den Leser in die Zwangslage bringen.

Es ist zu vermuten, daß für Nietzsches persönliches Erleben der Wiederkunftsgedanke in einem anderen zeitlichen, emotionalen, aber auch kausalen Zusammenhang stand, als dieser dann später sowohl im Zarathustra als auch in der fröhlichen Wissenschaft präsentiert wird. Die Erfahrung war zu Beginn noch zu jung, noch zu intim, als daß sie bereits – ohne ihr Zwang anzutun – zu Papier gebracht hätte werden können. Und wie für Zarathustra war es auch für Nietzsche nötig, sich die Lehre einzuverleiben, indem er sie lehrte. Daß sich Nietzsches Philosophieren erst aus seinem Erleben im August 1881 ergibt, wie Okochi meint, ist dennoch interpretationsbedürftig. Hat Nietzsche vorher denn nicht philosophiert? – Nietzsches Philosophieren vor dem August 1881 läßt sich als Wegbereitung für diese Erfahrung interpretieren; die Erfahrung selbst wäre somit einstweiliger krönender Abschluß eines langjährigen Ringens. Bisher – so schreibt Nietzsche – waren hohe Gefühle und Stimmungen nur ein Traum und eine entzückende Möglichkeit. Hohe Stimmungen als entzückende Möglichkeit sind aber ihrerseits die gedankliche Vorwegnahme ihrer Realisierung; insofern läßt sich Okochis und Nietzsches Aussage stützen, daß sich aus der Erfahrung 1881 Nietzsches Philosophieren ergeben hätte. Anders gesagt: Hatte die Erfahrung des Alles–Freudig–Bejahen–Könnens Nietzsches Denken vor 1881 in der Form einer Utopie geprägt, hat sie es nachher als konkret gewordenes geschichtliches Faktum.

Nun kommt die Möglichkeit in den Blick, daß es gar Menschen eines hohen Gefühls geben kann, die die Verkörperung einer einzigen großen Stimmung sind³⁸, im Erleben von Sils–Maria bewahrheitet sich somit philosophisch vor–Gedachtes. Insofern kann auch von dem von Nietzsche vor August 1881 Gedachten gesagt werden, daß es sich aus der Erfahrung ergebe. Meines Erachtens günstiger wäre allerdings die Formulierung, daß Nietzsches Gedanken innere Bezüge zu dieser Form von Erfahrung aufweisen und daß umgekehrt die Erfahrung die nachherige (und vorherige) Philosophie

³⁸ vgl. FW 4, Aph. 288 = KSA 3, S. 528f

bedeutend prägte. Die vorherige deshalb, weil die Erfahrung in der Form ihrer Möglichkeit bereits *anwesend war*.

Okochi stellt Nietzsches mystisches Erleben in eine Reihe mit dem von "Descartes, Pascal, Kierkegaard oder Dostojewskij" und betont, wie sehr dieses Erleben sich allen rationalen Erklärungen entzieht und wie weiters alle sprachlichen Mitteilungsveruche dieses Erlebens es verallgemeinern, abstrahieren, "verlogisieren". Ryogi Okochi scheint hier von der im Zen üblichen Wendung "Vermittlung der Erfahrung jenseits von Worten – direkt von Herz zu Herz" auszugehen. Die Möglichkeit philosophischer Reflexion von solchen Grunderfahrungen und ihre begriffliche Bestimmung sind ein weites Problemfeld, zu dessen Beantwortung zuallererst die *richtigen Fragen* gestellt werden müssen. Einige mögliche Fragen hierzu seien angeführt:

- Was geschieht, wenn jemand über große Erfahrungen *spricht*?
- Was geschieht wenn jemand über große Erfahrungen *denkt*?
- Was passiert dann mit der Erfahrung als solcher. Mit welcher Intention wird hier gedacht und gesprochen?
- Kann besinnliches Denken, das im Sein–Lassen des und im Hinhören auf das zu Denkende besteht, das im Denken Erfahrene überhaupt aussprechen oder niederschreiben, ohne dessen Wesen zu verlieren?
- Was kann die philosophische Reflexion und das Auf–Den–Begriff–Bringen einer Erfahrung leisten? Kann sie im Leser bzw. Hörer die Erfahrung selbst hervorbringen oder nur eine Vorahnung?

Ist unter Umständen mythologische, bildhafte oder gar dichterische Sprache dem Phänomen angemessener als eine streng philosophische Abstraktion? Anders gefragt: Sind Mythologie und Dichtung nicht vielmehr die eigentlich philosophische Sprache?³⁹

³⁹ Zur Problematik, daß Entmythologisierung den existenziellen Gehalt des Mythos eher verdeckt als erhellt, bemerkt Nishitani auf S. 273 in WR: "...weder die Negation des Mythos durch den wissenschaftlich ausgerichteten Intellekt noch der Versuch des philosophischen Intellekts, Mythos in *logos* umzuwandeln, können das Wesentliche im Mythos erschöpfend erfassen. Das Mythische muß auf des Existenzielle zurückgeführt werden, das Ursprung seines Hervorkommens und Kern seines wahren Sinngehalts ist, und muß dann auf der Ebene der Existenz neu ausgelegt werden."

Die Problematik, die in der Mitteilung solchen Erlebens liegt, ist die, daß das Mitgeteilte die Erfahrung nicht ersetzen kann, sondern zu dieser in anders gearteter Beziehung steht (Sprechen *aus* der Erfahrung, Hinführung *zu*, Dialog *über*...). Gelöst kann diese Schwierigkeit nur werden, wenn der Empfänger versucht, durch die mitgeteilten Abstraktionen "hindurch" an ihren Ursprung zu gelangen sucht.

Auch bei der Reflexion über sich selbst stößt man auf eine Grenze, denn wenn Denken ursprünglich Offenheit für das, was sich zu erkennen gibt, ist, dann ist das Auf-Den-Begriff-Bringen dessen, was sich im Denken zu erkennen gegeben hat, kein Denken mehr, weil der Reichtum und die Tiefe des im Denken Erfahrenen prinzipiell nicht vollumfänglich begrifflich einholbar ist. Ryogi Okochi zitiert Akegarasu Tetsuo⁴⁰, der in dieser Unmöglichkeit, in diesem "Scheitern das Denken des Absoluten in unserem Denken" sieht. Das Absolute kann nach diesem Autor also nur *gedacht* werden, *indem* das Denken an ihm scheitert, wobei er unter Denken "logisches Denken im weitesten Sinn" versteht.

Unter der Voraussetzung, daß ursprüngliches Denken reine Offenheit ist, *kann* Denken jedoch *prinzipiell* nicht scheitern. Die oder der Denkende hat die Möglichkeit und die Aufgabe, das, was ist, zu erhorchen.⁴¹

Das, woran das Denken aber wirklich scheitert und scheitern muß, ist die Forderung, das denkend Erfahrene vollinhaltlich auf den Begriff zu bringen.⁴² Versteht man die Sprache und besonders die philosophische Sprache als Wegweiser (Symbol), oder mit Okochi als "Hülse" oder "Blätter" des im Denken Erfahrenen, dann scheitert das Denken gar nicht, allerdings bleibt offen, welche Art von Sprache am besten geeignet ist, den Empfänger zur Erfahrung zu führen. Nietzsche selbst bediente sich unterschiedlicher literarischer Gattungen; um der Erlebnishöhe willen entwickelte er den für

⁴⁰ Akegarasu Tetsuo: *Mu no Mondai* (Das Problem Nichts), in: Jahresbericht der Otani Daigaku XXII, Kyôto 1970

⁴¹ vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen." Und 6.5.2.2.: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische." beide S. 85

⁴² Vgl. Nietzsches Äußerungen hierzu und Heidegger in Nietzsche I, S. 471: "Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen."

ihn typischen aphoristischen Stil und bezeichnenderweise finden sich neben Spruchsammlungen auch Gedichte⁴³. Die Wahl dieser Textgattungen erfolgte sicher nicht zufällig, sondern hatte philosophische Methode.

In diesem Sinn unternimmt Ryogi Okochi den Versuch, von Texten Nietzsches her dieses Erleben wieder lebendig zu machen. Er zitiert vorerst den Brief an Peter Gast vom 14.8.1881:

Nun, mein lieber, guter Freund! Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und friedlicher auf Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe, – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl *einige* Jahre noch weiter leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche *zerspringen* können! Die Intensitäten meines Gefühl machen mich schauern und lachen, – schon ein paarmal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, daß meine Augen entzündet waren – wodurch? Ich hatte jedesmal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zuviel geweint, und zwar nicht sentimentale Tränen, sondern Tränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich allen Menschen voraus habe ...⁴⁴

Dieser "neue Blick, den ich allen Menschen voraus habe", ist der von der Erkenntnis der ewigen Wiederkehr des Gleichen beglückte Blick Nietzsches, der in diesem Erleben den Nihilismus wahrhaftig realisiert (im zweifachen Wortsinn) und damit überwunden hat. Doch *wandelt* das drohende Nichts in diesem Erleben sein Antlitz völlig – es zeigt sich nun als ein Ort radikaler Freiheit, sodaß man den *verwirklichten* Nihilismus gar nicht mehr als Nihilismus bezeichnen kann. War Nihilismus vor dem Erleben ein –Ismus des nihil, also wie alle –Ismen ein unfreies Verhaftetsein, in diesem Fall an das Nichts als die Sinnlosigkeit allen Geschehens und die Un–Heimlichkeit des Daseins, ist der neue Blick ein Blick aus diesem Nichts heraus. Der Blick ist mutig in das Bedrohliche und Angstmachende eingedrungen und hat auf diesem Wege jene Mauer, jene Distanz überwunden, die die Bedingung dafür

⁴³ Zur literarischen Gattung des Zarathustra vgl. Salaquarda, Die Grundconception des Zarathustra.

⁴⁴ Brief an Peter Gast 14.8.1881

war, daß Sinnlosigkeit und Unheimlichkeit das Daseins als Objekte einem Subjekt gegenüber Angst erzeugen.

Das bedeutet, daß das Subjekt, der Mensch mit diesem Blick neu definiert werden muß. Als Vermutung sei hier genannt, daß dieser neue Blick den Menschen zum Übermenschen (in Nietzsches Terminologie) und das Subjekt zum "egolosen Selbst" (in budhistischer Terminologie) werden läßt.

Weiters bringt Okochi den oben schon erwähnten Aph. 288 aus dem 4. Buch der fröhlichen Wissenschaft, wo Nietzsche darstellt, daß hohe Stimmungen bestenfalls in der Dauer von wenigen Augenblicken für möglich gehalten werden, und das nur von wenigen Menschen. Dem hält er entgegen, daß der Mensch der Zukunft in diesem Gefühl als gewöhnlichem Zustand leben könnte. Und doch ist dieses Gefühl bei Nietzsche nichts Statisches, sondern intensivstes Leben: "eine fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen."⁴⁵ In Ecce Homo über Zarathustra kennzeichnet Nietzsche sein Erleben als Inspiration:

– Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter *Inspiration* nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. – Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, im dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und unwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzähl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fusszehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzliche und Dürsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, sondern als eine nothwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt – die Länge, das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maass für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von

⁴⁵ FW IV, Aph. 288 = KSA 3, 529

Göttlichkeit ... Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustra's zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnisse anböten (– "hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort–Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen –"). Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehn muss, um Jemanden zu finden, der mir sagen darf "es ist auch die meine". –⁴⁶

Diesen Text verfaßte Nietzsche kurz vor seinem geistigen Zusammenbruch; er beschreibt sein Erleben, ja eigentlich die Grundstimmung seines Daseins und enthält einige essentielle Charakterisierungen dieser neuen Seinsweise.

Einerseits ist die Erfahrung, die hier Inspiration genannt wird, von dem Gefühl getragen, nicht aus Eigenem zu leben, sondern Inkarnation, Mundstück und Medium übermächtiger Gewalten zu sein. Worin das Wesen dieser übermächtigen Gewalten liegt, verrät Nietzsche leider nicht. Außerdem wird nicht behauptet, daß es so sei, sondern daß man die *Vorstellung*, man sei Sprachrohr, etc. *kaum abzuweisen wisse*.

Weiters wird dieses Erlebnis als Offenbarung gekennzeichnet, welche den Menschen mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit etwas sehen und hören läßt, das ihn im Tiefsten erschüttert und umwirft. Alles Suchen und Fragen hat ein Ende.⁴⁷

Leiden und Schmerzen sind kein Widerspruch zum Glück mehr, sondern sind ihm zugehörig, der Mensch kann nicht darüber bestimmen, ob und wie diese Erfahrung ihn überkommt, alles geschieht völlig unfreiwillig und ist doch

⁴⁶ EH, über Zarathustra, 3 = KSA 6, 339f

⁴⁷ Nishitani stellt hierzu fest: "Wir können hier nicht nach dem "Warum" fragen. Es kann keine erkennbare Begründung für diesen Umschlag geben: Kein Grund, aus dem er sich ereignet, läßt sich aufzeigen, ist er doch ein Ereignis, das sich in einem viel tieferen Bereich begibt als irgendein anderes Ereignis, für das es Begründungen oder nachweisbare Gründe gibt. Jede mögliche Begründung kann nur, wie die überlieferten Religionen dies getan haben, bei einer "anderen" Seite gesucht werden, bei Gott oder bei Buddha, ... Nie aber vermag eine Begründung im Namen Gottes oder des Buddha die Frage des Menschen nach dem "Warum" zu stillen. Ein eindruckliches Beispiel dafür ist das Buch Hiob. Letzten Endes können wir nichts weiter, als sagen: So ist es." (WR 351)

von einem gewaltigen Unbedingtheits-, Macht- und Freiheitsgefühl begleitet.

Okochi bemerkt richtig, daß Nietzsche in diesem späten, von ihm selbst nicht mehr publizierten, jedoch zur Publikation vorgesehenen Werk⁴⁸ seine geistigen Verwandten in der Vergangenheit sieht – im Gegensatz zu der oben erwähnten Aussage in der fröhlichen Wissenschaft, wo die hohen Stimmungen als "normal" für die zukünftigen Menschen (den Übermenschen?) erwartet werden.

Im Zusammenhang mit der Nihilismus-Problematik ist festzustellen, daß Nihilismus (zumindest in Nietzsches subjektivem Erleben) kein Thema mehr ist. Sinnlosigkeit, Orientierungslosigkeit und Unheimlichkeit des Daseins sind zumindest für die Dauer dieser Ekstase schlagartig *verschwunden*.

Daraus wird deutlich, daß am Grund des Nihilismus, also dort, wo jede Trennung zwischen dem Menschen und dem als sinnlos, unheimlich und kalt empfundenen Dasein wegfällt, daß dort einerseits der Nihilismus in seiner radikalsten Form verwirklicht wird und als diese radikale Verwirklichung überwunden wird. Daß der Nihilismus als radikal realisierter sich selbst überwindet, ist kein Widerspruch, sondern in gewisser Weise eine *coincidentia oppositorum*.

Nihilismus ist nicht gleich Nihilismus – darum geht es hier. Der Nihilismus, der noch nicht verwirklicht ist, also derjenige Nihilismus, der immer noch als Massenphänomen präsent ist, ist gekennzeichnet durch die Getrenntheit des Menschen von seiner Welt und ineins damit von seinem eigentlichen Wesen. Sie zeigt sich in Angst und den von ihr abgeleiteten Formen wie Zorn, Haß, Gier etc. Mit Recht wird dieser Zustand als nihilistisch bezeichnet und ist dennoch bloß eine Vorstufe zum realisierten radikalen Nihilismus, wie er in der oben zitierten Stelle aus EH sichtbar wird. Insofern kann dieser Überwindungsprozeß von einer Vorstufe des Nihilismus zum Erscheinen seiner Vollgestalt durchaus als dialektisch bezeichnet werden.

Diese Bewegung wird von Nishitani besonders hervorgehoben und differenziert dargestellt, es müßte aber ausreichend deutlich geworden sein,

⁴⁸ vgl. Montinaris Vorbemerkung in KSA 6, S. 7

daß Nietzsche sie genauso kannte, wengleich er diesen Prozeß der Selbst-Überwindung des Nihilismus nicht so sorgfältig wie Nishitani analysierte und formulierte.⁴⁹ Für eine genauere Analyse dieses Umschlags von radikalem Nihilismus in beglückende Extase verweise ich auf die Ausführungen ab S. 41.

3.6.2. Phänomenologisches zu *amor fati*

Nietzsches Formel für die Überwindung des Nihilismus ist *amor fati*. *Amor fati* war für ihn nicht nur eine Formel, sondern auch und vor allem persönlicher Vollzug. Hohe Stimmungen, Bejahung aller Existenz war etwas, das er aus eigenem Erleben kannte. Was er über den *amor fati* schreibt, ist jedoch bedauerlicherweise sehr spärlich; *amor fati* ist seine Moral, seine letzte Liebe, seine innerste Natur, Formel für die Größe am Menschen, Formel für´s "dionysisch zum Dasein stehen". R. Okochi bringt sieben Stellen, drei davon aus dem Nachlaß, von denen er zurecht sagt, sie seien "alle Stellen, wo ... 'amor fati' auftaucht"⁵⁰. Nietzsche reflektiert in diesen Stellen nicht darüber, daß es verschiedene Stufen oder Grade des *amor fati* geben könnte. Es wäre aber wichtig, hier etwas mehr zu differenzieren, denn *amor fati* muß, um als konkrete Lebenshaltung ernstgenommen werden zu können, konkreter dargestellt werden. Nietzsches Äußerungen zum *amor fati* sind im Wesentlichen in zwei Gruppen zu unterteilen. *Amor fati* ist einerseits ein Desiderat Nietzsches, er wünscht sich den *amor fati* als seine eigene Lebenseinstellung: "*Amor fati* – das sei von nun an meine Liebe! ... ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!"⁵¹, " – *amor fati*, dies wäre meine Moral."⁵², "*Amor fati* sei meine letzte Liebe."⁵³ Auf der anderen Seite macht Nietzsche über den *amor fati* auch Aussagen, die ihn als seine bereits verwirklichte Lebenshaltung ausweisen: "*Amor fati*:

⁴⁹ Nishitani 1982, besonders Kap. 3 und Kap. 5

⁵⁰ Okochi 87

⁵¹ FW IV, Aph. 276 = KSA 3, S. 521

⁵² Suchen!

⁵³ Suchen,

das ist meine innerste Natur"⁵⁴, "Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: daß man nichts anderes haben will, ..." ⁵⁵, "... *amor fati* ist meine innerste Natur."⁵⁶, "dionysisch zum Dasein stehen –: meine Formel dafür ist *amor fati* ..." ⁵⁷.

Aus dieser inneren Spannung der Aussagen über den *amor fati* erhebt sich die Frage, wie es um den *amor fati* genauerhin bestellt sei. Ist es nicht ein Widerspruch, wenn Nietzsche auf der einen Seite den *amor fati* wünscht und auf der anderen Seite verkündet, er sei seine innerste Natur? Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen? Eine Möglichkeit wäre, die Aussagen Nietzsches in ihrer Widersprüchlichkeit bestehen zu lassen und sie auf seine Impulsivität zurückzuführen, also zu behaupten, beim Niederschreiben des Satzes: "*Amor fati*: das ist meine innerste Natur." habe Nietzsche eben gerade so gefühlt, daß er das Seiende im Ganzen vollumfänglich akzeptiert, und als er geschrieben habe, "*Amor fati*: Das sei von nun an meine Liebe!", da spürte er zwar die Möglichkeit, das Seiende im Ganzen, wie es ist, in seiner Notwendigkeit zu lieben, war aber noch entfernt davon, dies auch existenziell zu vollziehen.

Diese Interpretation hat ihre Berechtigung, ist aber verkürzend und scheint die Sicht auf den inneren Zusammenhang zu verstellen.⁵⁸ Die Spannung bleibt als Spannung zwar bestehen, die Widersprüchlichkeit tritt jedoch in den Hintergrund, wenn *amor fati* in seiner Phänomenalität etwas genauer untersucht wird. Nietzsche betont wiederholt, daß ein Grundzug am Leben seine Unbeständigkeit ist; Sich gegen diese Unbeständigkeit wehren zu wollen und aus seinem Leben etwas Statisches machen zu wollen, kommt

⁵⁴ NCW, Epilog 1 = KSA 6, 436

⁵⁵ EH, Warum ich so klug bin 10 = KSA 6, 297

⁵⁶ Der Fall Wagner 4 = KSA 6, 363

⁵⁷ KSA 13, Frg 16[32] = S. 492

⁵⁸ Martin Heidegger verweist in Nietzsche I, S. 46ff. auf im Rahmen der Diskussion der Wille–zur–Macht–Problematik auf Nietzsches zum Teil einander widersprechende Aussagen hin und bemerkt "Nietzsche gebraucht den Ausdruck [Wille zur Macht] dennoch, in der ausdrücklichen Abkehr vom landläufigen Willensbegriff und aus der betonten Abwehr zumal des Schopenhauerschen." (S. 52) Wenn dies für die Äußerungen über den *amor fati* auch zutrifft, dann will Nietzsche in einander widersprechenden Aussagen lediglich *verschiedene* Aspekte besonders betonen.

dem Wunsch nach dem Tod gleich. Das Werden zu akzeptieren und zu lieben, das hält er für erstrebenswert. Und genauso wie die äußeren Umstände des Lebens sind Stimmungen, Lebenshaltungen, emotionale Zustände, kurz: der ganze Mensch als Leib–Seele–Geist ebenso einem steten Wandel unterzogen, also auch der *amor fati*. Daß ein Mensch zu einem Zeitpunkt das Seiende im Ganzen liebend akzeptieren kann und diese Liebe später einem aufbäumenden Zurückweisen der Welt, der Wirklichkeit des Seienden im Ganzen weichen kann, ist zumindest für Nietzsche im Bereich des Denkbaren.

Schaut man genauer hin, sieht man, daß *amor fati* nicht in dieser binären Weise einem Wandel unterworfen ist, sondern zu unterschiedlichen Zeiten bei verschiedenen Menschen eine große Palette von strukturellen Verschiedenheiten und innerhalb dieser von Intensitätsgraden durchlaufen kann. Steter Wandel besagt hier nicht Zusammenhanglosigkeit und Zufälligkeit, sondern wechselseitige Bedingtheit sowie Zusammengehörigkeit alles Davor und Danach. Aus diesem Grund kann das Erleben der *metanoia* den künftigen *amor fati* nachhaltig beeinflussen.

3.6.3. Amor fati und metanoia.

Metanoia – Umkehr der Geisteshaltung. Im Moment dieser Metanoia entschließt sich der Mensch, den *amor fati*, seine innerste Natur von jetzt an zu suchen, zu finden, zu realisieren, also wirklich werden zu lassen, sich bereitzumachen für das Tragen des größten Schwergewichts. Jetzt kann er mit Nietzsche sagen: *Amor fati* ist meine innerste Natur, auch wenn dieser *amor fati* in seiner Vollgestalt noch nicht sichtbar ist und erst am Horizont als lebbare Möglichkeit auftaucht.

Der zweite wichtige Punkt ist aber das Leben nach der Metanoia. In dem Zeitraum von der Umkehr des Menschen als Entdecken der prinzipiellen Bereitschaft, das Seiende in seiner "So–Heit" zu akzeptieren bis zum Tod des Leibes ist das Leben zur *Übung* des Ja–Sagens–zur–Notwendigkeit geworden. Während in der Umkehr die prinzipielle Möglichkeit zum Akzeptieren und Bejahen des Ganzen des Seienden in Erscheinung tritt und

diese Möglichkeit als völlig Neues wahrgenommen und übernommen wird, kann das "Leben danach" als Übung des Akzeptierens und Bejahens das in der Umkehr als möglich Erfahrene nüchtern und konsequent in die Realität umsetzen.

Freilich sind die Formen der Umsetzung und die Intensitätsgrade des Bejahen–Könnens von Mensch zu Mensch verschieden. Unterschiedlich begabte und veranlagte Menschen kommen auf diesem Übungsweg unterschiedlich weit. Ich möchte ganz bewußt auf eine Wertung verzichten, denn es scheint mir, daß Begabung, Anlage und Schicksal eine große Rolle dabei spielen, in welchem Ausmaß ein Mensch Ja–Sagen, glücklich sein und andere Lebewesen glücklich machen kann. Die Kraft des Geistes und des Körpers, Frustrationstoleranz, äußere und innere Umstände sind hier zu nennen.

3.6.4. *Amor fati* in Vollgestalt oder *amor fati* als Prozeß?

Nietzsche kennt (s.o.) den *amor fati* von beiden Seiten – sowohl in einer Art Vollgestalt – aber auch in der Form, daß der *amor fati* immer wieder neu erkämpft werden muß. Die Vollgestalt des *amor fati* kann anhand des "größten Schwergewichts" und der "hohen Stimmungen" definiert werden als dauerhaftes Dem–Leben–so–gut–Werden, daß nach nichts anderem mehr verlangt wird als nach der letzten Bestätigung und Besiegelung durch den Gedanken, daß alles, so wie es ist, ewig wiederkommt.

Wenn es überhaupt je Menschen gab, gibt oder geben wird, die diese Vollgestalt des *amor fati* verwirklichen konnten, verwirklichen durften, so waren das vielleicht die großen MystikerInnen in allen Erdteilen. (Nietzsche sah das etwas anders). Nietzsche selbst war sich bewußt, diese Vollgestalt des *amor fati* nicht realisiert zu haben, da er auch noch 1888 Einwände gegen die Lehre der ewigen Wiederkunft kennt: Seine Mutter und seine Schwester.⁵⁹ Wenngleich die Stelle impulsiv und emotionell geschrieben zu sein scheint

⁵⁹ In *Ecce Homo* bekennt Nietzsche, daß "dass der tiefste Einwand gegen die "ewige Wiederkunft", mein eigentlich abgründlicher Gedanke, immer Mutter und Schwester sind." (EH, Warum ich so weise bin 3 = KSA 6, 268)

("...mit solcher canaille mich verwandt zu glauben wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit." – schreibt er unmittelbar davor), ist sie doch in der Tragweite ihrer philosophischen Implikation ernst zu nehmen.

In dieser Weise bleibt der *amor fati* gewissermaßen ein Ideal, jedoch keines, das Spaltung erzeugen muß. Waren die Ideale der abendländischen Tradition stets Ideale, im Hinblick auf welche jede konkrete Existenz als nicht-seinsollende erschien und erscheinen mußte, so ist das Ideal des *amor fati* ein ermutigendes Ideal, welches das Leben zur Übung des Ja-Sagens, des Akzeptierens werden läßt.

3.7. Zum Problem des Willens in der heimgekehrten Existenz

Der Wille bzw. das Problem des Willens zieht sich durch die gesamte Thematik von Überwindung des Nihilismus und einer Neugründung der Existenz auf dem Feld des absoluten Nichts. Diejenige Existenz, die den Durchbruch zur Großen Bejahung noch nicht vollzogen hat, steht mit ihrem Einzel–Willen im Gegensatz zu dem Willen, der der Wille alles Seienden ist, dem Willen zur Macht. Diesen Einzel–Willen des durch das nicht bejahen Können von allem anderen, von der Welt getrennten Subjekts versteht man gewöhnlich als den freien Willen. Diesen bezeichnet Nietzsche als Grundirrtum bzw. Fiktion⁶⁰, denn in der Notwendigkeit des ewig wiederkehrenden Geschehens sind auch die von den Menschen so erlebten Willensentscheidungen notwendige Erscheinungen innerhalb des Weltspiels. So schreibt er z.B. in der Morgenröthe⁶¹:

Vielleicht sind unsere Willensacte, unsere Zwecke nichts Anderes, als eben solche Würfe [aus dem Würfelbecher des Zufalls] – und wir sind nur zu beschränkt und zu eitel dazu, unsere äusserste Beschränktheit zu begreifen: die nämlich, dass wir selber mit eisernen Händen den Würfelbecher schütteln, dass wir selber in unseren absichtlichsten Handlungen Nichts mehr thun, als das Spiel der Nothwendigkeit zu spielen. Vielleicht! – Um über diess Vielleicht hinauszukommen, müsste man schon in der Unterwelt

⁶⁰ In KSA 11, Frg. 27[79], S. 294 ist die "Freiheit des Willens" einer der in einer Liste aufgeführten "Grundirrtümer".

⁶¹ KSA 3, Morgenröthe 130, S. 122

und jenseits aller Oberflächen zu Gaste gewesen sein und am Tische der Persephone mit ihr selber gewürfelt und gewettet haben."

Diese Tatsache auszuhalten erfordert gewisse Voraussetzungen, welche Nietzsche auch nennt⁶²:

Um den Gedanken der Wiederkunft zu
ertragen:
ist nöthig Freiheit von der Moral,
neue Mittel gegen die Thatsache des Schmerzes (Schmerz
begreifen als Werkzeug, als Vater der Lust – es giebt
kein summierendes Bewußtsein der Unlust)
der Genuß an aller Art Ungewißheit
Versuchhaftigkeit,
als Gegengewicht gegen jenen extremen
Fatalismus
Beseitigung des Nothwendigkeitsbegriffs
Beseitigung des "Willens"
Beseitigung der "Erkenntniß an sich"
größte Erhöhung des Kraft-
Bewußtseins
des Menschen, als dessen, der den Übermenschen schafft.

Was meint Nietzsche mit "Beseitigung des Willens"? Genau das beschäftigt mich hier. An anderer Stelle – im Antichrist⁶³ – bezeichnet Nietzsche den freien Willen sogar als Lüge:

Auch der Priester weiss, so gut es Jedermann weiss, dass es keinen "Gott" mehr giebt, keinen "Sünder", keinen "Erlöser", – dass "freier Wille", "sittliche Weltordnung" Lügen sind: – der Ernst, die tiefe Selbstüberwindung des Geistes erlaubt Niemandem mehr, hierüber nicht zu wissen...

Das worauf Nietzsche abzielt, ist ein Abwerfen dieser Lügen und Irrtümer über das Selbst, die in direktem Zusammenhang mit den Nihilismus – dem noch nicht realisierten bzw. überwundenen – stehen. Der neue Wille, der ihm vorschwebt, und den er auch aus eigener Erfahrung kennt, ist der Wille zum Ja, der *amor fati*⁶⁴.

⁶² KSA 11, Frg. 26 [283], S. 224f.

⁶³ KSA 6, AC S. 210

⁶⁴ KSA 13, Frg. 16[32], S. 492

Eine solche Experimental–Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehenbliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Ja sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf, – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist *amor fati*...

Aus dem *Willen zum Nein* wird jetzt der Wille zum Ja, wobei mir hier wichtig ist, daß bei Nietzsche dezidiert der *amor fati* ein Wille ist. Man überliest es leicht im obenstehenden Zitat: "[Die] Experimental–Philosophie [...] will den ewigen Kreislauf ... meine Formel dafür ist *amor fati*."! Dementsprechend kann Heidegger den *amor fati* zurecht als Willen verstehen:

Amor – die Liebe ist als *Wille* zu verstehen, als Wille, der will, daß das Geliebte in seinem Wesen sei, was es ist. Der höchste und weiteste und entscheidendste Wille dieser Art ist der Wille als Verklärung, der das in seinem Wesen Gewollte in die höchsten Möglichkeiten seines Seins hinaus– und hinaufstellt.

Diese Auslegung bezweifelt R. Okochi allerdings; zurecht stellt er fest, daß die Interpretation der Liebe als Wille bestimmte Konsequenzen habe, die ein vertieftes Verständnis des Phänomens der Liebe verunmöglichen⁶⁵. Wenngleich seine Interpretation der Liebe als Identifikation von Liebendem und Geliebten das Wesen der Liebe besser trifft als die Interpretation der Liebe als Wille, gesteht er zu, daß "auch für Nietzsche selber ... die Bedeutung des "amor fati" nicht restlos klar geworden zu sein" scheint. Nietzsche jedenfalls scheint die "Beseitigung des Willens" mit dem Wollen von allem was ist, zusammen denken zu können.

⁶⁵ Er schreibt (aaO, S. 118): "Versteht man aber das Wort Liebe als "Liebe von etwas zu etwas", dann ist die Liebe, wie der Wille, der Spaltung von Subjekt und Objekt unterworfen. Ebenso wie beim Willen, der ein "Verhalten in Richtung auf etwas" ist, und bei dem die Kluft zwischen dem Wollenden und dem Gewollten ... nicht zu überbrücken ist ..., verhält es sich mit der Liebe. Zwischen dem Liebendem und dem Geliebten öffnet sich ein nicht zu überwindender Abgrund. Oder wäre es möglich, daß Liebe eigentlich eine Identifikation des Liebenden mit dem Geliebten bedeutet, daß in der Liebe das Liebende und das Geliebte eins sind?"

Wichtig ist jedenfalls die Frage, inwiefern dieses "Selbst" des Ja–Sagenden sich unterscheidet vom *ego* der gewöhnlichen Existenz. Nietzsche gibt hierüber Auskunft⁶⁶:

Wir sind Knospen an einem Baume – was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns alles werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir *Alles* sein wollten und sollten, eine Phantasterei von "Ich" und *allem* "Nicht–Ich". *Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen!* Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrtümer des ego entdecken! Den *Egoismus als Irrtum* einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus verstehen! Das wäre die Liebe zu den *anderen vermeintlichen* Individuen! Nein! Über "mich" und "dich" *hinaus!* *Kosmisch empfinden!*

Dieses *kosmische Empfinden* des Übermenschen ist es also, das ihn unterscheidet von der egozentrischen Existenz – von hier aus läßt sich die Frage nach dem Willen (nach dem "freien Willen" vielleicht auch) am ehesten noch beantworten. Mit Nietzsche gedacht, kann der Wille eines, der kosmisch empfindet, nichts anderes sein als der Wille zur Macht. Dies sieht auch Keiji Nishitani so. Der Wille zur Macht ist das, was bei Nietzsche im Umschlag vom großen Tod ins große Leben in Erscheinung tritt. Die ewig kreisende Welt in ihrer Unschuld des Werdens ist die Manifestation des Willens zur Macht. So sagt Nietzsche:

Und wißt ihr auch, was mir "die Welt" ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehernen Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom "Nichts" umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich–Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo "leer" wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und "Vieles", hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich–selber–

⁶⁶ KSA 9, 442

wider-sprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? – Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!⁶⁷

Der Wille zur Macht ist das, woraufhin der Mensch sich überwinden muß, das was in der Überwindung des Nihilismus als das wahre Wesen alles Seienden in Erscheinung tritt. Für den Menschen bedeutet das, daß er erst wenn er Abschied nimmt von seinem Drang, "selbst" zu sein in Abgrenzung zu allem anderen, erst wenn er im Großen Tod "eintaucht" in den unendlichen Kreislauf des Werdens und Vergehens, fähig wird zum Willen zur Macht. Jetzt regiert die große Vernunft des Leibes: in dieser Seinsweise ist die menschliche Vernunft ein "Werkzeug des Leibes", wohingegen die Vernunft des Säkularismus den Leib unterzuordnen sucht. Unter dem "eisernen Hammer" des Wiederkunftsgedankens müssen die »theozentrische« sowie die »anthropozentrische« Seinsweise (beide sind optische Täuschungen) überwunden werden in Richtung auf das Feld der großen Bejahung des Lebens.

Nicht nur die »anthropozentrische«, sondern auch die »theozentrische« Seinsweise muß unter dem eisernen Hammer des Gedankens der Ewigen Wiederkehr zermalmt werden, fordert Nietzsche. Erst wenn ein radikaler Nihilismus alle optischen Täuschungen zerstöre, komme es zur großen Bejahung des Lebens.

⁶⁷ KSA 11, Frg 38[12], S. 610f. Der vorletzte Satz: "Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!" war für Martin Heidegger einer der Gründe, die ihn denken ließen, der Wille zur Macht sei ein metaphysisches Prinzip. Seine Argumentation ist folgendermaßen: Wird das Seiende im Ganzen (Welt) hinsichtlich seines Seins (Wille zur Macht) gedeutet und befragt, so ist dieses Denken metaphysisch. Vgl. dazu z.B. ders, Nietzsche I, aaO, S. 448. Im zweiten Band ist sogar ein ganzes Kapitel "Nietzsches Metaphysik" gewidmet.

Alle diese optischen Täuschungen ergeben sich aus mangelnder Stärke, an *dem Willen* festzuhalten, der das *wahre Wesen* der Welt und des Selbst ist; aus der Schwäche, die in der Unfähigkeit besteht, das eigene »Mensch«-Sein aufzugeben, um festen Willens dem Willen zur Macht nachzugeben, der nichts anderes ist als das eigene sich selbst bejahende selbst, das Wesen eines jeden Selbst. Anders gesehen, ist diese Schwäche die Furcht vor den unterschiedlichen Negationen und Selbstnegationen, deren es bedarf, um diesen Willen als das eigene Selbst zu vollziehen, die Furcht nämlich vor all den »Toden«, die einem abverlangt werden. Diese Schwäche veranlaßt den Menschen dazu, sich mit allerlei »Idealen« außerhalb seiner selbst zu umgeben, allerlei als das Andere gesetzte Entitäten, auf die er hilfesuchend blickt. Sie alle sind Produkt eines Wunschdenkens, das aus jener wesenhaften Willensschwäche erwächst, welche dazu führt, daß der Mensch nicht wirklich er selber ein und werden möchte. ... die Ent-Täuschung dieser Täuschungen durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr bedeutet die Läuterung von all jenem Wunschdenken, das den Menschen davon abbringt, durch und durch er selber sein und werden zu wollen; bedeutet Selbstüberwindung und Selbstläuterung. Sie ist das Erwachen aus diesem Wünschen, aus all der sich aus ihm ergebenden Täuschung und Selbsttäuschung. Es ist dies die Rückkehr zum wesentlichen Willen des Selbst.⁶⁸

Nishitani findet noch eine direktere Formulierung dafür⁶⁹:

Der Mensch muß, um wahrhaft er selber zu sein, der bloß »menschlichen« bzw. »anthropozentrischen« Seinsweise absagen und sich ek-statisch selbst überwinden in Richtung auf das Feld des Willens zur Macht. Im Abgrund des Nichts muß er den Großen Tod sterben und wieder zum *Leben* erwachen; im Großen Leben muß er in seiner neuen Existenz das »Mensch«-Sein, die »menschliche« Seinsweise abfallen lassen. ... Von jener Position des Großen Willens her gesehen, ist die menschliche »Vernunft«, als Grundlage des Säkularismus, nichts weiter als ein Werkzeug des Leibes, vielmehr ist der Leib selbst die große Vernunft. Der Leib ist ursprünglicher als die Vernunft und als solcher ist er der ganze Mensch.

Nishitani ist jedoch mit dem Willen zur Macht, wie ihn Nietzsche formulierte, nicht ganz zufrieden: "Nietzsche konnte mit dem Gedanken der »ewigen Wiederkehr« und des »Willens zur Macht« den Sinn von der Geschichtlichkeit des Geschichtlichen nicht in vollem Maß ausdrücken."⁷⁰ Warum sagt er das, noch

⁶⁸ WR 353f., Hervorhebung von mir.

⁶⁹ WR 352

⁷⁰ WR 355

dazu an einer Stelle, an der der Wille zur Macht als die heilbringende Überwindung aller »Vor-Stellungen« (also jener Gedanken oder Konzepte, die wir zwischen uns und die Wirklichkeit stellen) eingeführt wurde? Der Wille zur Macht ist doch das, was beim Umschlag vom Großen Tod ins Große Leben in Erscheinung tritt. Nishitani argumentiert folgendermaßen: Er wirft Nietzsche vor, daß sein Wille zur Macht immer noch eine »Entität« namens »Wille« sei, und daß durch die »Vor-Stellung« dieser Entität der Wille zur Macht etwas anderes ist als er selber. Nishitani wünscht sich, daß der Wille zur Macht zu etwas werde, in dem "wir uns finden und wahrhaft und ursprünglich uns selbst gewahren können."⁷¹ Doch am Ende des auf Seite 73 zitierten Texts von Nietzsche spricht dieser doch gerade von der Identität von Mensch, Welt und Willen zur Macht. Ich meine, daß Nishitanis Kritik gerade für diese Stelle nicht besonders zutrifft, daß er aber mit dieser Nebenbemerkung sehr wohl etwas im Denken Nietzsches trifft, auf das diese Kritik zutrifft. Nishitani hält es jedoch leider nicht für notwendig, diesem Gedanken weiter nachzugehen.

Der Wille der heimkehrten Existenz, so läßt sich zusammenfassend sagen, ist der Wille zur Macht, ist der Wille als Liebe zu dem, was ist; er will das, was ist, wie es ist. Diese Tatsache läßt das Phänomen des Willens aber zu etwas ganz anderem werden, als es am Anfang war. Ein Wille, der schon alles hat, was er will – kann der genaugenommen überhaupt noch ein Wille sein. Es scheint, als ob der Begriff "Wille" an diesem Ort nicht mehr angebracht ist, wenngleich ein anderer Begriff hierfür noch nicht gefunden ist. Andererseits muß gesagt werden, daß der neue Wille kein reines Nicht-Wollen sein kann: Dies wäre reine Gleichgültigkeit, die ihrerseits nicht denkbar ist in Einheit mit der Welt als Wille zur Macht. Vielleicht ist es am besten, hier mit einer zen-ähnlichen Paradoxie zu antworten: Der neue Wille ist Wille als Nicht-Wille. Im Buddhismus wird das Große Mitfühlen des Erleuchteten mit allen Lebewesen betont; In der erreichten Klarheit des Herz-Geistes (Shin) wird das Verlangen des anderen als eigenes Verlangen empfunden. Dem gibt der indische Jesuitenpater und Zen-Meister A. Arokiasamy Ausdruck⁷²:

⁷¹ ebda

⁷² Arul Maria Arokiasamy, *Leere und Fülle. Zen aus Indien in christlicher Praxis*, München, Kösel, 1991

Das menschliche Herz ist das Begehren des Begehrens das anderen, und Erlösung wird verwirklicht, wenn dieses Begehren des Begehrens des anderen geöffnet, entgrenzt, bestätigt und für gültig erklärt wird. Dies umfaßt Unterscheiden, Klären und Ausdrücken der eigenen Bedürfnisse, Notwendigkeit und Wünsche.

3.8. Heideggers Beurteilung von Nietzsche in "Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus"

3.8.1. Allgemeines zum Text⁷³

Einerseits wirkt Heideggers Text von seinem Charakter her sehr nachdenklich, andererseits ist er in der für Heidegger charakteristischen Weise sehr sicher, wenn nicht fast dogmatisch. Die Absicht des Textes beruht darin, das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus zu denken, begrifflich zu fassen und eine dem Menschen gemäße Weise, mit diesem Nihilismus umzugehen, anzubieten. In einer zweiten Hinsicht ist der Text ein Aufweis des Wesens des Nihilismus im Abendland von den Anfängen an (Wesen wird hier verbal verstanden – vgl. "Sein Unwesen treiben").

Des weiteren ist an diesem Text auffällig, daß ein und der selbe Gedanke immer wieder neu gefaßt, seine Darstellung immer wieder neu versucht wird, z.B. was die Darstellung des Eigentlichen und des Uneigentlichen im Wesen des Nihilismus betrifft. Heidegger wiederholt sich, was dem Text beinahe einen meditativen Charakter verleiht. Das entspricht auch dem von ihm geforderten "besinnlichen Denken". Das Denken soll einen Schritt zurück tun – heraus aus dem gewohnten Vorstellen. Das Denken soll ein Gewahren werden. Das Wesen

⁷³ Martin Heidegger, Nietzsche, Bd. II, Ss 335ff. Das folgende Kapitel entstand aus dem Referat: Heideggers Text "Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus" in Martin Heidegger, Nietzsche II, welches ich im Seminar: Prof. Salaquarda, Prof. Vetter: Heideggers Nietzsche-Interpretationen im WS 96/97 gehalten habe.

des Denkens ist das "ekstatische Innestehen im Offenen der Ortschaft des Seins" als das "Verhältnis zum Sein, sei es zum Seienden als solchen, sei es zum Sein selbst. ... (es) bestimmt sich nicht aus einer Abgrenzung gegen Wollen und Fühlen."⁷⁴ Heidegger versucht Denken neu und möglichst weit zu fassen.

Heidegger stellt also hier *seine* Philosophie des Nihilismus dar. Daß in diesem Text Nietzsche kritisiert wird, ist (auf den ersten Blick) eher beiläufig, aber sicher nicht zufällig. Zuweilen gewinnt man den Eindruck, daß die beiden "Systeme" irgendwie inkompatibel sind. Dafür spricht, daß Heidegger hier Nietzsche nur sehr kurz zitiert, um auf die gebrachten Zitate wieder in seinem System zu antworten. Der zentrale Unterschied dürfte in der Bedeutung der ontologischen Differenz liegen, soviel sei hier vorausgeschickt. Es kann auch vorab ein Vorwurf an Heidegger formuliert werden: Er versucht, die Philosophie Nietzsches in seine eigenen Denkschemata "hineinzupressen". Das trifft insbesondere auf das Thema der ontologischen Differenz zu, die im Denken Nietzsches eine völlig andere Rolle spielt als bei Heidegger. Um aber in dieses Schema hineinzupassen, muß sie verbogen werden. Als verbogene aber wird sie untauglich, was Heidegger ihr nun (fast zurecht) vorwerfen kann.

3.8.2. Zur ontologischen Differenz

Die ontologische Differenz besagt für Heidegger folgendes: (Das) Sein ist kein Seiendes. Seiendes aber ist alles, was ist. Was aber "ist" dieses "Sein" des Seienden? Seiendes "ist" aber in vielfacher Weise, es läßt sich nicht reduzieren auf "das Wirkliche". Das Wirkliche – "die vielberufenen Realitäten" – spreizt sich auf als das, "was ist, indem es sich zugleich das Maß anmaßt für die Entscheidung, daß nur das Wirksame – das Spürbare und der Eindruck, das Erlebte und der Ausdruck, der Nutzen und der Erfolg – als das Seiende gelten sollen."⁷⁵ Dies war eine negative Abgrenzung, Heidegger sagte hier, das Seiende ist nicht nur das Reale. Auf die jetzt offene Frage, was denn dann noch als das Seiende gelten könne, antwortet er später auf S. 388: "Was ist, ist das, was

⁷⁴ ebda, S. 358

⁷⁵ ebda, S. 376

geschieht ... Was geschieht, ist die Geschichte des Seins, ist das Sein als die Geschichte des Ausbleibens"

Heideggers Kritik am abendländischen Denken besteht darin, daß er es als metaphysisches Denken versteht. Was bedeutet das jetzt? – Nun: Seit Platon fragt die Philosophie, was es mit dem Seienden als solchen auf sich habe, das heißt mit dem Seienden im Ganzen, und dies, insofern es ist. Das Seiende als solches wird fragwürdig hinsichtlich seines Seins. Die Grundfrage der Metaphysik, "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?", wie sie von Leibniz formuliert wurde, verdeutlicht dies.

Das Fragen der abendländischen Philosophie versteht Heidegger als Suche nach Antwort auf diese Frage. In vielerlei Variationen, die aber alle als metaphysisch gesehen werden müssen, wird die Antwort etwa folgendermaßen versucht: "Seiendes ist, weil es Anteil hat am Sein." Ob dieses Sein nun als Idea bei Platon, als Apriori oder als Wille zur Macht erfahren wird, ändert für Heidegger daran nichts, daß es stets eine Antwort auf die Frage "Was ist das Seiende?" ist. So sagt er: "Sie (die Metaphysik) denkt das Seiende hinsichtlich seines Seins. Das Sein ist das zuerst und zuletzt Antwortende auf die Frage, in der stets das Seiende das Befragte bleibt. Das Sein ist als solches nicht das Befragte."⁷⁶

Hiermit ist die Überleitung das zu dem, was Heidegger nun (postmeta-physisch) fordert: Dem Sein als solchem entgegenzudenken. Hierzu ist ein neues Denken gefordert, das den Schritt zurück aus dem metaphysischen Vorstellen tut, "Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein als das Sein selbst wesen."⁷⁷

3.8.3. Wahrheit als Unverborgenheit – der vorherrschende Ansatz der abendländischen Metaphysik: Seiendes als solches

Wurde in der obigen kurzen Erläuterung der ontologischen Differenz festgestellt, daß das metaphysische Denken das Sein als solches bzw. das Sein hinsichtlich seiner selbst ungedacht läßt, so muß nach den Gründen gefragt werden, warum denn das Sein als solches bislang ungedacht blieb. Die Darstellung dieser Problematik ist das Hauptanliegen von Heidegger in diesem Text.

⁷⁶ ebda, S. 346

⁷⁷ ebda, S. 389

Die Metaphysik ist von onto–theologischem Wesen: Der Grundzug, ihr Grundzug, aus dem sie Seiendes kennt, ist die Transzendenz⁷⁸. Zum Unterschied zwischen Ontologie und Theologie nur kurz: "Die Ontologie stellt die Transzendenz als das Transzendente vor, die Theologie stellt die Transzendenz als das Transzendent vor."⁷⁹ Beiden gemeinsam ist das Vorstellende im Wesen des Denkens. Beide gemeinsam als onto–theologische Anlage im Wesen der Metaphysik lassen das Sein als solches ungedacht.

Auch Nietzsches Metaphysik ist *als Ontologie*, obzwar sie weit von der Schulmetaphysik entfernt zu sein scheint, *zugleich* Theologie. Die Ontologie des Seienden als solchen denkt die *essentia* als den Willen zur Macht. Diese Ontologie denkt die *existentia* des Seienden als solchen im Ganzen theologisch als ewige Wiederkehr des Gleichen.⁸⁰

Das besondere an dieser Theologie ist, daß sie negative Theologie besonderer Art ist, das zeigt sich in dem Wort: "Gott ist tot". Wenn man die Voraussetzung akzeptiert, daß jedes Denken des Seienden im Ganzen schon Metaphysik ist, dann muß man mit Heidegger wirklich sagen, daß Nietzsche Metaphysiker ist.

So kann Heidegger sagen: "Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus."⁸¹

"Das Denken unterläßt etwas. ... sie (Metaphysik) kennt das Sein nur, um aus ihm das Seiende als ein solches zu erkennen. In der Metaphysik ist das Sein weder übergangen noch übersehen. Indes läßt ihre Sicht auf das Sein dieses nicht als ein eigens Gedachtes zu; dafür müßte das Sein als es selbst von der Metaphysik als das von ihr zu Denkende zugelassen sein."

Doch die Metaphysik wehrt nicht das Sein als es selbst ab, für diese Abwehr müßte sie es schon irgendwie kennen. Dieses Kennen, Zulassung bei Heidegger, fehlt aber gänzlich in der Geschichte der Metaphysik. "Und sie kennt es nicht deshalb nicht, weil sie das Sein selbst als zu Denkendes abwehrt, sondern weil das

⁷⁸ vgl ebda, S. 349

⁷⁹ ebda.

⁸⁰ ebda, S. 348

⁸¹ ebda, S. 350

Sein selbst ausbleibt."⁸² So kann also gesagt werden: "Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus."⁸³ "Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik, die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches. In jener bleibt das Wesen des Nihilismus nur verborgen, in dieser kommt es voll zum Erscheinen. Indes gibt es sich aus der Metaphysik her und innerhalb ihrer niemals zu erkennen."⁸⁴

Die Auslassung des Ausbleibens der Unverborgenheit des Seins selber ist zwar das Werk des menschlichen Denkens. "Wie soll dieses nicht gegen seine eigene Unterlassung ... angehen?" Es ist das Sein selber, das sich nihilistisch macht, das an sich hält mit seiner Unverborgenheit, so das Eigentliche im Wesen des Nihilismus begründet, aber auch noch bestimmt, daß die Auslassung dieses Ausbleibens im Denken geschieht.

Indes hält das Sein nicht nur mit seiner Unverborgenheit an sich und behält diese gleichsam für sich, sondern, gemäß dem wesenhaften Bezug des Seins selbst zum Wesen des Menschen, bestimmt das Sein selbst zugleich mit, daß die Auslassung seiner im Denken des Menschen und durch dieses geschieht. Auch eine Überwindung dieses Auslassens könnte von seiten des Menschen nur mittelbar geschehen, nämlich auf die Weise, daß zuvor das Sein selbst unmittelbar dem Wesen des Menschen zumutet, erst einmal *das Ausbleiben* der Unverborgenheit des Seins als solchen *als eine Ankunft* des Seins selbst zu erfahren und das so Erfahrene zu bedenken.⁸⁵

Das Sein selbst läßt also die Auslassung seiner selber zu – scheinbar existiert diese Auslassung für sich, als solche west das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus, das, wie später ausgeführt werden wird, in Wesenseinheit mit dem Eigentlichen im Wesen des Nihilismus ist.

Die Unverborgenheit des Seienden gilt überall schon als das Sein selbst.⁸⁶

⁸² ebda, S. 351

⁸³ ebda, S. 350

⁸⁴ ebda, S. 343

⁸⁵ ebda, S. 367

⁸⁶ vgl. ebda, S. 377

3.8.4. Was ist Nihilismus bei Heidegger?

Es wurde festgestellt, daß der eigentliche Nihilismus im Wesen der Metaphysik verborgen und begründet ist. Was versteht Heidegger nun näherhin unter Nihilismus?

Metaphysik steht unter dem Zeichen der Unverborgenheit, Aletheia, Wahrheit. Daher ist für sie das Sein als das Sein des Seienden denkbar. Das Sein selbst "west als die Unverborgenheit, in der das Seiende anwest. Die Unverborgenheit selbst jedoch bleibt als diese (nämlich als Unverborgenheit) verborgen."⁸⁷ So kann gesagt werden: Das Wesen des Seins – Wesen wieder als Anwesen zu verstehen – ist die Unverborgenheit. Diese selbst – das Sein selbst in seinem Wesen aber, ist verborgen. "Es bleibt bei der Verborgenheit des Wesens der Unverborgenheit. Es bleibt bei der Verborgenheit des Seins als solchen. Das Sein selbst bleibt aus."⁸⁸ Heidegger geht noch einen Schritt weiter: "Das Ausbleiben des Seins als solchen ist das Sein selbst. Im Ausbleiben verhüllt sich dieses mit sich selbst." (ebda) Das Sein selbst west also im Ausbleiben, der das Sein als das Sein mit sich selbst verhüllende Schleier "ist das Nichts als das Sein selbst. Ahnen wir das Wesende des jetzt zu denkenden Nichts? Wagen wir die Möglichkeit zu denken, daß dieses Nichts von der leeren Nichtigkeit unendlich verschieden bleibt?"⁸⁹ Das ist wichtig: Das Sein selbst ist das Nichts, welches jedoch unendlich ist von der leeren Nichtigkeit! Sein selbst entzieht sich, das Seiende als solches ist seinsverlassen, das ist die Geschichte des eigentlichen Nihilismus.

Daß aber das Sein ausbleibt, das vergißt die Metaphysik, das läßt sie aus. Die Auslassung geschieht als ihr Werk, als das Tun abendländisch–metaphysischen Denkens. Hier ist Platz für die Unterscheidung: Das Ausbleiben des Seins selbst bezeichnet Heidegger als das Eigentliche im Wesen des Nihilismus, während die Auslassung des Ausbleibens (im Denken) das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus darstellt. Doch die beiden sind im Wesen des Nihilismus in voller Einheit.⁹⁰

⁸⁷ ebda, S. 353

⁸⁸ ebda, S. 353

⁸⁹ ebda, S. 354

⁹⁰ vgl. ebda, S. 369

"Das Seiende ist vom Sein selbst verlassen."⁹¹ Aus dieser Seinsverlassenheit heraus geschieht die Geschichte des eigentlichen Nihilismus.

Seitdem diese Geschichte ist, ist geschichtlich der Entzug des Seins selbst, ist Seinsverlassenheit des Seienden als solchen, ist die Geschichte, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. ... Seitdem west aber zugleich, diesem Wesen gemäß verborgen, der eigentliche Nihilismus."⁹²

Zugleich ist das Seiende vom Sein qua Sein des Seienden nicht verlassen – sonst wäre es nicht. Und seit wann geschieht diese Seinsverlassenheit? – "Seitdem das Seiende als das Seiende ins Unverborgene gekommen ist. Seitdem diese Unverborgenheit geschieht, ist die Metaphysik; denn sie ist die Geschichte dieser Unverborgenheit des Seienden als solchen."⁹³ "Das Wesen des eigentlichen Nihilismus ist das Sein selber im Ausbleiben seiner Unverborgenheit, die als die seine Es selber ist und im Ausbleiben sein »ist« bestimmt."⁹⁴

Aus diesem Ausbleiben des Seins geschieht die Seinsverlassenheit des Seienden, welche Seinsverlassenheit Angst begründet. Diese Angst treibt den Menschen zur Absicherung und Vergegenständlichung, das Wesen der Technik ist hier zu suchen, was allerdings nicht ausgeführt werden kann. Die Vergegenständlichung des Seienden, der Wille zur absoluten Beherrschung des Seienden, der Wille, Seiendes in Besitz zu bringen, gründet in dieser Seinsverlassenheit, welche Grund ist für die Herrschaft der Subjektivität.

Die unbedingte Vergegenständlichung des Seienden als solchen kommt aus der sich vollendenden Herrschaft der Subjektivität. Diese west aus der äußersten Loslassung des Seienden als solchen in die Auslassung des Seins selbst, das dergestalt sein Ausbleiben ins Fernste verweigert und als diese Verweigerung das Sein in der Gestalt des Seienden als solchen ausschickt – als das Geschick der völligen Verborgenheit das Seins inmitten der vollständigen Sicherung des Seienden.⁹⁵

⁹¹ ebda, S. 355

⁹² ebda, S. 355

⁹³ ebda, S. 355

⁹⁴ ebda, S. 356

⁹⁵ ebda, S. 387

Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte des Seins selber. "Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus geschieht als die Geschichte des Geheimnisses, als welche das Wesen der Metaphysik sich begibt."⁹⁶ "Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen. ... Das Ansichhalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs, das sich in der zugehörigen Phase der Metaphysik verbirgt, bestimmt als die εποχή des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins."⁹⁷

3.8.5. Das Problem des wirklichen Nihilismus

Heidegger stellt sich die Frage, ob seine philosophische Interpretation irgendwie zusammenhängen könnte mit dem

wirklichen Nihilismus, der überall Wirrnis und Zerrüttung verbreitet, ins Verbrechen treibt und in die Verzweiflung? Was soll jenes gedachte Nichts des Seins angesichts der wirklichen Ver-nichts-ung alles Seienden, die mit ihrer überall sich einschleichenden Gewalt fast schon jede Gegenwehr vergeblich macht?⁹⁸

Er wünscht sich, daß doch "wenigsten ein Zusammenhang des wirklichen oder auch nur des von Nietzsche erfahrenen Nihilismus mit dem gedachten Wesen des Nihilismus sichtbar würde."⁹⁹ Nietzsches Metaphysik scheint den wirklichen Nihilismus – so Heidegger – zwar erfahren zu haben, kommt aber aus ihm gar nicht heraus, sondern verstrickt sich vollends in ihn, indem sie das Sein als Wert denkt und sein Ausbleiben völlig verdrängt.¹⁰⁰ Der wirkliche Nihilismus ist die seinsgeschichtliche Wesensfolge des "gedachten" Nihilismus, nur die Geschichte des Seins kann also aus dieser Situation herausführen. Wie ich später ausführen werde, sieht Heidegger die einzige Möglichkeit für den Menschen, auf den Nihilismus zu reagieren, darin, im Eingeständnis dieses Rätsels innezuhalten und

⁹⁶ ebda, S. 377

⁹⁷ ebda, S. 383

⁹⁸ ebda, S. 372f

⁹⁹ ebda, S. 373

¹⁰⁰ vgl. ebda, S. 373f.

zu warten, was allerdings schon die Erkenntnis des Ausbleibens des Seins voraussetzt.

3.8.6. Sein als gesetzter Wert – Bejahung des Seienden

Die Metaphysik kann das Sein als solches gar nicht abwehren, weil sie es nicht in den Blick bekommt. Metaphysisches Denken bringt "das Sein in der Gestalt des Seienden als solchen zur Sprache. ... es wehrt das Sein selbst nicht ab, aber es hält sich auch nicht an das Ausbleiben des Seins als solchen. Das Denken entspricht von sich aus nicht dem Entzug des Seins."¹⁰¹ Dies ist ein zweifaches Unterlassen – von Abwehr und Entsprechung.

Je ausschließlicher die Metaphysik sich des Seienden als solchen versichert und im Seienden und aus ihm selbst als die Wahrheit »des Seins« sichert, um so entschiedener ist sie mit dem Sein als solchen schon fertig. Das Sein ist die vom Seienden als solchen gesetzte Bedingung seiner selbst und als diese Bedingung ein Wert unter anderen Werten.¹⁰²

Das Ausbleiben des Seins wird so verstellt. Aber das weiß das Denken nicht.

Wie versteht sich Nietzsche hier? – Laut Heidegger liegt die Sache wie folgt: Das neue Ja zum Seienden besiegelt a) die Deutung des Seins als Wert und b) daß es mit dem Sein als solchen nichts ist. Das neue Ja zum Seienden im Sinne des Willens zur Macht zementiert den Nihilismus, weil es mit dem Sein als solchen »Nichts« ist. Aber Nietzsche – so Heidegger – versteht dieses Ja zum Seienden als solchen im Sinne des Willens zur Macht als Überwindung des Nihilismus.

Aus dem Wesen des Nihilismus gedacht, ist Nietzsches Überwindung nur die Vollendung des Nihilismus. An ihr bekundet sich für uns deutlicher als an jeder anderen Grundstellung der Metaphysik das volle Wesen des Nihilismus.¹⁰³

¹⁰¹ ebda, S. 359

¹⁰² ebda, S. 359f.

¹⁰³ ebda, S. 360

Das Auslassen des Ausbleibens des Seins als solchen erscheint in der Gestalt der Erklärung des Seins als Wert. Das zum Wert ausgelassene Sein ist als eine Bedingung für das Seiende als solches aus diesem abgeleitet. Nihilismus – daß es mit dem Sein selbst nichts ist – bedeutet für das metaphysische Denken stets und nur: mit dem Seienden als solchen ist es nichts. Die Metaphysik versperrt sich darum selbst den Weg zur Erfahrung des Wesens des Nihilismus.¹⁰⁴

Im folgenden Zitat kommt die von Heidegger gemachte Unterscheidung von Eigentlichem und Uneigentlichem im Wesen des Nihilismus schon vor, sie soll trotzdem erst im folgenden Abschnitt besprochen werden.

Das Eigentliche des Nihilismus ist geschichtlich in der Gestalt des Uneigentlichen, das ein Auslassen des Ausbleibens vollbringt, indem es auch dieses Auslassen noch ausläßt und in all dem vor lauter Bejahung des Seienden als solchen sich auf nichts einläßt und auch nicht einlassen kann, was das Sein selber angehen könnte. Das volle Wesen des Nihilismus ist die ursprüngliche Einheit seines Eigentlichen und seines Uneigentlichen.¹⁰⁵

Heideggers Vorwurf an Nietzsche ist dessen Verfallenheit an das Seiende, welche Verfallenheit deshalb entstehen kann und muß, weil es für ihn mit dem Sein als solchen nichts ist. Hier wäre zu diskutieren, ob Verfallenheit an das Seiende sich mit der Bejahung des Seienden überhaupt verträgt, noch dazu unter der Voraussetzung, daß Bejahen Erkennen voraussetzt.

Für Nietzsche ist das, was für Heidegger ein metaphysisches Bleiben im Nihilismus bedeutet, aber gerade die Überwindung des Nihilismus. Es muß hier auf die Reihenfolge geachtet werden: Bei Nietzsche wird das Seiende bejaht, weil der Nihilismus überwunden ist. "Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht."¹⁰⁶ Kann die Bejahung des Seienden, wenn sie wirklich und "in der Tiefe" vollzogen wurde, kann die überhaupt einen Widerspruch darstellen zum besinnlich Denken, zum zurück–stehen und Offensein? Das kann ich doch erst, wenn ich das Seiende bejaht habe und das gespannte Verhältnis diesem gegenüber sich entspannt hat. Anders gefragt: Wie

¹⁰⁴ ebda, S. 361

¹⁰⁵ ebda, S. 360f.

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, KSA 12, Frg. 9[60] = S. 366

kann ich dem Sein als solchen entgegenfragen, wenn das Seiende in seinem Sein (also im Sein des Seienden) nicht akzeptiert wird? Denn: Was ich nicht bejahe, kann ich auch nicht kennen, kann ich nicht wesentlich kennen. Wobei Bejahen fallweise einem Akzeptieren Platz machen kann, das nicht notwendigerweise ein Für-Gut-Befinden sein muß. Nochmal mein Einwand: Die Bejahung des Seienden ist nötig für ein Denken des Seins. Die Bejahung des Seienden ist also – ursprünglich gedacht – Denken des Seins.

Nietzsche deutete das Sein als Wert – soweit Heideggers Kritik – und so kann Heidegger sagen, daß die Auslassung des Seins, ja sogar seines Ausbleibens bei Nietzsche geschieht. Die Deutung des Seins als Wert – als eines vom Willen zur Macht *gesetzten* Wertes – ist der letzte Schritt der neuzeitlichen Metaphysik. "Die Vorsetzung des Seins als eines vom Willen zur Macht gesetzten Wertes ist nur der letzte Schritt der neuzeitlichen Metaphysik, in der das Sein als Wille zur Erscheinung kommt."¹⁰⁷

Doch die Gründe dafür, daß der Wille zur Macht »Sein« als die "Bedingung seiner Bestandsicherung"¹⁰⁸ setzt, liegen in der Unsicherheit, die durch den Entzug des Seins – und das bedeutet ineins: Selbstentfremdung (das Wesen des Menschen ist ja die Ortschaft für die Ankunft des Seins) – gegeben ist. Der Wille zur Macht, der Sein setzt, ist bei Heidegger eine jämmerliche Existenz, die sich ihres Seins erst versichern muß; dekadent, würde Nietzsche sagen.

Heidegger interpretiert hier Nietzsches Gedicht "An Goethe" aus den Liedern des Prinzen Vogelfrei.^{109 110} Nietzsche – so sagt er – denkt das Weltspiel in der Einheit von ewiger Wiederkehr und Willen zur Macht. Diese Einheit von ewiger Wiederkehr des Gleichen und dem Willen zur Macht beruht metaphysisch in der Einheit von *essentia* und *existentia*, "deren Unterscheidung hinsichtlich ihrer Wesensherkunft im Dunkel bleibt."¹¹¹

Der Kern von Heideggers Kritik ist wohl folgender: Das Wertdenken erkennt sich selbst nicht als Metaphysik. Das Problem ist also die Vorherrschaft des Uneigentlichen im Nihilismus.

¹⁰⁷ Heidegger, aaO, S. 379

¹⁰⁸ ebda, S. 381

¹⁰⁹ FW, Anhang = KSA 3, S. 639

¹¹⁰ Heidegger, aaO, S. 380

¹¹¹ ebda, S. 382

3.8.7. Zum Eigentlichen und Uneigentlichen im Wesen des Nihilismus

Heidegger spricht oft vom Eigentlichen und vom Uneigentlichen im Wesen des Nihilismus. Das Eigentliche im Nihilismus, auch das Eigene des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins selber. Das Eigentliche im Wesen des Nihilismus gehört zum Wesen des Seins als solchem. Indem das Sein als solches sich entzieht, hat es den Nihilismus des Abendlandes quasi "vorprogrammiert". Das Ausbleiben des Seins – ein "Zug des Seins"¹¹² begründet zuerst überhaupt, daß so etwas wie Nihilismus sein kann. Vom Sein selber her, indem es sich entzieht, ist das Sein selbst die Ursache (wenn man hier von Ursache überhaupt sprechen kann) für den Nihilismus. Mit Heidegger gesagt: Das Eigentliche im Wesen des Nihilismus west vom Sein selbst her. Es ist das Wesen des Seins selbst im Sichentziehen in der Art und Weise des Entzuges seiner Wahrheit. Das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus ist die Auslassung dieses Ausbleiben des Seins in seiner Wahrheit im (metaphysischen) Denken. Das Wesen des Nihilismus ist danach die Wesenseinheit dieses Eigentlichen mit seinem Uneigentlichen.¹¹³ Das Unwesen des Nihilismus gehört zu seinem Wesen:

Der uneigentliche Nihilismus ist das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus, insofern er das Eigentliche gerade vollendet. In der Wesenseinheit des Nihilismus west ein Unterschied. Das Uneigentliche des Nihilismus fällt aus diesem Wesen nicht heraus. Darin zeigt sich: Das Unwesen gehört zum Wesen.¹¹⁴

3.8.8. Seinsgeschichtliches Denken – was ist das? Was bedeutet es für das Wesen des Menschen?

Das von Heidegger geforderte Denken soll besinnlich sein, seinsgeschichtlich, daher nicht metaphysisch. Es erliegt nicht mehr der Versuchung, die durch den

¹¹² ebda, S. 357

¹¹³ vgl. ebda, S. 369

¹¹⁴ ebda, S 36

Entzug des Seins gegeben ist, der Versuchung, das Sein als solches auszulassen und Sein des Seienden als Wert zu setzen.

Wo verweilt dann das Denken? Nicht mehr dort, wo es als das bisher auslassende Denken der Metaphysik verweilte. Das Denken bleibt zurück, indem es zuvor erst den entscheidenden Schritt zurück vollzieht – zurück aus dem Auslassen und wohin? ... in den Bereich, der vom Sein selbst schon längst dem Denken gelassen ist, gelassen in der allerdings verhüllten Gestalt des Wesens des Menschen. Statt sich in einer stets zu kurz berechneten Überwindung des Nihilismus zu übereilen, verweilt das Denken, das vom Wesen des Nihilismus betroffen worden ist, in der Ankunft des Ausbleibens und wartet seiner, um erst zu lernen, das Ausbleiben des Seins in dem zu bedenken, was es aus ihm selbst her sein möchte. Im Ausbleiben als solchen verbirgt sich die Unverborgenheit des Seins, und zwar als das Wesende des Seins selber.¹¹⁵

Auf diese Weise spricht sich das Sein dem Wesen des Menschen zu. Doch das Sein selbst vergibt die Möglichkeiten dazu: "Das Wesen des Denkens ist das Seinsverständnis in den Möglichkeiten seiner Entfaltung, die das Wesen des Seins zu vergeben hat."¹¹⁶

"Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein in den Wesensraum des Menschen ankommen."¹¹⁷ Dieser Wesensbezirk ist die Unterkunft, mit der sich das Sein als das Sein selbst begibt. Erstaunlich ist, daß unter der Hand plötzlich nicht nur das Ausbleiben des Seins "ankommen" kann, sondern das Sein selbst begibt sich in seine Unterkunft – den Wesensbezirk des Menschen. – sagte er doch vorher, daß nicht einmal das Ausbleiben des Seins erkannt werden könne.¹¹⁸ Aber es gibt im Text auch eine Zwischenstufe, meines Erachtens recht realistisch und praktikabel: Das Eingeständnis, daß das Sein ausbleibt, also, daß Nihilismus ist, daß Nihilismus das Rätsel des Denkens ist. Das Eingeständnis ist "das harrende Innestehen inmitten der selbst verhüllten Wahrheit des Seins."¹¹⁹ Diese Inständigkeit ist derweil die einzige Möglichkeit für den Menschen, sich denkend

¹¹⁵ ebda, S. 368

¹¹⁶ ebda, S. 359

¹¹⁷ ebda, S. 389

¹¹⁸ ebda, S. 388

¹¹⁹ ebda, S. 377

in seinem Wesen aufzuhalten, derzeit der ursprünglichste Zustand: Fragend dazustehen.

Wenn das Denken sich anschickt zu denken, steht es schon im Eingeständnis des Rätsels der Seinsgeschichte. Denn sobald es denkt, hat sich ihm das Sein schon zgedacht. Die Weise der anfänglichen Anmutung ist das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins im Unverborgenen des Seienden als solchen.¹²⁰

Weitere Stellen dafür: "Denken verweilt in der Ankunft des Ausbleibens ..., um erst zu lernen das Ausbleiben des Seins in dem zu bedenken, was es aus ihm selbst her sein möchte."¹²¹

Wie schon gesagt, läßt sich die Metaphysik so einfach nicht überwinden. Seinsgeschichtliches Denken selbst erwächst innerhalb der Metaphysik, aus dieser hinaus, über sie hinaus. "Die seinsgeschichtliche Herkunft der Metaphysik bleibt das zu Denkende. So ist ihr Wesen als das Geheimnis der Geschichte des Seins gewahrt."¹²²

3.8.9. Überwindung des Nihilismus und seinsgeschichtliches Denken

Nietzsche spricht davon, daß er den Nihilismus überwunden hat. Zarathustra ist der Überwinder schlechthin, wiewohl er immer wieder von Neuem mit dem Nihilismus zu ringen hat. Wie ausgeführt, ist Nihilismus bei Nietzsche dort zugegen, wo das Seiende in seinem Sein nicht akzeptiert werden kann. Überwindung des Nihilismus kann sich also nur dort ereignen, wo das Seiende im Ganzen bejaht wird.

Doch diese Bejahung ist nicht so plötzlich durchführbar. Sie bedarf eines langen Ringens, siehe Zarathustra aber auch Nietzsches Biographie. Und die Überwinder des Nihilismus werden ihr Leben lang immer wieder auf Stellen stoßen, wo sie das Seiende doch noch nicht akzeptiert haben. Das ist der Grund, warum die Stelle in EH, wo Nietzsche sagt, der größte Einwand gegen seine

¹²⁰ ebda, S. 377f

¹²¹ ebda, S. 368

¹²² ebda, S. 390

Lehre der ewigen Wiederkunft seien seine Mutter und seine Schwester, warum diese Stelle philosophisch durchaus ernstzunehmen ist. Überwindung des Nihilismus ist ein Prozeß, der ein Leben lang dauert, vielleicht ebenso wie Heideggers Denken des Seins. Schauen wir uns Heideggers Kritik an der "vermeintlichen" Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche an:

Nietzsche versteht seine Metaphysik als extremsten Nihilismus, so zwar, daß dieser zugleich kein Nihilismus mehr ist.

Wir sagten indes, Nietzsches Metaphysik sei eigentlicher Nihilismus. Darin liegt, daß Nietzsches Nihilismus nicht nur den Nihilismus nicht überwindet, sondern ihn auch nie überwinden kann. Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Daß es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist. Demgemäß erfährt Nietzsche die geschichtliche Bewegung des Nihilismus als eine Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Aus demselben Grund stellt er die Überwindung als Umwertung vor und vollzieht diese nicht nur in einer neuen Wertsetzung, sondern so, daß er den Willen zur Macht als das Prinzip der neuen – und im Grunde aller – Wertsetzung erfährt. Das Wertdenken wird jetzt zum Prinzip erhoben. Das Sein selbst ist als Sein prinzipiell nicht zugelassen. Mit dem Sein ist es in dieser Metaphysik nach ihrem eigenen Prinzip *nichts*. Wie soll es hier je mit dem Sein selbst noch Denkwürdiges geben, nämlich das Sein als – Sein? Wie soll hier eine Überwindung des Nihilismus geschehen, ja auch nur sich regen können?

Nietzsches Metaphysik ist demnach keine Überwindung des Nihilismus. Sie ist die letzte Verstrickung in den Nihilismus. Durch das Wertdenken aus dem Willen zur Macht hält sie sich zwar daran, das Seiende als solches anzuerkennen, aber zugleich fesselt sie sich mit dem Strick der Deutung des Seins als Wert in die Unmöglichkeit, das Seins als das Sein auch nur in den fragenden Blick zu bekommen. Durch diese Verstrickung des Nihilismus in sich selbst wird er erst durch und durch in dem, was er ist, fertig. Der so durch-fertigte, perfekte Nihilismus ist die Vollendung des eigentlichen Nihilismus.¹²³

¹²³ ebda, S. 340f.

3.8.10. Was sind die Gründe dafür, daß Heidegger Nietzsche Nihilismus vorwirft?

Er versteht die Umwertung der bisherigen Werte als "Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht"¹²⁴. Der Wille zur Macht ist nach Heideggers Interpretation das Prinzip der neuen und im Grunde aller Wertsetzung. Nietzsche erfährt den Willen zur Macht als dieses Prinzip – sagt Heidegger – weil das Sein selbst bei Nietzsche die Auslassung seines Ausbleibens selbst noch zuläßt. Während bei Nietzsche das Sein als Sein prinzipiell nicht zugelassen ist – und dies liegt am Sein selbst (aber vielleicht nicht nur) – wird das Wertdenken zum Prinzip erhoben.

Daher ist Nietzsches Metaphysik keine Überwindung des Nihilismus. Sie ist die letzte Verstrickung in den Nihilismus (wie soll dieses "letzte" aber verstanden werden?). "Durch diese Verstrickung des Nihilismus in sich selbst wird er erst durch und durch in dem, was er ist, fertig. ... (dieser) perfekte Nihilismus ist die Vollendung des eigentlichen Nihilismus"¹²⁵.

Heidegger erwähnt zwar, daß Nietzsche seine Metaphysik als extremsten Nihilismus versteht, "so zwar, daß dieser zugleich kein Nihilismus mehr ist"¹²⁶, geht aber diesem Gedanken, nämlich daß die Vollendung des Nihilismus dessen Überwindung zugleich sein könnte, in diesem Text nicht mehr nach.

Was heißt Überwindung überhaupt? Man bringt etwas hinter sich, und zwar so, daß es keine bestimmende Macht mehr haben soll.

Den Nihilismus, diesen jetzt in seinem Wesen gedacht, überwinden und überwinden wollen hieße, daß der Mensch von sich aus gegen das Sein selbst in seinem Ausbleiben anginge. ... Ein Überwinden des Seins selbst ist nicht nur nie zu leisten, schon der Versuch dazu fiele auf das Vorhaben zurück, das Wesen des Menschen aus der Angel zu heben.¹²⁷

Das Wesen des Menschen aber besteht darin, daß es vom Sein als Unterkunft für die Ankunft der Unverborgenheit beansprucht wird. "Unmittelbar gegen das

¹²⁴ ebda, S. 340

¹²⁵ ebda, S. 341

¹²⁶ ebda, S. 340

¹²⁷ ebda, S. 367

Ausbleiben des Seins angehen wollen hieße, das Sein selbst nicht achten als Sein."¹²⁸ Eine so gewollte Überwindung wäre ein noch ärgerer Rückfall in das Uneigentliche des Nihilismus, das sein Wesen verstellt.

Heidegger verschärft seinen Gedanken noch: Es wäre sogar irrig, gegen das Ausbleiben des Seins anzugehen. Das Denken muß das Ausbleiben respektieren und so dem Ausbleiben "entgegendenken". Es muß anerkennen: "Das Sein selbst entzieht sich, aber als dieser Entzug ist das Sein gerade der Bezug, der das Wesen des Menschen als die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft beansprucht."

Wie soll diese Anerkennung überhaupt geschehen können, wenn doch das Sein selbst bestimmt(e), daß sein Ausbleiben der Auslassung im Denken anheimfiel? Diese Frage beantwortet Heidegger hier nicht, aber in der Geschichte des Seins scheint sich doch ein fundamentaler Wandel vollzogen zu haben.

Daher sagt Heidegger auch:

Auch eine Überwindung dieses Auslassens könnte von seiten des Menschen nur mittelbar geschehen, nämlich auf die Weise, daß zuvor das Sein selbst unmittelbar dem Wesen des Menschen zumutet, erst einmal das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solchen als eine Ankunft des Seins selbst zu erfahren und das so Erfahrene zu bedenken.¹²⁹

Eine Überwindung des Nihilismus als Willensakt des Menschen ist hinfällig. Der erste Schritt geht also vom Sein aus und ist so eine Selbst-Überwindung des Nihilismus, in dem Sinn, daß dieser zuerst einmal das Uneigentliche in seinem Wesen überwindet, welches in der Auslassung des Ausbleibens der Unverborgenheit als solcher besteht.

Wie schon gesagt wurde, gehört die Metaphysik in die Geschichte des Seins¹³⁰, ja die Geschichte des Seins west als Metaphysik. Daher ist ihre Überwindung unmittelbar genauso unmöglich wie die Überwindung des Nihilismus. Im seinsgeschichtlichen Denken könnte eine Überwindung der Metaphysik aber dennoch stattfinden:

¹²⁸ ebda, S. 366

¹²⁹ ebda, S. 367

¹³⁰ ebda, S. 371

Wenn nun aber schon das Vorhaben einer unmittelbaren Überwindung des Nihilismus dessen Wesen übereilt, dann fällt auch die Absicht auf eine Überwindung der Metaphysik als nichtig dahin. Es sei denn, die Rede von der Überwindung der Metaphysik enthalte einen Sinn, der weder auf eine Herabsetzung noch gar auf eine Beseitigung der Metaphysik abzielt.

Insofern die Metaphysik in der versuchten Weise seinsgeschichtlich gedacht ist, gelangt sie allererst in ihr Wesen. Dieses bleibt der Metaphysik selbst, und zwar ihrem eigenen Wesen gemäß, entzogen. Jeder metaphysische Begriff von der Metaphysik besorgt die Abriegelung der Metaphysik gegen ihre eigene Wesensherkunft. Seinsgeschichtlich gedacht, besagt »Überwindung der Metaphysik« stets nur: Preisgabe der metaphysischen Auslegung der Metaphysik. Das Denken verläßt die bloße »Metaphysik der Metaphysik«, indem es den Schritt zurück vollzieht, zurück aus dem Auslassen des Seins in dessen Ausbleiben¹³¹

Die Folgerung – in Heideggers Terminologie – ist, daß zuerst einmal sich vom Sein her eine Überwindung des Uneigentlichen im Wesen des Nihilismus ereignen muß.

Wenn Nietzsches Metaphysik nicht nur das Sein aus dem Seienden im Sinne des Willens zur Macht als einen Wert deutet, wenn Nietzsche den Willen zur Macht sogar als das Prinzip einer neuen Wertsetzung denkt und diese als die Überwindung des Nihilismus versteht und will, dann kommt in diesem Überwindenwollen die äußerste Verstrickung der Metaphysik in das Uneigentliche des Nihilismus zur Sprache, dergestalt, daß diese Verstrickung sich gegen ihr eigenes Wesen abriegelt und so in der Form einer Überwindung des Nihilismus diesen erst in das Wirksame seines losgerissenen Unwesens versetzt.¹³²

Zentraler Ansatz Heideggers zur Überwindung des Uneigentlichen im Wesen des Nihilismus ist die vom Sein selbst herkommende Aufhebung der Auslassung seines Ausbleibens. So sagt er:

Wäre das Eingeständnis des Menschen in sein seinsgeschichtliches Wesen schon geschehen, dann müßte er das Wesen des Nihilismus erfahren können. Diese Erfahrung ließe ihn bedenken, daß der gewöhnlich gekannte Nihilismus aus der vollendeten Herrschaft des Unwesens seines Wesens ist, was er ist. An dieser Wesensherkunft des metaphysisch gemeinten Nihilismus liegt es, daß sich der Nihilismus nicht überwinden läßt. Allein er läßt sich nicht deshalb nicht

¹³¹ ebda, S. 370

¹³² ebda, S. 375

überwinden, weil er unüberwindlich ist, sondern weil alles Überwinden–wollen seinem Wesen ungemäß bleibt.¹³³

Hier ist gedanklich wieder große Nähe zu Nietzsche festzustellen: Dieser überwindet ihn ja auch, indem er ihn vollendet (siehe oben) – bei Nietzsche liegt die Überwindung darin es nicht anders zu wollen – vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht.

Heideggers Ansatz ist doch sehr ähnlich: Das Denken muß dem Ausbleiben des Seins entgegendenken; Dieses "seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein als es selbst wesen."¹³⁴

3.8.11. Wie sieht Heidegger das Wesen des Menschen?

Das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher und das Bleiben der Verborgenheit wesen in einer Bleibe, die dem eigenen Wesen beider schon die Unterkunft ist. Aber das Ausbleiben von Unverborgenheit und das Bleiben von Verborgenheit sehen sich nicht erst nachträglich nach einer Unterkunft um, sondern diese west mit ihnen als die Ankunft, als welche das Sein selbst ist. Diese Ankunft ist in sich die Ankunft ihrer Unterkunft. Die Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selber.

... Der Mensch steht im Bezug des Seins zu ihm, dem Menschen, insofern dieser als Mensch sich zum Seienden als solchem verhält. *Das Sein selbst begibt sich, indem es sich in die Unverborgenheit seiner selbst begibt – und nur so ist Es das Sein – mit der Ortschaft seiner Ankunft als der Unterkunft seines Ausbleibens.* Dieses Wo als Da der Bleibe gehört zum Sein selbst, »ist« Sein selbst und heißt darum das Da–sein.¹³⁵

¹³³ ebda, S. 389

¹³⁴ ebda, S. 389

¹³⁵ ebda, S. 357f.

3.8.12. Nihilismus als Not

Entsprechend der Einheit vom Eigentlichen und Uneigentlichen im Wesen des Nihilismus spricht Heidegger auch von der Not des Seins, bzw. Davon, daß das Sein die Not selbst ist, welche durch die Notlosigkeit verdeckt wird. Das Sein braucht die Unterkunft im Wesen des Menschen, sonst kann es nicht ankommen und der Mensch kann nicht wesentlich werden. Entsprechend der Auslassung des Ausbleibens gibt es hier die Notlosigkeit, die darin besteht, daß die eigentliche Not, also das Ausbleiben, gar nicht wahrnimmt. "Im Äußersten wird die Not des Seins zur Not der Notlosigkeit."¹³⁶

¹³⁶ ebda, S. 391

4. SCHLUSSWORT

Im letzten Abschnitt war zu sehen, daß Heideggers Nietzsche–Interpretation insofern problematisch ist, als sie Nietzsche in vielem nicht von sich her zur Sprache kommen läßt. Gerade im zuletzt diskutierten Heidegger–Text bekommt man das Gefühl, Heidegger benutzt die Auseinandersetzung mit Nietzsche dazu, um seine eigene Philosophie des Nihilismus darzulegen. Diese ist freilich in sich schlüssig und überzeugend. Andererseits frage ich mich doch: Wo ist der Unterschied z.B. zwischen Heideggers "Innestehen inmitten des Ausbleibens des Seins" und Nietzsches "Gang in die Wüste"? – Daß Nietzsches Schaffen von neuen Werten im Lauf der Vollendung (Überwindung) des Nihilismus alles andere ist als ein willentliches Angehen gegen den Nihilismus, ist mittlerweile eine Selbstverständlichkeit. Wenn Nietzsche vom Übermenschen spricht, dann will er gerade nicht das Wesen des Menschen aus der Angel heben, wie Heidegger es ihm vorwirft, sondern dieses Wesen in sich selbst verankern.

Was die Genauigkeit und Tiefe der Nietzsche–Interpretation betrifft, ist der philosophische Beitrag Keiji Nishitanis überzeugend. In einer autobiographischen Notiz berichtet er, "Also sprach Zarathustra" eine zeitlang mit sich wie eine Bibel herumgetragen zu haben. Nishitani bekennt sich zum Buddhismus und bezeichnet sich als werdender Christ, beklagt aber den Absolutheitsanspruch des Christentums¹. Wie schon erwähnt, versteht Nishitani seine Philosophie als "Mystagogie", wenn er sagt, daß "Worte und Gedanken die Erleuchtung auslösen können."²

¹ "Ich bin mit keiner Religion, wie sie ist, zufrieden, und ich spüre auch die Grenzen der Philosophie. So habe ich mich nach langem Zögern entschieden und bin heute ein *werdender Buddhist* geworden. Einer der Hauptgründe für diese Entscheidung war – so merkwürdig es klingen mag – daß ich den Glauben des heutigen Christentums nicht annehmen konnte und doch auch nicht in der Lage war, ihn abzulehnen. Was das Christentum angeht, so kann ich nicht mehr als ein *werdender Christ* werden ... Denn ich kann mich nicht dazu bringen, den Buddhismus als eine falsche Lehre zu betrachten. Wenn es um den Buddhismus geht, so kann ich den Buddhismus annehmen als ein *werdend gewordener Buddhist* ... und von diesem Standpunkt aus kann ich zur selben Zeit ein *werdender* (nicht *gewordener*) Christ sein." zit nach Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts*, S. 84

² WR, S. 36.

Nishitani war zeit seines Lebens bemüht, die philosophische Lehre auf der theoretischen Ebene strikt von der Praxis des Zen zu trennen. Diese ist aber als Übung des Gewährwerdens, Schweigens und Hörens eine ursprünglich philosophische Praxis. Vermutlich hatte seine Bemühung unter anderem den Grund, daß seine Philosophie in einer gewissen Weise "abwärtskompatibel" bleibt und somit für Leser ohne (Zen-)Meditationserfahrung verstehbar und nachvollziehbar ist. Die häufigen Zitate von buddhistischen Texten sind aber sicher nicht zufällig, obwohl das nicht unbedingt damit zu tun haben muß, daß Nishitani selbst praktizierender Buddhist war. Die Zen-Praxis ist die existentielle Umsetzung dessen, was alle in dieser Arbeit behandelten Philosophen fordern. Sie ist "Gang in die Wüste" und in die "Einsamkeit" und kann zum "unschuldigen Spiel des Kindes" und zum großen "Ja-Sagen" führen, sie ist Vollzug des heideggerschen "harrenden Innestehens inmitten der Offenbarkeit des Seins" und sie kann zum Gewährwerden dessen führen, was "sich direkt unter unseren Füßen befindet", wie Nishitani sagt. Die zahlreichen Versuche, buddhistisches Denken und Praxis in einen westlich zivilisierten Alltag zu integrieren, halte ich in diesem Sinne für sehr begrüßenswert.

5. LITERATUR

5.1. Primärquellen, Siglen

Nietzsche Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin – New York, dtv/de Gryuter²1988 (=KSA)

Nishitani Keiji, The Self–Overcoming of Nihilism, translated by Graham Parkes with Setsuko Aihara, State University of New York Press, ¹1949, 1990 (=SON)

Nishitani Keiji, Was ist Religion?, Vom Autor autorisierte Übersetzung, Frankfurt/Main, Insel, 1982, Titel der japanischen Originalausgabe: Shûky? towa nanika, Kyoto, 1961 (=WR)

5.1.1. Verwendete Abkürzungen

AC: Der Antichrist

EH: Ecce Homo

FW: Die fröhliche Wissenschaft

GD: Götzendämmerung

GM: Zur Genealogie der Moral

NCW: Nietzsche contra Wagner

ZA: Also sprach Zarathustra

5.1.2. Zur Zitation

Sperrdruck in Nietzsche–Zitaten ist im Original gesperrt, kursiver Text in Nietzsche–Zitaten ist von mir hervorgehoben. In allen anderen Zitaten sind Hervorhebungen nur dann von mir, wenn dies eigens angemerkt ist.

5.2. Sekundärliteratur

- Arokiasamy, Arul Maria, Leere und Fülle. Zen aus Indien in christlicher Praxis, München, Kösel, 1991
- Beck Charlotte Joko, Einfach Zen, Aus dem Amerikanischen von Bettine Braun, München, Knauer, 1995
- Brown Edward Espe, Das Zen–Kochbuch für vegetarische Feinschmecker, Bern–München–Wien, Scherz, 1986
- Dogen Zenji, Shobogenzo. Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma, aus dem Englischen von Manfred Eckstein. Theseus Verlag, Zürich ³1989, Titel der Originalausgabe: *Shobogenzo, The Eye and Traesury of the True Law*, aus dem Japanischen von Kosen Nishiyana und John Stevens, Daihokkaikaku Publishing Co, Sendai, Japan, 1975
- Dumoulin Heinrich, Zen im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main, Fischer 1993
- Eco Umberto, Wie man eine wissenschaftliche Abschlußarbeit schreibt, Heidelberg, ⁶1993 (=UTB 1512)
- Figl Johann, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf, Patmos, 1984
- Figl Johann, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin–New York, de Gruyter, 1992 (=MTNF 7)
- Heidegger Martin, Nietzsche, 2 Bände, Pfullingen 1961, ⁵1989
- Isutzu Toshihiko, Philosophie des Zen–Buddhismus, aus dem Englischen von D. Rosenstein, Reinbeck bei Hamburg, RoRoRo, ³1995
- Kant Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, stw 55, Frankfurt am Main, ¹1974
- Kaufmann Walter, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, aus dem Amerikanischen von Jörg Salaquarda, Darmstadt, wiss. Buchgesellschaft, 1982
- K?gaku Arifuku, The Problem of the Body in Nietzsche and D?gen, transl. by Graham Parkes, in: ders, Nietzsche and Asian Thought, aaO, Ss. 214–225

- Kuhn Elisabeth, Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin – New York, de Gruyter, 1992 (=MTNF 25) (=Univ. Diss. Basel 1988/89)
- Lampert L., Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus spoke Zarathustra, New Haven and London, Yale University Press, 1986
- Mittelstraß Jürgen (Hg.), Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaftstheorie, Mannheim–Wien–Zürich, 1984, Stichwort Nihilismus
- Montinari Mazzino, Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht, in: ders, Nietzsche lesen, Berlin –New York, 1982
- Müller–Lauter Wolfgang, Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche Studien 7(1978), Ss. 189–223.
- Müller–Lauter Wolfgang, Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung, in:
- Ohashi Ryosuke (Hg.), Die Philosophie der Ky?to–Schule, München, Alber, 1990
- Okochi Ryogi, Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht, Darmstadt, wiss. Buchgesellschaft, 1995, daraus besonders 5. Kap: *Amor fati* und Karma, Ss. 65–130
- Parkes Graham (Hg), Nietzsche and Asian Thought, Chicago and London, University of Chicago Press, ¹1991, ⁵1996
- Salaquarda Jörg, Der ungeheure Augenblick, in: Nietzsche Studien 18/1989, S. 317 – 337
- Salaquarda Jörg, Die Grundconception des Zarathustra, in: Nietzsche und die Schweiz, hg. von David Marc Hoffmann, Zürich 1994, Ss. 85–95
- Sartre, Jean Paul, Drei Essays, Frankfurt/M – Berlin – Wien, Ullstein 1977
- Sasaki T?ru, Nishitani Keiji – Ein Wegweiser zu seinem Denken, Tokyo 1986
- Thumfart Stefan, Der Leib in Nietzsches Zarathustra. Zur Überwindung des Nihilismus in seiner Radikalisierung, Frankfurt an Main, Peter Lang, 1995 (=Univ. Diss. Augsburg 1994)
- Unno, Taitetsu (Hg.), The religious philosophy of Nishitani Keiji. encounters with emptiness, Asian Humanities Press 1989
- Waldenfels, Hans, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg i. Br.: Herder 1976

Wittgenstein Ludwig, Tractatus logico–philosophicus, Suhrkamp Werkausgabe
Band 1, 91993